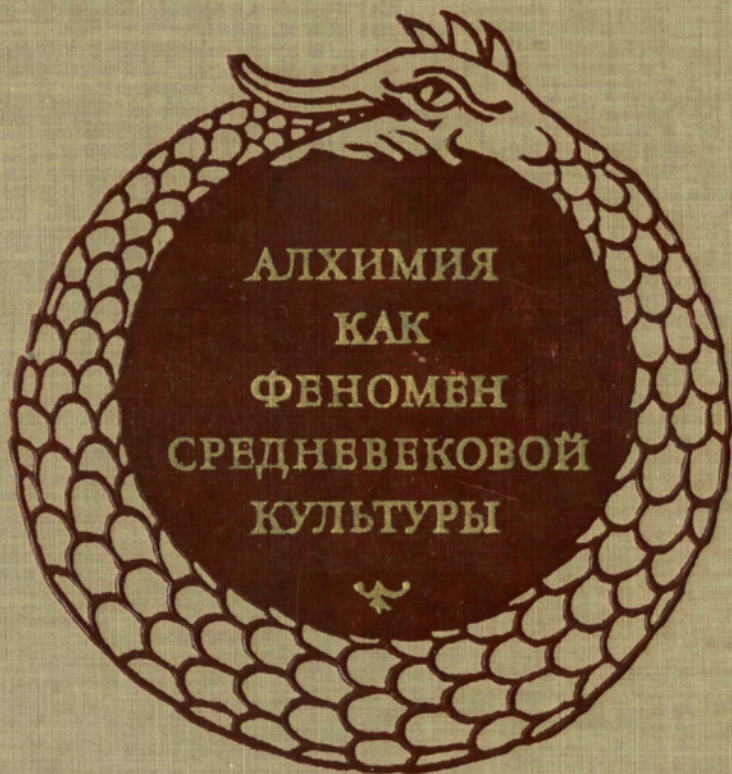


У(4)1

Р-125

В. Л. Рабинович



2 р. 40 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В. Л. Рабинович

АЛХИМИЯ КАК ФЕНОМЕН
» СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

♀ 4 𠂔 夫

♂ 𠂔 乙 ♀

✂ ○ 中 𠂔

♂ 天 𠂔 乙

𠂔 𠂔 中 𠂔

✂ ○ ○ 𠂔

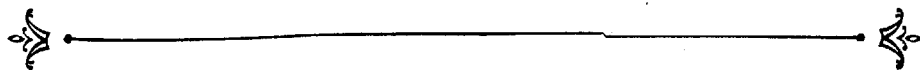
今 日 𠂔 𠂔 𠂔

𠂔 𠂔 4 𠂔 𠂔



𠂔 𠂔 𠂔 𠂔 𠂔

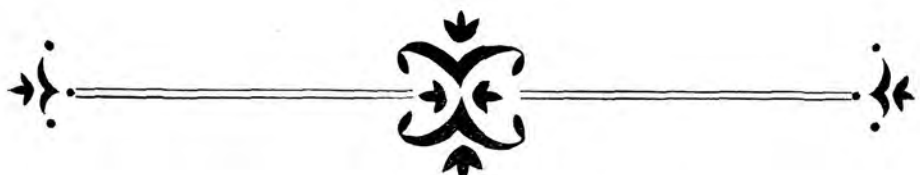
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ
ИСТОРИИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ТЕХНИКИ



В. Л. Рабинович



АЛХИМИЯ КАК ФЕНОМЕН СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ



Издательство «Наука»

МОСКВА

1979

Книга посвящена многовековой истории алхимии. Это специфически средневековое явление, выразительно запечатлевшее существенные черты культуры и мышления эпохи, предстает в исследовании как многогранный историко-культурный и идеологический комплекс. Становление теоретического мышления нового времени — исторический итог алхимического тысячелетия, коренных преобразований средневекового природознания. Всем, кого интересует история философии, науки, культуры, предназначена эта книга.

Ответственный редактор
доктор химических наук
В. И. КУЗНЕЦОВ

Р $\frac{10501-353}{042(02)-79}$ БЗ-95-17-78 0302010000

© Издательство «Наука», 1979 г.

ОТ РЕДАКТОРА

Не так давно наш читатель мог познакомиться с двумя книгами, вышедшими в свет почти одновременно: «История химии» М. Джуа в переводе с итальянского (М., «Мир», 1966; 1975) и «Очерк общей истории химии» Н. А. Фигуровского (М., «Наука», 1969). У этих книг много общего. Их авторы повествуют об истоках химии в древности, о химических знаниях в средние века и в эпоху Возрождения, подымая занавес над сценой, на которой разыгрывается и «драма идей», и «драма людей».

Но читатель мог отметить и то, что в этих книгах совершенно поразному освещается история алхимии. В первой она характеризуется как величественная эпопея, отмеченная выдающимися событиями. Ведь алхимики занимались не только попытками приготовления золота и поисками эликсира долголетия, но, «стремясь к достижению самой привлекательной цели—созданию неисчислимых богатств, разрешали многие практически важные задачи..., открыли столько процессов, наблюдали столько реакций, что это способствовало становлению новой науки... Алхимики в поисках философского камня заложили фундамент для создания химии» (с. 31—32). Во второй книге алхимия трактуется совсем иначе. Деятельность алхимиков сводится только к поискам превращения неблагородных металлов в золото «в полном отрыве от практики» (с. 123). «Алхимию можно образно представить в виде бесплодного отростка на живом дереве химии наследие алхимического периода в теоретическом отношении было фактически равно нулю, а что касается нового фактического материала, он весьма невелик по своей значимости для развития химических знаний» (с. 124, 127). В этой книге читатель находит не только отрицание того, что алхимия—мать химии, но и критику в адрес тех, кто защищает этот тезис, в адрес Ю. Либиха например.

Но о сущности алхимии спорят не только химики. Это удивительное явление занимает философов, историков, психологов. При этом для одних алхимия представляется необходимым этапом в формировании научных оснований нынешней картины мира, для других—лжеучением. Атеисты видят в ней одну из платформ еретических учений, а современные теософы—источник оккультных знаний. Психологи интересуются ею как объектом, в котором представлено исключительное своеобразие

творческой активности человека. А ученик Фрейда, известный швейцарский психолог К. Г. Юнг квалифицирует алхимическое символотворчество как иллюстрацию «коллективного бессознательного», укорененного в извечных культурно-биологических детерминантах.

Кто же из них прав? Где критерии достоверности этих оценок?

Нелегко ответить на эти вопросы. Результаты многочисленных исследований не дают однозначных ответов на основные вопросы об алхимии — о её сущности и её месте в истории культуры и общества. И причины этого заключаются не только в сложности самого объекта исследования, но и в односторонне аналитическом их характере. Даже такие фундаментальные по количеству и достоверности изученных источников, по объему затраченного труда работы — Марселена Бергло, например, — отличаются не столько системой различных сторон алхимии — этого многогранного общественного явления, сколько подходом к ней как прародительнице нынешней химии. Между тем особая многогранность объекта требует и особой многоаспектности исследования — комплексного подхода в постановке исследовательских задач.

Предлагаемую вниманию читателя книгу можно считать первой попыткой осуществить это. Задача, которую поставил перед собой ее автор, заключается в том, чтобы рассмотреть алхимию как некую целостность, включающую в себя взаимосвязанные и взаимообусловленные компоненты — научные обобщения и фантазию, рациональную логику и мифологию, грани прогресса и консерватизма. Обратной стороной этой задачи является стремление увидеть в алхимии как существенном фрагменте средневековой жизни отражение самой этой жизни — материальную и духовную культуру средневековья, что, собственно, и определяет все особенности алхимии. Автор исходит при этом из методологически правильной мысли о том, что средневековое целое — это, говоря словами Маркса, органическая нерасторжимость производства идей и производства вещей. Автор априори полагает, что из этого целого невозможно вычленить и рафинировать отдельно непорочную практику ремесел, которая будто бы только и способна послужить эмбрионом научной химии, и совершенно отдельно философские учения или искусство, которые почему-то должны быть смиренно подчинены церкви, схоластике, нервическому стремлению к золоту и потому должны стать источником лишь лженауки.

Исходя из того, что получено в результате исследования алхимических первоисточников, автор выдвигает гипотезу, химический аспект которой состоит в следующем: алхимия играла — наряду с химическими ремеслами — определяющую роль в подготовке современной химии; эту роль можно понять не через вычленение из алхимии ее рациональных фрагментов, но путем изучения ее как единого целого — феномена средневековой культуры.

В связи с первым положением нельзя не указать на замечательную мысль Энгельса, высказанную в полемике с Дюрингом и непосредственно относящуюся к вопросу о роли алхимии. Показывая свое «ужасаю-

щее невежество» относительно сочинений великих утопистов, Дюринге взирал на них с презрением, их мысли называл лишь фантазией, а самих именвал не иначе, как «социальными алхимиками». «Пусть так,— отвечает на это Энгельс.— Алхимия в свое время была необходима»¹. И эту необходимость, и эту увлеченность алхимиков поиском философского камня Энгельс сопоставляет с деятельностью утопистов как «основателей социализма», которые лишь в силу незрелости общественного производства «были вынуждены конструировать элементы нового общества из своей головы, ибо в самом старом обществе эти элементы еще не выступали так, чтобы быть для всех очевидными; набрасывая свой общий план нового здания, они вынуждены были ограничиваться апелляцией к разуму именно потому, что не могли еще апеллировать к современной им истории»².

Собственно, и второе положение выдвинутой гипотезы отвечает той же параллели Энгельса. Характеризуя механизм превращения социализма из утопии в науку, Энгельс рассматривает деятельность утопистов именно как единое целое во всей его многогранности. «Гениальное открытие» классового характера французской революции Сен-Симоном, мастерское владение диалектикой Фурье, проекты коммунистических колоний Оуэна он описывает в неразрывной связи с общей «гениальной широтой взглядов» одного, французским остроумием и сатирическими настроениями другого, «детски чистым и благородным характером» третьего и вместе с тем с классовой, исторической и, наконец, просто человеческой ограниченностью каждого, с их ошибками, слабостями. Применительно к алхимии анализ — расчленение ее организма на клеточки — достиг уже своего апогея. Пользуясь пассивностью тех, кто увидел в алхимии примат прогресса над консерватизмом, ее клеточки стали растаскивать функционеры различных модных философских партий, любой ценой защищающих реакцию. При этом они даже не хотят затруднять себя поиском оригинальных путей установления связей между прошлым и настоящим. Чаще всего они идут по пути Дюринге, изговляясь подобно ему новые философские теории «просто из своего высочайшего черепа»³, — не на основе эмпирического материала истории науки, а вопреки ему, отмечая лишь одни — далеко не главные — стороны алхимии. Прибегая опять-таки к характеристике Дюринге, данной Энгельсом, можно сказать, что они поступают как тот, «кто после открытия и установления законов современной химии вздумал бы воскресить старую алхимию и пожелал бы воспользоваться атомным весом, молекулярными формулами, валентностью атомов, кристаллографией, спектральным анализом единственно для того, чтобы открыть... философский камень»⁴. Но если задачу поставить с головы на ноги, то надо

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е, т. 20, с. 277.

² Там же, с. 276.

³ Там же, с. 277.

⁴ Там же.

проследить, как настоящее, отрицая прошлое, возникало и формировалось в нем. Пришло время показать, что с поисками философского камня, духовидением и черной магией, отрицать которые так же неправомерно, как неправомерно зачеркивать позитивные стороны явления, в алхимии как единой целостности в силу объективных обстоятельств сжились, крепили и в конечном итоге брали верх силы светлого разума и предметной практики. Пришло время показать, что и в этом колодце вода не такая уж мутная, что и алхимия — именно она — мучительно медленно, но и неизбежно верно, торила дорогу научным знаниям! Но чтобы это показать, нужен синтез! Нужно исследование синтетического характера, призванное сказать, как, какими способами осуществлялось в алхимии взаимодействие материального и духовного, ремесленной практики и своеобразной теории, алхимической ереси и христианского послушания, рецептурной точности и артистического символотворчества в контексте всей средневековой культуры. Как все это уживалось вместе и, очевидно, находилось вне статического равновесия; как и когда одно преобладало над другим? Каковы исторические последствия напряженной и не простой жизни алхимии в интеллектуальной летописи человечества?

Можно уверенно сказать, что автору настоящей книги удалось это сделать. Противопоставление и одновременно сопоставление христианского средневековья и его алхимической окраины — неофициальной области средневековой культуры дали возможность с позиций подлинного историзма, укорененного в марксистской методологической традиции, выявить механизм действия алхимии в ее исторических преобразованиях на пути к новой науке. В книге убедительно показано, как и почему именно «герметическая сакральная алхимия Черной страны» стимулировала «самое большое чудо: обращение ортодокса в новатора, послушника в еретика», содействуя переходу от средних веков к новому времени. Вместе с тем это не означает, что книга будет встречена одинаково восторженно всеми читателями. И концепция автора, и соответствующий ей стиль, действительно, настолько неожиданны, что вызовут радостное приятие у одних читателей и, вероятно, полемическое несогласие у других. Однако никто не останется к этой книге равнодушным. И это важно для решения одной из сложнейших историко-культурных, историко-научных и — одновременно — гносеологических задач.

И наконец, ясно, что в этой необычной работе, по-марксистски освещающей историю средневековой алхимии, позиция автора сообщает активный гуманистический характер всему исследованию в целом, свободному от вульгаризаторских натяжек и упрощений.

В. И. Кузнецов,
профессор, доктор химических наук

ПРЕДИСЛОВИЕ

В чем состоит замысел исследования?

В самом общем виде его можно обозначить так: воспроизвести целостный образ средневековой алхимии в ее еретическом, взрывном противостоянии официальному, каноническому средневековью. Разнородный характер алхимии, этого удивительного явления средневековой культуры, обязывает исследовать выбранный феномен во всех его связях с иными сферами интеллектуального средневековья, определенного в конечном счете социальными особенностями материальной жизни средневековой эпохи, феодальным способом производства. При этом неизбежно проступят черты радикальных исторических преобразований средневековой культуры в ее алхимическом фокусе на пути к культуре нового времени — науке, искусству, литературе, осмысленным в контексте становления теоретического мышления XVII века.

Ясно, что воссоздание явления прошлого как социально обусловленной целостности с учетом всех связей в естественной среде его исторического бытования и взятого в развитии основательно укоренено в марксистской философии истории.

Многоаспектность исследования, коренящаяся в полифункциональной, синкретической природе самого предмета — средневековой алхимии — предопределила междисциплинарный характер творческого общения. Вот почему реальный состав «соучастников» работы широк и многообразен.

Было бы, однако, несправедливо не назвать тех, кто более всего помог первоначальной интуиции воплотиться в книгу, которая перед Вами.

Асмус В. Ф., Бахтин М. М., Грязнов Б. С., Юдин Э. Г., которых уже нет с нами, благосклонно изучили данное сочинение, приняв предложенную концепцию. Память моя сохранит это доброе дело.

Действенная поддержка со стороны В. И. Кузнецова, полезные советы, данные им в ходе ответственного редактирования, также помогли делу.

Конструктивное обсуждение работы на всех ее этапах отличает помощь В. С. Библера. Его историологические исследования способствовали становлению замысла, стимулируя его развитие.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Аверинцев С. С., Ахутин А. В., Баткин Л. М., Блауберг И. В., Визгин Вик. П., Волков В. А., Гуревич А. Я., Жданов Ю. А., Карпушин В. А., Кедров Б. М., Кузнецов Б. Г., Мамардашвили М. К., Маркова Л. А., Микулинский С. Р., Огурцов А. П., Погодин С. А., Рожанский И. Д., Рутенбург В. И., Садовский В. Н., Соколов М. Н., Тимофеев И. С., Харитонович Д. Э., Шмидт С. О., Юшкевич А. П. внимательно прочитали текст и высказали важные соображения.

Многочисленные обсуждения рукописи среди коллег сопровождались ценными замечаниями по существу развиваемых идей. Мнения, высказанные в этих дискуссиях, прямо или косвенно пошли впрок.

А. И. Полекутина, сотрудники отдела рукописей и отдела редких книг Государственной библиотеки им. В. И. Ленина, библиотеки ИНИОН АН СССР, Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, научной библиотеки Тартуского университета неизменно оказывали мне содействие в библиографических разысканиях.

Всем, кто так или иначе помогал мне в моей работе,— моя совершеннейшая признательность.

Работа выполнена в секторе истории химии и секторе общей истории естествознания и методологии историконаучных исследований Института истории естествознания и техники АН СССР.

Основные результаты исследования доложены и обсуждены в ряде научных учреждений Москвы, Ленинграда, Ростова-на-Дону — Институтах АН СССР: истории естествознания и техники, всеобщей истории, истории СССР, философии, социологических исследований; Институте теории и истории искусства; Ленинградском и Ростовском университетах; Московском Доме ученых АН СССР; на XIII Международном конгрессе по истории науки и техники.

Основные мои статьи по теме исследования указаны в приложении «Литература».

ПРОЛОГ



АЛХИМИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Рассказывают: по повелению *Александра Македонского* на могиле *Гермеса Трижды Величайшего*, легендарного основателя тайного алхимического искусства, начертаны тринадцать заповедей «*Изумрудной скрижали*». Эти слова — священный материал, из которого столько веков строило самое себя алхимическое мироздание — здание герметического мира. Коричнево-палевые отсветы алхимического горна вспарывали крошечный мрак нескончаемой ночи средневековья. Я сказал «ночь средневековья», повторив привычный штамп. Века мрака и тлена. Но если и вправду средние века — сплошь ночь, то тогда, как остроумно заметил один историк, население этих самых средних веков работало только ночью. «... Могло ли средневековье вообще быть сплошным адом, в котором человечество пробыло тысячу лет и из которого это бедное человечество извлек Ренессанс? — спрашивает Н. И. Конрад. — Думать так — значит прежде всего недооценивать человека...»¹. Готическая архитектура, лучезарная поэзия трубадуров, рыцарский роман, жизнерадостные

¹ Что делало средневековье — во многом ясно. Но как оно это делало — загадочно и повыне. «...Разве ответить на вопрос «как?» менее достойное, менее важное в жизни

народные фарсы, захватывающие зрелища—мистерии и миракли. «Средневековые — одна из великих эпох в истории человечества» (1972, с. 255—256)². И вот посреди этого полнозвучного, чужого и дальнего, средневековья — вовсе таинственная алхимия, впечатляющее свидетельство поразительно устойчивого сознания, укорененного в освященном многовековым практическим и интеллектуальным опытом предании.

XX век. Химия, постигающая тайну неживой материи, но и тайну жизни, мечущаяся меж всемогущей физикой и всеобещающей биологией. Загадочно улыбающиеся химеры собора Парижской богородицы. Человеческие судьбы, осуществляющие себя в предгрозовых буднях первой мировой на склонах Волшебной горы Томаса Манна. Пернатые драконы и пестрые львы, вплетенные в орнаменты современных дизайнеров. Броские успехи радиохимии, химии белка, полимерной химии. Ожившая память алхимического средневековья, накоротко замкнувшаяся с творческой мыслью нашего современника.

Едва ли не десять столетий и едва ли не везде героически вершилось это в высшей степени странное дело: от позднеэллинистических рецептурных сводов, толкующих о металлах, до провидческих грез *Парацель-*

дело, чем рассказать, что же произошло?» (Мани, 1968, 2, с. 167). В данной работе принят следующий способ прямого и косвенного цитирования. После цитаты или пересказа текста в скобках указываются фамилия первого автора, год издания, страницы. Если цитируются произведения автора, изданные в одном и том же году, рядом с годом издания даются различия в виде буквенных индексов русского и латинского алфавитов соответственно. В случае ссылки на многотомное или периодическое издание после года издания указываются том, книга, часть, пагинация; том, выпуск или номер журнала. Цитирование канонических текстов сопровождается цифровыми обозначениями структурного членения произведения (книга, часть, глава, фрагмент, песнь, строфа, стих). При ссылках на *«Божественную комедию»* Данте даются также названия частей поэмы. Фамилия автора сочинения на русском языке, названная по ходу цитирования, в скобках не указывается. Многократное (подряд) цитирование текста одного и того же автора отмечается в дальнейшем указанием только на страницу (фрагмент, строфу, стих). Двойная ссылка означает, что цитируемый текст сверен с первоисточником. Некоторые старые переводы отредактированы заново. Частые ссылки даны в широком интервале страниц цитируемого текста с целью привлечь внимание читателя к первичному контексту, из которого извлечен анализируемый материал. Подробное библиографическое описание цитируемых, упоминаемых или рекомендуемых сочинений дано в приложении «Литература» в порядке сначала русского, а потом латинского алфавита. При указании на источники, помимо общеупотребительных, приняты следующие сокращения: *Theatrum Chemicum*...—ТС; *Bibliotheca Chemica Curiosa*...—БСС (см. приложение «Состав основных латинских алхимических корпусов»); Антология мировой философии — АМФ.

² Трепетный пиетет перед духовностью средних веков, оставивших неиспелый след в культуре, — не единственная краска, найденная для этой эпохи. «Внизу, с подушкой в изголовье, упав в перину до зари, храпит во всю средневековье, из уст пуская пузыри... На свет ползут грехи из мрака, — как омерзительный парад!.. Персты смиренного монаха кошмарам противостоят... Меняла вышел из подъезда и, почесавшись, вдруг зевнул. И лекарь разминает тесто... И отступает Вельзевул» (Вилокуров, 1976, 2, с. 208—209). Добродушие мастерового, раблезианский размах, мультипликационная фантазмагория неистии, грозное монашеское «чур!» — все это тоже средневековье: ремесленно-рукотворное, пиршественно-обжорное, приземленно-молитвенное.

са; от лангобардского Салерно до дальневосточных даосов; от Черной земли египетской до алхимиков католических университетов. Сотни тысяч трактатов; десятки тысяч подвижнических, мученических судеб. Сотни ученых книг, призванных запечатлеть в веках историю алхимии. Для чего же понадобилось еще несколько сот страниц о том же?

Приглашение к размышлению

Сначала совершим непродолжительное путешествие в «этимологию» слова алхимия³. Есть несколько версий. *Chymēia* — наливание, настаивание. Дальний отголосок практики восточных врачей-фармацевтов, извлекавших соки лекарственных растений. Согласно другому мнению, корень в слове *алхимия* — *khet* или *khāte*, *chēti* или *chūta*, что означает и чернозем, и Черную страну. Так называли Древний Египет, а с Египтом связывали искусство жрецов-рудознатцев, металлургов, золотых дел мастеров. Здесь же рядом — изучение земных недр (лат. *hūmus* — земля). Древнегреческий языковой пласт: *хюмос* (χυμός) — сок; *хюма* (χύμα) — литье, поток, река; *хюмевсис* (χύμωσις) — смешивание. Наконец, древнекитайское *ким* означает золото. Тогда алхимия — златоделание. Именно это значение закрепилось за алхимией по преимуществу. Остается сказать лишь о неперевожимой частице *ал*, арабское происхождение которой несомненно и которая устойчиво существовала как приставка приблизительно с XII по XVI столетие, а также напомнить о мнении александрийца *Зосима* (IV в.), отсылающего заинтересованного филолога к имени библейского *Хама*.

Обращение только к именам может оказаться формальным. И все-таки: златоделание и приготовление сыпучих и жидких смесей, растениеводство и техника составления ядовитых настоев, литье металлов и изготовление сплавов, нанесение на различные поверхности металлических покрытий и технология крашения, черномагические занятия и жреческое искусство, сподобленность библейским пророчествам и причастность к древнейшим космогониям. Множественность толкований занимающего нас имени предполагает историко-культурный фон, на котором разыгрывалось алхимическое действо. Сама же алхимия не столь проста и однозначна, как это могло бы показаться спервоначалу: златоделание — и только.)

Прежде чем двинуться дальше, ограничим предмет наших размышлений. Это западная алхимия в составе европейской средневековой культуры, понимаемой относительно самостоятельной и представленной

³ Обратите внимание: этимология в кавычках. Это псевдоэтимология, далекая от дистиллированно правильного словарного толкования. Это то, как понимают сами алхимики имя собственной деятельности. Однако все эти толкования выводятся, как мы сейчас с вами увидим, из самых различных творческих сфер, помогая раскрыть многогранность самосознания алхимии. Пусть говорят сами деятели культуры — сталкиваются самооценки с оценками адептов и хулителей, предшественников и наследников по пути естественно развивающегося определения исследуемого предмета.

определенным типом мышления; определенным типом общественного производства, в том числе и «духовного производства» (Маркс), определенным типом общественно-производственных отношений; в конечном счете, обусловленной феодальным способом производства. Но вся ли алхимия и все ли европейское средневековье есть предмет последующего разбирательства? XII—XV столетия — пора высокого средневековья, только-только осознающего себя культурой; средневековья, уже умеющего взглянуть на себя со стороны. Рефлексия — ускоритель времени на мыслительных часах человечества. Выбранные столетия — это как раз то время, когда на часах средневековой истории угадывается движение не только вековой, но и стрелки, отсчитывающей десятилетия. Такое время легче отмечать. Сознание само становится проблемой: *«Я поднял глаза, чтоб увидеть — видят ли меня...»* (Данте, 1968, с. 46). Вот почему именно эти века есть центральный временной объект нашего исследования, который, если он хочет таковым быть, — должен быть взят, согласно Марксу, в наиболее развитой форме⁴. Правда, выходы в сопредельные регионы и в сопредельные времена не только возможны — необходимы. Но выходы, завершающиеся обязательным возвращением в выбранные пространства и века.

А ТЕПЕРЬ, читатель, прислушаемся не только к имени, но всмотримся в расхожие изображения алхимии. Это прежде всего средневековая вещь. И витиеватость словесной вязи, и нормативное ремесло, и впечатляющая картинность, и истовая боговдохновенность, и схоластическое наукообразие... Дело, отмеченное неистребимым знаком средневекового мышления, каким оно отпечатано в обыденном сознании нынешнего дня.

Но... подойдем чуть ближе, и мы заметим, что слово в алхимии — грубее и прямолинейней. Речи алхимиков темны, рецепт расплывчат, ремесло неудачливо и погружено в недостижимую утопию. Да и бог у алхимиков какой-то не такой — мелочный, беспомощный, мишурный. Подлинный бог — скорее сам алхимик. А картинки, сопровождающие рассказы об алхимиках? Алхимическая живопись площе и натуралистичней утонченных иконописных ликов. Что же до теоретически обоснованной еще самим Аристотелем алхимической науки об элементах, то наука эта, оказывается, ничуть не помогает златодельческой практике. Выходит, вовсе не средневековая вещь — алхимия. Тогда какая же?

Всмотримся пристальней: алхимический инструментарий — колбы, бани, печи, горелки; специально изготовленные вещества для химических взаимодействий; обработка веществ — растворение, фильтрация, перегонка. Не химия ли это? Может быть, и химия. Но какая-то дремучая, неудобная, когда ртуть и сера — это не только вещества, но и бесплотные принципы; когда газ — это не только нечто воздухоподобное, но и некий дух, таинственный, потусторонний. Верно: отдельные практиче-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 731—732.

ские достижения алхимиков (разделение, осаждение, очистка веществ, установление их свойств) можно «экстрагировать» из эпохи и как бы включить в предысторию нынешней химии. Так, впрочем, и поступают иные историки науки, но тогда многое остается в «маточном растворе» алхимии. Но, может быть, то, что остается, и определяет ее историческую феноменальность? Да и сама «химическая» составляющая алхимии в контексте научной химии возьмет и окажется вовсе не алхимической? Так что же: химия или не химия?

А сам алхимик — гордый и всемогущий, чаящий облагодетельствовать человечество — разве не похож в этой всечеловеческой богоизбранности на гуманиста Возрождения? Но вместе с тем — отшельник-страстотерпец, тайнохранитель за семью печатями, великий молчун, но и мастер вещей в дело непригодных. Мало похож этот охранитель герметически опечатанного Сезама на гуманиста Возрождения, открытого миру и побравшего в себя этот мир — целиком, без остатка. Так кто же он, алхимик? Провозвестник новой культуры или же замшелый ретроград — Мастер Глиняные Руки, безумный затворник?

Этих трех вопросов, заданных при первом прикосновении не к алхимии — нет! — а лишь к приблизительным ее копиям, имеющим хождение в обыденном сознании, пожалуй, достаточно, чтобы оправданно озадачить себя и двинуться в дальнейший путь.

Не пора ли обратиться к тексту? Правда, алхимический текст — реальность особого рода, представляющая эту деятельность не вполне. Алхимия как целое больше алхимического трактата, лишь частично свидетельствующего об алхимии. Алхимические реактивы испарились; аппараты проржавели, обратившись в прах; лабораторное стекло разбилось; кладка печей повеветрилась. Лишь медали — впечатляющая память о считанных алхимических чудесах — лежат себе в европейских музеях, антикварной неприкосновенностью будоража легковверного посетителя либо вызывая почтительно-снисходительную улыбку. И все-таки текст есть. Есть текст, который должно понять как большой текст средневековой культуры, дабы воплотить мертвое алхимическое слово в живую предметно-словесную реальность, видимо-слышимую алхимию, воспринимаемую как образ не реликтовой — живой культуры. Пустотелое, безрезультатное ремесло на самом-то деле существует только на бумаге, то есть в тексте. Мнемонически-изустное рецептурное действие опять-таки отпечатано в священных предначертаниях текста. А экзотическое волнение, подливающее алхимическое масло в алхимический огонь, тоже, вероятно, можно вычитать в расхристанных строках письменных умозрений алхимиков. Но читая также по-настоящему результативный цеховой устав неалхимического средневековья; но слушая действенный священный псалом; но всматриваясь в подлинные шедевры... И тогда, может быть, за кривыми литерами алхимического текста проглянут готически-изысканные письмена средневековой культуры, представшей нашему взору частным текстом смолкнувшей речи алхимика; речи, которую нужно озвучить и воплотить.

Текст de visu

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй⁵ этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом⁶, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческого крови (Dumas, 1837, с. 30).

Что это?! Бессмысленное бормотание мага и колдуна, шарлатана и мошенника, рассчитывающего на непосвященных, застывших в почтительном молчании перед таинственными заклинаниями и узорчатой речью чудодея; а может быть, «лженаучные» попытки отворить с помощью Слова алхимический Сезам; или, наконец, ритуальное стихотворение, произнесенное без практической цели и потому так и остающееся для нас, людей XX века, века неслыханного торжества химии, за семью печатями, неразгаданным и, по правде говоря, не очень-то зовущим расшифровать этот герметический код. А может быть...

Попробуем расшифровать — сначала только на химический лад — этот рецепт получения философского камня, принадлежащий, по преданию, испанскому мыслителю Раймонду Луллию (XIII—XIV в.) и повторенный английским алхимиком XV столетия Джорджем Рипли в «Книге двенадцати врат» (ВСС, 2, с. 275—284), конечно же, предназначенный к исполнению и воспринимаемый как неукоснительное руководство к действию.

⁵ Дигерирование — нагревание твердого тела с жидкостью без доведения ее до кипения.

⁶ Киммерияне, по верованиям греков, — народ из страны вечного мрака на краю Океана, у входа в подземное царство. Гомер:

Скоро пришли мы к глубоко текущим водам Океана;
там киммериян печальная область, покрытая вечно
влажным туманом и мглой облаков...

Ночь безотрадная там искони окружает живущих...

(Одиссея, Песнь XI, 13—15, 19)

Речь в рецепте идет о черном налете на стенках реторты, появившемся вследствие разложения органических веществ при сильном нагревании.

Ведь цель — золото, а *эликсир мудрых* — средство, без которого золотые сны не более чем грезы. В самом деле, должен же быть во всем этом хоть какой-нибудь практический смысл! И тогда этот текст, возможно, предстанет как источник химических знаний. Но как предстанет? Мы встречаем здесь алхимические термины, на первый взгляд совершенно непонятные. Французский химик XIX века Жан-Батист Андре Дюма толкует их так. *Философскую ртуть* он называет свинцом. Прокалив его, *Рипли* получает *массикот* (желтую окись свинца). Это *зеленый лев*, который при дальнейшем прокаливании превращается в *красного льва* — красный сурик. Затем алхимик нагревает сурик с *кислым виноградным спиртом* — винным уксусом, который растворяет окись свинца.

После выпаривания остается свинцовый сахар — нечистый ацетат свинца (чистый $Pb(C_2H_3O_2)_2 \cdot 3H_2O$ — это бесцветные прозрачные кристаллы). При его постепенном нагревании в растворе сперва перегоняется кристаллизационная вода (*флегма*), затем *горючая вода* — «пригорелоуксусный спирт» (ацетон) и, наконец, красно-бурая маслянистая жидкость. В реторте остается черная масса, или *черный дракон*. Это мелко раздробленный свинец. При соприкосновении с раскаленным углем он начинает тлеть и превращается в желтую окись свинца: *черный дракон* пожрал свой хвост и обратился в *зеленого льва*. Его опять переводят в свинцовый сахар и повторяют все вновь.

Любопытный задаст по меньшей мере два вопроса. Чем доказана правильность такой расшифровки? Где же *философский камень*?

Дюма не говорит, как он пришел к данной расшифровке. Можно лишь предположить ход его мысли⁷.

Дюма, обратившись к алхимическим словарям, узнает, что *философская ртуть* — это первичная материя для философского камня. *Зеленый лев* — тоже *философская ртуть* и, кроме того, *аурипигмент*, *массикот*, *яр-медянка*, *железный купорос*. *Красный лев* — *киноварь*, *сурьмяная кинováрь*, *колькотар*, *свинцовый глет*, *сурик*. *Драконом* называли серу, селитру, сулему, огонь. Но сколь невяжны эти разноречивые сведения⁸. Одних только словарей было, пожалуй, маловато.

Описания сухой перегонки *сатурновой соли* — ацетата свинца в «Трактате о химии» Кристофа Глазера (Glazer, 1676, с. 116—118) и «Курсе химии» Николая Лемери (Lemery, 1716, с. 152—154) совпадают с расшифровкой Дюма. Но ни Глазер, ни Лемери и не упоминают о *львах* и *драконах*. Глазер — химик-эмпирик, признающий только опыт, да и то лишь собственный. Лемери тоже отвергает учение о философском камне.

⁷ Уточненной расшифровкой этого рецепта я обязан профессору С. А. Погодину.

⁸ *Аурипигмент* — природный сульфид мышьяка As_2S_3 золотисто-желтого цвета. *Сурьмяная кинováрь* — оранжево-красный сульфид сурьмы Sb_2S_3 . *Колькотар* — красновато-коричневый порошок окиси железа Fe_2O_3 , получаемый прокаливанием на воздухе железного купороса.

Глазер описывает получение *сатурновой соли* действием уксуса на свинцовую известь, выпариванием раствора и его последующим охлаждением. Для перегонки он советует поместить очищенную *сатурнову соль* в реторту, присоединить к ней приемник и осторожно нагревать. Сперва начнет перегоняться *флегма*. Затем пойдет *спирт*. Когда же реторта раскалится докрасна, появится немного темно-красного масла. По охлаждении реторту разбивают. Черная масса, соприкоснувшись с воздухом, разогревается и желтеет. В плавильном тигле ее можно превратить в свинец.

Собранные в приемнике жидкости переливают в перегонный куб и осторожно нагревают. Отгоняют *спирт*, пахнущий лавандовым или розмариновым маслом. *Флегма* и вязкая маслянистая жидкость остаются в кубе. Такое же описание перегонки *сатурновой соли* мы находим в «Курсе химии» *Лемери*. Но он пишет: «Я делал этот опыт много раз, но никогда не получал этих красных капель» (с. 154). *Лемери* считает, что *сатурновый спирт* горюч и терпок на вкус, и, как и *Глазер*, перечисляет болезни, которые этот препарат будто бы исцеляет. *Лемери*, владелец аптеки, извлекает пользу даже из *флегмы*. По его словам, *его хорошо промывать глаза лошадям* (бедные лошади!).

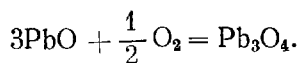
Дюма подробно разбирает руководства *Глазера* и *Лемери*. Вероятно, эти описания перегонки *сатурновой соли* и помогли ему расшифровать рецепт.

А где же все-таки философский камень? *Дюма* знает, что алхимики называли камнем не просто камень, но вещество красного цвета, производящее *трансмутацию*. «Внимание Рипли,— пишет *Дюма*,— особенно привлекала человеческая кровь, и именно ее он наделяет всеми свойствами эликсира» (*Dumas*, 1837, с. 31 и сл.).

Итак, в свете здравого рассудка *львы* и *драконы* исчезли. Вместо них появились самые что ни на есть обыкновенные вещества. Таинственная *философская ртуть* оказалась всего лишь свинцом, а философский камень, красные капли, человеческая кровь — всего-навсего какой-то маслянистой жидкостью.

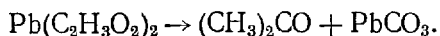
Однако насколько правильна расшифровка, сделанная без малого полтора столетия назад?

Свинец при нагревании превращается в желтую закись свинца PbO , которая при температуре выше 500° окисляется в красный сурик по реакции:



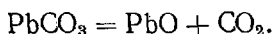
Сурик же при температуре около 570° теряет кислород, превращаясь в закись свинца, которая при 880° плавится и при охлаждении застывает в красновато-желтый глет. По-видимому, *красный лев* — это глет, который в отличие от сурика легко растворяется в уксусной кислоте. Продукт этой реакции — *сатурнова соль*, свинцовый сахар, или $Pb(C_2H_3O_2)_2$.

$\cdot 3\text{H}_2\text{O}$ — уже при нагревании до 100° полностью теряет кристаллизационную воду, или *флегму*. Она должна содержать примесь уксусной кислоты, образовавшейся вследствие гидролиза ацетата свинца — соли слабого основания и слабой кислоты. Дальнейшее нагревание приводит к образованию ацетона и карбоната свинца:



В действительности реакция протекает более сложно, с образованием «пригорелых» продуктов.

В 1809 году ирландский химик Ричард Ченевикс исследовал легколетучий продукт этой реакции, назвав его пригорелоуксусным спиртом. По его данным, этот спирт кипит при 59° , имеет плотность 0,7864 и при -15° не замерзает. В 1831 году Дюма и в 1832 году Либих получили чистый пригорелоуксусный спирт, соответствующий брутто-формуле $\text{C}_3\text{H}_6\text{O}$. В 1933 году французский химик Антуан Бюсси назвал это вещество ацетоном. Карбонат свинца при 300° распадается по реакции



Восстановление же окиси свинца углем по реакции $\text{PbO} + \text{C} = \text{Pb} + \text{CO}$ начинается при 410° — выше точки плавления свинца (327°). Рекомендуемое *Глазером* и *Лемери* нагревание реторты до красного каления (600 — 700°) было, следовательно, вполне достаточным для восстановления окиси свинца углем, образовавшимся из «пригорелых» побочных продуктов. Нелишне заметить: для восстановления 1 г свинца требуется около 0,06 г углерода.

Так может быть чисто «рационально» истолкован этот алхимический текст более чем пятисотлетней давности. Рецепт *Рипли* говорит о наблюдательности его автора. Для историка химии рецепт интересен как, вероятно, первое указание на существование ацетона. Поучителен он еще и тем, что под влиянием предвзятой идеи побочный продукт реакции принят за главный, а главный оставлен без внимания.

Таково «буквально-химическое» прочтение алхимического текста. Обретена точность прописи. Точность же исторически неповторимого явления культуры осталась за пределами анализа, не познанной сторонним наблюдателем — человеком XX столетия. «Вчувствования», «вживания» не произошло. «Дегерметизация» мышления не состоялась.

Очевидно: такой подход к тексту, содержащему сведения химического характера, недостаточен. Все так и вместе с тем все не так. Превращения свинца, его окислов и солей расшифрованы и обозначены современными химическими символами. Менее ясное и менее строгое (XV век) выглядит теперь строже (XX век). Не более. Только «химический» способ толкования недостаточен. Усыхает живое тело. Остается скелет.

Для алхимика истина лишь тогда истина, когда предстает только так — в неповторимо алхимическом виде. Не иначе. Но, казалось бы, никаких

содержательных потерь. Слово заменено знаком. Рецепт пятисотлетней давности переведен и, стало быть, может быть вписан в реестр постепенно возрастающих положительных химических знаний. Да, химики уже и тогда знали то, что мы теперь бы назвали химическими превращениями свинца, его окислов и солей. Да, уже тогда знали и то, что известно сейчас как ацетон. Но где же *черный дракон*? Где *львы*? Где *киммерийские тени*, туманящие реторту темным покрывалом? Все это отброшено как никому не нужный антураж, отбросить который должно, дабы проступили на желтом пергаменте хотя бы эти не слишком мудреные формулы. Но и *львов*, и *драконов* жаль. Очень жаль. Без них нет алхимии. Без них и эта химическая модернизация тоже неверна. Живой источник — пересохший исток. Алхимический текст как источник по истории химических знаний при таком вот способе вычитывания в нем этих знаний оказывается ограниченным, хотя все-таки свидетельствует о химии, правда о какой-то иной, неведомой нынешним временам. Отфильтрован, отщежен «химический» экстракт. Иное — то есть, в сущности, все — отброшено как бесполезное. Живой текст умерщвлен во имя химии — точнее, ее видимости.

Такого рода подход к отошедшим культурам, в том числе и к алхимии, не курьез. Он почти общепринят. Вот почему стоит критически рассмотреть наиболее представительные версии этой деятельности.

Итак, второе приближение к алхимии.

КАК ЖЕ ОПРЕДЕЛЯЛИ алхимию те, кто был к ней причастен?

Роджер Бэкон (XIII в.) говорит о собственном деле так: [*«Алхимия есть наука о том, как приготовить некий состав, или эликсир, который, если его прибавить к металлам неблагородным, превратит их в совершенные металлы... Алхимия есть непреложная наука, работающая над телами с помощью теории и опыта и стремящаяся путем естественных соединений превращать низшие из них в более высокие и более драгоценные видоизменения»*] (Чугаев, 1919, с. 32). Не замыкая столь почтенный род занятий рамками злато- и серебреления, *Бэкон* множит число объектов алхимии — это наука о том, как возникли вещи из элементов, и о всех неодушевленных вещах: об элементах и жидкостях, как простых, так равно и сложных, об обыкновенных и драгоценных камнях, о мраморе, о золоте и прочих металлах; о видах серы, солях и чернилах; о киновари, сурике и других красках; о маслах и горючих смолах, находящихся в горах, и о бесчисленных вещах, о коих ни словечка не сказано в *Аристотелевых творениях* (с. 33). Мир алхимиков — едва ли не вся природа. Металлургия и минералогия, петрография и ювелирное дело, изучение естественных смол и соков, техника крашения — материаловедение почти в современном объеме термина, а также бесчисленные иные вещи, не снисвшиеся и всеведущему *Аристотелю*. Алхимия, согласно *Бэкону*, наука еще и о том, как возникли вещи из элементов. Правда, *Бэкон* обособляет практическую составляющую алхимии. Эта часть всеобщей науки «учит изготовлять благородные металлы и краски и кое-

что другое с помощью искусства лучше и обильнее, чем с помощью природы» (с. 32). Именно эта алхимия «утверждает умозрительную алхимию, философию природы и медицину» (там же).

Альберт Великий (XIII в.): «Алхимия есть искусство, придуманное алхимиками. Имя ее произведено от греческого *archyuto*. С ее помощью включенные в минералы металлы, пораженные порчей, возрождаются — несовершенные становятся совершенными» (*Albertus Magnus*, 1958, с. 7). Порча, болезнь, которую нужно лечить. Алхимическое искусство сближено с искусством врачевания. Неспроста синоним философского камня — *медикамент*.

Но главное — золото. Дионисий Захарий считает алхимию частью естественной философии, ибо она указывает способ усовершенствовать металлы, подражая насколько возможно природе (ТС, 1, с. 710 и сл.)

Анонимный алхимик XV столетия, связывая совершенствование металлов с врачеванием человеческого тела, определяет алхимию как тайную часть естественной философии, из коей возникло искусство, не имеющее себе подобного и поучающее, как доводить несовершенные камни до истинного совершенства, больное тело человека до благородного здоровья, а металлы обращать в истинное Солнце и в истинную Луну. В этом искусстве — всеобщая медицина. Указания этого искусства исполняются «рукотворно, помощью секретных приемов, явленных детям истины, и при помощи теплоты» (Hoefer, 1866, 1, с. 453). Итак, естественная философия — тайная ее часть; связь с искусством врачевания; практические цели; магические приемы: «физико-химические» рукотворные процедуры; сподобленность божественному промыслу; элитарность; секретный язык. Мозаическое столкновение разнородных составляющих в цельном алхимическом деле.

Последующие определения алхимии подчеркивают практическое ее значение. Андрей Либавий (XVI в.): алхимия — «искусство извлекать совершенные магистерии и чистые эссенции из смешанных тел» (Даннеман, 1935, 2, с. 180). Анджело Сала (XVI—XVII в.): «Спагирическое искусство составляет ту часть химии, предмет которой — природные тела: растительные, минеральные. Адепты этого искусства совершают нужные операции, вознамерившись употребить эти тела в медицине» (Sala, 1682, с. 221). Чередования искусство — наука, наука — искусство едва ли случайны. *Artiste* — химик; *artifex* — искусник, ремесленник; но *artisan* — художник (и тоже ремесленник). Алхимия — ремесло, доведенное до искусства. Но и наука, открытая детям истины. Самоопределения алхимии, которые вы только что слышали, освящают эту деятельность, придавая ей практическую значимость. Но и в этих немногих дидактических определениях явственно слышны космические притязания всесильных адептов.

КАК ЖЕ ОТНОСИЛИСЬ к алхимии современники, сами не являющиеся ее служителями?

Иоганн Тритемий (вторая половина XV в.) выразил мнение об алхимии сторонних наблюдателей: «Алхимия — это целомудренная блудница (*casta meretrix*), никогда ничьим объятиям не отдающаяся, а те, кто домогался ее, уходили ни с чем. Что имели, и то теряли. Глупец становится безумцем, богач — бедняком, философ — болтуном, пристойный человек напрочь терял всякое приличие. Она обещает домогающимся богатство Креза; конец всегда очень печальный: полная нищета, всеобщий позор, вселюдное осмеяние» (Корр, 1886, 1, с. 226).

Упрек сводится лишь к одному: всякий, идущий по пути алхимиков, утрачивает христианские добродетели. И только за это алхимия достойна осуждения. Но... *целомудренная блудница*. Этот оксюморон подчеркивает двойственный характер алхимии: целомудренный блуд. Игра слов? Не только. Отступление от общепринятого целомудрия обнажает общепринятый, хотя и тайный, блуд. Оппозиция к официальному средневековью, облаченная, однако, в декольтированные одежды этого же средневековья. Многозначительная оговорка. Проговорка.

НАЙКОМПЕТЕНТНЕЙШИЙ в тогдашнем природоведении Абу Али ибн Сина — Авиценна (X—XI в.): «Алхимики утверждают, будто они могут осуществить подлинные превращения веществ. Однако они могут делать лишь превосходнейшие имитации, окрашивая красный металл в белый цвет — тогда он становится похожим на серебро, или окрашивая его в желтый цвет — и тогда он становится похожим на золото... При подобных переменах внешности металлов удается достичь такой степени сходства, что и опытные люди могут обмануться. Но возможность уничтожить особенные различия отдельных металлов или сообщить одному металлу особенных свойств другого всегда были для меня неясными. Я считаю это невозможным, ибо нет путей для превращения одного металла в другой» (Leicester, 1956, с. 70). Теоретическая посылка алхимиков, согласно Авиценне, ложна. Удел адептов — только подделки. Вопрос в том (не для Авиценны, для нас), действительно ли адепт в собственном представлении имитатор, действительно ли, наконец, идея превращения металлов — последняя цель Великого деяния. Алхимическая теория ложна. А цель — мирская, житейская: золото, на худой конец серебро. Это понимают отрицатели. Это их главный козырь, вышвыривающий алхимию за пределы натуральной философии. Как будто только природа — да и то лишь природа металлов — интересует адепта герметического искусства! Такое неприятие оборачивалось прямым преследованием, оканчивавшимся позолоченной сусальным золотом виселицей либо костром инквизиции. Аутодафе санкционировалось папскими и королевскими указами (не столь уже, впрочем, частыми и неукоснительными). Папа Иоанн XXII (XIV в.), сам занимавшийся алхимией, тем не менее в 1326—1327 годах издает буллу против магов «*Super illius specula*» (Thorndike, 1934, 3, ch. 11). Она отлучала *ipso facto* всех, кто занимался черномagicескими делами. Булла специально против алхимиков «*Spondet quas non exhibent*» издана тем же

папой десятилетием ранее (Stillman, 1960, с. 274)⁹. Карл V французский (1380 г.) строжайше запрещает алхимические штудии. То же делает и Генрих IV английский в начале XV столетия. Между тем придворный алхимик обязателен при дворе коронованных особ или владетельных князей. Правда, судьба алхимиков при дворе редко складывалась удачно. *Альберт Великий: «Следует быть очень осторожным особенно тогда, когда работаешь на глазах у твоих хозяев. Две беды стегут тебя. Если тебе поручено златоискательское дело, они не перестанут терзать тебя расспросами: «Ну, мастер! Как идут твои дела? Когда, наконец, мы получим приличный результат?» И, не дождавшись окончания работы, они станут всячески глумиться над тобой. В результате тебя постигнет великое разочарование и наступят великие беды. Если же, напротив, ты будешь иметь успех, они постараются задержать тебя в плену, где ты будешь работать им на пользу, не имея возможности уйти»* (Albertus Magnus, 1958, с. 14). Внеофициальный характер алхимии очевиден.

Как же относится к адептам мастер-ремесленник? Георгий Агрикола (XVI в.) в трактате «О горном деле...» говорит: «Много имеется и других книг об этом, но все они темны, так как сии писатели называют вещи чужими, не собственными именами, и притом одни пользуются для их обозначения одними, ими же придуманными названиями, другие — другими, между тем как сами-то вещи являются одними и теми же. Эти учителя передают своим ученикам сведения, какими способами разрушать и приводить как-то обратно к первоначальной материи малоценные металлы... чтобы этим путем добывать из них драгоценные металлы... Могут ли они это в действительности делать или не могут, я не берусь решать... Однако... утверждения эти, естественно, вызывают сомнения... ибо если бы они действительно усвоили таковые, то, будучи столь многочисленными как в прежние, так и в нынешние времена, они давно наполнили бы города золотом и серебром. Их суесловие изобличает также их книги, которые они подписывают именами Платона, Аристотеля

⁹ Инквизитор Эймерик (1396 г.), как о том свидетельствует Л. Торндайк, сообщает: папа Иоанн XXII прежде, чем обнародовать буллу, собрал алхимиков и природознатцев, дабы вывести у них, основывается ли алхимия на природе. Алхимики сказали да, природознаты — нет. Но доказать свое мнение алхимики не смогли. Отождествив алхимиков с фальшивомонетчиками, папа постановил: «Отныне занятия алхимией запрещаются, а те, кто ослушается, будут наказаны, заплатив в пользу бедных столько, сколько произведено поддельного золота. Если этого будет мало, судья вправе прибавить, объявив их всех преступниками. Если мошенниками окажутся клирики, то их следует лишить бенефициев» (Thorndike, 1934, 3, с. 32; Walsh, 1912, с. 124—126). Алхимики (точнее, фальшивомонетчики) — подрыватели экономических устоев, а не устоев веры. Джон Дастин (XIV в.) написал папе письмо, доказывая истинность и пользу алхимического искусства (Josten, 1949, IV, 1—2). Эта история — еще один штрих, свидетельствующий двойственный характер алхимии, ее официально-неофициальный статус в интеллектуальной жизни средневекового общества. (Полемике вокруг папской буллы, связанную, в частности, с письмом Дастина, обстоятельно исследовал Д. Э. Харитонович, переведший и прокомментировавший это письмо.)

и других философов, чтобы эти славные имена в заголовках их книг придавали последним в глазах простых людей видимость учености... Я разрешил себе благоразумно обойти молчанием все то, чего я сам не видел и не читал или не узнал от людей, заслуживающих доверия. Мною, таким образом, указано лишь то, что я сам видел и что, прочитав или услышав, сам осмыслил» (1962, с. 11—12).

Книги адептов «темны». И это — знак обмана. Принцип возвращения несовершенных металлов к бескачественной первичной материи, дабы потом от нее двинуться к серебру и золоту, не опровергнут, хотя и не подтвержден практикой. Имена древних привлечены адептами лишь учености ради. *Темень, обман*, думает про алхимию *Агрикола*, ссылаясь на собственный опыт рудознатца. В этом оправдание приведенной антиалхимической тирады. Алхимика считают заведомо заземленным на эмпирию, ибо именно со стороны эмпирии исходит критика *Агриколы*. Алхимия — на задворках, но не по причине ннакости, а по причине неудачливости этого псевдоремесла и этой псевдотеории.

Сходных взглядов придерживается и *Бернар Палисси* (XVI в.) — гениальный гончар, два десятка лет бедственной и подвижнической жизни положивший на слепой, но в конце концов увенчанный счастьем успеха поиск тайны глазури.

Хулители алхимического искусства — современники алхимиков. Однако сам характер этой хулы таков, что алхимик все-таки свой, средневековый; но только обманщик и шарлатан. *Infant terrible*, но дитя законное, с законной средневековой родословной. Достойное осуждения, но и жалости; хулы но и... похвалы — в случае удачи, которой нет и, вероятно, не будет. Алхимия свидетельствует о средневековье, хотя и вводит в обман честной народ. И потому заслуживает хулы, но не изгнания; запрета, но до поры; снисходительного повешения...

Между тем хулители — люди разных профессий. Знатоки мира божьих творений, но и ремесленники. И это существенно. Не корснится ли тождество критики алхимии со стороны ее современников в самой природе алхимии? Не говорит ли это об особом, генетически определенном месте, которое занимала алхимия в культуре, располагаясь между техническим ремеслом и натурфилософствованием? В самом деле, теоретизирование алхимиков практично по преимуществу в смысле цели, хотя и заранее безнадежно; практика же умозрительна, эфемерна и живет лишь в слове, да и то тайном, темном. Вещественная же фактура алхимической лаборатории совпадает с фактурой мастерской технохимика-ремесленника. *Ар-Рази* (IX—X в.) свидетельствует, например, что почти «все приборы (алхимической лаборатории. — В. Р.) можно найти у золотых дел мастера» (1957, с. 62).

Критика алхимии продолжалась и в иные, послесредневековые времена.

ТЕКСТЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ, задавшегося целью развенчать средневековье по всем статьям, но странно забывшего о собственной средневековости, выразительно запечатлели эту критику.



Андрогин, или алхимический гермафродит, воплощает братание противоположностей — универсальный принцип космосустройства. Синий орёл свидетельствует летучую природу вещества. Мёртвые птицы у ног андрогина — конденсированный пар.



non. interuenit. / f. 36. r. / et f. 36. v. / de eo an arietis sit totus terrae. / m. 172. / f. 36. r.



Поединок Солнца и Луны, мужского и женского, серы и ртути. Изображения собственных противоположностей на щитах сражающихся — свидетельство взаимоотражённости родительских признаков в алхимии.

Солнце и Луна свежуют зелёного, ещё не вполне созревшего, дракона (подготовка исходного материала для последующих превращений). Здесь сера и ртуть выступают не как антиподы, а скорее как брат и сестра, участвующие во вспомогательных операциях (очистка, белиение, отмывка).



Таинственное существо, воплощающее гармонию мира, единство Аристотелевых первоэлементов и их свойств. Вторая половина XIV века. *Aurora consurgens. Cod. rhepovacensis* 172, f. 36. r.; f. 36. v. Центральная библиотека, Цюрих.





nat vngendo / Sicut n. pñ / q. si datus fuit
 e eo in aqua n. como tepido palitici / frena





Уже у Данте — а это был лишь конец XIII столетия — читаем о двух алхимиках, подделывавших металлы и обреченных за это на вечные муки в десятом рву восьмого круга Ада. Алхимия у Данте — наука вполне жульническая и ни на что более не годная. Ее адепты — сплошь мошенники и, стало быть, грешники. Иных целей у алхимии нет и быть не может. Главная же — золото-сереброискательская — ее идея заведомо недостижима. Еще резче говорит об алхимии Петрарка (XIV в.). Им принят во внимание ее тысячелетний неудачный опыт. Пафос такой критики — проверка практикой.

Но не только неудачи практического свойства вызывали антиалхимические выпады. Важна была и нравственная сторона дела. Золото — венец алхимических исканий — опорощено отвратительной действительностью. Блестящая поверхность совершеннейшего из металлов захватана недостойнейшими. Ронсар (XVI в.):

*Из-за него разлад, раздор,
Из-за него и глад, и мор,
И сколько слез неутолимых...*
(1963, с. 80, 81).

В сатире Себастиана Бранта (XV—XVI в.) «Корабль дураков» читаем:

*Алхимия примером служит
Тому, как плутни с дурью дружат...*
(1965, с. 220).

*Сказал нам Аристотель вещей:
«Неизменяема суть вещей»,
Алхимик же в ученом бреде
Выводит золото из меди...*
(с. 224).

*Мешок травы, боценок мази —
Вот пластырь вам для всех оказий...*
(с. 156).

Алхимики у Бранта — наравне с прочими — почтенные жители страны Глупландии. Хлесткая брань далека от изящной возрожденческой хулы. Брант сам еще слишком средневеков. Ссылки на Аристотеля как аргумент в споре — разве не средневековое средство убедить оппонента в собственной правоте? Это критика «справа», заостряющая внимание на практических неудачах. Ругательского Бранта сменил пристойный Эразм Роттердамский (XV—XVI в.), от которого тоже досталось и тайным наукам, и их ревностным адептам, «кто при помощи тайных наук тщится преобразовать природу вещей и отыскивает пятую стихию на морях и на суше». Но тут же утешает их стихом из Секста Проперция: «К великим делам и стремленье — почтенно бывает» (1932, с. 128). Ирония, а потом и смех, злой и глумливый, — верный признак конца алхимических занятий. Антиалхимические стихи «Кентерберийских рассказов» Чосера (XIV в.), карикатуры Гольбейна Младшего (XVI в.), ри-

сунки *Брейгеля Старшего* (XVI в.), изобразившего алхимика-неудачника, который в поисках алхимического золота пустил по миру собственную семью... Свидетельство возрожденческого смеха над алхимией, непутевой дочерью средних веков, так и оставшейся старой девой — не только не обрученной, но и не помолвленной с золотым алхимическим тельцом. Прибавлю к этому *«Подсвечник» Джордано Бруно* (XVI в.), сатиру испанца *Франсиско Кеведо* (XVI—XVII в.). Этот *Франсиско*, например, в *«Книге обо всем и еще о многом другом»*, продолжая длившуюся уже не одно столетие череду насмешек над алхимией и алхимиками, издевательски советует: *«Делай то же, что делали все в подобных случаях и что очень легко: пиши вздор»* (1949, с. 208). Но и на этом фоне являются печально снисходительные изображения чудаковатых алхимиков. Вот фрагмент из пьесы *Бена Джонсона «Алхимик»* (XVI—XVII вв.):

*...Сегодня
Я должен приготовить талисман,
Наш перл творенья — философский камень...
Вы все еще не верите? Напрасно!
Я весь металл здесь в доме превращу
Сегодня ночью в золото, а завтра
Чуть свет за оловом и за свинцом
К лудильщикам я слуг своих направляю...*
(1960, с. 246, 249) ¹⁰.

Примерно в те же времена существует критика вовсе иного свойства — преследовательская, инквизиторская. Она проста и незатейлива: алхимия — *«проклятая наука, вдохновленная самим дьяволом»* (*Rassenfasse et Gueben*, 1936, с. 43).

Возрождение критикует средние века, а значит, и алхимию. Мишень для критики предельно упрощена. Только поиск алхимического золота. Может быть, еще и *эликсира долголетия*. Тысячелетний опыт — опыт неудач. Он-то и есть предмет для нападков. Возрождение критикует «корыстную» алхимию за невезение, забыв о безграничном ее же бескорыстии.

Возрождение отождествляет алхимию со средними веками. Больше того, считает именно ее наиболее выразительным, безобразно выразительным и оглуленным образом этих самых хулимых средних веков. Именно потому эта хула презрительна, беспощадна. Важно, однако,

¹⁰ Даже два века спустя все еще слышна эта печально-ироническая интонация. *Франсиско Мартинес де ла Роса* (XVIII—XIX в.):

*Алхимия была его делом,
Всю жизнь из меди золото он делал.
Ввиду столь уважительной причины
Он похоронен здесь за счет общины*
(1977, 1, с. 250).

что ренессансное «источниковедение» алхимии считает ее законной дочерью средневековья.

И все-таки почему именно Ренессанс обеспечил алхимии как будто бы новую — тысячу лет спустя после Александрии — многоцветную, полновзвучную жизнь? Не было ли Возрождение само в какой-то своей грани алхимическим, то есть тоже средневековым? А если так, то и возрожденческие инвективы в адрес адептов не более, чем способ отмежеваться от оккультизма старого во имя новой герметики. Размежевание на всякий случай. Но, как бы там ни было, живая алхимия окончилась, что своевременно уловил ренессансный критический ум. *Леонардо да Винчи*: «О, искатели постоянного движения, сколько пустых проектов создали вы в подобных поисках! Прочь идите с искателями золота!» (Зубов, 1961, с. 125). Начинается естественнонаучная критика алхимии.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РОБЕРТА БОЙЛЯ (XVII в.), с прямою манифеста запечатленная в его «*Химике-скептике*» химия, флогистиков, химические воззрения *Лавуазье* (XVIII в.) — результативная антиалхимия. Анализ этой истории достаточно представлен и в зарубежной, и в нашей историко-химической литературе. Продолжение той самой, как будто и поныне продолжающейся, критической традиции отрицателей-возрожденцев, лишь внешне более подкрепленной аргументами в век Просвещения. И все-таки это иная традиция, ибо пафос ее не в расчете со средневековьем, а в оправдании рационального знания, ставшего идеалом XVIII столетия.

Николай Лемери (XVII—XVIII вв.): алхимия — это «*искусство без умения, начало которого — ложь, середина — труд, конец — нищета*». (*Lettery*, 1713, с. 85). Середина этого афоризма опорочена началом и обесценена концом — «нищетой». Эрнест Мейер отгораживает алхимию от химии, считая, что на химию алхимические учения оказали очень ничтожное влияние (Мейер, 1899, с. 38). Ведь наряду с алхимией всегда существовала практическая химия, и именно из нее возникла химия как наука. Опустив бесчисленные сходные высказывания, заключаю весьма выразительными словами Н. А. Фигуровского: «Алхимию можно образно представить в виде бесплодного отростка на живом дереве химии. Уходя корнями в практику, питаясь и развиваясь от связей с производством, химия на определенном этапе развития дала отросток — алхимию, пышно распустившийся и разросшийся в средние века. Казалось, что этот отросток мог перерасти самое дерево; но он оказался нежизненным и, не получая питательных соков от производства и практики, в конце концов засох» (1969, с. 124). Как появился этот отросток? Почему он оказался неполноценным, в то время как на самом деле цвел пышно и ярко больше десяти столетий? Как из химического ремесла — только из него одного — возникает химическая наука? Что мешало отростку получать те же соки, что получало все дерево? Ни на один из этих вопросов автор ответа не дает.

Николай Лангле Дюфренуа (XVIII в.) предпослал своей «Истории герметической философии» такие слова: «В этом небольшом труде я дам историю величайшего безумия и величайшей мудрости, на которые способны люди» (Lenglet Dufresnoy, 1742, 1, с. 1). Более плодотворными оказались сочинения тех историков алхимии, которые видели в ней прямую прародительницу химии. Пьер Макер (XVIII в.) аттестует алхимию так: «Слава богу, что с алхимией химия не имеет ничего общего, кроме имени. Но это ей так же неприятно, как умной и рассудительной, но малоизвестной дочери носить имя матери, прославившейся своими причудами и нелепостями» (Masquier, 1778, 1, с. 354). Прямо противоположное мнение высказывает Луи Фигье (XIX в.): «...алхимия есть мать нынешней химии. Работы учеников Гермеса Трисмегиста заложили основы современных научных химических знаний» (Figuier, 1856, с. 11).

Основательный Герман Копп замечает: занятия алхимией — повод и случай к развитию химии (1870, с. 11). Многознающий Марселен Бертло считает алхимию переходной ступенью между чистой магией и научными методами исследования послесредневековой эпохи (Berthelot, 1885 [1938], с. VIII). Ему вторит неукоснительный Юстус Либих: «Я занялся историей алхимии и натрохимии и открыл, что они являются не заблуждением времени, а естественной ступенью развития... когда все силы были направлены на определение свойств тел...» (1861, с. 56—57). Что же было найдено? Не дожидаясь ответа, Либих вопрошает: «На какой точке развития находились бы сейчас химики без серной... соляной и азотной кислот, без аммиака, щелочей и многочисленных соединений металлов, без винного спирта, эфира, фосфора, берлинской лазури?!» (там же). К этим достижениям можно прибавить и вполне приличную «экипировку» алхимической лаборатории, реакцию нейтрализации, открытие новых элементов, например фосфора и сурьмы, изобретение пороха, фарфора и прочее.

По мнению Д. И. Менделеева, важная заслуга алхимиков состояла в том, что они делали много опытов, открыли многие новые превращения (1906, с. 6). «Только благодаря запасу сведений, собранных алхимиками, можно было начать действительное научное изучение химических явлений» (1949, 15, с. 358). И. А. Чугаев: опыты алхимиков доставили тот фактический материал, который послужил для борьбы со старыми предрассудками и в то же время для фундамента химической науки (1919, с. 23).

М. Делакр придерживается сходных взглядов: работы алхимиков медленно направляли химию к элементам наших дней (Delacre, 1920, с. 56). Иначе: алхимия — прямая предшественница химии. М. Джуа: алхимики в поисках философского камня заложили фундамент для создания химии (1966, с. 32).

Пафос искателей «разумного, доброго, вечного» в осмеянной алхимии понять можно. Можно и принять его¹¹. Такой подход не бесплоден, ибо

¹¹ Особняком стоит восьмитомный труд Линн Торндайк «История магии и эксперимен-

в результате — множество исторически подтвержденных фактов. И все-таки стоит выявить ограниченность этой концепции. Алхимией как некогда живым целым пренебрегают. Точнее, рассматривают проекцию химии, современной тому или иному историку, на алхимию. В результате частичная алхимия принимается за все явление целиком. Эта неполнота оборачивается искажением. Вспомните все то, что осталось за пределами «химической» расшифровки рецепта алхимика *Рипли*. В то же время насколько химической является эта расшифровка? Содержание рецепта заранее признано химическим. Осталось перевести текст с языка алхимии на язык современной химии, более или менее критически отнестись к полученному результату, дабы потом вписать этот результат в реестр фактических сведений новой химии. Да, все это правомочно и полезно. Но ускользает главное. Образ мышления алхимиков, именно химический образ мышления, остается непознанным. Алхимик даже и не заподозрен в существовании в его голове такового.

Между тем реконструировать «химию» алхимика куда трудней, чем просто перевести алхимический текст с одного языка на другой; зато куда интересней и, главное, куда актуальней.

«Химическая» картина мира алхимического средневековья принципиально отлична от нынешней химической картины мира. Как, впрочем, отлична культура (и наука) средних веков от культуры (и науки) нового времени, средневековое мышление — от мышления современного. Во всяком случае, таково достаточно тривиальное предположение. Главный интерес в истории алхимии представляет не то, в какой мере алхимия еще не стала или уже стала химией, а то, что она исторически неповторимо выражает определенную систему взглядов, определенный способ мышления определенной эпохи.

Наконец, самый радикальный на алхимию взгляд: алхимия — та же химия, логически не противоречивая форма научной деятельности. Либих, например, утверждает: «Философский камень, предмет постоянных поисков древних алхимиков, — это в сущности сама наука химии. Не она ли, подобно камню мудрецов, обещает благоденствие миллионам, увеличение плодородия полей, не этот ли самый камень открывает для нас законы жизни и дарует средства исцелять болезни и удлиннять самую жизнь?» (1861, с. 56—57). Или: «Алхимия никогда не была чем-либо другим, как химией... Алхимия была наукой, она заключала в себе все технико-химические ветви промышленности. То, что сделано было в этом направлении Глаубером, Беггером, Кункелем, может быть сме-

тальных наук», решительно противостоящий сторонникам линейного развития науки с их концепцией алхимического здравого смысла, которое нужно обязательно спасти во имя научной химии. Торндайк собрала бесчисленные подробности. Но это лишь материал для осмысливания. Лишенные концептуального стержня, эти фантастические по объему результаты собирательского таланта так и остаются по большей части лишь справочным материалом либо запасником для антикварных экспозиций.

до поставлено наряду с величайшими открытиями нашего столетия» (с. 57).

Вильгельм Оствальд варьирует ту же мысль: «Мы привыкли теперь свысока и даже с презрением смотреть на экспериментальные попытки средневековых ученых осуществить эти превращения (неблагородных металлов в золото и серебро.— В. Р.), как на какое-то невообразимое заблуждение. Но на это мы имеем так же мало права, как, например, по отношению к современным попыткам искусственного получения белков. Ведь теоретическая точка зрения того времени была именно такова, что любому веществу подходящими операциями можно придать любое свойство, подобно тому как теперь мы считаем возможным соединить каждый элемент с каждым из других. Невыполнимость такого превращения одного металла в другой выяснилась только в результате опыта нескольких столетий. Но эта невозможность — только опытный факт и, как таковая, не имеет ничего общего с логическими априорными доводами. Искусственное получение золота для науки того времени было просто технической проблемой, какой для нашего времени является искусственное получение полимеров» (1909, с. 5). Средневековая алхимия отождествлена с химией нового времени.

Итак: алхимия — ничто; алхимия — недохимия; алхимия — та же химия.

Б. М. Кедров свел воедино эти три, казалось бы, несовместимые, точки зрения. Во-первых, алхимия — не одно только сплошное заблуждение. Считать иначе — значит поступать неисторично. Во-вторых, алхимия неоднородна. Золотоискательское направление отягощено оккультным туманом, заставшим зачатки собственно химических знаний. Опытное направление, непосредственно связанное с практикой, а потом и с возникающим производством, оказывается более плодотворным — рецептуры, лабораторное оборудование, препаративные приемы, лекарства. Здесь и следует искать формирование эмпирического фундамента научной химии. Между тем теоретические основания алхимии наивны. И здесь новой химии у алхимии взять было нечего (1971, с. 34—37). Ближайший и единственный ориентир для алхимии — новая химия.

В СТОРОНЕ от рассмотренных работ — сочинения современных хеомокультистов начала века и ближе, имеющие прочную традицию в XVIII столетии (назову два печально прославленных сочинения *Карла Экартсгаузена* «Наука числ» и «Ключ к таинствам натуры»). Блестящий анализ гносеологических оснований оккультизма в условиях науки XIX века дал Ф. Энгельс в «Диалектике природы» (раздел «Естествознание в мире духов»). «Существует старое положение диалектики, перешедшей в народное сознание: крайности сходятся. Мы поэтому вряд ли ошибемся, если станем искать самые крайние степени фантазерства, легковерия и суеверия... у того... направления, которое, чванясь тем, что оно пользуется только опытом, относится к мышлению с глубочайшим презрением и, действительно, дальше всего ушло по части оскудения

мысли»¹². «...Голая эмпирия не способна покончить со спиритами... Пока путем разоблачения не покончили с *каждым* отдельным мнимым чудом, у спиритов еще достаточно почвы под ногами...»¹³.

Конец XIX—начало XX столетия оказалось особенно благоприятным временем для тайных увлечений. Десятки журналов по оккультизму: от солидных «Робуса» и «Изиды» до совсем тоненького журнальчика, посвященного общению с загробным миром с жутковатым названием «Оттуда». Наиболее примечательным, однако, в этой литературе было комментирование тайных знаний александрийцев и средневековья с позиций самановейших достижений естествознания. Алхимию интерпретируют в свете открытия Анри Беккереля. Русский оккультист начала века М. А. Радынский выступает со статьей «Алхимия и современные науки» (1913, с. 28—32). Алхимические провидческие сны о трансмутации металлов объявляются сбывшимися в достижениях радиохимии и физики атома. Француз Ф. Жолливе-Кастелло, председатель тогдашнего французского алхимического общества, редактор журнала «Сверххимия» («L'Hyperchimie»), идет дальше. Он не только отождествляет алхимию с химией, но и считает современную ему химию находящейся в младенчестве по сравнению с алхимическим искусством. «Химия есть только грубая и низшая часть алхимии. Химия сохранит свое значение в будущем только при условии слияния с алхимией, которая даст ей общие принципы... Современная химия, в общем,—только лепет ребенка...» (1911, с. 9). При алхимическом обществе существовала «Высшая школа оккультных наук» (ныне Академия в Париже).

От химии к алхимии — не единственный ход современных оккультистов. Притязания мировоззренческого свойства не менее глобальны. Жюль Буа: «Я вижу в алхимии не столько химическое предприятие, слишком трудно еще выполнимое, сколько прекрасную и страшную проблему духа, тяжелого и плотного под земной своей оболочкой и силой воли и страданием поднимающегося к своему лучезарному прототипу. В каждом моралисте скрывается алхимик. История философского камня — это легенда души очищающейся, переходящей от бессознательности, от... знания путем страстей к торжеству воли и добродетели, это — история святых и героев...» (Boiz, 1962, с. 57). Так в сочинениях современных оккультистов представлен четвертый ракурс: алхимия есть сверххимия. А может быть, алхимия и в самом деле дает повод к таким сомнамбулическим фиоритурам? Алхимик — околочультурный дилетант? Не это ли и определило эллинистическую, средневековую и возрожденческую судьбы алхимии, равно и жизнь ее в новой истории — в качестве реликта?

ТАКОВ НАБОР «химических» интерпретаций алхимии. Не трудно заметить, что хвалители-адепты и хулители-антиадепты, соучастники и со-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 373.

¹³ Там же, с. 382, 383.

временники алхимического *Великого деяния*, предвосхитили химическое источниковедение алхимии, как бы предусмотрев все четыре его вариации: лженаука, предхимия, химия, сверххимия. И все-таки вновь тот же вопрос: химией или не химией была средневековая алхимия? А может быть, алхимический источник есть просто... алхимический источник, требующий целостного обзора — во всяком случае взгляда синтетического? Историография алхимии зафиксировала и такие мнения. С анализом этих мнений повременим, отметив пока частичный характер «химических» интерпретаций алхимии как деятельности, а значит, и алхимического текста. Алхимический текст как источник исторический остался неприкосновенен, ибо его так называемый химический экстракт не есть свидетельство его сути. Все осталось, как было. Прочтение текста не состоялось.

НО ВЕРНЕМСЯ к нашим *драконам*.

Практический подтекст рецепта как будто уже раскрыт. Два предметных пласта обнаруживаются сразу: свинец, его окислы и соли, с одной — земной стороны; и их почти двойники — *львы* и *дракон*, благоденствующие под сенью и под синью неба.

Приключения *льва* запечатлены не только в алхимических, но и в иных текстах средневековья. *Дракон* — полисемантический парафраз древнеегипетского *Уробороса*; иносказание гностического змея познания. Жертвенные перипетии *львов* и *дракона*, очищенных в священном огне, даны как занимательные приключения, героизирующие их участников. Именно приключенческая природа главной алхимической субстанции — металлов — делает повествование эпически полнокровным, а пафос совершенствования — боговдохновенным. Неукоснительность предписания роднит алхимический мир с алхимическим мифом. Магические заклинания, обеспечивающие успех предприятия, слышны в невыразимом безглаголии.

Когда же в рассказ вторгается вдруг такое: «*Киммерийские тени покрывают реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост*», нет сомнения, текст такой мощной метафоричности действительно исполнен эстетических притязаний. Если же углубиться к началу, вернее, к *началам* — *аристотелевским*, космогоническим, обернувшимся алхимическими началами, мы можем включить этот рецепт в фундаментальный контекст древних космогоний. Текст этот предельно зрим и таит в себе возможности быть изображенным. Жапровое многоголосие алхимического сочинительства. Так что же такое алхимический текст, понятый как исторический источник? Это — все вместе — «физико-химическая» процедура и натур-философская теория, магический ритуал и языческое чернокнижие, схоластическое философствование и мистические озарения, истовый аристотелизм и неуклюжее варварство, дорождественские космогонии и христианская боговдохновенность, неукоснительная обязательность мифа и эпическая остротенность, высокая литература и изобразитель-

ный артистизм. Неужто нераздельно? Пожалуй, что так. Именно таким видится алхимический текст. Именно такой — алхимическая деятельность.

Таков и алхимик: ставящий опыты теоретик и теоретизирующий ремесленник, философ и теолог, мистик и схоласт, художник и поэт, правоверный христианин и маг-чернокнижник. Но алхимия? Не наука, не искусство, не религия, не философия, не ремесло, но и то, и другое, и третье... Выходит, алхимия не столько предшественница химии нового времени, сколько явление культуры в предельно широком смысле этого термина. Внешне эклектическое, но и — в порядке предположения — противоречиво-синкретическое образование. Такое предствление об алхимии, алхимике, алхимическом тексте может решительно преобразовать алхимическое источниковедение. Открываются новые методологические возможности изучать алхимический текст в контексте всей средневековой культуры — сопредельных культур; выходить в многообразные сферы средневековья через обозначенные здесь компоненты алхимического сплава.

Разумеется, синкретизм алхимии (будем считать, что так оно и есть) вовсе не исключение. Вся средневековая культура в принципе синкретична, как, впрочем, синкретичен и любой фрагмент этой культуры, отмеченной врожденной составностью, уловимой *in statu nascendi*¹⁴.

Составность как принцип. И тогда «химическое» звено в алхимическом тексте — именно звено, а не пружина. Но только установить синкретическую природу алхимии мало. Нужно выявить природу этого синкретизма; понять, что же скрепляет составляющие алхимию компоненты, каков механизм этого сочленения.

В ЧЕМ ЖЕ СОСТОИТ задача нашего исследования?

Во-первых, воспроизвести, представить перед нашим умственным взором средневековую алхимию как целостный культурный феномен, не забыв при этом, что феномен этот угловат, странен, противоречив. Именно воспроизвести: вместе с читателем, с ним и у него на глазах, ввести алхимию в мир читательских представлений, уповая скорее на синтез, нежели на анализ.

Во-вторых, воспроизвести в алхимии (коль скоро окажется, что она — капля средневековой жизни, ее лучевой фокус) все мышление, всю культуру европейских средних веков. Но даже и здесь — до начала — при самом первом прикосновении к предмету оговорки неизбежны. Алхимическая капля, воспроизводя всю средневековую культуру, должна отразить ее всю, но опять-таки странно, угловато. Но всю целиком и, ко-

¹⁴ «...Предшествовавший мир, народы, которые господствовали раньше, обладали уже готовым собственным языком, искусствами, науками, а на этой чуждой им почве поселились новые народы, которые, таким образом, начали свою историю надломленными внутри себя... основным элементом средневековой жизни является эта раздвоенность, эта удвоенность (Гегель, 1935, XI, 3, с. 114).

нечно же, по законам средневекового отражения целого в части и по средневековым законам строения самой этой части. Важно, что культура средневековья не есть сумма или произведение частей — «возьмем алхимию, прибавим к ней ремесло, вычтем религию, добавим астрологию, приплюсуем искусство, все это умножим на труд землепашца и феодальную собственность и получим должный результат», — но органическое целое. Воспроизведение культурного феномена в его целостности — не-пременное условие диалектико-материалистического анализа истории. Не в алхимии ли причудливо переплелись и средневековое ремесло, и средневековое теоретизирование, и средневековая ритуальность, и средневековый способ хранения и передачи опыта, освященного рецептурным за-претом, авторитарной традицией? А может быть, все это вовсе не средневековое; напротив, чуждое этим самым средним векам? Или, наконец, погранично культурное, инокультурное? И тогда алхимия — реторта радикального, химического, взаимодействия эллинской, арабской, грядущей ренессансной культур? Та реторта, в которой осуществлялась перегонка, ступенчатая ректификация средневековой культуры в культуру ренессансную? Или все-таки отражение средневековой культуры, но в карикатурных, вырожденных, превращенных формах? А если верно и то, и это, то не посчастливится ли нам увидеть в этой самой алхимической реторте становящуюся и преобразующуюся культуру средневековья и целостной, и гетерогенной одновременно; и потому естественной? И тогда причуда алхимического феномена, может быть, окажется исторически значимой причудой; странным «инобытием» (говоря в терминах Гегеля) культуры нового времени; или — осторожнее — культуры Ренессанса. Внутри средневековой культуры как своего рода предчувствия, предположение иной культуры.

В-третьих, понять место и роль алхимии в истории европейской науки в целом и в особенности в истории химии, коль скоро алхимический текст и алхимическое дело есть все-таки химический текст и химическое дело. Но лишь при условии, что алхимия предшествовала химии и была ее источником не своими «рациональными вкраплениями», но опять-таки вся целиком — как единый противоречиво средневековый культурный феномен. И тогда нормативная рецептурность алхимии, и ее корпоративная ремесленность, и ее связи с астрологией, мистикой чисел, искусством, внимание к цветовой выявленности химических составов и, наконец, ее фантастический задел — нацеленность на радикальное превращение вещества — должны быть не отброшены, а принципиально учтены, если мы действительно хотим понять возникновение химии как науки нового времени. Ибо почти очевидно, что и химию, и физику, и механику нового времени породили не «предхимия» или «предфизика» средневековья, но единое, еще не специализированное и синкретическое «природоведение — рецептурное ремесло — культовое руководство к действию» того же самого средневековья. Вот почему едва ли плодотворно проектировать нынешнюю химию на несколько сот лет назад, а потом искать ее «первые шаги», «зерна» (и, конечно же, — не мудрено! — успеш-

но их находить). Потому что не было тогда ни химии (в ее теперешнем смысле), ни, понятно, се «зерен» и «первых шагов» тоже не было. А было нечто иное и, может быть, с особой выразительностью представленное как раз в средневековой алхимии; сжато, наглядно, многолико представленное! В ней одной — все разом; грубо и неуживчиво. И тогда, может быть, станут видны центростремительные и центробежные силы, взрывающие это культурное целое, чреватое исторически необходимым возникновением специальных научных дисциплин, относительно самостоятельных форм труда, столь характерных для нового времени.

Но здесь я преступил границы Пролога. Декларированным гипотетическим соображениям, возникшим на первоначальном едва ли не случайном распутье возможной проблемы, еще предстоит быть обоснованными либо обоснованно отвергнутыми.

Такова триединая задача, решить которую предстоит.

Но как раз в свете поставленной задачи и предполагается понять алхимический текст как о с т а н о в л е н н о е мышление, которое нужно дегерметизировать, заставить ожить, вернуть к началу, сделать мышлением движущимся¹⁵. Текст как становление, как отражение деятельности, а стало быть, сама эта деятельность¹⁶.

Анализ текста как фиксированного мышления призван реконструировать алхимические рукотворные процедуры, алхимическую практику, «эксперимент» и «теорию» средневековых алхимиков¹⁷, в предметных формах представляющих это мышление.

Именно практическая деятельность есть предмет предстоящего анализа, ибо, по Марксу, «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»¹⁸. В человеческой практике, в предметной, ориентированной на преобразование вещественного мира деятельности средневекового человека находят свое разрешение и алхимические мистерии. Только всестороннее воспроизведение алхимии как целостного образа культуры¹⁹, что, конечно же, укоренено в марксистской историог-

¹⁵ Но здесь-то и таится возможность аналитического рассеяния целостного образа: «...нежное и драгоценное целое, которое нельзя расчленять и расщеплять в исследовательской жесткости, ибо его жалеть!» (Манн, 1968, 2, с. 314).

¹⁶ Выбор первоисточников, особенно алхимических, — сложнейшая проблема источниковедения истории средневековой культуры. Гарантией представительного их выбора может служить обращение к фундаментальным сводам алхимических текстов и некоторым критическим их изданиям, поименованным в библиографическом приложении.

¹⁷ Именно средневековая «алхимическая химия» (вкупе с химическим ремеслом) и есть та химия, из которой *Бойль*, по определению Ф. Энгельса, «делает науку». Значит, было из чего делать! Диалектика традиции и новаторства в становлении науки нового времени, замечательно уловленная Ф. Энгельсом, демонстрирует эвристические возможности применительно и к нашему предмету.

¹⁸ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 3, с. 3.

¹⁹ Некоторая недоговоренность предполагается заранее. Это знак реальных трудностей, продолжительность которых окажется возможным когда-нибудь в другой раз. Утешусь пока утешениями Томаса Манна: «...довести совершенство и чистоту какого-

рафии, может приблизить нас к постижению глубинной обусловленности этого сложного явления общественно-экономическими условиями, соответствующими типу общественного производства и общественных отношений в средние века.

В согласии с общим замыслом определена и макроструктура исследования. Книга состоит из двух частей: «Диалог в замкнутом мире» и «На перекрестке культур». Если в первой части центром исследовательского внимания выбрано синхронное взаимодействие алхимии с иными формами деятельности средневековья, вместе и рядом живущими в замкнутом мире культуры европейских средних веков, то вторая часть, напротив, посвящена исследованию межкультурных (синхронных и диахронных) взаимодействий, разрушающих замкнутость средневековой культуры и свидетельствующих лишь об относительной самостоятельности этой культуры. Однако и первая, и вторая части взаимосвязаны не только по принципу исторической дополнительности, но и единым исследовательским намерением: всесторонне, объемно, целостно воссоздать предмет. Тезис этот, сформулированный в столь общем виде, конечно же, не нов, а, напротив, укоренен и обоснован в марксистской исторической и историографической традиции.

Здесь необходимо отступление, призванное наметить методологические предпосылки разрешения задачи.

ПО ИСТОРИИ средневековой культуры есть немало работ, основательных и серьезных, в которых исследуются особенности средневекового мышления. Но это — лишь частные реконструкции многослойной культуры европейских средних веков. Ибо даже сумма частных исследований, имеющих своим предметом отдельные стороны деятельности средневекового человека, — не более чем сумма, едва ли могущая претендовать на воспроизведение исторического образа целой культуры. Можно обозначить некоторые черты религиозной деятельности, обосновав ее психологический подтекст, как это сделал Л. П. Карсавин (1915). Можно, как это показал Г. Эйкен (1907), воспроизвести средневековое мирозерцание, понятое как философско-теологическое творчество. Можно, наконец, представить средневековое природознание как переходную ступень между античностью и новым временем (Berthelot, 1893; Crombie, 1952); как единственное и непосредственное основание новой науки (Duhem, 1913—1959); как эпоху антикварных раритетов (Thorndike, 1923—1958). Но, механически сложенные, эти реконструкции едва ли воссоздают живой облик средневекового мировидения как исторически природного целого.

Историческая реконструкция алхимии как культурного феномена, вероятно, продвинет нас в постижении не только самой алхимии, но и су-

либо учения до совершенства и чистоты голой истины — значит, сделать это учение псудобопреподаваемым» (1968, 2, с. 580); или: «Примерно — это бог жизни, а жизнь можно выразить, разумеется, только примерно» (с. 826).

ственных особенностей природознания, мышления, культуры европейских средних веков.

Сердцевина любой исторической реконструкции — исторический факт, опосредованный в конкретных обстоятельствах культурно-исторической эпохи. В ином случае историческая реконструкция предстает анемичной схемой, вырождается в статическую конструкцию, не совместимую с природой исторического знания.

Объект исторической реконструкции многообразен: им может быть факт, система фактов, вид деятельности, образ страны, эпохи в целом. Но можно реконструировать и иное, представимое, скажем, в таком ряду: личность — поведение — мышление; стиль мышления как исторический процесс, как становление²⁰.

Исторически реконструированное знание — знание комплексное по природе, полученное комплексными же методами. Вместе с тем воссоздание объекта предполагает целостность конечного результата; иначе — образ. Сами же методы исследования предполагают, напротив, рассечение гипотетического образа.

В этом одна из существенных трудностей объективного свойства: цель исторической реконструкции как бы противоречит методам аналитического расчленения.

Стиль мышления европейского средневековья — менее всего набор признаков, характерных для средневекового миросозерцания. Это система признаков, каждый из которых определяет характер целого, самоорганизующегося из единого формо- и структурообразующего центра культуры. Не магизм вообще, не рецептурность вообще, не иерархичность вообще, а обязательно средневековые, и притом взятые в их взаимном сочетании. Часть как целое. Образ этого целого.

Задача исторической реконструкции окажется в значительной мере обесмысленной, если мышление европейского средневековья, например, не будет сопоставлено (противопоставлено)²¹ со стилем мышления античности и со стилем мышления нового времени. Эта трудность предстает как непримиримые поединки оппозиций: античность — средневековье; средневековье — новое время.

Задача исторической реконструкции состоит, стало быть, в том, чтобы «дегерметизировать» стиль мышления отошедших эпох; представить алхимический текст реальным свидетельством реального мышления средневековых пытателей истины. «Дегерметизировать» прошлое означает понять его как исторически становящееся и потому актуальное. И тогда такой, первоначально странный, способ говорить и думать — алхимический способ думать и говорить — из обветшалого антиквариата может стать действенной исторической памятью нашего современни-

²⁰ Граница между двумя обозначенными здесь типами реальностей зыбка и содержит лишь намек на проблему, обсуждение которой в данной работе не предполагается.

²¹ «Сопоставлено», «противопоставлено» — неточные слова. Здесь скорее идет речь об исследовании механизмов типов культуры, бывших иными и ставших иными благодаря действию этих механизмов.

ка, способной вовлечь его в напряженную проблематику культуры и науки XX столетия.

Интерес историка состоит не столько в постижении всеобщего, сколько особенного, исторически непреходящего. Но не будем абсолютизировать особенности мыслительной жизни средневекового человека. Многие из свойственного ему присущи и людям нового времени, хотя и по-другому присущи. Любой факт из истории алхимии, например, лишь тогда становится фактом историческим, когда осмысливается в его разнообразных связях с другими видами деятельности. В ином случае наидостовернейший факт может стать ложью, ибо «истина в ее грубом состоянии более поддельна, чем сама подделка» (Валери, 1936, с. 207).

Модернизация и архаизация этого прошлого есть *memento mori* исторического первородства. Преодолеть соблазн можно, лишь войдя в лад отошедших времен. Но чем глубже такое проникновение, казалось бы, дегерметизирующее это прошлое, тем ощутимее возможность уйти в крайность иную — архаизировать это прошлое. Пребывание в любой из этих крайних точек неисторично. Сама же предпосылка понимания иных типов культур в том и состоит, что этот тип культуры осознается как чужой и «остраненный» и именно потому как свой и понятный. Лишь так осуществляется с помощью исторических реконструкций определение «самого себя» как субъекта культуры. Лишь такой взгляд сможет возвыситься над историческим источниковедением в привычном его смысле.

НО ПРЕЖДЕ: метод исследования — метод гуманитарного эксперимента.

Даже первое, обзорное чтение рецепта *Рипли* бесспорно свидетельствует о многозначности, многосмысленности этого текста как текста алхимического. Это и рецепт-предписание, и символическое иносказание, и инोकультурный пришелец в европейский средневековый мир, и ритуально-мифическое образование, и теоретико-практическое, ремесленно-умозрительное дело, и еретический антипод собственно средневековому, догматическому послушанию — алхимическое инакомыслие... Так, по крайней мере, на первый взгляд. Вместе и сразу. Все эти прочтения уже живут в этом тексте — купно и нераздельно. Верно: все эти вещи в этом тексте странным образом, но вычитываются. Прочитываются «в целом», что достаточно пусто и может остаться в сознании разве что как первое впечатление. Необходимо понимание. Но чтобы понять, нужно разделить — исследовательски разъять, ухитрившись сохранить при этом жизнь всего явления. Оркестр как единство. Но такое единство, в котором слышна и третья скрипка. Вот почему существенная особенность нашего эксперимента должна состоять в том, чтобы в этом одном тексте увидеть (реконструировать) все — отдельно! — особенности алхимического мышления и алхимической деятельности как средневекового мышления и средневековой деятельности в поливалентной странности исследуемого феномена. И все это при сильнейшем сопротивлении материала — упругого, герметически замкнутого.

Отсюда микроструктура исследования: каждая глава должна начинаться именно этим текстом, последовательно высветляя — вкуче с другими текстами — все грани алхимического синкретизма, давая одно из возможных и необходимых прочтений текста, необходимых и возможных в контексте средневековой культуры. Каждое такое прочтение, взятое в отдельности, призвано претендовать на исчерпывающее и законченное толкование всей алхимической деятельности. Эти прочтения как прочтения тотальные призваны взаимно отвергать друг друга, но взаимно и дополнять. В результате — объемный, многогранный — целостный образ алхимии, ибо каждое новое прочтение должно не отменить предшествующие, а вступить с ними в сложные, противоречивые отношения. Чаемое свойство складывающегося образа — это сохранение собственного средневекового первородства — исторически природной собственной цельности и странности. Алхимический текст как сложное органическое единство призван воспроизвести целостный тип культуры. Иначе: все определения средневековой культуры должны преломиться в зеркале алхимического текста, на поверхности алхимического многогранника, обещая помочь понять механизм этого преломления.

Но алхимическое зеркало может оказаться кривым зеркалом, в котором все определения средневековья предстанут нарочито огрубленными, выразительно заостренными. Все характеристики «нормального» средневековья — и в этом можно было уже в какой-то мере убедиться, читая рецепт *Рипли* сразу на несколько голосов, — в алхимических речениях гипертрофированы, асимметричны, деформированы и намекают на выход средневековой культуры за собственные пределы — в иные социокультурные пространства.

Все это таит и до поры хранит алхимический текст — рецепт *Рипли*. Нужно только многоголосый алхимический хорал представить как полилог сольных партий; но таким образом представить, чтобы каждый одиночный голос говорил каждый раз от имени и лица всей алхимии, всех алхимиков — именем всего средневековья и даже... более чем²². Самоопределение предмета (слово самим участникам исторических событий) и развертывание смысла и мысли текста вместе с читателем — необходимые гарантии действенности предстоящего гуманитарного эксперимента. Ожидаемый результат — живой образ средневековой алхимии, каждый элемент которого воссоздан, самоопределен в соавторстве с творцами исследуемой культуры средствами рефлексивного определения собственного дела.

Таковы особенности аналитического метода для решения синтетической задачи. Но синтез не есть подготовка для анализа. Предмет понимания воспроизводится здесь и теперь, на страницах этой книги, так сказать, по ходу дела. Тогда сам процесс реконструкции текста вместе с его замыслом и его историческим автором есть вкуче с «видением» и по-

²² Не здесь ли возможное диалектически понятое приложение боровской дополнительности к историческому знанию — в реконструктивном гуманитарном эксперименте?!

нимание предмета, и его анализ, но подчиненный синтетической задаче построения образа. Иначе: спектральный анализ во имя синтеза света (точнее — во имя света); но такого видимого света, в котором явно слышимы все спектральные линии всех монохроматических цветов — каждого в отдельности. И вновь — рукотворный, отмеченный личным знаком мастера, *свет*. Стало быть, метод в согласии с задачей, а жанр в согласии с методом диалектико-материалистического исследования исторического процесса. Таков идеал. Но жанр, а значит, и стиль (композиция, язык, пределы популярности) — дело практическое, планируемое. О них судить читателю, и только ему.

ТАК ЧТО ЖЕ БУДЕТ?

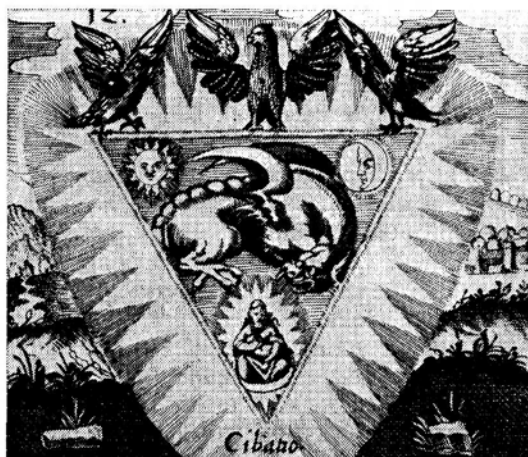
Семь раз я буду возвращаться именно к этому тексту — алхимическому рецепту *Джорджа Рипли*. Семь глав будут начинаться именно с него. Семь раз будет слышна эта алхимическая песнь. Но для чего это? Во-первых, дань композиции. Семь ракурсов, под которыми читается один и тот же текст, семь проекций, семь граней алхимического кристалла. Один и тот же текст рассказывает об алхимии, но рассказывает по-разному, вызывая и высветляя то одну, то другую грань алхимического многогранника, формируя полифоническое, полихроматическое, диалектически многогранное целое. Во-вторых, дань смыслу. Об этом уже сказано. Но сказано не все.

Каждая глава — это пробный тематический комментарий рецепта: комментарий, призванный исчерпать текст, коснуться его дна. И вот, когда глава завершена и дно, казалось бы, достигнуто, наш исследовательский лот-текстостер выброшен вновь на поверхность того же самого текста. И вновь погружение в текстовую глубину: дно... и снова к неуязвимой поверхности текста, который неисчерпаем²³. Но неисчерпаемость текста средневекового — иного рода. Средневековая культура — культура текста. Чем глубже мы в него погружаемся, тем ближе мы к его поверхности. Едва не обретенная суть дела оборачивается словом — первой и последней инстанцией средневековой культуры. Культура текста. Комментаторская культура. Стало быть, прием этот — не изыск композиции. Он методологический диалектически обоснованный прием, призванный сказать о средневековой культуре, может быть, самое главное. Итак, без боязни вниз!

²³ «Но если говорить правду, то слово «первоисточник», особенно его первая, наиболее яркая часть, — не совсем точно; ведь поврежденные эти таблички являются копиями... а подлинник был на добрую тысячу лет старше... Однако и этот подлинник тоже, собственно, не был подлинником, если присмотреться получше. Он и сам уже был списком с документа бог весть какой давности... Мы могли бы продолжать эту цепь, не смея надеяться, что нашим слушателям и так уже ясно, что мы имеем в виду... Итак, без боязни вниз» (Маш, 1968, I, с. 45, 75).

ЧАСТЬ
ПЕРВАЯ





АЛХИМИЧЕСКИЙ РЕЦЕПТ: ДЕЙСТВИЕ И СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

А теперь выберем такую точку обзора этой картины, чтобы можно было увидеть в ней строжайшее рецептурное предписание — как поступать, что делать, не отступая ни на йоту от указующих велений адепта.

Императивный характер этого герметического регламента очевиден: *возьми, накаливай, дигерируй, выпари, положи, собери, разотри, прикоснись, сделай, дистиллируй, ректифицируй...*

Правда, есть здесь одно обстоятельство, которое мешает алхимику воспроизвести рецепт. Сознательное смешение в одном тексте именного принципа и вещественной реалии: *философская ртуть* и *песчаная баня*; *истинный дракон* и *настоящий камень* для растирания настоящих грубых порошков...

РЕЦЕПТ есть неукоснительная форма деятельности. Рецептурный характер средневекового мышления — фундаментальная его особенность. Какова же природа этой рецептурности? Идея рецепта — это идея приема. Рецепт операционален. Он дробит на отдельные действия. Рецепт как регламент деятельности обращен на вещь. Но в рецепте присутствует и личностное начало. Вещь не противопоставлена индивиду. Применительно же к рецепту средневековому можно сказать, что, растворенный в коллективном субъекте, индивид проявляет свою личностную особость лишь постольку, поскольку ощутил себя частицей субъекта всеобщего. Только тогда его личное действие вспыхнет неповторимым узором, но на ковре, который ткут все ради всевышнего. Иных путей проявить себя нет.

Иначе с рецептом античным. *Августин (IV—V в.): «Смешно, когда мы видим, что языческие боги в силу разнообразных людских выдумок представлены распределившими между собой знания, подобно мелочным откупщикам налогов или подобно ремесленникам в квартале серебряных дел мастеров, где один сосудик, чтобы он вышел совершенным, проходит через руки многих мастеров, хотя его мог бы закончить один мастер, но превосходный. Впрочем, иначе, казалось, нельзя было пособить массе ремесленников, как только тем, что отдельные лица должны были изучать быстро и легко отдельные части производства, а таким образом исключалась необходимость, чтобы все медленно и с трудом достигали совершенства в производстве в его целом» (Античный..., 1933, № 294).*

Но именны производственные ведомства богов-олимпийцев еще не делают древние рецепты личностными. Умение кузнеца — (всех кузнецов) — в подражании главному мастеру кузнечного дела *Гефесту*. Античный мастер-универсал обходится без дотошных предписаний, определяющих каждое его движение, заключаемое в прокрустову матрицу рецепта. Он свободен от рецептурной скованности, потому что его универсальное мастерство предполагало многовековую сумму рецептурных приемов, овладев которыми только и может состояться мастер-универсал. Вот почему естественны максималистские требования *Полиона Витрувия* (I в. до н. э.) к рядовому архитектору, который *«должен быть человеком грамотным, умелым рисовальщиком, изучить геометрию, всесторонне знать историю, внимательно слушать философов, быть знакомым с музыкой, иметь понятие о медицине, знать решения юристов*

и обладать сведениями в астрономии и небесных законах» (1936, I, 1, 3—5; X, 1, 1). Лишь спустя двенадцать столетий Альберт Великий (XIII в.) ощутил не столько комментаторскую, сколько творческую функцию мастера: «Архитекторы разумно применяют знания и к делу исполнены, и к материи, и к форме, и к завершению вещи, а ремесленники же работают приложением форм к действительности» (*Albertus Magnus*, 1890, 6, с. 17—18).

Единство бога, человека и природы, запечатленное в античном сознании, обернулось в христианском мирозерцании противостоянием бога и мира, духа и плоти.

Но это противостояние выступает лишь в принципе — в форме проповеднического витийства. Средневековое бытийство сближает дух и плоть. Идея Логоса — личность Христа — была достаточно иерархизирована. Христос — личность, но не универсальная, а специализированная, предстающая в облике своих представителей (покровители цехов, местные святые, Мадонна). Возможна прямая ориентация на Христа (жизнь-подражание Франциска Ассизского). Секрет конкретной операциональности средневекового рецепта. Здесь же секрет его священности.

Легко увидеть в средневековом рецепте только способ овладеть тем или иным ремеслом, панацею от всех бед варварских разрушений. Но это значит отметить лишь один аспект — не главный. Можно ведь сказать и так. Опомнившийся варвар, обозрев им же созданные обломки римской культуры, должен начинать все сначала — с нуля. Всему надо учиться заново. Но у кого? У тех немногих мастеров, редких, как последние мамонты, которые еще сохраняют античное универсальное умение. Поэтому наказ мастера — не каприз. Это единственно необходимое установление: не выступишь, не подчинишься, так и останешься ничемным недоучкой. Вот почему авторитарно-рецептурный характер средневековой деятельности — не просто орнаментальная ее особенность. Такого рода рецептурность, равнозначная первоначальной специализации, неизбежна в отработке простейших навыков предметной деятельности — нужна узкая специализация, доходящая, однако, до удивительной виртуозности в изготовлении конечного продукта труда (или отдельной, относительно самостоятельной, его части). Уместить на кончике иглы тысячу чертей — для средневекового мастера-виртуоза фокус не хитрый. Буквальное следование авторитету — залог подлинного мастерства. Трепетный пиетет перед авторитетом — верный способ хоть чему-то на первых порах научиться. Но так можно объяснить появление рецептурно оформленных кодексов предметной деятельности для всех эпох. Исчезает рецептурность средневековая, усыхая до рецептурности вообще и потому оказываясь за пределами истории.

Рецепт средневековья операционален, но и священен. В средневековом рецепте сливается индивидуальное и всеобщее. Связующее звено — идея сына божия. Но не столько учение Христа, сколько его личность особенно значима (Эйкен, 1907, с. 90). Действия, назначенные ввести

человека в состояние мистического воспарения, тоже оформляются рецептурно. Лишь мистика — недостижимый предел рецепта — принципиально внерецептурна. Загнать ее в жесткие пространства рецепта невозможно. Это тот меловой круг, за который рецепту нет ходу.

Мейстер Экхарт (XIII в.) выдвигает два, казалось бы, противоположных тезиса. Первый: *«Когда ты лишаешься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это знаешь... Выйди же ради бога из самого себя, чтобы ради тебя бог сделал то же, когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое»* (1912, с. 21, 26). Второй: *«Зачем не останетесь в самих себе и не черпаете из своего собственного сокровища? В вас самих заключена по существу вся правда»* (с. 26). Отказ от себя во имя всех, действующих ради бога, — дело божественное. Но и уход в себя не менее богоугоден. Пресбывание в этих крайних точках равно священо и осуществляется лишь в неререцептурном мистическом акте. Но между этими крайностями вершатся вполне земные дела. Взаимодействие этих крайностей и есть реальное бытие рецепта.

Рецепт средневековья двойствен. Вторая его природа, в отличие от первой, ремесленной, мистически жертвенна, а значит, и глубоко индивидуальна. Рецепт — и норма, и артистизм вместе. Но, в отличие от искусства мирского, первый читатель, первый зритель, первый слушатель (может быть, единственный) — сам бог. Причастный к богу, рецепт приобретает характер общезначимого, но и личностно неповторимого¹. Вырабатываются рецепты универсальные, коллективно-субъективные, но каждый раз открываемые как бы заново, а потому каждый же раз личностно неповторимые. Личностное начало в пределах коллективного действия ярко запечатлено в средневековом рецепте. Сама же вещь, на создание которой нацелен рецепт, должна быть вещью совершенной, истинной. Истинное и совершенное тождественны. У Фомы Аквинского (XIII в.) читаем: *«... о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла»* (АМФ, I, с. 837). Стало быть, и в практическом назначении рецепта усматривается его священнодейственное предназначение.

Каждое действие средневекового мастера двойственно. Средневековый рецепт — и действие, и священнодействие сразу. С одной стороны, дело это делает рука, принадлежащая человеку — части природы, плоти земной (Христос — сын человеческий), с другой — деяние это творит десница, принадлежащая человеку — частице бога (Христос — сын божий). Рецепт, с одной стороны, — практика, с другой — личный вклад (в пределах вклада всеобщего) в дело приобщения к божественному. Сумма же этих сугубо личных деяний формирует, сог-

¹ См. примечательную характеристику средневекового работника и его деятельности, данную Марксом в его «Экономических рукописях 1857—1859 годов» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 487—490).

ласно Марксу, всечеловеческое деяние коллективного, родового субъекта, запечатленное в личном, именном вкладе. В средневековых цехах ремесленный — не инженерный! — труд «еще не дошел до безразличного отношения к своему содержанию»², столь характерного для капиталистических отношений.

РЕЦЕПТ И ВЕЩЬ, изготовленная по этому рецепту, — первая очевидность, просящаяся стать примером. Что же, пусть будет сначала рецепт ремесленный. Ну хотя бы такой — руководство по разбивке сада *Пьера де Крешенци из Болоньи* (XIV в.) в книге о сельском хозяйстве. *«О садах средних размеров, принадлежащих людям среднего достатка: Протяжение участка, предназначенного для цветника, размеряют, соображаясь с достатком и достоинством людей среднего состояния, а именно: два, три, четыре и более югеров (1 югер=0,26 га.— Примеч. переводчика). Окружают ровом и живой изгородью из шиповника или роз, а также изгородью из гранатовых деревьев в теплых местностях, в холодных же — из орешника, сливы или айвы. Участок следует взрыхлить мотыгами и повсюду его выровнить. Потом посредством бечевки следует обозначить места, где будут посажены названные деревья. Здесь рассаживают шеренги или ряды грушевых деревьев и яблонь, а в теплых местностях — пальм и лимонов... Эти ряды должны находиться друг от друга на расстоянии по меньшей мере в 20 футов, или в 40, или больше, как пожелает хозяин. В пределах одного ряда крупные деревья должны быть удалены друг от друга на 20 футов, а мелкие — на 10. Между этими деревьями, выстроенными в ряд, можно посадить виноградные деревья различных видов; они будут служить и пользе, и наслаждению... По всему участку устраиваются лужайки, на которых часто удаляют неподходящую или слишком высокую траву. Косят эти лужайки два раза в год, чтобы они были красивее...»* (1937, с. 711).

Вырванную из природы площадь расчетливо приспособляют к практической пользе, придавая ей совершенный вид с помощью обыденных ремесленных действий, вознесенных до действий искусства. Но сад не только для пользы. Он еще и для наслаждения. Лужайки косят, чтобы они были красивее... Сад для практической пользы. И для душевной пользы тоже. *Сад наслаждений. Гефсиманский сад.* Райский сад как идеал сада земного. Обыденное действие вспыхивает священнодействием. Напротив, райский идеал достижим в мастерском рецептурном ремесле. Понятно, истолкование текста находится за его пределами. Но зато в пространствах большого текста — тотального рецепта всего средневековья. Вернемся теперь к иным текстам, составляющим этот большой текст.

Разве рецепт есть принадлежность только ремесленной деятельности? Рецептурность определяет различные сферы деятельного созидания

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 536.

ния: этику и мораль, семью и право, христианскую апологетику и религиозную обрядность, искусство и ремесло, науку и опытно-магические действия алхимиков, привитые к дереву средневековья и ставшие исконно средневековыми. Все это держится на соблюдении рецепта, освященного авторитетом.

Соблюдение рецептурного кодекса-регламента — способ коллективно включиться в поле тяготения учителя. «*Verba magistri*» не обсуждаемы. Этими словами клянутся: «*jurare in verbis magistri*». Не иметь собственного суждения почитается заслугой.

Рецепт может быть и не вполне строгим: *не сделка ex vi termini, а лишь обещание, учит Фома Аквинский, предопределяет естественную обязанность исполнения, поскольку, по Генриху Сегузию, бог не делает никакого различия между простым словом и клятвой* (Эйкен, 1907, с. 493).

Проповеди имеют силу общественного воздействия лишь постольку, поскольку они рецептурны, то есть содержат некую сумму моральных правил-запретов, исполнив которые следующий им получает возможность достичь вечного блаженства по смерти. Известен апокрифический рассказ о том, как однажды население одного города настолько прониклось проповедью Франциска из Ассизи (XII—XIII в.), что все целиком пожелали стать францисканцами, а значит, неукоснительно выполнять, в числе прочего, один из главных запретов ордена — добродетель целомудрия, что должно в конечном счете завершиться прекращением человеческого рода. Вот тут-то и пришлось, говорит легенда, самому Франциску отговорить своих восторженных слушателей и вскоре учредить орден терциариев, в уставе которого все было как у францисканцев, только добродетель целомудрия была смягчена — можно иметь детей (с. 395). Рецепты можно изменить, но лишь авторитетом, столь чтимым в средние века, и никем иным, если под угрозу и в самом деле ставились коренные общественные интересы.

Отправление магических предписаний в алхимическом руковождении, как, впрочем, и культовых обрядов, основанное на сознательном выполнении рецептурных правил, от частого повторения приобретало черты автоматизма. Вот пересказ одной стихотворной баллады XIII века. Один ученик, еще мирянин, отличался такой добродетелью: каждое утро он делал венок из роз и возлагал его на голову Мадонны. Став монахом, он уже не мог собирать цветы, как прежде, — было недосуг. Взамен старательный послушник ежедневно по пятидесяти, сверх положенных, раз читал «*Ave Maria*». Однажды ему случилось идти через поле. Не удержавшись, следуя давнишнему своему обычаю, он сплел-таки венок для царицы небесной. Но прежде он ровно пятьдесят раз (пробил урочный час) прочитал свою молитву (с. 423). Схлестнулись два рецепта — один, по условию, вполне заменяющий другой. И, однако, все пятьдесят *Ave Maria* были прочитаны — по привычке. Между тем этот последний венок был выражением осознанной воли, отмеченный личностью послушника и составляющий его личный вклад.

Рецепт-молитва, казалось бы, представляющий чистое священнодействие, оборачивается устроением конкретной земной жизни земного человека, ушедшего в молитву. Становится обыденным действием! Действие же, напротив, возвышается до заоблачных высот, касается этих высот, исчезая в священном слове молитвы, выраженной, однако, в рецептурных запретах, рецептурных предписаниях, рецептурных предначертаниях. Земной сад, возвращенный на райской почве.

Связанный с вещным мировидением — осязаемым миром вещей, рецепт воспринимается как руководство к действию: никаких переносных смыслов. Предание рассказывает: *одна наложница клирика спросила священника: «Отец, что будет с наложницами священников?» Тот в шутку ответил: «Они не могут спастись иначе, как войдя в огненную печь». Вернувшись домой, женщина растопила печь, буквально выполнила данный ей совет; тем и спасла, по наивному своему разумению, грешную свою душу.* — Вот до чего впрямую, *in sensu stricto*, воспринималось предписание даже столь фатального свойства. Средневековые рецепты (обрядово-ритуальные в особенности) содержат в явном виде внешние предписания. Поставлена цель — заслужить царство небесное. А для этого нужно точно и недвусмысленно знать, что делать: сколько и каких прочесть молитв, сколько денег потратить на милостыню, сколько дней блюсти пост и прочее.

Буквальное следование рецепту осуществляется не всегда. В условиях многослойности средневековой культуры можно быть накоротке с демоном (как это и было у простого мирянина), а можно понимать его, этого демона, аллегорически (как это и понимал ученый богослов).

Рецепт вторгается и в инобытийную сферу, превращаясь в мозаику странных действований и таинственных целеполаганий над как будто алогичным, внеземным, но построенным по земному подобию. Церковь учит: человек воскреснет из мертвых, после чего, стало быть, он будет облачен телом (здесь мы уже вступаем в сферу чувственного). Не потому ли для средневекового сознания естественны пелёные вопросы архиепископа Юлиана из Толедо: *«В каком возрасте умершие воскреснут? Воскреснут ли они детьми, юношами, зрелыми мужчинами или старцами? В каком облике они воскреснут и с каким телесным устройством? Сделаются ли жирные при жизни снова жирными и худощавые снова худощавыми? Будут ли существовать в той жизни половые различия? Приобретут ли воскресшие снова потерянные ими здесь на земле ногти и волосы?»* (Гегель, 1935, XI, 3, с. 148—149). Ответы на эти вопросы призваны воссоздать инобытийную реальность. Тогда-то и рецепты в областях потусторонних окажутся уместными. Средневековому ирреальному метафизическому рецепту предшествует создание чувственной ситуативности, воссоздание вещественности физического мира.

Рецептурность проявляет себя не только в частных изысканиях средневековой мысли. Мыслители средневековья, склонные к синтетическим построениям, готовы всю подлунную уложить в непреложный рецептурный регламент. *«Ars Magna»* — *«Великое искусство»* Раймонда Лул-

лия (XIII—XIV в.) — пример вселенского рецепта³. Пуллиевы круги исчерпывают, по замыслу их создателя, все субстанции и акциденции, все абсолютные и относительные предикаты мира. Вращение кругов по определенным правилам должно было дать правильные комбинации субстанций и предикатов — ответы на все случаи жизни. Это первый «кибернетический робот», который, как задумано, мог все.

Рецептурным оказывается и искусство. Разве Дантов «Ад», например, с его иерархией кругов и рвов (в пределах каждого круга) не предполагает рецептурно однозначную иерархию человеческих грехов? Это выраженный в негативной форме (даны лишь запреты) величественный моральный рецепт⁴.

И лишь «*ars moriendi*» — «искусство умирания», в коем и выявляется с наибольшей силой средневековое я для бога — мистическое интимное действо — пребывает вне рецептурных приемов.

Христианская концепция мира как изделия (Лактанций, IV в.) предполагает законченность этого мира, его изготовленность. Любое действие — лишь комментирование мира, копирование образца. Священнодейственный характер рецепта помогает совершенствованию образца, но не выходу за его пределы.

Между тем строгие одежды средневекового мастера, напаянные на мага-чудодея, выглядят разностильно. Канонический рецепт средневековья утрачивает однозначность. Разноречие магических действий. От образца — к образу. На этом же, впрочем, пути замышляются действия в обход божественному предопределению, противу послушнической покорности. Эти действия в обход — вопрошающие, изобретательские действия — внеположны узаконенному христианству. И все-таки в рамках христианства. Одной ручной работы не достаточно. Нужно еще вмешательство природы — силы, стоящей выше человека. Но силу эту нужно еще упротить — втайне от других, от бога и даже... от самого себя. Уговорить, убедить, влюбить в себя⁵. А это уже совсем не поступок послушника. Это в некотором роде еретический акт, хотя и оформлен в подчеркнуто приличных терминах. Заставить надчеловеческую силу полюбить средневекового *homo faber'a* — это значит превысить человеческие возможности, вступив в соперничество с богом, особенно усердно ему молясь.

Итак, магия есть второй — после мистики — враг рецепта. Правда, магия не отменяет, а лишь преобразует рецептурное предписание. Впрочем, магия и алхимия не тождественны. Но общая территория их взаимодействия есть. Теперь же, вспомнив все то, что говорилось об

³ Возможно, проект вселенского рецепта Раймонда Пуллия восходит к арабскому прототипу. Опосредованное влияние Аверроэса (XII в.) на замысел «Великого искусства» считают несомненным.

⁴ «Божественная комедия» как рецепт — лишь одна из возможных, во многом обесцвеченных проекций живого произведения искусства на категориальную сетку средневекового мышления.

⁵ «Застраховать от волшебства волшебством» (Манн, 1968, 1, с. 698).

алхимии как парадоксально средневековом феномене, попробуем обнаружить взаимодействия официальной средневековой и алхимической рецептурности; превращения, коим оказались подвержены эти разнообразные формы рецептов в результате этих взаимодействий. Ведь и венок в честь *девы Марии* того послушника, полсотни раз отбивавшего поклоны, и смягчение celibата *Франциска* для рядовых меньших братьев — все это выходы за пределы образца; окно в живую жизнь.

Алхимически-рецептурное прочтение иных сфер культурного средневековья — следствие взаимоотраженности друг в друге всех частей средневековой культуры.

Регулятивная роль алхимии в средневековом сознании — вещь бесспорная. Свободное отношение к ритуальной стороне жизни легко уживается с догматическими предписаниями. Существование алхимии свидетельствует об этом: алхимические занятия, по букве христианства, кощунственны. Вместе с тем особенности алхимического мышления способствуют скорей гармонии, нежели разладу. Алхимия как гипертрофированный образ официального средневековья и способствует, и препятствует этому. Не потому ли «обалхимиченный» средневековый рецепт и воспринимается как буквальное руководство к действию, и обладает достоинствами разночтения? Это свидетельство многослойности средневекового общества, функционально упорядоченной его организованности.

Рецепт-вещь и рецепт-молитва. Дело и Слово. Действие и священодействие. Алхимический рецепт в контексте этих оппозиций — посередине. Он — овеществленная молитва. Сад, взращенный садовником на райской почве ежедневного молитвенного благочестия, и *Гефсиманский сад*, цветущий от соков земных, оборачиваются в алхимическом рецепте *садами Семирамиды*, в реальных куцах которых реально живут реальные львы и драконы. Зато корни деревьев этих садов погружены в бессолевые почвы, предназначенные для бесплодных алхимических селекций. Но в алхимическом рецепте живет самостоятельной жизнью словесно-вещественный кентавр, внятно выражая действенно-деловой смысл молитвы и священодейственный смысл ремесленных процедур по производству вещей.

Приобщение к авторитету соборности, а вместе с этим приобщением растворение во всеобщем субъекте — боге и только таким образом обретение глубочайшей субъективности есть подлинное чаяние мастера, делающего вещь. Подлинное же чаяние послушника есть его собственная земная жизнь, им же осуществленная, но с помощью молитвы и внявшего ей бога. Вещь, созданная послушником, — это его праведная жизнь, достойная по смерти райского, блаженного и вечного продолжения. Опять-таки приобщение к *собору*, но сначала словесным — молитвенным образом. Алхимик — сам себе собор: оратор и оратай, демиург и творец. Богоравный, индивидуально противостоит богу. Он же индивидуально с ним и сопоставлен. Тогда и алхимическое золото, полученное в результате осуществления алхимического рецепта, не есть только

воспроизведение природного золота-образца. Оно самоценно и конкурентоспособно. Даже по отношению к своему создателю. Изделие алхимика в пределе может быть отделено от него самого, как, впрочем, и сам алхимик, одновременно оперирующий вещественным словом и словесно оформленной вещью. Но все эти возможности еще предстоит разглядеть в алхимических рецептах.

АЛХИМИЯ, исподволь подтачивающая остоу официального средневекового мышления, высвечивает скрытую природу средневекового рецепта. Вот почему обращение к алхимическим реликтам есть не отдаление от средневековья, а приближение к нему.

Принцип алхимического золота — бескачественный и бесформенный принцип; но и предельно конкретный, вещественный. Золото упрятано в шелуху тварного, несовершенного. Столкнувшись с одухотворенно-телесным средневековьем, алхимический «физико-химический» эссенциализм осуществляет себя в жестком средневековом рецепте, который в виде запретов как бы воссоздает разрушенную телесность. Имя, оторвавшееся от вещи, странно соседствует с вещью. *Эссенция* адептов причастна божеству. Может быть, даже заменяет его. Но в ходе своей средневековой жизни она становится субъектно-конкретной, совпадая с бесконечным субъектом — уже не бесформенным, а представляющим, напротив, сверхформу, форму форм. Об этом говорят источники.

Роджер Бэкон (XIII в.) в «Умозрительной алхимии» пишет о происхождении металлов и об их естественных началах. *Начала металлов суть ртуть и сера... Природа стремится достичь совершенства, то есть золота. Но вследствие различных случайностей, мешающих ее работе, происходит разнообразие металлов... Соответственно чистоте и нечистоте этих двух компонентов — ртути и серы — происходят совершенные и несовершенные металлы: совершенные — золото и серебро и несовершенные — олово, свинец, медь, железо* (Морозов, 1909, с. 66). Реальный мир алхимика с самого начала поляризован. Противоположные крайности: несовершенное — совершенное, тварное — несотворенное. «Соберем же с благоговением следующие указания о природе металлов, о их чистоте и нечистоте, о их бедности или богатстве в упомянутых двух началах» (там же).

Далее следует описание всех шести металлов: «Золото есть тело совершенное...», серебро — «почти совершенное, но ему недостает только немного более веса, постоянства и цвета», олово хотя и чистое, но несовершенное потому, что оно «немного недопечено и недоварено». Медь и железо и того хуже. Если в первой «слишком много землистых негорючих частиц и нечистого цвета», то в железе «много нечистой серы» (с. 66–69).

Это еще не рецепт. Но такой взгляд на главную алхимическую материю — металлы предполагает стремление открыть бесчисленные руководства к действию. Одновременно и к священнодействию. Иначе гово-

ря, сформулировать рецепты, коими наполнена вся история злато-серебронискательской алхимии. Все устремлено к цели. Не почему и тем более не как будоражат ум алхимика. Единственный целеполагающий вопрос, предопределяющий конечность искания, волнует адепта: для чего? Для чего проводят бессонные, едкие от свинцовой пыли и сипис от серного пламени ночи в тесной алхимической лаборатории? Для того, чтобы получить философский камень. Для чего нужен этот камень? Для того, чтобы получить золото или серебро — отделить плевелы от ржи, агнцев от козлиц, несовершенное от совершенного. Для чего золото? и т. д. Одна цель сменяется другой. Менее существенная более существенной. Но всегда целью. Однако целью, готовой тут же по ее достижении стать средством. Средневековое мышление принципиально телеологично. Зато сама нацеленность на результат предполагает рецепт, то есть как это сделать. Но это рецептурное как — иной, священнодейственной ритуальной природы. С одной стороны, цель — практический итог, с другой — рецепт есть магия, двувекторно устремленная к цели: по-земному предметно, возвышенно ритуально. Сама же цель — лишь посох для продвижения по тернистой магической тропе, где каждый шаг рецептурно расчислен.

Жизнь *Роджера Бэкона* — ярчайший пример единения этих двух ипостасей средневекового духа: рациональной упорядоченности «экспериментирующего» естествоиспытателя и озаренной неуправляемости монаха-францисканца.

Рецептурность пронизывает различные формы мышления, сознания и самосознания человека средних веков. Она, всякий раз видоизменяясь, представляет собой многогранное целостное явление.

Остановим внимание на некоторых алхимических рецептах *Иоанна Исаака Голланда* (XV—XVI в.) (*Hollandus*, 1667; ТС, 3, с. 304—514; *Голланд*, 1787, с. II—III, 4, 6, 13—71, 85, 163, 348, 446—447).

Вот рецепт, который называется так: «*Простой способ приготовления философского камня из мочи*». Он взят из трактата «*Камень Урины*»: «*Прежде, чем наш камень сделается, то живет уже он; если же его найдешь, то тут же и умрет. Всякий, смотря на него, зажимает нос от его смрада. Он садится по сторонам сосуда, в котором долго находился, и каждый зажимает еще и тут нос от его состава или вонючего воздуха...*» (ТС, 6, с. 566—568; *Голланд*, 1787, с.85).

В отличие от описаний металлов у *Бэкона*, освобождением которых от порчи достигается совершенное золото, здесь, напротив, порча, грязь совпадают с совершенством — богоподобным философским камнем. Заземление его есть его же и вознесение, достижимое рукотворно. Значит, именно руки адепта и есть помощники, соперники бога в деле преображения. Устремленность к земному в алхимии знаменательна и в известном смысле противостоит собственно средневековью. Вместе с тем в алхимических текстах усматривается и противоположный ход, как бы уравнивающий земную ориентацию адептов. Только-только сквозь голубое небо зачернела земля, как вновь — вселенские выси. *Яйцо фи-*

лософов (алхимический символ Вселенной) — модель макрокосмоса. Живое бытие алхимии хочет упразднить схему или, по крайней мере, расшатать, подправить ее.

Совершенство божественно. Но оно изобретается алхимиком, отвлекающимся от образца. Адепт выступает пресуществителем, преобразователем вещи, имея некоторую свободу воли, определенный выбор — поступить либо так, либо этак. В «*Turba philosophorum*» рекомендуют взять ртуть, сгустить ее, прибавив к ней магнезии или сурьмы или негорючей серы. Тогда-то ртуть обретет — обнаружит в себе — белую свою природу. А если положить ее на медь, то медь побелеет. Если же заставить ртуть обрести красную свою природу, то покраснеет и медь. После нагревания — быть золоту (1970; ВСС, 1, с. 497—502).

То, что речь идет о белых окислах меди или киновари, не так сейчас важно. Важен здесь глагол заставить — волевой, насильничающий над богом сотворенной природой. Преображение вещи рукотворно. А вот еще энергичней: «*Вскрой же ему внутренности стальным клинком*». Так сказано о минерале, из которого адепт тщится получить купоросное масло.

Предельно творческим актом выступает изготовление философского камня — богоподобного посредника между ржавым железом и золотом, в ржавом железе и таящемся. Причем золото — и вещь, и принцип одновременно: совершенная вещь и принцип этого совершенства вместе. Самое же пресуществление железа в золото есть дело простое, совершаемое, так сказать, «легким манием руки»; но как результат предваряющих волевых «физико-химических» воздействий.

Истина тождественна совершенству. Истинно, или совершенно в принципе все. Различие — лишь в мере этого совершенства. Достижение нужной меры и составляет подлинную значимость алхимического рецепта.

Исаак Голланд: «*Возьми чистую оловянную пластину, три ее, пока не отполируешь. Положи на нее немного твоей материи и поставь на раскаленные угли. Если материя расплавится, а расплавившись, расплывется по горячей пластине, лекарство твое совершенно*» (ТС, 2, с. 126—128; Пуассон, 1914—1915, № 8, с. 12). Однородность, беспримесность — признак искомого совершенства. То, на чем происходит алхимическое действо, тоже должно быть в своем роде совершенным: пластина — чистой, угли — раскаленными.

Умеренность и соразмерность важны не менее. Бернар Тревизан (XV в.) рекомендует сделать огонь переваривающим, постоянным, не слишком сильным, округленным, воздушным, замкнутым — законченным в себе самом (№ 6, с. 10).

Руки алхимика должны быть внимательными, а действовать должны эти руки тщательно. Безупречность и однозначность действования — основа средневековой рецептурности, отражающей финалистский характер средневекового мышления.

Алхимическое совершенство ищет опоры и подтверждения в иных сфе-

рах средневековой жизни. Аноним (XV—XVI вв.) в трактате «О красном и белом» советует взять совершенно сухого венгерского синего купорося и селитры, более фунта нашатырной соли, сделать из этого крепкую водку в стеклянном, хорошо замазанном сосуде, снабженном стеклянной крышкой или колпаком (ТС, 4, с. 1001—1006). Это подготовительный рецепт получения *aqua regis* — царской водки, получаемой из *aqua fortis* — крепкой водки — азотной кислоты. Крепкая, царская и есть общепринятые меры совершенства, перенесенные в высокие сферы герметической посвященности.

Но вновь Иоанн Исаак Голланд: «Возьми живой извести, сколько хочешь и налей в оную довольную часть урины; и дай погаснуть, и чтоб она села; сверху слей все долой, и когда селитры шесть фунтов, то возьми урины 12 фунтов и более, но не менее, и положи все сие вместе в чистый котел, и вари крепко, а пену снимай железной ложкой, которую обмакивай иногда в густоту, и брызгай на огонь, и, когда станет гореть или уголья будут от него пылать, тогда сними с огня, и дай немного остынуть, потом влей сие в холстинный мешок, который повесь над бочкой, вышиною на 5 футов, то будет в воде, как хрусталь, садиться, что и вынимай вон, из чего будет очищенная селитра, потом возьми другую селитру, которая на дне, и положи в урину, и вторично вари, как прежде; и процеди таким же образом сквозь мешок, то через час сделаются длинные ровные палочки, наподобие первых, а что уже после сего останется, то никуда негодно, останется же только одна соль, которую очистя получишь обыкновенную селитру» (Голланд, 1787, с. 4—5). Это способ приготовления селитры.

ОБРАЩУ ВНИМАНИЕ на некоторые стилевые особенности рецепта. Он конкретен. Зримые приметы вводят в мир единичных вещей, а стало быть, включают исполнителя в реально разыгрываемое рецептурное действо: *железная ложка, холстинный мешок, повешенный над бочкою*. Число — строгое, магически определенное — придает дополнительную достоверность происходящему: 12 фунтов урины, расстояние от мешка до бочки — 5 футов. Между тем ни соображения стехиометрии в пропорциях, ни расстояние в 5 футов здесь не являются решающими. Однако вопреки точности детали и числовой строгости, особенно свойственных средневековому рецепту, введен элемент неопределенности, расплывчатости: извести можно взять «сколько хочешь», урины — 12 фунтов «и более». Алхимический рецепт изобразителен. Сравнение должно вызвать в сознании исполнителя вещный образ происходящего: «будет в воде, как хрусталь, садиться». Или: очищаемый металл «получит такой чистый лоск, что удивительно покажется, сравнивая оный с прочим жемчугом» (с. 41). В рецепте регламентированы все действия. Каждое действие мастера освящено значительностью прошлого опыта, к которому и следует приобщиться тому, кто действует.

Смягчены строгие формулы рецепта. Разночтения в порядке вещей. Допущенный к действиям кое-чему научился, а чего не знает, то может

постичь сам — без наставника. Смягчающие рецепт моменты предназначены для не вполне посвященных и носят задушевный характер. Не посвященный в таинства искусства волен и послушаться. А непродуманные действия опасны: *«...того ради советую я всем тем, кои в сию науку себя не вверили и в ней не очень искусились, чтобы они не осмеливались варить или жарить сие яйцо, потому что худо воспоследует и они получат все те болезни и несчастья, кои в сем горшке заключены»* (с. 52). Предостережение относится и к возможным теоретическим ошибкам исполнителя: нужно *«знать простое тело от сложенного, дабы не взять вместо простого сложенное; в противном случае весьма ошибешься»* (с. 163).

Алхимик регламентирует не только собственно химические действия. Все области алхимической деятельности нормативно оформлены. Статус рецепта приобретает, например, техника приготовления алхимического инструментария: *«Теперь следует, каким образом сию печь приготавливать и с оною обходиться должно. Сначала для удобнейшего выгребания золы сделай нижнюю часть и наложь потом решетку, которая должна быть положена по самой середине и нарочито уже самой печи. На одной стороне сделай дверцы, дабы в оные можно было класть уголья и свечу. После чего возвысь печь тонкими стенами, также сделай на одной стороне несколько отверстий, кои по желанию отворять и запереть можно...»* (Голланд, 1787, с. 65). Регламентируются и второстепенные приемы.

Доктринальное знание тоже дано в виде рецепта: *«Для меньшего камня извлекай вещи из минералов, а для большего — из трав, кои суть не телесны, ибо равный производит равного, лошадь рождает лошадь и прочее. Итак, делай равный равному; а без того в сем искусстве не преуспеешь»* (с. 13). Это рецепты-теории, приведенные к практике. Путь к иерархически восходящему совершенству. Но можно и наоборот: обратит *Солнце в Луну, золото в серебро. Ухудшение природы. Иерархическое нисхождение. Не свойственный природе демонический, инородно средневековый ход. Но и он внятен адепту.*

Подробно расписываются действия по распознаванию подлинности металлов: *«Известно, что в искусстве алхимии много находится обманчивых вещей и делается много таких, кои имеют сходство с Солнцем и Луной и выдерживают три и четыре пробы, хотя они ложные. Итак, если имеешь некоторое в том сомнение, то возьми немного порошка от сего сублимированного Меркурия; положи потом то Солнце или Луну, какие ты не считаешь за настоящие, в горшок и топь; после чего посыпь оного порошка, то металл превратится тотчас в прежнюю свою натуру; если он ложный, то сие откроется, и он примет на себя прежнее свойство, из коего состоит, как скоро только растопится; но если хороший, то таковым и останется»* (с. 39). Обратите внимание: *состоять из свойства*. Дан и контрольный рецепт: *«Также посыпь сего порошка на камень; если он фальшивый, то подобно соли растрескается или разлетится на несколько сот кусков»* (там же). Не таким ли вот образом были уличены

в подделке металлов *Гриффолино* и *Капоккьо* и заключены в десятый ров восьмого круга *Дантова «Ада»*? На все был рецепт — и на то, как распознать настоящее золото, и куда отправить по смерти поддельщиков *Гриффолино* и *Капоккьо*. Непременно в десятый ров восьмого круга.

Тайна рецепта морально заповедна: *«Сей есть первый таинственный знак семи тайн и называется рыбою, которая уподобляется Меркурию, и почитается самым тайным знаком из всех семи тайн. Он есть начало, середина и конец всех совершенных, как я уже тебя тому и прежде представлял; того ради прошу тебя, чтобы ты сию тайну не отдавал в руки бессмысленных и грешников»* (с. 48).

Рецептурность, определяющая особенность средневекового мышления, пронизала все сферы и алхимической деятельности, существенно в ней видоизменившись. Но по-прежнему: если первый план алхимических рецептов — действие, то второй его план — священнодействие, обнаруживаемое в общем историческом контексте средневекового мышления — в большом тексте средневековья, представляющем всеобъемлющий неукоснительный Рецепт.

Прежде, чем означить личный вклад, необходимо неукоснительно точно воспроизвести, скажем, *Гиппократ* (V—IV в. до н. э.), *Галена* (II в.), *Ар-Рази* (IX—X в.), *Бэкона*, *Альберта*, *Пуллия*, *Арнольда из Виллановы* (XIII—XIV вв.). И лишь тогда... эту «песчинку» — для нас непосвященных — или это «революционное новшество» — для причастных к алхимическим таинствам — можно опознать и оценить. То, что для нас — пустячок, для средневекового мастера — событие.

Как же устроен рецепт? Большая часть — общеизвестное. И лишь малая толика — то новое, что отмечено личным умением алхимика, тавром мастера. Он ищет себе опоры в традиции. Один, он чувствовал бы себя повисшим в безвоздушном пространстве, а свой вклад осознавал бы несомысленным. Алхимику, нашедшему свое, необходим авторитет соборности. Честь авторства по сравнению с сопричастностью к традиции мало важна. Так появляются *псевдо-Аристотели*, *псевдо-Геберы*, *псевдо-Пуллии*, фальшивые *Василии Валентины*. Но крупницы индивидуальных приращений, складываясь, дают начало новой традиции. Перечень уже сделанного лишь внешне напоминает обзоры литературы в современных научных статьях. В алхимии массив цитируемого огромен. Но он многозначен. Это и доказательный, и стилистический прием сразу; и ссылка на авторитет; незримый и неслышимый диалог; и удовлетворение тщеславия (включение себя в ряд величайших); и контрастный прием (вот что сделали они, а вот что — я). Общение и передача информации; соотнесение установившегося общего знания и становящегося знания индивида. — Принципиально традиционалистский характер средневекового мышления.

«Собрание разных достоверных химических книг, а именно Иоанна Исаака Голланда — Рука философов, о Сатурне, о растениях, минералах, Кабала и о камне философическом с приобщением небольшого сочине-

ния от неизвестного автора о заблуждениях алхимистов, с вырезанными на меди фигурами». Примечательно предисловие немецкого переводчика: ««Известно мне, что в сочинении (Иоанна Исаака Голланда.— В. Р.) есть еще одно препятствие, многих, может быть, от чтения удерживающее: оно состоит в том, что сочинитель имел в себе порок столь часто повторять все то же, что многим не токмо досадно, но даже несносно покажется; даже я сам признаться должен, что в переводе, держа подлинника, сие меня весьма много беспокоило. Но читатель должен знать, что люди бывают различных свойств и что некоторым нельзя довольно часто все то же напоминать так, что для них то мало, что для любителей краткости много сказано» (Голланд, 1787, с. II—III). Предисловие датировано 1667 годом. Повторы общеизвестного — XVII век! — понимаются уже как повторы навязчивые, утомительные.

Но вот рецепт, взятый из *«Минеральной книги Иоанна Исаака Голланда, содержащей фигуры и описания тайных его печей и некоторых других сосудов и инструментов, о коих в других его сочинениях упоминается, с прочими весьма изящными сокрытыми тайнами»*: «Теперь научу я тебя, любезный мой сын, составлять две воды, коими делают удивительные искусства; ибо без них никто не возможет добывать камня из одного Меркурия. Арнольд из Виллановы, Раймонд и Альберт Великий воду сию чувствительно поправили; поелику они беспрестанно находили в ней новые истины: Арнольд нашел, что в нее положить должно шафрана и лапис гематитес, каждого поровну, а Раймонд говорит, что надлежит к тому употребить минеральную антимонию и вермиллон; Альберт же Великий, напротив того, приметил, что полезно бы положить жженой меди и яри веницейской. Все древние философы были в сем противного мнения и делали свою крепкую водку просто из римского купоросу и селитры или из квасцов и селитры, сие и было тому причиною, что много требовалось времени прежде приведения в совершенство. Итак, научу я тебя приготовлению первой воды, о коей преж сего в книге о Минеральном камне упомянуто было, что она камень делает летучим; делается же следующим образом: возьми три части римского купоросу, две части минеральной антимонии, лапис гематитес, шафран марсов, жженой меди, яри веницейской и цинноберу, каждого по одной части; селитры — десять частей, иссуши так, чтобы пылилось, и перегони из того крепкую водку, сначала первые 24 часа легким жаром, а потом сильным; простудив, вынь остатки из сосуда, разотри мелко и положи сять в сосуд для перегонки; налей крепкой водки и накрой тотчас гельмою и, примазавши крепко реципиент, дистиллируй по-прежнему. Сие продолжай делать до трех раз, наливая всякий раз дистиллировавшуюся воду на истертые остатки. Вода сия называется водою философов для красного цвета, и на нее во многих местах в сей науке ссылаются» (ТС, 3, с. 320; Голланд, 1787, с. 348, 446—447).

Способы получения крепкой водки, приписываемые Голландом Раймонду и Альберту, существенно отличаются от аналогичных способов тех же адептов герметического искусства, приводимых, например, Г. Коп-

пом (Корр, 1847, 3, с. 225—228). Так, *Луллий* советует получать крепкую водку перегонкой смеси равных весовых частей купороса, киновари и селитры. *Альберт Великий*, согласно тому же источнику, рекомендует рецепт *Джабира* (VIII—IX в.): один фунт кипрского (медного) купороса, полфунта селитры и четверть фунта йеменских квасцов. В другом сочинении, согласно Хоферу, *Альберт* предлагает взять две части римского купороса, две части селитры и одну часть жженных квасцов; хорошо измельчив и смешав, перегонять из стеклянной реторты (Ноефег, 1866, 1, с. 388).

Во всех традиционных рецептах, на которые ссылается *Голланд*, имеется и селитра, никогда не называемая автором, но всегда подразумеваемая. Приводятся лишь добавки. В собственном же рецепте *Голланд* упоминает и селитру как одну из наиболее важных составных частей рецептуры.

Расшифруем некоторые названия. *Минеральный, сырой, антимоний* (*antimonium minerale*) — природная сурьмяная руда, или сурьмяный блеск, смешанный с пустой породой, для освобождения от которой руду нагревали (*Macquer*, 1778, 1, с. 165). При этом из нее выплавлялась сернистая сурьма (температура ее плавления 550°). *Лapis гематитес* (*lapis haematites*) — кровавик, или гематит, — одна из важнейших железных руд, состоящая преимущественно из окиси железа. *Ярь венецйская* — основной ацетат меди, получающийся действием уксуса на медь. *Жженная медь* — окись меди, окрашивающая стекло в зеленый или сине-зеленый цвет. *Вермиллон*⁶ (*vermillion*) — киноварь, тонко истертая в порошок, отчего ее цвет из темно-красного становится ярко-красным. Применяется как краска в живописи. *Циннобер* (*cinnabaris*) — киноварь. *Шафран марсов* — смесь окислов железа. *Римский купорос* — железный купорос. *Крепкая водка* — концентрированная азотная кислота. *Каменная соль* (*sal petrae*) — калийная селитра.

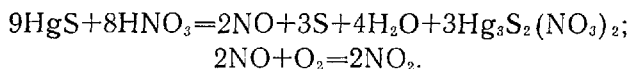
В чем здесь дело? Ссылки на авторитеты (*Арнольд*, *Раймонд*, *Альберт*) призваны ввести в суть задачи — как получить концентрированную азотную кислоту. У *Раймонда* для окрашивания взят минеральный антимоний; у *Арнольда* — лapis гематитес; у *Альберта* — ярь венецйская; у древних философов — римский купорос. И шафран марсов, и жженная медь, и вермиллон — красящие добавки. Стало быть, получение крепкой водки в данном рецепте — первая освященная веками и величайшими авторитетами алхимическая опытная традиция.

Вторая традиция здесь скрыта. Возможно, это соль, третья составная часть металлов наряду с ртутью и серой; иначе — соляное основание металлов, на которое возлагалась надежда придать ртути свойство затвердевать и противостоять огню. Но прежде необхо-

⁶ Алхимики нередко пользовались криптонимами, либо называли вещества выдуманными словами, либо применяли общепринятые названия в другом значении. *Вермиллоном*, например, называли также и сурик. Вероятно, именно в этом криптонимическом значении термин употреблен и в рецепте *Голланда*.

димо ртутьсодержащее соединение растворить в *крепкой водке*. Автор идеи о третьей составной части металлов — *соли* (*sal*) не назван. По мнению исследователей, им был *Исаак Голланд* (ТС, 2, с. 126—128), отец *Иоанна Исаака Голланда*. Эта традиция сравнительно молодая, потому и имя при ней пока что необязательно.

Практическая часть рецепта — смешение способов, принадлежащих величайшим адептам *герметического искусства*. Никто не обижен — «всем сестрам по серьгам». Однако, судя по конечной рецептуре, не названное предпочтение отдано способу древних (10 частей *селитры* на 3 части *римского купороса*). Есть, однако, и отличие: опущен *вермиллон* (если под ним разумеется сурик), но добавлен *циннобер*. Дело в том, что *вермиллон* во времена *Голланда* означал и *киноварь*. Устраняя возможность семантической — а вместе с ней и фактической — путаницы, *Голланд* выводит из реакционной смеси *вермиллон* (добавка, не имеющая значения при получении *крепкой водки*) и вводит *циннобер* (*cinnabaris*), что точно соответствует *киновари*. Выражая рецепт в современных символах, запишем:



Двуокись азота, растворяясь в *крепкой водке*, сообщает ей красный цвет. *Циннобер* — соль как к б ы внедряется в *крепкую водку* и окрашивает ее в красный цвет. Твердая *соль* приобрела «подвижность». По сравнению *крепкой водки* может быть получена *твердая огнестойкая ртуть* — ее окисел: $2\text{Hg}(\text{NO}_3)_2 = 2\text{HgO} + 4\text{NO}_2 + \text{O}_2$. При этом точно определены временные параметры действий. Готовый продукт, конечно же, исполнен метафизического смысла и свойства. Это *вода философов*, «*коей делают удивительные искусства*». Сухой остаток — смесь окислов металлов (в том числе и ртути). Заметьте: только *новохимический* способ прочтения обедняет исторически уникальный рецепт алхимического средневековья.

Прибавлен *циннобер*⁷. Что бы прямо взять и сказать только об этом? Нет! Нужно включиться в многовековую традицию, освященную великими, и уже потом прийти со своим «пустычным» (но лишь для нас) вкладом, приобщив его к освященному авторитетом прошлому опыту. В пределах же рецептурного стиля умствования самое маленькое изменение — *п р и н ц и п и а л ь н о е* изменение в массиве многовекового знания⁸.

⁷ *Циннобер* (*киноварь*) — один из устойчивых в алхимической традиции «прафеноменов» философского камня — *красного эликсира* — соединения материнского и отцовского начал золота: *ртути* и *серы*. Значит, еще и поэтому *циннобер* как добавка в более привилегированном положении, чем *Лулиев вермиллон* (здесь — всего лишь сурик).

⁸ Помните, как в «Путешествиях Гулливера» Джонатана Свифта (XVII—XVIII в.) две правящие партии в *Лилипутии* вот уже какое столетие колошматят друг друга по ничтожнейшему, с нашей точки зрения, поводу: из-за отличия в высоте каблу-

РЕЦЕПТ неалхимического средневековья и алхимический рецепт. Взаимное сходство, но и различие — результат их сопряженной жизни в пределах одной культуры, одного типа мышления. В недрах средневековья формируется возроденческий универсализм. Смягчается непреложный, авторитарно-законодательный характер рецепта. Недомолвки не мешают рецепту быть полезным мастерам Возрождения, ибо *sapienti sat* — для понимающего достаточно. Ослабевают целостность числа: вместо завершенных, гармонических магических чисел может появиться любое — даже дробное! — число. Нередко число заменяется словесными неопределенностями вроде *больше, меньше, сколько хочешь, как заблагорассудится*⁹. Округлое число как анахронизм уже в XVI веке подвергается открытому, хотя и добродушному, осмеянию Рабле: «В это самое время из города, спасаясь от огня, выбежало шестьсот — да нет, какое там шестьсот! — более тысячи трехсот одиннадцати псов...» (1966, II, XIV, с. 216). М. М. Бахтин точно анализирует эстетику раблеизанского числа, подчеркнуто противопоставленного уравновешенным и спокойным числам классического средневековья (1965, с. 505—507).

Если раньше алхимический рецепт был освящен именем авторитета, нередко самого высокого («Возьми во имя господина Иисуса Христа» столько-то того-то и того-то...»), то более поздние рецепты лишены этих дежурных заклинаний. В этом уже нет столь жесткой необходимости.

Предметно-именная конкретность алхимических субстанций пронизывает имя как универсалию. Так было всегда: «Возьми пять унций серы и три унции злости...»¹⁰ Но дальше — больше. Официальное средневековое усваивает этот алхимический «бред» как конструктивный принцип. Пародия воспринимается как образец для подражания. Пародия — норма: создается космос, где единичная вещь и универсалия равны. *Сера* — не просто сера; она воплощает видимые качества металлов: цвет, блеск, протяженность; а *ртуть* — качества скрытые: плавкость, летучесть, ковкость. Это *принципиальная сера* и *принципиальная ртуть*¹¹. Явственней выступит иносказательное — взамен буквального — толкование рецепта. Рецепт утрачивает свою чувственную природу: «Раскали короля на огне.

ков, составляющего $\frac{1}{14}$ дюйма, но для лилипутов весьма существенного. Пародийная реминисценция пристального, филигранного зрения средних веков в послесредневековые времена.

⁹ Дробное число, числовая неопределенность в алхимии имеют смысл лишь в паре с целочисленной определенностью официального средневековья.

¹⁰ Сравните, например, рецепт Джироламо Бенивьени (XV в.), предназначенный для радости юродивых Христа ради: надо взять «по крайней мере три унции надежды, три унции веры и шесть — любви, две унции слез, и все это поставить на огонь страха» (Лосев, 1978, с. 340; Монье, 1904, с. 322—324).

¹¹ Понятия *принципиальных серы и ртути* следует соотнести с рассуждениями реалистов XII—XIII веков, с характерной для них идеей *универсалии*. Но практическое *Великое деяние*, сливающееся с *универсалиями реалистов* и продвинувшееся в направлении очищения от примесей вульгарно понятой телесности, уже в XV—XVI веках скорее представляется преобразующимся в новую химию.

*смотри, чтобы не растопился, и делай сие семь раз...»; «...возьми два фунта длинного пальца... истолки и смешай с порошком, вынутым из-под треножника, и сублимируй вместе столь часто, чтобы длинный палец сделался постоянным...» (Голланд, 1787, с. 6). «Не кажется ли вам, что вы имеете здесь дело с какими-то заговорщиками,— пишет Н. А. Морозов,— тайно поджаривающими коронованных особ...?» (1909, с. 98). Между тем это лишь символы, утратившие вещественность олицетворяемых ими предметов: *король* — селитра, а большой, средний, *палец* — нашатырь. По сравнению с трактатами *Р. Бэкона* это отход от классической рецептурности в алхимии. Дело здесь не столько в наличии символов, сколько в неорганичности их введения.*

КОНЕЦ алхимического мышления может быть — в порядке возможного предположения — рассмотрен и с точки зрения познавательно-практических неудач алхимической деятельности. Познавательный неуспех алхимии, возраставший список неоправдавшихся надежд, казалось бы, лишали мышление уверенности в себе, сковывали символическую эффективность алхимии, смняя ее функцию с интегративной на деструктивную. Тогда-то, оставаясь бытовать в качестве функционального пережитка, она способствовала интенсивному размыванию форм этого мышления, травмировала его. Тогда «предвозрожденческое» мышление с его вольными гипотезами окажется зависимым лишь от крушения алхимических, практического свойства, рецептурных предписаний. А явление алхимии на западном средневековом горизонте и ее закат жестко свяжутся с голым практическим интересом. Приходится признать такую интерпретацию внешней, не вытекающей из природы преобразующегося средневекового мышления. Лишить алхимию статуса *герметического искусства, герметической философии* значит обеднить это уникальное явление; значит не понять и ее практические, мирские устремления. Ведь даже сама алхимическая неудача — неполучение золота, например,— могла быть осмыслена как фатальная неудача только новым сознанием. И опять-таки — тысяча лет ежеминутных неудач. Не слишком ли большой срок, если цель — всего лишь практическое обогащение?!

Размывается рецептурная определенность. Складывается новый тип личности, мыслящей уже не авторитарно и не иерархично, а значит, и не рецептурно.

Последовательная смена целей, понятых как средства, более не нужна. Нет необходимости и расчислять магическими приемами путь от человека к богу. Не потому ли пропадает священнодейственная функция рецепта? Остается только реальная его природа. А это уже не специфично ни для средневековья, ни для алхимии. Формируется личность, в которой каждый раз прорываются наружу возможности к ежеминутному ее самоизменению. При этом бог — не самое лучшее *alter ego* человека Возрождения. Человек Возрождения хорош и так. Собор, коллективный субъект рассыпаются. Остаются индивиды-личности. Все разные. Они

творят идеализированные объекты, а из них мир как образ — не как образцовый текст¹².

Но карнавалый стиль Возрождения — странное порождение средневекового двойственного сознания, а значит, и его рецептурности. В самом деле, разве универсальное умение Возрождения не есть парадоксальный итог неукоснительного действия средневекового рецепта, освященного иерархией авторитетов, древних и новых; рецепта, «подпорченно-го» алхимией?!

Рецепт как форма деятельности отделяется от мастера. Не только рецепт, но и вещь живет уже самостоятельно — отделенной от мастера жизнью. Но это — начало новой, буржуазной эры в социальной и культурной истории человечества, когда, по Марксу, «жизнь, сообщенная им (мастером.— В. Р.) предмету, выступает против него как враждебная и чуждая»¹³. Здесь лишь намечается историческая (и логическая) возможность коренной трансформации средневекового ремесленного мастерства, проницательно отмеченной Марксом. Исторически это был путь долгий и непростой¹⁴.

Рецепт предписывал исполнителю с неумолимостью закона, что и как надо делать. И даже если при этом и не говорилось, чего не надо делать, само наличие строгого запрета уже предполагало недозволенное¹⁵.

¹² Можно было бы поддаться искушению и принять человека Возрождения за сущностное подобие гордого *герметиста* средних веков. Можно было бы принять. Но лишь в том случае, если пройти мимо алхимии как кривозеркального образа-образца официального средневековья, существующей лишь в паре с ним; образ — изображение. Взаимное преобразование. Человек Возрождения — результат их исторического взаимодействия; следствие их взаимных метаморфоз-трансмутаций. Он — не часть в составе целого. Он — целое сам по себе; полное воплощение новой культуры.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 561.

¹⁴ Помните ювелира *Кордильяка* из жутковатой новеллы *Гофмана* (XVIII—XIX в.). «*Мадемуазель де Скодерис*? Так вот. Этот самый *Кордильяк*, реликтовый средневековый мастер (хотя и из XVIII века), создавал дивные ювелирные шедевры, отдавал их заказчикам, а потом... убивал своих несчастных клиентов и возвращал свои шедевры назад. Но не корысти ради. Шедевр неотделим от мастера вплоть до его физической смерти. Шедевр — естественное, «неорганическое» (Маркс) продолжение органического тела мастера, его умных рук, рукотворного его умения. Наидостовернейшее свидетельство его самого. Мастер и его дело, воплощенное в рецепте, слиты. Отмечены одним именем. Они есть одно. Характернейшая особенность деятеля средних веков. Ярчайшая примета деятельности средневекового человека. Начало преодоления этой слитности есть свидетельство глубочайшего кризиса рецептурного стиля мышления, выразительно отметившего тысячелетнюю материально-духовную культуру европейских средних веков.

¹⁵ Здесь нужна смягчающая оговорка. Католицизм легко находил обходные пути для любых запретов. Иерархическая структура средневекового общества, в которой каждому отыскивалось определенное место и предназначалась определенная программа действия, не предполагала возникновения субъективного чувства неудобства от наличия многочисленных запретов. Впрочем, алхимические рецепты жестче, ригористичнее собственно христианских. Они менее личностны. Может быть, тут-то и возникает примирительная (или раздорная?) проблема взаимодействия алхимического запрета и христианского рецептурного разночтения. Дробная специализация иерархи-

В дозволенном также путем многочисленных схоластических различий выявлялась крупница единственно дозволенного, где и осуществлял себя рецепт. Рецепт — всегда да. Но за ним — всегда же не менее жесткое нет. Массив запрстного нарастал; пятачок рецептурно оформленного разрешенного сужался. Когда стоять на этом пятачке было уже нельзя, все умсющийся, но еще стесненный рецептом позднесредневековый мастер берет этот Моублан антитез; начинает интересоваться (уже без рецептов: их для этой цели еще не было) всем, что попадет под руку. Начинается Возрождение с его универсальным, нерегламентированным, нерецептурным умением. Логика *обратности*, *виёновский мир наизнанку* предварили ренессансный универсализм:

*На помощь только враг придет...
Смеемся мы лишь от мучений...
Красоткам нравится урод...
Всего на свете горше мед...
Глупец один рассудит право...
И лишь влюбленный мыслит здраво*
(Вийон, 1963, с. 173).

Эти изнаночные истины были настолько истинны, что не нуждались в рецептурном оформлении вовсе.

КАК ЖЕ исчерпал себя строгий и неукоснительный рецепт средневековья?

Алхимическое предписание в принципе невоспроизводимо. И все-таки, чтобы воспроизвести его, надо повторить вслед за адептом концептуальные усилия всей *герметической философии* по воссозданию универсума, даже если в отдельном рецепте речь идет о чем-то с виду конкретном и частном. Но творение мира — дело только бога, и поэтому алхимический рецепт невоспроизводим по определению. Официальное средневековье не умело, хотя и чаяло, смешивать серу и злость, ртуть и благо, принцип и вещь. Алхимик это умел. Такое умение и есть тот активатор, который, деформируя средневековый христианский рецепт, подвинул его к самоизменению по пути к алхимическому образу-образцу ценою собственного исторического существования.

Джордж Рипли в «Книге двенадцати врат»: «Начинай работу при закате солнца, когда красный муж и белая жена соединяются в духе жизни, чтобы жить в любви и спокойствии в точной пропорции воды и зем-

ческого общества с высоким достоинством сословно-цехового сознания легко снимала ощущение неловкости от этих запретов. И все же запреты были, накапливались, провоцировали логику *обратности*, хотя и не были даны актуально средисековому сознанию, особенно в пору «темных» веков. Стремление на феномене *запретов* вскрыть метаморфозы мышления может показаться стремлением поторопить историю. Но, надеюсь, многообразие исторического материала замедлит логический разбег, диктуемый жесткостью схемы.

ли. Сквозь сумерки продвигайся с запада на север, раздели мужа и жену между зимою и весной. Обрати воду в черную землю, подымись, одолев многоцветие, к востоку, где восходит полная луна. После чистилица появляется солнце. Оно бело и лучезарно. Лето после зимы. День после ночи. Земля и вода превращаются в воздух. Мрак бежит. Является свет. Практика начинается на западе. Теория — на востоке. Начало разрушения — меж востоком и западом» (ВСС, 2, с. 275—284; Ное-fer, 1842, 1, с. 420). За легко угадываемым взаимодействием все тех же ртути и серы стоит Вселенная. Текст прочитывается как мироздание, живущее в удивительной смеси ртути и серы как таковых, но и как мужа и жены, но и в четырех странах света, но и в четырех временах года, но и в ощущении стихий-качеств и качеств-веществ (земли — воды, воздуха — огня). В кривом зеркале алхимии — христианский мир, готовый внять этому кривому изображению и... начать искривляться.

Первоматерия как неоформленная бескачественность, равно как и квинтэссенция, тоже бесформенная, пронизывающая все, в некотором роде тождественны друг другу. В них сняты различия единичных вещей. Это — имена, отлетевшие, позабывшие, а может быть, и вовсе не имевшие собственной телесной судьбы. Но вместе с тем мир тел, зримых, оформленных, одухотворенных и помнящих о своем первоформальном небытии-бытии. Мир псевдотел, но все-таки тел. Алхимический рецепт это выражает, сплетая воедино универсалию и вещь в непротиворечивое вещно-бесплотное целое, осмысленное как сознательная идеализация в пределах христианской культуры, как сс изнанка, как ее вполне серьезное историческое будущее.

Рецепт официального средневековья, попадая в поле тяготения рецепта алхимического, деформируется, изменяя, разумеется, и алхимический рецепт. Бесплюсность, персворачиваемость, безразличие к верху — низу характерны для неоплатонической жизни *Александрийской* алхимии. В более поздние времена в алхимическом рецепте обозначаются полюса дух — плоть в их соотносительности-разведенности. Но это уже дело рук канонического средневековья как исходного образца. Чем же стал точный и неукоснительный рецепт христианского средневековья? Стал рецептом трех ведьм из «Макбета» Шекспира (XVI—XVII в.) (цитирую безотносительно к отдельным ведьмам)¹⁶:

*Трижды пестрый кот мякнул.
Раз и трижды ежик всхлипнул.
Крикнул черт: «Пора! пора!»
Вкруг котла начнем плясать.*

¹⁶ Строго говоря, он стал универсальным всеумением Ренессанса. Рецепт трех ведьм — пародия на алхимически-христианский рецепт средних веков, но пародия не изнутри культуры, а извне — из XVI шекспировского столетия. Сам же способ пародирования — алхимический способ пародирования, причем алхимические средства взяты как литературный реквизит без литургической наполненности. Но тогда эти средства уже не алхимические.

*Злую тварь в него бросать.
Первым — жабы мерзкий зев,
Что, во сне оцепенев,
Средь кладбищенских камней,
Яд скопляла тридцать дней...
И змеи болотной плоть
Надо сжечь и размолоть,
Лягвы зад, червяги персть,
Пса язык и мышцы шерсть,
Жало змей, крыло совы,
Глаз ехидны — вместе вы
Для могущественных чар
В адский сваритесь навар...
Кость дракона, волчье ухо,
Труп колдуньи, зуб и брюхо
Злой акулы, взятой в море,
В мраке выкопанный корень,
Печень грешного жида,
Желчь козла кидай сюда,
Тис, что ночью надо красть,
Нос татарский, турка пасть,
Палец шлюхина отродья,
что зарыто в огороде...
Кровь из павианьих жил,
Чтоб состав окреп, застыл*¹⁷

(1936, 5, с. 408—409).

Ведьмовский состав этот словно составлен по алхимическим прописям: точнейшая предметная реалья — она же и понятие, оторванное от вещи (*палец шлюхина отродья, печень грешного жида, пасть турка, татарский нос, желчь козла...*). Предмет здесь всегда шире самого себя. Он универсален. Зато объект единичен и зрим. Вместе же достигается неповторимо алхимическая единичная всеобщность — всеобщая единичность.

И все-таки алхимический тон этого жуткого варева — беззастенчивая стилизация подлинно исторических алхимических рецептов. Намеренная, вне средневековья затеянная стилизация. Первое культурное приключение алхимического рецепта, ставшего образом культуры. Билет в иные, послесредневековые времена, выданный *Шекспиром* исчерпавшей себя рецептурной алхимической культуре времен средневековых. Сама же алхимия навсегда уходит в историю, живую постольку,

¹⁷ Король-демонолог Яков I, беседуя с *Шекспиром*, будто бы сказал: «У шотландских ведьм нет бород, это вы их спутали с немецкими. И поют они у Вас не то. Как достоверно выяснено на больших процессах, ведьмы в этих случаях читают «Отче наши», только наизусть» (Домбровский, 1969, с. 174—175). Дьявольская изнанка христианского канона. Алхимическая изнанка.

поскольку современная историческая память приоткрывает свои средневековые запасы.

ИЗ ОПИСАНИЯ рецептурности как набора присмов деятельности средневекового человека видно, что средневековый рецепт вещен, воспроизводим, и призван ввести исполнителя этого рецепта в мир единичных вещей, в ритуально-разыгрываемое действо. Но алхимический рецепт, будучи рецептом средневековым, отличается от рецепта официального средневековья стремлением сотворить мир уникальным смешением вещи и понятия, *реалии* и *универсалии*, предмета и имени. Здесь-то эти два типа рецептурности видоизменяют один другой, «предошущая» внерецептурный универсализм Возрождения.

Алхимический рецепт бифункционален. Он — и действие, и священнодействие сразу. Если первая его природа — мирская практика, то вторая жизнь рецепта одухотворена, божественно освящена. Рецепт магичен, хотя он — эфемерная практика (но практика!), равно как и заземленная теория (но теория!) в их одновременности. По-партистский слепок исконной средневековой пары: *схоластика* — *ремесло*.

Рецепты средних веков глубоко личностны, но лишь настолько, насколько личностна личность средневековья. Индивидуальное приобщение к авторитету, причастность к коллективному субъекту — на этом пути осуществляет себя личность христианского средневековья. Именно в этом контексте рассмотрена структура алхимического рецепта с точки зрения соотношения в нем традиционного, освященного авторитетом установившегося знания, и становящегося знания индивида. При этом авторитаризм понят как органическая, охраняющая и поддерживающая рецептурный стиль жизни черта средневекового мышления. Рецептурность средневекового мышления рассматривается в его коренных исторических преобразованиях: универсальность античной поры с ее почти недифференцированным представлением о единстве мира, человека в этом мире и бога; узкая специализация предметной деятельности с противопоставлением земли и неба, плоти и духа, человека и бога — в пору средневековья; ренессансная универсальность с преодоленными крайностями: плоть — дух, человек — бог¹⁸.

Средневековый рецепт регламентирует не столько то, что надо делать, сколько то, что не надо. Массив запретов нарастает, как бы реставрируя в алхимической практике разрушенную в поисках сущности внесущностную форму. Умирание рецептурности поставлено, таким

¹⁸ Здесь необходимо уточнение. Универсальность от неумения (топор каменного века, изготовленный одним мастером, в равной мере специалистом и по лезвию, и по топорщику) и универсальность более высокого порядка (архитектурный замысел *Парфенона*, когда вовсе не обязательно быть «спецом» и по дверным ручкам) — вещи разные. Примерно то же можно сказать и о специализации. Такое различие применимо и к средневековью, не однородному в своих синхронных и диахронных срезах.

образом, в связь с мутацией «предвозрожденческого» мышления от поля (песчинка дозволенного) ко всему (Монблан незамечаемых запретов). Алхимический рецепт в этих исторических мутациях играет катализирующую роль.

Рецептурность средневекового мышления — универсальный, всепроникающий феномен, описывающий многообразные сферы средневековой жизни и оставляющий свободным от рецептурной регламентации разве что мир мистических озарений.

Средневековый рецепт рассказывает о том, как сделать вещь. При этом вещь понимается в предельно широком смысле: изделие, фрагмент жизненного поведения; жизнь как человеческое самоосуществление; мир как изделие. Однако сделать вещь — это рассказать о том, как ее сделать. Облечь способ воспроизведения вещи в слове. Иначе: слить в недробимое единство слово и действие; событие и слово об этом событии, ибо событие, не ставшее словом, бессмысленно. Священство рецептурных действий — свидетельство о боге, живущем в рецепте не телесно — словесно. Вещь вещает о боге (Ахутин, 1976, с. 119). Рецепт не только о построении вещи, но и о ее понимании, о ее божественном замысле. Создать вещь означает воспроизвести творческое слово об этой вещи. Действие и молитва вкупе составляют средневековый рецепт. Вещь как результат рецепта не только сумма предписывающих приемов, но и акт творения в слове, который выше всех предписаний. Священная тайна мастера. В результате — шедевр, свидетельствующий о мастере и его мастерстве, а вовсе не о материальных основаниях вещи. Чистый творческий акт. Напротив, вещественная протяженность материала, далекого от шедевра, лишь материально содержит вещь, потому что не озарена овеществляющим словом мастера.

Стало быть, средневековый рецепт как особая форма деятельности средневекового человека — не просто сумма предписаний для последующей исполнительской деятельности, но такая форма деятельности, в которой словесно-заклинательно предвосхищается, осуществляется сама эта деятельность. Мнемонически закрепляется в эмоционально напряженной форме, приводя в священный трепет мастера, подвигая его к священной жертвенности во имя шедевра — венца ремесленных процедур. Вне этого нет средневекового умения — средневекового мастерского ремесла — искусства; молитвенного ремесла. Алхимический рецепт — средневековый рецепт. И все же иной. Алхимическое слово гетерогенно. Это слово-миф, слово-космос, слово-вещь. Творчески: вместе и слитно. Именно потому алхимическое слово вступает в спор с традиционной теологической доктриной. В алхимическом рецепте осуществляется общение с реальным предметом — будь то конкретное вещество или реторта для «физико-химических» вторжений в тайные потемки этого вещества. Общение... Но не только с реальным предметом. С алхимическим небом тоже — с возможностями и силами, живущими и действующими в мифотворческой картине алхимического мира. Мировоззренческий синтез алхимика, воплотившего в рецепте также и ре-

меленный опыт; но пустотелый, безрезультатный, весь ушедший в цветистое алхимическое слово. Вещь, снятая в словесно-вещественном рецепте. Малый текст алхимического рецепта — отражение, но и преобразование Большого рецепта всего средневековья, вырастающего из корней средневекового ремесла, средневековых форм производства.

Выход за пределы алхимии в официальное средневековье и вновь возвращение к ней позволяют обозначить не только ее скрепляющую, символически-моделирующую, но и регулятивно-преобразующую роль в многогранной взаимоотраженности средневекового мировидения, данного в его социокультурных срезах¹⁹.

Приземленное слово — вознесенная вещь. В едином и единственном рецепте. Словесный знак вещи — вещественная фактура слова в единственном и едином рецепте... Путь, ведущий к алхимическому символичеству, которому надлежит составить предмет следующей главы.

¹⁹ «Хочешь, продам я тебе за сто золотых секрет получения чистого золота?» — сказал один алхимик неудачливому адепту.

«Хочу», — ответил тот.

По вручении ста золотых гульденов последовал очень длинный и очень подробный рецепт, предписывающий все, что надо делать. Довольный адепт, сияя, быстрехонько, распрощался, чтобы скорее взяться за дело.

«Послушай! — крикнул ему вслед продавший тайну. — Я забыл сказать тебе самое главное: когда будешь делать золото, выполняя предписания рецепта, не думай при этом о белом козле. Иначе ничего не получится».

На утро горожане увидели спятившего герметиста, потерянно бродящего по городу и бормочущего: «Белый козел, белый козел...»

Приходит время, когда никакие запреты уже не действуют.



ПРЕВРАЩЕНИЯ ЧЕРНОГО ДРАКОНА

Символические формы алхимического мышления

«Чтобы приготовить эликсир мудрых, называемый философским камнем, бери, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь не имеющую вкуса флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, воспроизведет снова зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и дистиллируй продукт снова. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Излишне еще раз сообщать, что означают эти *львы* и этот *дракон*. Нужно лишь вспомнить. Но вновь вчитаемся в текст. На этот раз будем держать под исследовательским прицелом пары: *лев* и его химический прототип, *дракон* и его химическое подобие. Истина для алхимика лишь тогда истина, когда отыскивается и подается в соответствующей алхимическому мышлению форме — неповторимой, непреходящей. В самом деле, разве так уж безразлична символическая аналогия, как бы дублирующая превращения свинца? Такой прием — не только аналогия. В нем идея персонификации — в данном случае анимализации — превращающихся минералов или металлов. Узнавание удваивает мир: мир реальный — свинец, его окислы и соли; мир символический — перипетии нелегких судеб *льва* и *дракона*. Мир средневекового человека двумирен. Реальный мир как раз менее всего реален по сравнению с миром вторым, сконструированным. Алхимическая феерия телесно воссоздаст действо, включающее воспринимающего этот рецепт, — того, кто должен его воспроизвести. Этот второй, символический, план истиннее первого, потому что менее всего связан с действием — занятием мирским, обыденным. Он отождествлен со священнодействием, а потому исполнен высшего смысла. Еще раз: с одной стороны, дело это делает рука, с другой — деяние это творит десница.

Дракон, проглатывающий собственный хвост, — один из главных алхимических символов, сфокусировавший многократность сакральных рождений-умираний¹.

Трансмутации свинца — переодевания *льва* — можно толковать и на аллегорический лад. Тогда это лишь картинка, наглядная, так сказать, агитация? Едва ли... Когда же в живую ткань алхимического рецепта вторгается вдруг такое: «*Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост*», — символ-аллегория вспыхивает символом-метафорой.

Алхимический рецепт — практическое предписание; но и произведение искусства: алхимия — *artificium* — ремесло-искусство; алхимик — *artifex* — мастер-ремесленник-искусник.

¹ Уроборос alexandрийских алхимиков (греч. *ὄφιορρός*) — свидетельство переосмысленной халдейско-вавилонской традиции, соприкоснувшейся и с египетским магико-герметическим искусством, которым ведал Тот, египетский бог алхимиков и магов. Если продолжить круг возможных, не вполне строгих, ассоциаций, то *Змей-искуситель* в ветхозаветном контексте может быть соотнесен с божественным знанием, открытым человеку *падшими ангелами*. Теперь уже человек может соперничать с богом. Он богоравный алхимик. Но и это еще не все. *Змей*, проглатывающий собственный хвост, в неоплатонических учениях символизирует идею замыкания на себя бесконечного мирового ума и бесконечной мировой материи. Они едины. «*Все есть Одно*». Много позже, как утверждают некоторые, свернувшаяся в кольцо змея подскажет во сне химику Кекуле циклическую формулу бензола, а змею и чашу с ядом вслед за *Асклепием-Эскулапом* медики провозгласят своей эмблемой — где-то во времена *Парацельса* (XVI в.). Так эликсир злато-серебровворящий в игре произвольных сближений обернется эликсиром долголетия, вечного здоровья, вечной жизни.

Символические ряды в алхимических трактатах — не орнаментальный антураж. Символизм алхимического мышления — физическая его жизнь, нормальный быт этого мышления, но осознаваемый не столько равноправным, сколько первым среди равных. Божественное бытие алхимической мысли. *Лев* как символ в рецепте *Рипли* — обычная вещь в алхимической — не только алхимической — средневековой литературе. Почитаем теперь легенды, притчи, аллегории, представленные в собрании Лекки (Lesky, 1887, с. 135 и сл.; Эйкен, 1907, с. 554; Карсавин, 1915, с. 134). И поглядим, как складывалась судьба *льва*, живущего, однако, реальной — телесной и духовной — средневековой жизнью.

Все живое от творца, а потом и животные способны воспринять божественный дух. *Львы* приходят и роют могилу *Павлу-пустыннику*. *Лев* ест финики из рук святого *Феола*. *Лев* игумена *Герасима* питается только молоком и овощами, служит при монастыре и, наконец, благочестиво умирает на могиле хозяина. Читая «*Физиологи*» и «*Бестиарии*», узнаем: свойства животных особым образом отражают отношения человека с богом, дьяволом и природой. Антропоморфные представления правомерны и естественны. *Лев* замечает хвостом следы, когда его преследуют охотники. Глаза у спящего *льва* открыты, а новорожденный *львенок* безжизнен и лишь на третий день пробуждается от рева *льва-отца*. Верно, эти наблюдения не соответствуют действительности здравого смысла. Но зато соответствуют действительности иной — нравственной, поучительной.

Что же думает *Физиолог*? Первое свойство он соотносит с *Иисусом Христом*, принявшим человеческий облик, скрываясь от дьявола. Второе свойство — аллегория бодрствующего по божеству, но покоящегося по человечеству *Христа*. И, наконец, третье обозначает бога-отца, воскресившего сына на третий день.

Лев сам по себе мало что значил для средневекового натуралиста. Любопытен трактат XIV века «*О поучениях и сходствах вещей*» доминиканского монаха *Иоанна де Санто Джеминиано из Сиены* (Johann de Sancto Geminiano, 1499). Это нечто вроде энциклопедического словаря. Расположение слов алфавитное, но не по названию предметов, а по названию свойств, символизирующих эти предметы. Если мы хотим почерпнуть из этого свода сведения о *льве*, например, то смотреть следует на *мужество*, ибо именно с этой добродетелью соотнесен *лев*.

Но символ не столь жестко привязан к объекту. Допускается многозначность толкования в зависимости от обстоятельств. В алхимических же трактатах — еще и с целью скрыть от непосвященных смысл рецепта, сделать его невоспроизводимым².

Рецепт *Рипли* ярко демонстрирует полифункциональность, многозначность алхимического символа. Это и знак, и аллегория, и метафора, и эв-

² В этом одна из существенных технических трудностей анализа алхимических текстов.

ристическое средство³. Историческая реконструкция этого рецепта воспроизводит два содержательных плана: рациональный, связанный с конкретными препаративно-химическими превращениями свинца и его окислов, и символический (многотрудные перипетии *льва* и *дракона*), как бы дублирующий на небесном уровне ряд земных превращений металлов, их окислов и солей, но от того не менее — скорее более! — истинных в средневековом сознании, чем превращения земные. Такое двойственное прочтение текста как будто включается в исторический контекст двойственного реально-символического мировосприятия средневекового человека. Но включается ли? А если и включается, то каким образом включается?

Статическая взаимозаменяемость — вот что очевидно для символа и его земного прототипа. Оставим на время рецепт о *львах* и *драконах* и обратимся к иным алхимическим текстам, изобильно извергающим символически оформленный материал, из которого выстраивается многокрасочная картина герметического мира, воспроизводимая в каждом ее фрагменте. Открывающаяся алхимическая панорама — не только и не столько изображение, сколько предписание тому, кто взялся за алхимическое деяние.

Философское яйцо — символический образ герметической Вселенной. Это *сфера, зеленый лев, темница, гроб, перегонный куб, дом цыпленка, брачная комната, брачное ложе, матка, чрево матери, ступка, сито. Скорлупа яйца — медь, сплав меди со свинцом, железа с медью. Обожженная скорлупа — известь, мышьяк, реальгар. Жидкие части яйца — медная зелень, медный купорос. Яйцо — саморазвивающаяся Вселенная. Скорлупа — первоматерия, или воздухообразный хаос. Белок — сфера воздуха и огня, населенная ангело- и демоноподобными существами. В середине желтка помещен человек-птенец — микрокосмос, пребывающий в изоморфном отношении к макрокосмосу. В пределах алхимической Вселенной, пространстве философского яйца, вершится алхимическая практика.*

Дуб, пустой в середине, — символ алхимического горна. Этот сосуд из глины, объясняет Николай Фламель, называется философским тройным сосудом, ибо в его середине есть чаша, полная теплой золы, в которую положено философское яйцо (ВСС, 2, с. 368—370). Так яйцо-вселенная вдруг оказывается меньше выложенной гончарной глиной выемки, предназначенной для нагревания. Целое становится частью и часть — всеобъемлющим целым.

Операции *Великого деяния* представлены в алхимическом театре в бесчисленных символических ракурсах. Сплавление *серы* и *ртути* уподоблено акту священного *соития* *царя* и *царицы*. Таинство брака, зачатия и умирания участников сонтия — мощная алхимическая мифологема, от-

³ Изобретение символа — всегда сокрытие (раскрытие) тайны. Символотворчество — и возвышение земного объекта, и раскрытие его тайны, явленной в символе.

ражающая лунные блики древнейших архетипов дохристианских культур. *Василий Валентин* (XV или XVI в.?) учит: *союз мужа и жены случится только после того, как они снимут свои одежды и украшения, как с лица, так и со всего остального тела, чтобы войти в гроб такими же чистыми, какими они пришли в мир* (ВВС, 2, с. 413—420). Результат брака — двуполое тело, химический гермафродит. *Ребис* — двупостасное существо, вдохновляющее алхимическое символотворчество. Фрески *Николая Фламель* (XIV—XV в.), украшающие *Кладбище невинных*, передают символические перипетии сакрального искусства. Растворение представлено *драконом*, пожирающим человека, прижатого к земле. Алхимики пользуются символикой *птиц* в описании отдельных операций *Великого деяния* («*Liber Mulus*»). *Взлетающие птицы* означают *отделение пара*; *опускающиеся птицы* — *поспешность, опрометчивость химических соитий*; *стая воронов* — *начальное нагревание материи, ее чернение* [ВСС, 1, с. 938—952]. Герметизация сосудов охранит тайну, обеспечит успех соединения, обезопасит результат от внешних вторжений, даст жизнь вызванному из небытия организму. Символ — «телесный низ», *матка женщины*. *Бернар Тревизан* (XV в.) доверительно сообщает: *матка женщины после зачатия закрыта даже для воздуха. Точно так же и камень должен быть в закрытом сосуде* (Пуассон, 1914—1915, № 6, с. 8). Геометрическая символика развивается параллельно словесным уподоблениям. Все *двенадцать ступеней-операций* имеют собственные графические изображения.

Многоязычие алхимических лексиконов придает инокультурным заимствованиям характер символического разночтения. Сакральная значимость даже отдельных букв заставляет звучать самую алхимическую речь звучанием древнейших мифических полифоний. *Азот заключает в себе все, потому что он есть начало и конец всего. Философы составили слово так: итальянцы ввели A и Z, греки — альфу и омегу, евреи — алеф и тау; из соединения первой и последней букв и получилось это слово* (№ 2—3, с. 17). *Материю называют vitrium для невежд; посвященным же советуют прибавить L и O. Вопрос в том, куда надо поставить эти буквы. Ответ: vitriol, или купорос* (№ 4, с. 5). Алхимические шарады таят скрытые языковые смыслы. Анонимный греческий автор зашифровывает одно из ключевых алхимических слов так. *В нем девять букв и четыре слога. Первые три имеют каждый по две буквы. Всего в слове пять согласных. Владение этой тайной равносильно обладанию мудростью. Ответ: arsenicon — мышьяк-вещество, но и один из вариантов третьего алхимического начала* (с. 5). Сакральный характер этой притчи-шарады достигается магической значимостью чисел, входящих в текст: *девять, четыре, три, два, пять*. Идея *алкагеста, или универсального растворителя, дана в форме притчи-иносказания, символа-события. Дождь во время равноденствия заставляет выйти из земли небесный цветок, или универсальную манну, которую алхимик собирает, гноит и выделяет из нее чудесным образом воду, растворяющую золото* (№ 2—3, с. 11). Истинный источник молодости — *универсальный растворитель* — лишь первый срез этой притчи.

Живая вода фольклорных перевертней, ветхозаветная *Моисеева манна*, *небесный цветок*, *вода как начало мира* — извлеченные из подтекста смыслы, притаившиеся за символом *алкагеста*. Они-то и выявляют его сущность, стершиеся в дихотомическом равновесии-равноденствии. *Универсальный растворитель* может быть окрашен и в темные тона. Кислоты, растворяющие *Солнце* и *Луну* (золото и серебро), насылающие порчу на металлы совершенного здоровья, уподобляются хищникам — *льву*, *орлу* и *тигру*, пожирающим *Солнце-Аполлона* и *Луну-Диану*. Об *алкагесте*, растворяющем золото, дабы обрести его вновь в наисовершеннейшем виде, читаем у *Филалета* (XVII в.). Он предписывает *найти жидкость, в которой золото растворяется, как лед в воде. Это кислота, называемая все переваривающим желудком страуса* (ВСС, 2, с. 661—675).

Из случайных мазков складываются стройные эпические представления, входящие в литературно-литургический алхимический корпус как притчи-поучения. Именно в такую вот форму вещего сна облекает *Зосим Панополитанский* (IV в.) процедуру получения *живительной воды*. В трактате «О хорошем качестве и составе вод» читаем: «Я видел жреца, стоящего перед престолом, имевшим форму чаши и с многочисленными ступенями. Жрец изрек: «Я жрец святилища и нахожусь под гнетом мощи, которая меня отягощает. На рассвете пришел слуга, который схватил меня, убил мечом, разделил меня на куски. Содрав кожу с моей головы, он смешал кости с мясом и прокалил меня на огне, чтобы внушить мне ту истину, что дух распадается вместе с телом. Вот мощь, которая меня отягощает». Пока жрец так говорил, глаза его налились кровью. Окончив, он разорвал на куски собственное тело. Я видел, как он убивал самого себя, грызя себя зубами, и упал на землю. Охваченный ужасом, я проснулся и принялся размышлять над виденным, спрашивая, это ли истинный состав воды. Так оно и оказалось» (Lindsay, 1970, с. 344). Дух распадается вместе с телом; единство телесного и духовного; смертность души. Покушение на бессмертную душу христианина. Предчувствие алхимического *аверронизма*.

Аристотелевы начала, переформулированные в начала алхимические — кирпичи герметического мироздания. *Огонь* — *платоновский* равноостроенный треугольник вершиной вверх. Именно это свойство — заостренность — питает уподобления огня: *ножницы*, *шпага*, *меч*, *коса* — царапающие, ранящие, режущие инструменты. Они вплетаются в микросюжеты. Так, например, *Сатурн с серпом* воспроизводит *купеляцию*⁴, или очистку серебра нагреванием. *Всадник со шпагой* закаляет *льва и львицу*, иначе говоря, прокаливает смесь ртути и серы, стабилизируя вещества изгнанием летучих. Геометрические символы начал из *платонов-*

⁴ *Купеляция* — одна из алхимических процедур, которая сводится к нагреванию купелируемой смеси (10 весовых частей свинца на 1 весовую часть серебра) в специальном тигле при 1000° С. Окислы свинца и других примененных к серебру металлов впитываются в материал тигля, а серебро в виде расплава остается на дне тигля в чистом виде (Berthelot, 1889 [1938], с. 264—265).

ского «Тимея» — первичные прафеномены, воплощенные в алхимическом живописании. Золотое руно, согласно алхимику Д'Эспанье, сторожит дракон о трех головах: одна есть вода, вторая — земля, третья — воздух. Три головы должны соединиться в одну, которая будет достаточно сильна и достаточно могущественна, чтобы пожрать всех других драконов (ВСС, 2, с. 649—660). Огонь символизирован внепредметно — в обещании грядущего соединения трех голов в одну.

Многозначность символических уподоблений раздражает, но разнообразие это принципиально. Алхимик этим ни мало не смущен. Он настаивает на этом, сопрягает разнородное в одной книге, в одной главе, на одном листе. Земля — и гора, и лев, и человек; воздух — и крылатое чудовище, и птица; вода — и корабль, и рыба, и полный сосуд; огонь — и саламандра, и дракон, и факел. Стихия вообще, лишенная имени, обозначается квадратом или шестиконечной звездой, построенной наложением друг на друга двух равносторонних треугольников. Равносторонний треугольник — геометрический а р х е т и п каждой стихии в отдельности. Расположение вершины треугольника (вниз, вверх) и вид плоскости треугольника, перечеркнутой или неперечеркнутой линией, параллельной основанию, исчерпывают все четыре элемента-стихии.

Конкретизация Аристотелевых начал в алхимической практике умножает символические эрзацы. Для ртути-ртути придуманы такие, например, — далеко еще не все! — уподобления: женское начало, белый цвет, луна, белое золото, сырое золото, недоваренное золото, азот, вода, молоко, белое покрывало, белая манна, белая моча, холод, сырость, летучесть, белая женщина, терпение, белый свинец, стекло, белый цветок, соль, покрывало, яд, купорос, воздух. Или: ртуть — это змей, оплодотворяющий самого себя и рождающий в тот же день; змей этот убивает своим ядом все живое, он подвижен, ибо бежит от огня, противясь всепожирающему огню, а спасишься, творит трансмутацию. Превращение змея в дракона с крыльями и лапами символизирует соединение ртути, соли и серы.

Для серы: смола, масло, солнце, точность, устойчивость, красный камень, кислое молоко, шафран, мак, желтая медь, сухость, краска, огонь, спирт, кровь, дух, красный человек, земля, царь, супруг, бескрылый дракон, змей, лев, кобель, бронза, философское золото... И это еще не все!

Каждое из этих бесчисленных наименований выступает не как ярлычок на память, а естественно включается в алхимическую житийную историю. Халид (VII в.) советует взять двух черных собак, случить их, и тогда они понесут. Здесь сера — кобель, ртуть — сука (Calid, 1974; ВС, 2, с. 183—188). Идея соития мужского и женского алхимических начал охватывает всю фауну: две рыбы, лев и львица, орел и орлица, олень и лань...

Алхимические аллегории усматривают в сумятице символов сходные атрибуты, что как будто вносит — лишь на мгновение! — порядок, останавливая мерцающую мозаику калейдоскопа. Находящееся внизу без крыль-

ев, по Николаю Фламелью, представляет устойчивое, или мужское, тогда как сверху — летучее, или женское, которое возьмет верх. Первое называют *сульфуром*, или *холодом и сухостью*, а второе — *Меркурием*, или *сыростью и теплотой* (ВСС, 2, с. 368—370). Намек на один из способов упорядочить этот символический сумбур: скрепляющий смысл вертикали **В е р х — Н и з**.

Сюжеты алхимического мифа рядятся в христианские одежды. Тут-то и возникает ококультурный тон алхимической фуги. *Авраам-еврей*, например, настаивая на *придании устойчивости летучему*, легко и весело распинаят гностического — теперь уже алхимического — змея на кресте (Пуассон, 1914—1915, № 4, с. 9).

Ощущаемые признаки символов овеществляют символические муляжи, делая их рельефней и выразительней исходных объектов.

Алхимические *бестиарии* переходят в символические мирки, сгруппированные вокруг иных символаобразующих центров. Змее-драконная символика оборачивается символикой геометрической. *Тайна жизни изображается кругом, составленным из двух змей, крылатой и без крыльев*, что обозначает две природы тел — *устойчивую и летучую, соединенные вместе*. Верх и низ встретились, сомкнулись, сплелись⁵. *Змей без крыльев — сера, с крыльями — Меркурий*. Но признаки — летучесть и устойчивость — связаны с технохимической процедурой получения киноарного философского камня и потому постоянны. Уподобления сменяют друг друга, обозначаемые же качества (*сера* относительно устойчива — температура кипения 445°С, *ртуть* летуча — температура кипения 356°С) остаются: *сера — лев, ртуть — орел*. Поэтому чаще всего единоборство именно этих животных.

Мир живого завершается в человеческих персонификациях: *сера — король, активное, мужское начало; ртуть-Меркурий — королева, начало женское, пассивное*. Но это лишь повод, чтобы вернуться, пройдя сквозь практику восходящих металлических трансмутаций (*сера — золото, Меркурий — серебро*) к космостворящим задачам. Так, по *Джону Ди* (XVI в.), *Меркурий составлен из Луны, Солнца и четырех элементов* (ТС, 2, с. 192—214). Алхимический *Меркурий* не есть предмет, к которому подбираются символические подобию; скорее, наоборот: он сам становится символическим представителем-заместителем алхимического мироздания-монады. Вещь и символ в символотворческой алхимической игре поменялись местами. Можно начинать все сначала...

Символы *философского камня*, пожалуй, наиболее многочисленны. Это *зеленый лев и василиск, ихневмон и саламандра, летящий орел и жаба, хвост дракона и его же кровь, пятнистая пантера и вороний клюв, синее олово и пурпурное одеяние, красный эликсир — белый король и королева, красный жених и лилейная невеста*. Он же и *золотое руно*.

⁵ Позднее (XIV—XV вв.) *драконов* станет уже целых три. Совершенство круга будет поколеблено, зато возникнет новое совершенство — совершенство алхимической троицы (*ртуть, сера, соль*).

Металлы — главный объект алхимического совершенствования. Металлопланетная символика, халдейско-вавилонско-античное происхождение которой несомненно, заимствуется все же из *Книги Бытия*. Золото — Солнце, серебро — Луна, ртуть — Меркурий, свинец — Сатурн, олово — Юпитер, железо — Марс, медь — Венера (Lindsay, 1970, с. 217).

Рисованная символика богаче, нежели геометрическая или словесная. *Свинец* — это Сатурн с серпом, *железо* — Марс в каске и с мечом, *ртуть* — Меркурий с кадуцеем⁶ и крыльями на ногах и голове. Полисемантическая символических уподоблений всплывает не вдруг, а лишь в соответствующих контекстах. Раймунд Луллий провозглашает Солнце отцом всех металлов, Луну — их матерью, хотя Луна и получает свой свет от Солнца. От этих двух планет зависит состав магистерия (ВСС, 1, с. 872—874). Солнце и Луна выступают в двух ролях: сера и ртуть как алхимические представители Аристотелевых начал, золото и серебро — предельные состояния совершенствования металлов.

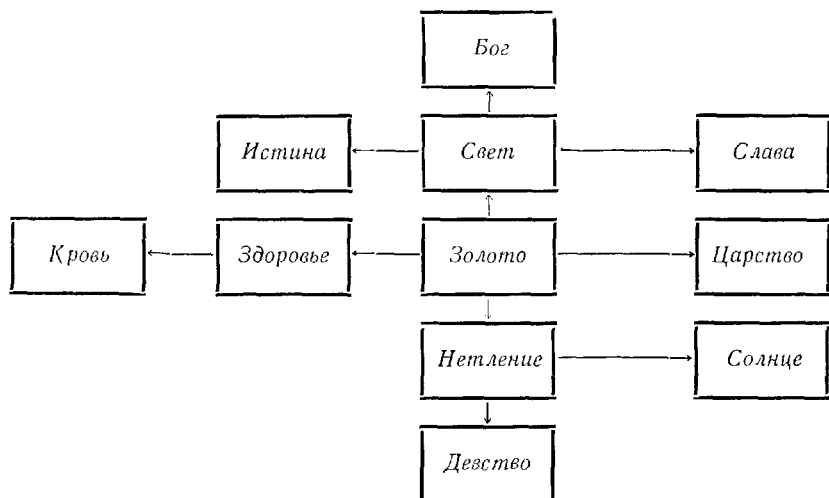
Последнее движение конструктивного символотворчества — к человеку через мир растений и животных. В «*Margarita pretiosa*» Петра Бонуса (XIV в.) шесть юношей на коленях пред королем. Коронация. Это шесть металлов перед седьмым — золотом (ТС, 5, с. 507). У Василия Валентина в «Двенадцати ключах мудрости» золото — король, серебро — королева, сурьмой блеск — волк. Трехцветная одежда королевы предписывает трехкратность очищения (ВСС, 2, с. 413—420).

Символические микросюжеты пластично увязываются, свидетельствуя об алхимической утопии, ориентированной на будущее, хотя и живущей в недвижной сиюминутности.

Но прежде, нежели венчать чистоту любви короля и королевы и допустить их до брачной постели, вещает Барма, надо их тщательно омыть ото всех грехов, как врожденных, так и приобретенных. Надо приготовить для них теплую ванну, в которой их следует вымыть каждого отдельно, ибо слабая женщина не могла бы перенести едкости мужской ванны. Она была бы неизбежно разрушена или уничтожена. Мужская ванна готовится из сурьмы. Что же до женской ванны, то Сатурн покажет, какой она должна быть (Пуассон, 1914—1915, № 5, с. 12). Упрощенный комментарий здесь такой: золото очищают сурьмой, серебро — свинцом. Но все это куда значительней. Алхимический миф гипертрофированно изображает миф христианский. Алхимические грех — крещение — и скупление. История эта разыгрывается в пределах двенадцати операций Великого деяния, канонизированного с не меньшей святостью, нежели жизнь великомученика, и воспроизводимого во всеобъемлемых и всеобъемлющих символических экспозициях. Одно и то же — многожды и в разном.

⁶ Кадуцей — жезл египетского бога с головой Ибиса. Над головой Солнце и рога — знаки плодородия. Атрибут египетского пантеона с легкостью переносится на Олимп. И здесь уже действуют боги-олимпийцы или их римские дублиеры: Аполлон — золото, Диана или Геката — серебро, Бахус — материя земли.

МОЖНО каждый алхимический объект представить центром алхимического космоса, выходя за пределы этого объекта и каждый раз к нему же и возвращаясь. С. С. Аверинцев точно так, впрочем, и поступил с золотом, распредметив-одухотворив его в многообразных символических подобиях, включенных в контекст византийской культуры (Аверинцев, 1973) ⁷.



Между тем схема эта, схватывая символическое многообразие и внося в него первоначальный порядок, не всеобъемлюща, ибо оперирует с именами-понятиями, а не с именами-вещами. К тому же иерархия достаточно произвольна. Да и связи могут быть иными. Даже бог, вершина иерархической пирамиды, в конечном счете может быть заменен (отождествлен с) золотом — как, впрочем, и всем иным. Принципиальная неопределенность. Заведомая неупорядоченность, от которой рябит в глазах и звенит в ушах ⁸. Но именно так и должно быть в мире алхимических феерий. Но чем же ценна эта схема? Прежде всего указанием на безграничность возможностей уподобить что угодно чему угодно. Она есть знак всеобщего беспорядка — алхимического порядка. Но вновь обращаюсь к фундаментальному алхимическому прафеномену — философскому камню.

⁷ Схема дана по лекциям С. С. Аверинцева. В статье приведено лишь ее словесное описание.

⁸ *Золото-здоровье* (целение) и *золото-нетление* — наиболее существенны для алхимии. *Апокатастасис* (врачующее «восстановление») и нетленность, восходящая к мумифицированию. В символике золота воспроизводится бифункциональная роль египетского жреца-врача и мумификатора одновременно, исцеляющего живое и освобождающего от порчи мертвое.

Философский камень — это небесный брак Меркурия-ртути и серы; *rebis* — гермафродит — бородатая богиня, женоподобный святой, бесполой бог; духи воздуха, леса и моря; летящий орел — вороний клюв; король и королева — красный жених и лилейная невеста; наземная фауна — зеленый лев и пятнистая пантера; пресмыкающиеся, но и летающий дракон — земноводная жаба; чудища преисподней: ихневмон, саламандра, василиск и, наконец, вещи и имена неживого минерального царства, но одушевляемые в алхимическом самосознании: синее олово, пурпурное одеяние, золотое руно. Намек на порядок.

Но... еще раз — сверху вниз. Предельно упрощенная, но и предельно одухотворенная иерархия алхимического космоса, иерархия стихий, отражающая человека и отражаемая в человеке: ангелы, демоны, планетные духи кабалы, духи умерших, низшие стихийные духи, духи огня (саламандры), воздуха (сильфы и сильфиды), духи воды (ундины), духи земли (гномы). И, наконец, величественный *Ното faber*. Все названное — в нем, для него, через него.

Символотворческая природа мышления в о о б щ е, казалось бы, выводит проблему за пределы конкретной исторической реальности в мир устойчивых архетипических конструкций. Нечто уподоблено, приравнено чему-то, отождествлено с чем-то. При этом всегда сохраняется каприз различия, принципиальная несходимость. Синонимия — со всеми следствиями, вытекающими из определения: синоним есть то же, да не то же.

Исследуя логику символа, А. Ф. Лосев дает набор содержательных признаков символического уподобления (1973). Прежде всего предметность символического подобия, укорененного в чувственном созерцании действительности (вороний клюв, пятнистая пантера, зеленый лев). Атрибут при символе делает символ уникальным.

Учет контекста обязателен, ибо лишь с помощью него можно осмыслить бессмысленность знака. Только понимание двуполой природы философского камня наполняет смыслом двойное символическое уподобление его жениху и невесте, красному жениху и лилейной невесте. Эпитеты красный и лилейный символизируют двойную цель философского камня. превращать неблагородные металлы в червонное золото и белое серебро. Отсюда два названия алхимической панацеи: красный эликсир и белый эликсир. Тогда символ есть отражение вещи, ее смысл с указанием на иное, неочевидное. Философский камень еще не саламандра — дух огня, ибо лишь огнем достигается прокалка камня до совершенного состояния. Это иносказание. Символ обобщает, зовет за пределы изображаемого. Но символ — и преображение. Киноварь, важнейший прафеномен философского камня, сернистая ртуть красного цвета: пурпурное одеяние, золотое руно. Образ вещи отграничивается в первоначальном всекачественном хаосе. Намечается закон вещи, ее идейно-образное оформление: змей, дракон, Уроборос. Все это — и выражение, и знак вещи. Вместе с тем очевидное содержание символа не имеет ничего общего с самой вещью, зато именно поэтому символ в состоянии схватить и схватывает

«внутренне-внешнюю» структуру вещи (опять-таки *жених и невеста, король и королева* — знак слиянности в киноварном философском камне мужской и женской природы алхимических первоначал). *Жених и невеста* — бивалентный знак, но знак объективированный, как к бы существующий сам по себе, но и персонифицирующий существенный признак вещи и потому приравняемый к вещи в целом.

Символ — и вся, и не вся вещь. Разночтения на этом пути знаменательны, ибо таким образом пестуется идеализированная вещь, мысль о вещи, включаемая в «систему мысли или в процесс мысли». Символ-знак. Но также и новая вещь, родня обозначаемому, тождественная и нетождественная исходной вещи, образующая с нею единое целое, принципиально двоящееся одно: *ихневмон, василиск, саламандра, дракон* — гипотетические, но и вполне достоверные чудища из преисподней — знаки двуполой природы философского камня, вкупе обретающие значимость целого. Все это — сразу и купно — и есть *Великий магистерий* алхимиков.

Перенос смысла с одного на другое. Перенос также и части смысла. Символизация — это полное взаимопроникновение идейной образности вещи и самой вещи. Различие (полное различие) субстратов — тождество (полное тождество) смыслов. Такова логическая идеализация символа. Все это может быть отнесено даже к слову как знаку вещи. Но лишь соприкосновение символа в о о б щ е с неповторимыми контекстами культур исполняет символ конкретной исторической реальности.

Итак, символ вещи выступает как ее конструктивный принцип, как ее порождающая модель: символ вещи есть ее смысл. Он же — и ее обобщение, но не пустое, ибо требует возвратиться к вещи, а возвратившись, внести в нее смысловую закономерность. При этом эмпирическая конкретность вещи пребывает вне смысловых ее связей с символом. Закономерная упорядоченность вещи воплощается в символическом подобии. В то же время символ есть «внутренне-внешнее» выражение вещи, находящееся в согласии с общим принципом ее конструирования. Символ — структура вещи, содержащая возможность многообразия единичных проявлений. Он — живой знак вещи, но и ее отвлеченная идейная образность; но такой знак, который никак не связан с непосредственным единичным содержанием, зато указывающий на самобытность вещи. Символ вещи есть взаимопронизанность означаемой вещи и означающего ее образа. Он есть общий предел из бесконечного многообразия единичностей вещи.

Многие из названных здесь общих характеристик символа противоречат друг другу, уничтожаются одна другой. Но фокус в том и состоит, что эти атрибуты символа в живом символе всегда существуют — с р а з у и в м е с т е.

Но символ как знак, как подобие оказывается размытым в многомыслии интерпретаций, противоречащих одна другой⁹. Конкретный материал ал-

⁹ Свет гасится светом, мрак высвечивает мрак, «образ входит в образ», а «предмет — как и следовало ожидать — ссечет предмет» (Пастернак, 1965, с. 344).

химического символотворчества, который вел эту главу — покуда я, забыв уже об этом материале, не начал вместе с Лосевым теоретизировать по поводу символа — худо-бедно, но давал нам какое-то представление о символе: это знак вещи, а стало быть, и сама вещь; вещь и ее знак; знак и его вещь¹⁰. Логический разбор символа, продемонстрированный только что, был действительно сго разбором на винтики и на гайки. И символа уже нет, ибо символ — прежде всего жесткая определенность, фиксирующая и вещь, и ее отражение. А отражение вещи и есть символ этой вещи¹¹.

Итак, символ вещи — это в некотором роде ее синоним: то же, да не то же. Раскрыть срединное да не в алхимическом символе, включенном в контекст средневековой культуры, и есть задача.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ о символизме средневекового мышления — общее место в историографии культуры европейских средних веков. Штамп, не задевающий сознания. Устойчивый стереотип, объясняющий прошлое наложением на это прошлое мерок нового времени.

Кондильяк (XVIII в.) в *«Трактате о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства»*, в главе V (*«Третий пример. О происхождении и развитии искусства гадания»*), исходит из предпосылки о символическом типе средневекового мышления (1938, с. 38 и сл.). Символизм положен в основание тайных наук. *Толкование снов — это рассекречивание сновидческих слов, символов жизненных перипетий. Знаки Зодиака и планеты — символы человеческих судеб. Промежуточные ряды меж предельно небесным и предельно земным: дни, ночи, часы, страны, травы, деревья, минералы...* Стремление неукоснительного порядка срывается в беспорядок, путаницу, когда одна и та же планета может знаменовать и счастье, и несчастье сразу. Плюрализм возможностей, на протяжении веков спасающий *астрологию* (и *хиромантию* — ее заземленный вариант), *закливание небес или отдельных небожителей* — основание средневековой магии.

Объяснение у *Кондильяка* биофизиологическое, и потому символизм средневековья, как он понят XVIII столетием, рушится под напором точного естествознания. *«Если бы можно было проследить за всеми людьми, которые сочинили книги для обоснования этих нелепых учений, то можно было бы заметить, что все они исходят из одного и того же пункта и удаляются от него каждый в зависимости от капризов своего воображения»*.

¹⁰ Помните, как у Томаса Манна: «Узнать одного в другом вовсе не значит сделать из двоих одного и облегчить свою грудь криком «Это он!» (Мани, 1968, 2, с. 759). Но, может быть, как раз значит. Только тогда мы имеем дело именно с символом как эстетической определенностью.

¹¹ «Граница между земным и небесным зыбка, и стоит только остановить взгляд на каком-либо явлении, как оно уже начинает двоиться» (там же, 2, с. 78). Но символ как знак вещи и сама вещь не дwoятся, а раздваиваются, взаимно отражаясь; хотя и дwoятся тоже, и делают все то, что им советует делать Лосев и я вслед за ним. Но... все это происходит уже не с символом и вещью, а с деталями, на которые разобран символ.

Можно было бы даже заметить, что они удаляются от него настолько далеко и по столь странным путям, что было бы очень трудно узнать, что послужило первым поводом для их заблуждений. Но сказанного нами довольно, чтобы показать всю естественность того, что народы усвоили эти предрассудки, и показать, однако, в то же время, как нелепо было верить в них» (с. 39). Вместо понимания — оценка и суд. Но важно другое: символические уподобления в оккультных сферах средневековья распространены на все средневековье в целом и поставлены в зависимость от коллективного невежества средних веков, воплотившегося в магической технике.

Рубеж XIX и XX веков знаменателен преодолением надменного отношения к средневековой культуре со стороны просветителей XVIII столетия. Однако и здесь символ — шора, застывшая взор исследователя. О. А. Добиаш-Рождественская: «Готический собор полнотою своих символов говорил всем.... о таинстве неба и чудесах земли» (1920, с. 59). Г. Фосильон видит в средневековье «грандиозность и благородство концепции мира как общественной системы, символы как собор идей, как богатейшее и полифоническое выражение вечной гармонии» (Focillon, 1947, с. 6). Не стану комментировать эти красивые афоризмы. Они были бы верны или почти верны, не будь в них слова *символ*, употребленного в значении подобия и потому существенно меняющего дело.

Настаивают на символизме средневековья и новейшие исследователи. С. С. Аверинцев, например, считает, что дух явлен в искусстве средних веков в виде символа, представляющего модус явленности духовного мира в посюстороннем (1973). При этом верно подчеркивается полисемантическая символа в отличие от однозначности аллегории. О символической природе средневековой культуры толкует и А. Ф. Лосев (1973; 1976). Некоторые историки в духе символизма объясняют *икону* — фундаментальный знак-знамение христианской культуры и литургическое действо. Икона в культуре Византии, согласно этой версии, — не идол, но подобие, символ. Икона символизирует связь земного (доски, краски и прочее) и неземного (изображение). *Евхаристия* (воспроизведение рождения и смерти *Иисуса Христа*) — не напоминание мифологемы, а подобие и символ, то есть новое воспроизведение события. Реальные предметы обнаруживают сверхъестественный смысл. *Просфора* — *богоматерь*, ее кусочек — *агнец-младенец*, *крестообразный разрез* — *крестная смерть Иисуса Христа*. И, наконец, самое главное — это *таинство причащения*: *вино и хлеб пресуществляются в кровь и тело господни*. А каждый присутствующий при литургии — соучастник перехода от грешного мира к божественным небесам, свидетель чуда, снимающего дуализм небесного и земного. И только М. М. Бахтин в книге о романе *Франсуа Рабле*, кажется, ни разу не употребил применительно к средневековью термина *символ*, этого романтизированного ярлыка нового времени. Отношение змного и небесного, человека и бога, по Бахтину, иное. Это менее всего отношение подобия. Внутреннее томление, сокровенный акт душевного вознесения, становления в унижении и нищете духа и только потому при-

общение к всевышнему, обретение небесного в земном. Воплощение бога в сыне не есть просто заземление-уподобление. Нет! Это скорее напряженное преобразование с акцентом на второй член афоризма то же, да не то же. Акцент на не то же. Не то же, чтобы стать тем же. Разве можно кровавые стигматы *Франциска из Ассизи* назвать надмирным символом крестных мук *Иисуса Христа*? От символа веет ледяным холодом бесснежной космической зимы.

Да и само понятие *человекобога* или *богочеловека*, понятие, выступающее срединным членом меж тварью (человеком) и богом, исключает символическую интерпретацию подобия и уподобляемости, где срединное звено с самого начала исключено. Символические пары разрушают всеобщую связь времен и пространств, вносят разлад во вселенскую безупречную гармонию. Плодят мозаичную множественность. Христианское средневековье принципиально антисимволично, хотя и дает повод к символическим, на поверхности лежащим интерпретациям. Если *пресуществление* — истовое томление, индивидуальное (в контексте коллективного) переживание, литургическое действо, то символотворчество — это, в частичном смысле, метафоротворчество, воспроизводство аллегорий, литературные реминисценции. Литургия — литература. Такова оппозиция антисимвола — пресуществления как наперед заданного чуда и символа-метафоры как изобретения.

Анализ квазисимволических форм средневекового сознания приводит некоторых исследователей к фактическому отказу от исходной установки на символизм.

Л. П. Карсавин разделяет собственно символизм и «священное действо» пусть зыбкой, по гранью, наделяя символ функцией знака, хотя и знака-знамения. Тогда символ предстает не только средоточием вневременной вечности, но и конкретным воплощением прошлого, настоящего и будущего. Вместе с тем застывшие квазисимволические формы в полнокровии человеческого существования оживают и дышат, являя простые житейские переживания вины и отчаяния, обновлений и надежды под видом сакральной благодати, ведущей к примирению, оправданию и радости. Время и вечность, материализованные в символе, отливаются в формулу: *«печаль и борьба — наследники вечности и славы»* (1914, с. 14).

Финалистский характер средневековой мысли вступает в противоречие с принципиальной многозначностью символа. Конец пути — раскрыть истину, единственную и окончательную. Полисемия же символической фигуры изначально неисчерпаема. Да и количество возможных символов тоже непостижимо. Разлад, выводящий символизм за пределы средневековья, правда, не так далеко, чтобы вовсе исключить возможность символотворческой игры в этой культуре.

Символизм — игра ума, но игра ума со священным. И потому сама эта игра тоже священна. Изучение взаимодействия символа, обитающего на алхимической периферии средневековья, с пресуществленческими метаморфозами собственно средневековья могло бы подкрепить этот тезис.

Священная, таинственная игра. Настолько серьезная, что почти уже и не игра. Если стигматы *Франциска* — жизнь, а не символ, то *помазание елеем* груди — это прежде всего магическое действие, ибо знак креста, начертанный елеем, должен закрыть доступ дьяволу. Символ как культовый момент.

Символически обозначить вещь — это приблизиться к раскрытию истины. Символотворчество — процедура эвристическая, но лишь тогда, когда истина прямо не дана. В литургии же все ясно с самого начала. Обретение истины — от бога. Вещь обозначается (*significatur*), и в ходе такого вот многократного обозначения глубина таинственного становится песчаной отмелью истинного.

Средневековое комментаторство нацелено в конечном счете на истину. *Иоахим Флорский*, замечает Л. П. Карсавин, только и делал, что переворачивал и перетолковывал священные тексты, а результат — истина (там же). Сам же метод этого *переворачивания* — символотворческий метод — привнесен из оккультных алхимических задворок (*Nota bene*: средневековых алхимических задворок!). Символическая игра-комментирование — гарант истинности прочтения текста, ибо игра эта священна (стала священной, поскольку приложена к священному тексту!).

Мир необходим и неизменен. Течение мира непреложно. Чудо — существенный феномен этого мира. Но ни непреложность мира, ни чудо из собственно символизма не вытекают; в некотором смысле противостоят ему, как противостоит неупорядоченная множественность исполненной порядка целокупности. Христианский миропорядок из алхимического символизма не выводим. Символизм колеблет и эсхатологизм христианского средневековья.

Вместе с тем децентрализация, беспорядочность алхимического символотворческого космоса оборачивается жесткостью сварных конструкций законченных в самих себе фрагментов-символов, составляющих этот вот неупорядоченный изобретенный космос алхимиков (астрологов, впрочем, тоже). Однако если алхимический космос исчерпывал все, то космос астрологов — все-таки под богом. Астрологический миропорядок с его символической парой констелляция — человеческая судьба ограничивает христианскую *свободу воли*. Претензии астрологии на некоторую самостоятельность и есть следствие этого ограничения. Стало быть, символическое мышление — в некотором роде демонически богоборческое мышление. Бог выше законов природы, но действует через законы природы. Вот почему астрология демонична не вполне. Ее самостоятельность простирается до известных, богом предусмотренных пределов. Алхимия решительней.

Рафинированный символизм, вторгаясь в несимволическую жизнь неалхимического средневековья, огрубляет, приземляет: низводит ее до притчи (символическая *экзегеза*, быт *миноритов* времен самого *Франциска*, грубоватые притчи *Эгидия*). И тогда символические иносказания усматриваются без труда. Таким образом, символизм средневековья —

сублимация этой культуры; пена, скрывающая глубину средневековых пресущественческих оппозиций. Кривозеркальное изображение, принятое всерьез, но ставшее и впрямь почти серьезной вещью. Символ, настаивая на подлинном бытии вещи, оборачивается ее небытием, ибо телесный символ как бы заменяет, искажая-уничтожая, истинную духовность.

Иконоборческая ересь сумела-таки распознать в иконе символ как знак огрубления бога. Антиидолопоклонство есть антисимволотворческое движение, нашедшее себя в гипертрофированном иконоборчестве, укорененном в ветхозаветной традиции в *увещательном слове* царя Соломона.

Многие исследователи любят искать присущий средневековой символический импульс в *учении об иерархии четырех смыслов*¹², обобщенном в *Дантовом «Пире»* (1968, II, I, с. 135—137).

*Littera gesta docet, quid credes allegoria;
Moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.—
Буквальный смысл учит о произошедшем;
о том, во что ты веруешь, учит аллегория;
Мораль наставляет, как следует поступать;
Твои стремления открывает анагогия*

(с. 528—529, примеч.).

Но до символа еще далеко: намечается лишь последовательный иерархически организованный характер обожествления текста в ходе его чтения, узнавания, понимания. Специфически средневековая методика.

Слово подвижнее символа. Обозначая сотворенную вещь, оно в средневековом сознании ею не является, не является и ее знаком: *слово томится по плоти, плоть по слову, то есть по богу. Августин: «Слово стало плотью, но не обратилось в плоть, возвысило ее, в ней не обратившись»* (Augustinus, XV, XI, с. 20).

Подобие, то есть символ, презренно, ибо оно — достояние лишь телесного — не духовного! — зрения: *«Телесное зрение принимает подобие за сами тела»* (Августин, 1912, кн. XII, с. 292). Символа нет, а если и есть, то он — пустое, ибо свидетельствует о бедной, не возвышенной копии. Вместе с тем нет иного способа сподобиться невидимого как через видимое. Бог как вершина пирамиды отсечен. Им стал алхимик. Прямой путь к символизму¹³.

¹² Александриец Ориген (III в.) различал три смысловых уровня текста: *телесный* (буквальный, историко-грамматический), *душевный*, *моральный* и *духовный* (аллегорический). Данте вслед за схоластами зрелого средневековья раздвигает третий оригеновский смысл, превращая триаду в четверицу, разведя таким образом *аллегория* и *анагогия* (возведение души ввысь). См. об этом комментарий С. С. Аверинцева к статье П. А. Флоренского «Строение слова» (Флоренский, 1973, с. 372).

¹³ Но лишь в том случае, если настаивает на полной подлинности знака, и тогда — опять-таки — символ выдает себя за вещь, потешаясь над вещью, а воспринимающего водая за нос и обводя вокруг пальца. Алхимическая вещественность, выдающая себя за христианскую духовность.

Символотворец считает, что только за символом закреплена функция упорядочения беспорядочного: *символ — порядок, внесенный в мир*, поскольку, согласно *Лактанцию* (III—IV в.), «мир есть изделие». А мир нуждается в порядке по определению. Но «*весь порядок от бога*», — учит апостол *Павел*. Только с помощью символа алхимик рассчитывает божественным образом выпрямить кривой мир. Между тем не символ, а скорее антисимвол, неравенство твари и божества, разность потенциалов между земным и духовным с помощью среднего члена человекобожеской природы, медиума-посредника *Иисуса Христа* в человеческом воплощении и есть искомая мера порядка. Символ же, напротив, — мера неупорядоченности, высокоэнтропийный знак *хаоса* и беспорядка. Но как раз именно поэтому он выявляет и высвечивает божественный порядок и небесную гармонию, говоря об изображаемом больше, нежели самое изображаемое.

Не отличия, а скорее близкие сходства создают символотворческие возможности. Алхимик эти отличия близких и сходных вещей не видит, смешивает, уподобляет, отождествляет. Лишь искушенный схоласт на чеку; шут-еретик, напротив, не прочь спутать, смешать, уподобить. «*Платон говорит, что люди никогда не ошибаются относительно предметов, которые непохожи и сильно отличаются между собой: но они ошибаются относительно предметов, которые очень похожи друг на друга...* (Здесь следуют примеры сходных предметов: соль, сахар, мука, известь, пшеница, ячмень, солома, земля, камень. — В. Р.) *...положительный теолог, если он не желает встретить утро в инквизиции, должен обратиться за советом к схоластику и попросить его, чтобы он выбрал ему наилучший смысл из всех возможных. По этой причине еретики питают такое отвращение к схоластической теологии и желают сжить ее со свету, ибо посредством различия, вывода, умозаключения и суждения можно узнать истину и скрыть ложь*» (*Уарте*, 1960, с. 172, 173). Здесь все, по сравнению со всё смешивающим, всё уподобляющим алхимиком, наоборот: именно в различии, а не в сходстве — путь к истине. Однако, когда мы говорим о различии, важно не различие, а степень различия. Реминисценция неоплатонической идеи о деградации божества по мере возрастания земности вещи. Верх — и низ или концентрические круги; общий центр (бог) — вершина пирамиды. Синонимично все, все имеет значение. Раскрытие этих значений находится в прямой зависимости от умения читать текст. Но разные уровни значений изоморфны. Все подлежит дешифровке. Причем текст может быть дешифрован на разных уровнях. Синонимия уровней порождает символические пары. Однако различие в степени божественности вещи мешает поверхностному среднеарифметическому подобию. Путь к подобию через одоление, душевное напряжение, духовное перевоплощение — *преображение*. В этом-то все дело. Между тем алхимия, включенная в культуру христианского средневековья, обладает концентричностью этой культуры; настолько, впрочем, обладает, что становится неотличимой в некоторых вырожденных мимикрических формах от самой культуры; но сохраняет

при этом собственную инокультурную гетерогенность. Неалхимическое средневековье пластичней, тоньше, но зато и мучительней, отличает неотличимое. Алхимия не отличает. Она уподобляет, синонимизирует, символизирует не только неотличимое, но даже и вовсе не сходное. Причем делает это наспех, вразброс — грубо и зазывно, балаганно и самодеятельно. Вещь и ее символический образ в алхимии противостоят, как предмет и его зеркальное (пусть в кривом зеркале) отражение. Противостоят не взаимодействуя, глядя в глаза друг другу, узнавая себя друг в друге и... не узнавая. Абсолютное сходство до... абсолютного же различия. Жесткая разведенность. Ускользающая от глаз слиянность почти одинакового.

Что же расскажут первоисточники? Неоплатоник *Прокл* (V в.) в комментариях к *«Тимею»* утверждает: *природное золото, серебро и каждый из металлов, равно как и все другие минералы, порождаются в земле под влиянием небесных божеств и их истечений. Солнце производит золото, Луна — серебро, Сатурн — свинец и Марс — железо*¹⁴ (*Proclus*, с. 432—437; 279). Почти то же читаем у *Парацельса*, одного из завершителей алхимического тысячелетия: *каждый металл обязан своим рождением своей планете; шесть остальных планет, соединяясь каждая с двумя знаками Зодиака, дают ему различные качества* (*Пуассон*, 1914—1915, № 2—3, с. 16).

Здесь уже сделан последний шаг: металл и его планета (вкупе с зодиакальными светилами) обожествлены и в целом, и по частям (по свойствам). Признак вещи — это сама вещь. Пара м е т а л л — п л а н е т а может обернуться парю п л а н е т а — м е т а л л. Путь к слиянию, но самого слияния еще нет. Есть лишь его возможность.

Блез Вижнер настаивает: *земля не производит ничего, чего не было бы посеяно на небе* (*ТС*, 6, с. 1 и сл.). Солнце, Луна и звезды постоянно влияют на центр земли. Утверждается вертикальное — сверху вниз — влияние. Постоянные сношения между ними могут быть изображены пирамидой, вершина которой находится на Солнце, а основание — на Земле. Здесь уже намек на противоположную направленность вертикали: низ — верх; во всяком случае на их пластическое равновесие.

Итак, *Солнце — золото, Луна — серебро, Марс — железо...* И наоборот. Без срединного члена. Почти равноправные партнеры, готовые слиться, что, собственно, и происходит в *философском камне* (*соитие мужского и женского*). Образование двуполого существа-вещества — фундаментальное, освященное веками событие алхимического мифа.

Но прежде до соития формальном — в слове, в разнородных культурных пластах, пришедших в соприкосновение в изначальном алхимическом синкретизме. Хофер свидетельствует: одно из обозначений воды в алхи-

¹⁴ Планеты связаны с металлами не всегда однозначно. У персов, например, *Венера — олово*, а *Меркурий — железо*. Есть и другие варианты. Не важно, как связаны, а важно, что связаны. Лишь *золото* неизменно связывается с *Солнцем*, начиная с *Ветия Валенса* (II в.) (*Lindsay*, 1970, с. 217).

мни совпадает с древнеегипетским иероглифом, обозначавшим ту же воду (Hoefer, 1866, I, с. 38 и сл.). То же и в случае золота и серебра. Примечательны также иудейско-египетские и греко-египетские симбиозы в алхимической фразеологии александрийской поры — объединение разнородных религиозных пантеонов: *Хонсу-Ях (Яхве), Тот-Ях, Осирис-Ях, Гор-Аполлон*. Чаше — пластическая слитность иного рода: объединение разных, но египетских божеств (*Амун-Ра*) (Аверинцев, 1971 б, с. 268). Ричард Английский (XIV в.) утверждает: *первая материя камня называется rebis, то есть вещь, получившая от природы двойное свойство, которое дает ей имя гермафродита* (ВСС, 2, с. 266—274). Алхимики объясняют, почему философы называли словом *rebis* материю *благословенного камня*: оно составлено из латинских слов *res* и *bis*. А это означает назвать одну вещь два раза, желая найти две вещи, представляющие одно целое — союз *серы и ртути-Меркурия* (Пуассон, 1914—1915, № 4, с. 9).

Здесь, может быть, и находится ключик к разгадке алхимического символизма: одно в двух — два в одном; соитие — оборотничество; двоящееся единство — дипольный цельный кусок магнита; *Гор-Аполлон — Солнце-золото*. Дихотомия без среднего члена — подвижные переливы верха и низа. Дипольный монстр.

В алхимической деятельности усматриваются две возможности символизации. Первая из них связана с идеей трансмутации типа *железо — золото*. Путь от *железа* к *золоту* есть *преображение*, томление по совершенству, обретаемому в чуде при помощи медиатора — *философского камня*. На этом пути символа как подобия нет. Но есть иное: овеществление самого медиатора и его создателя — алхимика. И здесь символическое уподобление уместно: бог — адепт; адепт — *философский камень*; бог — *философский камень*. В этих парах — подобие, без страдательного томления по совершенству. Второй момент связан с уподоблением аналогичного, отличаемого лишь по одежке: окислы свинца — *львы*; *Солнце — золото, Луна — серебро, Марс — железо; философское яйцо — Вселенная*.

Если алхимические символы топологически перемещаемы, то чудо преобразования начинается и завершается в точке: в человеке — средоточии *земного и божьего градов*.

Алхимия — арена для эффектных цирковых приключений, должных иметь счастливый конец на земле. Христианство — это приключение духа, души. Скрытое от любопытных приключение, завершающееся лишь по смерти. Таинственность, герметизм алхимии и, напротив, открытость, всепримчивость собственно христианского средневековья улавливают и это. Но лишь вкупе улавливают.

«*Изумрудная скрижаль*» Гермеса Трисмегиста — исходный герметический текст, полагающий алхимическое символотворчество. Речь о ней впереди. Но сейчас — лишь начальная сентенция этого текста: «*То, что внизу, подобно тому, что наверху...*» (ВСС, 1, с. 380) — и такой к ней комментарий: «У прямой нет тайны. Тайна заключена в сфере. А сфера

предполагает дополнение и соответствие, она представляет собой единство двух половин, она складывается из верхнего и нижнего, из небесного и земного полушарий, которые составляют целое таким образом, что все, что есть наверху, есть и внизу, а все, что происходит на земле, повторяется на небе, и небесное вновь обретает себя в земном. Это взаимодействие двух половин, образующих вместе целое и сливающихся в округлый шар, равнозначно их взаимозамене, то есть вращению» (Манн, 1968, 1, с. 193). Это замечание как бы проясняет механизм алхимического символотворчества. Вращающаяся сфера — залог и основание оборотнических повторений. Остановленная сфера — симметрическое подобие. Полусфера — требование отсеченной дополнительной и отсеченного соответствия. Взаимоотраженность верха и низа. И все же: замкнутость герметического космоса, вещественная его предметность. Но аскетизм Александрийской алхимии окорачивает это многообразие: двуполовинность при сохранении целого.

Возвращение к исходной точке — «*на круги своя*». При этом начало отсчета — любой предмет алхимического ряда, при символотворческом движении мысли удваивающийся, но и сохраняющий единство в этом удвоении. Отсюда тайна взаимозаменяемости, всегда очевидная, но никогда не разгаданная в вечном круговороте повторений. Остановок нет. Финализм неалхимического христианского средневековья переиначен в алхимическом круговом возврате. Релятивизм положений — и здесь, и там — существенный момент алхимического мифа¹⁵.

Но образец-подобие вместе с земным прототипом вызван к жизни не произвольно. Это — целеустремленное образсозидающее творчество адепта, истово понуждающего небесное к взаимодействию с земным. Магией тайного слова и ремесленного жеста небесное низводится до земного: *серебро* становится *Луной*. Алхимическое бытие становится прозрачным от многократных повторений и возвращений прообразов. Многократно повторенная первичность. Именно это обстоятельство сохраняет равновесие между алхимическим образом-монстром и культурным образом, чем и становится этот образ, предназначенный культурой для служебного, так сказать, пользования.

Алхимический символ в отрыве от обозначаемого вырождается в знак, немой и бесстрастный. Воплощенная суть дела, которая молчит, потому что хочет быть понятой.

Однако прежде, нежели понять, необходимо узнать одно в другом, не путая при этом одно с другим. Разнотчие обязательно. Оно есть следствие живой неточности алхимического символа. *Луна — серебро*, но еще и просто *Луна*. Ночная и лунная улыбка *Тота-Гермеса*. Символ

¹⁵ «Шар катится, и никогда нельзя будет установить, где берет свое начало какая-то история — на небе или на земле. Истине служит тот, кто утверждает, что все они соответственно и одновременно разыгрываются здесь и там, и только нашему глазу кажется, будто они опускаются и вновь поднимаются... то, что вверх, опускается вниз, но то, что происходит внизу и не смогло бы случиться, оно, так сказать, не думалось бы до себя без своего небесного образца и подобия» (с. 399, 400)

всегда собирателен, хотя в каждое мгновение может быть повернут лишь одной своей гранью, обозначая какой-нибудь единственный признак предмета, но представляя и весь предмет целиком.

Не отличие и сходство, а скорее тождественность и сходство запечатлены в алхимическом символе. Тождественность воплощается в слове; сходство — в действии. Смещение слова и действия — прием адепта, свидетельствующий о демоническом всемогуществе, о вызове на поединок правоверного христианина, которому такое смещение не по зубам, да и не по душе.

Алхимический объект — только повод уйти от него, чтобы начать говорить о другом, но о таком другом, которое находится с ним в символической связи¹⁶.

Калейдоскопический узор алхимических символов пестр, но целен в своей пестроте. Алхимический беспорядок есть мера его же порядка. Беспорядочное смещение духовного и физического, возвышающих друг друга, как бы упраздняет однонаправленность христианской мысли, обнажая ее в преувеличенной мелодекламации адепта.

Если для схоласта «это моя кровь» и «это означает мою кровь» — вещи принципиально не тождественные, то для алхимика это различие сведено на нет. Вот почему алхимический символизм пребывал вне развития. Он лишь умножал символические пары, символические ряды, зато активно взаимодействовал с неалхимическим, пресуществленным, средневековым в пределах общей для них средневековой культуры. Именно в этом взаимодействии — его историческое самооправдание.

Алхимический символ — многосмыслен, многоцветен. Он — также и средство изображения, а потому наряду с прочим всегда метафора, обретающая новые смыслы, когда встречается с новыми читателями-зрителями, преломляясь в их уме, подобно белому свету, проходящему сквозь облако и дающему на выходе многоцветную гамму.

Да будет цвет!

ЦВЕТОВЫЕ ПРЕВРАЩЕНИЯ — очевидная внешняя характеристика алхимического дела, предельно зрительного искусства. Но цвет в алхимии — скорее *forma formans* (формирующая форма), нежели *forma formata* (формированная форма).

Соотнесенность человеческих судеб и констелляций в астрологии дана в оппозиции черного — белого. Промежуточные цвета поглощены крайними цветами. Астрологическая доктрина осуществляется в алхимии в иной оппозиции: металлы — планеты и знаки Зодиака. Естественные цвета самородных металлов или их руд заполняют пустое

¹⁶ Ибо «...земное и небесное сцеплено... таким образом, что одно непременно заставляет заговорить или умолчать о другом...» (с. 626). Или: «...природа несказанного... (такова. — В. Р.), что о нем самом нельзя говорить, и чтобы его выразить, нужно говорить о другом» (2, с. 406). Но это другое тут же отражает в себе свой прототип, раздвигаясь, двоясь.

пространство между черным и белым в астрологии, обнимая всю цветовую гамму вселенской вещественности. Благородные металлы, отмечает Маркс, «представляются в известной степени самородным светом, добытым из подземного мира, причем серебро отражает все световые лучи в их первоначальном смещении, а золото — лишь цвет наивысшего напряжения, красный. Чувство же цвета является популярнейшей формой эстетического чувства вообще»¹⁷. Удивительно тонкое и точное наблюдение, дающее ключ к анализу цветовой символики в алхимии. Цвет — промежуточная форма между материей и духом.

Цвет в алхимии — наиболее выразительная реальность, связующая небо и землю. Цвет — одновременно и духовный, и материальный субстрат, чувственно-понятийная, сенсуально-рациональная первооснова алхимиков. Символ и предмет вместе. Иначе: слово и вещь, пребывающие в грядущем обещании стать звучащим словом и многокрасочной вещью, как и полагается быть тому и другой в рациональном мышлении нового времени.

Зосим Панополитанский говорит: «Вот тайна: дракон, пожирающий свой хвост, поглощенный и расплавленный, растворенный и превращенный брожением. Он становится темно-зеленым и переходит в золотистый цвет. От него происходит красный цвет киновари. Это киноварь философов. Чрево дракона и спина его желты, голова темно-зеленая. Его четыре ноги — это четыре стихии. Его три уха — поднявшиеся пары. Одно снабжает другое своею кровью, одно зачинает другое. Сущность радуется сущности, сущность очаровывает сущность. И не потому, что они противоположны, но потому, что это одна и та же сущность и происходит из себя самой — трудно, с усилием. О, мой друг! Приложи ум свой к этому, и ты не ошибешься. Будь серьезен и прилежен, покуда не увидишь конца. Дракон простерся у порога. Он сторожит храм, овладев им. Убей его, сдери с него кожу и, содрав ее вплоть до самых костей, выложи ею ступени, ведущие в храм. Войди в него, и ты найдешь желанное, потому что жрец этого храма, некогда медный, изменил свой цвет, а значит, и свою природу, и стал серебряным. Спустя несколько лет, коли пожелаешь, ты увидишь его золотым» (Lindsay, 1970, с. 348—349). Дракон — фундаментальная аллегория превращающегося вещества, переливающегося в полихроматическом многообразии: зеленое, золотистое, желтое. Цвета частей тела дракона преобразуются в цвета-металлы, из которых сделан жрец в разные моменты своего трансмутирующегося бытия: медный, серебряный, золотой. Игра цвета в метаморфозах Александрийской алхимии.

Сложные аллегорические фигуры принимают доступные зрительные формы. *Зосим* продолжает: «...пустившись странствовать, встретил я между двумя горами важного господина, на котором был серый плащ, а на голове — черная шляпа. На шее его был завязан белый шарф,

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 135.

а талия стянута желтым поясом. Обут он был в желтые сапоги» (Пуассон, 1914—1915, № 4, с. 5). Эта аллегория обозначает далеко еще не все оттенки *киновари*, принимающей и другие цвета в зависимости от степени ее дисперсности: *серый, черный, белый, желтый*. Персонификация цвета. Объективация цвета как признака предмета: *плащ, ильяна, шарф, пояс, сапоги*.

Но алхимическому цвету тесно в локальном микрокосмосе — в человеческих персонификациях. Цвета выходят в большой мир — во *вселенский космос*, упорядочивающий *первичный хаос*: *север — чернота, черный; запад — белизна, белый; юг — лиловатость, лиловый, фиолетовость, фиолетовый; восток — желтизна, желтый, краснота, красный*.

Бесцветное неоплатоническое *Единое* пресуществляется в алхимии в многоцветный звучащий телесный дух, представляющий Вселенную. Этот дух, как *феникс*, возрождающийся из пепла, снова предстает в телесном обличье слышимых цветов — *черном, белом, красном*. Возможны вариации: *желтый, оранжевый, цвет ириса — хвост павлина*. Важно, однако, то, что именно цвет выступает как переходный, срединный момент, осуществляющий средостение духовного и телесного. Видимое слышимое.

И все-таки главным предназначением цветов алхимической гаммы остается воспроизведение рукотворных операций. Материя, приведенная в движение *огнем* соответствующей степени, начинает чернеть. В *черном* заключены *белый, желтый и красный*. *Белый* в алхимии уже не высокий *Свет*, а лишь цвет, приравненный ко всем прочим. Почти краска. *Черный* же предстает источником, порождающим другие цвета. Картина по сравнению с традиционно христианской выглядит перевернутой: не *белый*, а *черный* во главе. *Черный* цвет — источник и начало цветообразования.

Для цветовой алхимической гаммы характерна двухступенчатая иерархия классов цветов. Цвета первого класса: *черный, белый, красный*. Цвета второго класса: *серый* (между *черным* и *белым*), *зеленый, голубой, желтый, оранжевый* (между *белым* и *красным*). Цвета первого класса — главные. Но и в этой иерархии *черный* — изначальный цвет, который с помощью рукотворной процедуры выявляет сокрытый блеск: *чернение благородного металла* (получение *черняди*) — *испытание огнем* (*муки Христа*) на пути к совершенному червонному золоту; окончательный цвет — *красный*. Воплощенный, зрительно воспринимаемый *Логос*; смолкшее слово — глаголящий цвет.

За металлами скрываются еще более глубокие пласты архетипического: два пола — *мужской и женский*. *Мужское* символизируется *красным*, *женское* — *белым*. Поэтому *король в красном — золото; серебро — королева в белом*.

Мир живого всеобъемлющ. Пернатые символы обозначают те же цвета. И здесь уже цвет выступает как уподобляемый предмет, а птица — его символическим подобием: *черный — ворон, белый — лебедь, цвета радужного спектра — павлин, цвет ириса; или красный — птица-феникс*

(он же *царь со скипетром*), *зеленый — утренний сон, малахитовый дом*. Но все вещи подлунной — материализованное, застывшее и цветное эхо первоначального творческого слова.

Четыре стихии-элемента символически окрашены в соответствующие им четыре цвета. Во время *Великого деяния* появляются четыре цвета: *черный, словно уголь; белый, как лилия; желтый, как ноги копчика; красный, будто рубин*. *Чернота — воздух, белизна — земля, желтизна — вода, а красный — огонь*.

Стихии, люди, птицы, цветы, плоды, предлагаемые в качестве символических подобий алхимических цветов, выступают уже как реальные воплощения. Если установить третью степень огня, считает алхимик, можно увидеть созревание всевозможных прекрасных плодов, каковы айва, лимон, апельсины, превращающиеся в красные яблоки (№ 8, с. 9). И снова — природно-циклические ассоциации: *весна — черный, лето — белый, осень — красный, зима — цвет ириса*¹⁸.

И вот, когда уже вовсе исчерпан символотворческий материал, находямый между *небом и землей*, снова вступают в силу космические уподобления (ВСС, 2, с. 285—308): *Сатурн — свинец — черный, Луна — серебро — белый, Венера — медь — красный, Марс — железо — ирис*¹⁹. Это запечатлено в «*Большой поэме философского Олимпа*».

*Сатурн выходит черный и чернеет
На синем предвечернем небосклоне,
Как вдруг откуда ни возьмись Юпитер
Является, чтобы лишить господства
Надменный черно-пепельный Сатурн.
Луна восплачет. Вслед за ней Венера
Слезам оловянными²⁰ всплакнет.
На этом умолкаю. Не прибавлю
К сему почти что ничего.
Лишь только
Про Марс скажу, который установит
На грешной нашей маленькой Земле
Убийственный, стонающий, сиротский,
Воинствующий, вдовствующий век.
Железный век нам установит Марс.*

¹⁸ Последняя пара вызывает сомнения: *зима — цвет ириса*. Выходит, цвета спектра располагаются меж *красным и черным*, что нарушает привычное расположение радужной гаммы между *красным и фиолетовым*.

¹⁹ Логика алхимика особенная: она далека от видимой реальности: *Марс — красный, железо — черно*, но все это уподоблено *ирису*. Различие в видимом — тождество в единственно слышимом.

²⁰ Здесь *Венера* символизирует *олово*, а не *медь*, как это обычно бывает в алхимической металлопланетной символике.

II. ПРЕВРАЩЕНИЯ ЧЕРНОГО ДРАКОНА

*И будет век из чистого железа,
Покуда Солнце, возродясь из мрака,
Над грешною землею не взойдет*²¹

(Пуассон, 1914—1915, № 8, с. 9).

И все же самые далекие символические ассоциации видимых цветовых изменений — это каждый раз одна и та же, сотканная из слова история, рассказывающая о центральном событии алхимического мифа: судьба философского камня. «Ряд волшебных изменений милого лица...» (Фет, 1959, с. 211).

В начале варки, когда камень черный и сырой, его называют свинцом. Когда же, потеряв черноту, он начинает белеть, его называют оловом. А приняв красный цвет, он удостоивается чести называться золотом (ТС, 1, с. 336—367). Так рассуждает алхимических дел мастер. Чернота — свинец — Сатурн, белизна — олово — Юпитер, краснота — золото — Солнце. Все три триады (или пары, если обрубить планетарные символы) — уподобления одного и того же: философского камня во всевозможных его состояниях — цветовых и вещественных.

Эта доктрина о цветовых превращениях магистерия варьируется на разные лады. Считают, например, что во время периода первого влияния камень черен. Тогда его называют Сатурном, землей и именами всех черных вещей. Затем, когда он белеет, его именуют водкой, названиями влажных или соленых вещей, белой землей. Когда он желтеет и выпаривается, то получает имя воздуха, желтого масла или имена всех летучих вещей. Наконец, он — красный. И тогда его имена такие: небо, красная сера, золото, карбункул, драгоценные камни, минералы, растения и животные красных оттенков. Альберт Великий обобщает эти наблюдения так: камень имеет три цвета; он черен вначале, бел в середине и красен в конце²² (Albertus Magnus, 1958, с. 72—74; ТС, 4, с. 825—840). Операционально-цветовые перипетии аляповато, но впечатляюще, воспроизводят поучающее Слово, зовущее к подражанию, — житие Иисуса Христа. Вот несколько рисованных сюжетов из «Немой книги» (ВСС, 2, с. 938 и сл.). Черный цвет — гниение, смерть; белый (вслед за черным) — воскресение из мертвых, жизнь как поправление смерти смертью же. Символы жизни: зерно-колос. Тело воскреснет в день страшного суда. Единоробство черного с белым совершается в философском яйце. Двое целят в мишень — в яйцо философов. Один из них — лжеадент. Его стрела пролетит мимо. Другой — подлинный адент. Он-таки попадет в цель. Процедура беления уподоблена омовению. Воскресшие скелеты. Белые, омытые дождями кости. Белые птицы устремляются вверх. Хлещет ливень, орошая живой водою человеческие останки: подобие противоточной дистилляции. И вновь — испарение, возгонка. Ребенок, вышедший из гроба и подпрыгнувший вверх. Дитя, рожденное химиче-

²¹ Стихотворный перевод мой.

²² Желтый цвет не всегда включают в число главных.

ским гермафродитом, фундаментальной персонификацией философского камня. Стелющиеся над землей пары. Внизу — сконцентрированный пар в виде темной жидкости. Это операция конденсации, сгущения. Каждому цветовому переходу соответствует конкретная процедура из двенадцати операций алхимического регламента.

Евгений Филалет (XVI в.) суммировал учения о цветовых превращениях, установив незыблемый порядок рукотворных операций, соотнес каждую с определенным цветом и с влиянием соответствующей планеты. Цель всех действований — рубификация, то есть предельное покраснение, соответствующее обращению совершенной металлической субстанции в совершенное золото. Венец Великого деяния. Все операции осуществляются в герметическом сосуде — философском яйце — аналоге Вселенной. Это исчерпывающее описание цветовой гаммы известно как Правила Филалета (ВСС, 2, с. 661—675). Их семь.

Под знаком Меркурия материи предстоит пройти через различные цвета. Процесс замедляется на зеленом цвете, и по прошествии пятидесяти дней субстанция почернеет. Цветные пары сгустятся и вновь осядут на твердую материю.

Сатурн проявит себя в черном цвете. Растворенная материя закипит, временами отвердевая. Это продлится сорок дней.

Воздействие Юпитера фиксируется от черного до первого появления белого цвета. Начнется испарение и сгущение. В это время появятся всевозможные цвета. Пойдут дожди — с каждым днем все обильнее. И, наконец, предстанут вещи, на вид очень даже приятные: на стенках сосуда появятся небольшие белые волокна — волоски. Это продолжается двадцать или двадцать один день.

Луна явлена в совершенной трехнедельной белизне. Материя поочередно то затвердевает, то растопится — несколько раз на дню. Наконец, она обретет вид маленьких белых зернышек.

Венера обратит белое вспученное вещество последовательно в зеленый, светло-голубой, темно-красный.

Марс начнет сушить материю, придавая ей разные оттенки — оранжевый, темно-желтый, ирисовый. Так будет сорок пять дней.

Влияние Солнца замечательно переходом из оранжевого цвета в красный. Материя начнет испускать красные пары, затем опустится, сделается мокрой, подсохнет, растечется и вновь окрепнет. Такое будет тоже несколько раз на дню. Наконец, она распадется на маленькие пурпурно-рубиновые зерна. Здесь цвет, утрачивая свою символическую природу, превращается скорее в примету, нежели в знак, являясь составной частью почти химического препаративного предписания. Почти краской — непосредственно данным, видимым свидетельством поверхности, скрадывающей слышимые глубины объема. Выразительная конкретность цветовых превращений делает этот лаконичный текст наиболее представительным источником алхимической цветовой символики. Детальное знание алхимического опыта исполняет вещественного значения священнодейственный смысл радужной фразеологии алхимика.

У Джорджа Рипли читаем: *красный муж, белая жена, черная земля, белое Солнце* (ВСС, 2, с. 275—284). Устойчивые цветовые штампы.

И вовсе отвлеченные аллегории цвета приобретают процедурный смысл в контексте *Правил Филалета*. *Вообразите себе, рассказывает Бернар Тревизан, я у него спросил, какого цвета был король, и он мне ответил, что он был одет в сукно золотистого цвета первого тона и плащ черного бархата поверх белоснежной рубашки, из-под которой вспыхивало красное, как кровь, тело... Вещь, хозяин которой красен и имеет белые ноги и черные глаза, есть магистерий* (ТС, 1, с. 683 и сл.; ВС, 2, с. 388).

Но вновь обращусь к главным цветам, к их символическим эквивалентам. Цвет, бывший символ, становится исходной вещью, требующей бесчисленных символических заменителей.

Черный цвет. Привычный символ ворона разворачивается в фантастическое уподобление — притчу *Ворон и воронята*. *Черный цвет — это ворон, потому что воронята родятся белыми и их родители не заботятся о них до тех пор, покуда у них не появятся черные перья. Так и алхимик должен оставить попечительство над деянием, покуда не появится чернота. Указание на возможное плодородие даст алеф, или темное начало, которое древние называли головой ворона. Ворон, летающий без крыльев в ночной тьме и при солнечном свете, знаменует начало искусства. Черное обретает физический смысл гниения и метафизический — смерти. Черноту называют западом, затмением. Химический смысл чернения сводится к первоначальному соединению мужского и женского начал — серы и ртути. Умеренное нагревание. Гниение, порча первоматериальных составляющих. Алан де Лилль (XII век) уговаривает медленно, в течение сорока дней, греть философский раствор в герметически запечатанном сосуде, покуда на поверхности не образуется черная материя — философская голова ворона* (ТС, 3, с. 722—729).

Роджер Бэкон в *«Зеркале алхимии»* резюмирует до очевидности прозрачную алхимическую ассоциацию. *Начало деяния — черное бытие камня — гниение: первому процессу Великого деяния дали название гниения, ибо камень черен* (ВСС, 1, с. 613—615; Васон, 1597; 1702).

К черному примыкает серый цвет, второстепенный, побочный, о котором пишут очень мало. Только и пишут, пожалуй, что *серый цвет* является после *черного* на пути к *совершенной белизне*.

Белый цвет. О нем, в отличие от *черного*, пишут заметно меньше. В алхимической практике *белый* имеет статус цвета, а не *света*. Между тем *белый цвет* воспринимается метафизически. Он — *жизнь*, и даже *свет*, средоточие тела, духа и души. *Воскрешение из мертвых в результате омовения. Омовение* — не что иное, как уничтожение *черноты*, пятен и всевозможных загрязнений, и представляет собой продолжение *второй степени «египетского огня»*. *Беление* достигается сильным нагреванием *открытым огнем*. Отсюда символы огня и огнестойкости: *саламандра, горный лён, или асбест*. И все-таки огонь хотя и сильный, но не *«уничтожающий»*. *Вторая степень «египетского огня»* много более ста, но не превышает 300° С. (*«Пламя белил, не сжигаая»*.) *Беление, удаление загрязняю-*

щих примесей. Священнодейственный акт *беления* фиксируется в эмпирическом наблюдении практического алхимика. Аноним говорит: *признак совершенной белизны есть маленький, очень тонкий кружок, который появляется в верхней части сосуда как раз в тот момент, когда материя начинает принимать оранжевый цвет. Далее кружок разрастается, разливая белизну по всему реакционному пространству* (Пуассон, 1914—1915, № 8, с. 10—11). Однако метафизический смысл символов белого заглушает прямое наблюдение, вызывая алхимическое рукотворение из тисков обыденщины в мир космогонических построений, закамуфлированных в пестрые одежды христианского мифа: опять-таки *воскрешение из мертвых, мужчина и женщина в белом (Кладбище невинных Николая Фламель), таинство брака. Пернети (XVIII в.) в «Мифо-герметическом словаре» пишет: когда появляется белизна на материи Великого деяния, значит жизнь победила смерть, царь воскрес, земля и вода обратились в воздух* (с. 11; *Pernety*, 1787). Это воздействовала Луна. Небо и Земля бракосочетались. У них народится дитя. Ибо белизна указывает на священный брак устойчивого и летучего, женского и мужского. Погружение «речистых» цветов в наисветлейшее безглагольное Слово. Омовение, воскрешение, брак, зачатие.

Красный цвет. Рождение связывается именно и только с красным цветом. Это итог Великого деяния, результат и цель одновременно. Конеч. Пишут о красном совсем уж немного. Редко, но весомо: философский камень — дитя, увенчанное царским пурпуром.

Но и на этой священнодейственной стадии выступает технохимическая процедура: *воздействие умеренного огня, переваривание белого камня, становление красной киновари, закалка на сильном огне. Арнольд из Виллановы (XIII—XIV в.) рассказывает: камень, достигший красного цвета и начинающий разрываться, надуваться и давать трещины, следует поставить на отражательную печь для пережигания, где он окончательно затвердевает* (ВСС, 1, с. 676—678). Цвет как краска на доске. От иконописного лика слововержца к рисованному персонажу олитературенного библейского пантеона.

Философский камень красного цвета не только медиатор меж несовершенным и совершенным. Он *улучшает и преумножает золото, если только его хорошенько растолочь и смешать с распущенным золотом.*

По пути к химии нового времени сакральный смысл цветовой гаммы уступает место цвету как безмолвной физической реальности: окрашивание несовершенного металла в золотоподобный цвет, *исцеление порчи — «язвы металлов».*

Но это не просто материализация цвета. Цвет — духовно-материальный объект во всей своей символично-вещественной одновременности. *Подсыпание пурпурного порошка философского камня к смеси ртути, свинца и олова, помещенной в восковую тубу, при нагревании, способном расплавить воск, может обратить больные металлы в золото.* Идея физического, золотоподобного крашения, одухотворенного сакральным преобразованием несовершенных металлов в золото, высказана Парацельсом в трактате

те *«Tinctura physicorum»*: если воспользоваться физической краской для трансмутации, то сначала можно потерять по фунту на каждую тысячу растворенного золота. Только тогда лекарство будет готово и способно заставить исчезнуть язву металлов (Пуассон, 1914—1915, № 7, с. 15). На этом исчерпываются возможности алхимического цвета, символа и реальности одновременно. Цвет в алхимии, представленный лишь на феноменальном уровне, требует теперь осмысливания в более широком контексте — в контексте алхимического символизма в целом.

Цветовые переходы от *черного* к *красному* через белый с протуберанцами вспомогательных цветов, сопровождающих три основных, соответствуют *восходящей трансмутации металлов от несовершенного железа к совершенному золоту*. Если расширить пределы, то этот отрезок можно представить в еще более общем виде: от хтонически-темной, лишенной определенности *первоматерии* до неизреченной всеобъемлющей *квинтэссенции*, соответствующей в известном смысле неоплатоническому *Единому*. На этом, в некотором роде христианском пути нет места символотворчеству как таковому. Здесь разыгрывается многоцветное мифологическое житие центральной алхимической субстанции — металлов, событийно представленное в виде трех главных сюжетов христианской истории, осуществленной в поучительной земной жизни *Иисуса Христа* (точнее, ее финале): *смерть, воскресение из мертвых; священный брак с зачатием и рождением*²³.

Адепт изобретает мифо-алхимический образ в искаженной форме общепринятого христианского образца. Однако если внимательней приглядеться, то окажется, что и образец по сравнению с первоначальным выглядит тоже деформированным. *Черный цвет* дарует жизнь остальным цветам, в том числе и *наисовершеннейшему — красному*. Все иные цвета изначально уже содержатся в *черном*. Вместе с тем *белый цвет — не свет!* — один из ... в цветовой иерархии — в отличие от *Света* в христианстве, выходящего за пределы цветовой гаммы и над нею стоящего. Видимый — равно и слышимый — цвет. Над цветовой гаммой стоит лишь сам алхимик, молчаливый распорядитель алхимического — сиречь божественного — *света*, изобретающий философский камень, *цвет света*, цветные этапы судьбы которого эквивалентны цветовой гамме в алхимии. Цвета в алхимическом многоцветии пресуществляются один в другой, как, впрочем, и металлы, хотя и с помощью медиатора, чудодейственного рукотворного инструмента в демиургических говорящих руках безмолвного адепта. Но именно в этом месте — в месте соприкосновения с философским камнем-медиатором, изобретенным богоравным адептом, начинается нарастающая, готовая захлестнуть всю Вселенную волна символических уподоблений — и *философского камня*, и *семи металлов*, и *двенадцати рукотворных операций* над ними, и алхимических, и космо-

²³ Правда, последний сюжет имеет отношение к дорожественской библейской истории.

гонических *Аристотелевых* начал. Цвета выступают как символы различных состояний, переживаемых философским камнем, воздействующим на металлы. Только из цветов — как, впрочем, и из иных символических рядов, осмысленных в алхимии (*камни, травы, земные животные, птицы, планеты, знаки Зодиака*) — можно выстроить весь алхимический космос, герметический оком, за которым — слышимый цвет и видимое Слово. Между тем цвет в алхимии — символ особого рода. В нем, как и в любом другом, схвачены все особенности символа вообще, алхимического символа в частности.

Но помимо этого цвет как символ совпадает с реальными цветовыми превращениями химического порядка, с превращениями, которые можно вызывать, которыми можно управлять и которые можно наблюдать. Поэтому алхимический цвет — прежде всего физическая реальность, признак химического соединения, потенциально и актуально могущего стать химическим соединением. Алхимический цвет в строгом смысле — еще не символ, а только свойство, специфический признак вещи, рукотворно этой вещи присвоенный (если, конечно, эта вещь изготовлена руками алхимика). Рукотворно, но и чудодейственно. Цвет как физическая реальность тут же начинает обретать священнодейственный метафизический смысл. Сначала — через священные перипетии философского камня: *смерть, воскрешение, брак, соитие, зачатие, рождение*. Следующий шаг — это объективация признака вещи, становящегося эквивалентным самой вещи. Цвет становится объектом. К цвету подбираются — изобретаются — символические подобия. Но прежде сам цвет как атрибут процесса раздваивается, удваиваясь: *черный — чернота, белый — белизна, красный — краснота*. Признак живет жизнью вещи, обретающей священство в своих символических, тоже теперь уже реальных копиях, когда оригинал не отличим от копии; тем более, что о настоящем оригинале — металлах, их *трансмутациях*, ртутно-серном медиаторе — киновари, как будто и вовсе позабыли. *Черный* живет жизнью, вернее, смертью *ворона*, *белый* — жизнью *саламандры, лилии, или белой невесты*, *красный* — новой, только что начатой жизнью *дитяти, увенчанного царским пурпуром*.

Таким образом, если медиатор-философский камень посредничает меж несовершенным и совершенным в технохимических действиях адепта-демурга, то цвет — посредник между земным и небесным рядами; он и символ, и реальность купно, вещно-понятийная конструкция одновременного, сенсуально-рациональный конструкт сразу, средоточие химического действия и герметического священнодействия. Аудио-визуальный кентавр. Цветомузыка. Алхимическая физика и алхимическая же метафизика, запечатленная в цвете — символе, цвете — слове, цвете — вещи, цвете — признаке вещи. Но цвет в алхимии — это изобретение ее адептов, еретический дилетантский акт единения *Земли* и *Неба*, как бы упраздняющий основной философский конфликт официального средневековья между номиналистическими и реалистическими умозрениями — слухом и зрением. Только цвет, понятый как символ, способен выявить

специфический смысл алхимического символизма. Только цвет может сочленишь как будто разрозненные алхимические пары (вещь-символ) в целостную картину мира. И все-таки двойственная природа алхимического цвета в реальной жизни обозначает, акцентирует то одну, то другую сторону своей же двойственной природы. И вот тогда алхимический мир то распадается на отдельные микромиры, то вновь соединяется в калейдоскопическое целое. То вдруг многоцветная лоскутная реальность, то вновь единая черно-белая метафизика. Обретенный вселенский порядок уступает место вселенскому беспорядку. И наоборот. Алхимический конструктивизм расшатывает неукоснительность официального средневековья, хотя образ интеллектуальной жизни адепта становится все более косным и незыблемым в статической своей карикатурности.

ХОРОШО БЫ теперь сопоставить цвет в алхимии с переживанием цветовых ощущений в неалхимическом средневековье.

Для этого лучше всего взять *Дантову «Божественную комедию»* — грандиозную метафору интеллектуального средневековья. В поэме представлено два типа цветовых ощущений: цвета ахроматического ряда начинаются *черным* и завершаются *белым* цветом (точнее, *светом*). *Белый свет* — источник полихроматического многообразия радуги. Радужное многоцветие *Ада* тождественно греховной фантазмагории лжи, мздоимства и прочих смертных грехов:

*Две лапы волосатых и когтистых;
Спина его, и брюхо, и бока —
В узоре пятен и узлов цветистых.
Пестрей основы и пестрей утка
Ни турок, ни татарин не сплетает;
Хитрей Арахна не ткала платка
(Ад, XVII, 13—18).*

Таков *Герион* — «образ омерзительный обмана», мозаикой цветов ириса обозначивший ложь.

Ощущение хаоса порочного мира нарастает по мере умножения цветовой гаммы. Об обитателях *Герионова седьмого и восьмого кругов Данте* сообщает:

*У каждого на грудь мошна свисала,
Имевшая особый знак и цвет,
И очи им как будто услаждала.
Так, на одном я увидал кисет,
Где в желтом поле был рисунок синий,
Подобный льву, вздыбившему хребет.
А на другом из мучимых пустыней
Мешочек был подобно крови ал
И с белою, как молоко, гусыней
(Ад, XVII, 55—63).*

Обратите внимание: *знак и цвет*. В контексте «Божественной комедии» цвет есть говорящий знак.

В. П. Гайдук отмечает существенный момент: *белый*, попадая в сумятицу павлиньих цветов, усугубляет ужас *адского хаоса*. Белое собственным священством на пиру красок адской преисподней делает разнузданность и мерзость совсем уже омерзительными и как будто вовсе не истребимыми (1971, с. 174—180). Полихроматическая гамма, представленная в инфернальном беспорядке — свидетельство *хаоса*, на пути от *Ада* к *Раю* обретающего порядок, вселенскую божественную гармонию, которой вовсе не противопоставлен полихроматизм радужного спектра.

Но каждый цвет Дантовой «Комедии» — лишь отблеск *белого света*, та или иная его степень, та или иная мера внутренней напряженности *белого света*, бьющего с *Фавора*²⁴. Мера божественного слова. Цветовая его мера.

*Каким сияньем каждый был одет
Там, в недрах Солнца, посещенных нами,
Раз отличает их не цвет, а свет!*

(*Рай*, X, 40—42).

Трехцветная «Троица» у Данте — лишь три взаимно переливающиеся друг в друге концентрические проекции того же «*Высокого света*» — *Лите*:

*Я увидал, объят Высоким Светом
И в ясную глубинность погружен,
Три равномехких круга, разных цветом.
Один другим, казалось, отражен,
Как бы Ирида от Ириды встала;
А третий — пламень, и от них рожден*
(*Рай*, XXXIII, 115—120).

Это цветовая аллегория, метафора католического догмата *filioque* (святой дух исходит от отца и сына): *бог-сын* — отражение *бога-отца*; и вместе — и *отец*, и *сын* — рождают *дух-пламень*, порождение этих двух цветовых кругов. Отмечу здесь, однако, равновеликость этих кругов (трех *ипостасей Троицы*); равномочность перед всеобъемлющим — начальным и конечным — божественным *светом*, сводящим на нет — или вбирающим, но и порождающим — каждый цвет. Даже *кровь* у Данте «убеляет».

Правда, тончайшие различия цвета тоже осмыслены, причем до полного перевертыша (*багровое* — *грешная жизнь*; *красное* же — *напротив* — *искупление*). *Багровые* и *красные*, сакрально значимые, физически ощутимые цвета, порождения ослепляюще черного неизреченного Глагола.

²⁴ «Обыкновенно свет без пламени исходит в этот день с Фавора...» (Пастернак, 1966, с. 254).

Иерархия цветовой гаммы «*Божественной комедии*» восходяща и устремлена к свету, порождающему в свою очередь каждый цвет этой гаммы. Хаос же цветовых ощущений ориентирован на их гармонию, на союз божественного и земного, воскрешенных и воплощенных в субъекте. Свет объективирован. Человек — носитель лишь малой его частицы. В алхимии иное: Свет выведен из иерархии цветов. Носитель света — сам алхимик, творящий символы как образ. Он — ряженный бог. Данте же, представляя средневековые, метафоризирует все-таки образец, божественный образец.

В каком же отношении у Данте находится цвет к определяемой вещи? В символическом? Едва ли. Цвет, если только отвлечься от сакрального контекста, — физическая краска, в некотором смысле произвольно нанесенная на объект. Аллегорические поучения, соотнесенные с цветами спектра, в тексте поэмы не даются, но разноречиво примысливаются обыденным сознанием средневекового человека. Цвет как признак вещи едва не слит с вещью. Возможность объективации признака почти не проявлена. Аллегорические смыслы возникают в связи с окрашенной вещью. В алхимии не так. Но разведенность и в Дантовом видении все-таки есть. Цвет — существенный момент вещи; ее, так сказать, потенциальная, очищенная от земных случайностей судьба. Вещь и ее цвет находятся не в символических — иных отношениях. Вещь, данная в опыте, восходит к феномену. Цвет же, данный в традиции, восходит к сущности, то есть к Слову — вопреки своей очевидной феноменальности. Метафизический смысл прочитывается в световой — не цветовой! — реальности. Синтетическое единение четырех смыслов Оригена — Данте.

Диаметральное переосмысление цвета дела не меняет. Отношение вещи к цвету остается прежним — менее всего символическим. Византиец Никита Хониат (XII в.) сопрягает царский пурпур не с рождением, а с кровью расправ, а царское золото — не с высоким светом немеркнущего Солнца, а с цветом «желчи, обещающим поражение». Багрец и золото — двойственная сущность власти василевса. Внутреннее состояние земного мира, а не символическое его удвоение. Воистину: цвет только слышим, а слово — видимо. И только.

Однако кривозеркальная жизнь алхимии не прошла незамеченной и не учтенной официальным средневековьем. Отношение вещи к цвету под воздействием символических — цветовых — связей в алхимии существенно видоизменяется. Обращусь к примечательнейшему месту «*Божественной комедии*»:

*И я от изумленья стал безгласен,
Когда увидел три лица на нем;
Одно — над грудью, цвет его был красен;
...Лицо направо — бело-желтым было;
Окраска же у левого была,
Как у пришедших с водопадов Нила*

(Ад, XXXIV, 37—39, 43—45).

Трехипостасное лицо — точнее, три лица *Люцифера*. Три устойчивых цвета, приколотенные к этой триликой роже навечно: *красное, бело-желтое, неопределенное* (по-видимому, близкое к *черному*). На память приходит трехцветная судьба философского камня, изобретенного алхимиком. Здесь *Данте* изобретатель вдвойне. Цветовые переходы исключены. Цвета дискретны, непереходящи друг в друга. О *свете* и говорить нечего! Каждый цвет — знак прямо противоположного тому, что за ним закреплено в традиции. Но все-таки еще знак. Не потому ли это уже в некотором роде алхимические символы?! И все же одно отличие: если алхимический медиатор богоподобен, то алхимический образ у *Данте* дьяволоподобен. Он и есть дьявол. Отличие — в нравственной направленности. Искривлённое изображение кривого бога есть дьявол.

Алхимик — конструктор цветовой символической пары. Человек средневековья (отчасти и *Данте*) — участник-комментатор подвижной, пластической пары иного рода, свободной от алхимического символизма. *Аббат Сугерий*: «Мы приобретаем... драгоценную чашу, сделанную из одного куска сардоникса, в котором красный цвет присваивает себе цвет (свет? — В. Р.) другого» (Грановский, 1866, с. 78, 79).

Итак:

Имеющий очи — да слышит!

Имеющий уши — да зрит!

Алхимик-еретик тайно подослан в келью послушливого христианина, дабы выправить столь странное для наших нормальных глаз и ушей положение. Он призван из цвета сделать краску, а слово представить бесплотным тусклым звуком. Но все это, кажется, уже знал и умел античный Мастер. Но все это (хотя и по-другому) еще будет уметь и знать Мастер нового времени — живописец, физико-химик, технолог, музыкант и их несметные потребители. Люди с нормальным слухом и нормальным зрением. Но пока об этом никто не знает и ничего такого не умеет.

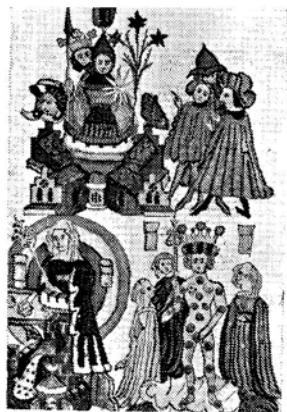
Средневековый алхимик — посредине. Почти пародийный алхимический ух о — г л а з своим полуторатысячелетним существованием повергает в inferнальный ужас чуткое зрение и пронизательный слух официального средневековья, размагничивая, расшатывая его; но зато предустанавливая и указуя путь в новые века.

Всеслышащему оку христианской души только предстоит — не без алхимического искуса — обрести нормальную глухую зрячесть научно устроенной сетчатки новоевропейского глаза.

Когда я говорил об отношении цвета к свету в контексте собственно средневекового — неалхимического — мышления, я намекал на меру, степень, интенсивность. Эта количественная характеристика причастности вещи к метафизическому дана в средневековом сознании в виде магических чисел, сплетенных с цветовой гаммой. Алхимические тексты схватывают и это обстоятельство куда выразительней текстов неалхимического средневековья. Алхимик пародирует число, устражая-разрушая.



Ирис, или хвост павлина,— свидетельство радужного многоцветия алхимических превращений. Предвещает угасание женского начала (осаждение летучих после чернения).



Госпожа Алхимия вместе со своим мужем королем Атакором во дворце, изображённом в виде печи философов. Алхимия держит щит с головой Медузы, эмблемой гниения. Внизу слева Алхимия в облике Ириса. Внизу справа в раковине морского гребешка — Венера-медь. Тело ее в красных розах, что указывает на близкую золотосную трансмутацию.



Вверху трехголовый Цербер пожирает персонифицированные шлаки тайного огня. Внизу очистка философского яйца, готового к высвобождению совершеннейшего плода. Анонимный автор XV века. Cod. Pal. lat. 1066, f. 223; 230v.; 239. Апостольская библиотека, Ватикан.







ymago auaricie sic depingitur



Эксимиданус в трактате «Смесь философов» учит трепать, мочить, сушить, чернить, белить, обращать в порошок и доводить его до красного цвета. Тогда можно стать обладателем всех секретов искусства, которое состоит в немногих словах. Первое черно. Второе бело. Третье красно. 80, 120, 280 — их делает двойка, сами же они превращаются в 120. Смола, молоко, мрамор, Луна — это 80. Олово, железо, шафран, кровь — это 120. Персик, груша, орех — это 280. Именно тогда можно стать счастливым человеком. В ином случае добавить к сказанному нечего (Пуассон, 1914—1915, № 8, с. 11).

Это цвето-числовое описание киноварного философского камня. Цвет расчислен. Число раскрашено. О числе ²⁵.

ИИСУС, согласно Августину, пожелал, чтобы апостолы были числом двенадцать. Это произведение трех на четыре. Три — число Троицы, но и души, устроенной по ее образцу. Четыре — число элементов и символ материальных вещей. Умножить три на четыре означает пропитать материю духом, объяснить миру истину веры через двенадцать апостолов. Четыре и три, сложившись, составят семь — число человеческое: человеческая жизнь имеет семь возрастов, а с каждым возрастом связывают одну из семи добродетелей, обретая необходимую благодать при помощи семи просьб «Отче наш». Семь таинств поддерживают человека в семи его добродетелях, противостоя власти семи главных грехов. Число семь выражает гармоническое отношение человека к миру. Семь планет управляют судьбами людей. Созидая мир в семь дней, бог хотел дать ключ к такому же числу тайн. Семь тонов григорианской музыки — чувственное выражение мировой гармонии (Цейтлин, 1931б, № 10, с. 69).

Считается, что семь есть всемирное абсолютное число всех символов, ибо составлено из тройки и четверки. Семерка — знак полноты и совершенства, высшая степень восхождения к познанию и премудрости, свидетельство магического могущества, хранительница тайны. 3, 4, 7, 12 — классические числа магического средневековья. Особенно многозначна семерка, в некотором смысле архетипическое число, которым отмечены многие культуры. Б. А. Фролов прибавляет к августиновским толкованиям семерки иные толкования из дохристианских культурных преданий. Разнообразный материал магической семерки интерпретируется Фроловым, исходя из особенностей визуального восприятия числа при счете: семь — пороговое число, воспринимаемое с колебаниями в пределах ± 2 (1972). Эта оригинальная интерпретация выглядит убедительной, хотя и частичной: другие магические числа 3, 4, 12 — пасынки у этой теории. Снят историко-культурный контекст магического числа. Остается вне рассмотрения метафизическая идея семерки, данная в ее структуре. Представляется односторонней также интерпретация магии чисел как архаической математизации знаний. Можно нарисовать точно

²⁵ Рассказывая о числе, ограничусь лишь некоторыми замечаниями из-за недостаточной разработанности этой темы.

такие же многокрасочные картины, посвятив их, скажем, *тройке* или *четверке*.

Христианский смысл *триады* достаточно известен. *Тетрада* же — это гностический открытый вариант *троицы*, переходящей в *четверицу*. Причем совсем не безразлично, что прибавлено к *троице* — *богоматерь* или же *Люцифер*. *Четыре начала, четыре стороны света, четвероевангелие: 3+1. Числа 7, 3 и 4* порождают всевозможные сочетания, образуя и другие *магические числа*. *Магическое число* — в некотором роде архетипическая полирегиональная реальность, требующая каждый раз конкретно-исторического прочтения, упраздняемого в теории систем, многообещающей в иных областях и дающей уже сейчас конструктивные результаты (Летняя школа по вторичным моделирующим системам, 1968, III, с. 103—105; 120, 124, 128 и сл.).

Если умножить три на четыре, как мы это уже видели у *Августина*, то это означает, что мы пропитаем материю духом. Простым умножением достигается магический эффект единения духа и плоти. Просто и незатейливо. Магико-алхимический акт, вплетенный в патристику даже на самых ранних ее этапах, заземляет патристическую духовность, приспособляя ее к делу. И все же официальное средневековье обращается к числу с иными, нежели алхимия, целями. *Дантово магическое число* — скорее знак-знамение, нежели инструмент магического воздействия. *Три части, тридцать три песни* (в *Аде тридцать четыре*, всего 100 или 102 — число окончательного совершенства). Число выступает как мера одного и того же. Грехи в *Аде* распределены по кругам и рвам с соответствующими порядковыми номерами. Однако, по остроумному замечанию Ю. М. Лотмана, грехи у *Данте* — это не разные грехи, а один, неделимый и недробимый, взятый лишь в той или иной степени, чтобы встать в моральную деградирующую (или восходящую) иерархию человеческих поступков-проступков. Многообразие качеств, отягощенное числом, обрачивается количественной степенью одного качества. Изоморфность числа — изоморфность средневековой картины мира. Число здесь выступает как явление метафизической математики, но м а т е м а т и к и, ибо указывает на меру и отношение. Две встречи *Данте* с *Бeatриче* в «*Новой жизни*» приходится на два значимых возрастных момента ее жизни: девять лет и восемнадцать лет. 9 — это утроенная троичность; 18 — удвоенная утроенная троичность. Троичное ощущение бытия в фокусе *Троицы*. Число как знак-знамение.

Согласно Лотману, число — универсальный символ культуры, а не только ее элемент. Верно. Но в средневековой культуре это не только и не столько символ. Это математизированный идеал, к которому стремятся иные не столь идеальные числовые абстракции: *двойка* к *тройке*, *тройка* — к *четверке*, все вместе — к *девятке* как абсолютной утроенности. Сама же *девятка* замечательна тем, что она, по мысли Аверинцева, еще не *десять*. Но в то же время она почти *десять*²⁶.

²⁶ 10 — совершеннейшее космическое число, снимающее хаотический беспорядок *Ада* и земного мира вещей — *Эмпирей Дантова Рая*, символ вселенской гармонии.

Ритуальное число в средневековье целостно и завершено. Число в алхимии неряшливо, мозаично. Калейдоскоп чисел, возникающий от беспорядочных четырех арифметических действий над ними. Практически любое число скрывает легко распознаваемый признак сакральности. Произвол *кабалы*: перестановка слов, дробление слова на буквы, определение числового достоинства слова. *Число золота*, например, вроде бы ни с того ни с сего — 209, почитаемое, как и само золото, украшением минерального царства и соответствующее значению *Иеговы в мире духов* ²⁷.

Любое оперирование над числом начинается с *единицы*. Неоплатоническое *Единое*. *Единица* — еще не число, но прародительница всех чисел. Если число в христианстве — пояснение мира как божественного образца, его, так сказать, математизированный комментарий, проверка алгеброй гармонии, то в алхимии алгеброй дисгармонически поверяется алгебра же. Число в алхимии поясняет не образец, но образ; точнее: формирует его. Именно поэтому число в алхимии рукотворно, не завершено обработкой ²⁸.

Алхимическое число еретично, ибо не соответствует ни требованиям стехиометрических пропорций, ни практическому опыту. В этом его практическая, если хотите научная, слабость. Но в этом же его сила. Безграничность натурального ряда согласуется с безграничностью локальных символических миров в мозаической картине алхимического космоса. Возможно, здесь начало пути от математики калькуляторской к математике как эвристической форме точного знания.

Но только что вспыхнувшее ослепительным светом или абсолютной чернотой еретическое алхимическое число тут же гасится законным числом неалхимического средневековья. Оно камнеет, делаясь статичным по сравнению со своим освященным аналогом-образцом. Оно призвано описать алхимическую Вселенную, данную в форме трансмутации металлов. Числа навечно приколачиваются к цветам, цвета — к операциям, операции — к вещественному инвентарю. Вместо диалектики числа — догматика числа, как бы передразнивающая эту диалектику и потому куда более косная, нежели у *Плотина* (III в.) или *Августина*. Но зато вскрывает суть этой диалектики. Число выступает как символ, как окостеневшая метафора: *материя камня имеет три угла, три начала в субстанции; четыре угла, четыре элемента — в добродетели; два угла — устойчивость и летучесть — в материи; один угол, всемирную ма-*

²⁷ Есть и иной вывод числа золота: $(1 \times 2 \times 3 \times 4) \times (1 + 3 + 4) = 192$ (!) — поразительное почти совпадение: атомный вес золота 196. Неожиданный подарочек современным хемоокультистам. Или: послепарацельсовский хемокабалист *Пантей* считает, например, что, *поскольку Меркурий есть фе, золото — тау, а серебро — бет* (буквы древнееврейского алфавита), *то число творения 544, а число гниения 772 (ТС, 2, с. 459 и сл.)*.

²⁸ Я уже говорил в первой главе о тенденции к ослаблению синтетически целостной структуры рецептурного числа, а также о смехе *Рабле* по этому поводу. Но вновь отсылаю читателя к замечательной книге Бахтина.

терию — в корне. Кабалистическое число материи 10, ибо $10 = 1 + 2 + 3 + 4$ (ВСС, 1, с. 683—686). Еретичность притязания — косность решения.

Число — фундаментальная категория культуры. Но, мигрируя из культуры в культуру, число каждый раз обретает особый смысл, сохраняя первичные архетипические признаки²⁹.

Алхимические золото и серебро действительно составляют пару, но лишь в малой мере пару оппозиционную — скорее пару однородного, объединенную по признаку совершенства и признаку почти совершенства. Зато пять оставшихся металлов группируются в пять несовершенных, ставя *пятерку* тоже в привилегированное положение (тем более, что $5 \times 12 = 60$, а $5 + 7 = 12$). Сложнее было разбить *семерку* на *тройку* и *четверку*, но здесь алхимик изыскивал иной предметно-понятийный ряд, а именно *четыре Аристотелевы* и *три* алхимических начала. И тогда $3 \times 4 = 12$, что тоже почтенно и прекрасно.

Числовая космогония заканчивалась числовой металлохимией. И наоборот. Несхождения примысливались и тут же освящались³⁰.

Нечетность — признак асимметрии числа. Симметрия мертва. Асимметрия, напротив, жизненна³¹. Алхимические начала обретают законность и конструктивную силу, когда их становится *три*: *ртуть*, *сера* и *соль*. *Двух* не вполне достаточно, ибо взаимодействие через посредника еще не налажено. *Аристотелева четверица* не разрушает алхимической *триады*. То же — *семерка* и *восьмерка*. Алхимическое *семь* куда предпочтительней рассыпающейся симметричной *восьмерки*³².

²⁹ Чудо и тайна числа сопровождали быт человека в пору его очеловечения, становясь существенным моментом человеческого бытия. *Солнце* и *Луна* приплюсовывались к пяти еженощно наблюдаемым блуждающим светилам, образуя устойчивую *семерку*. *Семь планет-приказоносцев* двигались по семи кругам вокруг кружной насыпи созвездий *Зодиака*. 60, 12, 7, 4, 3 — божественность меры. 12 месяцев по тридцати дней. «Но большому кругу соответствовал малый, и стоило разделить его тоже на двенадцать частей, как получался отрезок времени в шестьдесят раз больший, чем солнечный диск, и это был двойной час. Он был месяцем дня и поддавался такому же остроумному делению... Это ли не были гармония, порядок и лад?..» (Мани, 1, 1968, с. 381). Алхимия начинается с числового порядка, хотя и игрового, кончается же неизбежным и неукоснительным беспорядком. «Солнце и Луна давали число два, как все в мире и в жизни, как «да» и «нет», — продолжает Мани (там же).

³⁰ Солнечный год — это 360 дней (правда, без пяти). Их-то и прибавлял древний человек. Магически прибавлял. И только за одно это *пятерку* можно было причислить — и причисляли! — к числам священным. Но отрицательно священным, ибо «это были злые, несчастные дни, дни проклятия и змея, похожие на зимние ночи... Пятерка представляла тут в неприглядном свете» (с. 382—383). Не лучше было и число *тринадцать* (*тринадцатый знак Зодиака, или Ворон, недобрая птица*). Алхимик улучшает и 5, и 13, рассматривая последнее число как $12 + 1$ или $14 (2 \times 7) - 1$, что в равной мере бессмысленно, хотя первое предпочтительней, ибо 1 (Единство) присовокупляется, а не отнимается. «...Они хотели разорвать его не меньше, чем на четырнадцать кусков» (с. 516). Но и не больше. Акция зла также облагорожена удвоенной *магической семеркой*.

³¹ «...Прощай в третий раз! Ибо я уже сказал это дважды, а чтобы слово имело силу, его нужно произнести трижды» (с. 753).

³² «Был ли он младшим из семерых или у Исайи было восемь сыновей? Первое вероятнее, ибо гораздо прекраснее и правильнее иметь семерых сыновей, чем восьмерых»

Гордая наука числ гордится собственной разноречивостью. Именно разночтения делают ей честь как «объективной» науке. *Пятерка* плоха, но и хороша одновременно. Хороша тем, что ее удвоение ведет к *десяти*, а плоха тем, что и *девятка* ничуть не хуже, а как утроенная *троичность*, пожалуй, и лучше³³. Именно из-за священства *тройки* исподволь происходит реабилитация и *пятерки*³⁴.

В глубоких хтонических потемках арханческого мышления закладывается числовой произвол магической арифметики. Правда, произвол двусторонний. Можно было и округлять до общепринятого и потому удобного³⁵. Приблизительный счет и точное ощущение — все это пластично разыгрывается в ранних алхимических сумерках, монотонно заполнивших пространство — время между дневным светом и лунным светом. Лунная и мимолетная усмешка себе на уме *Тота* — расторопного и хитроумного *Гермеса*... И только *троица* незыблема: *элохим, тройное единство*, еврейская (а потом и христианская) *троица*, даже при увеличении на *единицу* ею и остающаяся³⁶.

Числовая мифологема архаики, *Ветхого завета*, шумерского эпоса пластично входит в контекст рационально-чувственных алгебраических гармонизирующих построений алхимического средневековья.

Чувство числа — это именно чувство. Но и рациональное постижение тоже. Число — производное цвета, но и вторая производная вещи. Эстетически осмысленная жизнь алхимического числа — рациональная его функция. Абстракция и вещь слиты в алхимической магии числа в еще большей мере, нежели в цвете. Зато игра сведена на нет. Серьезность и неукоснительность *магических чисел* торжествует в алхимии над пла-

(2, с. 811). Сначала освящение, а затем ссылка на этот аргумент, ставший священным.

³³ «Девять человек — это большой отряд, особенно со всеми ослиами, девять человек почти не уступают внушительностью десяти, а что одного не хватает, этого, если глядеть не очень пристально, даже и не заметишь» (с. 727).

³⁴ Вот что говорит Томас Манн о семи сытых и семи голодных годах, проницательно угаданных и предсказанных *Иосифом-сновидцем*: «Так и не выяснено, было ли оно семилетием или «всего» пятилетием (Мы берем это «всего» в насмешливые кавычки, ибо прекрасной значительностью пятерка несколько не уступает семерке)» (с. 853).

³⁵ «Иаков был... семьдесят первым из семидесяти путников, если эта цифра вообще состоятельна при дневном свете (разрядка моя.— В. Р.)» (с. 819). «...Еще он изучал периоды земли... Их было семьдесят два, ибо таково было число пятидневных недель года...» (1, с. 382—383). «...Всего заговорщиков... было семьдесят два — число многообещающее и предопределенное... имелись вполне космические причины составить именно это число» (2, с. 478). «Семьдесят душ тронулось в путь, то есть они считали, что их семьдесят; но количество это определялось не счетом числа, а внутренним ощущением, тут царила точность лунного света (разрядка тоже моя.— В. Р.)» (с. 810).

³⁶ *Ветхий завет* освящает первобытное 72, упрочив это число на два тысячелетия вперед. 72 — по 6 из 12 израилевых колен; число мужей, отобранных *Моисеем* для сакральных нужд. *Septuaginta: семьдесят толковников* переводят *Новый завет* на греческий. Уже не 72, а именно 70 — округленная версия семидесяти двух (Лверинцев, 1971б, с. 264).

стическим прошлым праздничного числообразования. Число в алхимии — жесткий символ, намертво приколоченный к цветной вещи. Незыблемость оборачивается подлинной шаткостью и неопределенностью, но зато весь регулярный ряд чисел (дробных тоже) — в алхимических запасниках: веское основание перейти от сакральной арифметики к практической алгебре.

СИМВОЛИЗМ алхимического мышления органично соседствует и взаимодействует со средневековым неалхимическим, несимволическим способом уподобления. Алхимический символ и вещь, означенная этим символом, — жесткая статическая конструкция. Не потому ли алхимический символ можно было бы принять за посланца из нового времени? Но вместе с тем и из неоплатонической Александрии забредшего в христианские средние века, исподволь подвергающего их длительной и необратимой эрозии. Простое накопление однородных символических пар в картине алхимического мира — очевидное свойство алхимического символотворчества, вырванного из контекста культуры средних веков. Но, если принять это накопление за имманентную особенность алхимического символизма, взаимодействующего с несимволическим средневековым мышлением — в этом-то и состоит специфически средневековая его природа — можно уловить коренные исторические преобразования как алхимического символического средневековья, так и его оппонента, средневековья официального. Представим теперь макроконструкцию символично-аллегорического миропорядка, запечатленного в средневековом сознании.

В *«Изумрудной скрижали» Гермеса* читаем: *«То, что внизу, подобно тому, что вверху»*. Беспорядочно смешанные низ и верх, плоть и дух, земля и небо, выводимые, однако, из недр *«божественной единицы»*, здесь не разведены. Поляризация лишь угадывается. *Универсум* является сплошным: небесное и земное равноправны. Значительно позже *«эссенциальное»* и вместе *«пресуществленное»* движение алхимической мысли поляризует мир, разведет полюса, жестко зафиксировав осмысленные крайности в противопоставлении *плоть — дух, человек — бог, земля — небо*. *«Чтобы достигнуть основательного и совершенного очищения от всякого земного, — говорит Джон Пордедж (XVIII в.), — я предал свои страсти огненной плавильной печи, как очистительному огню, до тех пор, пока все мои суетные земные вожделения не сгорели в огне и совершенно не расплавились все мои железо, цинк, шлаки, дабы я смог явиться как чистое золото в своем духе и осознать в себе новое небо и новую землю»* (Цейтлин, 1931б, № 10, с. 54).

Пора зрелого средневековья (XII—XIV вв.) как раз застала это *новое небо* и эту *новую землю*. Полюса оказались заведомо неравноправными, однако такими, когда в небесном узнается земное, освященное небесным своим подобием.

Мир символов — это узнавательные аллегорические параллельно-меридианные ряды, линующие, опоясывающие, сжимающие, подобно сталь-

ным обручам, сферический *макрокосмос*, запечатленный в средневековых текстах. Но сжимающие не только скрепляющим, но и деформирующим, разрушающим образом.

Знание не могло быть признано таковым, если ему не находилось небесной аналогии. Знание конструируется по подобию. Подобием же, лежащим вне объекта, определяется и сам объект. В уже известном узнается искомое. Арнольд из Виллановы говорит: «Скажу тебе, сын мой, что такое философский камень. Солнце, луна, агат суть камни. Но наши камни мертвы под землей. Сами по себе они не действуют. Настоящее золото или серебро можно получить только при участии человека. Наш философский камень естественный: он действует, как природа... Материя, из которой он состоит, встречается в природе. Все то, что находится вокруг лунного диска, содержит четыре элемента. Наш камень состоит из тех же самых элементов, из которых одни сухие и холодные, другие влажные и горячие. Вспомним, что имеется семь планет. Ртуть холодна и влажна благодаря Луне, она горяча и суха благодаря Солнцу. Поэтому она обладает природой воды, земли, воздуха и огня. Будь внимателен, сын мой, прислушивайся к словам философов, и ты полностью овладеешь тайной искусства» (Hoefler, 1866, 1, с. 410—411).

Здесь узнается все во всем: и семь металлов в семи планетах, и свойства земных объектов в принятых на веру свойствах объектов небесных (когда-то, разумеется, узнанных в объектах земных и означенных по их земному подобию). Это — и аналогия, и средство веского доказательства: ведь земное подобно небесному и узнано в небесном же.

Узнавание могло быть сужено и до общепризнанных земных явлений. Так толкует все семь ключевых знаков (сравни семь планет, семь металлов) Иоанн Исаак Голланд в трактате «О руке философов»: «Допрежь всего внимательно осмотри большой палец. Осмотревши, ты увидишь на нем корону, а над ней Луну первой четверти. Это селитра. Точно так же как большой палец повелевает всею рукой, так и селитра — повелительница в нашем искусстве... Второй тайный знак философов есть шестиугольная звезда³⁷. Она стоит над указательным пальцем и означает римский купорос... (железный купорос.— В. Р.). Третий знак руки философов есть Солнце. Стоит оно на третьем пальце, обозначая соль-армянская... Фонарь — четвертое сокровенное таинство философов. А стоит он на четвертом пальце руки. Что же означает фонарь?— Алумен дерош он обозначает (квасцы.— В. Р.)... Ключ философов стоит на мизинце. Мизинец — замок руки, а ключ этот отпирает и запирает замок (поваренная соль.— В. Р.). Рыба лежит на ладони. Она обозначает Меркурий. А без рыбы Великое деяние невозможно. Рыба есть шестое сокровенное таинство. Здесь и начало, и середина, и конец. Здесь же и

³⁷ В шестиугольной звезде (знак Давида), представляющей два наложенных друг на друга и смещенных на 90° равносторонних треугольника, розенкрейцеры видели горизонтальную проекцию (вид сверху) шестилепестковой розы.

священник, все сопрягающий. Рыба-Меркурий — и семя, и вода. Она прародитель всех металлов. Наивысшее таинство. Наилучнейшее!.. Седьмой знак философов есть огонь, и это — сера, то есть Земля, или начало всех металлов. Она — жена, плод произносящая...» Далее следует главное рецептурное предписание, лежащее в основании получения философского камня: сплавление ртути и серы (Hollandus, 1667, с. 2—3). Узнавание здесь предельно заземлено. Объект, в котором нечто узнается, — сфера зачатия. Химическое соединение — результат зачатия, неотрывного от смерти родительских начал. Расцвет — увядание; возрождение — аннигиляция; рождение — смерть. Оппозиции с размытыми границами.

Принцип иерархичности — существенный момент средневекового общественного устройства. Установленный как явление земное, он обосновывается как подобный небесному принципу. Вошедшая в кровь и плоть средневекового человека идея иерархичности пронизывает средневековое мирозерцание³⁸.

Геоцентрическое представление о макрокосмосе полагает землю тем местом, куда, по Альберту Великому, «...стекаются силы всего мирового шара» (Эйкен, 1907, с. 545). От небесных светил эти силы устремляются к земле и от земли — снова к небу. Отсюда небесно-земные узнавательные ряды, построенные в предельном противопоставлении небо — земля и объемлющие все земные объекты. Универсальное «*Великое искусство*» Раймонда Луллия — тому пример. Семь планет — семь металлов. Они же — аристотелевские качества: Сатурн — холод и сухость, Марс — жар и сухость, утренняя звезда — роса, Луна — влажность, Солнце — зной. Знаки Зодиака фиксируют метеорологические явления на земле. Каждый вид растений или животных имеет свою звезду. Болезни, войны, человеческие беды и радости соотносятся с небесами, предопределяются ими. Данте в «*Чистилище*» говорит о божественных словах, написанных перстом божьим на человеческом лице, узнаваемых в строении глаз и носа. Образы животных — символические аллегории земной жизни Иисуса; овцы — его последователи; змей и медведь — символы дьявола. Драгоценные камни Бонаventura (XIII в.) соотносит с человеческими пороками и добродетелями. То же самое в мире растений и животных (с. 559). Землю, стало быть, рассматривают относительно самостоятельно. На ней в строгой иерархии выстраиваются узнавательные ряды: алхимические превращения — сферы зачатия, жизни, умирания; минералы — пороки и добродетели; растения — этические нормы поведения; животные — геральдические знаки, генеалогические истоки. Священное писание — универсальное руководство для символотворчества: масличное дерево — любовь божия; яблоня — первородный грех.

³⁸ Интенсивное развитие исследований в области геометрической оптики в XII—XIV веках определяется также и этим. Исход лучей из единого источника, законы их отражения и преломления в некоем центре — глазу человека, выбор и идеализация объекта исследования — свет («*Учение о перспективе*» Роджера Бэкона) — во всем этом присутствует ассимилированный сознанием принцип иерархичности.

Глубочайшее зияние между небом и землей — не пустое пространство. Тщательно разработанная демонология населяет Вселенную иерархически подчиненными отрядами *демонов* и *ангелов*, закрепляя за ними определенные ведомства. Вселенная предстает продуманно разлинованной узнавательными рядами, резко отделенными друг от друга. Дискретный характер символических рядов — вещь принципиально важная для понимания алхимического символизма. Приведу характеристику одного места древнеегипетского энциклопедического свода, относящегося к концу среднего царства (вторая четверть второго тысячелетия до н. э.). В этой энциклопедии слова сгруппированы по родовому признаку. Вот ряд, члены которого объединены общностью составляющей их субстанции (*воздух*): *туча, гроза, рассвет, темнота, свет, тень, солнечный луч*. Далее следует ряд, члены которого также сгруппированы на основе общей субстанции, их формирующей (*вода*): *океан, море, река, озеро, ручей, лужа, колодец*. Но между этими рядами есть еще один ряд, состоящий из... одного слова. Это слово — роса. *Роса* олицетворяет разъединительное, но и соединительное звено: она — точка перехода одной стихии (*воды*) в другую (*воздух*). Так осуществлялась слитность, «паптеистичность» всего сущего (Перепелкин, 1932, с. 6 и сл.). В этом — существенное отличие мышления на землях *Тота* и *Изиды* от мышления христианского. В средневековом мышлении разрыв между уподобленным и уподобляющим трансцендентен, неуловим и преодолим лишь в таинстве *преображения* — чудодейственно. Отсутствует средний член — нет египетской *росы*.

Алхимические *золото* и *серебро* — это астрономические *Солнце* и *Луна*. В *золоте* и *серебре* есть соответственно «солнечность» и «лунность» (равно и наоборот). Но тождество достижимо лишь в *пресуществлении*. Это вертикаль. Но важны и горизонтальные трансмутации. Узнавание — прием эвристический. Чувственные знания о *Солнце* (оно блестяще, немеркнуше) есть знание и о *золоте*, металле благородном. Разведение символа и предмета оборачивается в круговороте алхимической игры сначала переменой местами, потом их сведением, отождествлением в одном *Солнце-золоте, золоте-Солнце, просто золоте; Марсе-железе, железе-Марсе, просто железе. Золото и железо* — единственные в этом ряду реальности для химика нового времени.

Стремление удвоенного мира — реального и символов — слиться в один, реальный, угадывалось и раньше. Травы — и символы, и лекарства. То же — и минералы. *Альберт Великий (De mineralibus, lib. I, tract. I, p. 4)* говорит не о последних основаниях, а только о ближайших причинах вещей, исключая из пяти своих книг о минералах символическое значение драгоценных камней (Эйкен, 1907, с. 560).

Анемичная безликая реальность набирает силы, розовеет, пышет здоровым ренессансным румянцем; символ, напротив, тускнеет, оборачиваясь пустышкой из папье-маше.

Вот алхимический текст из более поздних времен (XVIII в.). К нему уже обращалась мысль исследователей (Билинчис, Туровский, 1968, III,

с. 149—153). Это символическая аллегория Джона Пордеджа «Истинное познание сущности вещей» (РО ГБЛ, ф. 14): «1. Жили два брата и сестра. 2. Сестра была очень красивой и, чтобы не пасть жертвой соблазнившихся, удалилась, надев черные одежды, дабы скрыть свою красоту. 3. Один из братьев стал королем. 4. Второго брата он взял себе на службу скороходом. 5. Однажды, переправляя депешу, скороход встретил девушку в черном. Почувствовав к ней влечение, он решил на ней жениться. 6. Он привел ее к королю, и тот дал согласие на брак. 7. По совершении свадебного обряда, скороход и девушка вошли в комнату для молодых. 8. Раздевшись, уже на брачном ложе, они обнаружили свое родство. 9. Огорчившись, они горько плакали. 10. Однако влечение было столь велико, что они соединились воедино. 11. На утро пришло это двуединое тело к королю. Увидев его, король сказал: «Ты мне нравишься. Отринь свои мужские части и будь мне женой» 12. Так они и поступили, образовав уже триединое тело. Мор охватил всю страну. 13. Тогда жители той страны взяли это триединое тело, поместили его в башню из железа и раздули под ней большой огонь. 14. Распалось тело на мужское и женское естества, и в стране наступили согласие и мир». Мужское и женское, помолвка, венчание, соитие, двуполое тело — ребис — алхимический гермафродит, алхимическое триединство — Троица, кровосмешительство, влечение, счастье через несчастье, испытание огнем, жизнь через смерть, оборотничество. Все основные алхимические мифологемы в этом тексте есть. Нет лишь главного — ощущения живого. Именно поэтому хочется расшифровать этот текст только на химический манер. Этого, пожалуй, будет достаточно, ибо именно такая расшифровка исчерпывает содержание текста. Аллегория плоска и однозначна, несмотря на внешнюю эпичность и многосмысленность.

1. Двое юношей и девушка — это металлы. Девушка — это медь-Венера; она же Диана, Юнона. 2. Облачение в черные одежды: $\text{Cu} + \text{S} = \text{CuS}$ (черная серная медь). 3. Один из братьев стал королем. Это олово-Юпитер, «королек», принявший, как и подобает королю, золотоподобный цвет: $\text{Sn} + \text{S} = \text{SnS}$. 4. Скороход — это ртуть, «живое серебро» (*argentum vivum*). 5. Скороход и девушка — ртуть и серная медь — влекутся друг к другу. Однако медь прячется за серой. 6. Король соглашается на брак (SnS — активатор возможной реакции соединения Hg и CuS). 7. Реакции должны идти в герметических сосудах, дабы сохранились исходные вещества-элементы. 8. «Раздевание»: $\text{CuS} + \text{O}_2 \xrightarrow{\text{SnS}} \text{Cu} + \text{SO}_2$. То же происходит и с ртутью: $\text{Hg} + [\text{O}] \xrightarrow{\text{SnS}} \text{HgO}$ («Меркурия готовят окислением»). 9. Они «плачут». Окись ртути и медь обрабатывают водным раствором HCl . 10. Соитие: $\text{Cu} + \text{HgO} + \text{SO}_2 + \text{S} + \text{HCl} \rightarrow \text{CuHg}(\text{S}_2\text{O}_3) \cdot (\text{HgCl}_2) \cdot \text{HCl}$ — «двуединое тело». 11. «Отринь мужское!» — освобождение от серы и сернистых соединений (сера — мужское начало): $\text{S}_2\text{O}_3 \rightarrow \text{SO}_3 \uparrow + \text{S} \downarrow$. 12. Взаимодействие ртуть-медного соединения (сульфитов и хлоридов меди и ртути) с SnS . В результате образуется комплексное соединение Cu , Hg и Sn с хлором, серой и сульфит-ионом

($\text{CuSO}_3 \cdot \text{SnSO}_3 \cdot \text{HgSO}_3$) — *триединое тело*. Сульфиды металлов, а также сулема HgCl_2 (причина мора). 13. Сильное нагревание в присутствии железа разлагает это соединение. 14. В результате ртуть восстанавливается из сулемы, и мор прекращается.

Расшифровка эта не вполне точна и, конечно же, модернизирована. Но такой подход здесь возможен, ибо опустошенный алхимический символ XVI — XVII — тем паче XVIII! — столетий либо уже ничего не значит, либо означает какую-нибудь химическую операцию. Объемный миф сплюснулся, став плоской аллегорией. Символ стал тождественным веществу или технологической операции. Фарс ряженных. Конец алхимического мышления. Мистифицированная жизнь реликтовых символоподобных теней. Это действительно символы в новоевропейском смысле, ибо специфически средневековый контекст и его алхимическое изображение исчерпали себя в результате взаимного пародирования, завершившегося преобразованием культуры средних веков во всей ее полноте. Итак, усохшие алхимические символы на выветрившейся почве средневековой культуры, исчерпавшей самое себя. Что же увидел бы исследователь, руководствующийся линейными представлениями об историческом развитии? Он увидел бы, что символические ряды рассыпаются, иерархия рушится, Вселенная децентрализуется³⁹.

Мир духовный, увидел бы он, уплотняясь, материализуется. У *Бернардино Телезио из Козенцы* (XVI в.) он бы прочел: *«Небо телесно... от высших частей неба все тела состоят из той же субстанции, что и небо, то есть темной и подвижной, светлой и грузной. Они отличаются друг от друга только большей или меньшей чистотой, большей или меньшей тонкостью»* (Telesio, 1570, f. 21v; 1965).

Трансцендентность снята. Дуализм преодолен не с помощью чуда, а с помощью новой, невозможной для средневекового мышления предпосылки — представления о качественной однородности всего сущего. Дело лишь в мере. Сама эта предпосылка есть результат общественно обусловленного, хотя и относительно самостоятельного, преобразования средневекового мышления в целом; алхимического мышления как его существенной составляющей. Многократность алхимических *«пресуществлений»* подготовила их ординарность, свела к нолю разрыв между *Солнцем — золотом и Марсом — железом*.

Ренессансный алхимик, вырвавшийся из контекста преобразованной культуры средних веков, и в самом деле почти богоравен. Улучшить природу *железа*, сделать его *золотом*, — дело, теперь уже действительно исполненное гордыни. Астрологический гороскоп тоже ерстичен: миропорядок — жесткая связь констелляций и человеческих судеб — выход из-под контроля бога. Анализ у з н а в а н и я на излете средневековой

³⁹ Афоризм, приписываемый алхимиками *Гермесу Тризмегисту*, становится общим местом. У *Бруно* (XVI в.), вторящего *Николаю Кузанскому* (а может быть, и *Алану из Лилля*), читаем: *«Вселенная — это сфера, центр которой везде, а окружность — нигде»*.

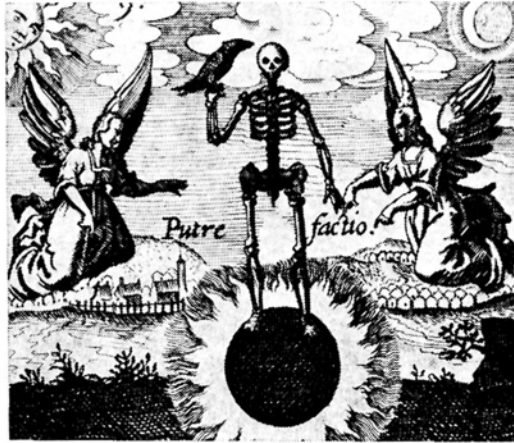
культуры подтверждает это. Когда же небесные и земные ряды, слившись, обернулись материальной, чувственной земностью, для бога в изучении природы и вовсе не остается места: естествознание утверждается окончательно, необратимо⁴⁰.

ТАК ЧТО ЖЕ? Алхимический рецепт средневековья — Большой рецепт алхимической средневековой культуры есть система символов, особая форма отношений между религиозной, теоретической, художественной специализациями средневекового мышления, пребывающими, однако, в синкретическом единстве. Выходит, что это мышление, эта культура символичны. Это общеизвестно. Но это же мышление, эта же культура антисимволичны (точнее, внесимволичны).

Верно: реальный предмет, особенная вещь и в первую очередь индивидуальная личность и в самом деле указывают на некий иной, вне их лежащий, потусторонний символический смысл. *Планета на металл, металл на планету, дракон на вещество, вещество на дракона, львы и свинец*, его соединения друг на друга; *Вселенная на философское лицо...* Иван кивает на Петра... Вместе с тем и *металл*, и соединения *свинца*, и *огонь* — треугольник вершиной вверх — есть нечто несимволическое, ни на что не указывающее, непосредственно являющееся, явленное, существующее — в вечном своем значении — только как данное индивидуальное, особенное — неповторимо сотворенное богом, но в силу этого само по себе божественное. Алхимическое *золото* — именно само по себе. Оно и есть сама истина. Бесспорная, окончательная. *Град божий* неповторимой человеческой души. *Железо*, являющееся *золотом*, — всё целиком — при определенных рукотворно созданных условиях. Еще резче: скорее уж символ указывает на индивидуальное бытие как на свой подлинный смысл, нежели бытие вещи живет в символической буффонаде. *Солнце* — не символ *золота*, а сокровенный его смысл. Но и символ тоже. Самосозидание символических форм. Их саморазрушение.

Но что за странный тип противоречий живет в этой странной культуре? Каков механизм этой противоречивости, сопрягающей — но и отталкивающей — все оппозиции средневековой деятельности? Слово и дело, запрет и позволение, действие и священнодействие, текст и ремесленное умение, интимная молитва и цеховая корпорация, символ вещи как ее обозначение и собственно вещь как вне символов данная, явленная: икона как свидетельство и икона как изображение... Начинается новый рассказ: противоречия средневекового мышления.

⁴⁰ Анализ судеб алхимического символизма открывает новые возможности в изучении генезиса новой науки, новоевропейского художественного сознания, мышления нового времени. Там, где символ станет лишь знаком предмета, появится подлинная предметность — путь к научной химии. Там, где символ воспарит над реальностью, — феерия, маскарад (XVI век: фантазмагории *Парацельса*, *Кардано*, *Тарталья*, герметизм *Бруно*, позднее — XVIII век — видения *Сведенборга*). Путь к современному околонукальному оккультизму. Но также и серьезное испытание — искушение художественных форм, эстетического чувства новой Европы. Там, где символ выступит как эвристическое средство, начнется самосознание науки (*Френсис Бэкон*). Но это лишь набросок, нуждающийся в разработке.



ТУРНИР АНТИТЕЗ

Оппозиции средневекового мышления

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится с камедообразное вещество, которое можно резать ножом, положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покрывают реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Еще один комментарий текста. Философская ртуть — исходное. Горючая вода и человеческая кровь — конечный результат. Что же на пути? Красный лев, камедообразное вещество, черный дракон, зеленый лев.

Попутно: *жидкости различной природы, безвкусная флегма, спирт, красные капли, киммерийские тени*. Конец действия, как следует из предназначения этого предписания, — *эликсир мудрецов*, или *философский камень*, венец рукотворного совершенствования. Начало — *философская ртуть*, тождественная темной, почти нерасчлененной материи с признаками *аристотелевской воды* как бессубстанционального бесформенного качества, но также и с признаками одухотворенной телесности. Сопутствующие продукты распада, очистки, облагороживания — это ржа, порча, которая индивидуализирует предметы алхимических действий, оформляет их, пряча искомую мощь философского камня, ту самую форму форм, сверхформу — сверхбытие чувственного тела. Бесконечная субъектность *эликсира мудрецов* — алхимического бога, есть результат отторжения тварного, ничтожного. Ход мысли ясен. Не ясен покамест сам характер противоречивости мысли. Малый текст изолирован от прочих текстов, вырван из контекста алхимии в целом, не соотносен с Большим текстом всей средневековой культуры. И потому пока безмолвствует, лишь намекая на загадочный до поры тип средневекового мышления, отмеченного знаком какой-то особенной противоречивости. Но не поможет ли нам в нашем деле материал первых глав? Посмотрим...

Алхимический текст. Текст и реальная деятельность. Действие и священнодействие. Алхимический рецепт — живое свидетельство одновременно живущих в нем как будто взаимно исключающих сторон алхимического дела. Вещь и слово об этой вещи. Ремесленный опыт алхимика и воплощенная в вещном слове картина мира. При этом бытие текста раскрывается в антитезисе как его небытие; как его никчемность, ибо текст этот принципиально невоспроизводим, бездействен; он — заклинание, молитва. Но такое заклинание и такая молитва, за которой конкретный технохимический регламент по изготовлению единичных уникальных вещей. Но тогда слово — жалко и ничтожно. Оно не нужно: ремесленник собственными руками и собственным умом изготавливает вещь, которая сама божественно вещает — глаголет. Полярные определения даны одновременно и утверждаются негативно — апофатически, как сказали бы сами средневековые мыслители. Алхимик священнодействует. Он же и действует, кощунственно вводя в ничто, унижая, уничтожая только что исполненное священнодействие. Духовное не существует вне земного, индивидуального воплощения. Но духовное обращается в ничто, если оно по-земному конкретно и индивидуально воплощено. Но именно этим оно же и возвышено. Черда возносящихся попраций.

Рецепт — система указаний, как не следует делать. Это, в частности, означает, что в исходных формах ремесленного труда только так — апофатически — и может быть дано единственно нужное правильное действие: в виде строжайше расписанных запретов.

Ремесло — молитва. Посередине — алхимический рецепт. Земной сад — алхимические неплодоносящие сады *Семирамиды* — *Гефсиманский сад*

грядущего рая на Земле: чаямый *Сад Наслаждений*. Цеховой словесный секрет, канувший в вещь (точнее, воплотившийся в вещи). Овеществленное слово — оглашенная вещь, одновременно живущие в алхимическом тексте, формирующие бесплотные очертания гипотетического философского камня, обладающего безграничной — и тоже гипотетической — мощью. Только духовная молитва должна воплотиться (и умереть) в земные блага верующего. Как будто бездуховный, вещественный рецепт ремесленника — изделие Мастера, его духовный — с виду вещественный — вклад во имя... И напротив: сотканная только из слов молитва для земных — только земных! — выгод. И снова: алхимик посередине. На излете алхимического тысячелетия он — вседержитель, примиритель апофатически определяемых крайностей средневекового мышления. Алхимически воплощенное слово — Дело. Он же — бикультурный разрушитель этих крайностей. Окно в иные культурные пространства... Чернильница, запущенная в черта (а может быть, в бога?).

Напряженная устремленность земного к небесному, открывающемуся в земном, взаимно аннигилирующие друг друга, — особенное свойство средневековой рецептурной деятельности. Ясно, что отношения символа и его земной копии иные. Знак и обозначаемое в алхимической символике — это каждый раз на веки вечные приколотенные к сферической поверхности алхимической Вселенной — скорлупе *философского яйца*, окаменевшие бывшие крайности, отождествленные изобретательным умом адепта *герметического искусства*, одолевающим — заполняющим — именно символотворческим образом разрыв между земным и небесным, телесным и духовным, спиритуализирующим субстанцию — овеществляющим дух. Но отношения символа и его земной копии все же остаются в полной мере такими, о коих только что шла речь. *Золото* указывает на *Солнце* как на свое иное, священное оправдание. *Солнце* — на *золото* как воплощенное, вещественно-рукотворное свое бытие. Верно. Но верно и другое: алхимическое *золото* есть само по себе. Оно индивидуально, неповторимо. Оно дано. Скорее *золото* есть смысл *Солнца*, чем наоборот. Алхимик — демиург алхимического золота. Его, так сказать, единственный творец. Так создается, но и разрушается символизм средневековой культуры. Так разрушается и вновь создается специфическая форма противоречивости средневекового мышления. Может быть, символ — инокультурный вестник? Символотворческое инокультурно-еретическое дело самого алхимика. Снова окно в иные культурные пространства и времена. Вновь чернильница в черта. И тогда, может быть, философский камень в рецепте *Рипли* обретае собственную высокосовершенную жизнь лишь ценой уничтожения всего остального — ценой «физико-химических» умираний *львов и дракона*. Их небытие — залог бытия камня. И наоборот. Правда, с поправками — существенными поправками — на указанные разночтения, привнесенные особенностями алхимического дела.

Понятно: столь универсальная характеристика средневекового мышления — бытие ценой не бытия — выявляется на материале одного-

единственного рецепта с трудом, а выявляясь, выглядит натянутой, искусственно увиденной. Нужен столь же универсальный — общекультурный — контекст, сколь универсальна и всеобъемлюща эта особенность средневековой противоречивости. Этот контекст — вся средневековая интеллектуальная жизнь, представленная в текстах — философских, художественных, хроникальных... Буду конспективно краток, делая остановки лишь на ключевых моментах средневекового самосознания — философской рефлексии этого феномена¹.

Целеполагающее движение рыцарских туров мысли предопределено с самого начала и направлено к постижению сущности. Если те, кто спорят, — поэты, то любовь, божественная и прекрасная, и есть их умопостигаемая сущность. Когда же ратоборствуют богословы-философы, то их сущность — ни больше ни меньше — сущность самого бога².

Длится этот духовный поединок не десять часов, а десять веков в пределах европейской средневековой культуры, каждый раз видоизменяясь, но каждый раз оставаясь неповторимо средневековым.

Пусть же мышление расскажет о себе самом, уточняя-уточняя особенности собственной специфически средневековой противоречивости.

АВГУСТИН (IV—V в.) в «Исповеди» говорит: *«Есть своего рода прелесть в прекрасных телах, и в золоте, и в серебре, и во всем тому подобном; для осязания всего приятнее гармония частей, есть и для других чувств соответственно — приятные свойства тел. Есть привлекательность и во временных почестях и правах силы и власти, от чего и рождается властолюбие, но... И жизнь наша, которую мы живем здесь, имеет своего рода заманивающую прелесть по своей красоте и возможности наслаждаться»*

¹ Не крестовые походы; не сеньориальные тяжбы; не кровопролития Тридцатилетней войны; не рыцарский турнир; не соперничество — передко с летальным исходом — из-за прекрасной дамы... Диспут-турнир перенесен в стихию слова. Но, перенесенный в реальность словесную, турнир этот не становится оттого менее драматичным, менее подлинным. Скорее, наоборот. Турнир осознанный переживается острее, нежели турнир, ставший бытом. Цель поединка словесного иная. Это не мирские цели крестоносцев — выручка гроба господня; или враждующих феодалов — лишний земельный падел, добытый в результате сеньориальных тяжб; или воинственных гугенотов — уточнения в обрядах (войны Реформации); или, наконец, соперничающих рыцарей — приз короля или благосклонная улыбка дамы сердца: рыцарский турнир. Нет, нет! И это важно. И эти цели переживаются столь же пылко и полно. Но, ставши бытом, а потому существующие вне рефлексии, они менее податливы анализу в отличие от осознаваемых поединков в сфере мышления.

Мощной цепью доказательств,
Силой многих аргументов
И цитатами — конечно,
Из бесспорных документов —
Хочет каждый из героев
Всех врагов обезоружить,
Доведеньем до абсурда
Сущность бога обнаружить
(Гейне, 1956, 1, с. 383 и сл.).

ся всею земной красотой. Самое дружество человеческое, как союз любви, дорого и мило по взаимному единодушию, но... Конечно, и в земных предметах находятся свои удовольствия, но...» (1901—1912, I, II, 5, с. 37—38).

Я нарочно пропустил все *но*, снимающие эти малые мирские приятности. Но сколь мягко выписаны очень еще соблазнительные проявления и свойства еще живой и еще ликующей плоти. С ней стоит считаться. Забота об алчущем удовольствия теле остается глубоко личным делом, еще не связанным с коллективной религией индивидуального спасения, какой станет для *Августина* христианство. Именно в христианстве бог понят как находящийся вне материи. Отсюда *творение из ничего*. Бог — свободно творящий неделимый дух. Такая посылка во всяком случае не освящает тело, а потому предполагает известное к нему небрежение. Плоть как бы противостоит творцу, но всем своим существованием свидетельствует о нем. Небытие вешного может обернуться максимальным бытием духа. Что же дальше? Зло определяется как недобро, но не выводится из добра. Оно — отрицание добра. Добро же неопределимо. Его определить *«так же невозможно, как невозможно видеть мрак или слышать молчание»* (с. 43). Намек на самодвижение от земного к небесному (в алхимии — от *железа-Марса* к *золоту-Солнцу*) — без отшвыривания несовершенного, ибо и оно — во имя. Путь этот в *«Исповеди»* только угадывается по крайним точкам этого пути, пройденного автором в реальностях жизненных перипетий — напряженно, мучительно: *«И доброжелательным людям приятно слышать о своих прошедших беззакониях, не потому приятно, что это были беззакония, но потому, что они были, а теперь их нет»* (X, 3, с. 265). Не быть значит быть, и потому *приятно слышать*. Во славу обретенной добродетели возвеличенной своим греховным прошлым. Тело, последнее пристанище веселого языческого мирочувствования, развенчано как цель, но и увенчано как единственное свидетельство о боге. А раз увенчано, значит оно есть в силу собственного небытия.

Как антипод положительному богословию возникает и апофатическая философия, отрицающая возможность уподобления бога чему-либо реальному. Псевдо-Дионисий Ареопагит (V в.): *«...в той мере, в которой мы устремляем наш взор к горнему, наши речи обретают от созерцания умопостигаемых вещей все большую сжатость. Теперь же мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность и бездействие мысли»* (АМФ, I, 1969, с. 608). Путь к богу — путь к полной немоте; всецелое единение с неизреченным. Угасание рассудочной активности, рационального постижения. Бог определим только негативно — через отрицание всех акциденций вещества: *«Причина всего... не есть тело, не имеет ни образа, ни лица, ни качества, ни количества, ни толщи, не пребывает в пространстве, незрима и неосязаема, не ощущаема и не ощущает. Она ничем не возмущаема и не тревожима, а равно и не волнуема какими-либо присущими веществу состояниями... Она не есть ни душа, ни ум и не обладает ни*

представлением, ни мнением, ни разумением, ни мыслью и сама не есть ни разумение, ни мысль. Она неизреченна и не помыслима; она не есть ни число, ни устройство, ни величина, ни малость, ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие. Она не движима, и не двигается, и не пребывает в состоянии покоя... до нее невозможно коснуться мыслью... относительно нее невозможно ни полагание, ни отрицание...» (с. 608—609). Полное Ничто — полное Все. Небытие оборачивается бытием. Максимальное отрицание — максимальным утверждением.

А теперь, пропустив восемь столетий, обратимся к Мейстеру Экхарту (XIII—XIV в.) — его *«Проповедям и рассуждениям»* (1912).

Конечная цель мистика — постижение бога, но такое постижение, которое нельзя перевести в зрительные образы, как мрак; в слуховые, как молчание. Иначе говоря, постижение мистического Ничто, невыразимого, неизрекаемого. Ситуация, в которой пребывает это Ничто, сливается с ним: *«Только там, где нет ни «теперь», ни «иногда», где угасают все лики и различия, в глубоком молчании произносит бог свое слово»* (с. XI). Это граница мистического созерцателя, за которую хода нет. В этой точке кончается деятельная рецептурная операциональность. Статически расслабленное состояние души как предел динамически-напряженных исканий, завершившихся в благодати, которая *«не действует... не совершает никакого дела, она слишком благородна для этого. Действие так же далеко от нее, как небо от земли»* (с. 9).

Но этому состоянию предшествует действие. Однако действие совсем иного свойства — абсолютно не связанное с операциональностью. Дело души. Тогда понятна мистическая молитва вроде *«Дай нам, бог, так томиться по господу, чтобы это заставило его самого родиться в нас»* (с. 10). Она предполагает два встречных движения: бога к человеку и наоборот.

Поскольку бог — невыразимое Ничто, постольку все устремления человека, томящегося по богу, могут быть определены лишь отрицательно: *«Что бы ни писали мудрецы о высоте неба, малейшие силы моей души выше всякого неба. Не говорю о разуме, он дальше всякой дали»* (с. 5). Два встречных движения по тропе бог — человек утверждают: бог — конец мистических действий; он же — их начало. Он может быть развернут во все сотворенное, в том числе и в человека, носящего в себе бога. Начало этого обратного хода (действует бог) отмечено так: *«Среди молчания было во мне сказано сокровенное слово»* (с. 11).

Но только два пути одновременно и возможны: *«Выйди же ради бога из самого себя, чтобы ради тебя бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое»* (с. 26).

Какова же вещь, сотворенная богом и потому божественная, но и отяжеленная грубой телесностью, и потому духовная не вполне? *«Сокровеннейшая природа всякого злака предполагает пшеницу, всякой руды — золото, всякое рождение имеет целью человека»* (с. 5). Возможность чудодейственного преображения — оправдание тварного бытия. Но для этого следует отринуть порчу на пути к субстанциальной форме. Сущ-

ность воспринимается как целостность. Целостность же у Эххарта исключает образ. Поэтому путь мистика — это путь от образа к безобразности, от вещи к духу, от зримого, слышимого, осязаемого к бесплотному, данному вне ощущений. Иначе говоря освобождение *«от всех вещей, ибо противно богу творчество в образах»* (с. 17). Это и запечатлено в мистическом рецепте: *«...беги суеты внешних дел, беги и скройся от бурь внешних дел...»* (там же).

Бог — тварь; дух — тело; безобразность — образ. Все это — равновесные антиподы. Но лишь постольку равновелики, поскольку и тело, и порча этого тела — тоже духовны. Причем именно антитеза (не сумма антитез!) — одна-единственная, каждая; больше того: крупница ее равна всей тезе-богу. Равна, но как? Мистический рационализм Роджера Бэкона — вспомним цитированный отрывок из алхимического его трактата о мсрах совершенства разных металлов — настаивал на том, что все несовершенные металлы лишь в сумме, может быть, равны золоту — не по знаку, а по абсолютной величине. Не то у Эххарта: *«Малейший образ твари, который ты создаешь в себе, так же велик, как бог»* (с. 25). Почему? Потому что он отнимает у тебя целого бога.

Дух всемогущ, но и хрупок. Остановка в различающем движении мысли невозможна. Бог не дробим. Движение до конца закрепляется жестким нравственным запретом. *«Господь говорит каждой любящей душе: «Я был ради вас человеком, если вы не станете ради меня богами, то будете ко мне несправедливыми»* (с. 31). Дуализм снят в Иисусе Христе — богочеловеке. Он должен быть преодолен во второй раз — пусть чудотворно — в человекобоге.

Но путь начинается все-таки с вещи, а значит, и с образа. Поэтому лишь в конечной точке пути наверх — от твари к богу — заключена абсолютная безобразность, *«когда человеческая мысль не касается больше никакой вещи, тогда она впервые касается бога»* (с. 33). И вновь: *«...отвергните все образное и соединитесь с сущностью, не имеющей лика и образа»* (с. 65). Душа, достигшая совершенного состояния, *«становится от познания незнающей, от любви бесчувственной, от света темной»* (с. 64). Но это и есть истинное знание, потому что совершилось еще одно — самое-самое — аннигиляция собственного тела. *«Когда ты лишишь себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это знаешь»* (с. 21).

На пути к цели встречаются вещи, описываемые ярко и образно — в их сиюминутности. Накапливается эмпирия вещей, коими полна жизнь созерцателя. Это реальные свойства чувственных тел, когда признак предмета совпадает с самим предметом — свойством несовершенных металлов, так подробно описанных, но прежде специально наблюдаемых. Значит, путь по «рытвинам-ухабам» тварного — путь изучающего созерцания тела: *«Созерцание должно стать плодотворным в делании, делание — в созерцании»* (с. 81). Эххарту близки слова апостола Павла: *когда приходит полное, исчезает то, что отчасти*. Но именно это отчасти в итоге не исчезает. Именно оно становится систематизированной эмпирией для возрожденческой науки, науки нового времени.

Там, где *Экхарт* — логик, он уже не мистик. Начинается иная жизнь этого мыслителя — как средневекового схоласта. Вот эти места его трактата. *«Если бы кто-то сказал: «Он взглянул на мою отрешенность», то тем самым отрешенность была бы уже помрачена, так как вышла бы из самой себя»* (с. 56). Рефлексия разрушает мистическое состояние. *«Они понимают три лица как три коровы или три камня! Но тот, кто может постигать без числа и множества различия в боге, тот познает, что три лица — один бог»* (с. 5).

Конечно же, сподручней пересчитать в троице все ипостаси поштучно и определить каждую из них в отдельности. Но здесь-то и заключена ее, мистики, смерть. Мистика становится комфортом, эстетической потребой. Тогда мистическое слово недееспособно. М. В. Сабашникова в предисловии к сочинению *Экхарта* точно определяет мистику действенную, живую: *«Для мистика сущность человеческой мысли и божественной — одна. Человеческая мысль — отражение мысли божественной и следует ее движениям, потому она действительна. Бог мыслит себя в человеке. Мысль мистика — органическая жизнь его... «я», раскрытие этого «я», основа и сущность которого божественна»* (с. XXXIX). *Экхарт* скажет: *«Здесь божья глубина — моя глубина и моя глубина — божья глубина»* (там же).

Живая действительность, вдохновенная сиюминутность безусловна, радостна. Ей не нужно никакого внешнего закрепления — в догмате ли, в символе. Достигается полная слиянность собственного «я» с «Я» мировым. Закон не ощущается как внешняя сила. Человек, следуя закону, сам же его и творит. У *Экхарта* это так: *«Находите все в себе и себя во всем»* (там же).

Если схоласт мыслит о боге, мистик мыслит бога. Точнее: мистик мыслит *«божественно»* (там же). Или: если мистик мыслит вещь, бога в этой вещи, схоласт мыслит о вещи, по поводу вещи, о боге, по поводу бога в этой вещи. Предел мышления мистика неизречен. Предел мышления схоласта — тоже бог. Но в терминах схоластики о нем можно помыслить.

Вспомните вопросник архиепископа *Юлиана Толедского*, облегчающий мышление схоласта, — о ногтях, волосах и прочем у воскресших по смерти. А теперь сравните у *Августина*: *«Как бы стрелой пронзили меня глупые оболъстители, спрашивая: ... ограничивается ли бог телесными очертаниями и есть ли у него волосы и ногти»*. Если для мистика эти разрывающие образ вопросы невозможны в силу их полнейшей для него бессмысленности, то для схоласта они — норма, предпосылка его мышления. Вопросы *Юлиана* с точки зрения мистика быют мимо цели, ибо цель — сущность. Они холостые, «схоластые», патроны, призванные разрушить вещь как образ, как целостность, столь значимые для мышления мистического.

Стало быть, мистика и схоластика противостоят. Мышление мистика и мышление схоласта — два сосуществующих относительно самостоятельных типа средневекового мышления. Но и мистик, и схоласт — люди од-

ной культуры. Коль скоро это так, то не следует ли отыскать в мистике, как имеющей более глубокие, нежели схоластика, традиции в раннехристианской философии, предпосылки стать схоластикой?

Обращусь к ситуации *Буриданова осла*. Отчего, собственно, умер *Буриданов осел*? Будучи средневековым ослом XIV столетия, он и мышлением обладал глубоко телеологическим. Следовало предпочесть одну копну сена другой копне сена. Между тем условия этого предпочтения заданы не были. Напротив, копны сена изначально равны. Осел-мистик, действуя в сиюминутной ситуации голода, должен был бы как раз в силу безразличия этих копен сена поступить как жив-человек: по очереди съесть обе копны. Но это был осел-схоласт, равнодушный к копнам сена как живым образам, но зато очень чуткий к абстракциям этих копен сена — к заведомо одинаковым единичностям. Возникла проблема, так и не решенная (или решенная летальным для осла образом): две совершенно одинаковые единичности не есть ли в сущности одна единичность? Но коли так, то почему их все-таки две (территориальная разведенность копен сена). Реальный осел — живой и голодный — пребывал в собственном мышлении среди бесплотных, абстрактно-логических конструкций. Оттого, собственно, и умер.

Но снова спрошу: как же все-таки мистик становится схоластом? Когда же наступает этот переход от эмпирического созерцания к теоретизирующей рефлексивной деятельности над мистически постигаемой эмпирией? И как?

Поле эмпирического расширяется. Все вещи Подлунной, в некотором смысле противостоящие богу, запечатлены в образах — мгновенных, живых. Самое же их постижение у мистика всегда трансцендентно. Передать способы их видения нельзя. Обучаемость мистическому мировидению исключена. Нужна школьность — схоластичность — образа, нужен его словесный, филологический экстракт. Личное творчество приобщения к абсолюту должно стать делом коллективным, соборным — делом для всех. Нужно учение о мистическом. Учение, в котором все воспроизводимо, умопостигаемо — ничего от трансцендентного. Кроме того, такой путь доступней. Талантливость как категория избранническая оборачивается научаемым ремеслом. Возникает схоластика — рефлексия мистики, ее, так сказать, абстрактно-логическое, теоретическое — в формально-логическом смысле — основание. Путь мысли по живому, от твари к богу, от образа к безобразному Ничто может быть прерван в любой точке мира вещей и смещен в область каркаса-схемы, живой лишь в сознании схоласта. Так схоластика приобретает статус науки: точнее, становится формально-логическим инструментарием³ мистики и далее... науки нового времени. Но эта интенция схоластики неминуемо должна

*То не рыцарская схватка,
Где блещит оружие часто, —
Здесь копьем послужит слово
Заостренное схоласта*

(Гейне, 1956, I, с. 383 и сл.).

привести ее к окончательному отрыву от предмета в сферу чистых номинаций, бесплотных категорий. Если вопросы *Юлиана Толедского*, хотя и смешны для нас, все же вполне здравы в пределах тогдашних представлений, то тирада такого, например, сорта: *«правота, с которой вы так не правы, делает мою правоту к вашим правам столь бесправной, что я не без права могу жаловаться на вашу правоту»* — пародия в каждой букве. Это *сервантесовское* (XVI—XVII в.) осмеяние позднесхоластических фантазмагорий в мире только слов⁴. Явление на средневековой интеллектуальной сцене схоластики — более позднего, нежели мистика, изобретения ума — свидетельство примирения полярных крайностей средневекового мышления. Борьба за чистоту канона перемещается в область малозначимого. Вместо патристического умозрения — скрупулезнейшие различения понятий с одной-единственной целью: отыскать новое понятие. Схоласт в принципе разрешает любую формально-логическую задачу. Сущность выхолащивается, ибо не в ней — совсем не в ней! — дело. Ищут последующие различения внутри уже различного — в ряду очень близких понятий. Интерес сосредоточен на различиях слов, а не сущностей. И тогда различия между важным и досточтимым — вполне достойное мужчины дело. Уточнение различий в ряду сближенных понятий — симптом смягчения оппозиций средневекового мышления. В дальнейшем наметится поиск третьего — внеположного полярным крайностям — начала. Этот поиск приведет в конечном счете к пантеизму возрожденческого толка. Но прежде вершина теологической мысли западного средневековья — *Фома Аквинский* (XIII в.). *«Сумма теологии» «ангельского доктора»* — наиболее стройная философская система средних веков. Отметим в этом фундаментальном сочинении несколько моментов, уточняющих суть специфической противоречивости средневекового мышления⁵. *«Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные... но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеются различия, приближающие к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты ... Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина проявления этого качества; так, огонь*

⁴ Схоластические «категории... — замечает Гегель, — носят как раз такой характер, что не представляют собой ничего твердого, а являются чистыми движениями. Нечто, определенное как возможное, превращается также в противоположное, и от него приходится отказаться, так что определение возможно спасти лишь посредством нового различения лишь таким образом, что, с одной стороны, отказываются от него, с другой стороны, удерживают его» (1935, XI, 3, с. 112). И далее: «...всеобщая форма схоластической философии состоит, следовательно, в том, что устанавливается некое положение, приводятся возражения против него, и затем эти возражения опровергаются посредством противосиллогизмов и различий. Философия поэтому не отделялась ими (схоластами. — В. Р.) от теологии, да и по существу она не отделима от последней, так как философия и есть знание об абсолютной сущности, то есть теология» (с. 113). Схоласт как практик бесполезен.

⁵ Последующий анализ текстов *Фомы* в контексте средневекового мышления в значительной мере основывается на замечаниях В. С. Библера, специально связанных с разбором цитируемых фрагментов.

как предел теплоты есть причина всего теплого... Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиною блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем благо» (АМФ, 1, с. 831 и сл.). Далее излагаются условия восхождения к совершенству: «Совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществлялись все ступени совершенства⁶. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства, другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бrenны. И вот, подобно тому как совершенство Вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бrenные сущности, точно так же совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, то есть в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло» (АМФ, 1, с. 839—840).

Нет оппозиции добра и зла как оппозиции двух самостоятельных ведомств. Есть лишь добро. Оно едино, всеобще. Оно и есть, казалось бы, сплошное единое, в котором вызревает зло без вмешательства внешних сил; зло как не благо: «Ничто... не может быть по своей сущности злом... все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо, и... зло существует лишь в благе как в своем субстрате», потому что (здесь Фома ссылается на «Этику» Аристотеля) «если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя»; «ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо» (с. 840 и сл.). Иначе говоря, зло не- и внебытийно. Но формируется в недрах блага.

Сущность вещи, обретенная в познании, бестелесна. Но по ее же подобию сконструировано и познающее начало в человеке — его душа: «Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало»; «...то, что может познавать некоторые вещи, не должно ничего из этих вещей иметь в собственной природе, ибо, если бы нечто природное было выбрано в орудие познания, для него было бы затруднено познание других вещей, подобно тому, как мы видим, что язык больного, насыщенный холерной и горькой влагой, не воспринимает ничего сладкого, но все кажется ему горьким» (с. 844). Но душа тождественна форме и потому глубоко субъективна. Обсуждая душу как форму тела, Фома говорит: «Коль скоро... душа соединится с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части. Ведь она не акцидентальная форма тела, но субстанциональная» (с. 852). При этом небы-

⁶ Сравните: «Совершенство состоит... во взаимном уничтожении выгод и невыгод, в превращении их в равнозначное довольству ничто» (Мани, 1968, I, с. 705).

тие и зло тождественны. «То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия» (с. 861). Причина всего, то есть бог, есть наибольшее бытие, а следствие лишь к нему сопричастно.

Бытие материи есть главное следствие причины (максимального бытия). Мера бытия сопричастна причине. Бытие материальных предметов состоит в их небытии. Можно ли о материи сказать нечто позитивное вне формы? Оказывается, только то, что она — ничто. Это и есть ее положительная сущность. Здесь-то и возникает возможность единения идеи движения и идеи бытия. Материя есть ничто и одновременно есть существование несуществования. По Аристотелю, вещь превращается в другую вещь. Тождественным с вещью прошлой и вещью ставшей является нечто неопределенное, аморфное, не могущее быть противоположным. Материя, следовательно, не может быть возможностью формы, ибо формы в этом случае нет. Ничто... — Это и есть положительная сущность материи — отсутствие у материи положительной сущности. Бытие небытия. Когда одновременно в одном месте присутствуют все формы, тогда ни одна не существует. Они уничтожили друг друга. Материя есть нечто бесформенное. Материя оказывается вероятностным определением бытия; она может быть и может не быть. Бытие вещей, стало быть, невозможно не только без бога, но и без небытия. Идея бытия — это идея тождества бытия и небытия. Возможность соотносится с необходимостью, а не с действительностью⁷. Мера совершенства как мера бытия. Именно эта проблема оказывается центральной и в цитированном фрагменте из «Суммы теологии». При этом быть и существовать — не одно и то же. Равная степень существования при разных степенях бытия, согласно Фоме, — характеристика всего сущего. Тождество наступает лишь в боге. Существенное отличие античного мышления от средневекового, ибо для античного мышления более совершенное только и существует. Итак, идея качества, интенсивность качества вещи, в которой субстанциальная форма тождественна душе и не совпадает с вещью в целом. Если у Аристотеля субстанциальная форма функциональна, то у Фомы она личностна. Бытие подано не через форму, а через совершенствование — освобождение от лишнего. Отсюда уникальность вещи, ее индивидуальность, задаваемая не материей, а обретаемой в ходе совершенствования формой. Порча — лишь видимость индивидуализации. Уникальность тела — синоним его личности, ибо только личное уникально. Но оно же и всеобщее. Если, однако, попробовать истолковать на алхимический лад мысли Фомы Аквинского о совершенстве и его степенях, то золото есть предел

⁷ Два главных понятия в алхимии — *первоматерию* и *квинтэссенцию* — следует рассмотреть именно в этом контексте.

совершенства в ряду металлов, расположенных по мере возрастания их совершенства — отнятия их порчи. Вместе с тем и *железо*, поскольку и оно сотворено богом, тоже может быть совершенным в своей «железности». Тогда возникает множество мирков таких вот микросовершенств, которые либо дискретны, либо также должны быть подчинены некоей пирамидальной иерархии. Но, может быть, «золотость» и есть «медность», «свинцовость», «железность»? Тогда *золото* — всегда принцип, и никогда не индивид. Можно длить и дальше такого рода вопросы, намекающие на несовпадения алхимической практики с системой *Фомы*.

Если неблаго есть небытие, а благо или сверхблаго есть бытие или сверхбытие, то как организовать ряд вверх и ряд вниз? Возможны ли эти два ряда одновременно, их совместное существование?⁸

Главное у *Фомы* — это идея сверхбытия как идея бытия вещей. Отсюда двузначность: доказать бытие божие значит доказать, что в боге бытуют все вещи. Но тогда нет ни одной. Восхождение вверх идет в поисках наиболее совершенного, бытующего существа. Таким совершенством является бог как субъект. Но бог как субъект невозможен, если нет вещи, которой он сообщает свое бытие. Вещи подлинно существуют в идее субъекта, но идея субъекта предполагает вещи, в которых субъект действует. Так становятся возможными оба ряда. Идея степеней совершенства снимается в идее свободной воли: личности не могут быть различными по совершенству. Иначе говоря, степени совершенства снимаются в идее целеполагания. Само бытие нуждается в причине, то есть бытие не является бытующим. Античность заканчивает идеей бытия; средневековые — идеей сверхбытия через небытие. Доказательством бытия предмета является его не бытие. Бытие заключено в другом предмете, но бытие этого второго предмета вообще невозможно без бытия первого.

При движении вниз субъект нуждается в тленных вещах. Поэтому в идее субъекта снимается познание бытия предмета. От познавательной логики совершается переход к нравственно-религиозной идее. Парадокс *Фомы* состоит в следующем: обосновать познание из цели познания, ибо познание как обобщение не может быть обосновано. Вещь согласуется со способом действия. Истинность вещи не в том, что она соответствует понятию, а в том, что она отвечает определенным целям. Вещь соответствует не образцу, а цели, мастерству. Это то, что делает средневековое мышление неповторимым. Еще отличие: сущность для средневековой логики — это не предельное понятие, а единство материи и формы. Ипостась прибавляет к сущности индивидуальность. Определение через сущность есть объективное определение, добавление же к сущности лица есть индивидуация вещи, а следовательно, познание вещи идет через познание мастера, лица, ее сделавшего.

⁸ *Сверхогонь* — высшая степень огнистости, но это уже не *огонь*, ибо он, все сжегши, уже не в состоянии проявить актуально (и потенциально тоже) свою специфически уникальную качественность.

Система *Фома Аквинского* максималистски универсальна и потому целиком вмещает все вариации христианского средневекового мышления.

Но может ли целое превратиться в целое? Да, может. Но не столько при изменении, сколько при *пресуществлении*. Изменение изменением, но чудо чудом. С помощью алхимической «физико-химии» металл трансмутируется в лучшем случае в себя же, только более чистый. Но целостность *железа* в целостность *золота* — переход чудодейственный, основанный на преобразовании — *преображении* — вещи. Трансцендентность таинства *пресуществления* (*хлеб и вино — тело и кровь господни*) есть трансцендентность алхимическая, правда, с той лишь существенной разницей, что весь путь до чуда (с остановкой перед чудом) в алхимии рукотворен, демиургичен.

Органическое объединение живой эмпирии мистиков с формально-логическим инструментарием схоластов — генетическое начало науки нового времени; начало, преувеличенно нелепо изображенное алхимией.

Основоположение *Гермеса Трижды Величайшего* «все как одно» осуществляется у *Бруно* в идее сплошности всего как природного: «...природа более чем присутствует, она внутренне присуща вещам. Она ни от чего не отличается, так как ничто не отличается от бытия, кроме ложного, обозначаемого словами никогда, нигде и ничто» (1965, с. 187). «Природа сама приходит к единому, ибо не существует как бы нисходящего свыше подателя форм, который как бы извне образовывал вещи и давал им порядок» (там же). Не здесь ли центр примирения *абеляровских* да и нет, «верхней и нижней бездн», слившихся, по слову *К. Чуковского*, в одну какую-то мучительно-сладкую, страшную и нечеловечески прекрасную гармонию. Но эта гармония — лишь историческое мгновение в тысячелетнем движении средневековой мысли.

ПРЕДШЕСТВУЮЩИЙ АНАЛИЗ историко-философского материала — лишь комментарий к работам *В. С. Библера*, выдвинувшего и развивающего принцип антитетичности средневекового мышления. Принцип, долженствующий схватить своеобразную диалектику этого мышления, его глубинную закономерную социально-исторически обусловленную противоречивость (1968; 1975, с. 83—137). *В. С. Библер*, опираясь на марксистскую методологию, определяет логический строй средневекового мышления, средневековой культуры как антитетический. При этом антитезами в предельной разведенности выступают оппозиции мощь — немощь, бытие — небытие, многообразно переформулируемые при соприкосновении с различными содержательными пластами многослойной европейской средневековой культуры. Движение в этой оппозиции возможно лишь в том случае, если субъект, впадая в ничтожество и нищету, обретает всемогущество, живя и действуя во имя. Но бог мыслится как идея субъекта. Поэтому, полагая беспредельное, он сам не является беспредельным. На этом пути совершается коллективное соборное дело индивидуального приобщения к всеобщему субъекту, самораскрытие в

человеке личностных его потенций. Даже сам бог в этой системе рассуждений живет таким вот антитетическим образом. Средневековый схоласт правомочен спросить: *«Может ли бог сотворить такой камень, который сам не сможет поднять?»* Сама возможность, как остроумно отмечает Библер, божеской немощи только и делает его человеком (то бишь богом) — всеильным и всемогущим — христианского антитетического средневековья. Быть противопоставлено не быть, бытие — небытию, но не по принципу омонимической пары — иначе. Вытеснение вещественной телесности, то есть как будто вытеснение бытия вещи и погружение ее в небытие, оборачивается не небытием, аннигилирующим вещь, а как раз максимальным бытием именно в силу причастности к богу. Он-то и мыслится как всецело существующий, как наиконкретнейшая личность. Возможно и обратное движение антитетической мысли: от не быть к быть. Разумеется, это лишь схема, обедненная столь кратким ее пересказом. Но важно обратить внимание на самое суть дела. В пределах антитетизма осмысливается проблема, поставленная М. М. Бахтиным: церковно-догматическое — народно-смеховое. Канонически средневековое — внеофициально алхимическое.

А ТЕПЕРЬ, помня Большой текст средневековья, выполняющий для малого алхимического текста роль историко-культурного контекста, можно обратиться к этому малому тексту и на его относительно локализованной территории обнаружить тот же самый специфически средневековый алгоритм мышления. Пусть не столь ёмко, зато более рельефно — под увеличительным стеклом средневековой камеры-обскуры с кривозеркальным алхимическим искажением.

В алхимии теза и антитезы канонического средневековья обретают иную, варварски деформированную жизнь, выявляя особенности средневекового мышления. Алхимия — пересмешник канонического средневековья. Она же — и часть средневековой культуры.

Первоматерия алхимиков — это не актуальное отсутствие (потенциальное присутствие) всех форм. Она — материал для формотворчества. Она совечна богу. В этом смысле ее роль антитезы к бытующим вещам ослаблена. Носителями бессубстанциональных качеств выступают аристотелевские стихии-начала, переформулированные в алхимической практике в *ртуть, серу и соль*. Поскольку качества бессубстанциональны, то о их мере говорить трудно. Вместе с тем семантическая тождественность *принципиальной ртути* (ртуть как принцип) и ртути-вещества, например, ведет к смешению элемента-качества и элемента-вещества. Вот тогда-то и возникает мера совершенства вещи. Если первоматерия расходуется на оформленные вещи, то в сущностном смысле вещи родственны друг другу присутствием в них некоего, пронизывающего их все, протея — *квинтэссенции*. Она принципиально бесформенна — дробно «эссенциальна». А это не характерно для христианства, религии воплощения. Внехристианская алхимическая — так сказать, физико-химическая — «эс-

сенциальность» каждый раз как бы снимается пресуществленческой природой трансмутации металлов в алхимию.

Личностный момент передан телу, металлу. Металл — живой. Несовершенный металл — тоже живой, но больной. Совершенствование — это лечение. Сам же алхимик — врачеватель, а философский камень — одухотворенный *медикамент*. Следовательно, *золото* — живое совершенство, совершенное бытие, но не сверхбытие. Поле деятельности алхимика — вещественная реальность, а функции демиурга сосредоточены на ней. Приобщение к бесконечному субъекту совпадает с приобщением к самому себе, то есть с обычной деятельностью. Области Ничто и Сверхбытия сняты. Финал несколько приземлен, а начало чуть-чуть приподнято. Алхимии чуждо — не нужно! — рафинированное логизирование, ибо богоравный адепт заново творит природу. И все же включенность алхимии в средневековые предполагает антитетические оппозиции. Но их взаимная напряженность ступшевана. Антитеза не столь истово освящает тезу. Движение заменяется статически жестким противостоянием, оборачивающимся символическим взаимоподтверждением. Алхимический миф, творимый параллельно мифу христианскому, тоже имеет свой верх и свой низ, свое небо и свою землю. Но в данном контексте земля и небо не столько антитеза и теза, сколько узнавательные уподобления, которые могут поменяться местами и даже слиться — с явным смещением в сторону земли — плоти — тела.

Александрийская алхимия начинает с нерасчлененного *Единого*. У Химеса, например, читаем: *Единое есть все, через которое все существует, ибо, если бы оно не содержало всего, все было бы ничем* (Lindsay, 1970, с. 366).

Пока что все бесформенно, неопределенно. В пределах *Единого* полярности уравниваются. Рационализация конкретных операций такой исходной доктрине противопоказана. Не за что уцепиться. Не с чего начать. Но здесь же прочтем об *огненном очищении металлической плоти и духа*; или об *умерщвлении нечистых железа, цинка, шлаков*. Подвижные крайности застывают, мистические формулы рационализируются, предполагая рецептурное действие.

Синезий (IV—V в.) говорит: *обрабатываемая ртуть принимает всякого рода формы*. Формы многообразны. Они — *всякого рода*. Ртуть же как сущность едина и внеформенна; сама же, как и *первоматерия* — материал всех форм. *Синезий*, споря с адептом герметического искусства, продолжает: *«Ртуть, значит, бывает разных сортов? — Да, она бывает разных сортов, обладает большим могуществом. Разве ты не слышал, что было сказано Гермесу: медовая струя белая и медовая струя желтая? — Да, я слышал, как ему это было сказано. Но именно это я хочу понять, Синезий, объясни мне. Это действие, которое ты знаешь... Значит, ртуть различным путем принимает тот цвет, в который ее окрашивают, точно так же, как окрашивают и ртуть, о, философ! Она окрашивает в белый цвет все тела и притягивает их души, она перерабатывает их кипятиением и завладевает ими. Имея к тому расположение и имея в себе начало все-*

го жидкого, она готова ко всякому изменению цвета, когда подвергается трансформации. Она образует постоянную основу, между тем как цвета не имеют собственного основания; или, лучше сказать, ртуть, теряя свою собственную основу, делается изменчивой через обработку металлических тел» (Чугаев, 1919, с. 28; Berthelot, 1893 в, 119, 315). В этом отрывке Синезий сообщает о различных видах ртути⁹. Из текста следует также, что за ртуть принимали молекулярный, серебристого цвета, мышьяк. Здесь же выдвинут принцип «ртутности», понятый субстанционально и осуществляемый в алхимической игре цветов. Но и цвет субстанционален, веществен постольку, поскольку основан на ртути как принципе субстанциональном и духовном сразу. Выявление же принципа «ртутности» сопровождается тем, что ртуть, теряя собственную основу, делается изменчивой в ходе трансмутации металлов. Делаться изменчивой — это значит разрушать свою телесность, ломать внешние формообразующие очертания, но зато выявлять собственную неизменную сущность, субстанцию — дух.

Необходимо освободить материю, извлечь из нее душу, отделить душу от тела, чтобы достичь совершенства, советует Стефан Александрийский (VI в.). Душа есть часть наиболее тонкая («тинкториальный, красящий дух». — В. Р.). Тело — это вещь тяжелая, материальная, темная, имеющая тень. Необходимо изгнать тень из материи, чтобы получить чистую и непорочную природу. Необходимо освободить — обнажить — материю. Но что значит «освободить»? — вопрошает александриец. Сначала робко, в форме риторического вопроса, будто бы отвечает: не значит ли это лишить, испортить, растворить, убить и отнять у материи ее собственную природу. Иначе говоря, уничтожить форму, лишь по видимости связанную с сущностью (Berthelot, 1885 [1938], с. 76; Stephanos, 1937, 1).

Великое деяние алхимиков с самого начала ощущается как деяние нравственное. Александрийская алхимия первых веков новой эры преодолевает библейского змея как чистое зло. Гностический змей Уроборос иной: он символизирует единство добра и зла, двойственное, взаимопереливающееся единство, ибо лекарство от зла есть самое зло. Это главная этическая идея гностиков. Если Мария-еврейка считает ртуть ядом всех вещей (Berthelot, 1885 [1938], с. 277), то Стефан полагает ртуть огненным лекарством. Гносис имеет дело с крайним состоянием тела (и духа): оргазм, мистический экстаз, божественное просветление. Христианская теология ориентирована на предмет рядовой, умиротворенный. Может быть, — в определенном повороте — христианская теология есть рациональная рефлексия гностицизма? Тогда христианская алхимия — рациональная рефлексия мистической алхимии гностиков. Именно она стала самостоятельной сферой деятельности средневекового европейца в пору зрелого средневековья, сохранив, однако, свой гностический генотип. Разрушение тела уравновешено разрушением духа: «Если вы... не превратите в тела их нематериальные субстанции...» Дух, превращаемый в

⁹ Самородной и из киновари — различаемых по роду посуды: медная, свинцовая.

тело, воспринимается все же как тело. Духовность не безусловна. Вместе с тем разрушение тела есть путь к его сущности. Но этот тезис ограничен антитезисом о воплощении духа. Христианская природа гностицизма ступшевана. Направленность гностической мысли по сравнению с мыслью христианской оказывается обратной. Радость, доставляемая телу, ведет к страданиям души. Разрушение тела — лишь итог гностических радостей. Процесс — телесная улада. В христианстве же зрелого средневековья — иначе. Телесная аскеза как процесс ежесекундно ведет к разрушению тела во имя здоровья духа. Культ объемной вещи — наследие античного мироощущения — у гностиков жив еще. Мистическая алхимия первых веков повой эры запечатлевает эту особенность мышления.

Антитезы у александрийцев неразличимы; едва угадываются в сплошном *Едином*. Нет и намека на изобретение практических рецептов: очистить затерявшуюся в той или иной вещи тезу от налипших на ней антитез. Идет игра мирно сосуществующих будущих оппозиций. Превращение имманентно. Преодоление таится в самой природе вещи. Вмешательство человека необязательно. *Природа играет*.

Ход зрелой алхимической мысли вполне определен: от тела больного к телу совершенного здоровья, от грубого камня к камню драгоценному, от неблагородных металлов к металлам благородным — *серебру и золоту*. Медик, ювелир, петрограф, золотых дел мастер, алхимик — в некотором смысле люди одной профессии, той же профессии, что и в конечном счете теолог, который тоже печётся о правилах совершенствования души¹⁰. Телеологичность мышления — в поиске абсолюта, брезжущего в грубом, несовершенном теле. Небытие вещи — бытие духа — совершенное бытие вещественного алхимического *золота*. Его надо увидеть (дано верой) и вылечить (достигается магическими одухотворенными действиями). Иначе говоря, отшелушить тварное, несовершенное. Это рационально постигаемые антитезы, отделяемые на пути к совершенной тезе. Но такой, однако, тезе, которая открыта, во-первых, *детям истины* (моральное право на поиск); во-вторых, *при посредстве теплоты* (рукотворный акт). В алхимии есть еще и посредствующее звено: *философский камень*.

И все-таки: разрушь тело — обретишь духовную сущность; удали наносное — получишь сокровенное (*«эссенцию»*). *«Эссенциальность»* — так можно определить эту черту алхимического мышления. *«Эссенция»* алхимиков как будто не совпадает с личностным богом в христианстве. Утрачена чувственная, одухотворенная предметность. Но как же быть с... тривиальным куском *золота*? Бесплотное соседствует с плотью, сосуществует с ней. Антитетически сосуществует.

Христианский рецепт спасения — отказ от плоти, *царство не от мира*

¹⁰ Впрочем, если теолог озабочен правилами самоусовершенствования, то мастер-ремесленник-алхимик — непосредственным усовершенствованием вещей этого мира и только потому самоусовершенствованием тоже.

сего, вечная жизнь после физической смерти — не тождествен рецептам алхимическим (прописи получения *камня мудрых*, универсальных *панацей*). Если христианский рецепт спасения духовен, но и конкретно предметен, то рецепт алхимический — в исторической перспективе — и духовен, и материален наизнанку. Вещь дробима. Дух распределен в вещах. Личное (вместе с ним и вещь) как одновременно уникальное и всеобщее упразднено. Видимость динамического антитетизма в алхимии оборачивается статическим символотворчеством, сердцевина которого — подобие, а не движение, ибо с самого начала, если следовать за Бертло, существовало тайное сходство междугносисом, раскрывающим истинный смысл философских и религиозных теорий, скрытых под символами и аллегориями, и химией, которая преследует знание скрытых свойств природы и которая представляет их до сих пор знаками с двойным и тройным смыслом (Berthelot, 1885 [1938], с. 66).

Преобразования духа, принимающего материальные формы, кривоверкально тождественны цветовым и телесным превращениям в алхимических трансмутациях металлов. В то же время рукотворный *хлеб* — обиталище нерукотворного *тела*; рукотворное *вино* таит *кровь*. Но все поколеблено самой интенцией алхимического мышления: разрушить тело, упразднить феномен сотворенности во имя несотворенного, «*квинт-эссенциального*». Карикатура плоче подлинника, зато острее и выразительней. Ведь *железо* — вовсе не годно, насквозь порочно. Лишь извлечение принципа «золотости» из него (хотя и в компромиссной форме *преображения*) — вот что существенно для алхимика. Любая операция над веществом есть операция и над духом, который так же, как и тело, должно усовершенствовать. По *Псевдо-Аристотелю* (XV или XVI в.), *дух тождествен форме* (свойству тела. — В. Р.): *духи* — это *формы* (акциденции), потому что они обнаруживают свои качества и свойства, лишь соединяясь с субстанциями или неподвижными телами; чтобы произвести это соединение, необходимо произвести очищение и тех, и других (Pseudo-Aristotle, 1955; ВСС, 1, с. 638—658; 659—661). Христианская же духовность — вне улучшений. Опять-таки вещественный алхимический парафраз официально-средневековой духовности.

Алхимическая «эссенциальность» могла лишь внешне приспособиться к каноническому мышлению средневековья, но зато высветить его сущность в угловатых формах застывших оппозиций этого же мышления.

А теперь сосредоточу ваше внимание на более подробном описании исследуемого феномена, каким он предстанет в алхимическом трактате XIII столетия. *Роджер Бэкон* в «*Зеркале алхимии*» сообщает: «*Соответственно чистоте или нечистоте... ртути и серы происходят совершенные и несовершенные металлы; совершенные — золото и серебро, несовершенные — олово, свинец, медь, железо...*» (Морозов, 1909, с. 66). Реальность априорно поляризована. Обозначены крайности: несовершенное — совершенное; грубое — благородное; тварное — несовершенное; плоть — дух, рассматриваемые в конечном счете в оппозиции: немощь — мощь. Сконструирован объект, пригодный для мыслительных и рукотворных

операций. Намечен иерархически организованный ряд: *золото, серебро, олово, свинец, медь, железо*. По степени убывающего совершенства¹¹. Выделена искомая теза — *золото* (предел) и сопредельное *золоту серебро*. Этой тезе противостоят антитезы, лишь в сумме как бы уравновешивающие искомое.

Далее совершается аналогичная мыслительная операция, но уже имеющая менее универсальный характер. Устанавливаются антитетические различия для каждой антитезы. Конкретность этих различий возрастает. Только грубая, осязаемая вещьность наблюдаемого предмета — залог рукотворного опыта (с. 66, 68—69): «*Соберем же с благоговением следующие указания о природе металлов, об их чистоте или нечистоте, об их бедности или богатстве в упомянутых двух началах*». Далее следует описание всех шести металлов: «*Золото есть тело совершенное...*» *Серебро* — «*почти совершенное, но ему недостает только немного более веса, постоянства и цвета*» (утяжелим, стабилизируем, подкрасим!). *Олово*, хотя и чистое, но несовершенное, потому что оно «*немного недопечено и недоварено*» (допечем и доварим!). *Свинец* еще более нечист, ему недостает прочности, цвета. «*Он недостаточно проварен*» (упрочим, окрасим, проварим!). *Медь* и *железо* и того хуже. Если в первой «*слишком много землистых негорючих частиц*» (удалим!) и «*нечистого цвета*» (отмоем!), то в *железе* много нечистой серы (выжжем серу!).

Однако и *золото Роджера Бэкона* совершенно лишь как тело сотворенное. Предел: дух золотости, содержащийся и в ржавом *железе*. Здесь-то и таится неокончателность, отличающая алхимическую тезу от собственно христианской. Она грубей, площе. Здесь снято также и приобщение к бесконечному субъекту. Личность в алхимии подчеркнута индивидуалистична; хотя существует лишь в паре с послушливым христианством. Описание металлов, данное *Бэконом*, вынуждает изобрести антитетически сменяющие друг друга практические приемы. Их выполнение предполагает предел — отсутствие всяких приемов над *совершенным золотом*. Небытие действия — священнодейственная истинно существующая вещь (*совершенное алхимическое золото*).

Операций над веществом алхимик насчитывает двенадцать: *кальцинация, диссолюция, сепарация, конъюнкция, путрификация, конгеляция, кибация, сублимация, ферментация, экзальтация, мультипликация, проекция*. Каждое действие — антитеза по отношению к незадуманному здесь акту тринадцатому, венчающему *Великое деяние*, — ничегонеделанию, отсутствию какого бы то ни было действия. Вместе с тем сумма всех *двенадцати операций* равновелика искомой тезе. Каждое последующее действие и есть тезис по отношению к антитезису предшествующей операции, снимаемой следующим за ней действием. Пропуск немыслим. Иерархия строга. Антитетические различия разработаны вполне тонко. Священность числа 12 нерушима. Необходимость ввести какую-нибудь новую

¹¹ У разных алхимиков иерархия металлов несколько различна, но от того суть дела не меняется.

операцию наталкивается на необходимость более высокого порядка: разрушить гармоническую целостность полной дюжины. Таков операционный канон алхимии.

Что средневековый алхимик знает про *золото*, кроме того, что оно *совершенно*? Ничего. Такое максималистское определение делает конкретные подробности ненужными. Это — определение «бога» металлов¹². Полное незнание как полное обладание истиной. Теза (*золото*) неконкретна, неопределима в терминах, пригодных для ремесла, но определима апофатически. Между тем металлы-антитезы описаны во всех подробностях. Если теза — *золото* — вне умопостигаемого знания, то антитезы — прочие металлы — и есть знание практикующего алхимика. Конечно, его душа с *золотом*. Зато его практический ум с прочими металлами. Так, исподволь, внутри самой алхимии, готовится цереориентация на несовершенное, земное.

Действия алхимика, по Роджеру Бэкону, подражательны. Они — подражание природе, которая *«стремится достичь совершенства, то есть золота»*. Но вследствие различных случайностей, мешающих ее работе, происходит разнообразие металлов. Хорошо, если бы и вовсе не было этого разнообразия. Наличие прочих металлов — лишь результат случайных отклонений, накладки в творческой деятельности природы. В этом отношении алхимик — над природой. Сознательная воля плюс помощь бога — залог успеха. Но... сознательная воля. Многообразие металлов — издержки в актах творения. Поправить творение!

Трактат Михаила Сендивогия (XVI—XVII в.) *«О заблуждениях алхимистов»*: *«Рождение несовершенных чинится не противу воли творца, потому что он устроил все так для употребления человеческого, ибо человек имеет такую же нужду и в сих металах, и часто большую, нежели в золоте или серебре»* (Сендивогий, 1787, с. 311 и сл.). Несовершенное столь же полезно. Практические нужды затеяют чистоту идеи. В ряду антитетических различий делаются остановки. В этих случаях и *железо* — искомая теза. Подобные симптомы в мышлении алхимика неминуемо ведут и к изменениям в способе идеализации объекта, когда антитеза и теза — сравните с неоплатоническим бытием алхимии — переливаются друг в друга, вновь утрачивая жесткость противопоставленности. Если в XIII—XIV веках антитетический ряд дискретен, в XV—XVI веках иначе. У Иоанна Исаака Голланда, например, прочтем: *«Каким образом должно превращать все тела? Во всех оных телах две открытые природы надлежит сокрыть и две сокровенные открытыми учинить; потому что открытое несовершенно и исполнено пороков; сокрытое же в металах постоянно, хорошо и совершенно; и того ради сделай его тайное явным и опять явное тайным, то получишь чистое, совершенное и постоянное тело, которое и навеки таковым останется»* (1787, с. 32)¹³. Оппо-

¹² Есть еще, — правда, в ограниченном смысле — бог и над этим богом — философский камень, над ним еще один бог — сам алхимик. Псевдохристианское многобожие.

¹³ Обратите внимание: александрийский ход смещения низа и верха был в алхимии всегда, то уходя в тень, то вновь выступая на алхимическую авансцену.

зиции притупляются. Противоположное не столь решительно подлежит столь же решительному отсечению. В то же время телесологичность мышления на пути к результату остается непоколебленной.

Исходная нравственная посылка, ставящая алхимика в демонический ряд соперников бога, состоит в том, чтобы улучшить дело природы, начав, правда, с подражания ей. Повторить путь творящей природы, но в ускоренном, свободном от случайных накладок темпе. Но там, где повторить, алхимическая игра противопоставлений выступает приемом инструментальным. Такой характер алхимических повторений в подражание природе неотрывен от магико-обрядовой структуры алхимических рецептов. Просьба-формула помогает только достойному сыну истины. «*О ты, эссенциальный огонь, великое драгоценное сокровище, ничем неисчислимое! Ты подаешь здоровье, долговременную жизнь, счастье, честь и богатство. Из тысячи один бывает ли когда достоин вместить тайны, в тебе сокрытые. Но просящему дается*» (Сендивогий, 1787, с. 345). Великое деяние представляется занятием внеофициальным, противостоящим христианской культуре официального средневековья, но и гипертрофированно подражающим ей. Не ортодоксально-христианский характер этой молитвы очевиден. Она — язычески-христианская молитва. Христианский антитетизм черномagической алхимии видится сквозь языческий туман. Застывшие языковые конструкции ярко запечатлевают двойственную природу алхимического мышления: «*В свинце таится смертная жизнь — *vita est mortua* (разрядка моя.— В. Р.), и эта тайна среди других тайн есть наибольшая, как говорит философ; нет ничего, что бы ближе свинца к золоту приближалось*» (Голланд, 1787, с. 107). Он близкая антитеза золота. Он смертен в жизни и жизнен в смерти, что и дано в формуле *vita est mortua* (жизнь смертна — смертная жизнь). Свободная игра алхимических рождений — умираний. Сплав из некогда разнородного. Пространство преодолено алхимическим мышлением, нацеленным скорей на символизм, нежели на антитетизм. Но можно рассмотреть эту формулу иначе — в свете средневекового антитетизма. И это будет не бессмысленно, если учесть событие алхимии и средневекового христианства. Применительно к паре *несовершенный металл — золото* ее структура в оппозиции смерть — жизнь может быть записана так: жизнь — Жизнь, Смерть, или (в оппозиции Да — Нет): Нет, да — Да. Отнятие нет или да (с маленькой буквы) не разрушает целостности антитезиса. В этой новой целостности усматривается точно так же организованная структура.

Последний шаг на пути к тезе-золоту трансцендентен, тогда как все предшествующие и трансцендентны, и рукотворны сразу.

Антитетический ход мысли безначален. Теза задана априорно. Все дело в том, сколько внесущностного потребно отшелушить.

Антитетизм как прием мышления полифункционален. Это и способ теоретизирования (конструирование идеализированных объектов), и операциональный прием. Дается перечень манипуляций, указывается способ

перетасовки свойств. Но вспомним диалог *Синезия* с adeptом алхимического искусства, *роджер-бэконовскую* классификацию и его же описание металлов. Вспомнив, увидим, что этот, с виду формальный, рецепт — техническая реализация глубинных предпосылок алхимического мышления. Он, этот рецепт, содержащий различающие рукотворные действующие, оборачивается естественным продолжением действий мыслительных.

АЛХИМИЧЕСКОЕ ПИСАТЕЛЬСТВО и стилистически тоже отмечено игрой оппозиций. У *Роджера Бэкона* в «Зеркале алхимии» читаем: «Два начала составляют все металлы, и ничто не может соединиться с металлом или трансформировать его, если само не будет составлено из этих начал. Таким образом, простой здравый смысл принуждает нас взять для изготовления нашего философского камня ртуть и серу...» (Морозов, 1909, с. 78). «Но ни ртуть, ни сера не могут в одиночку зародить металлы, а только путем соединения друг с другом они порождают и их многочисленные минералы. Значит, очевидно, что наш камень должен родиться и сам из соединений этих начал... Этот последний секрет чрезвычайно драгоценен и очень сокровенен. Над каким минеральным веществом, ближайшим между всеми, нужно прямо оперировать?...» (там же). Все сказано уже здесь. Алхимик подразумевает *киноварь* — соединение ртути и серы. Взят бык за рога. Но столь прямая, без околичностей, формула — звук пустой. Необходимо ритуальное противопоставительное окружение: «Мы должны выбирать заботливо... Предположим сначала, что извлечем наше вещество из растений. Пришлось бы прежде всего извлекать из них ртуть и серу в отдельности, долгим нагреванием, а эту процедуру мы отвергаем потому, что природа дает нам ртуть и серу уже готовыми... Если бы мы выбрали животных, нам пришлось бы работать над человеческой кровью, волосами, мочой, экскрементами, куриными яйцами, наконец, над всем, что можно извлечь из животных. Но и тут нам пришлось бы извлекать ртуть и серу нагреванием, и мы отвергаем эту операцию по тем же причинам... Если бы мы выбрали сложные минералы, такие, как различные виды магнезии, колчеданы, цинковые руды, купоросы, квасцы, буру, соли, то пришлось бы также сначала извлекать из них ртуть и серу в отдельности нагреванием. И этот способ мы отвергаем по той же причине, как и первые... Если бы мы выбрали один из семи духов, каковы простая ртуть, простая сера, полусернистая ртуть, живая сера, орпимент и аурипигмент, реальгар, то мы не могли бы их усовершенствовать, потому что природа совершенствует только определенную смесь обоих принципов. Мы не можем лучше приготовить ее, чем природа, а нам пришлось бы извлекать из предыдущих тел серу и ртуть в отдельности, что мы отвергаем, потому что и без этого всегда можем иметь их такими... Мы устраняем также идею брать в отдельности оба принципа, то есть ртуть и серу, потому что не знаем нужной пропорции, и, кроме того, найдем тела, в которых оба начала соединены уже в такой точно пропорции, сгущены и связаны по надлежащим правилам...»

(с. 78—80). Нужно либо найти природную киноварь, либо, узнав соотношения компонентов, получить ее прямым сплавлением ртути и серы — конкретных веществ, но и *родительских принципов*.

На сцене этого алхимического театра очень важная, но бесцветная и невыразительная теза. Она, хотя и выдвинута на первый план, меркнет в виду мощного рисованного задника, собранного из тщательно выписанных антитез. Только в таком окружении теза осязается, видится, слышится — живет. Иначе и истина не в истину, и открытие не в открытие. Но стилистически избыточное бытие слов соответствует небытию результата. И наоборот: словесное безмолвие — искомая результативная всемогущая суть дела (киноварный философский камень). Антитезы здесь выразительно статичны. И в этом — еще один признак застывшего, окаменевшего — по сравнению с христианским — алхимического мышления. Вместе с тем антитезы, составляющие в сумме один огромный антитезис, — составные части аргументации, близкой к *reductio ad absurdum*. Структура каждой антитезы тоже поляризована: «если бы мы поступили так-то и так-то (а так-то и так-то поступать нельзя, потому что поступают этак), то мы бы получили то-то и то-то (а надо получить это и это...)».

Итак: мышление в черно-белых оппозициях как стиль, как единственно возможное в средние века мышление.

Резкий статический контраст застывших антитез высветляет искомый тезис. Кажущаяся избыточность негативных посылок, как будто нарушающая лад повествования, есть боязнь малой аргументации, боязнь простоты — на пути именно к ней — сиятельной божественной простоте. Сквозь множество темных и ничтожных слов — к единственно значимому светлому Слову, повергающему душу в немыслимое волнение¹⁴. Длинный ряд отвергнутого — свидетельство многотрудных перипетий по пути к сущности. Преодоление несущественных преград — подвиг духа через изнурение собственного физического тела.

Противопоставления означают не столько то, что надо делать, сколько то, что не надо. И все-таки антитеза — не ничто по отношению к тезе. Она — скорее запретное все.

В оппозиции да — нет отрицание хронотопично. Разрыв глубок, но не окончателен. Всегда остается возможность и в отвергнутом усмотреть сущность. В каждом металле, каким бы далеким от *золота* он ни был, различимы полюса. Сотворенное тело — общий источник тезы и антитезы, свидетельство их первоматериальной общности.

Черно-белое мышление принципиально риторично: хвала — хула. Формальное успокоение достигается в содержательно-пустой похвале: *золото совершенно*.

Цитированный текст — свидетельство однотонности мысли и стиля, исподволь подготавливающей «двухтонное» (термин М. М. Бахтина) слово в алхимии Возрождения.

Отвергаемые в практике, антитезы в тексте живут рядом с тезой, сосуществуют с ней. Они — ее воздух, ее физиологический раствор. Именно антитезы вводят практикующего алхимика в мир единичных вещей. Реальное бытие антитез — основание рационального целеполагания алхимика.

Числовая магия спиритуалистического мышления также поляризована. *Магическая семерка*, например, своей определенностью резко противостоит ближайшим *шестерке* и *восьмерке* — числам делящимся, распадающимся, а потому отвергаемым в священных семиричных рецептурах. Поле противопоставленного — проекция тезы, вторая ее жизнь, ее второе — иное — бытие¹⁵.

Антитеза — рефлексия тезы. Мышление же в оппозициях — изощренное, воспитанное мышление. Чем различения тоньше, тем они рискованней. Проведение их в жизнь — особенно в сфере общественной — равнозначно подвигу.

Ряд антитез композиционно упорядочен. И в этом — залог значимости тезы¹⁶. Предельно бескачественная чистота тезы и предельно качественная хтоничность антитезы — ощущения глубоко эстетические.

Кризис алхимического мышления неотрывен от идей децентрализации Вселенной, деформации строгих симметрических построений. Число начал-стихий, элементов-субстанциальных духов у *Корнелия Агриппы* (XVI в.) возрастает до *семи* вместо прежних *аристотелевских четырех*, сводимых к двум симметричным парам: *вода — воздух; огонь — земля* (*Agrippa*, 1593). То же можно было бы сказать и о четной, осевой, симметрии качеств. Алхимическая теория двух начал преобразуется в тройственную доктрину — в *Парацельсовы ртуть, серу, соль*. Центр симметрии — точнее, ось — смещается, уже не центрируя объект. А то и вовсе исчезает. *Соль Парацельса* не выводима из *родительских ртуты и серы* и не сводима к ним. Она — вполне самостоятельное начало алхимии наравне с *ртутью и серой*. Противопоставительные различия извели тезу, превратили ее в бледную тень.

Можно, однако, увидеть как будто обратное. О тезе толкуют много-словно, витиевато, прибегая к словарю священного писания. Но это — внешнее. Контекст по меньшей мере странен. Духовный материал Библии унижен плотью. *Арнольд из Виллановы* говорит: «Скажу тебе с са-

¹⁵ «...На свете все двойственно... каждая вещь, различия ради, имеет свою противоположность, и не будь наряду с одним другого, не было бы ни того, ни другого... Нечистая тварь говорит чистой: «Ты должна быть мне благодарна, ибо не будь меня, откуда бы ты знала, что ты чиста, и кто стал бы тебя так называть?» (Манин, 1968, 2, с. 341).

¹⁶ Ибо бог — алхимик, управляющий *Большим деянием*, «чужд дольной черноте и любит только горный свет. Но если бы в кормящей черноте что-то разладилось, погибла бы его репутация учителя света» (с. 509).

мого начала, что отец, сын и святой дух — это троица в одном лице (так названы три алхимических начала: ртуть, сера, соль. — В. Р.). Так как мир погиб от женщины, он должен быть также ею возрожден. Вот почему бери мать и положи ее вместе с восемью сыновьями в кровать, стереги ее. Сделай так, чтобы она подвергалась суровому наказанию до тех пор, пока не будет отмыта от всех своих грехов. Тогда она родит сына, который будет проповедовать так: знаки появились около Солнца и Луны. Схвати этого сына и мучь его, дабы гордость не погубила его. Положи его обратно в кровать и, когда он очнется, хватай его снова, чтобы погрузить совершенно голым в холодную воду. Потом положи его снова в кровать и, когда он очнется вновь, хватай его, чтобы передать евреям на распятие. Когда Солнце будет таким образом распято, Луна исчезнет: разорвется завеса храма, произойдет сильное землетрясение. Тогда наступит время употребить великий огонь, и появится дух, относительно которого многие ошибались» (Hoefeg, 1842—1843 [1866], 1, с. 411). Спервоначалу кажется, что это возврат к поре мистической алхимии ранних веков. Вместо конкретного описания веществ — символично-аллегорическое их описание. Строгая иерархия антитетических различий обернулась как бы невнятицей. Алхимический монстр, в котором с трудом узнается христианский прототип. Материя и дух едины, а в единстве — неразличимы. Тело восстанавливается. Земное — Все. Теза перестает быть. Она — испарившаяся капелька дистиллированной воды; ибо, как считает «предренессансный» философ, *все несравнимо с тем, что содержат в себе недра Земли*. Земное — единственное, чем стоит заниматься. Антитеза — и объект, и цель. Теза — ничто с маленькой буквы.

Если антитетичность мышления привела пусть к формальным, не слишком-то прочным, зато схоластически безупречным всеохватным построениям (теологическая система Фомы, «Великое искусство» Раймонда Луллия), то возрожденческая всеядность разъярала мир на фрагменты, сочленив их лишь в аморфном представлении обо всем как едином¹⁷. Средневековый универсализм сцементирован духом; универсализм возрожденческий телесен насквозь.

Два мироощущения — два типа личности. Личность средневековья осуществлена в многовековой, неколебимой традиции. Личный поиск тезы мучительно переживается как свой лишь постольку, поскольку он впечатан в многовековую колею предшественников. Втискивание крупы своего невообразимо трудно — все пространство кажется уже заполненным. Но это — трудности христианского поиска абсолюта.

Личность Возрождения ценна сама по себе. Она богоравна. Антитетизм чужд ей. Оппозиция *да* — *нет* при обязательном *нет* во имя возвышения *да* для нее бессмысленна. *Все* есть *да*. Человек божествен — плоть духовна.

¹⁷ Антитетический порядок канонического средневековья представлен в алхимии не таким уж беспорядком. Оппозиции, как мы видели, застывая, оборачиваются жестким алхимическим символизмом.

Антитетические различия в алхимии натужны. Они — свидетельство ученичества, школярского подражания учителю. Для человека Возрождения мастерство — игра, свободная и непосредственная, как танец; ибо не-искусны тот писец и тот музыкант, которые задумываются. Это значит, что они только начали учиться, говорит Бруно. — Если искусство — вне материи, а природа и есть материя, то чего же тогда стоят все эти «колесницы фантазий и корабли чепухи, существующие вне телесного мира?» (1965, с. 186).

Антитетизм вырождается в символизм.

Возрожденческая «бездуховность» с точки зрения средних веков оборачивается иной духовностью — богоравностью человека, властного над В с е м. Не без искусства мятежных алхимиков и послушливых христиан, соперничающих друг с другом в пределах целостной и единой средневековой культуры¹⁸.

Что же наступило? В науке о веществе — преддверие механистической химии Парацельса — Ван-Гельмонта (XVI—XVII вв.). В культуре — возрожденческий порыв, универсальный, светящийся. А в алхимическом мышлении — неужели только возврат к алхимической бивалентности неоплатонической поры? Нет, хотя аналогия напрашивается.

В «*Theatrum chemicum*» читаем такой позднесредневековый алхимический пассаж: «*Aelia laelia Crispis* есть мое имя. Я ни мужчина, ни женщина, ни гермафродит, ни дева, ни юноша, ни старуха, я ни развратница, ни девственница, но все это, взятое вместе. Я не умираю ни от голода, ни от жажды, ни от яда, ни от всех этих вещей сразу. Я не покаюсь ни на небе, ни на земле, но повсюду. «*Locius Agatha Priscius*», который не был ни моим мужем, ни моим любовником, ни моим рабом, но всем купно, без горечи, без радости, без слез велел меня похитить, зная и не ведая, для кого этот монумент, представляющий ни пирамиду, ни мавзолей, но оба вместе. Вот могила, не вмещающая в себя трупа, и труп, не заключенный в могилу. Труп и могила составляют одно» (ТС, 3, с. 744). Николай Барнальд (XVII в.) в комментарии к тексту дает разгадку этого ребуса: зашифрован философский камень. Амбивалентность мировидения всепронизывающа. Она-то и создает иллюзию воссозданного из пепла живого тела, фанатично разрушаемого десять веков, мучимого различающими разъятиями. словно возврат к игровой двойственности алхимических трактатов первых веков новой эры. Но обратите внимание вот на что. Каждый раз динамичность статических равновесий — оппозиций снимается, сводясь к единому: «но все это, взятое вместе»; «но от всех этих вещей сразу»; «но повсюду»; «но всем купно»; «но оба вместе»; но... «составляют одно». Мысль перемещается с легкостью солнечного зайчика, скользящего по земистой шершавой поверхности реального предмета.

¹⁸ И все-таки средневековый алхимик полностью живет в двух мирах. В каждом в отдельности и в двух сразу. Но во всех всецело. В собственно христианском и в околокультурном, оккультном. В этом его антитетически двукультурная природа. Принципиальная бикультурность.

ИТАК: антитетизм алхимического — и соответственно всего средневекового — мышления есть специфическая, исторически неповторимая, логическая форма этого мышления; особая характеристическая примета — главная примета — противоречивости этого мышления. Однако не противоречивость вообще. А противоречивость, определяющая неповторимый облик средневекового мышления; отличная и от апорий античности, и от антиномий нового времени.

Но вновь вчитаемся в наш текст о *львах* и *драконах* — с высоты Большого текста средневековья. В самом деле, совершенная жизнь философского камня, призванного обратить *несовершенный металл* в *совершенное золото*, может быть достигнута лишь ценой смерти *львов* и *дракона*; ценой их «физико-химической» гибели. В то же время никчемность философского камня в безнадежной трансмутационной утопии оправдана многоцветной и полнозвучной, хотя и несовершенной, жизнью живых «физико-химических» и мифопоэтических *львов* и *драконов*. Смерть, попираемая смертью же. Возвышение поправлением.

«Околокультурная» алхимия выразительно рассказала о собственно средневековом мышлении в антитетических оппозициях. Но именно в алхимии живой антитетизм средневековья, окаменев, обернулся статическими взаимозаменяемыми рядами алхимического символизма¹⁹. Но и официальное средневековье не осталось безразличным к алхимии — околокультурному своему соседу, ютящемуся на химерических задворках готического собора. В перспективе — культура нового времени. Схема антитетических различий *Великого деяния* на пути от *железа* к *золоту*, от *Марса* к *Солнцу*, не вполне совпадает с глубоко личным движением к нравственному абсолюту — с отысканием себя в боге и бога в себе, каким бы низким и греховным этот ищущий не был. Как раз именно низость и греховность — залог этого поиска, обретения в себе бога, и даже бога... в боге. Задача эта облегчалась тем, что искавшим этот нравственный абсолют был вѣдом и освящен верой евангельский пример, который звал к подражанию. Христианские антитезы лишь возвышали и без того высокую тезу своим тварным несовершенством, только так и приобретающая средневекового человека к богу, выветляя в нем человека в его субъективно-личностном становлении. Индивидуальное действие во искупление становилось коллективным деянием. Алхимия этого не знала, резко обозначив схему, но отбросив все остальное — живое. Вместе с тем, воспользовавшись внешними приметами антитетического мышления, алхимик символизировал оппозиции, сконструировав свой

¹⁹ Поиск безликой сущности и в результате этого поиска обретение предельной индивидуальности в их фантастической неразрывности — таков путь алхимии, бессознательно пародирующей каноническое средневековье. Но *Experimentum et experientia*; сущность вещи и ее мастер; *первоматерия* и *квинтэссенция*; совершенствование металла и посредник в этом совершенствовании (*философский камень*); комментатор природы и одновременно ее соперник: все это и укладывается, и не укладывается в схему средневекового антитетизма. Алхимическому материалу еще предстоит основательно столкнуться с этой схемой.

собственный *космос*. Он представил символотворчество как еретический акт, ища скрытые смыслы в материальном мире вещей, преображенном символической игрой.

Статические оппозиции в алхимии, утратив подлинно антитетическую природу, обрели статус изделия по отношению к беспредельной христианской духовности. Сама алхимия предстала антитезой, изображая в материальных гиперболических обликах духовность средних веков. Бытие алхимии как гротескно преувеличенной материальности есть небытие христианской духовности. Но именно поэтому алхимия есть максимальное мирское бытие этой же духовности. По-видимому, лишь в антитетической паре существуют и алхимия, и официальное средневековье в составе единой культуры европейских средних веков. Последующие главы, может быть, основательней подтвердят это предположение.

Завершается диалог в замкнутом мире, постепенно стихая, но все настойчивее безмолвно вызывая к иным собеседникам из иных культур, которых давно уже как бы имитирует алхимия.

Антитетизм официального средневековья возвышается над плоской диалоготомией черного и белого, *мужского* и *женского*. Умерщвленный в алхимическом символизме, он обозначает свою черно-белую дисгармонию, но лишь для того, чтобы опять и уже окончательно быть размытым в мифотворческой сплошной однородности.

БОЛЕЕ ЧЕМ тысячелетний диалог «канонического» христианства и его алхимии, его оккультного спутника, в замкнутом мире культуры европейских средних веков взаимно обессилил спорящих собеседников. Алхимик принимал обличье истового христианина. Христианин, глядясь в кривое алхимическое зеркало, «исправлялся», подгоняя себя к кривозеркальному своему изображению. Новая фаза диалога. Новый прищур пересмешника. В ответ — новое мимикрическое приспособленчество. И так до полного взаимоотождествления. Именно этим бы и закончилось, если бы диалог всю эту тысячу лет оставался одинаково острым. Диалогический поединок разлаживается. Собеседники глядят в глаза друг другу, но уже не видят друг друга. Слушают друг друга и... не слышат. Нужны новые оппоненты — собеседники из культур сопредельных, синхронно или диахронно сопредельных, но непременно из иных культур. Но возможны ли инокультурные вторжения в интеллектуальный поединок, происходящий в замкнутом мире культурного средневековья? А если возможны, то каким образом они возможны?

Генотип алхимии предполагает поликультурные ее составляющие. Историческое призвание алхимического пересмешника состоит в ежесекундном как бы передразнивании правоверного христианина. При этом алхимик-шут неразборчив в средствах. Карикатура тем откровенней и острей, чем недозволенней и оскорбительней средства: гностический змей, неоплатоническое *единое*, кабала, древнеегипетское жречество, мирской ригоризм ислама... — все идет в дело. Но все эти инокультурные средства воплощаются: становятся равноправными собеседниками на алхимиче-

ском перекрестке культур, ибо сама средневековая культура уже самонастроилась для такой беседы. Диалог в замкнутом мире превращается в не менее драматическое интеллектуальное ратоборство несредневековых культурных преданий на исконной территории христианской средневековой культуры. Разорван меловой круг средневековой культуры. Речь обращена во вне: на Восток и в первую очередь — по синхронии — к средневековым арабам; в прошлое — на Юг и Восток — к евреям, египтянам, древним грекам; в ренессансные и новые времена — к гуманисту Возрождения, «городу Желтого Дьявола», ученому-химику, современному хемоокультисту.

Но... часть вторая — На перекрестке культур, подготовленная, однако, воспроизведенным мною диалогом в замкнутом мире средневековой культуры²⁰. Но перекресток каких именно культур? Конечно же, европейской средневековой и арабо-мусульманской; позднеллинистической, ренессансной, культуры нового времени. Но столь общие замыслы должны быть конкретизированы. Это прежде всего: возможность взаимодействия христианского и исламского культурных преданий в средние века на почве алхимического символотворчества в контексте аверроистского природознания; неоплатоническое предсуществование средневековой алхимии, а также реликтовая жизнь алхимического мифа в послесалхимическую эпоху в хемоокультизме и художественном сознании ренессансных и последующих времен; анализ средневекового природознания — преимущественно в рамках алхимии — в контексте становления новой науки, новой химии, жестко расчлененной на эксперимент и теорию и в этом смысле противопоставленной опытно-теоретическому синкретизму средневекового природоведения. И тогда алхимия — предыстория новой химии, но лишь при понимании алхимии как воспроизводящей — странно и своеобразно — всю средневековую культуру. Но как раз такому вот реконструктивному синтезу и посвящена исчерпавшая себя первая часть нашего исследования, неизбежно подошедшая к части второй, должной осветить проблему межкультурных взаимодействий, принципиально важную в марксистской исторической науке.

Эксперимент продолжается...

²⁰ Предполагаю заранее: чем жарче межкультурные диспуты, тем с большей необходимостью придется возвращаться вновь к только что завершившемуся диалогу официального средневековья и алхимии как его кривозеркального изображения в замкнутом мире средневековой культуры, потому что именно таким образом алхимия, исторически закономерно обусловленная способом производства феодальной эпохи, осуществляла и осуществила историческое свое предназначение.

ЧАСТЬ
ВТОРАЯ



ГЛАВА IV



ВОСТОК НА ЗАПАДЕ ИЛИ ЗАПАД НА ВОСТОКЕ

*Алхимическое символотворчество в контексте аверроизма*¹

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кис-

¹ В основу этой главы положен доклад, прочитанный мною на XIII Международном конгрессе по истории науки (Москва, 1971) в рамках коллоквиума «Средневековая наука: взаимоотношения Востока и Запада». В мою задачу вовсе не входит всестороннее рассмотрение взаимодействия и взаимовлияния европейско-христианского и арабо-мусульманского культурных преданий в средние века. Это тема самостоятельного исследования. Задача в другом: выявить вероятное место встречи этих культур; да и то лишь только в одном пункте — в контексте идеи Аверроэса (XII в.) о совечности бога и мира, а значит, и относительной самостоятельности этого мира, в его естественнонаучном восприятии и постижении. При этом алхимия в ее символотворческих устремлениях видится лишь одним из возможных перекрестков средневековья европейского и арабо-мусульманского (в

лым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Инокультурные вторжения в этот средневековый текст легко распознаются. *Киммерияне*, пребывающие в стране вечного мрака, противостоящей озаренному лучами *Гелиоса* древнегреческому Олимпу и землям, раскинувшимся вокруг этой священной горы. *Черный дракон* — парафраз гностического змея, а также эллинизированного египетского *Уробороса*. Анималистические уподобления в виде цветных *львов*, передразнивающие узаконенные оппозиции средневекового мышления: объективация этих уподоблений, живущих независимой жизнью... Инокультурные жесты алхимика-христианина присущи ему, как присущи ему же гротескно-пародийные приемы средневекового шута. Но здесь-то и начинается выход за пределы христианской средневековой культуры к иным культурным преданиям. Один из возможных выходов осуществляется через алхимию, ибо именно она — вероятное место встречи разных культур, получивших возможность беседовать друг с другом на общей для них почве алхимии, подготовившей в соответствующей социокультурной ситуации и себя, и в какой-то мере каноническое средневековое для этой роли.

Итак, через алхимический символизм на Восток к арабам².

его природопознающем аверроистском аспекте). Глава, содержащая анализ символических форм алхимического мышления, вполне подготовила обсуждение этой, относительно частной проблемы.

² Но прежде несколько пояснительных замечаний. Алхимический символизм включается в работу, способствующую расшатыванию системы мышления европейского средневековья.

Природа не что иное, как аллегория религиозной идеи. В ней же — и символическая проекция авторитарно-иерархической системы *земного царства божия*. *Природа, по Винсенту из Бове*, — книга, написанная перстом божьим (Эйкен, 1907, с. 564; *Vincentius Bellovacensis, Speculum naturale*, 1481, lib. 29, с. 23). Учение о природе опирается на идею миропорядка, выражающего высший замысел. Образ мира — стройное целое. Познавание тождественности замысла творца и физического мира и есть для средневекового человека последний шаг в изучении природы. Ощущаемый — видимый, слышимый, осязаемый — мир существует во времени и пространстве, но за этой несовершенной реальностью — мир сверхчувственный. Такое мироощущение ценно лишь постольку, поскольку при этом достигается любовь к богу и вечное спасение. В естественном постигается сверхъестественное. Внимая *Фоме*, узнаем: *поскольку начало всех вещей находится вне мира, то и последнюю*

В КОНТЕКСТЕ алхимии вообще, алхимического символизма в частности, можно выявить арабские влияния (например, воздействие учения *Аверроэса* о совечности мира и бога) на характер мышления человека европейских средних веков.

Арабское происхождение названия *алхимии* несомненно. Столь же несомненна арабская родословная значительной части опытно-эмпирического реквизита алхимиков. Это достаточно известно. Впрочем, этой стороне дела посвящается немало последующих страниц.

Через анализ алхимического символизма и его исторических судеб предпринята попытка выявить совпадающие особенности природопознающего мышления латинян и арабов, включенного к контекст аверроизма, в определенном смысле объективирующего мир. Понятно, эти сходства можно понять только как совпадения. Понятно также, что алхимия в известной мере отражала глубинные особенности средневекового мышления, общественной практики средних веков. Однако именно на почве совпадающих настроений разных типов мышления возможно их подлинно историческое взаимодействие³.

Алхимия, следовательно, есть — в определенном и ограниченном смысле — наиболее вероятная точка соприкосновения мышления западно-средневекового с восточно-средневековым, арабским, мышлением, ибо относительно независимые преобразования именно алхимического символического мышления наряду с иными социокультурными факторами естественно подготовили европейские средние века к органическому приятию аверроизма⁴.

Судьбы изучения арабской культуры складывались в разное время по-разному. Заметны, однако, два способа изучения этой культуры. С одной стороны, это перевод и комментирование старинных текстов (школа И. Ю. Крачковского); с другой — обобщающие построения истории арабской культуры. В последние десятилетия интерес к общим исследованиям заметно возрос. Опыт арабистики в России позволяет подой-

целью всех вещей должно быть благо, находящееся также вне мира (Эйкен, 1907, с. 552; *Thomas Aquinas, Summa theologiae, II, I, q. 103, art. 2*). Именно поэтому мир символов есть мир ритуальный. Он более реален, чем мир ощущаемый. Прием «узнавания» — земное узнано в небесном (*железо — в Марсе, золото — в Солнце*) — эзвистический элемент символического мировосприятия, средство упорядочения Вселенной, достижения всеобщего миропорядка. Соотнесение земных рядов предметов или явлений с рядами небесными подчинено миропорядку, осуществляющемуся почти без божественного вмешательства (гороскопы в астрологии; металлы, уподобленные планетам, в алхимии). Такая посылка оказывается за границами христианского мышления, принявшая, однако, искаженный вид этого мышления. Полное отождествление земных рядов и небесных, окончательная их слиянность — таков исторический итог алхимического символизма.

³ Коль скоро речь идет о синхронных и диахронных взаимодействиях культур Запада и Востока, восточные символы тайного искусства — *лев, дракон, змей-Уроборос, знак Давида, философское яйцо, рука философов* с ее символически осмысленными элементами (*огонь, корона, ключ, замок*) — следует рассмотреть через учение гностиков как христиански переосмысленные в контексте алхимии.

⁴ Этим содержательным уточнением я обязан С. Р. Миклушинскому.

ти к историко-реконструктивному проникновению в историю арабской культуры, понятой как целое.

Т о л ь к о человеческая природа пророка и т о л ь к о сотворенная природа Корана — единственное (в отличие от сонма христианских мираклей) чудо аврамитической исламской религии. И это, пожалуй, главная особенность мусульманства как культурно-исторического феномена с его безусловным иерархизмом, непримиримой нормативностью, жесткой религиозной дисциплиной.

Некоторые исследователи (Фильштинский, Шидфар, 1971) рассматривают испанский вариант средневековой арабской культуры дальней периферией по отношению к арабской метрополии. Между тем именно Магриб и есть то место, где случился этот запальчивый поединок католического Запада с арабско-мусульманским Востоком. Исследование диалога этих культур равно помогло бы постичь самоизменения двух типов мышления — европейски-христианского и арабо-исламского. Однако большинство рассуждений об отношениях Запада и Востока в средние века в сущности сведены к традиционному представлению о том, что арабский Восток — лишь передаточный пункт от *Аристотелевой* античности через александрийцев в Европу средневековой схоластики. Такой подход во всяком случае не способствует основательному выявлению механизмов взаимодействия арабской культуры в ее контактах с европейским средневековьем. «Миграционная» концепция арабо-европейских связей в средние века также не может стать достойным противовесом поверхностным реминисценциям по поводу самих основ коранической культуры.

Средневековая наука: взаимоотношения Востока и Запада⁵. Общепринятость терминов и их сочетаний заслоняет суть дела. Правда, если о том, что такое средневековая наука, существует некая договоренность, а под Востоком и Западом понимают соответственно арабский Восток и латинский Запад, то понятие «взаимоотношение» представляется вполне неопределенным. Тогда взаимоотношения Востока и Запада — благозвучный нонсенс. Бессмыслицей предстанут также физически телесные встречи *Марко Поло* (XIII—XIV в.) с китайцами или французского монаха ордена миноритов *Вильгельма де Рубрука* (*Рубруквиса*), в 1253 г. по поручению *Людвика IX* прибывшего в страну монголов с акцией мира. Но взаимоотношений, кроме шапочных, не произошло. Встреча культур не состоялась и не могла состояться. Прав Николай Заболоцкий, поведавший об этой встрече, которой как бы и не было:

*Не то, чтоб сложной их натуры
не понимал совсем монах,—
здесь пели две клавиатуры
на двух различных языках*
(1965, с. 187).

⁵ Последующие замечания, не претендуя на решение проблемы, призваны лишь резче ее обозначить.

Два языка. Два типа мышления. Два, два... До поры разьединенные крепостным рвом непонимания. Вместо ж и в а н и я — непроницаемость. Два столкнувшихся бильярдных шара, оказавшихся в результате столкновения еще дальше друг от друга — настороженной и разобщенной. Миг столкновения и был, и не был. Он забыт, как не бывший. Вот почему изучение миграционных влияний в разнородных культурах есть скольжение по поверхности этих культур. Ни одной вмятины па бильярдных шарах. Здесь я всецело соглашаюсь с С. С. Аверинцевым, рассматривающим «иллюзию всепонимания как смертельную угрозу для гуманитарной мысли, которая всегда есть понимание «поверх барьеров» непонимания. Чтобы по-настоящему ощутить даже самый близкий предмет, необходимо на него натолкнуться и пережить сопротивление его непроницаемости; вполне проникаема только пустота. Смысл каждой культуры прозрачен и общезначим в той мере, в которой это есть смысл, то есть нечто по своей сути прозрачное и общезначимое; но столь же верно, что он «загадочен», а именно постольку, поскольку он «загадан» нашему сознанию извне инстанциями, от нас независимыми» (Аверинцев, 1971а, № 8, с. 44).

Юнговские архетипы, назначенные объяснить также и алхимический символизм, не есть тот смысл в силу своей внеисторической надмирности (Jung, 1953; 1967). Реестр миграций из одной культуры в другую тоже делу не поможет. О каких, собственно, миграциях можно говорить, когда свропейский *Аверроэс* — это, по Ренану, «латинский перевод с еврейского перевода комментария к арабскому переводу сирийского перевода, сделанного с греческого текста?» (1903, с. 40).

Итак, встреча культур как диалог культур невозможна до соответствующей взаимной их подготовленности (настроенности), несмотря на разноплеменную толчею на пограничных базарах, мореходные караваны с заморскими пряностями, случайные взаимные миссии, крестовые войны. Диалог глухих не есть диалог.

Ищется иной подход к проблеме. Предполагается прежде всего достаточно автономная определенность культур, которым предстоит встретиться. Но автономность эта, конечно же, не столь категорична, как в шпенглеровских построениях, когда беседа аполоновской, магической (арабской) и фаустовской душ принципиально исключается (Шпенглер, 1923). Автономность эта такова, что допускает — и даже на том настаивает! — взаимопостроение трансформатора-переводчика беседующих, спорящих, ратоборствующих культур⁶. Такими культурными автономиями предстали в пору зрелого средневековья латинский Запад и арабский Восток (в западном — аверроистском — варианте).

XII—XIII столетия застают эти культуры в пылу спора одной с другой; точнее, в состоянии резкой идиосинкразии, настойчивого отторжения официальным Западом главных постулатов аверроизма. «Сумма против язычников» ангелического доктора Фомы Аквинского — апогей несов-

⁶ Здесь я отсылаю читателя к историологическим разработкам В. С. Библера (1968; 1975).

местимости латинян и арабов — свидетельствует и о начавшейся совместимости этих культур. Гнев теологической инвективы *Фомы* имел основания и оправдания самого себя: он был последствием приятия аверроизма на еретическом полюсе европейского средневекового сознания. *Сигер из Брабанта* (XIII в.) и его единомышленники — тому пример⁷. Таким образом, встреча — диалог, спор, диспут, турнир, взаимопритяжение-взаимонепротивление — уже началась. Началось синхронное взаимодействие двух культур в результате диахронного, относительно независимого их исторического самодвижения.

Изучение диалогических отношений сопредельных социокультурных единств — путь к разгадке их обоих, понятий, однако, скорее в их отличиях, нежели в сходствах. Акцент на отличие — код к разоблачению их сходимости. Воспроизведение диалога культур — эвристическое средство для исторических реконструкций этих культур. Осознание существования барьеров, разделяющих исторически сложившиеся типы мышления, — начало взятия этих барьеров.

АЛХИМИЯ, в частности, как раз и оказалась той деятельностью, на почве которой могло состояться и, в известном смысле, состоялось драматическое свидание двух культурно-исторических преданий — арабов и латинян⁸. Алхимия, выступающая околокультурным «декадансом» ортодоксального средневековья, но именно в силу этого выявляющая специфически средневековый лик этой культуры; лик, готовый обернуться ренессансным лицом. В алхимии оказались наглядно отраженными, выразительно выявленными творческие силы человека европейских средних веков. Алхимия помогла настроить его на гуманистические перемены, заставив человека средневековья вглядываться в собственное отражение в кривом зеркале алхимии.

Алхимия синкретична, как синкретичен и ислам, в котором авраамитическая линия — лишь одна из нескольких генетических линий. Алхимия запечатлевает не только официальное, но и внеофициальное, чернокнижно-языческое, средневековье. Она — причудливое переплетение линий монотеистических (иудаизм, неоплатонизм, католичество) и политеистических (египетская, ассирийско-вавилонская, эллинистическая традиции, культовая обрядность варварского язычества). Восток на западе — Запад на востоке... Но ограничим анализ алхимического мышления лишь символи-

7
*То вечный свет Сигера, что читал
 В Соломенном проулке в оны лета
 И неудобным правдам поучал*
 (Данте, *Рай*, X, 136—138).

⁸ Даже внешнее сопоставление алхимии христианских докторов (XIII—XIV вв.) с химией у арабов в средние века легко обнаружит их содержательную общность (конечно же, при их глубинных отличиях). Смотрите шестую и седьмую главы этой книги.

ческой его проекцией. Потому, что алхимический символизм есть одна из тех реальностей, на основе которой можно выявить взаимодействие Запада и Востока в сфере мышления (конечно же, лишь в определенном, указанном мною ранее, смысле).

В ходе исследования символических форм алхимического мышления нащупывается ответ на вопрос, как алхимический символизм, автономно развиваясь, оказался готовым воспринять одну из основных идей аверроизма — идею совечности (а значит, и относительной независимости) бытия материи бытию бога и передать ее уже достаточно пошатнувшегося официально средневековью. Тогда вопрос о влиянии арабского культурного региона на католический Запад перемещается принципиально в иную плоскость. Относительно самостоятельно развивающееся средневековое европейское мышление без и вне арабской культуры — самое — приблизилось к постижению и ассимиляции аверроизма; самое стало и почвой, и семенем. Собственно же аверроизм явился лишь дополнительным количеством семян, уже имеющихся в закромах средневековой мыслящей Европы и ею же и окультивированных. Совпадение. Знаменательное совпадение... Хотя и несколько больше, чем только совпадение. Иначе говоря, традиция *Аверроэса* — лишь добавочный толчок, хотя и мощный, для уже сдвинувшейся самой по себе с места колесницы европейского средневекового духа⁹.

ОБОЗНАЧЕНО возможное место встречи арабов и латинян. А теперь следует разъяснить интересующие нас моменты в учении Аверроэса, оказавшиеся созвучными относительно объективированному алхимическому символизму.

«Все содержание арабской философии и, следовательно, весь аверроизм, — пишет Э. Ренан, — можно свести к двум учениям или, как выражались в средние века, к двум великим заблуждениям, тесно связанным друг с другом и составляющим полное и оригинальное толкование перипатетизма: к учению о вечности материи и к теории разума» (1903, с. 142)¹⁰.

Одно из центральных мест в *«Опровержении опровержения»* — это *«Рассуждение, касающееся извечности мира»*. Изящный узор убедительных доказательств — в пику *Газали* (XI—XII в.) — увенчан недвусмысленной виньеткой (но в ней — квинтэссенция всего этого рассуждения): *«Что касается тех, кто полагает, что до существования мира была единая по числу, никогда не прекращающаяся возможность, то они должны согласиться и с тем, что мир извечен»* (АМФ, I, с. 761). Но все сущее материально. Похоже, что нет ничего вне материи. Формообразующая дея-

⁹ При таком подходе «европеоцентризм» и «арабоцентризм» — фантомы немарксистской историографии культуры — предстанут, как и должно, архивными курьезами, не стоящими обсуждения. *«Они не стоят слов: взгляни — и мимо!»* (Данте, Ад, III, 51).

¹⁰ Утверждение Ренана не исчерпывает ни аверроизма, ни, тем более, арабской философии. Однако для моей ограниченной и частной задачи этого достаточно.

тельность — извечное, присущее материи свойство, ибо материя никогда не возникает. «То, что возникает, — это только формы, акциденции и качества, пребывающие в материи» (с. 762). Можно было бы число высказываний умножить. Но стоит ли? Учение Аверроэса достаточно осмыслено в литературе.

Итак, идея «совечности» бытия материи бытию бога (бог как перводвигатель) явилась фундаментальным принципом миропорядка, исключаящим дальнейшее вмешательство бога в дела мира (полемический тезис Аверроэса в адрес *мутакаллимов*). Тогда движение материи и законы этого движения предстают лишь как возможности, закодированные в божественном замысле. Бог совечен миру: его компетенция ограничена делами сопредельных ему сфер — самых ближних к нему. Вселенная развивается по своим, богу не подвластным законам. Миропорядок — имманентное структуро- и формообразующее дело самой материи.

Соотнесу сказанное с миром реальностей и символов в алхимическом сознании. Бог как вершина пирамиды символов-уподоблений, в коих узнано земное, в практической деятельности алхимика или астролога снят. И так слишком уж разветвленным, иерархизированным был весь околоземной и земной мир, рассеченный символическими «узнавательными» рядами. Мир как предмет алхимии существует на земле и может быть преобразован, пресуществлен в области металлических златосереброискательских трансмутаций, хотя и чудодейственно, но как бы независимо от бога. Дальнейший ход христианско-алхимической мысли — это сближение, а потом и полное слияние «узнавательных», реально-символических рядов — узаконит мир в его материальности, заодно присовокупив к нему и духовное, на глазах уплотняющееся, материализующееся. Закономерный итог материализации средневековой духовности.

Учение Аверроэса о совечности мира и бога попадает в самую точку: мышление Запада вполне готово воспринять учение арабского мыслителя. Еще шаг, и учение о двойственной истине в конечном счете проложит путь к научному естествознанию. Рассуждение Аверроэса, *выносящее решение относительно связи между философией и религией*, — начало этого процесса. «Цель настоящего рассуждения, — говорит Великий Комментатор, — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею, либо нечто похвальное, либо нечто обязательное» (АМФ, I, с. 751). Ответ дан, как известно, в пользу «философии и логических наук». Такая посылка оказалась кстати и для алхимика-практика, уже материализовавшего бесплотный мир символов.

Даже в самом богоучении Аверроэс и его последователи утверждают строгое разделение теологии на теологию для посвященных (схоластическое богословие) и теологию для всех (аллегорические — мифологического свойства — иносказания). Так мир символов из реальности, жившей в сознании средневекового алхимика, стал собранием наглядных пособий

наставительного свойства — для профанов и неучей. Но таким уж был выводимый из самого себя исторический путь преобразования алхимического символизма, передразнивающего христиански-дихотомическое средневековье. Аверроизм — лишь к стати и в о время подвернувшееся учение, только ускорившее естественное движение средневековой мысли в ее символично-аллегорической характерности.

ПРИМЕРНО ТАК могли бы быть поставлены проблемы, обозначенные в названии этой главы.

Но не только диалог по синхронии (арабы и латиняне в средние века), и не только по ближайшей диахронии (античность — средние века — Возрождение), но и по диахронии дальней, представляется проблемой. Еще две оппозиции, возникающие на пути исторического воспроизведения диалогических столкновений культур: современный историк (представитель культуры нового времени) — латинский средневековый Запад; современный историк — арабский средневековый Восток. Здесь-то и возникает реальная трудность, преодоление которой — едва ли не главная задача историка-реконструктора (не реставратора!) избывшего себя «восточно-западного» (или «западно-восточного») алхимического мифа — кривозеркального изображения мифа христианского; алхимического мифа, обретшего иную жизнь — житийную, легендарную, романную — в новоевропейском художественном сознании послеалхимических времен.



АЛХИМИЯ ПОСЛЕАЛХИМИЧЕСКИХ ВРЕМЕН

Миф¹ — легенда — роман

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедь-образное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости

¹ Здесь миф взят в некотором роде как метафора, ибо миф в природном своем значении есть миф первобытный. Но алхимический миф шире, ибо помнит и свидетельствует об архетипических мифологемах, включенных в осознаваемую историко-культурную реальность европейских средних веков. Но рассказ об алхимии как мифе — лишь начало этой главы. Главная ее задача в ином: рассказать, как алхимический миф ожил реликтовой, но и в известном смысле исторической жизнью — житийно-притчевой, легендарной, романной в критическом сознании гуманистов Возрождения, в копилке курьезов века Просвещения, в художественном сознании нового времени. Исследование этой посмертной жизни проливает дополнительный свет и на собственно алхимический миф. Такой поворот темы подсказан С. Р. Микулинским.

различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Оставить этот текст не истолкованным — а именно так следовало бы сделать, коли он миф, — означает погрузить его в беспамятное историческое забытие. В лучшем случае посчитать этот красивый текст инкрустированной безделицей, пришедшейся к слову. Но можно и объяснить — переобозначить на разные лады: на химический лад (химические реакции, представшие звероподобными воплощениями, их перипетиями); на метафорический, так сказать, поучительно-притчевый; наконец, на лад чистейшей чепухи, лженаучный и обскурантистский. Можно и объяснить, и расшифровать. Но всегда останется нечто гармонически неразложимое, алгеброй неповеряемое. Цельное — непроницаемое — зовущее проникнуть в себя, себя же и постичь.

Начинается шестое истолкование этого алхимического сновидения². Рациональное — какое бы то ни было! — истолкование всякий раз оборачивается неполнотою этого истолкования, вынуждающего предпринять еще одно в надежде на окончательную однозначность.

Звероподобные и змееобразные метаморфозы во имя золота. Золото во имя цветных львов и черного дракона. Итак, алхимический сон. Греза *Джорджа Рипли*, в главном совпадающая со всеми иными снами всех иных алхимиков всех десяти алхимических столетий. Это сон о событии главном и единственном — о получении философского камня, а с его помощью золота: здесь и теперь, повсеместно и навеки. Смерть ржавого железа и его воскрешение, но уже в солнечном блеске золота. Сбывшихся снов никогда не бывает, но они всегда есть. Это перефразированный *Салюстий*, неоплатоник IV века, тонко проникший, что миф говорит о вещах, которых никогда не было, но которые всегда есть. В этом смысле злато-сереброискательский сон — миф.

Миф — всегда магия. То же и алхимия как практическое дело. Но хтонические глубины алхимической магии связаны с кровосмешением. Этому можно найти подтверждение у древних, например у *Катулла*, которого толкует С. С. Аверинцев в красивой статье «К истолкованию символики мифа об Эдипе»: если маг хочет проникнуть в великие тайны

² Но, как верно замечает Томас Манн все в том же «Иосифе...», «видеть сны и толковать сны — это разные вещи» (1968, 2, с. 481). А сверхзадача историка в том и состоит, чтобы отождествить эти два дела: видеть документальные сны и научно их толковать. Понятно: миф и сон, конечно же, не одно и то же. Но, взятые как метафоры, и тот и другой могут участвовать в нашей игре.

посвященных и угодить нездешним силам благоприятным совершением славословий и действий, надо, чтобы маг этот родился в результате инцеста. Обряд нечестив, но истинное кровосмешение запретно и страшно. Но разве тайны богов не запретны и не страшны? У *Катулла* тайна открыта сыну, а не грешнику. Но в мире мифа это безразлично. Маг — ремесленник, знающий *Слово*. Он — сын ремесла; ремесло — его мать *τέχνη* — ремесло и магия — женского рода). Но именно с ремеслом мастер-ремесленник-маг вступает в недозволенное соитие-инцест — сын с матерью (19726, с. 95—96). Вспомните теперь страшный рецепт *Арнольда из Виллановы* о семи сыновьях-металлах, которые должны переспать со своей матерью — первоматерией, дабы... Мифологема кровосмесительного брака не просто взята алхимией напрокат, но в ней укоренена в качестве структурного её первоэлемента. (А может быть, просто сравнение или аллегорическое иносказание?)

Событие, происходящее в алхимии как мифе, происходит каждый раз непосредственно, сиюминутно. Оно и уникально, и всеобще одновременно. Таково главное событие алхимического мифа — *трансмутация металла* от несовершенства к совершенству. Время остановлено. *Гермес* чаял о том же, о чем и *Рипли*, а этот последний — о том же, что и *Парацельс*, что и нынешний хемоокультист. Временные несоответствия видятся сквозь пальцы. Единство двоится. Двойственность укрупняется до целого. (Вспомните алхимического *ребуса*). Взаимозаменяемость частей торжествует, оставаясь при этом сакральной тайной — низ и верх *Гермесовой скрижали*. Вера в трансмутацию беспомощна, но этим и сильна. Все тождественно только себе. Случившееся дважды или многожды случилось лишь один-единственный раз. Зато раз и навсегда. Мышление в мифе — «отсечное» мышление, причем отсеки действуют как целое, не соприкасаясь друг с другом. Поэтому детерминированность явлений в мифе иная, не совпадающая с причинно-следственными обусловленностями мышления нового времени. *Афродита родилась из пены морской*. Но *морская пена* — это *сперма брошенного в море огромного фалла, принадлежащего Кроносу*. Эти два события в мифическом сознании живут порознь, но и соединены, ибо доподлинно известны древнему греку, мифотворцу и мифожителю одновременно³. Крестоносцы отлично знают, что галилейский учитель был распят именно в I веке. Но с не меньшей убежденностью тот же крестоносец, разя сарацинов близ Иерусалима в XII веке, уверен в том, что именно эти — из XII века — сарацины распяли спасителя⁴. *Золото и железо* — независимые творения бога. Это точно знает алхимик. Вместе с тем *железо* — еще не пресуществленное *золото*. И эта предпосылка движет всеми помыслами алхимика, хотя первая, ее исключаящая, живет в его христианско-демиургическом сознании. Тогда бог тождествен самому алхимику. Предмет и понятие об этом

³ Пример подсказан Б. С. Грязновым.

⁴ Представления о времени в средние века превосходно изучены А. Я. Гуревичем (1972, с. 84—138).

предмете как бы слиты: *золото* — оно же и *Солнце*. Тождественное и сходное сливаются. Слово и дело пребывают вкупе. Столь же нераздельны предмет и его признак. Круговорот повторений охраняет миф от саморазрушения, обеспечивает цельность и замкнутость сферы. Непрерывное воспроизведение раз и навсегда данного образца. Это *философский камень*, как бы пародирующий собственно христианский образец. Этим еще не исчерпываются структурные характеристики мифа. Их можно длить и длить. Но даже пристально аналитический их перечень ничего еще не дает тому, кто хочет, толкуя алхимический сон, наяву увидеть этот сон. Упраздняется алхимия как предмет этого сна. Говорится лишь о безлично-мифическом, внеисторическом, бесцветно-всечеловеческом. Вместе с тем «природа несказанного... [такова], что о нем самом нельзя говорить, и чтобы его выразить, нужно говорить о другом» (Манин, 1968, 2, с. 406). Мифические первосхемы не являются этим другим — они тождественны мифу как таковому — это значит леви-строссовскому первобытному мифу (Леви-Стросс, 1970). Для постижения культурного мифа о философском камне нужно культурное и иное, с ним сосуществующее. Для этого надо мифологеми вообще понять как мифологеми алхимические.

Оборотничество — центральная мифологема. Оно спонтанно, вне явного движения, ибо топос мифических перевертней неизменен. Сам акт мифической метаморфозы не размыкает изоморфное пространство мифа; напротив, упрочивает его герметическую замкнутость⁵. То же и в алхимии. *Трансмутация металлов*. *Золото* — оборотень *железа*. Перседевание? Не совсем. Это радикальное превращение, высвобождение скрытой сущности, то есть золотости, всегда пребывающей, но лишь крайне редко высвобождающейся и доступной не оку, но глазу. Оборотничество особого рода. Такого, впрочем, рода, что похоже на христианское *пресуществление* (*хлеб* — тело *господне* и *вино* — *кровь господня*). Как будто так. Только грубей, материальней. Материальная поправка к пресуществленческой духовности.

Но так ли? А может быть, природа алхимического оборотничества принципиально иная? В каноническом христианстве чудо *пресуществления* материализуется в ритуале *причастия* к *телу-хлебу*, *крови-вину*. Но за ритуалом — некогда совершившаяся великая драма реального жития, имевшего начало — середину — конец. Жития, зовущего к подражанию, требующего действительных последователей, включенных в историческое время и лишь потому причастных к вечному (когда-то тоже временно — житию бога человеческой природы или человека божественной природы). *Хлеб* и *вино* как предметы с самого начала олицетворены. Так в христианском каноне, в христианской эсотерии.

⁵ Гоголевская *Панночка* с перевязанной рукой — черная кошка с перебитой лапой. Всякая черная кошка с перебитой лапой — *гоголевская Панночка* из «*Майской ночи*». Оборотничество варварских мифологий, перевертней. «*Кольцо Нибелунгов*», переоседевание фольклорных созданий есть осуществление мифологеми метаморфозности вообще.

В алхимии предмет остается предметом, хотя и другим. *Золото* — преобращенное, пресуществленное *железо*. Но лицо, управляющее трансмутацией, само пребывает вне превращений. Предмет и лицо разведены. Хотя возможен *жития*, то есть такой жизни, когда историческое лицо возведет черновик предмета в его белой совершенный образ — образ эцц, в алхимии угадывается. Брезжит в потемках алхимического мифа. Но лишь на фоне христианских житий, дерзко заземленных, овеществленных, в некотором смысле обезличенных в алхимии.

Алхимическое оборотничество, вопреки своей искусной мифической природе, призванное охранять миф от разрушений-вторжений, становится средством выхода за пределы алхимии, ибо с самого начала оно есть оборотничество инородное — сродни кривозеркально искаженной христианской пресуществленности со всеми сопутствующими этому соображениями. Алхимическое оборотничество двукультурно, хотя и существует в границах культуры европейских средних веков.

Пресуществленческое алхимическое оборотничество устроено таким образом, что является одновременно и целью чаяний адепта, и средством выхода из мира этих чаяний в иное культурное пространство. Вместе с тем исходное определение этой алхимической мифологемы совпадает с определением самой алхимии как материально-пародийного изображения средневековья, при собственной предельной серьезности сосуществующей и взаимодействующей с официальным христианством в составе средневековой культуры. Будем считать, что найден в алхимии такой структурный признак, который, с одной стороны, скрепляет и организует эту историко-культурную реальность, с другой — обеспечивает выходы за пределы этой реальности. Иначе говоря, способ выхода за пределы алхимии осмысливается как существенный структурный элемент самой алхимии. Заметьте: цель становится средством, а средство — целью. Но именно такова алхимия в каждом деятельном своем шаге. Философский камень — существенная цель алхимиков, тут же, однако, становящаяся средством по ее достижении: камень нужен для трансмутации *свинца* в *золото*. *Золото* — цель; оно же и средство, ибо с его помощью осуществляется всечеловеческое благоденствие и т. д. Вместе с тем вся златосеребронискательская идея алхимиков — лишь средство для алхимического космосустройства. Но лишь в хорошо устроенном космосе можно достичь овеществления золотых алхимических грез. И космос здесь — лишь инструмент. Такая обратимая трансмутация (цель — средство) пародирует нечто сходное в каноническом христианстве, заземляя-уплотняя собственно христианскую духовность и лишь с нею вместе существуя. Здесь-то и намечаются возможности саморазрушения алхимического мифа, ибо это саморазрушение и есть его фундаментальный структурообразующий признак. Могут возразить: не есть ли сменяемость средства целью и далее вновь... свойство любой человеческой деятельности? Верно. Есть. Но с той разницей, что в конструкциях немифических эта смена бесконечна. В алхимии — ежемгновенное замыкание; микроцикличность повсеместно, каждый раз.

Размыкание алхимического *rebis*-подобного мифического кольца в культурное — историческое — пространство мнится как разрешение иной оппозиции: вечносушность — житийность, миф — летопись, вне-временная алхимическая *литургия* — исторически фиксированное *летописное житие*... Первое осуществление чуда трансмутации есть сюжет первого алхимического жития. *Трансмутация* может стать *пресуществен-нием*. *Жизнь* адепта — *житием* святого. Алхимическое делание — сакральной литературой. А потом и просто литературой — авантюрной, плутовской — какой угодно. Но именно к этому все идет. От мифа к литературе; от мифа к истории; но к такой литературе и таким историям, которые помнят и говорят (!) о своем мифическом предбытии. Но как же свершилось это радикальное превращение?

ВЕРНО, что алхимическое мифотворчество практично в отличие от духовного, собственно христианского мифотворчества. Его материальная изнанка, дополняющая, но и карикатурная. Алхимия — это магия, принявшая, однако, в средневековые времена форму теургии, то есть прямого воздействия на верховного бога. Именно в монотеистической алхимической магии языческие сны и христианская явь живут нераздельно⁶. Но здесь-то и таится возможность преобразования алхимического мифа, в иное: *оборотничество* как *пресущественление*.

В позднеалхимические времена эта мифологема становится предметом осознания. У Джона Пордеджа (XVIII в.) в трактате «*Божественная и истинная метафизика, или дивное и опытом приобретенное ведение очевидных и вечных вещей...*» читаем: «Я говорю здесь не о земном философском камне, металлы превращающем, но писания мои целят на небесный Магический Камень, превращающий из состояния падения в состояние славы, в утверждение десятого числа во святая святых» (ок. 1787, II, с. 469). К этому стремятся маги, причастные божьей любви и действующие «силою духа святого». Алхимическое трансмутационное мифотворчество пресуществляется в божественное дело, объемля весь средневековый окоем. Миф, притязающий и на чужое пространство, деградирует в немифическую реальность. Языческое оборотничество ушло в *пресущественление*, но ушло алхимическим образом — опять-таки с помощью «*камня*», хотя и «*небесного, магического*». Но здесь же воспроизводится и черномагическая возможность: *божественная премудрость «есть Белый Камень, тингирующий естественный камень, который исходит из святой троицы и обещан победителю» и прямым путем ведет к «Черному Камню, как философы знают»* (III, с. 308). «Черный Камень» соединяет с Христом вечным словом и горящей любовью. Начало черномагической алхимии, еще помнящей о христианском мифе, живущей рядом с ним, им и притворившейся. Утверждается понятие об *адской*

⁶ Языческие сны — поскольку это магия; христианская явь — поскольку магия эта теургична.

тинктуре, которая состоит из адских алхимических начал, то есть адских серы, ртути и соли. Они истекают из сущностей обитателей преисподней, не являясь, однако, дьявольскими сущностями. Адская тинктура — это темный (во истину черный!) камень, осуществляющий отрицательное — люциферово — совершенство. В итоге: грех, блуд, маниакальная плотская любовь — вместо божественной любви, за которую ответственна «небесная тинктура». Здесь же и адское золото, с виду ничем не отличное от праведно полученного, зато обладающего греховными свойствами. Вместе с тем адская тинктура, как и небесная, столь же всепроницающая, а материя ее столь же тонка и субтильна (III, с. 231—257).

Пресуществление наоборот. Вниз! Языческо-христианское оборотничество. Опять-таки алхимический способ выйти в черномagicеские потемки — за пределы алхимического мифа. Но с помощью главной алхимической мифологемы: философский камень как средство оборотнического пресуществления⁷.

Алхимический миф и миф христианский. Их синхронное историческое сосуществование. Каково оно? Обращусь к Данте, современнику и очевидцу алхимических фантазмагорий, глядящему в кривое алхимическое зеркало, рассматривающему ночной алхимический миф голубыми глазами христианина XIII—XIV столетий. Миф, выведенный за пределы самого себя — в пределы собственно христианского мифа; но выведенный, однако, алхимическим способом.

Круг восьмой Дантова Ада. Ров десятый. «Последняя обитель Злых Шеллей...» Здесь мучаются поддельщики металлов жуткой телораздирающей чесоткой. Вслед за Данте познакомимся и мы с ними. Первый поддельщик аретинец Гриффолино рекомендует себя так:

*Я из Ареццо; и Альберо в Сьене,—
 Ответил дух,— спалил меня, хотя
 И не за то, за что я в царстве тénéй.
 Я, правда, раз ему сказал, шутя:
 «Я и полет по воздуху изведаль».
 А он, живой и глупый, как дитя,
 Просил его наставить; так как Дедал
 Не вышел из него, то тот, кому
 Он был как сын, меня сожженю предал.
 Но я алхимик был, и потому
 Минос, который ввек не ошибется,
 Меня послал в десятую тюрьму*
 (Ад, XXIX, 109—120).

⁷ Несомненно, все это окрашено и в социальные тона. Учение об адской трансмутации — хороший способ отмежеваться от подозрений, дабы обеспечить безопасные практические штудии в области трансмутации райской. Вор, кричащий «Держи вора!» — точная характеристика кризисной ситуации алхимического мифа.

Земная смерть *Гриффолино* вполне тривиальна. Костер святой инквизиции — за безбожное колдовство. Но не столько за колдовство, сколько за неудавшееся колдовство: не смог обучить *Альберо*, любимца сьенского епископа, летать по воздуху. Колдовство, бесполезное для власти имущих, и есть ересь, достойная костра. Колдовство с пользой — совсем другое дело. Алхимия здесь не при чем. Она была вполне дозволенной, если только без надобности и без ведома с ее помощью не подделывать металлы. *Гриффолино* подделывал или мог подделывать металлы, потому что был алхимиком. Именно это обстоятельство не ускользнуло от пронизательного *Миноса*. В результате — «десятая тюрьма».

Рассказывая земные сьенские истории, *Гриффолино* упоминает своих дружков *Стрикку* и *Никколо*, принадлежавших в земной жизни к «*расточительному дружеству*», состоявшему из двенадцати молодых мотов, решивших все свое состояние прокутить, пустить на ветер (как о том толкуют комментаторы «*Божественной комедии*»). Значит, рядом с алхимией, алчущей золота, стоят чернокнижное колдовство и лихая расточительность. Вместе с тем сама алхимия, всецело дозволенное искусство, могла быть средством обмана.

Капоккьо — второй алхимик. Он был, по свидетельству биографов *Данте*, школьным товарищем поэта. В 1293 г. был сожжен по приговору инквизиции в Сьене. Он представляется *Данте* несколько иначе:

*И чтоб ты знал, кто я, с тобой трунящий
Над сьенцами, всмотрись в мои черты
И убедись, что этот дух скорбящий —
Капоккьо, тот, что в мире суеты
Алхимией подделывал металлы;
Я, как ты помнишь, если это ты,
Искусник в обезьянстве был немалый*
(133—139).

Здесь с алхимией соседствует «обезьянство», искусство озорного передразнивания, которое вкупе с изготовлением фальшивой монеты неумолимо ведет на костер.

Можно допустить, что алхимия, не занимающаяся подделкой, сама по себе была бы вполне лояльна. «Подлинные» трансмутации, имеющие природу пресуществленного обратного оборотничества, воспринимаются с глубочайшим пиететом, вызывают трепетное почтение как практическое дело, восполняющее бестелесную духовность. Но с одним, правда, условием: без обманного лицедейства. Иначе все это — лишь «обезьянство». И тогда ты не алхимик, а фальшивомонетчик, подбавляющий «к флоринам трехкратную подмесь» (XXX, с. 90)⁸.

Там же, в десятом рву, томятся и другие поддельщики: поддельщики людей, денег, слов. Обманным подделкам прощения нет. Зато подлинное

⁸ То есть на каждую унцию золота — три карата меди; карат — $\frac{1}{24}$ унции. Так расшифровывают этот стих комментаторы (*Данте*, 1967, с. 587).

превращение — *железа в золото, «быка в козу...»* — приветствуют. Но историческая жизнь алхимии, поддерживаемая реально-мифической неосуществимостью сокровенных чаяний в области истинной *трансмутации*, осуществляла себя мифически-реальной осуществимостью мнимых превращений, замешанных на чернокнижном колдовстве, авантюрном мотовстве, передразнивающем «обезьянстве» — изнанке сдержанности и аскетической умеренности канонического средневековья.

Это и составляло социально-историческую жизнь алхимии, ее практику, противостоящую официальной средневековой социально-исторической жизни с ее христианской духовностью. *Данте* видит составность алхимии; переводит на язык правоверного христианина лишь то, что переводимо, переводя и алхимический миф в христианский, изгоняя из христианского мифа чернокнижно-алхимическое — лицедейски-обезьянье. Но такое изгнание сродни обнажению в алхимии... алхимии, средних веков... в средних же веках. Зато выход в иное культурное пространство — ренессанс, новое время. Заметьте, выход в иное мыслится *Данте* как подлинно алхимический — пр е с у щ е с т в л е н е с к и - о б о р о т н и ч е с к и й выход. Но алхимическое лицедейство рядом. Обезьянничающий фальшивомонетчик *Капоккьо* и летающий по воздуху мот и транжир обманщик *Гриффолينو* — вот они тут, в пределах средневековой культуры. Нужно обратиться к предсуществованию алхимии, чтобы понять ее жизнь в замкнутом пространстве средневековья.

Итак, доалхимические времена, когда алхимии еще не было, зато были все составившие ее части, но жившие порознь относительно самостоятельной исторической целостностью каждая.

Задним числом легко установить источники и составные части алхимии. Это *папирусные своды*, толкующие о металлоподобных имитациях, которые можно принять за подлинные превращения металлов. Далее *аристотелевская* и *платоновская* традиции: *Аристотель* с его идеей о всеобщей превращаемости вещества и учением об элементах-стихиях и свойствах-качествах и *Платон* в неопифагорейской и неоплатонической версиях александрийцев. Аристотелизм и платонизм (точнее: неоплатонизм) именно в алхимии обрели совместное существование⁹. Четвертым элементом оказался гностицизм, сам имеющий синкретическую природу. Если назвать греческие, египетские, иудаистские, халдейские, персо-зоороастритские, индийские истоки, то, может быть, это исчерпает столь сложный религиозно-идеологический комплекс, каким было гностическое учение в эпоху раннего христианства. Это синтетическое религиоз-

⁹ Этьен Жильсон отвергает ставший общим местом тезис о том, что аристотелизм схоластики сменил платонизм патристики. Господствовали оба течения — *Платон* влиял на развитие христианских идей, а *Аристотель* влиял на опыты догматиков укрепить веру разумом. Далее Жильсон ограничивается лишь пожеланием выявить «живую действительность» обоих течений дохристианской мысли в истории христианства (Хьюбер, 1962, с. 97—98). Между тем именно алхимия оказалась естественным местом «живой действительности» фундаментальных традиций, укорененных в древнегреческой культуре.

ное учение станет вскорости одной из самых однозных ересей. Как один из источников и составных частей алхимии гностицизм есть прежде всего разрешение проблемы мирового зла. Если ветхозаветный змей — чистое зло, то гностический *Уроборос* — единение добра и зла. Змеинный яд — и яд, и лекарство. Если, согласно *Марии-еврейке*, «*ртуть — яд всех вещей*», то по *Стефану-Александрийцу*, та же *ртуть* — «огненное лекарство».

Именно здесь начинается практическая, ритуальная жизнь гностицизма, когда оргиазм гносиса — единственная форма сектантского аскетизма. Умерщвление плоти путем ее буйного кратковременного торжества, магия и мистика одновременно. Путь к действительному познанию, осуществляемому всей полнотой чувств и разума. Это скорее интуитивно-мистическое познание, нежели логическое. Египетские, ассиро-вавилонские (халдейские), кабалистически-иудантские, зороастристские и греческие влияния исторически достоверней включить именно в гностицизм: и лишь потом — через гносис — в алхимию¹⁰.

Но только в оппозиции к становящемуся христианству как мировой религии гностицизм обрел свой карикатурно-пародирующий смысл. Чрезмерность гностического оргиазма противопоставляла себя религиозной умеренности христианского канона. Страдание и любовь в христианстве предстали антиподом гностическому преодолению зла злом посредством разгула полнокровно живущей плоти — ее умерщвления. Если умеренный темперамент христианской религиозности опирался на последовательный монотеизм иудаизма и греческий стоицизм, то гностицизм искал себе опоры в позднеэллинистических вакханалиях мистического тайновидения. Но лишенное практической определенности конкретного дела, учение о гносисе так бы и осталось лишь уделом сектантов, если бы не алхимия — материальный пародийный парафраз христианской духовности. Золотоподобные имитации древних папирусных сводов стали алхимическим космосустроением, питаемым рациональными соками аристотелизма, возвышаемым до вершин неоплатонического *Единого* и эмоционально возбуждаемым тайновидческим гностическим экстазом. Дьявольская тинкториальная гамма летаргических — на тысячу лет — алхимических сновидений. Алхимическое целеполагание обращено к демиургу — не к богу; мастеру своего дела на этой земле. Если рецепт христианского спасения — отказ от плоти, «*царство не от мира сего*», то в алхимии торжествует именно плоть (хотя и возвышенная).

Философский камень — всесильный инструмент в руках богоподобного алхимика; мирское подобие божеского всеисилия во имя мирских упований.

¹⁰ Ветхозаветные персонажи — отцы алхимии. Металлопланетная символика вавилонян и астральные уподобления; древнеегипетские алхимические реминисценции; кабелизованная арифметика в алхимии; древнегреческое золото-сереброимитационное мастерство. Все это и в самом деле составляет генологию алхимического искусства (Lindsay, 1970).

Только гносис мог окрылить алхимию (точнее: трансмутировать технохимию *папирусов* в алхимию). Ибо химия и гносис, по верной мысли Берг-ло, сродни изначально: и та и другой пытаются *тайное знание*, сокрытое в природе ли, в слове ли. Знание, которым владеет алхимик-демиург. Далее все основные алхимические мифологемы обретут практически-заземленный вид. Начнется длительное выполнение алхимией ее культурно-исторической миссии в составе средневековой культуры.

Правда, составные части алхимии, будучи самостоятельными культурно-идеологическими явлениями, не знали о своем алхимическом будущем¹¹. На то они и составные части, которым еще только предстоит сложиться в новое целое. Верно также и то, что арифметическая сумма исходных никогда не совпадает с исторически суммарным итогом. Становление алхимии по-прежнему остается загадкой, как и подобает быть загадкой всякому началу.

Есть становление алхимии как результат преобразования составляющих, сплавленных в синкретически неразрываемое целое. Нет способа этого преобразования, ибо центральная алхимическая мифологема — пресуществленческое оборотничество — еще только ждет своего исторического часа¹². Оборотничество-пресуществление не существует, поскольку алхимии еще нет; но оно же и существует, поскольку алхимия уже есть. И есть, и нет — определение любого становления. Сумма исходных есть итог сложения по объему; но не есть его итог по историческим последствиям, ибо сложение здесь — лишь умозрительный прием, применяемый без учета исторического — в данном случае христианского — контекста, вне которого нет и не может быть искомой суммы, то есть самой алхимии. Из немифа миф не получить. Искать же алхимические аналогии в доалхимических мифологемах — дело малопочтенное и едва ли перспективное.

Стало быть, пройденный только что путь к основаниям алхимического мироздания убеждает нас в том, что ни одна из составных частей вне исторического контекста не может рассматриваться даже как контурный набросок алхимии. Эти части еще только станут таковыми, но лишь в христианском средневековом контексте, в виду которого только и может существовать алхимический миф. Но такая исходная установка позволила нам сознательно заглянуть в предалхимические потемки. Она же нам разрешит выйти в позднеалхимические, а также и в послеалхимические времена, которые, правда, в отличие от предалхимических, могут помнить — и помнят — о своем алхимическом прошлом.

Чем же стал алхимический миф (или каким он предстал) в эти послеалхимические времена?

¹¹ Конечно, такое знание им можно навязать. Но это будет насилем модернизатора. Ни Аристотель, ни Платон, ни металлоделец из Египта, ни какой-нибудь гностик — не алхимики и никогда не станут ими. Зато алхимик всегда пребывает каждым из них — вместе и порознь.

¹² Здесь следовало бы рассмотреть становление христианского мифа, в карикатурной оппозиции к которому формируется миф алхимический. Но это уже иная задача.

МИФ в собственном смысле (то есть миф первобытный) не обязан заботиться об увеличении списка подтверждающих его удач, ибо он самоутверждаем по определению. Миф культурный (то есть, строго говоря, уже не миф) — ж и т и й н ы й. Алхимические жития не менее впечатляют, чем жития христианских святых, с той, правда, разницей, что они площе и бедней, потому что практичней и богаче (*золотом богаче*). Надо рассказать об алхимических «удавшихся» бытийственных чудесах, потому что именно для бытияства существовало полнозвучное, хотя и монотонное, алхимическое витийство.

Итак, первый выход в литературу и в историю литературы. Из мифа — в жизнь, в литературную жизнь. В жизнь пока еще алхимической (житийно-алхимической) литературы в ее злато-сереброискательской устремленности.

Что же рассказывают об алхимических святых и алхимических чудесах? ¹³

Их, этих чудес, не то чтобы много, но они есть. Все они наперечет. На виду и в памяти. Ведь чудо, ставшее повседневным, уже не чудо ¹⁴.

Раймонд Луллий, заточенный королем в лондонскую башню, в глубочайшей тайне чеканит розенобли из алхимического золота. Легенда достойно завершается торжественной могильной надписью на острове Майорки: «*Раймонд Луллий, благочестивые убеждения коего не были никому ненавистны, лежит здесь в дивном мраморе. С тысяча триста пятнадцатого начал быть без чувств*». То есть жив и поныне, как и положено алхимическому святому. В 1334 году папа *Иоанн XXII* становится обладателем несметных сокровищ, якобы наработанных многотрудными алхимическими стараниями, описанными в его собственном алхимическом трактате. Первый христианин католического мира — он же автор тайных книг. Его же антиалхимическая булла — лишь уловка. Примерно тогда же *Арнольд из Виллановы* тоже получает алхимическое золото. В 1383 году *Фламель*, согласно легенде, получает трансмутационные золото и серебро. Но не алчностью, а благотворительностью жива душа алхимического святого: все деньги пущены во благо. *Фламель* строит четырнадцать больниц и три церкви (Любимов, 1892, 2 пагинация, с. 92—96).

Легенда утверждает: *Джордж Рипли* в 1460 году посылает рыцарям ордена Иоаннитов на остров Родос круглую сумму алхимического происхождения, дабы помочь иоаннитам в войне с турками.

В конце XV века, сообщают алхимические летописцы, *Рудольф II* собственноручно произвел немало алхимического золота. То же можно ска-

¹³ Достоверность их едва ли больше, чем пулевая. И тем не менее легенда — это то, чем стала алхимия, исторически исчерпавшая себя. Живые свидетельства алчной золотой горячки, замешанной на шарлатанстве... И это все, что осталось от алхимии? Посмотрим.

¹⁴ Сюжеты этих историй воспроизводят К. Шмидер (Schmieder, 1832), Л. Фигье (1867; Figuier, 1860), А. В. Амфитеатров (1896), Н. А. Морозов (1909), Б. Н. Меншуткин (1937). Ограничусь изложением лишь некоторых.

зять и про *Августа II Саксонского*. Все это, в числе прочего, подтверждает и воодушевляет трансмутационную идею алхимиков. Виллаверде и Брюссель становятся свидетелями опытов *Ван-Гельмонта* (XVI—XVII в.), якобы превратившего 8 унций ртути в золото (Меншуткин, 1937, с. 69). Окрыленный успехом, *Ван Гельмонт* называет сына *Меркурием*. Император *Фердинанд III* (1648 г.), воспользовавшись порошком философского камня *Рихтгаузена*, чеканит алхимическую медаль. На лицевой стороне медали был изображен *Меркурий-Гермес* с кадуцеем в руках и с крыльшками на пятках. Это означало превращение *ртути* в *золото*. Не менее впечатляющи и латинские надписи на медали: «*Чудесное превращение произошло в Праге 16 января 1648 года в присутствии его величества императора Фердинанда Третьего*». Надпись на оборотной стороне возглашала: «*Как редко искусство это для людей, сколь не часто оно себя проявляет: да будет хвалим во веки господь, который сообщает часть своего бесконечного могущества нам, своим презреннейшим созданиям*». В 1650 году в Праге отчеканена еще одна медаль в честь «*золотого сына свинцового родителя*». Коллекция медалей из алхимического золота по-прежнему пополняется.

Список «осуществленных» легенд медленно, но возрастает, захватывая XVII, XVIII и даже... XIX века, пополняя копилку курьезов (*Сен-Жермен*, *Базальмо-Калиостро*, *Тиффери*).

С той же, впрочем, тщательностью настороженные антиалхимики описывают лжечудеса, тогда же и разоблаченные. Складываются жития алхимических лжесвятых. И это естественно: шут, прикинувшийся королем, должен быть низложен, да так, чтобы царская корона вновь обернулась шутовским колпаком, а державный скипетр — погремушкой или же посохом странствующего скomorоха.

Генрих IV английский издает указ, запрещающий алхимические штудии и злато-сереброискательские опыты. Но *Генрих VI* переманивает алхимиков из Франции. *Карл VII французский* объявляет войну Англии. Чеканят фальшивую монету из алхимического золота. Наступает чуть ли не инфляция. Алхимическое чудо разоблачено. При дворе *Людовика XIII* подвизается некий *Дюбуа*, хвастающий секретом философского камня. Это доходит до кардинала *Ришелье*. На глазах доверчивых свидетелей *Дюбуа* превращает мушкетную пулю из ранца часового в золотой слиток. *Дюбуа* назначают королевским казначеем. Но всемогущий кардинал ухитрился-таки упечь его в тюрьму. Под пыткой *Дюбуа* диктует несколько способов получения *камня*. Способы не подтверждаются. Исход тривиальный: виселица за чародейство. Авантюрист *Делиль*, живший в Провансе, обертывает золотые медали листовым *свинцом* или покрывает золотые гвозди *железом*. Естественно, дело трансмутации в этом случае — штука не хитрая. И снова перекладина меж двух столбов. Один алхимик-шарлатан ловко обманывает герцога Вюртембергского, упросив прячущегося в лаборатории мальчика украдкой положить слиток золота на дно тигля. Вновь виселица.

Обмануть церковь было труднее. Итальянский алхимик и поэт *Аугурел*

преподносит папе *Льву X* поэму, в которой подробно описывает надежный способ алхимического златоделания (ВСС, 2, с. 371—386). Ответный подарок проникательного папы был пустой мешок, врученный алхимику в качестве кошелька для золота. Так сказать, «дары волхвов» в лукавые средневековые времена.

Два летописных ряда алхимических святых и алхимических лжесвятых в общественном сознании уравниваются в правах, уравнивая друг друга, но также и друг друга гротескно взаимоотражая. Вместе с тем попеременно те или иные социальные страсти готовы предпочесть то один, то другой ряд. Чудо либо утверждают с абсолютной бесспорностью, либо напрочь отвергают как обман. Но в любом случае возможность трансмутации не отрицают, напротив, признают как утопию. Именно это и питает алхимический миф, делая его жизнеспособным столько веков, вместе с тем его же и разрушая в литературном жанре легенды.

Естественно формируется — конечно же, вне алхимии, со стороны — и социальный статус алхимика, персонаж-стереотип, поддерживаемый и в алхимической и внеалхимической среде. «...Они не предаются лени, — говорит Парацельс, — не ходят в гордых одеждах... Но прилежно занимаются своими работами, обливаясь потом у своих печей. Они не тратят времени на развлечения, но преданы своим лабораториям... они покрыты сажей, подобно кузнецам и рудокопам, и не гордятся чистыми красивыми лицами» (Меншуткин, 1937, с. 56).

Алхимик, наставляет Михаил Сендивогой (XVI—XVII в.), «должен с прилежанием и рачением приняться за великую и истинную философическую книгу, природою называемую, и прочесть ее не однажды, но много раз» (Сендивогой, 1787, с. 299).

Таков алхимик на излете алхимического мифа. Сверхъестественное, то есть чудо, больше не нужно. Нужно читать природу. Если раньше все — сверхъестественно, то теперь, напротив, все — естественно. Но и в том, и в другом случае нет и алхимии. Алхимия посередине. Именно здесь жизнь алхимических святых и жизнь алхимических лжесвятых правомочна. Остается выяснить, как алхимический миф исторически избыл сам себя.

Алхимикам в послалхимические времена останется уповать лишь на выяснение естественных оснований трансмутации. Или упование на раскрытие тайн природы, или авантюрные обманы-чудеса.

Жития алхимических удачликов складываются вокруг получения золота. Но они же втягивают в свою орбиту и смежные события. Более того, всю жизнь героя, действующего в кругу соратников и врагов, возвышаясь до выразительных жизнеописаний общественно осмысленного исторического времени. Такова, например, достаточно известная история *Хеннига Бранда*, открывшего фосфор, но искавшего алхимическое золото («Ищешь Индию — найдешь Америку...»).

Хенниг Бранд, не слишком образованный купец из Гамбурга, наслушавшись разговоров, уверовал, что моча содержит первичную материю. Его

вера подкреплялась еще и тем, что сам купец был некогда солдатом и заодно самозванным врачом. Затеяв практическое осуществление злато-среброискательской мечты, замешанной на человеческой моче, он собрал в солдатских казармах почти тонну (в пересчете на нынешние меры) искомой мочи. Медленно выпаривая мочу, он получил сиропообразную жидкость, а после двойной дистилляции — «мертвую голову». В результате длительного прокалывания «мертвой головы» он вдруг обнаружил к великому своему удивлению *светящуюся пыль*, назвав ее *фосфором*, то есть *светоносцем*. Он принял ее за «элементарный огонь», или «первичную материю». Что ищешь, то и находишь, как и полагается живущему в мифе.

Но все попытки обратить «*светоносца*» в золото оказывались тщетными. Мифическое сознание наталкивалось на внемифическую реальность. Иллюзия рушилась, зато обретала иную — научно-коммерческую — жизнь, в некотором смысле тоже мифическую.

Между тем при дворе саксонского курфюрста служил алхимик *Иоганн Кункель*. Прознав о «*светоносце*» *Бранда*, он стал уговаривать своего приятеля *Даниила Крафта* купить у удачливого купца секрет этого «*светоносца*». *Бранд* за 200 талеров сообщает *Крафту* свой способ. Сам же, однако, бойко торгует *фосфором*, беря за него дороже золота. *Крафт* надул *Кункеля*, открыв собственное производство. Весной 1677 года он устраивает публичный сеанс с *фосфором* по *Бранду* при дворе *Иоганна Фридриха* в Ганновере. На сеанс пришел *Лейбниц*, бывший тогда библиотекарем у ганноверского государя. Философ заинтересовался светоносной силой неведомого вещества, великолепно освещавшего комнату, в которой давали этот знаменитый сеанс. *Лейбниц* предложил *Крафту* деньги за его секрет. Когда тот отказал, он купил-таки этот секрет все у того же *Бранда*, охотно продавшего свой секрет еще раз по контракту, заключенному с ним от имени герцога (правда, на этот раз подешевле — всего за 6 талеров).

Но тут в историю включается *Иоганн Иоахим Бехер*, университетский профессор химии, лейб-медик у майнцского курфюрста, искатель «огненной материи», в некотором роде предтечи *флогистона*. Ловкий *Бехер* тайно отправляется в Гамбург, настойчиво склоняя простоватого купца на службу к герцогу Макленбургскому. То же, впрочем, делает и *Лейбниц*, перехитривший *Бехера* и, как мы теперь уже знаем, купивший этот секрет у *Бранда*. Продавая секрет, *Бранд*, рассчитывающий на большее, ограничивается лишь светоносящим толкованием своего открытия, умалчивая о возможной философскокаменной его природе, мысль о которой все еще не покидает купца, всецело погрузившегося и безраздельно пребывающего в мифической утопии о философском камне.

Тем временем *Кункель* выведал у *Бранда* кое-какие подробности и стал сам нарабатывать *фосфор*, несколько видоизменив способ. Его друг *Каспар Кирхмейер* публикует трактат с таким названием: «*Постоянный ночной светильник, иногда сверкающий, который долго искали и лишь теперь нашли*».

Как раз в это же время *Винченцо Каскариола*, башмачник из Болоньи, прокаливая камни, замечает, что один из них и по охлаждении светится ровным фосфорическим светом («*Болонский камень*»). Вскорости саксонский судья *Болдуин* получает нечто похожее, обрабатывая мел «*крепкой водкой*» (азотной кислотой). Немецкий естествоиспытатель тоже замечает свечение при смешивании пашатыря с хлористым кальцием (если воспользоваться современной терминологией). Это был «*Гомбергов фосфор*». Все эти «*фосфоры*» светились лишь после предварительного направленного освещения (в отличие от *фосфора Бранда — Кункеля*). Это происходило почти одновременно и независимо. *Светоносец* становится не чудом, а фактом общественного сознания. Сверхъестественное вытесняется естественным. Миф дегерметизируется, входя в иную жизнь, но также и впуская эту иную жизнь в свои пространства, в которых когда-то было засвидетельствовано чудо *Хеннига Бранда* — единственное, однократное, невоспроизводимое.

Фосфорная авантюра продолжается... 17 мая 1677 года *Крафт* дает решающие гастроли на заседании Королевского общества в Лондоне с участием прославленного *Роберта Бойля*. На вопросы английского химика *Крафт* отвечает уклончиво, туманно намекая на мочу («*некое вещество, телу человека присущее*»). Проницательный Бойль легко воссоздал секретную технологию *светоносца*, о чем вскоре обстоятельно доложил членам Королевского общества.

Бранд, узнав об этом, решил, что продешевил. Купчиха *Маргарита Бранд* и ее незадачливый муж-первооткрыватель жалуются *Лейбницу*, прося заступиться и отстоять их исконные права. Патриотически настроенный *Лейбниц* заступает за *Бранда*, опасаясь, что обладателем философского камня — именно он все время имеется в виду, вокруг него горит весь утопически-реальный сыр бор — станет Англия. По протекции *Лейбница Бранда* берут на работу в качестве придворного алхимика к герцогу, платя ему сносное жалованье, составляющее 10 талеров в неделю, и государевы харчи.

Что же происходит в Англии? *Бойль* передает в запечатанном конверте секрет получения *фосфора* Лондонскому королевскому обществу, которое опубликует этот секрет лишь в 1694 году. Между тем ассистент *Бойля Хенквич* беззастенчиво эксплуатирует фосфорную технологию, поставив дело на широкую коммерческую ногу. Лондонцы могут прочесть зазывное объявление такого примерно содержания: «*Лондонский химик Хенквич, проживающий по такому-то адресу, готовит всевозможные лекарства, а также только он может приготовить разные виды фосфора по три фунта за унцию*». Фирма *Хенквича* просуществовала около полувека¹⁵. Несчастный *Крафт* разорился, фанатически занявшись золотонискательской алхимией.

¹⁵ Каждое алхимическое житие отмечено заостренной направленностью на практику — на достижение материального блага. Духовное скрыто. Злополучный *Бранд* — материальный гротеск на только духовного христианского святого. Его карикатура. Его же и дополнение.

Так складывались реальные судьбы адептов, самоутверждаясь-самоуничтожаясь в величественном, хотя уже и пошатнувшемся алхимическом мифе, который в кризисные моменты своего исторического бытия драматически сталкивался с ними. Правда, это пное изначально в нем же и содержалось, провоцируя герметический миф о *философском камне* стать реальностью о *флогистоне* и прочих вещах, живущих и поныне в новой истории.

Индивидуалистический дух новых, раннекапиталистических отношений характерен для позднеалхимических житий. И даже включение этих житий в контекст глубоко корпоративного сообщества розенкрейцеров едва ли меняет дело, ибо самое это братство выступает активным коллективным индивидуалистом в противовес соборному средневековью. Алхимический миф и здесь дает трещину, распадаясь на отдельные золотоиискательские новеллы, в которых герои — авантюристы-одиночки (неважно кто: подвижники-мученики или же шарлатаны-мошенники). Воспроизведу несколько таких житий XVII—XVIII веков, в которых лишь идея *трансмутации* свидетельствует об алхимическом генотипе этих житий.

Александр Сетоний Космополит (XVI в.) — один из немногих «обладателей» тайны философского камня. Конец его, как и ему подобных, мученический и жуткий. Палачи *Христиана II*, курфюрста саксонского, искололи его иглами, жгли расплавленным свинцом, нещадно секли, вытягивали жилы. Потом — многолетняя тюрьма. В ответ — упорнейшее молчание. Поляку *Михаилу Сендивогию* удалось-таки выкрасть великомученика из плена, увезти его в Краков, где *Сетоний* и умер. Но, умирая, *Сетоний* снабдил *Сендивогия* таинственной лигатурой. Секрет же ее приготовления добросовестно унес в могилу, посчитав польского алхимика недостойным этой великой тайны. Здесь-то и начинается авантюрная жизнь самого *Сендивогия*¹⁶. Получив такое славное наследство — чудодейственный порошок, темные *сетониевы* рукописи и даже жену умершего, *Сендивогий* блистательно гастролирует по многочисленным немецким монархиям, ублажая сиятельных особ легкими алхимическими удачами. В честь одного из удавшихся опытов «*германский Гермес*» приказывает выбить на мраморной доске, приколоченной к воротам дворца, такие слова: «*Пусть попробует кто-нибудь сотворить то, что сделал Сендивогий-поляк!*» *Рудольф* дарует удачнику титул императорского советника, а заодно и поместье Граворн, отнятое у одного моравского рыцаря, пытавшегося выкрасть у *Сетония* порошок. *Сендивогия* переманивают многие государи. Герцог *Фридрих Вюртембергский* оказывает ему царские почести, дарит ему землю Недлинген. Но по мере уменьшения чудесной лигатуры, сама жизнь алхимика иссякает, сужаясь

¹⁶ Некий *Густенховер*, получивший от того же *Сетония* несколько крупинок лигатуры, расхваставшись, стал жертвой *Рудольфа*, августейшего алхимика, заточившего случайного счастливца в пражскую белую башню. Никакие оправдания несчастному не помогли.

до исчезающе малой крупинки *Сетониевого* порошка¹⁷. Тем паче, что некий *Мюлленфельс*, тоже алхимик и соперник *Сендивогия*, ограбил vezучего поляка, украв у него остаток порошка. Правда, коварный коллега кончил на виселице. Но это не помогло обворованному, который так и остался без порошка в безвестности почти на четверть века. Появившись вновь на европейской алхимической сцене в Варшаве, *Михаил Сендивогий* — уже не тот блестящий и всемогущий герметист. Его удел — торгующий черт знает какой дрянью под видом *эликсира жизни*, выманивание денег на сомнительные алхимические опыты у знатных богатеев (например, у *Мнишека*, воеводы *Сандомирского*), подделка денег. В итоге — жалкая смерть в Кракове в 1646 году с дурной посмертной славой — больше мошенника и авантюриста, нежели философа-алхимика.

В пантеоне позднеалхимических святых почетное место занимает *Томас Вогэн*, или *Евгений Филалет* (*миролюбивый друг истины*). Расцвет его деятельности приходится на середину XVII века. Жизнь *Филалета* весьма таинственна. Его вечно преследуют, дабы выведать тайну трансмутации. Во время пребывания в Америке *Филалет* сошелся с неким *Старкем*, известным как изобретатель терпентинового мыла. Это был гуляка и пьяница, но зато у него была хорошая химическая лаборатория. У него-то и работал настойчивый в науках *Филалет*, изготавливая, как свидетельствуют его биографы, немало алхимических золота и серебра. Но зачем столько золота вовсе не алчному адепту?! Вскоре *Филалет* ушел от *Старкея*, посчитав невозможным работать в доме столь темного и легкомысленного человека, впоследствии, однако, очень лестно отзывавшегося о своем постояльце. *Филалет* переехал в Европу.

Считают, что *Беренгар Пизанский* осуществил успешную трансмутацию (середина XVII в.). Странного вида незнакомец вручил ему — как, впрочем, несколько ранее *Ван-Гельмонту* — порошок полевого мака, запахом напоминавший пережженную морскую соль. *Беренгар*, дабы исключить возможность вложения золота, купил тигель, уголь и ртуть у трех незнакомых друг с другом людей. Опыт, как свидетельствует предание, удался: одной драхмы порошка хватило для того, чтобы обратить десять драхм ртуть в высокосортное золото. Не менее эффективным было обращение в алхимическую веру некоего *Мартини* в Гельштадте в 1621 году под воздействием успешной трансмутации, осуществленной заезжим алхимиком. Алхимик *Лабю-Шардьер*, проживавший при дворе богемского графа *Шлика*, перед смертью отдал чудодейственный порошок некоему *Рихтгаузену*, явившемуся в Вену к знатоку алхимических секретов императору *Фердинанду III*. В 1648 году император сам произвел опыт трансмутации, пожаловав удачливому *Рихтгаузену* дворянство и титул барона. *Бойль*, как и *Ван-Гельмонт*, также прошел через

¹⁷ Амфитеатров предлагает жизнь польского алхимика в качестве сюжета в духе «Шагреневой кожи» Бальзака (1896, с. 18). И в этом — существенный момент истины, свидетельство индивидуалистического духа, выраженного в терминах позднеалхимической золотой горячки.

увлечение алхимией, оставшись к его чести химиком-скептиком. Удачи *Ван-Гельмонта*, *Беренгара из Пизы*, *Гельвеция* и еще нескольких приходится на 1618—1666 годы. Утверждают, что во всех случаях таинственным незнакомцем был не кто иной, как *Филалет*. Анонимно — не сам, а в других — проявлял себя этот алхимик в Европе (как о том сообщает его житие). Хронологические странности (в 1618 году *Филалету* было всего лишь шесть лет) значения не имеют (как, впрочем, и должно быть во всякой порядочной легенде). *Филалет* умер своей смертью, бродяжа и нищенствуя, осторожничая и тщательно скрывая свое настоящее имя, истинный род своих занятий. Серый кардинал от алхимии, создавший немало марионеточных пастырей, картинно представлявших алхимию.

Лжесвятые от алхимии, действовавшие во времена заката алхимии, в горячечном бреде псевдозолотоискательства пародировали безупречных алхимических святых. Пародия на пародию. Карикатура на карикатуру. Вторая производная собственно христианства. Выход из исторического контекста средневековой культуры. Черномагические действия, сделки с чертом обычны в житиях лжесвятых — ловких пройдох и отчаянных надувал. К дьявольской помощи — правда, в минуту крайнего отчаяния — прибегают *Эдуард Келли* и *Джон Ди*¹⁸, тем паче, что эти святотатственные упования подогреваются настойчивыми требованиями золота, исходившими от императора *Максимилиана II* (XVI в.)¹⁹. Еще, пожалуй, одна история, эффектно представляющая пантеон позднеалхимических лжесвятых. *Брагадино*, или *Мамунья*, грек, родился на Кипре. Выдавал себя за сына генерала Венецианской республики *Марко Антонио Брагадино*. После длительного путешествия по Востоку в 1578 году объявляется в Италии под именем графа *Мамуньяро*. Легко входит в доверие к маркграфу *Мартинего*, слыва адептом тайных наук. Он ошеломлял простодушных превращением *ртути* в *золото*. Это был наглый обман, потому что в качестве исходного мошенник брал *ртутно-золотую амальгаму* в виде порошка, выдаваемого за философский камень. В 1588 году начинаются гастрольные гастроли ловкого пройдохы по городам Европы — Вена, Прага, Дрезден — уже под именем *Брагадино*. Попытки его всегда были картинны и впечатляющи. Жуть охватывала простаков при виде двух огромных псов самого что ни есть сатанинского вида — несомненно двух чертей, служивших у мошенника на посылах. В 1590 году в Мюнхене закончилась карьера ловкого грека, разоблаченного местным судом. Одели его в позолоченный сусальный золотом балахон и вздернули на позолоченной же виселице. Черные псы — слуги преисподней — были здесь же застрелены из аркебузов. Перечень загубленных жизней длится и дальше. В 1575 году герцог *Юлий Люксембургский* изжарил заживо посаженную в железную клет-

¹⁸ *Барон Брамбеус* — О. И. Сенковский — в юмористической повести «Падение Ширванского царства» ярко живописует алхимические проделки доктора *Джона Ди*.
¹⁹ Средневековая алхимия вовсе не предусматривала черно-магический ритуал.

ку алхимичку Марию Циглер за обманный златодельческий рецепт. В 1686 году маркграф Георг Вильгельм Байретский за то же самое вздернул Вильгельма Кронемана. В 1720 году Август II Саксонский отрубил голову алхимику — рыцарю Гектору фон Клеттенбергу. Саксонский электор Август доводит до самоубийства чудовищными пытками бывшего своего любимца Давида Бейтера, не сказавшего государю секрета трансмутации лишь потому, что этот секрет и в самом деле был ему неведом. Таковы позднеалхимические жития святых и лжесвятых²⁰. Впечатляющая галерея почти одинаковых индивидуальностей. Но именно индивидуальностей, притязающих на всезнание, на благоволение всему миру, на конечную тайну или же просто на личное мошенническое благо. Кризис соборного, корпоративного сознания христианского средневековья. Религиозная сверхтерпимость Филалета — тому пример. Распад алхимического сознания — выход из средневекового культурного контекста. Вещи эти исторически связаны, взаимообусловлены. Не потому ли все эти истории — не что иное, как истории бальзаковской «Шагреновой кожи» и Пера Гюпта Ибсена, ряженных в одежды, взятые из герметического реквизита XVII—XVIII веков. Но именно здесь кончается алхимический миф как предмет рассказа; миф, ставший легендой. Начинается его глубинная трансформация в принципиально иное — в постоянно действующий фермент художественного сознания нового времени, окрашивающий это сознание в глубокие невыцветающие тона таинственных тинкториальных оборотничеств. Вместе с тем неизбежность алхимических вариаций в новой литературе с новой силой подтверждает микро-мифо-жизнь алхимии в макро-жизни средневековой культуры²¹. В путь!..

КАКОЙ ЖЕ ВИДИТСЯ алхимия послеалхимическим наблюдателям?

Френсис Бэкон с высоты своего XVII века позволяет себе посмеяться или же попечалиться, глядя на бормочущих вздор, но ищущих истину алхимиков. Но и оценить то, что пошло в дело. «Если же кто-либо, — пишет он, — направит внимание на рассмотрение того, что более любо-

²⁰ Немало глумливого рассказывает также о проделках алхимиков-шарлатанов Вольтер (XVIII в.) в «*Dictionnaire philosophique*», подробно описав мошенничество одного розенкрейцера, действующего под псевдонимом Алхимист, при дворе Генриха I, герцога Бульонского. Этот мошенник скупил в аптеках города весь глет, подмешал к нему несколько унций золота, которые, понятно, извлек вновь. О том, что было дальше, легко догадаться.

²¹ Художественное сознание нового времени — естественное хранилище реликтовых фрагментов некогда живого мифа о золото-серебронкательских чаяниях. Но не только хранилище и не только фрагментов. Потому что вычитать алхимическое в новой литературе означает понять эту литературу в одной из ее граней как живую историческую память, мерцающую в язычески-христианских алхимических потемках. Но это означает также и способ постижения и собственно алхимического мифа, в свое время живого и значимого; пережить его заново, но уже как художественно осознанный факт. Алхимический миф в новоевропейской литературе — это, конечно же, менее всего литература об алхимии. Это литература ярчайших имен: Шекспир, Гёте, Пушкин, Гоголь, Гюго, Томас Манн...

пытно, чем здраво, и глубже рассмотрит работы алхимиков и магов, то он, пожалуй, придет в сомнение, чего эти работы более достойны — смеха или слез. Алхимик вечно питает надежду, и когда дело не удается, он это относит к своим собственным ошибкам. Он обвиняет себя, что недостаточно понял слова науки или писателей, и поэтому до бесконечности повторяет опыт. Когда же в течение своих опытов он случайно приходит к чему-либо новому по внешности или заслуживающему внимания по своей пользе, он питает душу доказательствами этого рода и всячески превозносит и прославляет их, а в остальном хранит надежду. Не следует все же отрицать, что алхимики изобрели немало и одарили людей полезными открытиями» (1938, с. 69—70). Возрожденческая хула уступила место снисходительному сочувствию и заодно кое-какому признанию позитивных вкладов. Именно они выуживаются из алхимического мифа, а выуженные, включаются в запасники новой науки. Часть становится целым в меру практической полезности. Оставшиеся части — лишь повод для печальной усмешки. Такой взгляд на алхимию не заказан и поныне. Что же в этом случае происходит с алхимическим мифом? Бесполезная материя превращается в полезное вещество. Это вещество и есть конечная цель алхимических исканий. На этом трансмутация кончается, ибо цель не становится по ее достижении средством. Миф распадается, уступая свое пространство складу положительных знаний для новой науки. Текст, выпавший из контекста, перестает быть текстом культуры, становясь в лучшем случае фразой, вставленной в инокультурный текст²².

Но как же алхимический миф оказался ассимилированным новой литературой, ставши фактом новоевропейского художественного сознания?

ШЕКСПИР (XVI в.), «Жизнь Тимона Афинского». Но прежде обратимся к *Марксу*, чутко прочитавшему эту *шекспировскую* драму, включившую не столько, конечно, алхимию, сколько *золото* — универсальный трансформатор человеческих отношений. Прочитую вслед за *Марксом* несколько мест о золоте:

²² Как раз в эти времена особенно весомым в общественной жизни становится тайное сообщество *розенкрейцеров*, ставящих и алхимические задачи и притягающих на всеислие природознания во имя всечеловеческого блага — преждевременная пародия на новую науку, которая, верно, еще не возникла. Основное призвание сообщества — усовершенствовать все сущее. *Розенкрейцеры* — достойные обладатели и справедливые распределители всех благ мира. Их зрение всепроникающее. Им внятно тайное тайных природы. Они же — обладатели бывшей, настоящей и будущей мудрости, повелители демонов и духов: они в состоянии притягивать жемчуг и драгоценные камни. Исцеление всех болезней тоже в их силах. Знание, которыми обладают посвященные, может быть выражено на новом, всем понятном языке. *Золото и серебро* — разумеется, алхимические — могут быть доставлены римскому императору в несметном количестве. Эта почти новонаучная декларация зиждется на антикатолических, протестантских принципах. Она — детище Реформации. Эти хвастливые притязания адептов *Креста и Розы* взяты у *Габриэля Нодэ* из «*Наставлений Франции о том, что истинно в истории розенкрейцеровского братства*» (Nodé, 1623) и пересказаны в трактате А. В. Амфитеатрова «*Розенкрейцеры*» (1896, с. 4—6).

*...Тут золота довольно для того,
Чтоб сделать все чернейшее — белейшим,
Все гнусное — прекрасным, всякий грех —
Правдивостью, все низкое — высоким...²³*

И далее из фрагмента «Власть денег в буржуазном обществе»:

*...Да, этот плут сверкающий начнет
И связывать и расторгать обеты,
Благословлять проклятое, людей
Ниц повергать пред застарелой язвой,
Разбойников почетом окружать,
Отличьями, коленопреклоненьем,
Сажая их высоко на скамьи
Сенаторов; вдове, давно отжившей,
Даст женихов...
...О милый мой цареубийца! Ты,
Орудие любезное раздора
Отцов с детьми; ты, осквернитель светлый
Чистейших лож супружеских...
Чей яркий блеск с колен Дианы гонит
...ты, видимый нам бог,
Сближающий несродные предметы²⁴...*

Золото-деньги есть предмет в наивысшем смысле. Золото — видимое богатство, осуществляющее всеобщее смешение и извращение, «братание невозможностей». Оно, по Марксу, — «отчужденная мощь человечества»²⁵. Оно же — «всеобщее извращение индивидуальностей»²⁶.

Золото претендует на роль самостоятельной сущности, осуществляя мир наизуворот, всеобщее смешение и всеобщую подмену, не предполагая человека как человека. Таким образом, золото в качестве денег превращает индивидуальные сущности в их противоположности, творя воображаемое бытие, осуществляя, стало быть, непреодолимый разрыв между бытием и мышлением. Между тем можно было бы принять — и это было бы как будто правильно — золотого тельца *Шекспира* за всемогущее золото алхимиков, полученное с помощью философского камня, великого трансмутатора всеисильных адептов. Он — средство, он же — и цель; равно как и все результаты — и средство, и цель тоже. Здесь же — только средство для вывернутых наизуворот результатов, отчужденных от человека и потому, с точки зрения высоконравственного алхимика, ложных, бездуховных, забывших о своем некогда духовном средневековом прош-

²³ Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 143.

²⁴ Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956, с. 617. — В примечании к этому месту читаем: «В цитируемом у Маркса немецком переводе Шлегеля и Тика (следует немецкий текст. — В. Р.): «...ты, видимое божество, осуществляющее братание невозможностей».

²⁵ Там же, с. 619.

²⁶ Там же, с. 620.

лом; *золото* для черных целей; черное средство для черной цели. И потому — уже не философский камень алхимиков, а золотой телец, «желтый дьявол», голый чистоган. Точно схваченная алхимическая мифология пресуществления = оборотничества, вырванная из исторического контекста, сама трансмутируется в иную мифологию — золото-деньги капиталистического мира стяжаний, «братания невозможностей» в мире мнимых ценностей, корысти и чистогана, населенном отчужденными людьми, когда *«все чернейшее становится белейшим»*. И тогда *Шекспирово золото* — в отличие от алхимического — и в самом деле «не предполагает человека как человека». Маркс не ограничивается только *Шекспировым* образом почти капиталистического *золота*. *«Фауст»* Гёте (XVIII век):

...Когда куплю я шесть коней лихих,
То все их силы — не мои ли?
Я мчусь, как будто б ног таких
Две дюжины даны мне были!²⁷

Это слова *Мефистофеля*. Золотой идол, «кумир телец златой», металл, за который «гибнут люди», осуществляет по видимости алхимическую трансмутацию немощного двуногого существа в мощного скакуна. Вместе с тем это квазитрансмутация, ибо немощь так и остается немощью. Это превращение — мнимос; мнимоалхимическое. Это тонко отмечает Маркс: «... разве мои деньги не превращают всякую мою немощь в ее прямую противоположность?» И далее: деньги «являются *средством разъединения*», они же — и *«связующее средство... они... химическая сила общества»*²⁸. Опять-таки *золото* в новые времена — мнимый преобразователь одного в другое. Раннекапиталистические социальные значимости не есть общественные отношения европейского средневековья, ибо эти последние вырваны из контекста производственных отношений собственной эпохи. *Золото* как материальный символ новой формации противостоит новой духовности обманных общественных отношений в мире мнимых капиталистических ценностей. Собственно христианские ценности отринуты. Они обветшали, поблекли. Стало быть, алхимическое *золото*, материальный объект средневековых адептов, служит иным, неалхимическим, целям. Но, служа иным целям, это новое *золото* и как средство выглядит иным. Оно осуществляет мнимую трансмутацию. Что же до алхимических целительных *эликсиров*, бескорыстнейших чаяний алхимиков, то они низводятся восемнадцатым веком либо до собственной противоположности — смертельных ядов (от невежества), либо до знахарского полушарлатанства. В том же *«Фаусте»* (часть I, сцена «У ворот») доктор *Фауст* так рассказывает *Вагнеру* о своем отце-алхимике:

²⁷ Там же, с. 617.

²⁸ Там же, с. 618.

Отец мой, нелюдим-оригинал,
 Всю жизнь провел в раздумьях о природе.
 Он честно голову над ней ломал,
 Хотя и по своей чудной методе.
 Алхимии тех дней забытый столп,
 Он запирался с верными в чулане
 И с ними там перегонял из колб
 Соединенья всевозможной дряни.
 Там звали «Лилиею» серебро,
 «Львом» — золото, а смесь их — связью в браке.
 Полученное на огне добро,
 «Царицу», мыли в холодильном баке.
 В нем осаждался радужный налет.
 Людей лечили этой амальгамой,
 Не проверяя, вылезился ль тот,
 Кто обращался к нашему бальзаму.
 Едва ли кто при этом выживал.
 Так мой отец своим мудреным зельем
 Со мной средь этих гор и по ущельям
 Самой чумы похлеще бушевал

(Гёте, 1960, с. 81;

перевод Борнса Пастернака)²⁹.

Приключения в сфере европейского средневекового духа становятся авантюрными похождениями в чисто географических пространствах новой Европы. Псевдоалхимический пролог капиталистических общественных отношений. Но двинемся дальше — по следам наиболее характерных и значительных литературных реминисценций алхимии.

²⁹ Перевод, конечно, блестящий. Но остается непонятным, почему от золото-серебряной амальгамы мерли люди. Приведу этот же фрагмент в переводе И. Холодковского:

...Меж адептов
 Сидел он в черной кухне взаперти
 И силился бальзам целительный найти,
 Мешая разных множество рецептов.
 Являлся красный лев — и был он женихом,
 И в теплой жидкости они его венчали
 С прекрасной-лилией, и грели их огнем,
 И из сосуда их в сосуд перемещали.
 И вслед — блиставшую лучами всех цветов
 Царицу юную в стекле мы получали:
 Целительный напиток был готов,
 И стали мы лечить. Удвоились мученья:
 Больные гибли все без исключения...

(Гёте, 1956, с. 76).

Этот переводчик оставил символы нерасшифрованными. Между тем *красный лев* — ртуть, а *лилия* — вещество, содержащее хлор. *Царица* — их соединение. Вероятно, сулема; от которой просто-таки неловко не отправиться к праотцам.

Пушкин, «Сцены из рыцарских времен» (1836 г.).

Пушкинский XIX век — в отличие от *фаустовского* восемнадцатого — одухотворяет алхимическое практическое дело. Не *золото*, а бескорыстная истина волнует *Бертольда*. Трансмутация металлов для него — всего лишь любопытная вещница. *Perpetuum mobile* — значительней, но не потому, что от него больше проку (практическому и земному *Мартыну* он и вовсе без надобности), а потому, что он — свидетельство безграничия человеческого творчества. Апология чистой науки нового времени. Алхимия перед *пушкинским* взором предстает чистой духовностью, при которой опыт (и его результат тоже: *золото* ли, *perpetuum mobile*...) — лишь средство, достигаемое с помощью других средств, во имя конечной цели, то есть истины, блещущей в божественном сиянии почти осуществленной мечты. *Мартын* — откровенный практик. Он вынесен за скобки собственно алхимии. Он — ее практическое средневековое прошлое, ее историческая память, выветрившаяся в *пушкинские* времена. Идеализация алхимии по образу и подобию новой науки. В результате алхимии как не бывало. Чтобы быть ею, недостает *Мартына*, вошедшего в алхимию и вместе с нею дополняющего — и оттеняющего — незамутненную христианско-средневековую духовность. Даже поэт *Франц* в тех же «Сценах из рыцарских времен» выглядит у *Пушкина* куда практичней ученого-подвижника *Бертольда*: *Франц* — практический организатор восставших. Поэтическая духовность хочет стать практическим делом. *Бертольд* хочет противоположного. Трансмутация наоборот. Аберрация исторического зрения, оправданная бескорыстно-научным европейским контекстом XIX века.

Вместе с тем главнейший алхимический прафеномен — *золото* — у *Пушкина* живет отдельно, утрачивая свой алхимический смысл; утрачивая даже *шекспировские* свойства всеильного вершителя социальных оборотничеств («*Скупой рыцарь*», 1830 г.). Вслушаемся в монолог барона, склонившегося над *золотом*:

...Как некий демон
Отсега править миром я могу;
Лишь захочу — воздвигнутся чертоги;
В великолепные мои сады
Сбегутся нимфы резвою толпою;
И музы дань свою мне принесут...
Мне все послушно, я же — ничему;
Я выше всех желаний; я спокоен;
Я знаю мощь мою; с меня довольно
Сего сознанья...
Я царствую!..

(1974, 3, с. 345—346).

Чистейшая потенция, обращающаяся наичистейшей импотенцией (в мыслях *Альбера*, конечно!): чертоги не воздвигнутся, нимфы не сбегутся, музы не принесут... Ничего не будет. Зато всё как бы есть.

(Впрочем, не только как бы: есть в возможности.) Нерастраченный золотой потенциально полновесней растраченного. Иллюзия бытия. Золото и есть, и нет его. Алхимическая цель, становящаяся средством, — здесь лишь цель, только цель, сверхцель, самоцель, сожравшая человека. Полное отчуждение. Страсть накопительства не есть алхимическая страсть. Золото — мертвый металл, чуждый оборотничеству. Мертв и сам *скупой рыцарь*, вдохновенно воспевающий мертвый знак некогда живой алхимической реальности. Предостережение отчуждающемуся человеку. Лишь мот и гуляка *Альбер*, племянник несчастного *Скупого*, свидетельствует о физической жизни своего дяди, готовый при случае прервать эту мнимую жизнь во имя исполнения мнимых трансмутаций, потенциальной, по неосуществимой своей мощью воспаляющих мозг барона, бездействующего — по принципиальным соображениям — златовладельца. Трансмутация в золото завершилась. Целый человек трансмутировался в человека «частичного». Шел XVI век³⁰.

Приближение к нынешним временам отдаляет образ прошлого — остается орнаментальная рамка картины, почитаемая самой картиною. Середина XIX века, разглядывающая средние века, именно такова. Романтизация средних веков в историографии XIX века — оправданная реакция на желчно-рационалистический век минувший.

Гоголь, «О средних веках». Его описание средневекового алхимика, конечно же, романтическое; настолько, Впрочем, романтическое, что вовсе не мешает включить магико-колдовскую жизнь средневековья в празднично-жутковатую чертовщину *«Вечеров...»* и *«Вия»*. Декоративная романтика. Однако несколько больше, нежели только декоративная. Пытливый ум алхимика, доискивающийся истины, — предшественник нового ума, озабоченного осуществить всеисильные устремления новой науки. Приведу это гоголевское описание. *«А занятия алхимиею, считавшеюся ключом ко всем познаниям, венцом учености средних веков, в которой заключалось детское желание открыть совершеннейший металл, который бы доставил человеку все! Представьте себе какой-нибудь германский город в средние века, эти узенькие, неправильные улицы, высокие, пестрые готические домики и среди них какой-нибудь ветхий, почти валяющийся, считаемый необитаемым, по растреснувшимся стенам которого лепится мох и старость, окна глухо заколочены — это жилище алхимика. Ничто не говорит в нем о присутствии живущего, но в глухую ночь голубоватый дым, вылетая из трубы, докладывает о неусыпном бодрствовании старца, уже поседевшего в своих исканиях, но все еще неразлучного с надеждою — и благочестивый ремесленник средних веков со страхом бежит от жилища, где, по его мнению, духи основали приют свой и где вместо духов основало жилище неугасимое желание, непреодолимое любопытство, живущее только собою и разжигаемое со-*

³⁰ Именно в это время набирающая силу буржуазия уже «сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 427).

бою же, возгорающееся даже от неудачи — первоначальная стихия всего европейского духа, — которое напрасно преследует инквизиция, проникая во все тайные мышления человека; оно вырывается мимо и, облегченное страхом, еще с большим наслаждением предается своим занятиям» (1952, 8, с. 23).

Многое здесь и в самом деле от истины: и «благочестивый ремесленник», со страхом бегущий от жилища алхимика, и алхимическая надежда, воспаляющая ум адепта, и, наконец, желание одарить человечество, облагодетельствовать его. Все это верно! Возможно, верно и самое описание. Но... «первоначальная стихия всего европейского духа» (надо полагать, новоевропейского). Опять-таки выход в иную культурный контекст с обязательным исчезновением самой алхимии, хотя и с изображением ее внешности. «Благочестивый ремесленник средних веков со страхом бежит от жилища» алхимика. Верно! Но и живет рядом с этим жилищем. Именно только такое соседство и составляет историческую возможность алхимии. Но коль скоро есть это великолепное гоголевское описание, возможно и такое отражение алхимии в послесредневековом сознании³¹.

Романтический нимб, высветивший многотрудное чело алхимика, не тускнеет от вечных неудач адепта, отчаявшегося в успехе своего безнадежного предприятия. Цель не достигнута, зато нимб остается, холодно светясь сквозь тьму веков. Он-то и есть в определенной новоевропейской традиции единственная краска для изображения алхимии. Упрямый старец, ищущий истину ценой всего себя — до скончания дней. Грим, декорация, антураж. Бенгальский огонь фейерверка вместо *стихии Огня*. Безымянный олитературенный алхимик с остывшим взглядом вместо горячечными, сумасшедшие прищуренными глазами исторического *Фламель* — «*Пламенного*»³². Вот все, что осталось.

Таковы «частичные» прочтения алхимии в послеалхимические времена, намекающие, конечно, на сущность прочитываемого объекта, но сохраняющие ее, эту сущность, за семью печатями в беспросветных потемках исторической памяти³³.

Неизмеримо проникновенней оказывается включение алхимического мифа в новые мифотворческие композиции новой литературы. Конечно, алхимический антиквариат изобильно присутствует и в этих мифолитературных образованиях. И тоже в качестве фона. С той, правда, существенной разницей, что литературный миф, ассимилировав миф алхимический, сделал его своим собственным и потому обнажил его скрытые смыслы во имя иную культурных новых смыслов. Это во имя помогает

³¹ Не столько, впрочем, отражение, сколько переживание того, что осталось от алхимии.
³² *Flamma* (лат.) — огонь, пламя, жар, пыл, свет, сияние.

³³ Представленный здесь материал не исчерпывает реального многообразия литературных реминисценций по поводу алхимии (золота — главного предмета алхимических чаяний). Но типы «частичных» прочтений алхимии — вспомним еще и вариации современных хеомокультистов — обозначены. Полноты ради прибавлю к названным именам Анатоля Франса, Брюсова, Честертона...

постичь алхимию в той же мере, в какой нацело ее же и упразднить³⁴. Алхимические средства — неалхимическая цель. Итак, жизнь алхимии в романе...

ВИКТОР ГЮГО. «Собор Парижской богородицы». Обозначу внешне алхимические включения в постройку этого романа. Это архитектурные орнаментальные украшения, толкуемые на алхимический лад; герметические пристройки к собору. Символические украшения церкви *Сен-Жак де ля Бушши* Гюго воспринимает как полный конспект герметики (1950, с. 93). А вот скульптурное украшение главного портала: *обнаженные девы с опрокинутыми светильниками в руках, девы в одеяниях с поднятыми светильниками и вóрон, глядящий на собор* — иносказательная притча о философском камне, посреднике меж низким и высоким. Одно из скульптурных украшений на портале церкви *Сент-Шанель* изображает сеятеля и двух ангелов. Первый ангел погружает длань в сосуд. Второй указывает на облака. Опять-таки материально-духовная природа Гермеса и его искусства. Архитектурная целостность собора — материальное воплощение алхимического герметизма: «Дедал — это цоколь, Орфей — это стены, Гермес — это здание в целом» (с. 146). Один из барельефов главного портала собора изображает жертвоприношение Авраама, толкуемое Гюго как алхимический процесс, где ангел — солнце, костер — огонь, Авраам — мастер (с. 297). Своды церкви *Сен-Жак де ля Бушши* становятся местом обитания Николая Фламель, соорудившего там алхимическую лабораторию. Говорят, это было в 1407 году. Здесь же отступления к Рембрандту — его офорту, изображающему доктора Фауста, пребывающего в мрачной алхимической келье, щедро оснащенной приличествующими случаю герметическими причиндалами. Магические буквы, огненные слова в камере-обсуре, кабалистическое солнце, таинственное сияние... «Жутко и прекрасно». Не менее выразительно и картинно выписан затвор Клода Фролло: алхимические аксессуары — сор тогдашней науки. Впрочем, не совсем еще сор — вполне действенный инструментарий герметических исканий, ибо «древний символ змеи, жалающей собственный хвост, более всего применим в науке». Путь от *jas* — дозволенного к *pejas* — недозволенному (с. 133). И вновь письмена, вырезанные на меди: готические, еврейские, греческие, романские. «*Spira, spera* — дыши, надейся». Во имя восходящей трансмутации металлов до золота, которое уже не металл, а свет или огонь. Задача алхимика сводится лишь к уплотнению света. Слышен и внятен крик оборотней, прилетающих на шабаш. Необходимо заклинание: «*Per ipsum, et cum ipso, et in ipso* — через себя, и с собою, и в себе. Это заклинание призвано вновь водворить в преисподнюю адские силы, слетевшиеся на шабаш. «*Нах, рах, тах*» — заговор против укуса бешеной собаки. Тщета. Погибель.

³⁴ Потому упразднить, что решается не алхимическая, а иная — художественная — задача, освещенная, правда, подлинной памятью об алхимии.

Но вновь и вновь проступает сквозь светящийся мрак *человеческая* фигурка с крылышками на пятках. Это *ртуть, мать всех металлов*, воплощение начальной мысли *Гермеса* в противовес *Урании*, свидетельствующей бесплотную мечту. И, наконец, самый химический портал собора Парижской богородицы: *Иов* на камне цвета ляпис-лазури с золотыми краями, вырезанными по повелению *Гильома Парижского* (XIII в.). *Иов*, по мнению адептов, и есть *философский камень*, который должен, дабы стать совершенным, подвергнуться испытаниям. Причем испытания эти, не затрагивая формы, не вредят и душе.

Таковы внешние приметы алхимического мифа, из которых сложена величественная постройка романтической готики середины XIX века, воздвигнутая *Гюго*. Да и сам этот собор — тоже примета алхимического мифа, переосмысленного в новой литературе. Не астрология и не кабала, а именно *алхимия — истинная и непреложная наука*, ищущая за твердевшее *огонь-золото* и подземный *лед-хрусталь*. Она — *целительная наука, сродни медицине*, этой, по *Ямвлиху* (III—IV в.), *славной дочери сновидений*. Алхимия, ищущая *золото-солнце*, но познающая и человека, лед и пламень двойственной — небесно-земной — человеческой души. Здесь-то и начинается роман *Гюго* как алхимический процесс, ставший литературой XIX века и потому переставший быть алхимическим процессом. Явлено его бывшее алхимическое содержание, вызванное к новой жизни из исторических потемок середины европейских средних веков.

Собор Парижской богородицы для *Гюго* — величественный образ средневековой эпохи, двойственный ее образ. Высокая готика и химеры на ее фасаде. Нераздельные крайности, формирующие архитектурное целое. Герои романа — разноипостасные отсветы этого целого. Прежде всего дитя цыганского язычества плюсуны *Эсмеральда* вместе со своей обезьяничающей козочкой *Джали*. Вслушайтесь: *Эсмеральда — smaragd — изумруд; «Tabula smaragdina»* лунно-ночного *Гермеса*. Всмотритесь: козочка *Джали*, которая насмехается, дразнит. Игровая атмосфера алхимических трансмутаций-оборотничеств; в последнем счете пресуществленческих оборотничеств. *Клод Фролло* и *Квзимодо* — два романских объекта алхимических метаморфоз, осуществленных чудодейственным, вне добра и зла пребывающим медиатором, составленным из чистого лунного света, — *Эсмеральдой*. «*То был ангел, но ангел мрака, сотканный из пламени, а не из света*» (с. 12, 77). Если *Клод Фролло* трансмутирует от *fas* к *nefas* — от дозволенного к недозволенному, *Квзимодо* совершает обратный путь к христиански дозволенному. *Нисходящая и восходящая трансмутации*. К пороку, греху — благодетель, «*высочайшей высоте высот*». Однако предпосылка к этим превращениям — только в них самих. Их двойная, *ребисподобная* алхимическая природа. О *Клоде Фролло* *Гюго* говорит: «*Быть может, он даже поставил свою душу на карту ради того, чтобы принять участие в той мистической трапезе алхимиков, астрологов и герметиков, где верхний конец стола в средние века занимал Аверроэс, Гильом Парижский*

и Николай Фламель, а другой конец его, затерявшись на Востоке и освященный семисвечником, достигал Соломона, Пифагора и Зороастра» (с. 134). Квасимодо — призрак, набросок человека, слияние действительности с вымыслом, света с тьмой (с. 187). Чудовищно алхимическое смешение. В результате — посмертное ослепительное сияние горных отсветов. В случае Клода Фролло — тоже ослепительная, но тьма. Взлет величайшей материальной греховности, с одной стороны, взлет величайшей духовной чистоты — с другой. Инициатор тот же: плясунья Эсмеральда — *смарагд — изумруд*. И все это — ценой низведения материи, истлевания, угасания ее, освобождения скрытых в ней как темных, так и светлых возможностей — ценой смерти. Но в то же время — преодолевающее себя волевое подвижническое действие, хотя и под Дамокловым мечом рока. *Феб-Солнце* — центральная метафора романа. Между тем представлено это *солнце* безликим, бесстержневым *Фебом* — офицером — никаким. *Гренгуар* приличней *Феба*, но и его никчемность очевидна. *Феб-Солнце-Золото* в романе безличны. Алхимические превращения осуществлены на человеческом материале. И лишь поэтому эти превращения не есть алхимические. Алхимический миф стал новолитературным мифом. Именно так он себя осуществил, хотя и потерял самого себя безвозвратно. Вот почему алхимическое средневековье в романе Гюго есть мнение об этом средневековье автора романа. «Собор Парижской богоматери» — лишь прочтение мифа о философском камне. Мифотворческое прочтение этого мифа писателем-мифотворцем Виктором Гюго. Миф о мифе, а потому совсем иной миф³⁵. Томас Манн, «Волшебная гора» (1912—1924 гг.). Этот роман представляет собой самое, пожалуй, значительное переосмысление алхимического мифа; созвучное юнговской «архетипической» интерпретации алхимии. Напомню сначала внешние алхимические приметы романа. Дается популярный срез алхимического дела: изготовление *золота, питьевого золота, философского камня*. Наполнение алхимическим содержанием этих прафеноменов алхимии Манн осуществляет в свете «Физики и мистики» Псевдо-Демокрита (VI в.), с коего, по мнению писателя, и *началось вторжение иррационального бродильного материала в мир разумно-полезных идей совершенствования человечества*. Алхимия осуществляет дело *очищения, облагораживания материи*, ее «*транссубстанциацию*», снятие ее *двуполой природы*; обнаружение в ней *двойной вещи (res bina)* с последующим упразднением этой двойственности. При условии, однако, насилия над вещью, магически-педагогического на нее воздействия, ценой смерти — *гробница, тление, очищение* — преодолевающих тленную вещественность. Время здесь не властно. Царит вечность, ибо алхимия изъята из времени. Мнимая действительность: маски и тени. *Оборотничество*, замешанное на *таинстве пресу-*

³⁵ Данное здесь толкование на алхимический лад романа Гюго — лишь одно из возможных; и, конечно же, не исчерпывает иных смыслов этого произведения.

ществления. *Братская трапеза адептов. Алхимическая тайная вечеря.* Погружение в себя, но и вторжение в живую средневековую действительность. Но такое, однако, вторжение, которое всегда окружают *reservatio mentalis* — мысленные оговорки, отсылающие к языческим раннеалхимическим снам: египетскому *Тоту* — эллинскому *Гермесу*, деятелю ночи и колдовства, *павиану с полумесяцем на голове, посланцу смерти в синем плаще. Алхимия — царство тождественностей.* Алхимические обманы не колеблют это царство, ибо «*mundus vult decipi — мир хочет быть обманутым*». Жизнь алхимической вещи — это сверхжизнь этой вещи, ибо пребывает за пределами ее физической смерти. Отсюда образ *музыки* как алхимически пресуществленной мысли.

Таковы внешнеалхимические очертания романа. Все это мало что значило бы, не будь иных — мифотворческих, то есть куда более алхимических, задач у этого романа. Не будь этот роман и в самом деле об историческом времени и алхимической вечности, о болезни тела и целении духа, о герметическом самовоспитании и о саморазрушении жертвы этого воспитания при первом же столкновении с действительной жизнью, о любви и смерти, рождающей любовь к жизни, приключениях плоти и духа и музыке как преображенной мысли. Это и составляет мифотворческую алхимическую жизнь этого удивительного романа, решающего, разумеется, совсем иные художественные и мировоззренческие задачи. Можно было бы взглянуть на центральные образы романа еще проще — как на вполне внятные алхимические подобию: *мингер Пиперкорн* соответствует архетипу «*больного короля*», *Ганс Касторп* — это «*сын короля*», сводящий воедино крайние противоположности — «*светлого*» *Сеттембрини* и «*темного*» *Нафту* и свидетельствующий этим единением о существовании истинного идеала человечности. *Ганс Касторп — Клавдия Шоша* воплощают алхимическое — житейски нерезультативное — «*таинство соития*» (Аверинцев, 1972а, с. 144–145). Проникновение в алхимический миф как будто состоялось. Но чего ради? Не ради этого мифа, а ради созидания мифа литературного, который может быть понят в контексте всего творчества *Манна*, в контексте истории литературы и новоевропейской истории XX века. Алхимический текст — служебный текст, хотя с несомненностью выговаривает тайные свои смыслы³⁶.

³⁶ Иное дело у *Рильке*, отлившего в сонет (1908 г.) собственно алхимический миф ради него самого, ради алхимика-мифотворца, мифосвидетеля, мифоносителя. Так по крайней мере при первом и даже втором чтении.

С улыбкой странной отодвинул он
ту козбу, почерневшую от дыма.
Он знал — ему необходимы,
чтоб в самом деле был осуществлен
венец вещей — столетий караван,
тысячелетия и клочкотанье
в реторте, и созвездия в сознание,
в мозгу — по крайней мере океан.

Габриэль Гарсия Маркес, «Сто лет одиночества».

Вспомним алхимический зачин этого романа со всеми приличествующими добропорядочной алхимической лаборатории принадлежностями, обступившими *Мелькиадеса* и *Урсулу*, главных действующих лиц. Все это было бы лишь декоративной экспозицией, если бы тут же не воспоследовали поистине алхимические превращения героев *Маркеса* в их темпераментном полнокровии, свидетельствующие, однако, скорее о фантастических метаморфозах реальных политических и житейских будней стран Латинской Америки последних десятилетий. Алхимический миф середины XIII столетия трансмутируется в литературно-художественный и общественно-политический миф середины столетия нынешнего. Оставляю, впрочем, исследование последствий этой трансформации для литературоведов.

ИТАК, несколько принципиальных срезов алхимии, запечатленных в современном сознании. Воспроизведу их еще раз.

Современный деловой человек назовет алхимию лжеучением, не заподозрив себя в том, что разделяет антиалхимическую позицию гуманистов Возрождения. Ведь *золото* так и не получено. *Эликсир долголетия* не изготовлен. *Гомункулус* не возвращен.

Современный химик-экспериментатор, опираясь на собственный опыт, припомнит, что именно алхимикам он обязан вещественным оснащением нынешней аналитической лаборатории (хотя и с существенными усовершенствованиями); набором живущих и поныне приемов и операций; осуществленным сейчас некоторым алхимическим «предвосхищением».

Потрясенный успехами радиохимии, «трансмутирующей» элементы, а также достижениями полимерной химии и химии белка, популяризатор науки посчитает алхимию той же химией, одетой только в иные одежды.

Оккультист XX века, охотно пользующийся терминами современной науки, увидит в алхимии блистательное будущее не только теперешней химии, но, пожалуй, и всего естествознания.

*Чего он добивался — сгоряча
он ночью отпустил его, и к богу
оно вернулось, прежний вид приняв.
А он, как пьяный, что-то лепеча,
внезапно растянулся у порога.
И пуст его раскрытый шкаф.*

(Рильке, 1977, с. 131;
перевод К. Богатырева).

Дымящаяся колба, клекотанье в реторте, караван столетий, если не тысячелетий, созвездия, отразившиеся на вздыбленной поверхности океана сознания, венец вещей, вырванный у бога, — к нему же и возвратившийся... Алхимический космос во всей своей сумбурной полноте. Алхимик — демиург, всесильно-беззащитный, ранимый, никчемный, опустошенный... Не отступивший!

Психолог-архетипист усмотрит в алхимии неисчерпаемый источник архетипов-мифологем и провозгласит их элементарными частицами всечеловеческого мышления.

Продюсер приключенческого киношлягера про *Анжелику* покажет старца-отшельника, бессонного искателя *панацей*, вседержителя вселенной (образ, восходящий к столетней давности романтизациям европейского средневековья).

Лихой журналист напишет книгу *«Алхимия любви»*, веселый филолог — *«Алхимия слова»*, а политический обозреватель что-нибудь вроде *«Алхимии не унимаются»*, честно понимая под алхимией нечто злоумышленное.

Историк экономических учений примет золотую горячку алхимиков за досрочное историческое осуществление *золотого тельца*, *«города желтого дьявола»*, населенного отчужденными, по Марксу, — частичными — людьми капиталистической общественно-экономической формации.

Наконец, *Томас Манн* с вершины своей *«Волшебной горы»* точно подсмотрит и прекрасно опишет герметическое состояние души *Ганса Касторпа*, пребывающего в алхимической вечности, аннигилирующей от действительных соприкосновений с реалиями исторического времени первой мировой. Правда, здесь мы уже встречаемся с мифолитературной ассимиляцией алхимического мифа.

Такие прочтения алхимии правомочны, но в силу своей ограниченности воспроизводят каждый раз лишь одну проекцию алхимии, вспыхивающую на вместительном широкоформатном экране современного сознания. Причем каждая проекция думает про себя, что она — вся алхимия в целом, а не ее уплощенный и упрощенный чертеж. Между тем алхимия — явление стереоскопическое, о чем свидетельствует хотя бы продемонстрированная здесь множественность ее интерпретаций.

Но может ли составить некогда живой алхимический миф сумма этих проекций, сложение реликтовых осколков, врезавшихся в воспаленную ткань современного мышления? Едва ли. Ибо любая из проекций алхимии не есть отражение алхимии, не есть и ее часть, потому что отражаемый объект изъят из природного, специфически средневекового, его контекста. Алхимия, выведенная за пределы собственной культуры, — уже не алхимия. Это все что угодно, но не алхимия; лжеучение, наука нового времени, алчнос златоделание, «всесильный» оккультизм, новый миф, «трансмутатор» атомных ядер, химическая технология полимеров, химия белка... Только учет средневекового контекста предполагает алхимический текст, из которого эти проекции непосредственно не выводимы. Вместе с тем, бесспорно, все эти «останки» алхимии в современном сознании доподлинно существуют, но не в качестве реликтов, а в качестве живых фрагментов живого современного мышления. Сбывшиеся алхимические сны. Столь же бесспорно, что эти фрагменты — в каком-то смысле осколки исторически исчерпавшей себя алхимии, существовавшей и преобразованной в составе средневековой культуры; вместе с этой культурой.

Как же тогда возникло из алхимии то, что из собственно алхимии не выводимо? Это и нужно понять. Ибо понять способ преобразования алхимического мифа означает понять сам этот миф. Здесь следует вновь обратиться к главной алхимической мифологеме — мифологеме пресуществленческого оборотничества, связующей алхимию с христианским средневековьем. Именно эта взаимостимулирующая игра (объект — пародия на объект) способствует преобразованию алхимии во все то, что от нее осталось в современном сознании.

Но сколь актуальна задача исторической реконструкции давно минувшего алхимического мифа? Уже только этот набор алхимических фрагментов, различных в гетерогенном современном сознании, говорит о возможном касательстве и возможной причастности алхимии и к рациональной химии, и, в какой-то мере, науке в целом, современному оккультизму. И наука, и околonaучный оккультизм (фарсовый перевертыш науки) — исторически детерминированные последствия, в числе прочего, и алхимии, принявшей заметное участие в генезисе новой науки и сопровождающего ее оккультизма. Здесь же уместно сказать и о многочисленных сциентистских, равно и антисциентистских, мифах XX столетия, укорененных и в алхимических прафеноменах, а также о собственно химической проблематике, рассматриваемой в оппозиции биология — физика и выявляющей именно в этой оппозиции химическое свое лицо, а при внимательном всматривании свое сходство-подобие — разумеется, на совершенно ином уровне — с давним своим алхимическим ликом. Вот почему задача исторической реконструкции алхимического мифа актуальна, а ее осуществление должно быть тем успешней, чем универсальней подход к алхимии как неповторимому явлению средневековой культуры.

Таков алхимический миф сам по себе и в послеалхимические времена. Таков алхимический текст, мифоносец и мифосвидетель. Так жили алхимики в этом мифе-тексте. Так жили и живут они в новоевропейской литературе, в которой явлен — если только пристально всмотреться, чутко вслушаться и внимательно вчитаться — и, так сказать, алхимический ее генотип. Вот что было до алхимии. И вот что после нее осталось.

Но алхимический миф — не только специфически средневековый образ жизненного поведения. Он еще и магико-экспериментальный образ рукотворного действия. Об этом следующая глава.



ТРАНСМУТАЦИЯ АЛХИМИЧЕСКИХ НАЧАЛ: «ТЕОРИЯ» И «ЭКСПЕРИМЕНТ»

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигериуй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Этот рецепт — лишь заземленный парафраз алхимического космоса. Но также верно и то, что осмыслен этот космос в терминах технохимической эмпирии, упорядоченной при помощи соответствующих «химических» теорий. Космогоническая проблема остается, отодвигаясь в космическую даль; зато «химическое» ее подобие — перед нами и может быть принято за единственную реальность, сложенную из двух взаимосвязанных ее фрагментов: оперирование с веществом в конкретной препаративной ситуации, размышление по поводу вещества.

Понятно, что и оперирование с веществом, и размышление по его поводу — это как бы оперирование и как бы размышление; «как бы» потому, что алхимическое рукотворение — это космостворение. Но даль и глубина невидимы, зато хорошо видны близь и поверхность. Но чтобы понять подтекст, нужно изучить текст, «химический» текст, то есть то, что делал алхимик: какие вещества брал, каким образом их приуготовлял, с чем смешивал, как и где эти смеси обрабатывал. Это — с одной стороны. С другой — необходимо воспроизвести ход теоретико-химического мышления алхимика, что повелевает его руками, берущими *философскую ртуть* — свинец, нагревающими ее в тигле, превращающими ее в *массикот* (желтую окись свинца), или в *зеленого льва*. Алхимическая теория приказывает рукам подбавить жару, дабы *зеленый лев* превратился в *красного* — *красный сурик*. Послушливые руки хотят растворить его в *винном уксусе*, но это удастся лишь при нагревании. И тогда по выпаривании получаются кристаллы ацетата свинца. Рукам велено снова подогреть эти кристаллы. Тогда и получается то, что мы теперь бы назвали неперегнанным ацетоном (*красно-бурая жидкость*), а на стенках реторты — мелкодисперсный свинец. Он-то и есть искомый *философский камень*. Именно с этого момента и начинается главный технологический процесс — *восходящая трансмутация металлов*.

Здесь я еще раз воспроизвел расшифровку рецепта *Рипли*, остановив Ваше внимание на вещественной стороне делания, отвлекшись на время от деяния.

Но возможно ли разделить опыт и теорию? Первое рекомендуемое действие двузначно: «*Возьми философской ртути...*». Забудем на минуту, что ртуть — одно из двух *родительских начал*. Допустим, что это только свинец. Но что за странный эпитет — «*философская*»? Вещество на глазах исчезает, превращаясь в эфемерный акцидентальный принцип, тут же, впрочем, уплотняющийся. Именно поэтому можно взять его и нагреть. Имя и вещь в ситуации рукотворных процедур, удваиваясь, раздваиваются.

И все-таки надо во имя анализа умные руки адепта на время лишить ума, а его овеществленный ум — опять-таки на время — лишить вещественного объекта.

Итак, что делал (руками делал!) алхимик и чем он при этом руководствовался?

КАКОЮ ЖЕ ТЕОРИЕЙ был вѣдом алхимик?

Первичная материя — первая алхимическая данность, образ, потенциально содержащий все индивидуально существующее. Это трансформированная субстанция древних, может быть, более всего *аристотелевская* субстанция. Она же — носитель элементов-свойств, которые можно привести в смешение. Смеси же эти суть составные тела. До нее было не что иное, как небытие. Она не есть тело. Но она же — материальное средоточие всех свойств. Порожденные в ней индивидуальные тела уже не исчезают, но зато могут быть превращены друг в друга, имея общий субстрат — *первоматерию*. Она-то и есть онтологическое оправдание трансмутации вещей, в том числе и металлов.

Качества, или свойства, живут в первичной материи изначально. Этот *аристотелевский* постулат разделяет алхимик, хотя и существенно преобразует: *сухое и влажное — качества видимые, холодное и горячее — сокровенные* и могут быть поглощены первыми двумя. Они лишь при нагревании исходят из них, осуществляя себя самостоятельно.

Но алхимику с ними нечего делать. Они для него слишком общи. По этой, верно, причине *земля и вода*, например, переформулируются в *серу и ртуть*, ассимилируя в себе свойства исходных *земли и воды* соответственно. *Серу* связывают с набором *видимых свойств*, а *ртуть* — *сокровенных*. *Первичная материя* состоит из *серы и Меркурия (ртути)*, понятых как качественные принципы, а не вещи. *Аристотелевские* качества живут уже незримо в потемках алхимической памяти *серы и ртути*.

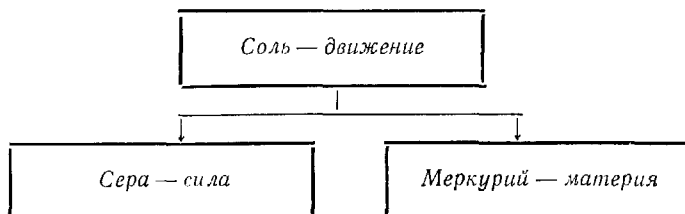
Теперь уже то или иное соотношение *серы и ртути* есть неповторимое лицо металлов.

Правда, нужно еще найти механизм этого сочленения, иначе говоря, посредника-медиума. Это — алхимическая «*соль*», третье начало, появившееся лишь в XV веке. Она в некотором смысле и есть *пятая сущ-*

Первичная материя (едина и неразрушима)	Сера — мужское, постоянное начало	Земля — твердое (видимое) состояние тела
		Огонь — лучистое (сокровенное) состояние
	Соль	Квинтэссенция — эфирное состояние
	Меркурий — женское, летучее начало	Вода — жидкое (видимое) состояние
		Воздух — газообразное (сокровенное) состояние

ность (*квинтэссенция*), которая может быть извлечена из каждого тела с помощью многотрудных очисток, материализуясь в наиболее деятельные части очищаемых тел. Сказанное можно свести в таблицу (Пауссон, 1914—1915, № 2—3, с. 14).

Этот набор доктрин — лишь статический чертеж алхимической теории. Динамическая модель только угадывается — особенно после замены центральных алхимических понятий: *сера — сила*; *ртуть — материя*; *соль — движение*. И тогда *материя* отдает себя как материал для формообразования телам-металлам. Причем этот акт *материи* есть следствие *движения*, спровоцированного *силой*. Так три алхимических начала получают оправдание самих себя в следующей динамической комбинации:



Начинается взаимодействие сначала *принципов*, а потом и веществ. Начинается «химия», конечно же, постоянно думающая о космическом устройении. И все же: «химическое взаимодействие», *тайное соитие*, *сакральный алхимический брак* с «физико-химической» подоплекой. Еще одна таблица (с. 19):

<i>Сера</i>	<i>Самец Мужское начало</i>	<i>Сила</i>	<i>Причина</i>
<i>Меркурий</i>	<i>Самка Женское начало</i>	<i>Материя</i>	<i>Предмет</i>
<i>Соль</i>	<i>Детиныи Движение</i>	<i>Движение</i>	<i>Результат</i>

Здесь *соль* трактуется по-другому: как результат алхимического брака, а не как *медиум* для средостения исходных *принципов*. Но до окончательного изобретения технoхимической процедуры еще далеко. Алхимику нужен нерукотворный образец, собственной реальностью подтверждающий теоретический образ. Это природный образец, осуществивший *естественную трансмутацию* в закрытых рудниках: от *железа* к *золоту*¹.

¹ Глаубер предлагает также и *нисходящую трансмутацию* (Пауссон, 1914—1915, № 2—3, с. 16).

Вмешательство человека может приостановить естественный процесс самопроизвольного совершенствования, если вскрыть, скажем, рудничную жилу, изменив тем самым степень природного жара (нарушив режим варки), запятнав чистоту исходных начал или привнеся еще какие-нибудь случайности.

Путь от серебра к золоту — так кажется алхимику — короче, нежели от железа к золоту. Отсюда две возможные технологии: от землистых веществ к золоту (хризопея) и к серебру (аргиропея).

Мера благородства металла определена не только соотношением в нем серы и ртути (принципов, а не вещественных серы и ртути!), но также и мерой их порчи. Поэтому очистка — фундаментальный технологический прием алхимии.

Вот, пожалуй, и вся — очень огрубленная — теоретическая схема, от которой можно переходить к алхимическому рукоделию. Правда, переход этот — всегда загадка, ибо предполагает ничем не оправданный скачок от принципа к вещи (парадокс пресуществления алхимической теории в алхимическое ремесло). Алхимия начинает вопреки, а не благодаря теории, хотя именно в теории ее же и оправдание.

Если можно говорить о том, что алхимик подражает природе, то подражает он ей лишь в принятии предпосылки собственного дела, «совпадающих» с предпосылками самой природы. Рукотворную же процедуру алхимик начинает с изобретения того, чего нет в природе: с философского камня. Получению камня и посвящен технологический регламент, разработанный алхимиком в раз и навсегда установленном виде².

Схема этого регламента примерно такая: I. Приготовление материи камня: нагревание, соединение, чернение («гниение»); II. Омовение: отмывание водой, выбеливание жаром; III. Рубификация: обработка материи камня до покраснения с помощью теххимических операций; IV. Приготовление металлов к трансмутации с помощью очистки; V. Подсыпание: привнесение порошка философского камня к смеси неблагородных металлов, предварительно подогретых (для ртути) или расплавленных.

Если припомнить классификацию металлов, данную Роджером Бэконом, можно заметить, что характеристика металлов в этой классификации

² Несколько иначе представляет технологию получения философского камня Бертло. Все тела образованы из первоматерии. Золото — цель делания. Берут сходные тела, отличающиеся лишь некоторыми качествами. Изымают особенные свойства этих тел, приводя их таким образом к первоматерии, то есть к философской ртути. Для возвращения к первоматерии пригоден любой металл. Обыкновенную ртуть, например, следует лишить ее жидкостности (текучего водного элемента). Железо — землистости, или грубого шлака (отчего природа металла «утончается»), свинец — легкоплавкости, олово — звука, обнаруживаемого, согласно Геберу, при погнутии. Ртуть, по Стефану, отнимает у олова его хруст. Когда таким образом приготовлена первая материя всех металлов, то есть ртуть философов, продолжает Бертло, остается окрасить ее с помощью серы и мышьяка. Алхимики разумели под этим сернистые металлы, всевозможные горючие тела и разные квинтэссенции. В этом смысле красящие вещества считались имеющими такой же состав. Это и был философский камень, добавляемый в виде порошка (Berthelot, 1885 [1938], с. 280—281).

сводится к установлению примесей исходных принципов, заранее загрязненных (но уже не как принципов, а как веществ!). Отсюда возможные пути их совершенствования. Приведу двенадцать операций великого дела (по Бернару Тревизану) — наиболее полный их список: 1. Кальцинация, или обжиг; 2. Затвердевание, или образование накипи; 3. Сгущение; 4. Растворение; 5. Переваривание; 6. Дистилляция; 7. Сублимация; 8. Осаждение; 9. Разложение; 10. Брожение; 11. Умножение; 12. Сушка, или подсыхание (ТС, 1, с. 683 и сл.).

Джон Рид суммирует двенадцать операций алхимического дела следующим образом (Read, 1937, с. 50, 136—140). 1. Кальцинация (*caltinatio*) — обжиг, превращение плавких веществ в неплавящиеся, то есть в окислы. Считается, что образуются металлы, не подверженные изменению, а, стало быть, расположенные ближе к золоту. Операция соотнесена с созвездием Овна. 2. Коагуляция (*coagulatio*) — затвердевание жидких веществ. Ориентирована на Телец. 3. Фиксация (*ficsatio*) — превращение летучих в нелетучие, придание летучим постоянства. Процедуру связывают с созвездием Близнецов. 4. Растворение (*solutio*) — прием разделения веществ. Осуществляется под созвездием Рака. 5. Варка (*coctio*) — воздействие медленного огня. Происходит под знаком Льва. 6. Дистилляция (*distillatio*) — способ очищения жидкой материи от загрязняющих примесей; обычно в ванночке — водяной бане Марии-еврейки под надзором созвездия Девы. 7. Сублимация (*sublimatio*) — возгонка сухого вещества в закрытом сосуде при помощи острого пламени. Творится под наблюдением созвездия Весов. 8. Сепарация (*separatio*) — отделение взвесей (суспензий) от жидкости (маточного раствора), фильтрация, сцеживание. Отвечает за эту операцию Скорпион. 9. Размягчение (*cera-tio*) — обращение твердого вещества в воскообразное (*cera*). Длится под знаком Стрельца. 10. Ферментация (*fermentatio*) — брожение под воздействием тепла; медленное разложение нагретым воздухом. Сакральный смысл операции — одухотворение, оживление. Ведает этой операцией Козерог. 11. Умножение (*multiplicatio*) — увеличение навески философского камня. Это действие поощряет Водолей. 12. Бросание (*pro-jectio*) — активное «физико-химическое» соприкосновение философского камня с трансмутируемыми металлами. Вершится под эгидой Рыб³.

³ Обратите внимание на жесткую связь теххимической процедуры с зодиакальными констелляциями. Сакрально значимый алхимический Космос дан в терминах ремесленной, предметно-химической процедуры. Космическая цель — предметное, практическое средство. Иное дело в астрологии: практически значимая конкретная человеческая судьба, ее завтрашний день неизбежно предопределены взаимным расположением светил. Житейская цель — астрально-духовное средство. Получается, что алхимия — это, так сказать, астрология наоборот, сопрягающаяся с последней по принципу антитетической дополнительности, складывающаяся с нею в двоящееся оккультное целое (вкупе с иными побочными сферами средневекового тайновидения). Именно это целое и противостоит каноническому средневековью, освященному официальной христианской доктриной. Ясно, что это мое наблюдение вовсе не заменяет анализа оппозиции алхимия — астрология; анализа, ждущего своего часа.

Важно отметить как будто совершенно реальный технoхимический антураж, в виду которого формировался алхимический космос. Космический и технoхимический ряды не только взаимодействовали друг с другом, но и видоизменялись. Измeнения в алхимической технологии были весьма существенными, а потому и оказались самоценными для будущей химии.

ЭНЦИКЛОПЕДИЗМ, стремящийся тотально охватить *универсум* — характерная особенность средневекового мышления. Всеобъемлющие теологические конструкции наводят безукоризненный порядок на всех этажах мироздания. *Сумма Фомы* — впечатляющее свидетельство суммирующего ума.

Алхимические *суммы* — периферия средневекового универсализма. Они жестче — почти вне разночтений. Почти каждый алхимический текст представляет собой свод теоретических и процедурных доктрин. Эти *суммы* тем представительнее и тем авторитетнее, чем авторитетнее и представительнее их авторы в *естественной истории* вообще.

Альберт Большетедский — великий энциклопедист европейского средневековья. «*Libellus de Alchimia*» Альберта Великого как раз и есть та *сумма*, на которую вполне можно положиться. Попробую воспроизвести наиболее авторитетный феноменологический образ алхимической теории и ее операциональных технoхимических воплощений именно по Альберту, обобщившему опыт охристианенной алхимии XIII столетия, эпохи *христианских докторов*, ассимилировавших греко-египетский опыт и его арабский вариант.

Чтобы лучше представить себе, что же такое этот трактат, следовало бы целиком его и процитировать. Но приведу лишь его оглавление (*Albertus Magnus*, 1958).

Предуведомление

1. О многообразных ошибках
2. Как появились металлы
3. Доказательство того, что алхимическое искусство — истинное искусство
4. Разновидности печей, потребных в алхимии
5. О количестве и качестве печей
6. Какие существуют разновидности печей для возгонки и какая от них польза.
7. Как складывают печи для перегонки
8. О печах обливных
9. Как облицовывают глиняные сосуды
10. Четыре тинкториальные начала
11. О том, что есть эликсир, а также о том, сколько металлов может быть трансмутировано посредством этих четырех начал
12. О разновидностях веществ и об их именах
13. Что есть ртуть и каково ее происхождение
14. Что такое сера, каковы ее свойства и где ее можно отыскать

15. Что такое аурипигмент и какое у него происхождение
16. Что такое мышьяк
17. Двойственная природа нашатыря
18. Для чего универсальная соль и как ее приготовить
19. Соляная вода, или вода, в коей растворена любая, какая тебе только придет на ум, соль
20. Какая польза от щелочной соли и как ее приготовить
21. Как выбелить и как растворить в воде квасцы
22. Как же можно окрасить в красный цвет атраментум, а также растворить его в воде
23. Как приготовить винный камень, да так, чтобы масло, извлеченное из него, могло растворять окалины
24. Как готовят зеленую медь, как ее окрашивают в красный цвет и чем она полезна для алхимического искусства
25. Как и из чего делают киноварь
26. Как и из чего можно приготовить лазурит
27. Как и из чего делают белый свинец
28. Как из белого свинца приготовить свинцовый сурик
29. Как изготовить свинцовый сурик из свинцовой окалины
30. Что такое возгонка и сколько существует способов возгонки
31. Что такое обжиг и сколько может быть способов обжига
32. Что такое сгущение и почему к этой операции прибегают
33. Что такое закрепление и сколько существует способов закреплять тела
34. Что такое растворение и сколько существует способов растворять вещества
35. Что такое перегонка и как ее осуществляют
36. Что такое умягчение и как это делается
37. Как приготовить белоснежную ртуть
38. Как растворяют, выбеливают и закрепляют серу
39. Как выбеливают аурипигмент
40. Как выбеливают мышьяк
41. Как приготовить нашатырь
42. Об огнетворных веществах
43. Дополнительная глава, продолжающая рассказывать о закреплении летучих (духовных) начал
44. Здесь начинается алхимический апокалипсис и научение тайнам сего искусства
45. Здесь я научу тебя, как закреплять порошки, дабы их можно было бы смешивать с разными веществами
46. Как следует растворять в воде субстанциональные духовные принципы (может быть, воздухоподобные начала? — В. Р.)
47. Как субстанциональные духовные принципы можно обратить в жидкость красного цвета
48. Как перегнать воду. Два способа
49. О перегонке масла

50. О сгущении всех растворов

51. Как может быть прокалено золото и серебро

52. Про реторту

53. Как должно обжигать прочие металлы

54. Как обжечь медные пластинки

55. Как же укрупнить и отвердить окалины различных тел. Про это ты можешь узнать также и у Гебера, в его алхимическом своде

56. Здесь начинается наипервейшая из операций

57. Как же все-таки получить золото и серебро, если поступать в согласии со всем тем, что и я предписал тебе в этой книге.

Широкий разброс предметов Альбертова внимания. Да и пестрота этого тематического перечня тоже очевидна. Она беспорядочна, но лишь на первый взгляд. Чтобы исследовать, необходимо хотя бы уменьшить эту пестроту и беспорядочность. А для этого следует укрупнить оглавление Альбертовой суммы:

I. Хвала богу

II. Алхимическое наставление

III. Обоснование статуса металлов — фундамент алхимического теоретизирования

IV. Обоснование алхимической истины

V. Печи (где греть)

VI. Сосуды (в чем греть)

VII. Алхимические начала: кирпичи алхимического мироздания; цвет

VIII. Эликсир, или философский камень.

IX. Вещества; принципы и реальность

X. Операциональные процедуры

XI. Совершенствование веществ и принципов

XII. Вспомогательные «энергетические» вещества

XIII. «Заземление» духовных принципов

XIV. Магический ритуал

XV. Смешивание

XVI. «Физико-химическая» обработка основных веществ

XVII. Реторта

XVIII. Обработка веществ огнем

XIX. Главная операция

XX. Как же все-таки получить золото.

Последовательность тематических блоков по-прежнему кажется случайной. И все же... Первые два блока намечают полюса, меж которыми разыгрывается алхимическое действование. Полюса эти, будь они менее жестко противопоставлены друг другу, совпадают с полюсами собственно средневекового мифа: вершина — «высочайшая высота высот»; низ — человек, стесненный богом данной моралью. Такое предварение чисто алхимического трактата — результат мимикрии алхимического искусства, пришедшего в крещеный мир.

Посредине помещаются практические дела. Сквозь любое из них просвечивает умозрительное деяние, а умозрительное деяние затемнено ося-

заемой вещью, утяжеляющей эфемерную алхимическую мысль: вещь эфемерна — теория практична.

Чередование тематических узлов — именно такое чередование. Высокое алхимическое теоретизирование по поводу *металлов* неожиданно переходит в рассуждение о печах — глиняных, жарких, дымных. А это последнее — в умозрение по поводу алхимических *принципов*, способных составить искомый *эликсир*. Но дальше только-только коснувшаяся горных высот алхимическая духовность оборачивается веществом — множеством веществ — цветных, пахучих, ядовитых, целительных, крупнозернистых и тонкодисперсных, так и просящихся в жадные до дела, но... неумелые руки, притворяющиеся умелыми.

Альберт уже сообщил о печах (где надо греть), рассказал и о сосудах (в чем греть), поведал и о веществах (что греть). Остается сообщить самое, может быть, главное: как греть. И тут же следует подробное, шаг за шагом, описание операций с веществами, ведущих к окончательному совершенству — *золоту*.

Между тем каждый шаг — в некотором смысле сам по себе: каждое вещество может быть усовершенствовано и в своем индивидуальном *качестве* — как таковое. Но как? Только *огнем*, который не только изначальный принцип, но и тот *огонь*, которым *греют, обжигают, закаливают*. Отсюда описание горючих вспомогательных веществ, поощряющих *трансмутацию*. Сами же вещества в ней не участвуют.

Как будто все выполнимо, воспроизводимо. Ан нет. Здесь-то и начинается таинственное описание магического ритуала, доступного лишь праведным. К делу примешивается деяние, к действию — священнодействие. Примешивается. Смешивается.

Принцип смешения несмешиваемого — образ действия алхимика, пародия на действие правоверного христианина. Смешивается все: *селитра* и *злость, гнев* и *купорос*, и все это вместе друг с другом. Именно после описания ритуальных действий следует ряд параграфов, описывающих смешивание. Но лишь совершенные вещи смешиваются лучше всего. Вот почему «физико-химическая» обработка (*очистка*) главных веществ занимает достойное место в этой *сумме*.

Всеядный алхимик, смешивающий как будто в одну кучу все, даже при подходе к сокровенному, непрочь рассказать вдруг о простой реторте, об обжиге второстепенных тел, но закончить самым главным: как же получить *золото*, если следовать всему, что здесь предписано?

В итоге: *золото* так и не получено, хотя, кажется, и могло быть получено. *Бытие* оборачивается *небытием*. Опыт и удача каждый раз уникальны, а потому невозпроизводимы. Всегда есть на что — в случае неудачи — сослаться. Сам принцип смешения *вещи* и *имени* — залог неуспеха, ибо *имя* вещественно, а *вещь* — бутафорская.

Вот почему полюса — бог и человек — остаются только вешками, а собственно алхимический миф проигрывается в полном небрежении этими крайними состояниями средневекового мышления. Ни теологизирование, ни технохимическое ремесло из алхимии не выводимы. Напро-

тив, они утопают в ней, обретая легкомыслие как бы теории и как бы дела. Зато обретают значимость кривозеркального образа канонической культуры европейских средних веков.

БЕЗРЕЗУЛЬТАТИВНОЕ ВСЕУМЕНИЕ алхимика и есть результат, лишь сшившийся и *Фоме*, и *Палисси*. Осуществляется псевдоцелостность алхимического всеумения, когда, согласно Томасу Манну, «духовное и физическое начала соединялись и возвышали друг друга...» (1968, 2, с. 85). Таково устройство этого трактата. Так устроены все алхимические трактаты. Из того же теста сделан и сам алхимик, этот *гомункулус* позднеэллинистической паракультуры, привитой к культурному древу европейского средневековья.

Обращусь к теоретическим основоположениям, как даны они у Альберта (*Albertus Magnus*, 1958, с. 7—14). *Несовершенные металлы больны, схвачены порчей*. Алхимическое искусство способно их возродить. Своим многообразием металлы обязаны только различию собственных акцидентальных форм, но не сущностям. Сущность для всех металлов едина. Стало быть, лишить металлы акциденций возможно. А это значит осуществить другое вещество. Разные вещества осуществляет природа: металл образуется в земле от смешения серы и живого серебра (ртути). Однако начала эти уже могут быть испорченными (больное семя). Это обстоятельство и приводит к рождению металлов несовершенных.

Далее Альберт приводит нисходящую классификацию металлов: золото, серебро, медь, олово, железо, свинец. Различие их обусловлено степенью порчи исходных начал и, в меньшей степени, особенностями среды (в чистой или нечистой земле происходит рождение металла). Итак, различие металлов акцидентально, а их тождество — эссенциально.

Лечение металлов — рукотворный, но и боговдохновенный процесс. Но лечить прежде всего следует начала — серу и ртуть. Иначе говоря, нужно вернуть металл к первичной материи (очищением огнем), ибо акцидентальные свойства переменчивы. Опять же: трансмутация металлов возможна.

Совершенный металл имеет рукотворную модель, составленную из двух (сера и ртуть) или четырех (еще мышьяк и нашатырь) начал. Это и есть эликсир, или философский камень, посредник меж несовершенными и совершенными металлами. Только эти начала-вещества-принципы следует особо очистить.

Вся препаративная часть этому и посвящена. Технохимические приемы описываются точно и как будто достоверно. Достоверно? Почти до полной воспроизводимости, в решающий момент оказывающейся иллюзорной.

Обаяние вот уже почти пойманной за хвост иллюзии несколько не смущает алхимика, хотя и раздражает твердо стоящего на земле ремесленного технохимика. Но если однозначно воспроизводимый ремесленный технохимический рецепт — весь в себе и в качестве материализованного опыта передается без изменений, то практическое наставление — система от-

крытая и исполнена соблазна к дальнейшему усовершенствованию, как и *больной металл*. Присутствие недостижимости — существенный момент алхимической практики. Алхимик, пользуясь уже готовыми результатами технокимического опыта и преобразуя ремесленную осуществленность в алхимическую неосуществленность, существенно изменяет поступившие из практической химии приемы. Именно такими вот изменениями исполнена практика алхимиков: кладка печей, литье посуды, очистка веществ, описание их свойств, химические операции. Именно из алхимии все это и вошло в новую химию в качестве действенных приемов. Именно алхимия вдохнула жизнь разночтения в застывшие нормативные акты химического ремесла.

Обращусь теперь к описаниям-образцам *Альбертовой суммы*, комментируя только один момент: слитность *вещи* и *имени*, их чередование, возвышение *вещи* и заземление *имени*. Это собственно алхимический феномен, переводящий теологическое теоретизирование и материальную демиургию в состояние парадоксального смешения этих сфер деятельности средневекового человека.

Ртуть — «плотная жидкость, которая находится во чреве земли...» *Природа ее жидкая. Она плотна, но и суха. Она же — материя металлов. Ее природа холодна и влажна* (оппозиция к ее *сухости*). Она — «источник всех металлов», — наставляет Альберт. — «Все металлы сотворены из нее». «Ртуть смешивается с железом, и ни один металл не может быть озолочен (позолочен) без помощи ртути». Ртуть — «живое серебро». Если ее смешать с серой, а потом возогнать, то получится «сверкающий красный порошок», то есть философский камень, по сожжению вновь обращающийся в жидкость — исходную ртуть (с. 21—22). Физика ртути неотделима от ее метафизики. Граница зыбка. Начало и принцип, состояние и свойство, вещество и вновь принцип. Все это вместе, поочередно, порознь и... вновь вместе.

Киноварь — «субстанция благородная». Ее «делают из живого серебра и серы» (с. 35—36). С самого начала начинается странное. С духовными началами действуют как с вещами: мельчат, помещают, нагревают, охлаждают, вынимают. Но прежде идеальные принципы — ртуть и сера — отмывают, кипятят и прочее. Сера и ртуть как вещества дают метафизическую киноварь, а сера и ртуть как принципы дают сверкающий красный порошок минеральной краски.

Растворение есть «слияние какого-либо прокаленного вещества с водою». Раствор можно перегонять. Нагревание способствует растворению. Иногда растворению помогает охлаждение. Некоторые вещества прежде прокаливают с серой и лишь потом растворяют (с. 45). Техника растворов. Не больше. Но цель опять-таки метафизическая: «процедура эта изобретена для того, чтобы скрытые качества вещества могли бы стать явленными твоему взору, а явленные качества, напротив, уйти вглубь» (там же). Но также и... для тривиальной перегонки. Вновь единство алхимической двойности.

«Теперь надлежит рассмотреть печи для возгонки, — пишет Альберт

Великий,— которых должно быть по крайней мере две или четыре. У этого рода печи всегда должны быть диск, проход и отверстия, как и у печи философов, только несколько меньших размеров. [Добавление: их следует помещать всегда вместе, чтобы удобнее было ими пользоваться]» (с. 16). Описание к чертежу. Но... печь философов — умозрительная печь, печь в принципе, идея печи, но с отверстиями, диском и проходом, с настоящими, а не принципиальными, проходом, диском и отверстиями. В том-то вся штука!

«Эксперимент» и «теория» — «теория» и «эксперимент». И то, и другое — в кавычках. Земное и небесное даны вперемешку: серое небо — голубая земля. Если алхимический опыт и алхимическая теория — квазипыт и квазитеория, то смешение имени и вещи — подлинное смешение.

Где же, однако, то скрепляющее вещество, которое удерживает эту смесь в ее индивидуальном, не просеиваемом на отдельные фракции, качестве (та же проблема: единение верха и низа Гермесовой скрижали)? Это эмоциональная энергия алхимика, прячущая языческое свое прошлое в потемках александрийского подтекста; алхимический апокалипсис Альберта Великого: «В этом месте моей книги я могу достоверно сказать, что вполне обучил тебя собирать многоразличные цветы, источающие благоухание, приносящие здравие и красоту,— венчающие славу мира. Но среди прочих цветов есть один — наикрасивейший, благоуханнейший из всех. Это цветок цветов, роза роз, наиболейшая лилия долины. Возликуйте и возрадуйтесь, любезные чада мои, в невинной богоданной юности вашей собирающие сии божественные цветы. Я привел вас в сады Парадиза. Срывайте цветы, выращенные в райском саду! Плетите из них венки. Венчайте ими чело ваше. Возликуйте и возрадуйтесь ликованием и радостью божьего мира.

Я открыл перед вами, о дети мои, сокрытые смыслы. Пришла пора помочь вам сподобиться великих тайн нашего искусства, столь надолго сокрытых от взоров ваших,— вывести вас к свету.

Допреж я научил вас, как изгонять порчу и собирать истинные цветы, доподлинные сущности тех субстанций, с коими вы имеете дело. Ныне же я выучу вас возвращать их, для изобильного плодоношения. Но один из тех плодов вдруг окажется последним и венчальным из всех — плодом плодов — навечно, навсегда...» (с. 58—59).

ТЕПЕРЬ ЖЕ, вслед за этим общим описанием алхимического умозрения и алхимического рукотворения, начну анализ деловой мысли и мысленного дела алхимиков. Начать следует с главных объектов алхимической мысли — алхимических первоэлементов.

Исходным рубежом алхимического элементотворчества можно признать Аристотелево учение о четырех элементах-стихиях и качествах-свойствах. Можно обратиться и к Платонову «Тимею»⁴. Учение о четырех

⁴ «Химия» Платона и «Химия» Аристотеля, включенные в контекст исследования эволюции понятия качество, подробно исследованы Вик. П. Визгиным (1977).

элементах усвоено *герметической философией* как некая метафора по поводу мироустройства; анонимная по существу, но получившая имя *Аристотеля*. Впрочем, имя *Платона* (V—IV в. до н. э.) тоже подошло бы для алхимического натурфилософствования, неоплатоническое начало которого бесспорно.

Учение о четырех элементах выглядело у алхимиков как учение наставительное, заклинательное. Живая проблемность обернулась косной догматикой.

«*Тимей*» *Платона* изучен всесторонне. Подчеркну лишь то в «*Тимее*», что могло бы заинтересовать алхимика, обратиться он и впрямь к *Платону*. Но и *Платона*, и *Аристотеля* алхимик читал из вторых рук — в догматизированном виде. Сами же догматически понятиые и *Платон*, и *Аристотель* в его руках становились и вовсе косными. И все-таки на что бы он мог обратить в «*Тимее*» внимание? «*Огонь, вода, земля и воздух — это видимые тела*» (*Платон*, 1971, 3(1), 46d, с. 487), — прочитал бы он там. *Качества четырех элементов* формулируются как пределы ощущений каждого из них, когда смерть одного означает жизнь другого, ибо «*огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды*» (с. 504). Таков круговорот первоэлементов в «*Тимее*». Их как бы нет. Они — лишь метафора, комментирующая мироустроение. Зато есть их умеренные, смиренные формы. *Свет*, например, именно такая форма огня: «*Боги замыслили, чтобы явилось тело, которое несло бы огонь, не имеющий свойств жечь, но изливающий мягкое свечение, и искусно сделали его подобным обычному дневному свету*» (3(1), 45в, с. 485). Но огонь тождествен свету. Его боги-демиурги искусно сделали подобным свету. Огонь (свет) как изделие. Огонь как стихия бесплотен. Зато он носитель свойства огнистости. Он в некотором роде — *бессубстанциальное качество*; *качество без вещи*, его несущей. *Принцип-идея*. *Платоновские начала-принципы* — материал, из которого устрояется мир, ваяется космос, но не как из глины четырех сортов.

Этот мир — лишь одна из творческих возможностей *демиурга*. Есть и другие возможности. Отсюда многообразие символических реминисценций в духе «*Тимея*». Это, по А. Ф. Лосеву, символотворческая игра: игра и *Платона*, и бога-демиурга (с. 657).

По *Платону*, в мире, готовом и изготовленном, начала как вещи ускользают: огонь — только для зрения; земля — для осязания. *Физическая природа* размыается разными органами чувств, ибо она второстепенна. Лишь геометрия — *первостепенна*. Она и есть физическая реальность — тело космоса, гармоническое и совершенное. Гармония эта зиждется на невесомом эфире, не тождественном огню, хотя «огненность» есть и в нем. Эфир соотнесен с *первоматерией* — гармонической, а не хтонической. Что можно сделать из четырех стихий? Пожалуй, ничего, ибо с ними нельзя манипулировать как с вещами. Зато можно с идеями, как это и делал *платоновский бог-демиург*. Эта мысль пришла бы алхимику по душе, прочти он этот диалог.

И все-таки в «Тимее» как будто изложен весь златоискательский план той алхимии, которая спустя много веков еще только возникнет.

«Положим,—говорит Платон,—некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем,—ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное,—и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое». Природа принимает любые оттиски... отпечатки по образцам вечносущего» (1, 50, в, с, с. 491). Утверждается бесформенная и пустая среда, в которой зарождаются вещи как отпечатки вечных идей. Отсюда неоплатонический символизм, оформление бесконечных возможностей свойств вещей, идеальная порождающая модель (комментарий А. Ф. Посева; там же, с. 657).

Но алхимик усмотрел бы здесь и свое, алхимическое. Если отливки — из разных металлов, то золото — эссенция этих металлов, а формальные отличия — их акциденции, устранимые технохимическими процедурами. Идея трансмутации. Если же металл един — золото, то и оно существенно, ибо прибавки — лишь дело рук. Незыблема только идея «золотости» — квинтэссенция. Четыре элемента-стихии — за текстом и пребывают пока в метафорической необязательности.

«Среди всего того, чему только что было дано название плавких жидкостей,—говорит Платон,—есть и то, что родилось из самых тонких и самых однородных частиц, а потому плотнее всего; эта единственная в своем роде разновидность, причастная блеску и желтизне,—самое высокочтимое из сокровищ, золото, которое застыло, просочась сквозь камень. У золота есть и производное: по причине своей плотности оно твердо и отливает чернотой, а наречено оно адамантом. По свойствам своих частиц к золоту ближе всего [род], который, однако, имеет не одну разновидность, и притом он в некотором отношении плотнее золота; вдобавок он еще и тверже, ибо в нем есть небольшая примесь тонкой земли, но легче по причине больших промежутков в его недрах: это — один из составных родов блестящих и твердых вод, а именно медь. Когда содержащаяся в меди примесь земли под действием дряхления снова отделяется и выступает на свет, она именуется ржавчиной» (3(1), 59, в, с, с. 502). Это поразительно «алхимическое» место у Платона дает уже сравнительную «химико-аналитическую» и «физико-химическую» характеристику трех вещей: золота, алмаза и рудничной меди. Свойство вещи поставлено в зависимость от... свойства: чернота, твердость и прочее. Начала-стихий и здесь прямо не учтены, хотя учтены косвенно — через плавкость. «Алхимизм» в другом: золото в этом ряду выступает эталоном. Медь — лишь ухудшение этого эталона. Тут-то и могли бы пригодиться умные руки алхимика, способного улучшить медь, вылечить ее, обратив в золото. Но это лишь возможный подтекст.

Конечно же, «Тимей» — не алхимия и даже не предтеча ее. Алхимия — это прежде всего новое золото-сереброискательское мировоззрение. Греческая мысль не нуждалась в нем, имея свое — совершенное и законченное.

«Химия» Платона не стала алхимией и не могла ею стать. Но вычитать в ней кое-что оказалось возможным.

Если у Платона свойства идеального золота (золота-принципа) функционально связаны со свойствами *идеальных начал* — элементов-стихий, то мир Аристотеля (IV в. до н. э.) реальной. Вещи этого мира шероховаты, бесплотный блеск тускловат, а в бесцветности угадывается многоцветная гамма. Стихия-принцип — источник *принципиального* свойства, описывающего эмпирию, занимающую в Аристотелевом мышлении существенное место.

Но пусть прежде скажет сам Стагирит: «Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется» (Аристотель, 1975, «О душе», III, 4, 429в, с. 434). «Соотношение чего есть плоть...» Метафорический статус слова *соотношение* очевиден. Столь же метафоричны *тепло* и *холод* как следствие *четырёх первоэлементов*; но все же не настолько метафоричны, чтобы не быть схваченными «*способностью ощущения*». Чувствамиверяемый *принцип*, но не кирпич мироздания. *Принципы* смешиваются, но смешиваются в принципе, а не руками. Химия как *хймевсис* (*смещение*) отсюда еще не следует. К постижению сущности вещи учение об элементах тоже пути не открывает. Для этого нужна иная, абстрактно-логическая, способность как подспорье *ощущающей способности*. Но и здесь химия ни при чем. Учение об элементах-качествах и их свойствах неконструктивно в смысле демиургической инженерии. Но у Аристотеля есть и другое: *механическое смещение* (*συνθεσις*). Оно, напротив, инженерно насквозь. Но не на него я хочу обратить Ваше внимание. Я хочу обратить Ваше внимание на *аристотелевский миксис*. Это тоже смесь, но представляющая новое тело, отличное от смешиваемых: «...слог есть что-то — не одни только звуки речи (*гласный и согласный*), но и нечто иное; и также плоть — это не только огонь и земля или теплое и холодное, но и нечто иное» (Аристотель, 1975, «Метафизика», VIII, 17, 1041 в, с. 222).

Вот уже и смешаны, казалось бы, *элементы Аристотеля*; приведены в смещение через умозрительный *миксис*, ведущий лишь к умозрительной химии.

Аристотель различает *смесь теплового и холодного (огня и земли, воды и воздуха)* от *миксиса* (Aristotle, 1922 — «О возникновении и уничтожении», I, 10, 328а). Но это лишь констатация качественного различия между «*смещением элементов*» (в принципе) и *миксисом* (тоже, впрочем, в принципе). Правда, *механическая смесь* рукотворно воспроизводима.

Еще раз подчеркну, вслед за В. П. Зубовым (1963, с. 129 и сл.), что качество у Аристотеля не было «оккультным качеством» поздних схоластов. Это было необъясняющим объяснением, субъективным «эпифеноменом», полемически заостренным к атомистической доктрине Демокрита (V—IV в. до н. э.) и Эпикура (IV—III в. до н. э.), а позднее — к картезианскому механицизму XVII столетия. Картина мира у Аристотеля оставляет элементы-качества вне собственных рамок. Между тем качества эти есть и они неприкосновенны, ибо они в некотором смысле объективно характеризуют бытийность всех вещей; то, что они есть; сами же субъективны. Они — принципы-метафоры. Элементы-качества есть, но с помощью их ни действовать, ни объяснить что-либо существенное нельзя. Учение об элементах — не работающий, но обязательный фрагмент чувственного миропостижения.

Однако в веках запечатлелось иное. Опущу пока эти многие века и сразу перейду к критике Аристотеля⁵.

«Положим, известно, — говорит Мальбранш (XVII—XVIII в.), — что в огне есть субстанциальная форма, сопровождаемая миллионом таких свойств, как свойство нагревать, расширять, плавить золото, серебро и все металлы, светить, жечь, варить; теперь предложите мне решить такой вопрос: может ли огонь сделать твердой грязь и размягчить воск...» (Зубов, 1963, с. 312). Конечно, может. Но об этом нам скажет чувственный опыт, а не дедукция из приведенного Мальбранши перечня свойств огня. Так скажем мы. Мальбранш ждет иного: он тщетно ждет от Аристотелева учения об элементах предсказательных акций, не понимая, что не в том было его предназначение.

И. Ф. Генкель (XVII—XVIII в.), немецкий химик и минералог, ученик Штала, писал: «Когда говорят о соли вообще как о сложном теле и утверждают, что она состоит из одного или двух видов земли и воды, то получают тем самым реальное и подлинное понятие о соли, коль скоро нам известно, что именно называется землей и что именно называется водой; а тем самым, если я захочу получить какую-либо соль, я буду знать, что для этого нужно иметь в наличии нечто, содержащее землю, и нечто, содержащее воду... Наоборот, если я скажу, что эта соль состоит из острых и игольчатых частиц, более длинных, чем широких, то это отнюдь не поможет мне отыскать такую соль, да и никому другому я не смогу указать, где именно нужно искать такие крючки и острия» (там же). Генкель наносит сразу два удара: один — по Аристотелю, другой — по Демокриту (оба — мимо цели). Натурфилософские умозрения древних немецкий натуралист хочет примирить, применив к делу: как получить, что взять, что смешать. Хочет химии, физики, физико-химии в рукотворном их смысле. И... не

⁵ Но не того — тонкого и многомудрого, а совсем другого, именем которого прикрывались эти века; то есть к критике того, к чему исторический Аристотель прямого отношения не имел — к послесредневековой критике тысячелетнего перипатетизма.

получает. Но *Аристотель*, сообщая об элементах-качествах, ничего подобного и не обещал. *Демокрит* с его атомами тоже не обещал.

Не только естествоиспытатели, но и философы XVII столетия сводят счеты с мироучением великого грека. Особенно гневен *Лейбниц* по отношению к «варварской философии» скрытых качеств, похожих на каких-то демонов или домовых, которые способны беспрекословно выполнить все, что от них потребуют, — как если бы часы указывали время благодаря некоей часопоказывающей способности, не нуждаясь ни в каких колесиках, или как если бы мельницы мололи зерно благодаря какой-нибудь там размалывающей способности, нисколько не испытывая нужды в таких вещах, как, скажем, жернова (1936, с. 63—64).

Но и здесь критика попадает лишь в «варварскую философию». Ни в коем случае не в *Аристотеля*, отнюдь не физика в его учении об элементах, а метафизика; метахимика — не химика. В этом все дело.

Ньютон как будто лучше всего понимал *Аристотелеву «тетрасомату»* — не в качестве отправной точки для причинных объяснений, а в качестве конвенциональной феноменологической констатации (Зубов, 1963, с. 314). *Роберт Бойль*, критикуя гипостазирование отвлеченных понятий — элементов — действующих сил — весь теоретический арсенал «схоластической химии», — сомневается в главном: а есть ли все это и в самом деле в *аристотелевских* текстах (Boyle, 1772, с. 451). Начинался расстриг обрешенного *Аристотеля*.

Аристотель — тысяча лет искусства *Гермеса* — *Бойль*.

Чем же была заполнена эта тысяча лет? Алхимизированным *Аристотелем*? Посмотрим.

А, может быть, не нужно было бы этого алхимического тысячелетия? Может быть, вслед за учениями *Платона* и *Аристотеля* о четырех первичных элементах-стихиях, носителях четырех фундаментальных свойств всех веществ, мог появиться *Бойль*, вовсе не самоутверждаясь на отрицании алхимического тысячелетия? Нет, ибо натурфилософской древнегреческой идеализации было недостаточно, чтобы выйти на идеализацию научную, а *миксиса Аристотеля* мало для обоснования целенаправленного смешения во имя конструкций веществ с заданными свойствами. Могла существовать лишь техника механического смешивания с ускользающими от глаз подлинно химическими превращениями, бывшими всегда случайными. Так, собственно, и было: была практическая химия, обходившаяся без и вне натурфилософских умозрений. Выходы в химию как науку были наглухо перекрыты. Нужна была середина: средние века в культуре, а вместе с нею и алхимия с ее новым видением теоретико-опытной («смешивающей») идеализации в отсутствующем «химическом» оперировании с веществом.

Элементы-стихии следовало перетасовать, перемешать не мысленно, а руками. Иногда и... количественно перемешать. Но как это сделать? Сначала переименовать, причем так, чтобы новые имена стали вещественней старых. Перепутать и не ужаснуться этой путаницы, не узнать путаницу в путанице, а если и узнать, то объявить ее новой предпосылкой.

Александрийская алхимия так и поступила. *Верх и низ* поменялись местами. Потом еще раз поменялись. Смесь. Вселенская смесь. Строится алхимический космос. Беспорядок обретает статус порядка. За алхимическим космосом — нравственный космос. И тогда уже неважно, что мы примешиваем к земле или воде — *воздух* или *огонь*, *туман* или *росу* (бывший *туман*), *Луну-серебро* или *золото-Солнце*. Важно, что *верх* смешивается с *низом* и наоборот, ибо «*все есть одно*». *Единое*. Обошлось и без *Платона*, и без *Аристотеля*, хотя и тот и другой где-то рядом, ждут своего часа. *Имя* и *вещь* сначала отделились, а потом и сошлись. Но *вещь* нашла уже не только прежнее, но и какое-то другое *имя*, а *имя* благополучно срослось и с этой *вещью*, и с той. *Имя вещи* просится в руки, а *вещь*, напротив, тяжелит алхимический ум. Оперирование с веществом. Размышление по поводу вещества. *Миксис* и *химвсис* беззастенчиво пришли в *соитие*. Теперь они уже *рука об руку* — сначала празднично, а потом серьезно, но в месте всю тысячу лет. А химическое ремесло по-прежнему делает новые и полезные вещи без науки. Оно — пронзительно зрячий слепец, демиург без идеи, хранитель цеховой, прашуровой традиции, всеперебирающего однознания.

Алхимическая идеализация должна была изощриться, исчерпав все возможности смешивать несмешиваемое, обнаружив нелепость изначального бессмыслия. В этом-то и состоит исторический смысл «бессмысленного» уможзрения алхимиков, обеспечивших жизнь *аристотелевским* элементам как псевдохимическим элементам, *демокритовскому* атому (при полном его отрицании) как атому *Дальтона*, *миксису Аристотеля* как *Бертолле-Прустовскому* химическому соединению в научной химии. И, что самое главное, алхимии удалось исполнить смысла квазинаучной идеализации бессмыслицу собственной вещно-понятийной онтологической модели, ставшей моделью гносеологической.

Сейчас последует перечень тех алхимических представлений, когда *принцип* обретает вещественность, а *вещь* — понятийность, «*принципиальность*».

СНАЧАЛА свидетельства *Александрии*.

Марк Антоний, апокрифический раннехристианский алхимик, «перекрестный» в пору высокого средневековья, утверждает, что *сера*, *ртуть* и *соль* дают ему возможность видеть три субстанции в одной материи: свет, самопроизвольно исходящий из тьмы (Berthelot, 1885 [1938], с. 42). Алхимические начала спиритуалистичны и нерасчлененно пребывают в *Едином*. Оперирование исключено. *Субстанция* лишь названа. Она декларирует тринитарную мысль мимикрирующих под христианство адептов: *три в одном*. Лишь имена свидетельствуют о будущих вещественных видах стихий *Аристотеля*: *сера*, *ртуть* и *соль*. Мистическое прозрение самостоятельных веществ. Вещество-сера и вещество-ртуть еще долго будут синонимами чистых свойств-качеств. Если металл желтый или красный, то про него говорят, что в нем слишком много серы, возникшей как *ртуть* и *соль* из первичной материи.

Но из *свойств* вещей составлены сами *вещи*, из признаков тел — сами тела. Александрийцы убеждены, что *все* составлено «из серной и ртутной материи». *Свойства* уже называются *материями*, и наоборот. Но здесь же *свойство* как нематериальная духовность бежит из своего телесного обиталища, прихватывая заодно и жизнь *вещи*. Ртуть опять-таки спиритуалистична, но действие ее очевидно. Оно воспринимается не оком, но глазом практического алхимика. Синезий (IV—V в.) говорит: *ртуть принимает все формы, как воск все цвета: ртуть все белил, притягивает душу всех вещей, сама же сохраняется, пребывая внутри тел*. Он же сообщает, что *тела состоят из четырех элементов так же, как элементы привязаны к телам*. Но что это за элементы? Их *первые материи есть их души*. Подобно тому как ремесленник, обрабатывая дерево, чтобы сделать кресло или колесницу, или другую вещь, только изменяет материю, давая ей форму; подобно тому, как бронза формируется в статую или круглую вазу, точно так же оперирует алхимик. Ртуть, обрабатываемая алхимиком, принимает всякого рода формы. Фиксированная на теле, образованном из четырех элементов, она крепко к нему пристает (Berthelot, 1893b, 119, 315). Отдано Аристотелю аристотелево — его учение о четырех элементах, у Синезия не работающее, а лишь провозглашенное. Игра только с обрабатываемой ртутью. Речь идет об амальгамировании ртутью, сопровождаемом «тинкториальными» превращениями (белением). Но ртуть и здесь спиритуалистична: она *вечно «пребывает внутри тел»* в качестве метафизического принципа, хотя в обработке формы ее изменчивы. Принцип-начало кричит о двойственной своей природе: дух — тело. И все-таки вот оно — физическое тело, рабочее вещество. Рекомендуют *взять ртуть, сделать ее густой и положить на медь. Медь при этом должна побелеть*. Однако контекст свидетельствует не только о побелении меди. Он свидетельствует и о рождении нового, *белого, металла, о трансмутации красной меди в белый — иной — металл*. Может быть, даже в серебро. Ртуть здесь и краска, и порождающий принцип. Двойственность, но с акцентом на руками прощупываемое вещество. Духовный полюс загнан в безмолвие, но оттого не перестал быть.

Партингтон только наполовину прав, когда говорит, что *ртуть-принцип* — не та, совсем даже не та «ртуть, которую находят в Богемии; ядовитая и вызывающая паралич ртуть» (Partington, 2, 1961, с. 13). В некотором смысле и та *ртуть*. В этой вещно-словесной чехарде — все дело. Хофер тоже растерян, когда объявляет Аристотеля «логическим отцом алхимиков», но говорит, что «количественные» измерения *свойств аристотелевских стихий* (по два свойства на каждую стихию) осуществляют переход одной стихии в другую (Hoefer, 2, 1869, с. 18). Что значит «количественные», если *стихия — только стихия* и ни в коем случае не *вещь*?

Верно, что алхимические начала не вполне тождественны веществам и что они — качества вещей. Но они также и тождественны веществам. «Сера» — это и *цвет*, и *горючесть*, и *твердость*, и потенциальная способность соединяться с металлами. «Меркурий» — это и *блеск*, и *летучесть*, и *плавкость*, и *ковкость*.

Обратите внимание на то, что все эти качества не только метафизичны. Они изменяемы руками: *нагревание, удар, приведение к открытому огню, нажатие, сплавление одного металла с другим.*

И только *соль* — более метафизична по сравнению с *серой* и *ртутью*. Она — *жизненное начало*, связывающее дух с телом. И то до тех пор, покуда *соль* — еще не раствор, а «метафизический» *мышьяк*.

Тело и дух (*ртуть-вещество* и *ртуть-принцип*) пребывают в обычных условиях в виде некоей телесной целокупности. Физические деструкции тела обязательны. Чтобы лишить тело некоторых его свойств, надо отделить от него *серу* или *ртуть*: обжечь, закалить, превратить его в известь, окислить. Обыкновенная *ртуть* содержит посторонние металлы, остающиеся в реторте при ее очистке. Это *сера* обыкновенной *ртути*, считал алхимик. Обыкновенная *ртуть* должна быть переработана в *сулему*, которую легко испарить. Так изымалась *ртуть-начало* из *ртути-металла*: чистая духовность и чистая телесность теперь уже пребывали порознь. Но эта операция — *сокровенная операция*. Она удавалась лишь лучшим с помощью высших сил, но и рук. Стало быть, желание распутать путаницу всегда было, но оставалось в области сакральных чаяний. «Осуществления» были редкими, невоспроизводимыми, не спеша пополняя малочисленную коллекцию алхимических чудес.

Но весь сыр-бор об *элементах-началах* горит для главной процедуры — изготовления *философского камня*, материя которого то *единая* и *неизменная*, то *тройственная*, то *четверная*, или даже *семиричная* (речь идет об элементном составе). Но тут уж *элементы* должны быть совсем чистыми. Только *совершенная сера* и *совершенная ртуть* (*принципиальные*, конечно) могут дать вещество-камень, умножающий духовность в мало-духовной телесности, пригодной для *восходящей трансмутации металлов*. Двоичность *ртути*, например, распознается не только оком, но и глазоом. *Двойной ртути: снаружи бел, а внутри красен*⁶. Смещение многообразно, но не беспрдельно, ибо каждый раз настойчиво выдвигается главный почти химический императив: *тщательно исследуй состав металлов. Поистине в этом заключается все делание мудрецов.*

Слово *состав* еще ни о чем таком не говорит: его еще надо физически умертвить — химически оживить: сделать этот *состав* качественным (вещественным), количественным (вещественным), элементарным — не элементным! (еще раз вещественным). Это все еще только будет. Однако залогом этого б у д е т была вечно-именная калейдоскопическая путаница, когда *ртуть* — это и металл, тривиально добытый в Богемских ртутных рудниках, и начало-элемент, *принципиальная ртуть философов*, и «живое серебро», и метафизическая материя камня — «*меркурий из ртути*». Но только обыкновенную *ртуть* можно взять в руки. Видимый мир осязаемых веществ — тоже мир, хотя и духовно пустой. *Джабир, Ар-Рази*, алхимики-оксфордцы, салернцы, алхимики-эскулапы действуют в спери-

⁶ Поскольку, однако, *сера красна*, а *ртуть бела*, то, может быть, здесь речь идет вновь об алхимическом гермафродите: *ртутной сере*, или *серной ртути*.

туалистическом мире, но с элементами-телами, веществами. Смещение акцента с духа на вещество — первый этап трансмутации алхимических начал. Результат взаимодействия алхимии — природопознающей периферии средневековья — с натурфилософией и химическим ремеслом метрополии. Результат, угадываемый в генотипе алхимии.

КАК ЖЕ ВЫГЛЯДЕЛИ элементы-начала у «инженерствующих» арабов, а также у рациональных алхимиков — христиан, от арабов (в том числе) узнавших об искусстве Гермеса Трисмегиста, приспустивших Гермесовы сентенции, а драгоценный смарагд опростивших до позеленевших медных пластин, захватанных чуткими руками любознательных неопитов? Джабир ибн Гайан (VIII—IX в.), отождествляющийся с автором трактата «Сумма совершенств» Псевдо-Джабиром (может быть, XIV в.) (BC, 1, с. 519—557)⁷.

Гебер предваряет рассуждение об алхимических началах общим рассуждением о практической возможности трансмутации: «Мы настолько же не в состоянии превратить одни металлы в другие, насколько не в состоянии превратить быка в козу» (Noefer, 1, 1866, с. 330). Эта фраза пародирует «здравый смысл» антиалхимиков, глумящихся над алхимической затеей. Чудодейственный скачок сведен к минимуму рациональной постепенностью, заполняющей иррациональный разрыв, предусмотренный для чудодействия. «Если природа, — рассуждает Гебер, — должна употребить тысячу лет, чтобы образовались металлы, то можем ли мы рассчитывать на то же самое — мы, редко живущие свыше ста лет?» Но огонь — верное подспорье. «Высокий и сильный жар, которым мы воздеиствуем на тела, может возыметь и в короткое время то же действие, на которое природа затрачивает столько лет. Но только одного огня мало... Разве кто-нибудь знает в точности как влияют на металлы звезды? Но эти влияния едва ли всецело в наших руках». Место, оставленное для астрологических предопределений и магических действований. Здесь-то необходимы одержимость, мужество поиска, особое состояние духа. Искусство — не слепое копирование действий природы. Оно, по Геберу, в некотором смысле независимо, творчески конструктивно, хотя и заключено в границы, поставленные природой. Поэтому последний вывод, венчающий эту основополагающую преамбулу, лишь подтверждает, что «быка можно превратить в козу»; свинец совершенно непохож на серебро, но с помощью тайного средства и он легко обращается в серебро (с. 331).

Это рационалистическое введение подготовило нас почти к химическому описанию ртути и серы как субстанциальных, а, может быть, даже вещественных (в первом приближении) начал алхимического

⁷ Псевдо-Джабир — латинизированный Гебер, в котором ассимилирован арабский рационализированный алхимический опыт в формах христианского «суммарного» энциклопедизма.

искусства. *Сера*, согласно *Геберу*, есть однородное вещество очень крепкого состава. Ее материя жирна. Однако отделить ее масло простой перегонкой невозможно. При накаливании сера как бы исчезает. Она летуча, как дух. Если металл прокалить с серой, он сильно увеличится в весе. Все металлы могут вступать в соитие с серой: все — но только не золото! Ртуть образует с серой киноварь. Сера — черное тело и не в силах обратить ртуть ни в золото, ни в серебро, на чем иногда настаивают иные философы (с. 332). Ртуть встречается в недрах земли, она не прилипает к поверхности, по которой быстро течет. И все-таки свинцу, олову и золоту ртуть более сродни, нежели другим. Она дает амальгамы и с серебром и очень трудно — с медью. С железом ртуть тоже дает амальгаму, но только с помощью тайного средства. Все металлы, кроме золота, плавают в ртути. Ртуть часто употребляется для золочения поверхностей разных металлов (с. 332—333).

Лишь две оговорки приотворяют эти рационалистические пассажи о ртути и сере, впуская в них нечто от алхимической духовности: «*Сера летуча, как дух*»; «с помощью тайного средства нашего искусства». Действительно, дальнейшее изложение теории трансмутации *Гебера* несколько одухотворяет столь тривиальные серу и ртуть.

У *Гебера* Аристотелевы элементы-стихии переформулированы в алхимические начала — философскую ртуть и философскую серу. И ртуть, и сера — духовные первовещества, но связаны, однако, с обычными ртутью и серой. Не только общими именами связаны. Обычные ртуть и сера — выразительные свидетельства существования принципиальных ртути и серы как духовных первовеществ. Духовная субстанциональность ртути и серы порождает и метафизическую гамму акциденций. Философская ртуть — это твердость, блеск, плавкость, тягучесть — одним словом, женоподобная металличность. Философская же сера — это изменчивость, горючесть, радужность — одним словом, мужеподобная огненность. На этом пути и химия совершенно иная: не просто амальгамирование, а, напротив, подлинная трансмутация. Свинец, например, именно с помощью ртути (ее в нем мало) может быть превращен в олово (в котором ее должно быть больше).

Финализм трансмутации у *Гебера* не окончателен. Рациональная сортировка видов трансмутации (точнее — ее степеней) снижает эсхатологический характер алхимического деяния, выводя его в технологические сферы простых окрашиваний. *Гебер* различает три группы медикаментов. Медикаменты первого порядка изменяют свойства металлов, хотя и не вполне надежно. Медь, соединенная с цинком или мышьяком, дает золотистый или серебряный цвет, легко исчезающий под действием огня. Медикаменты второго порядка сообщают металлам более устойчивые свойства. И только медикамент третьего, высшего порядка и есть великий эликсир, осуществляющий окончательное превращение металла не в какой-нибудь другой металл, а в золото или серебро.

Здесь-то и обретают обыкновенные ртуть и сера статус духовных первовеществ. Технохимические процедуры смыкаются с пневматической

алхимией (термин мой.— В. Р.)⁸, в которой газ как физическая реальность отождествляется с *духом*, реальностью метафизической. По мнению Гебера, существуют люди, которые производят опыты фиксации *духов* (газов) на металлах, но в силу своего неумения они выпускают эти *духи* (а часто и сами тела), давая им под действием огня улетучиться. Нужно научиться управлять *духами*, внедрять их в тело, одухотворять его. Это действие, но и священнодействие: «Если вы хотите, о сыны доктрины, производить различные изменения в телах, вы достигнете этого только при помощи *духов*. Когда эти *духи* (газы) фиксируются на телах, тела теряют свои формы и в некотором смысле свою природу; они являются уже тем, чем были в глубинах своего прошлого (по-видимому, первоначальной).— В. Р.). Когда же производят отделение, вот что происходит: или возлетают только *духи*, а тела остаются, или *духи* и тела возносятся *купно*» (с. 331). Алхимический *spiritus* двойствен: он и газ, то есть умерщвленная физическая протяженность, элемент; он же — и *аристотелевская энтелехия*. Даже на этом, арабском, этапе, понимаемом историками химии как рациональный, *трансмутация металлов* остается процессом двойственной природы: материальным (в первую очередь), но и духовным, представленным в терминах панпсихизма, антропо- и зооморфизма духа. Натуралистический витализм.

Алхимию *христианских докторов* (XII—XV вв.) можно рассмотреть в контексте арабского влияния с креном в сторону христианского спиритуализма (результат мимикрирующего «вхождения» алхимии в пространство официального средневековья).

Трансмутация алхимических начал продолжается...

ВИНСЕНТ ИЗ БОВЕ (XIII в.) в «Естественной истории» много места отводит алхимии, ссылаясь на Гебера. Алхимия для Винсента — *практическое приложение к науке о минералах, как агрикультура для ботаники*. С помощью алхимии минеральные тела превращаются из их собственных родов в другие — главным образом в металлы (Vincentius Bellouacensis, 1481, I, VIII; Цейтлин, 1931б, № 10, с. 66—68). Но и тогда антиадепты могли сослаться на «химию» Псевдо-Аристотеля (XV—XVI вв.) (четвертая книга о метеорологии), в которой отвергалась возможность искусственно превратить одни роды (субстанциальные формы) вещей в другие. Можно лишь добиться той или иной степени похожести.

Перефразируя алхимическую теорию элементов, Винсент с энциклопедической обстоятельностью сообщает о четырех минеральных *духах*: сере, ртути, мышьяке и соли (точнее, солях: аммонийной, соде и поташе). При этом сублимационная их способность по отношению к шести металлам различна. *Духи*, проникая в тела металлов, осуществляют единение тела и души. Возгонка вещества — результат действия духа. Камню не подняться самому по себе, считает Винсент,

⁸ Операциональность газовой «химии» не есть еще свидетельство утраты алхимической природы этой лишь с виду рациональной деятельности.

даже под действием огня. Духи же поднимаются сами: возгоняются, растворяются и управляют возгонкой и растворением других веществ. Они смягчают, охлаждают, сушат и увлажняют четыре элемента. То же, что не возлетает от огня, есть неподвижное в вещах — это тела камней и металлов. Духовность алхимических начал оправдана в собственно химических процедурах, «распатывающих» вещество и готовящих его для грядущих химических соитий: *растворение, испарение, возгонка*. Спиритуалистическое объяснение ручных воздействий на вещество.

Тело мертво. Дух (алхимическое начало) его воодушевляет. Индивидуализируется посредник меж *духом и телом* — *душа*. Все вещества для химического оперирования — *ожившие вещества*. Они суть произведения *духов* (через *нагревание, возгонку, испарение* — *летучая потенция огня*).

Вторя Геберу, Винсент считает, что *металлы зарождаются в недрах земли духами ртути и серы*. Жизнь металлов с самого начала есть следствие алхимической «духовности».

Гебер и Псевдо-Аристотель, а вслед за ними и алхимики-христиане объединяют минеральные духи с духами планет, увеличивая четверицу до седмицы, и вводят, таким образом, в ряд *духов*, имеющих вещественные эквиваленты, *духи только астрального происхождения*, повышая, стало быть, меру духовности алхимического духоведения⁹.

По Псевдо-Аристотелю, *духи — это формы (акциденции)*, потому что они обнаруживают свои качества-свойства, лишь соединяясь с субстанциями, или неподвижными телами. Чтобы произвести соединение, необходимо очистить и *духи*, и *тела*. Гебер говорит, что только *духи и содержащие их потенциальные материи (первоматерии-души)* способны соединяться с *телами-металлами*. Но прежде их должно очистить, дабы осуществить совершенную окраску, а не портить, жечь и чернить вещи. Существуют *едкие и жгучие духи*, такие, как *сера, реальгар (сернистый мышьяк), пирит*. Есть и более мягкие. Это различные *туции* (летучие окислы металлов). Очищают их *возгонкой*. *Духи легки, проникающи* (Hoefel, 1, 1886, с. 329—332).

Алхимические духи ассимилируют *аристотелевские качества*: *сера — элемент тепла; охлажденный нашатырь — холод; реальгар, сандарак — сухость; ртуть — влажность*. Расплавленные металлы (кроме железа) и другие жидкости (*вино, моча, уксус*) причастны к Аристотелевой воде, потому что *твердеют на холоду и расплываются, испаряясь от жара*. А *железо, кость, дерево — сродни земле*. Воспринятое буквально. учение об Аристотелевых элементах включило в себя все алхимическое вещественное многообразие. Аристотелевский воздух ассоциирован с *испаре-*

⁹ Правда, при этом возрастает и конкретно-вещественный набор «духонесущих» солей: *аммонийная соль, сернистый мышьяк, маркасит, магнезия, туция* (каждое из этих веществ еще имеет добавок по несколько смыслов: *маркасит*, например, — это и серусодержащие соединения мышьяка, и различные серные и сернистые металлы — пириты; *магнезии* — соединения серы со свинцом, оловом и серебром (тоже пириты); *туция* — окись цинка, но и дым из печей, в которых прокаливают металлы.

ниями: сухим, дымчатым (охра, сера, сандарак) и влажным, парообразным (металлы). Сухость и влажность — женские, пассивные свойства. Жар и холод — мужские, активные. Жар и влажность — главные свойства и соответствуют сере и ртути. Их соединение дает не только киковаарь, но и воздух, исполненный метафизического смысла стихии-элемента, души всех вещей. Единение душ серы и ртути во мраке Тартара дает телесную жизнь металлам (конечно, под покровительством высших планетных духов).

Вместе с тем по мере приближения к земле, тем паче углубления в ее недра, спиритуалистическая напряженность алхимической мысли слабеет, алхимические духовные принципы тускнеют, обретая видимые контуры и осязаемую шершавость вещественных своих подоби́й-переименований. Но здесь чаще всего адепт-христианин вынужден сослаться на какого-нибудь здравомыслящего араба. Так, Винсент, ссылаясь на Ар-Рази, пишет, что минералы — это отвердевшие на протяжении времени пары. Ртуть и сера сгущаются в первую очередь. Тела, постепенно, в течение тысяч лет, терпящие изменения в залежах, в конце концов превращаются в золото или серебро. Но искусство может произвести это превращение в один день¹⁰ (Цейтлин, 1931б, № 10, с. 68).

Спиритуалистические химеры вновь ушли за текст, обозначив вещественный фасад тайного искусства.

Алхимические начала вступают во всевозможные сочетания с Аристотелевыми стихиями и небесными качествами, свидетельствуя о своей способности изменять «субстанциальные формы» вещей. «Седьмица» Альберта Великого (XIII в.) складывается из четырех элементов Аристотеля и трех собственно алхимических (ртути, серы, «металлической воды»).

Семь духов Роджера Бэкона (XIII в.) включают алхимические начала, но и другие вещества: ртуть, сера, полусернистая ртуть, живая сера, орпимент, аурипигмент (As_2S_3), реальгар (AsS). «Седьмица» Роджера Бэкона соотнесена с семью планетами, как бы повторяя семичленный ряд металлов (ТС, 2, с. 377—384; ВСС, 1, с. 613—615). Наличие в этом ряду и серы, и живой серы, а также ее соединений с ртутью и мышьяком говорят о многосортности серы как принципа. Живая сера — это сера органических веществ, отличающаяся от серы минеральной. Вместе с тем ряд серосодержащих демонстрирует подобие частей этих соединений, связанных с серой, ибо все они — в родстве с серой (алхимический «вариант» принципа «химического сродства»). Эликсир — микроподобие золота по соотношению в нем алхимических начал. Он-то в качестве подобного и должен умножающим образом подействовать на несовершенный металл, тоже содержащий в себе золото, хотя и погрязшее в

¹⁰ Но здесь же Винсент с энциклопедической добросовестностью цитирует и контрмнение, принадлежащее Авиценне, который считает сомнительным, чтобы трансмутация была возможна. Если очищением придают свинцу качества серебра, вводя людей в обман кажимости, специфическое различие этих металлов, законоположенное природой, все равно неуничтожимо, потому что искусство слабее природы (там же).

порче. Подобное воздействует на подобное. Золото умножается миллионнократно. «Химическое» сродство, улучшающее природу одного из сродственных компонентов. Воспроизводство алхимической жизни. Алхимические начала зооморфны, антропоморфны, то есть и воплощены, и воодушевлены одновременно.

По Роджеру Бэкону, в зависимости от степени чистоты серы и ртути получаются металлы совершенные или несовершенные. Основа металлов суть Меркурий и Сера. Эти два начала дали происхождение всем металлам и всем минералам. Утверждение алхимических начал как принципов вещей материального мира есть обоснование единства этого мира в единой первоматерии, порождающей эти первоначала. Вместе с тем Бэкон находит высокосовершенные вещественные персонификации для первоначальных принципов: золото содержит серу — начало чистое, устойчивое, красное, негорючее, а серебро — ртуть, начало чистое, летучее, блестящее, белое. Материал камня состоит, стало быть, из тела, полученного из золота и серебра. Последняя точка зрения — ртуть и серу для философского камня следует извлечь из серебра и золота — не общепринята. Ее не вполне разделяет, например, Альберт Великий, утверждая, что камень добывается из ртути, которую получают из совершенных металлов. Он же намечает путь к обоснованию рукотворного воздействия на серу и ртуть как принципы, оборачивающиеся к алхимику своим скрытым до поры вещественным лицом. На эти начала воздействует либо природа, либо рука, вооруженные огнем. Альберт обращает внимание, например, на то, что свойства металлов произошли от серы и ртути. Только различная степень варки («подземный огонь», «жар Тартара») обуславливает различия в металлической породе. Альберт прибавляет к варке еще один теххимический деструктивный фактор: растворение. Таимые в недрах земли, алхимические принципы «оземляются», забывая о своей духовной ипостаси, являющейся лишь в теории происхождения металлов. Сера и ртуть разделены в недрах земли: сера — в виде твердого тела, неподвижного и маслянистого; ртуть в форме пара. Сера — жир Земли, сгущенный в рудниках умеренной варкой (Albertus Magnus, 1958, с. 21—23).

Ученик Альберта Фома Аквинский (XIII в.) считается автором (ТС, 4, с. 960—973; ТС, 5, с. 806—814) нескольких алхимических трактатов (вероятно, поддельных) (ТС, 3, с. 267—275; 276—277). Тем не менее Либавий (XVI—XVII в.) ссылается на Фому, приписывая ему такие слова: «Говорю тебе, работай с помощью ртути и подобных ей, но только не прибавляй ничего иного и знай, что золото и серебро не чужды ртути (Libavius, 1597, с. 148). Столь туманное предписание вновь отдаляет алхимика от практического дела.

Каждый алхимик начинал как бы заново, восходя к алхимическим началам, осмысляемым через Аристотелевы первоэлементы. Арнольд из Виллановы (XIII—XIV в.) в «Письме к королю Неаполитанскому» сообщает: «Узнай, король, что говорят мудрецы. Есть камень, составленный из четырех природ — огня, воздуха, воды и земли. Вид его самый обык-

новенный. Ртуть есть его мокрый элемент, а другой — магnezия, какую вряд ли встретишь в природе. И заметь, король, что белая земля зовется белым камнем; красная земля — красным. Белая земля обращается в красную без всякого прибавления. Внемли тому, что говорят философы, о, короли! Они говорят: растопи тело, кали его, пока не обратится в воду и потом пока не отвердеет» (Hoefler, 1, 1866, с. 412). Подход здесь, так сказать, ровно пятидесятипроцентный: ртуть — это воздух и вода как персонификации холодного и жидкого, но зато встречающаяся в природе как вещество. Другое начало — магnezия или сера, то есть огонь и земля как персонификации горячего и сухого, но зато не существующие как тела. Принцип и тело вместе или только принцип? Их сумма есть соединение, вещественное и метафизическое сразу. Это философский камень, имеющий раз навсегда установленный магико-числовой алгоритм: магистерий произошел из одного и становится одним; или же составляется из четырех, а три заключены в одном. Первая часть формулы означает восхождение от первоматерии к квинтэссенции. Вторая часть намекает на четыре Аристотелевы первоэлемента и три алхимических начала (соль — посредническое), представляющие четыре первоэлемента в вещественном виде. Но и четыре первоэлемента и три алхимических первопринципа-первовещества сводимы к первоматерии, потенциально порождающей четверицу и тождественные ей двоицу и троицу.

Метафизическая чистота Серы и Ртути как принципов оборачивается на практике физической чистотой серы и ртути как веществ. Причем переход принципа в вещь мыслится через серебро и золото, принимаемые как физически и метафизически совершенные тела.

Раймонд Луллий советует оперировать над Солнцем и Луною только после обращения их в изначальную материю, которая есть сера и ртуть философов (ВСС, 1, с. 872—874).

Но вновь и вновь расплываются контуры ртути и серы как веществ, обретая абстрактный смысл, слагаемый из символотворческого почти бесплотного, физически не осязаемого материала. Джордж Рипли настаивает: «А теперь, сын мой, чтобы сказать что-нибудь о философской ртути, знай: когда ты смешаешь водку с красным мужчиной и с белой женщиной, которую называют альбифической (albifico — отбеливаю. — В. Р.), и когда они все будут соединены, составляя одно тело, только тогда ты получишь философскую ртуть» (ТС, 3, с. 821 и сл.).

Сера и ртуть, алхимический «Отче наш», от многократных повторений утрачивают первоначальную значимость. Бернар Тревизан, возвеличивая зыбкую первоматерию, умаляет статус серы и ртути, готовя их грядущий пересмотр как компонентов-принципов (ТС, 1, с. 683—709). Сера не есть вещь, отдельная от субстанции ртути. Она также не есть обыкновенная сера, потому что тогда материя металлов была бы неоднородной. Сера есть только то тепло и та сухость, которые не господствуют над холодом и сыростью ртути. Эта сера после переработки преобладает над двумя другими качествами — над холодом и сыростью, одаряя иное этими добродетелями. Все дело в степени варки. Это и обеспечивает различия

металлов. Руками перерабатываемая абстракция. Деминургическое воздействие на принцип, обретающий статус вещества.

Полярность свойств-качеств обеспечивает разность потенциалов, завершающуюся разрядом реальных «механохимических» взаимодействий. Теория четырех *Аристотелевых* элементов целиком уместилась в серпентинную теорию алхимиков, причем еще оставалось место и для иного. Доалхимические времена могли обходиться парой *земля — вода*, ибо в них содержались невидимые *воздух — огонь*. Алхимическая память сохранила качества древних и как живое, и как реликт. *Все, что обладало качеством теплоты, называлось в древности огнем; что было сухо и твердо — землей; сырое и жидкое называлось водой, а холодное и воздушное — воздухом*, — вещает аноним (Пуассон, 1914—1915, № 2—3, с. 13). Спиритуалистическая надстройка над *Аристотелевыми* первоэлементами приподымает стихии и их первокачества к небесным реалиям, высвечивая качества, сокрытые во мраке *первоматерии*. Согласно *Д'Эспанье*, *твердые части — земля, жидкие — вода, самые разреженные — воздух, природный жар — огонь, а качества сокровенные обладают астральными свойствами. Они присущи квинтэссенции* (ВСС, 2, с. 626—648).

Плодоношение и принцип; семя и небесный знак; реальное вещество и метафизическая абстракция. Оппозиции сведены, но и разведены в алхимическом конструировании. Теоретическая мысль их разводит, практика объединяет. *Василий Валентин* учит: «*Все, кто писал о семенах металлов, согласны в том, что сера представляет мужское семя металлов, а ртуть — женское семя. Но это нужно понимать разумом и не принимать за семена металлов обыкновенные ртуть и серу, потому что обыкновенная ртуть, будучи сама металлом, не может быть семенем металлов. Так же и обыкновенная сера представляет собой известь металлов. Каким же образом она может быть семенем?*» (Корр, 1844, 2, с. 100). Алхимическая теория — двуполая теория. Соль как *третье начало* выступает посредником-медиатором, приспособляющим алхимические начала к технoхимическому делу, не разрушая при этом мужеско-женскую диxотомию. Между тем Поэт — будь то Жан из Менга или Жан де ля Фонтан — предостерегает алхимика не путать идеальный принцип с природным телом:

*Что ты делаешь? — Устойчивым хочу
Сделать мой Меркурий... — Тщетно это.
Только жизнь свою опустошишь!
Потому что ртуть твоя летуча
И обыкновенная к тому ж,
Нет в ней изначального священства,
Бестелесной правды нету в ней...
Бедный, простодушный сын доктрины,
Спутавший высокий первопринцип
С черною богемскою рудой...¹¹*
(Пуассон, 1914—1915, № 5, с. 10; Fontaine, 1861).

¹¹ Стихотворный перевод мой.

И ВСЕ-ТАКИ ртуть-серная теория долго еще будет звучать как раз и навсегда данное заповедное слово, а в более поздние времена (XVII в.) как бездумный заклинательный алгоритм мнемонического свойства. Столь поразительная устойчивость главной теоретической доктрины алхимиков укоренена в консервативном представлении о мироустройстве, опирающемся на перипатетическую традицию. Сошлюсь на одно из последних обобщений теории элементов-принципов, принадлежащее Корнелию Агриппе из Неттесгейма (XV—XVI в.) и изложенное им в «Тайной философии» (Agrippa, 1593; Цейтлин, 1931б, № 10, с. 74—76).

Согласно Агриппе, имеется четыре стихии, или элемента, — четыре основания для всех телесных вещей. Это огонь, земля, вода и воздух. Из них образуется все, но не путем простого смешения, а путем соединения и преобразования. И обратно: все, что приходит к концу, разлагается на четыре элемента. Ни один из естественных элементов не существует в чистом виде. Они более или менее смешаны один с другим и могут замещать друг друга. Так, земля переходит в воду, когда она растворяется и принимает вид ила. Если же вода уплотняется, то она переходит в землю. Если же она испаряется под действием огня, то она превращается в воздух. Каждый из элементов обладает двумя особыми свойствами, из которых одно принадлежит этому элементу, а другое составляет переход к следующему. Так, огонь горяч и сух, земля суха и холодна, вода холодна и влажна, воздух влажен и горяч. Таким образом, элементы противостоят один другому по своим противоположным свойствам: огонь — воде, земля — воздуху. Примерно так излагает Агриппа учение Аристотеля о стихиях-элементах и качествах-свойствах.

Важно, однако, что первоэлементы видятся все же и материалом, который может быть демиургически претворен в вещи. Вот почему следующий пассаж у Агриппы посвящается сотворению мира вещей. Агриппа утверждает, что из четырех стихий образуются четыре группы совершенных тел: камни, металлы, растения и животные. В них заключены все элементы, но каждая группа стоит ближе всего только к одному из них. Камни землисты, потому что они тяжелы от природы, падают на землю и не могут превращаться в жидкое состояние. Металлы водянисты, потому что могут разжижаться. Алхимики доказывают своими опытами, что металлы возникли из живой металлической воды — ртути. Растения столь тесно связаны с воздухом, что могут расти только под открытым небом. Сила, действующая во всех животных, есть огонь. Они настолько родственны огню, что исчезает почти всякая жизнь, если погаснет огонь. Внутри этих четырех царств каждая вещь особым образом связана с одною из стихий. Все непрозрачные и тяжелые камни подобны земле. А самые прозрачные, растворяемые водою, например кристаллы, подобны воде. Те же камни, которые плавают на воде, — губчатая пленка и пемза, например, — воздухоподобны. Камни, из которых может получаться огонь или которые сами произошли из огня, каковы, например, кремль или асбест, родственны огню. Точно так же обстоят дела и с металлами. Свинец и серебро близки земле, ртуть — воде, медь и олово — воз-

духу, а железо и золото — огню. У растений корни по плотности родственны земле, листья по содержащемуся в них соку — воде, цветы по своей нежности — воздуху, а семена — огню по зародышевой силе и силе прорастания. Что касается животных, то некоторые принадлежат земле, каковы черви и другие пресмыкающиеся, другие — воде, например рыбы. Те же, которые не могут жить без воздуха, принадлежат воздуху. Сродни огню те, что живут в огне, например саламандры и некоторые цикады. Или те, которые обладают большой теплотой или окрашены в огненный цвет: голуби, страусы, львы и те твари, которые выдыхают огонь. Кости животных принадлежат земле, мясо — воздуху, жизненный дух — огню, а соки — воде.

Обозначенный было в первой тираде строительный материал для мира вещей — четыре элемента, обладающие определенными качествами и включенные во взаимную иерархию, элиминируемую в *первоматерии*, — в конкретном миростроительстве вновь теряет вещественность, приобретая черты символов, связанных с вещами различных классов по подобию — физическому и метафорическому. При этом элементы-символы поделены не только меж классами вещей, но и внутри каждого класса и по структурным уровням одной особи. Вещественность вновь снимается, принимая формы символических идеализаций. Алхимия в этом контексте утрачивает свою особенную межкультурную роль, выступая попросту наукой (или искусством) о металлах и их превращениях наряду с науками о камнях, растениях и животных. Но если четыре элемента в мире животных, растений и камней ассимилируются в том же самом виде, то в алхимии они переформулируются в специфические первоначала, служащие и веществами для рукодельного опыта. Выходит, алхимия — такая деятельность, в которой обнажается двойная природа первоэлемента: понятийная его суть и вещественная его суть в их перемежающейся одновременности.

Третья часть рассуждения Агриппы посвящена горнему мироустроению. Стихии существуют не только в низменном мире, но и в небесах, в мире демонов и ангелов, и даже в самом мировом устройтеле и прообразе. Но в низших вещах элементы находятся соответственно в более грубых формах. Напротив, в небесах элементы существуют только в их силах и свойствах, в небесных превосходных формах, значительно более тонких, нежели под луной. Небесная земля имеет твердость земли, но не имеет ее плотности. Воздух и вода на небесах обладают подвижностью, но не имеют бурных течений. Пламя огня там не жжет, а только светит и оживляет все своею теплотой. Марс и Солнце сродни огню, Юпитер и Венера — воздуху, Сатурн и Меркурий — воде, а Луна — земле. Небесные знаки тоже распределяются по стихиям, как, впрочем, ангелы и демоны. Там различают духов огня, земли, воздуха и воды. Астральный мир, согласно Агриппе, — тоже материальный, но только тоньше. Материя тверда, но не плотна; ощутима, но духовна. Телесно-духовный мир.

Спиритуалистический мир уплотнен. Астральные тела — они же и духи

земных первоэлементов *огня, земли, воздуха и воды*. Ряд планет дублирует ряд металлов; повторяет, но на более высоком уровне духовности. Мир духовных эманаций тел-первоэлементов. Обоснование *астральной алхимии*, предстоящей спиритуалистической изнанкой алхимии земной, *злато-серебронискательской*¹².

В итоге рутинно-серый алгоритм, может быть, именно благодаря своей «железо-бетонной» устойчивости оказался в конце концов пустотелым, декоративным. Особенно если иметь в виду источники иного толка, исподволь этот алгоритм расшатывавшие.

АРНОЛЬД ИЗ ВИЛЛАНОВЫ (XIII—XIV вв.) в *«Салернском кодексе здоровья»* решительно переформулирует четыре *Аристотелевы* первоэлемента, минуя алхимическую бинарную (или тринитарную) систему. Переформулирует в терминах медицинской алхимии, ориентированной на микрокосмос со своим *«атомным»* четырехэлементным составом. Мир металлов заменен иным объектом — гуморальной патологией человека. Состояние человека — не что иное, как функция соотношения *четырех соков («гуморов»): светлая желчь, флегма, кровь и черная желчь*. Но каждый из этих *гуморов* — еще и панпсихический *принцип*, материализованный не столько в конкретном человеке, сколько в спиритуалистических универсальных образах — *четырех* типовых *темпераментах (холерик, флегматик, сангвиник и меланхолик)*. Но слово самому источнику:

*В теле находятся нашем четыре различные влаги:
Флегма и светлая желчь, кровь и черная желчь.
Флегма в воде, а в земле себя черная желчь обретают.
Кровь — это воздух, а светлая желчь в огне воплотилась*
(1970, 82).

Далее следуют характеристики соков-начал, явленные в свойствах темпераментов их носителей:

Желчь существует — она необузданным свойственна людям...
(84).
Флегма лишь скудные силы дает, ширину, малорослость...
(85).
*Только про черную желчь мы еще ничего не сказали;
Странных людей порождает она, молчаливых и мрачных*
(86).

Цветовой образ алхимического искусства переосмысливается в медицинской алхимии не менее выразительно:

¹² *Небесная алхимия* — не в точности зеркальное отражение *алхимии земной*. Обращаю Ваше внимание на «ошибку» *Агриппы*: если *свинец* на земле соответствует земле, то на небесах *Сатурн* (он же *свинец*) соотношен с *водой* — изыск асимметрического зрения позднесредневекового алхимика.

*Влаги такие известны, что каждому цвет доставляют.
Цвет образуется белый из флегмы в телах. А из крови красный;
Из желчи же красной рождается цвет красноватый,
Черная желчь награждает тела окраскою мрачной,
Скучного цвета, обычно, в ком желчи подобной избыток*
(87).

Изменение соотношения соков-начал приводит к патологическим сдвигам.

Между тем человек сам может воздействовать на жизнедеятельность гуморов, вещественно воздействовать на духовное, от коего зависит опять-таки физическое состояние собственного тела. Он — демиург, строитель самого себя.

*Персики, яблоки, груши, сыры, молоко, солонина,
Мясо оленье и козье, и заячье мясо и бычье:
Все это черную желчь возбуждает и вредно болящим.*

(7).

Салернский врач (он же — нововилланский алхимик) конструирует медицинскую алхимию, где целимый — не металл, а человек. Алхимия раздвигает собственные пределы, становясь иной. Идет необратимая трансмутация алхимических начал, ибо панпсихизм, ориентированный на человека, куда конструктивней и эвристичней, нежели панпсихизм, имеющий в виду металл: от как бы живого к подлинно живому.

Если новаторство Арнольда состоит в переносе алхимического действия с металла на человека и в переименовании основных категорий алхимической доктрины соответственно новому объекту, то новаторство Парацельса (XVI в.) — в преобразовании учения о первоэлементах изнутри, в коренной ломке этого учения сразу по нескольким позициям.

Прежде всего Парацельс резко отгораживает Аристотелевы принципиальные стихии от собственно алхимических вещественных стихий: элемент огонь изменяет металлы несовершенные и их уничтожает. Металлы совершенные от огня не изменяются. Принципиальное разрушение диатомии алхимических начал — вклинивание меж серой и ртутью соли — третьего начала, столь же принципиального, а не только посреднического, открывающего новые просторы для технохимического опыта (растворения). Бесплотный, только духовный принцип, уплотняясь, обретает телесность, наращивает плоть. «Во всем, что касается знания и опыта, философы, предшествовавшие мне, имели в качестве своей цели скалу истины, но ни один из них не попадал в цель. Они думали, что ртуть и сера суть начала металлов, но не упоминали и во сне третьего начала... И вот я утверждаю, что в любой вещи содержатся три начала: ртуть, сера и металлическая вода (раствор соли. — В. Р.), питающая первые два. Если небесные светила и природа позволяют, дерево вытягивает сначала ветви в марте месяце, потом распускаются почки, появ-

ляются цветы, и так до осени, когда, наконец, вызревает груша. Точно так же и с металлами. Они рождаются таким же образом из недр земли. Пусть же алхимики, ищущие сокровище сокровищ, заботливо отметят это!» (Фигуровский, 1969, с. 147). Отсюда прямая дорожка к количественному разрушению вещества, к весовым определениям компонентов, обретающих статус веществ, но еще сохраняющих прежние метафизические имена. Парацельс учит: *каждое тело образуется из трех субстанций, имена которых суть: сера, ртуть и соль. Взять в руки тело значит держать в руках три невидимые субстанции. Чтобы испытать это, надо, например, взять дерево. Это и есть тело. То, что сгорит, и есть сера, то, что будет дымить,— ртуть, а что превратится в золу, то есть соль* (Чугаев, 1919, с. 31). Конечно, до элементного весового анализа еще далеко. Но такое описание опыта имеет именно «количественную» направленность.

Идея соли как третьего начала — это, конечно, новая идея (хотя высказывалась и раньше в виде намеков). Парацельс этими намеками пренебрегает, зато ищет себе опоры в александрийской древности, ища у Гермеса только ему, Парацельсу, внятные аналогии: *«Знайте! Все семь металлов рождены из троякой материи, а именно: из ртути, серы и соли. Однако металлы все же отличаются друг от друга хотя бы окраскою, особой для каждого металла. Гермес сказал правильно, что все семь металлов произошли от смешения трех субстанций. Подобным образом из этих же субстанций составлены тинктуры и философский камень. Он назвал эти три субстанции духом, душою и телом. Но не указал, каким образом это нужно понимать и что он сам понимал под этим. Возможно, он знал о трех началах, но не высказывался по этому поводу. Я не хочу сказать, что он впал в ошибку, а только говорю, что он умолчал об этом. Но для того, чтобы эти три различные субстанции, а именно: дух, душа и тело, были правильно поняты, необходимо знать, что они обозначают не что иное, как эти же самые три начала: ртуть, серу и соль, из которых образованы все семь металлов; ртуть есть дух (spiritus), сера — душа (anima), а соль — тело (corpus)»* (Paracelsus, 1, 1894, с. 125). Развитие мысли Арнольда — перенос алхимической доктрины из металлургического микрокосмоса в человеческий микрокосмос¹³. Спиритуализм не снят, но подкреплен медико-лекарственной и химико-аналитической практикой. Люди, по мнению Парацельса, так же, как и металлы, сложены из серы, ртути и соли.

Алхимическая триада под воздействием медико-лекарственных тенденций видоизменяется в «пятерицу». Парацельс, став иатрохимиком, говорит уже не о трех, как некогда, а о пяти основных субстанциях, или «ближайших и естественных принципах»: сера, ртуть, соль, флегма и мертвая голова. Флегма и мертвая голова — наиболее грубые субстанции, находящиеся в грубых землях и простых водах; субстанции понижен-

¹³ Перенос алхимических начал, а не Аристотелевых — в отличие от Салернца.

ной духовности. Отсюда иное определение алхимии, данное *Парацельсом*: она — искусство, которое путем растворения смесей определяет чистое от нечистого. Отступление в технологию от освященного столетиями алхимического спиритуализма. *Парацельс* смешивает, не разделяя, *Аристотелевы стихии* с элементами-качествами, прибавляя к ним и пятую сущность. В обыкновенном золоте, согласно *Парацельсу*, *квинт-эссенции* мало, зато много *прокаженного тела*, нуждающегося в лечении. Вот почему изготовление целительных «*арканумов*» — основной технологический пафос химии *Парацельса*. Но как раз здесь опять-таки вырисовывается спиритуалистический план *Парацельсовой* химии: планетно-зодиакальные *флюиды*, одухотворяющие вещественный мир «*арканумов*», специфических лекарственных сил веществ, соотнесенных с частями тела. Но часть тела не тождественна телу в целом. Она относительно самостоятельна.

Разрабатывается идея «*симпатического сродства*» веществ: духовного, но и «химического» (*подобие свойств*). Конструируется органо-химическая система, предусматривающая воздействие на пораженные части тела химическими средствами. Медико-химические предписания врача-алхимика следуют из этой системы, овеществившей бесплотные категории алхимического элементаризма. Приведу *Парацельсов* рецепт лечения чахотки: «*Чахотку можно вылечить так: возьми белого хлеба в любом количестве и размачивай его 24 часа в хорошем вине. (Воссоздается ситуация псевдопричащения.— В. Р.). На следующие сутки, помолвившись, выпей этого вина. Не пей при этом ничего иного. Все это время собирай мочу в сосуд, подвешенный над дымящимся очагом. По мере испарения мочи, чахотка твоя тоже пойдет на убыль*». (Цейтлин, 1931б, № 10, с. 76—77). Мистическое, но и диетическое целение.

Если *археи* и *арканумы* *Парацельса* свидетельствовали о собственных спиритуалистических возможностях, лишь частично представимых в вещественных обличьях, то алхимические начала у *Иоганна Баптиста Ван-Гельмонта* (XVI—XVII в.) — объективированные реальности, проверяемые опытом¹⁴.

Элементы-качества *Аристотеля*, по *Ван-Гельмонту*, не есть элементы (*простые тела*). Но этого не утверждал и сам *Аристотель*. «*Огонь*» («*горящий пар*») не есть самостоятельное вещество. Он — раскаленные пары. Сжигание дубовых углей «подтвердило» это. *Spiritus silvester* — *лесной дух*, или газ (от *blas* — *blasen* — *дуть*) — результат этого сжигания. *Ван-Гельмонт* формулирует понятие газа, тождественного духу (*πνεύμα*). Отсюда *пневмохимия*. «*По особенностям дела и за неимением имени я назвал это испарение газом, что близко к хаосу древних*» (*Helmont*, 1682, с. 102). *Ван-Гельмонтов* газ оказывается тождественным хаосу.

¹⁴ Это не означает, конечно, что результат этой проверки убедил *Ван-Гельмонта* в предположенном. Важно, что существование алхимических первоэлементов было подвергнуто опытной проверке при полном небрежении к первоначалам как идеализированным объектам.

Но газ как принцип отождествлен с воздухом и овеществлен в «газ», который можно собрать. Особенно точные опыты проводил Ван-Гельмонт с «водой»¹⁵. Ван-Гельмонт отрицает *tria prima* алхимиков — ртуть, серу и соль как составные части сложных тел, утверждая, что их присутствие опытом не доказуемо и применение их в качестве идеальных принципов для практики бессмысленно. Вместе с тем Ван-Гельмонт ставит опыт по превращению 2000 весовых частей ртути в золото с помощью 1 весовой части философского камня, объявляя о своей удаче. В то же время замечательный опыт количественного сжигания 62 фунтов сухого дуба, давшего 1 фунт золы и 61 фунт углекислоты, не обсуждается и лишь служит доказательством двухэлементного состава вещей: все вещи состоят из воды и газа.

АЛХИМИЧЕСКАЯ ТРИАДИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА сходит с небес для опытных в нее вторжений.

Последующая «химизация» алхимической мысли приведет к точным описаниям кислот и щелочей и взаимодействий с ними. Кислота и щелочь обретут статус первоэлементов. Однако рациональная правда о кислоте и щелочи обернется ложью их элементного (в алхимическом духе) гипостазирования: вездесущие, теперь уже реликтовые призраки алхимического тысячелетия. Отто Тахений (XVII в.), например, скажет: «Все соли состоят из какой-либо кислоты и из какой-либо щелочи... Из этих двух универсальных принципов составлены все тела мира» (Фигуровский, 1969, с. 121). Ярчайшее сочетание в одной сентенции химического (первый тезис) и алхимического (второй тезис) мировидения: конец алхимии — начало химии; ноль градусов по пара-Цельсию...

Алхимия перестает быть актуальной, зато становится частью джентльменского набора XVII века, а знание ее доктринальных оснований — признаком тогдашней природоведческой учености. Лефебюр, аптекарь Карла II, воспроизводит такой, например, разговор со своим сюзереном: «Карл: Из чего состоят тела? Лефебюр: Если субстанция есть тело, то она должна обладать количеством и потому должна быть делима. Тела же должны состоять или из делимых или из неделимых вещей — из точек или частей. Но тело не может состоять из точек, ибо точка неделима и не обладает количеством. Она не может поэтому сообщать телу количество, ибо она сама его не имеет. Отсюда следует, что тела состоят из частей. Но на это можно возразить: все эти части должны быть делимы или неделимы. Если верно первое, то одна часть не может быть наименьшей, ибо она может быть разделена на еще меньшие части. Если же эта самая меньшая часть со своей стороны неделима, то мы

¹⁵ Опыт с отростком ивы, поливаемой дозируемой водой с последующим взвешиванием ивы и земли; прокаливание (сухая перегонка) дерева с количественной конденсацией паров; составление весового баланса химического взаимодействия: опыт с железным гвоздем, опущенным в купорос, полученный в свою очередь взаимодействием меди с серной кислотой.

наталкиваемся на то же затруднение, ибо она не может обладать количеством и потому не может сообщить такового телу, ибо делимость есть существенное свойство всякого количества» (Рамсей, 1920, с. 32). Бесконечная делимость вещества — залог антиатомности в алхимии. Вместе с тем признание бесконечной делимости есть основание для количественных — весовых, мерных — аналитических и технохимических процедур. Элемент-принцип должен стать элементом-субстанцией, элементом-веществом.

Но в те же примерно времена *Дю Клос*, врач *Людовика XIV*, объясняет своему королю переход вещества из жидкого состояния в твердое так: *«Причиной перехода жидкости в твердое состояние является, очевидно, сухость, ибо это свойство, представляющее противоположность влажности, делающей тела жидкими, может вызвать действие, противоположное тому действию, которое вызывается влажностью,— именно, отвердевание жидкостей»* (с. 11). Рецидив средневекового элементарно-стихийного перипатетизма, ставшего устойчивым стереотипом массового природоведческого мышления.

Даже в *«Химическом словаре»* *Макера* (XVIII в.), современника *Лавуазье*, еще можно прочесть совсем уже по тогдашним временам замшелые описания обветшалых элементов. Правда, в это описание примешаны новые веяния. Забавное отражение былой околокультурности алхимии в послеалхимические времена. *«Воздух есть жидкость. Вода, по-видимому, не входит в состав всех металлов... то, что остается от тела, подверженного сильнейшему действию огня, следует рассматривать как его земное начало... Материя солнца или света...— все это названия, которыми наделяется обыкновенно элемент огня... Огонь — вещество, которое состоит из бесконечно маленьких частичек...»* (Рамсей, 1920, с. 41—42).

ТАКОВА ТЫСЯЧЕЛЕТНЯЯ ЭВОЛЮЦИЯ алхимических первоэлементов. Эволюция ли? Едва ли. Это игра с одним и тем же, сверкающая то той, то этой своей гранью. Имя и вещь в алхимии и слиты, и разведены. Эти схождения и расхождения искони присущи прародительнице, хранительнице, но и пожирательнице первоэлементов-первокачеств-первовеществ — *первоматерии*. Элемент — тело, дух и душа, то есть принципиально живое. Элемент, понятый как одушевленное и одухотворенное первотело, породит *мистическую алхимию*, которая будет существовать еще довольно долго — после фактической смерти алхимии как живой исторической реальности. В терминах теории алхимических первоначал это: *магнетическая сера; сила, или сера бога, первоначало жизни и движения, архей (сила) Парацельса, огонь как движение (образ материи, приведенной в движение силой)*. Отсюда вещественно спиритуалистическая иерархия видов материи: *минеральная, растительная, животная* — соответственно *тело, дух, душа*.

Первоматерия инертна. Она — хаос, море философов в вечном состоянии глубокого штиля. И только движение извне сообщает ей свойства.

Это оккультная линия трансмутации алхимических начал. Технохимическая линия иная¹⁶. Первоэлемент-вещество может быть и количественно определяемым *элементом* состава. Здесь-то и возникает подлинно химическая проблема конструирования веществ с заранее пужными свойствами, когда состав — элементарный! — определяет свойства.

Но первоэлемент может быть и живым организмом. И этот ход мысли тоже обнаруживается в историческом движении алхимических начал. Взаимодействие этих линий может быть истолковано как единоборство «физикализма» и «биологизма» в химии, специфическим образом «предвосхищенных» алхимией.

Итак, *элемент как организм и элемент как частица*.

АЛХИМИЧЕСКИЙ КОСМОС — живой космос. Да и каждый фрагмент этого космоса — тоже живой. Он и часть организма, и самостоятельный организм. Одушевленный, одухотворенный алхимический элемент есть земная копия тоже живого *астрального тела*. Мир «*Изумрудной скрижали*» — это организм с наперед заданной «биологической» судьбой, мифологически вечной, астрологически предопределенной. Целое недробимо. Рождение, рост, смерть. Целение в ходе алхимического существования. Семснное оплодотворение, череда *соутий*. Алхимическое *золото* — плодоносное тело. Искусственное *золото* само способно превращать металлы в *золото*.

Алхимическое тело эволюционирует, восходит от *несовершенных* до *совершенных* своих состояний с участием алхимика-эскулапа, применяющего *медикамент, эликсир, панацею*. В природе это происходит само. Лекарь — сама природа.

Алхимическое *деяние* — в недрах ли земли, в алхимическом ли горне — жизненный процесс. Зарождение, умножение — рост и далее... к смерти. Живое преобразуемо, пресуществимо.

Прерванное развитие — алхимический аборт. Абортируемое тело — металл-недоносок. Алхимики уверены: *когда, например, начинают разрабатывать рудник и в нем находят металлы, еще не завершившие своего развития (открытие рудника прерывает действие природы), эти металлы остаются несовершенными и никогда уже не достигнут совершенства, а все металлическое семя, содержащееся в этом руднике, теряет свою силу и добрые качества*.

Сера — отец металлов, а ртуть — их мать. В сложных телах, согласно Альберту, сера представляет собой семенную жидкость отца, а ртуть — месячное отделение матери, сгустившееся, чтобы образовать зародыш... Одна сера не может зачать, равно как и ртуть. Если оба начала нечисты, металлы будут несовершенны (Albertus Magnus, 1958, с. 21—23). Примерно то же читаем и у Арнольда из Виллановы: «Почтенный отец!

¹⁶ Но и эта линия раздваивается. Первоэлемент — и вещество для оперирования и понятие-ния одновременно.

Приблизь благоговейно ухо свое и внимай: ртуть есть семенная жидкость всех металлов, их первичный материал... О, отец, полный благочестия! Да увеличит в тебе бог дух понимания, чтобы ты хорошо взвесил то, что я скажу сейчас. Элементы не могут быть зачаты иначе, как от собственной семенной жидкости. Эта жидкость и есть ртуть. Вышло так, что, чая поступить наилучшим способом, брали ртуть, возгоняли ее, соединяли с другими телами и... ничего не получали. Такое случилось вот почему. Семенная жидкость не может изменяться сама по себе. Она остается как есть. Она проявляет себя как семенная жидкость только тогда, когда будет внесена во чрево женщины... Вот почему философ говорит: «Если наш камень не положен для питания во чрево самки, он не преумножится». О, мой отец! Теперь ты обладаешь — желание твое, наконец, осуществилось! — камнем философов. Слава нашему богу!» (ВСС, 1, с. 698—701; Hoefel, 1866, 1, с. 414—416)¹⁷.

Геометрически прогрессирующий рост алхимического золота под влиянием философского камня, «катализатора» этого роста, описан Раймондом Луллием: «Возьми кусочек этого драгоценного медикамента величиною с боб. Брось его на тысячу унций ртути. Вся эта ртуть превратится в красный порошок. Прибавь унцию этого порошка к тысяче унций ртути, и эта ртуть тоже превратится в красный порошок. Если из этого порошка взять одну унцию и бросить еще на тысячу унций ртути, все превратится в медикамент. Брось унцию этого медикамента на новую тысячу унций ртути — и она тоже превратится в медикамент. Брось унцию этого нового медикамента еще на тысячу унций ртути — и она вся превратится в золото, которое лучше рудничного» (Мейер, 1899, с. 37). Питание эмбриона, рост этого эмбриона, обретение нового качества — подлинной жизненности в совершенном металле.

Стадии, подготавливающие *соитие*, ничтожны по сравнению с возникновением живого организма. Это знает Бернар Тревизан, укоряя философов в том, что они *делят магистерий на несколько частей, учитывая различие отдельных процессов. В действительности же существует только один процесс — образование яйца* (ТС, 1, с. 683—709).

Но жизнь несовершенного металла — еще несовершенная жизнь, болезненное состояние этой жизни. Врачующий алхимик, вооруженный лекарством, воздействует на эту жизнь, приводя ее к наисовершеннейшей жизненности.

Двупольный принцип устройства металлов бесконечно повторяется — почти без вариаций.

Семя и взрослый организм тождественны в своей жизненности, но различны в степени этой жизненности. Отец и семя отца. Вид и генотипическое обоснование вида. Филалет определяет золото как наисовершеннейший из всех металлов. Это отец камня (ВСС, 2, с. 693—696). А меж-

¹⁷ Письмо, отрывок из которого здесь приведен, полагают адресованным папе Бонифацию VIII, приписывают Арнольду и относят к 1303 году. Бертло считает этот текст подлинным (Berthelot, 1889 [1938], с. 346).

ду тем он — только *материя камня, семя*, содержащееся в *золоте*. *Самородное семя* нуждается в *очистке*, требует ручной подготовки. Алхимический *гомункулус*. И тогда приемный его отец, так сказать, крестный, — сам алхимик. *Очистка как крещение*.

Усовершенствование металла — не только биологическая акция. Оно еще и воспитание, герметическая педагогика. Это обстоятельство делает алхимический «биологизм» принципиально антропоморфным, исполненным глубоких социальных ассоциаций. *Серебро и золото — учителя несовершенных металлов*. Обыкновенное золото, согласно Колезону, совершенно только по природе и настолько, чтобы делиться своим природным совершенством со своими братьями, металлами несовершенными. Из этого следует, что обыкновенное золото может совершенствовать форму металлов несовершенных. Однако прежде это золото следует улучшить (ТС, 6, с. 140, 143—162). Избыток своего совершенства золото передает свинцу, например, не ухудшаясь при этом. Улучшение золота или серебра — процесс рукотворный¹⁸.

Нечистота золота или серебра описывается в терминах нездоровья, болезни. Обыкновенное золото нечисто. Оно загрязнено присутствием посторонних металлов, нездорово и потому бесплодно. То же можно сказать и об обыкновенном серебре. Напротив, *Солнце и Луна философов* не осквернены никакими примесями. Они здоровы, сильны, полнятся плодородным семенем.

Дихотомия *мужского и женского* — вещь вторичная, вытекающая как следствие из *первичной материи, всемирной субстанции*, которая заключает все существующее, без различия рода и пола, все грубое, плодородное, с отпечатком чувственности. Выходит, идея жизни у алхимиков изначально межполовых совокуплений. Она в своих основаниях вегетативна. И только чувственность — исходное отличие алхимически живого от неживого¹⁹.

Лечение металлов алхимическими эликсирами оборачивается лечением человека эликсирами натрохимическими, изготовленными по алхимическим прописям. Жизнь металла — жизнь человека. Глаубер: «Если налить воды в этот раствор, положить туда олова, свинца, железа и висмута, а потом бросить и золота, то золото вернее всего пристанет к металлу. Помешайте воду. Золото, подобно грязи, сначала смешается со всем остальным, а потом осядет в воде» (Пуассон, 1914—1915, № 2—3, с. 11). Так готовили «золотую тинктуру» (*aureum potabile* — *питьевое золото*), раствор треххлористого золота, обладавшего, как считали, целебными свойствами²⁰. Прибавлю к этому *tartarus vini* — *винный камень*, или *адский спирт*, *арсана* — *тайные средства Парацельса*,

¹⁸ Золото очищают сплавлением с сурьмой (*цементацией*), а серебро — купеляцией со свинцом.

¹⁹ Которого, впрочем, как бы и нет, ибо *первоматерия* есть наинижайший — но живой! — предел бытия.

²⁰ Алхимики-шарлатаны часто выдавали за *питьевое золото* раствор хлорного железа (тоже желтого цвета).

архей, или его же *верховный дух* (ἄρχω—начальствую); тот самый *архей*, который воплощает все *жизненные ферменты* по видимости неживых тел. *Парацельс*: «Действительно, я *иатрохимик* (ιατρόζ—врач.—В. Р.), потому что я знаю *медицину и химию*» (Менье, 1926, с. 85).

Земная жизнь — лишь эманация астральной жизни, управляющей жизнью земною, возвышенная сверхжизнь горных высот: «Слава тому, кто мог найти такое сокровище и получить из него вытяжку! Это истинный природный бальзам небесных планет. Он препятствует гниению тел и не позволяет ни язве, ни подагре, ни водянке внедриться в тело человека... Ах, немецкий Карл! Что он сделал со своими сокровищами?! Где твои врачи? Где твои мудрецы? Где эти бандиты, безнаказанно прочищающие желудки и потчующие микстурами? Твое небо содрогается... Твои светила, сойдя с орбит, гуляют далеко от болотистого пути, который для них предназначен!.. Если бы твои адепты знали, что их глава Гален (а он теперь в аду) прислал мне удостоверительные письма в том, что я прав, они осенили бы себя крестным знаменем — своими лисьими хвостами! А ваши Авиценна! (Он сидит теперь на пороге ада). Я говорил с ним о его жидком золоте... Уходите же прочь, шарлатаны, берущие верх исключительно протекциями высокопоставленных лиц! Но... терпение! После моей смерти мои последователи подымутся против вас и повлекут вас перед лицо неба, вас и ваши грязные микстуры» (Holtyard, 1957, с. 163—165; Hoeffel, 1869, 2, с. 7). Это ренессансный расчет с косной традицией, утверждение мира и вещей этого мира как живого и живых, отвергающее полуживую традицию.

Все, что телесно, — то и живое. Одушевляющее начало сокрыто в каждом теле. Алхимические начала — тем более живые существа. Жизнь воды — ее текучесть, огня — летучесть, серы — горючесть... Смерть — естественный результат жизни, в некотором смысле технохимический и механохимический ее результат. Умерщвление серы, например, происходит путем ее сжигания, металлов — через разрушение их тягучести, воды — через огонь, огня — через воду... *Архей* — это верховная жизнь вещей. *Археи* — не личные существа, но силы природы. Здесь же обоснование естественной магии. Сознательные существа, воздействующие на тела, заменены присущими живым телам бессознательными, но целесообразными силами. Магия, как считает *Парацельс*, есть искусство через некоторые тайные силы и особенно через прямое воздействие одушевляющего начала данного человека на одушевляющие начала других людей и тел природы при посредстве веры и воображения производить вещи, немислимые иначе — с благодетельною или злою целью.

Взаимодействия тел мыслятся антропоморфно. Симпатия — антипатия. Деятельные начала Телезио из Козенцы (XVI в.) (тепло и холод) — динамические, телепатические проявления взаимодействующих веществ. От земли до неба — все вещественно и различается лишь степенью утонченности, мерой субтильности этой чувствующей вещественности (Telezio, 1570, f. 21; 1965; АМФ, 2, с. 122—129).

Тезис о материальной сплошной однородности Вселенной, разработанный *Телезио*, получает дальнейшее осуществление у *Патрици* (XVI в.). *Мир — целиком живой*²¹. *Не только небо и все его части, но и все элементы и их части, покуда они не отделены от целого, одушевлены. Небо и звезды, элементы и металлы, камни и растения не имеют органов чувствования. Это обстоятельство не дает еще права отказать им в жизни, ибо жизнь не соединяется с чувствованием необходимым образом* (*Patrizi*, 1591, л. 54—56; АМФ, 2, с. 150—154). *Но источник одушевления (fontanus animus) земных вещей — астральные тела. Жизнь гармонична. Алхимия — относительно независимый, внутри себя тоже гармоничный фрагмент этого живого гармонического мира.*

Архей Парацельса Ван-Гельмонт называет жизненным пламенем, веянием, духом. Он — плодоносящее семя. Он — мастер (faber), заключающий в себе грядущее становление. В семенном архее под действием полового наслаждения замысливается живой образ организма, развивающийся в процессе рождения. Взаимодействие вещей также имеет симпатическую природу.

Одушевление вещей (и всех элементов вещей) уравнивает природу и алхимика в магических правах, делая адепта лекарем-демиургом. Дейтельная роль алхимика скорее магическая, ритуально-словесная, нежели операционально-опытная. Живое не перерабатывается руками (его лишь можно улучшить промывкой, очисткой и прочим), ибо воздействие на живое без убийства в нем жизни должно быть нежным и бережным, уповающим скорее на чудо пресуществления, нежели на технохимические и механохимические вторжения в вещество. На этом биолого-организмическом, магиико-виталистическом пути нет ходу химическим целенаправленным «умерщвляющим» процедурам. Начало манипулирующей над веществом алхимии — конец вещества как живого, его физическая деструкция. Смерть.

Сведение на нет «жизненной энергии» вещества предусматривает *нисходящей трансмутацией металлов*, связанной с угасанием живого. А это, в свою очередь, делает приемлемыми и даже естественными «физико-химические» деструкции вещества, осмысливаемого рационально, вне ритуальной магии. Если в «живом» веществе элемент — орган, то в веществе мертвом — компонент.

Идет демифологизация вещества как индивидуальной особи: от *неба* к *земле*, от жизни к смерти, от «биологии» к «физике» — «физико-химической» алхимии мертвых природных объективных частиц.

Итак, «физикализация» алхимической мысли в противоположность ее «биологизации»; деструктивное механо- и технохимическое преобразование вещества²².

²¹ В отличие от средневеково понятого *Аристотеля*, когда считалось, что одни элементы живые, а другие нет; причем такой частично живой мир выглядел бы уродом.

²² Естественно, эти две традиции шли вместе, сливаясь и вновь расходясь. Лишь исследовательская идеализация вынуждает их условным образом развести.

АЛХИМИЧЕСКОЕ ОПЕРИРОВАНИЕ — это «физическое» насилие, убийство вещества: *нагревание, обжиг, дробление, истирание, возгонка, растворение, перегонка*. Извлечение элемента как частицы. Дальнейшее дробление, мельчание частицы. Уничтожение целого и живого. Вскрытие вещества. Испытание на все виды деформации. Вещество молчит, потому что оно убито.

Извлечь из каждого тела *деятельные его части* посредством *очистки* означало добыть *сокровенную квинтэссенцию*, вновь оживающую. Вспомним первые века алхимии, а также то, как *Стефан Александрийский* советует *освободить материю от ее качеств, отделить душу от тела, дабы достичь совершенства* (Berthelot, 1885 [1938], с. 276). Разрушь тело — обрешь сущность, удали наносное — получишь *сокровенное, форму форм*, лишенную каких-либо свойств, кроме идеального совершенства. Чистая сущность добывается посредством разрушения видимых форм сотворенной телесности.

Сделать *алкагест* — *универсальный растворитель* и употребить его для уничтожения целого. Изготовить более умеренные, но все-таки достаточно сильные растворители: *крепкую водку, царскую водку*.

Ар-Рази (IX—X в.) говорит: *Начало нашего делания есть очищение*. Очищение со всеми сопутствующими ему разрушительными действиями, дабы остаток вновь ожил. Разрушение с последующим восстанием из пепла. Жизнь через смерть. *Альберт Великий* настаивает: *получение всякого магистерия есть только растворение и только сгущение* (Albertus Magnus, 1958, с. 12—14, 72—74).

Элементы — кирпичики *состава*, но и результат разложения вещества. *Элемент* как кирпичик *состава* — живой орган, или живое самостоятельное тело. Но *элемент* как результат — предел разложения есть мертвая частица. *Арнольд из Виллановы* убежден, что *вещество состоит из элементов, на которые его можно разложить. С помощью теплоты лед расплывается в воду. Значит, лед составлен из воды. Все металлы растворяются в ртуть, значит ртуть есть первичный материал всех металлов* (ВСС, 1, с. 687—697). *Ртуть* здесь — по преимуществу и мертвая частица, но и чувствующая первичная природа.

Александр Сетон Космополит (XVI—XVII в.) понимает дело таким образом: *надо, чтобы тело было растворено и чтобы поры были открыты*. Это — предварительная подготовка для вторжения природы. То же и для вторжения алхимика. Только тогда природа может действовать.

Растворение — наиболее сильная алхимическая процедура. Идут в ход сильные минеральные кислоты, дабы растворить не только *серебро*, но и *золото*. И только после этого — извлечение *серы и ртути*, вскоре оживающих. Техника *растворения* и *составы растворителей* представляли особые секреты алхимиков.

Но разрушительное оперирование лишь внешне кажется лишенным порядка и цели. Алхимические операции целенаправленны. Результат — *квинтэссенция*. Источник свидетельствует мысль *Раймонда Луллия*, пересказывающего *Арнольда из Виллановы*. *Квинтэссенция есть в некото-*

ром роде архетип. Она представляет собой тело и заключает все его достоинства в чрезвычайной степени. Совершенное тело не может не быть живым, ибо жизнь — совершенное состояние эволюционирующего к жизни объекта. Вместе с тем оно — идеальное живое и в силу этого как бы мертвое. Только смерть бросает тень на безжизненное совершенство. Да и путь к *квинтэссенции* — путь разрушения целого, путь к частям, частицам, элементарному (не элементному!) началу, путь к «химическому» составу.

Огонь — действенное средство расшатывания вещественной целостности. Это и физическое (*обжиг, растрескивание, освобождение от примесей, уносимых с дымами*), и метафизическое средство (*очищение священным огнем, искупление в есенне огненной*). *Огонь* разлагает, но и соединяет. Раймонд Луллий говорит: многие из алхимиков заблуждаются, потому что они не знают, как следует расположить огонь, который есть ключ делания: огонь и растворяет, и сгущает. Но иные, ослепленные невежеством, этого не знают (ВСС, 1, с. 880—910). Всеразрушающий, испепеляющий алхимический огонь; всемогущий инженер-преобразователь, преобразующий физический облик вещества. Учитель советует только варить: варить в начале, варить в середине, варить в конце и не делать ничего иного (*Turba philosophorum*, 1970).

Оппозицию растворение — сгущение Василий Валентин, например, решает почти в современном химическом смысле, рассматривая ее как переход от инертного состояния материи к деятельному ее состоянию: от бездушного элемента-частицы к одушевленному веществу (ВСС, 2, с. 413—420; 421, 422).

Таким образом, разрушение вещества и воскрешение вещества суть две грани алхимического мышления. Но именно первый поворот алхимической мысли (неотрывный, конечно, от второго) «предвидит» химию как науку о составе вещества, определяющем его свойства. Вот почему предложу Вашему вниманию еще один сюжет: элементаризм и антиатомизм в алхимии. Или: назад к элементу-началу — вперед к элементу-частице.

ПРЕДЧУВСТВИЕ, предощущение, предвидение, прозрение, преждевременное открытие... — отнюдь не праздный ряд почти синонимов. Я расскажу здесь об одном из многочисленных предсказаний Роджера Бэкона; о том, что так или иначе может быть понято как предвидение идей кратности и постоянства состава в химическом индивиде; идей, соотносимых сейчас с именами Дальтона и Пруста (XVIII—XIX в.). Обе эти догадки — результат алхимических штудий Бэкона.

Можно было бы, сообразуясь с конечной целью алхимических исканий — поиском философского камня, счесть это предположение о столь фантастическом сходстве Бэкона, с одной стороны, и Пруста и Дальтона — с другой (в их отношении к природе химической индивидуальности) за игру ума. Если к тому же припомнить, что алхимия — одна из оккультных

наук средневековья, то сделать это будет и того легче — без колебаний, без сожалений.

Но есть иная возможность. Все имеет свои истоки. Слабый росток эмпирического наблюдения крепнет и превращается в могучее дерево фундаментального знания. Тогда алхимия всего лишь недохимия. *Роджер Бэкон* — это недо-*Дальтон* и недо-*Пруст*, а его догадки — недозаконь о постоянстве состава и кратности. В этом случае все выстраивается в однолинейный ряд. А рассуждения об исторических развилках, тупиках, перепутьях и прочем снимаются. Тогда-то (заведомо заострю!) слова «Я тебя насквозь вижу» можно принять за предощущение открытия *Рентгена*, а *Леонардо да Винчи* можно посчитать предтечей нынешних космических полетов²³.

Есть и усредненный способ, по которому дело могло бы обстоять примерно так. Там, где *Бэкон* — экспериментатор-материалист, он — почти *Пруст* и почти *Дальтон*. Там же, где он маг, схоласт и мистик (нарочно все вместе!), он — бесплодный герметист.

Но можно поступить и вовсе иначе. Посчитав его теоретическую догадку, хотя и не осознанную ни им, ни его окружением, за нечто, похожее на эти два закона новой химии — постоянства состава и кратных отношений, примем эту догадку не за абсолют, а лишь за точку отсчета, привязанную к современному состоянию науки. С нее-то и начнем историческую реконструкцию. Тогда, возможно, два достаточно распространенных, хотя и противоположных взгляда на *Бэкона* (*Бэкон* преодолел поле тяготения современной ему среды настолько, что сравним с ученым нового времени; или: *Бэкон* „никогда не понимал, что такое экспериментальный метод“) будут сняты²⁴.

В чем же состоит «догадка» *Бэкона* и почему она осталась не осознанной и автором, и средой, оказавшись на протяжении полутысячелетия вне алхимического обихода — за пределами природоведческой европейской традиции?

Передо мною трактат знаменитого оксфордца «*Speculum Alchemia*» («Умозрительная алхимия», или «*Alchimia mirror*» — «Зеркало алхимии») (*Vasop*, 1702; Морозов, 1909, с. 50—93). Этот трактат Н. А. Морозов

²³ Кажется, так и назывался один из докладов на итальянском симпозиуме (1969 г.), посвященном *Леонардо*. Правда, ничуть не менее соблазнительна антикварно-музейная архаизация прошлого. И тогда афоризм Поля Валери — «Я так далеко забрел в *Леонардо*, что совсем не знаю, как вернуться к самому себе» (1936, с. 224) — покажется не изыщной метафорой, а сигналом реальной драмы, разыгрывающейся в сознании современного историка.

²⁴ Такая поляризация оценок, вероятно, коренится в объективной характеристике культуры европейского интеллектуального средневековья как принципиально амбивалентной культуры. Сознание *Бэкона*, как и сознание средневекового человека, двойственно, разъято. XIII век в Европе отмечен тщетой построить «град божий», крушением последних усилий соединить веру и знание, ибо «тяготение к эмпирии препятствует распространению теософии. Синтез веры и знания не удается ни со стороны веры, не желающей подчиниться малому разуму, ни со стороны знания, убегающего от мистической веры...» (Карсавин, 1918, с. 194).

назвал «самым стройным из всех, дошедших до настоящего времени», а про его автора сказал, что «...при других условиях из *Бэкона* вышел бы *Ньютон* современной химии» (1909, с. 60). Опять-таки дань модернизаторским установкам.

Большая часть трактата посвящена поискам *красного эликсира*, способного превращать любой металл в золото. Этот поиск осознавался *Бэконом* как опытный (в специфически средневековом понимании опыта). Искомой же *панацеей* должно быть некое соединение *ртути* и *серы* как смесь *отцовского* и *материнского начал*, дающих в их сочетании жизнь *камню философов*.

«...*Ни ртуть, ни сера*, — пишет *Бэкон*, — не могут сами по себе, в отдельности, зародить металлы, а лишь соединившись друг с другом, они порождают и их (металлы. — В. Р.), и многие минералы. Следовательно, очевидно, что наш камень должен родиться из соединения этих начал и иметь красный цвет... (речь идет о *киновари* HgS . — В. Р.)» (с. 78).

«Если бы мы выбирали один из семи духов (*spiriti*) — *ртуть, серу, соединение изменчивого цвета, содержащее ртуть и серу* (вероятно, полусернистую ртуть. — В. Р.)²⁵, *живую серу, орпимент и аурипигмент, реальгар*, мы не могли бы их усовершенствовать, потому что природа доводит до совершенства только определенную смесь (разрядка моя. — В. Р.) обоих родительских принципов... (вероятно, *киноварь*. — В. Р.) (с. 79).

«... *Ртуть и сера должны находиться в таком точно отношении, которое нужно еще найти... В природе встречаются тела, в которых оба начала соединены уже в нужной пропорции, сгущены и связаны по надлежащим правилам* (с. 50)... *Ищи эти тела, подвергай огню, очищая, проверяй отношение, улучшай и совершенствуй состав... Мы найдем некое тело, составленное из ртути и серы, над которым природа мало работала. Выберем тело, содержащее светлую, красноватую все же, не вполне совершенную ртуть, смешанную по определенному правилу равномерно и в должном отношении с серой. Это вещество надо высушить до твердости, очистить его огнем, который может сделать его в тысячу раз яснее и совершенней, чем то же тело, сваренное естественной теплотой... Тела состоят из более простых тел, смешанных в строгом отношении, от чего зависит их вид, прочность и склонность к воздействию огня»* (с. 82—83)²⁶. Цитированные выдержки свидетельствуют, что *Бэкон* не только знал, но и оперировал с двумя индивидуальными соединениями *ртути* и *серы*: сернистой ртутью HgS (*киноварью*) и полусернистой ртутью Hg_2S ; ему был ведом принцип стехиометрии; он отдавал себе отчет в том, что отношение составляющих химическое соединение элементов является фактором, определяющим свойства этого сложного соединения.

²⁵ Полусернистую ртуть получают действием сероводорода на ацетат закисной ртути при 0° С. Коричневый порошок при температуре выше 0° распадается на HgS и свободную ртуть. Можно сказать, что полусернистой ртути в обычных условиях не существует.

²⁶ В этом случае, правда, неизвестно, имеются ли в виду разные по свойствам соединения, состоящие из одинаковых химических элементов.

Однако из-за небольшого числа объектов *Бэкон* привлекает для подтверждения настойчиво повторяемого принципа лишь два соединения, не выходя за пределы взаимодействия *ртути* и *серы*. Слишком мало было известно тогда химических элементов, понятых и осознанных как индивидуальные тела.

Изложенное может быть с известной долей риска модернизации²⁷ истолковано как смутное «предошущение» законов постоянства и кратных отношений. Но несколько осовременивая результат, еще раз напомним, что полусернистой ртути Hg_2S , как индивидуального соединения, как следует из общеизвестных основ аналитической химии, не существует. Это — конгломерат, смесь киновари HgS и свободной ртути Hg . Смесь, конечно же, не индивидуальное соединение, хотя и принята *Бэконом* за «химический» индивид²⁸. Ошибочное представление об исследуемом веществе, к которому пришел *Бэкон* опытным путем, привело ученого к верному с нынешней точки зрения теоретическому обобщению. Но почему же все-таки произошла столь счастливая ошибка?

Чтобы ответить на этот вопрос, стоит рассмотреть судьбы атомистики *Демокрита* в средневековые времена (Зубов, 1965, с. 61—73). Это и есть ближайший контекст «химического» умозрения *Бэкона*. *Демокритовский* атомизм, вошедший в средневековое природознание (XII—XIII вв.), вместе с латинизированным и существенно трансформированным *Аристотелем*, давал себя знать лишь в слабых отголосках, подобно мощному некогда эху, расколотому среди тяжелых замков ранней готики на множество невнятных отзвуков, улавливаемых во вторичных списках средневековых философов. Решающую роль играл морально-этический фактор. Атомизм *Демокрита* (а вместе с ним и эпикуреизм) был отмечен печатью моральной отверженности. «*Апроноэсию*» (мир возник из случайных сочетаний атомов, а не по промыслу божьему) — вот что инкриминировало средневековые *Демокриту* с его атомизмом. На все, что подтверждало этот тезис, было наложено *табу*, заведомо исключавшее возможность серьезного спора с атомистической доктриной. Недаром *Альберт Великий*, современник *Бэкона*, усматривал эпикуреизм в ереси *Давида Динанского* (XII—XIII в.), развивающего учение о единой материи (с. 64). Хотя *Исидор Севильский* (VI—VII в.) и принимает атомизм для объяснения молнии и распространения инфекций, *Эпикур* (IV—III в. до н. э.)

²⁷ Риск модернизации... От модернизаторских истолкований истории науки, глубоко чуждых марксистской историографии, совершенно справедливо предостерегает В. И. Ленин, считая бесплодным приписывать древним такое развитие их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало у древних.

²⁸ Индивидуальность персонифицированного вещества укоренена в стародавней традиции средневековых алхимиков, одухотворяющих тварную реальность. Идея индивида-вещества жила в алхимическом сознании вне и вопреки *атомной* индивидуальности. Но здесь же, рядом, соседствовала иная традиция: разрушение, дробление тела. Дробление до «исчезновения» тела (поиск квинтэссенции), но все-таки дробление. Ведь атом есть тоже результат дробления (хотя и конечного дробления).

и ему отвратителен и чужд. Он — «свинья, валяющаяся в плотской грязи»²⁹ (с. 67).

Забыт и *Лукреций* (I в. до н. э.), сформулировавший атомистическую доктрину в серебряном метре «*De rerum natura*»:

*Атомы... лишь слегка изменив сочетанья... порождают
Дерево или огонь (ignis et lignum).*

И... так же

При изменении лишь сочетания букв создаются

Разного рода слова, совершенно различного смысла

(1946, I, I, 911—914).

Можно скорее признать, что имеется множество общих

Тел у различных вещей,—

Как в словах одинаковых знаков...

(с. 196—197).

Вместе с тем из того же *Лукреция* извлекается иное: атомность как свойство, сближаемое с *Аристотелевым* свойством-качеством:

Что, наконец, представляется нам затверделым и плотным,

То состоять из начал крючковатых должно несомненно,

Сцепленных между собой наподобие веток сплетенных

(II, 444—446).

Необъяснимый, казалось бы, парадокс. *Демокрита* называют, как об этом пишет М. Бертло, «отцом алхимиков», хотя его атомистическая теория не найдет места в средневековых алхимических трактатах, фатально угрожая главной доктрине — *трансмутации металлов*³⁰. «В писаниях греческих алхимиков, как и в большинстве средневековых сочинений, нет и речи об атомистической теории вопреки тому, чего следовало бы ожидать. Самый термин атом (*individuum* — ἄτομος. — В. Р.), можно сказать, никогда не упоминается ими и во всяком случае никогда не комментируется» (Berthelot, 1885, с. 263). Бертло едва ли прав, говоря, что проникновения атомизма в алхимию «следовало ожидать». В том-то все и дело, что алхимия — особая естественнонаучная и, если хотите, художественная реальность вместе. В отличие от физики, науки «черно-белой», алхимия — искусство, существующее все в спектрах цвета и за-

²⁹ И все же атомизм находит своеобразное воплощение в лингвистике и, частично, в геометрии: атом-буква, атом-точка (Зубов, 1965, с. 66 и сл.).

³⁰ Между тем *Демокрит* упоминается часто; но не *Абдерский* (V—IV в. до н. э.), а *Псевдо-Демокрит* (VI в.) (*Демокрит*. — Лурье, 1970, с. 471—473), христиански переосмысленный. Атом *Демокрита* отождествлен с логосом (Λόγος), одним из синонимов *Иисуса Христа*. Тогда одушевленный, хотя и бестелесный, атом оказывается личностью (а стало быть, и телесно) значимым, поселившись в «шарообразном огне» и ставши владыкою мира. В этом слышится александрийское воспоминание — сближение «христианизированного» атома с неоплатоническим *Единым*. Да и сама идея вечности атома коррелируется с одной из ересей о вечности *Иисуса* (в отличие от бренности *Христа* — разрушимости вещи).

пах. Для средневекового сознания немислимо представить, чтобы из бесцветных, лишенных запаха и плоти частиц складывалось нечто вещественное, да еще красное и пахучее вроде киновари. Ведь и по *Лукрецию*, *сумма неоощутимых неоощутима*. Эта апория не только оставалась неразрешимой, но даже и не рассматривалась в алхимии. Да и проверка чувственных ощущений для физика-оптика и алхимика осуществлялась по-разному. Если алхимик вполне доверял глазу, воспринимающему цвет, то этот же алхимик на другой день, вычерчивая ход отражающихся и преломленных световых лучей, уже не верил глазам своим: глаза на этот раз обращены ведь на небо, а стало быть, к богу.

Обратившись к творчеству *Бэкона*, нетрудно представить себе и такое: с одной стороны, *учение о перспективе*, пронизанное «геометрическим атомизмом», с другой — алхимические трактаты³¹. Не потому ли должно было пройти три столетия от изобретения всех технических частей телескопа до самого телескопа?³²

Атомизм был принципиально чужд алхимии. Здесь следует иметь в виду и антиатомистические (неоплатонические) основания, сформулированные при закладке александрийской алхимии. «... *Каждая вещь*, — учит *Плотин* (III в.), — *состоит из материи и идеи. Это подтверждает также индукция, показывающая, что уничтожающаяся вещь сложна; то же доказывает и анализ. Например, если чаша распадается на [сливки] золота, а золото превращается в воду, то и вода требует соответствующего превращения. Необходимо, чтобы элементы были идеей или первой материей или состояли из материи и идеи. Но идеей они не в состоянии быть, ибо как могли бы они без материи иметь объем и величину? Но не в состоянии они быть и первой материей, ибо они подвержены уничтожению. Стало быть, они состоят из материи и идеи, а именно они идея по качеству и форме, материя же по субстрату, который неопределен, поскольку он не имя*» (АМФ, 1, с. 543). И как следствие этого: «... *атомы не могут иметь значения материи, так как они вообще не существуют, невозможно созидать из атомов другое естество, помимо атомов... никакой демиург ничего не создает из материи, лишенной непрерывности*» (с. 544). Демиург-алхимик нуждался в сплошном материале, в *Едином*, которое, по *Плотину*, есть «*потенция всех вещей*» (с. 551). Или: «*Материя должна быть не сложной, а простой и по своей природе чем-то единым, ибо таким именно образом она лишена всего*» (с. 545). Путь к этому — экстатический путь: «... *будет чудом постичь его (Единое. — В. Р.) вне бытия. Обращая на него свой взор, наталкиваясь на него в его проявлениях, умиротворяйся и старайся больше понять его, постигая его непо-*

³¹ Речь идет здесь лишь о демокритовском атомизме, действительно чуждом алхимии. Кроме того, признание неизменности атомов «*простых тел*» исключает возможность трансмутации. Но если говорить о восприятии средневековыми алхимиками «химического» индивида, в котором автономизированы свойства, мы должны согласиться с тем, что такой «атомизм» (скорее — элементаризм) близок к монадологическому (сравните с *монадами Бруно*).

³² Эту ситуацию остроумно комментирует Васко Ронки (Ronchi, 1952, с. 33—58).

средственно, и обозревай сразу величие его в том, что существует после него и благодаря ему» (с. 552).

Алхимик-александриец *Олимпиодор* (VI в.) переводит *плотиновскую* мысль в алхимический план, утверждая, что *четыре элемента суть принципы тел, но не всякий принцип есть элемент. В самом деле, неделимые (атомы) для некоторых философов являются принципами вещей, но это не элементы. Принцип должен быть источником активности порождаемых им вещей.* Тогда элемент — и материальное и духовное начала. Атом же бездуховен и поэтому тоже немыслим для алхимического спиритуализма. Именно золото *Олимпиодор* считает *единым миростроительным принципом* (Lindsay, 1970, с. 364)³³.

Спустя тысячу лет врач *Жан Рей* в 1630 году ни на йоту не приблизится к идее атомного строения вещей. В трактате *«Об исследовании, почему олово и свинец при прокаливании увеличиваются в весе»* он напишет: *«В природе нет места пустому пространству, в котором не было бы ничего. Нет в природе такой силы, которая могла бы сотворить это ничто, ибо и тогда следовало бы признать, что пустота есть. Все было бы по-другому, существуй и в самом деле пустое пространство, ибо если оно могло бы быть здесь, то оно могло бы быть и там, а значит, еще где-нибудь или даже везде. Таким образом, мир мог бы уничтожить себя сам. Но лишь тем, кто сотворил мир, остается слава определить его разрушение»* (Рамсей, 1920, с. 32). Итак, по-прежнему сплошность, непрерывность. Для атома все еще нет места.

Только игнорирование атомистики *Демокрита* (или честное неведение)³⁴, истекающее из природы алхимии, могло заставить *Бэкона* усмотреть в полусернистой ртути индивидуальное вещество, а стало быть, связать функциональной зависимостью состав и свойство. Вместе с тем по той же самой причине ученый никогда не осознает, что же им высказано, не говоря уже об окружающей среде, достаточно компетентной в науке, включая и *демокритовский* атомизм. Крупнейшие представители *Оксфордской школы* (XIII—XIV вв.) — *Роберт Большоголовый* (*Роберт Линкольнский*), *Пьер Марикур* (старшие современники *Бэкона*) и *Витело* (младший его современник) — как математики-«*калькуляторы*», физики-оптики, геометры не только знали об атомистике *Демокрита*, но и пользовались ею в своей практике. Да и сам *Бэкон*, переключаясь от занятий алхимией к геометрическим построениям в оптике, тут же становился на позиции точечного, геометрического, атомизма, вступая в неосознаваемые коллизии в пределах собственного двойственного сознания. Трактаты *Бэкона* *«Учение о перспективе»* и *«Об определении градусов сложных лекарств»* содержат «*атомистические*» построения. Но

³³ Этот тезис станет в определенном смысле опорным в учении об алхимическом ртутно-серном элементаризме.

³⁴ Настойчивое отвержение атомистической идеи — веское доказательство ее вторжения в алхимический мир, но только исподволь, с черного хода — под видом «биологически живых», индивидуальных веществ.

лишь тогда, когда Роберт Большоголовый, Роджер Бэкон, позднее Витело и Иоанн Кентерберийский, следуя за Авиценной и Альхазеном, придут к идее «*orbis virtutis*» («силовая сфера», или «поле действия сил»), а также к понятию «динамического атома» без протяженности, а тот же Роберт Большоголовый скажет, что все состоит из атомов, тела составляются из поверхностей, поверхности из линий и линии из точек, — вот тогда все это и можно счесть за начало пути к количественному изучению физических процессов через «геометрический атомизм»³⁵ (Зубов, 1959, с. 81—128; 1947, с. 290—293).

Так обстояли дела с атомистикой (в демокритовском понимании) в средневековых естественных науках. Алхимия оказалась в стороне. Но это тот реальный экстерьер, в виду которого разыгрывалось алхимическое действо.

Как же пользовались атомистической гипотезой средневековые писатели в сочинениях гуманитарного назначения? Данте в трактате «О народном красноречии» толкует распространенную в средневековье метафору «Пантера». Эту метафору знали Плиний Старший (I в.), Исидор Севильский (VI—VII в.), Брунетто Латини (XIII в.). На пантеру трудно охотиться — ее запах распределен по всему лесу. Он вездесущ. Единичное — не дискретно, а поэтому и не атомно. Эта идея восходит к Аристотелю: *сущее определяется при помощи простейших категорий или предикатов, первичных элементов, которые определяют реальность сущего, наблюдаемого во всевозможных его проявлениях. Аристотелевский принцип «единого простейшего» не противоречит, стало быть, и четьрем алхимическим началам-элементам. Они, эти начала, распределены во всем материальном. Но в этом — на полпути остановившийся атомизм. Атомизм потому, что есть же тот *minimū minūm* свойств, оформленных субстанциально. Здесь же — идея двойственности не только сознания, но и алхимической реальности, воспринимаемой как реальность: от демокритовского «атома» к алхимической индивидуальности. Не то же ли самое в «Монархии» Данте, где идет речь об «*intellectus possibilis*» («возможном интеллекте»)? Полнота познания неосуществима в сознании отдельного человека, индивида биологического и социального вместе. Она осуществляется «ежечасно во всем роде человеческом». И в этом тоже половинчатая идея атомизма социального (*minimū minūm* сознания в человеке как индивиду). Идея эта ведет свое начало от комментария Аверроэса к трактату Аристотеля «О душе». Ее разделял Сигер из Брабанта (XIII в.), помещенный Данте в раю³⁶. К ней примыкает и мысль о вечности материи Вселенной, близ-*

³⁵ Впрочем, еще Константин Африканский (XI в.), по-видимому, цитируя одного арабского философа-медика, скажет, что элемент — это «*simplex et minima compositi corporis particula*» («простая и минимальная частица сложного тела») (Зубов, 1965, с. 68).

³⁶ Общественная значимость того или иного античного мыслителя в средние века может быть почти безошибочно определена по тому, в какой круг и в какой ров Ада его поместил Данте. Если Эпикур, отрицавший бессмертие души, томится в шестом

кая к исходной посылке алхимиков (учение о генезисе металлов, выводимое из идеи о всеобщей их превращаемости). И хотя XIII век, век очищающегося *Аристотеля*, характерен тем, что даже к *Эпикуру* начинают относиться с большим пиететом (с. 73), атомистические воззрения так и не касаются алхимии, противоречат ей, грозя размыть ее изнутри. Они губительны для нее.

Но вернемся к *Роджеру Бэкону* и его «предвосхищению». Вне атомистической идеи и вопреки ей, не разделяя ее как алхимик и отлично пользуясь ею как оптик-геометр, *Бэкон* принимает полусернистую ртуть за одухотворенное индивидуальное соединение и... ошибается. Вместе с тем только благодаря этой ошибке он приходит к «предвидению», похожему на законы постоянства состава и кратных отношений, как бы совершая прыжок к знанию будущего с грандиозным опережением представлений своего века. Что же происходит дальше? Обобщение не осознается ни средой, ни им самим, хотя успешно используется в собственном алхимическом опыте, нимало не помогая осознанию закономерности, схваченной им же. И самое открытие, и его неосознание с вытекающим из него незамечающим непризнанием происходит из-за неприемлемости атомистики *демокритовского* толка в алхимии. Спустя пятьсот с лишним лет *Пруст* и *Дальтон* возвели стехиометрические закономерности в ранг фундаментальных законов новой химии. Но исток так и не вспомнили. Он безнадежно затерялся в пустынном — с точки зрения рационалистического XVIII века — средневековье.

И дело здесь не в преемственности или забвении. Догадка *Бэкона* (XIII в.) и законы *Пруста* и *Дальтона* (начало XIX в.) сходны лишь в пределах современного мышления. На самом деле и то и другое — исторические феномены, живые факты лишь в той мере, в какой они исторически реконструированы.

Не правда ли, диалог средневековой алхимии (XIII в.) с химией нового времени (начало XIX в.), *Роджера Бэкона* с *Дальтоном* и *Прустом*,

круге Ада, то атомист *Демокрит* помещается в светлой части *Лимба* — каймы, окружающей адские круги:

...Сократ всех ближе восседает,
И с ним Платон; весь сонм всевидца чтит.
Здесь тот, кто мир случайным полагает,
Философ знаменитый Демокрит...

(Ад, IV, 133—136).

Алхимический *универсум* (как, впрочем, и христианский) — предопределенное, никак не случайное, произведение творца-демиурга. Идея же *демокритовского* атома принципиально вносит в мироустройство произвол различий, каприз случая.

В *Лимбе* можно найти и *Аристотеля*, и *Цицерона*, и *Птолемея*, а также таджика *Авиценну* и *Аверроэса* — мавра из Испании:

Там были люди с важностью чела,
С неторопливым и спокойным взглядом,
Их речь звучна и медленна была

(112—114).

обернулся, как того и следовало ожидать, диалогом по синхронии — *Бэкона-монаха* и *Бэкона-алхимика* в замкнутом мире средневековой культуры. Да и запись текста *Бэкона* в современных химических символах мало помогла. Она — лишь удобный методический прием. Не более. Ибо алхимические языковые конструкции принципиально нетождественны новохимическим символическим аббревиатурам. Здесь вновь необходим возврат в знаковый контекст средневековья.

НЕСКОЛЬКО ОПЕРЕЖАЯ естественный ход исследования, обозначу основные идейные узлы алхимической теории и следующего из нее алхимического опыта. Согласно представлениям *Фоми*, *первоматерия* *бескачественна и бесформенна, ибо в ней сосуществуют все формы сразу и потому — ни одной*. В этом смысле единственное ее положительное свойство — это не быть, выступающее антитезисом к бытию. *Первоматерия* — основание пирамиды, предполагающее *бытие всего сущего*. Вершиной пирамиды мироздания является *сверхбытийная реальность, где все качества, достигшие наивысшей меры, оказываются снятыми* (как бы снятыми — как и в *первоматерии*). Между этими крайностями *Ничто* — *Все* размещаются все индивидуальные вещи мира, причастные в меру своего уникального бытия богу. Это и обуславливает субъективное начало творческого обретения в себе бога, осуществляющего напряженно личностный *универсум*, а в силу этого — и предельно всеобщий.

Иное дело в алхимии. *Первоматерия* осмысливается в дилетантски упрощенных категориях. Она — всего лишь материал для божественного формотворчества. Лишь в формах обретается качественность. Сама же *первоматерия* тоже бескачественна. Вместе с тем *аристотелевские* начала-качества есть акциденции *аристотелевских* начал-стихий. Но есть нечто, пронизывающее все *четыре стихии* — все *четыре качества*. Это *квинтэссенция* — сущностный инвариант возникшего из *первоматерии* качественно разнообразного мироздания. *Квинтэссенция* также бескачественна, но она, подобно *протею*, еще и безразмерна, неощутима, сближена с *Ничто*, которое в свою очередь отождествлено с *Единым*. *Квинтэссенция* — предел угасания индивидуализирующих качеств, достигающих *высшей меры*. Таким образом, пирамида алхимического *универсума* начинается *первоматерией* (*Все*) и завершается *квинтэссенцией* (*Единое*). Идея не бытия как основание *бытия* и идея *сверхбытия* как первопричинного оправдания бытия в алхимии сняты. Алхимический *космос* урезан и сверху, и снизу. Земля несколько приподнята, а небеса приспущены. Творец такой модели — сам алхимик. Он богоравный демиург. Он-то и есть бесконечно личностное оправдание *бытия*. Его *первопричина*. Алхимический *космос* — идеализированная конструкция, выпестованная по *томистскому* образцу, сама же является кривозеркальным образом этого образа.

Но столь универсальная модель вследствие крайней обобщенности не работоспособна. Алхимик, передразнивая, преобразует ее, микромоде-

лируя свою же космогонию. Созидается микромир металлических трансмутаций, золото-сереброискательских превращений. Четыре *аристотелевских* начала в алхимии переформулируются — не отменяются — в начала алхимические — *ртуть* и *серу* (позднее — *соль* как момент, учитывающий средостения *начал*). Идея начал как *принципа* не упраздняется. Акцидентальный смысл алхимических начал бесспорен. Вместе с тем семантическая слитность в одном слове принципа-свойства (*акциденции*) и вещества (*субстанции*) приводит к полисемантической путанице, неразличенности, филологической аберрации, оборачивающейся субстанциализацией свойства и акциденциализацией субстанции. *Ртуть* — и принцип, и вещество. Также и *сера*. Алхимик склонен отождествлять признак предмета с самим предметом. Здесь-то и выявляется фундаментальная особенность алхимического мышления: оперирование с веществом при одновременном размышлении по поводу вещества. Образ квазинаучного мышления.

Конкретизация модели вводит алхимика в мир единичных вещей — мир металлов. Все металлы — в сущности всего лишь один металл, а именно *золото*, только больное. Степени несовершенства металлов — лишь различные степени болезни золота. Если, согласно представлениям *Фомы*, *все вещи божественны именно в силу уникальности*, то в алхимии уникальна лишь одна вещь — *золото*. Оно уже заложено в каждый металл, но окружено порчей. От нее-то и надо несовершенный металл освободить.

Все сказанное об отождествленности принципа и вещества относится и к *золоту* как общему принципу и как конкретному телу. Если ржавое *железо* как вещество превращается в *золото-тело*, сбрасывая коросту болезни, то принцип золотости — *принцип наивысшего совершенства* — совпадает с *квинтэссенцией*. Он только духовен. Прорыв к золотости чудодействен. Это «*пресуществление*». Качественная материальность смыкается с бескачественной духовностью. Две логические возможности сошлись в одну — эмпирия единичного и вневещная эссенциальность.

Если опять-таки, согласно *Фоме*, и *железо может совершенствоваться в своей железности*, то для алхимика *железо совершенствуется* лишь в своей всеобщей квинтэссенциальной золотости, ибо именно *квинтэссенция* — поле наибольшего проявления всех качеств.

Внеформенная *квинтэссенция* персонифицирована, бескачественна, недискретна и потому не может стать предпосылкой атомизма. Вместе с тем она — *Единое*, которое можно отождествить с одним-единственным атомом, что и сделано *Псевдо-Демокритом*, наделившим атом атрибутами христианского бога³⁷. Безатомный же характер *первоматери* очевиден. На этом пути подступы к атомизму перекрыты.

Металл — живой организм. Болезнь металла — свидетельство того, что

³⁷ Не потому ли *Демокрит* — «отец алхимиков»?

он действительно живой. Очеловечивание *космоса* и всех вещей, в нем пребывающих, — ярко выраженная направленность алхимического мышления. На этом пути возникает идея многоцветной индивидуации алхимических «акцидентальных субстанций» — идея «химической» индивидуальности. Прибавлю к этому дискретный характер «биологизированной», пресуществленной линии средневековой алхимии, снимаемый, однако, в однородной непрерывности *первоматерии*, в недискретно пронизывающей функции *квинтэссенции*. Дискретность снимается пантеистичностью *квинтэссенциально Единого*, размытого по вселенской эмпирии. Элемент-принцип и элемент-вещество сначала отождествлены, позднее разведены. Алхимический *элементаризм* — химический *атомизм*. Биологическая индивидуация — физический разрушительный *квинтэссенциализм*. Это и есть тот перекресток, за которым начинается химия, располагающаяся (что особенно явлено в нынешнем состоянии химической науки) между биологией и физикой. Алхимия в этом смысле (если говорить фигурально) — и прошлое, и будущее химической науки; так сказать, «гиперхимия».

Для совершения чудодейственных алхимических превращений (целое переходит в целое) в мир металлов выпускается эскулап-посредник, всемогущий *эликсир*. Но так как «подобное лечат подобным», посредник также составлен из тех же алхимических начал, что и металлы (эмпирия алхимиков). Он ртутно-серный. Он богоподобен. Его вторым (после *серы*; может быть, и первым) отцом является сам алхимик. Он его сам творит. Человек и бог отождествлены в алхимике, или в его представителе — *философском камне*. Камень персонифицирован. Но вместе с тем и эссенциален. Слитность-тождественность *души и тела*; конкретно-предметного и бестелесно-сущностного.

Поскольку алхимик отождествляет в себе человека и демиурга, постольку и движение, обретающее личностное самопроявление, в алхимии снято. *Experientia* как *духовный опыт* вырождается в ремесло — *experimentum*. Есть восхождение от *первоматерии* к *квинтэссенции*. Это путь алхимического индуктивизма. Но есть и путь нисходящий, так сказать, дедуктивный: от *квинтэссенции* к *первоматерии*. Если *первоматерия* — алхимическое *Все*, то *квинтэссенция* — алхимическое *Единое*. «*Все есть Одно*». Но и «*Одно есть Все*».

Для уяснения сути алхимического «эксперимента» существенно знать, дана ли тайна философского камня априори как божественная истина. Если дана, тогда алхимический «эксперимент» — лишь повивание сотворенной природы, вопрошание природы; ее, так сказать, комментирование. Отвечать на этот вопрос — дана ли тайна камня заранее? — приходится двояко: и дана, и вместе с тем не дана эта тайна изначально. Философский камень — это с самого начала творческий конструктивный образ, прикинувшийся образцом в ходе частного поиска.

Реконструкция алхимических «теории» и «эксперимента» помогает извлечь исторические уроки, преподанные химии нового времени средневековой алхимией.

Исторический результат преобразования алхимии в ходе ее взаимодействия с официальным средневековым есть ее распад на собственно химию, химическую технологию и опустошенные формы оккультизма в новые и новейшие времена. Средневековое же природознание в определенной своей части обернется наукоучением *Френсиса Бэкона*. Такова в общих чертах алхимическая картина мира.

ТЕПЕРЬ МОЖНО возвратиться к «антиатомистическому» сюжету, дабы выявить отличие *роджер-бэконовской* алхимии от идеальной ее модели. Может быть, это отличие и есть результат взаимодействия *Бэкона-алхимика* с *Бэконом-францисканцем*.

Вопрос о реальности универсалий — существует ли общее раньше единичного и вне его; или оно существует только в единичном как его сущность; или, наконец, оно существует исключительно в мышлении — распадется в *бэконовском* мировоззрении на ряд частных проблем, актуальных для опытных наук. Этих проблем три: о множественности или единстве субстанций, понятых как неизменное в вещах; об отношении между материей и формой; о механизмах и причинах трансмутации и индивидуализации общей сущности, преобразуемой в единичные вещи.

По *Бэкону*, субстанция — сложное целое, состоящее из материи и формы. И форма, и материя — это не общие активная и пассивная сущности, как считали вслед за *Аристотелем*. Нет материи, общей для всей природы, — существует множество материй, как и множество форм. Стало быть, субстанций столько, сколько вещей, а материя и форма разделяются лишь в мышлении. Единичное существует раньше общего, а в общем — в качестве его сущности³⁸. Естественно, при таком подходе вопрос о причине всеобщего снимается.

Представления *Бэкона* о душе внешне близки *Аристотелевым* представлениям (растительная, чувствующая, интеллектуальная душа). Но есть существенное различие. Душа — тоже субстанция, и поэтому, как и всякая другая субстанция, состоит из формы и материи. Интеллект души — это пассивный интеллект. Но есть интеллект, находящийся вне души и на нее активно воздействующий (бог). В этой точке рассуждений — ключ к пониманию «опыта внешнего» и «опыта внутреннего». Таким образом, в алхимии *Роджера Бэкона* сняты и *первоматерия*, и *квинтэссенция*. Оставлена лишь эмпирия единичных вещей. Зато общее провозглашается как чистое умозрение. Как видим, образотворящие

³⁸ Этот тезис противоположен мнению *Гильома из Конша* (XII в.). В «Драгматиконе» читаем: элемент есть «первое в сложении (*constitutio*) и последнее в разложении (*resolutio*)» (Зубов, 1965, с. 69). Следовательно, все вещи восходят к общей для всех первоматерии — к элементу (элементам). Даже отдавший дань атомизму *Николай из Отрекура* (последбэконовский XIV век) продолжает сводить неделимые к единой первоматериальности. В согласии с этим все неделимые тела (*corpora atomia*), из которых составлены вещи, пребывают, и, стало быть, при соединении остается та же материя, что была раньше.

возможности *Оксфорда* выглядят в некотором роде еще «еретичнее» чисто алхимических. Вместе с тем все это плоть, уравновешенней, статичней. Бог у него — «генеральный конструктор». Именно он, а не алхимик, — побудитель души, активатор единичных вещей-субстанций. Опять предельное послушание.

Теперь снова войдем в атомистический (или антиатомистический?) контекст. *Трансмутация металлов* происходит вне предельной оппозиции: *первоматерия* — *квинтэссенция*. Металлохимические превращения укладываются в ряд последовательных единичных пресуществлений-преображений. Чудо и эмпирия в их одновременности. Акцент на индивидуальное, целостное, живое. Путь к дроблению, измельчению вещества заказан. Одушевление индивидуальных вещей.

Вот почему антиатомная презумпция привела *Бэкона* к неосознанному «провидению» дискретного атомного элементаризма — элементной атомистики. Опять-таки: образотворчество в условиях предельного послушничества — путь к преобразованию культуры³⁹. Но, по М. Хайдеггеру, *Бэкон* даже в «эксперименте» не только что послушник, но и догматик, лишь комментирующий писание: «...Р. Бэкон не мог быть предшественником современных экспериментирующих исследователей, а всегда оставался последователем Аристотеля, поскольку был скован христианской догмой о подлинном обладании истины в вере, в достоверности писания и учения церкви... Познанием здесь было не исследование, а правильное понимание определяющих высказываний и истолковывающих их авторитетов. Обсуждение высказываний и ученых мнений различных авторитетов получает преимущество в способе познания средневековья... Если теперь Р. Бэкон требует эксперимента — а он требует его, — то он подразумевает под ним не научный эксперимент как исследование, а хочет вместо *argumentum ex verbo* — *argumentum ex re*, вместо обсуждения ученых мнений наблюдения самих вещей — аристотелевской *ἐμπειρία*» (Heidegger, 1963, с. 75). Все здесь сказанное было бы именно так, если бы алхимическое «непослушание» *Бэкона* не изобрело вдруг «антиатомистический атомизм», допытываясь у природы ответа по-прежнему средневековым способом, комментируя ее, но не преобразуя. Начальный же импульс — алхимический космос, являющийся карикатурой на космос правоверного христианина.

Итак, подлинный диалог алхимии с химией не состоялся. Это был скорее монолог алхимии, понятой как химия. Нужно возобновить диалог алхимика-христианина с неалхимиком-христианином (даже если ими будет одно лицо). Возобновим же этот диалог, вернувшись в замкнутый мир средневекового природопознания. Может быть, после этого средневековый алхимик и химик нового времени сделаются сговорчивей?

³⁹ Фигура Р. Бэкона наиболее методически и методологически подходяща, ибо в одном лице живет францисканец и алхимик, послушник и еретик, являя их амбивалентную исторически уникальную взаимоотношительную трансмутацию.

РАССКАЗЫВАЮТ: как-то раз во дворике Парижского университета у «ангелического доктора» Фомы Аквинского и «универсального доктора» Альберта Великого вышел спор о том, есть ли у крота глаза. Вот уже несколько часов длится этот словесный турнир — и все безрезультатно. Каждый стоит на своем истово и непоколебимо. Но тут случись садовник, нечаянно подслушавший этот ученый диспут, и возьми да и предложи свои услуги. «Хотите, — говорит садовник, — я Вам сей же миг принесу настоящего живого крота. Вы посмотрите на крота, настоящего и живого. Сами посмотрите на живого настоящего крота. На том и разрешится Ваш спор». «Ни в коем случае, — воскликнули в один голос спорщики. — Ни в коем случае. Никогда! Мы ведь спорим в принципе: есть ли в принципе у принципиального крота принципиальные глаза»⁴⁰.

Эта легенда хорошо схватывает одну из основных коллизий средневекового познания: созерцательная эмпирия — схоластическая логистика; ощущаемые реалии — понятия по поводу реалий; вещь — имя вещи, воспарившее над вещью, потерявшее вещь, хотя и обретшее эту самую — «словесную» — вещественность.

Иначе говоря, созерцательный опыт оксфордцев-францисканцев, с одной стороны, и рассудочная бесплотная схоластика доминиканцев, — с другой. Но созерцательный опыт оксфордцев и противостоящая ему схоластика (вместе) находятся в странном противостоянии к герметической (алхимической) традиции, карикатурно преодолевающей этот разлад.

Шестая часть «Большого сочинения» Роджера Бэкона (АМФ, 1, с. 862—877) посвящена обоснованию опытной науки как истинной добытчицы знания, тождественного пониманию, ибо «силлогистическое доказательство обучает знанию, понимание же должно сопровождаться опытом, а не голым доказательством» (с. 873). Понимая, однако, что в ссылках на Аристотеля натяжки неизбежны, Бэкон пишет: «Если же он (Аристотель. — В. Р.) говорит в первой книге «Метафизики», что те, кто знает основания и причины, более мудры, чем обладающие опытом, то там речь идет о тех, кто из опыта знает только голую истину без [знания] причин. Я же говорю здесь о таком обладающем опытом человеке, который из опыта знает и основание, и причину» (с. 873).

Но только созерцательный опыт здесь бессилён. Одолевая эту трудность, Бэкон говорит о двояком опыте. Первый из них — низшего рода. Он приобретается с помощью внешних чувств. Именно он удостоверяет нас относительно телесных вещей, удовлетворяя жаждущий познания дух и успокаивая его в сиянии истины, даруя при этом благо и помогая избежать зла. Следовательно, одних только доказательств недостаточно. Нужен опыт ощущений. Но такой опыт не касается вещей духовных, да и относительно телесных вещей удостоверяет нас не вполне. Необходим

⁴⁰ Пересказывая эту притчу, не могу сослаться на источник. Может быть, этого спора вовсе и не было. Может быть, это легенда. Пусть. Но ведь легенда, по Саллюстию, это то, чего никогда не было, но зато всегда есть (Sallustii, 1881, с. 33). Достоверность универсального вымысла — ложность единичного факта.

*опыт иной, нисколько не исключаящий первый: опыт, проникающий сквозь заслон очевидного в ощущениях. Согласно Бэкону, это опыт мистический, даруемый божественным озарением, в отличие от опыта человеческого, данного в ощущениях. В мистическом опыте, по Бэкону, и таится постижение бога как первопричины всего. Следствия же подведомственны опыту внешнему и постигаются созерцательным наблюдением. Но если причина (бог) понимается как наибольшее бытие, то следствие лишь к нему сопричастно. Между тем причина (причина причин) у Бэкона отсечена от мира творений, но всегда имеется в виду. Вещи в мире вещей кажутся самоценными, хотя их самоценность всенепременно божественна. И все-таки в познании как в целокупном акте теоретическая чувственность (опыт есть созерцание — *admiratio*) отождествлена с опытом мистическим. Причем последний предшествует непосредственному созерцанию. Поэтому бэконовский индуктивизм проявляется лишь в сфере доказательства. На деле же, то есть в интуиции, теория познания Бэкона дедуктивна.*

В интуиции... Это не оговорка. Переход ко всеобщему основанию у Бэкона есть озарение — интеллектуальный, фаворский свет; но и чувственный. И тот и другой предстают в своей одновременности, частичной тождественности. Свет как субстанция, исследованию которой и посвящена оптика Оксфордской школы, понимается как универсальная деятельность, в которой опыт чувственный и опыт мистический живут купно и нераздельно. Поскольку, однако, идея субъекта снята в озарении, постольку мир вещей мыслится относительно объективированным. Это ведет к пониманию мира как изделия, изготовленного природой ли, богом. Важно, однако, что изделия. Творец, теург, демиург, мастер, ремесленник... Такое снижение в роджер-бэконовском контексте вполне естественно.

*Опытная наука «одна дает совершенное знание того, что может быть сделано природой, что — старательностью искусства, что — обманом...» (с. 874). Подчеркну здесь слово сделано [*factum(est)* от *facere, facio*]. Не сотворено, а именно сделано. Далее: «Опытная наука, владычица умозрительных наук, может доставлять прекрасные истины в области других наук, истины, к которым сами эти науки никаким путем не могут прийти. Истины эти не относятся к сущности начал, а полностью находятся вне их, и хотя принадлежат к этим наукам, но не составляют в них ни выводов, ни начал» (с. 875). Подчеркну здесь вне их. Отсюда прямой путь к нужному в быту делу: «...практическая геометрия создает зеркала, способные сжечь все сопротивляющееся огню»; «все, что обладает удивительной пользой для государства, принадлежит... к опытной науке» (там же, с. 876). Пользой для государства — подчеркну и это. Опытная наука «относится к другим так, как искусство мореплавания к умению править повозкой или как военное искусство к простому ремеслу. Ибо она предписывает, как делать удивительные орудия и как, создав их, ими пользоваться, а также рассуждает обо всех тайнах природы на благо государства и отдельных лиц...» (с. 877).*

Как делать и как пользоваться... Личное творчество, изобретательство, вознесенное над мелкими усовершенствованиями. Не отсюда ли гениальные «предвидения» Оксфорда — паропровод, подводные суда, телескоп, самолет, огнестрельное оружие?! В *trivium*'е Роджера Бэкона опытная наука — третья по счету, но первая по значению.

Если, однако, основание всего этого у Бэкона — Священное писание — выговаривается почтительно, почти безглагольно, то акцент на вещь — настойчивый, многословный. Если опять-таки основание, данное христианским богом, открывается Бэкону в озарении, то вещный мир выводим, умопостигаем, рефлексирован. Напрочь отсечена схоластическая силлогистика. Теоретизирование ориентировано уже не на слово — на вещь, — и укреплено внешним опытом — созерцательным наблюдением, точным, конкретным. Здесь уже совсем рукой подать до мысли о частных преобразованиях вещи, хотя, может быть, в подражание природным образцам. (Вспомним опять-таки технические сновидения Оксфорда.) Но за частной конструктивной инженерией — с точки зрения ремесленника-демиурга — зияет пустота: озарение, сводимое к акту творения. Максимальная реализация вещественности *in concreto* распыляет конструирующий ум по мелочам; отказывает уму в глобальном конструировании *in abstracto*. Земное оказывается освоенным тщательно и добротнo, по делянкам; небесное же признается целостным, незабываемым, освящающим земное, а созидательная мощь бога — источником априорного конструирования земного.

Так в предвещном конструктивном импульсе таится глубочайшее послушание, в земном же, дробимом, разъятом — демиургический, ремесленного толка конструктивизм по образцам⁴¹. Именно демиургический характер теоретических построений Бэкона, Оксфордской школы в целом, одухотворенной францисканством XIII столетия с его конкретно-мистическим постижением бытия, и есть тот активный еретический центр, корродирующий пассивную созерцательность тех же самых ревнителей того же самого ордена.

Истовое послушание в признании конструктивной первоначальной акции бога, осложненное, правда, прорефлексированной демиургической предметностью, осуществилось в личности гонимого подвижника и страдальца Роджера Бэкона. Полюса — антиконструктивизм в понимании идеализирующего глобального творчества и максимальный конструктивизм по мелочам — слиты. Причем второй полюс — демиург-творец изделий из сотворенных богом вещей — разросся до размеров гигантского флюса. Первый же полюс практически отсечен. Он лишь подразумевается. Он под текстом, за текстом; редко, хотя и ослепляюще ярко, озаряет сам текст.

Очевидный антипод созерцательному демиургическому опыту оксфордцев — схоластика, оперирующая только со словом. Тончайшие

⁴¹ Конструктивизм, однако, после опыта, то есть после созерцательного наблюдения, но такого опыта, который теоретически осмыслен.

филологические различия доведены до ма́стерского ремесла. Слово обретает объективность *вещи*. Сам же *схоласт* становится изготовителем слова-вещи, преобразующим слово в *вещь*, а *вещь* представляющим в виде слова. Не здесь ли находится возможная точка средостения демиурга-созерцателя и схоласта-элоквиента, в условиях «официального» средневековья так и не осуществленного? Мне важно отметить самое возможность такого взаимного обращения: *вещь* в слово и наоборот⁴². Если созерцательный опыт *Оксфордской школы* и схоластическое умствование *Альберта — Фомы* — это, по преимуществу, XIII столетие, то *герметическая* (алхимическая) традиция пронизывает все средневековье целиком; от александрийской позднеэллинистической темени до оккультных увлечений возрожденцев. Слово схоластов и вещь оксфордцев так бы и не слились воедино. Спор о кроте так бы и остался не разрешенным, если бы не алхимия, встрянувшая всем своим более чем тысячелетним существованием в тот же самый спор — Есть ли у крота глаза?⁴³

Алхимик — прежде всего космический демиург, оперирующий с микробрами и с микровещами златоделия, с вещью и понятием по поводу вещи. Духовное и телесное вместе, но с очевидным акцентом на телесное. Духовно-телесный кентавр.

Вместе с тем алхимическое *деяние* не рефлексировано. Алхимический Сезам оказался той совершенно секретной лабораторией, в которой был синтезирован словесно-вещный монстр, пародийно изобразивший коллизии спора о кроте, не допуская в свой герметический мирок непосвященных.

Но... вернемся к спору о кроте и его глазах. Критика со стороны эмпирии — ощутимой достоверности и проверяемой воспроизводимости — ничто. Аргументы такой критики совсем даже не аргументы. Только слово. Оно и предмет, и цель одновременно. Оно достойно само по себе и в подтверждении извне не нуждается. Оно и есть единственная реальность, а вовсе не плод воображения. Слово как конструктивный материал. Священный текст как предмет комментирования. Это схоластика, изошряющая рефлексирующий ум, исподволь готовящая логический аппарат новой науки. А представлена она преимущественно послушниками ордена святого Доминика и наиболее завершенным, и лишь потому самым уязвимым образом, *Фомой Аквинским*. Садовник же — опытно-созерцательная ипостась познающего ума. Это оксфордцы, послушники ордена святого Франциска: Роберт Большоголовый, Роджер Бэкон... Оксфордцы — это прежде всего опыт, созерцательное наблюдение, пристальное внимание к сотворенной вещи, которую можно и должно рукотворно преобразовать и пустить в практическое дело, ни в коем случае не покушаясь на созидание глобальных идеализаций, ибо в послед-

⁴² Этой мыслью я обязан В. С. Библеру.

⁴³ Правда, и алхимическое разрешение этого спора оказалось мнимым; но важно, что все-таки разрешением.

них компетентен лишь сам бог. Опытная наука прорефлексирована в предметном уме *Оксфордца*, для которого *вещь* выступает как конструктивный материал, а мироздание — как *священный текст*. Именно на этом пути «нарабатывается» наблюдаемая эмпирия — опять-таки для науки нового времени.

Но только алхимик интуитивно-дилетантским образом в пародирующем раже преодолевает столь полярные несходства двуипостасного метода рефлексии ума средневекового человека, быющего над познанием сущего. Алхимик — и садовник-практик, и элоквент-схоласт одновременно. Для него текст предстает как мироздание и Все (и слово и вещь) — как конструктивный материал. Конструируется образ целой космогонии (конечно же, под видом христианского образа), но в терминах и фактуре технохимической эмпирии и златоделия. Правда, дается этот образ нерerefлексированно, в виде заклинаний. Имя и вещь слиты. Адепту герметического искусства ничего не стоит, например, сказать так: *«Возьми, сын мой, две унции серы и три унции злости. Отмой, прокали, разотри, раствори...»* Это и есть тот самый алхимический монстр, собственным существованием как бы разрешающий спор о кроте и его глазах. В *аристотелевских* началах алхимик видит, конечно, то, что видел и *Аристотель*, но вдобавок и нечто иное — вещественное, демиургически преобразуемое. *Аристотелева вода* (мы это уже видели) у алхимиков есть знак *холодного* и *влажного*, но вместе с тем и та *вода*, которую можно пить, и *«крепкая водка»*, и *царская водка*. Не потому ли *аристотелевские* начала-стихи в алхимии обретают эмпирическую предметность, выстраиваясь в алхимическую триаду: *ртуть, серу и соль*, хотя все еще в *«принципиальные» ртуть, серу и соль*.

Итак, вопрос о том, есть ли все-таки у крота глаза, в алхимии через ряд опосредований, уводящих, конечно, от прямого ответа на этот неумолимый вопрос, оборачивается проблемой тождества оперирования с веществом и универсального конструирования, отправляющегося от вещества (или его видимых эквивалентов).

Понятно, что алхимик лишь кажущимся образом одолевает коллизии *Фома и Альберт — Садовник*. Потребно длительное, трансформирующее друг друга взаимодействие этих трех фундаментальных гносеологических направлений-традиций европейского средневековья. И лишь тогда *experientia* как *опытность, знание* и алхимический *experimentum* как *проба, опыт*, встретившись, приведут к подлинно научному эксперименту, науке нового времени, научной химии ⁴⁴.

⁴⁴ Ясно, что эти изменения — лишь следствие коренных социальных преобразований в сфере производства, в культуре в целом. Меня же интересует историологическое движение предмета, способное выявить существенные механизмы исторических социокультурных изменений. В связи с этим обращаю Ваше внимание и на иной исторический итог — на этот раз не в природознании, а в человекознании: *modus operandi* и *modus cogitandi* слились в ренессансный *modus vivendi* истового средневекового послушника. Но это уже совсем другая история.

Что же предшествует такому итогу? Официальное средневековое под влиянием алхимии алхимизируется. Алхимический миф о *философском камне* мимикрирует под официально-средневековый миф о *Христе*. Образотворческая мимикрия, исполненная эстетических устремлений.

АЛХИМИК — ХУДОЖНИК⁴⁵, каждый раз изготавливающий единичную вещь. Вместе с тем художнический штучный опыт притязает за общезначимость, объективность искомого. *Синезий* (IV—V в.) сообщает, что в *алхимической операции не создают ничего нового, а изменяют лишь форму материи* (Lindsay, 1970, 360—367).

Однако всеобщее — дело рук природы, великого мага и демиурга. Но алхимическое *золото* может быть (и должно быть) лучше природного. И тогда алхимик — уже не подражатель, а *творец*.

И все-таки *природа первая создала золото*. Природа тождественна богу, творящему *ex nihilo*. Роль алхимика опять несколько принижена: он должен подстеречь, выznать средства, применяемые природой, — объективные средства. И тогда алхимик — уже не художник, а почти ученый. И все-таки почти, потому что искомый и к с найден давно. Его только надо вновь обнаружить. Не поэтому ли алхимический опыт выступает как повивание сокровенного, давно найденного, как однообразный комментарий к *тайным книгам*, утраченным или темным-темно зашифрованным. На этом пути собственно химические знания либо вовсе не нужны, либо нужны как побочные знания. Зато нужно совсем другое: владение *тайным магическим словом*, материализующимся в конкретном инструменте, отворяющем алхимический Сезам.

Алхимическая магия не связана с духами, имеющими личное существование. Это — скорее энергетическая магия, когда спиритуалистические химеры выступают в виде *силовых эманаций*, одушевляющих грубую материю. Ход более перспективный, нежели черномagический демонизм. Отсюда и астральный анимизм, наделяющий свойствами живого практически все.

Алхимик в своем всесилии как бы дублировал бога, даже превосходил его, но не отменял, ибо бог не заботится о каждом человеческом шаге. Управляя ходом *мировой жизни* в целом, *вседержитель* оставлял на откуп алхимику его алхимический сектор. А уж только оставь... Пусть ограниченная, но свобода оборачивается безграничным подражанием. В итоге — безграничная свобода под видом ограниченного подражания. Силовая алхимическая магия. Ее материал — автономная *материя*. «Религиозный парламентаризм» (Плеханов). Но такой парламент, в котором каждый парламентарий богоравен. Высшее взаимодействует с низшим, аналогичным высшему. Так достигается единство и единственность алхимической вселенной. Три ступени алхимического космоса:

⁴⁵ Художник как одно из определений алхимика в нашем контексте неизбежен, и, в силу особенности предмета, намекает на новаторство, которое связывает с этой деятельностью сознание нового времени.

низший — чувственный мир; высший — умопостигаемый; наивысший — божественный. Бог управляет миром умопостигаемым, а разумная душа — чувственным миром вещей. Алхимик — всеми тремя. Совершенный дух отождествляется с совершенным телом. Это и есть итог алхимического магического действия.

Алхимический энергомагический ритуал в XV веке осваивают как метод, как способ одухотворения первичной материи на пути изготовления из нее золота — материи совершенной. При этом первичная материя — не *nihilum negativum*, а *nihilum positivum* — нечто. Корнелий Агриппа утверждает: мир имеет тройкий характер — стихийный, интеллектуальный, небесный. Низшее управляется высшим и от него получает силу. Творец мира эмануирует свое могущество через ангелов, небеса, стихии, животных, растения, металлы и камни на людей. По ступеням. Отсюда и три вида магии: естественная, небесная, церемониальная (Агриппа, 1593; Цейтлин, 1931а, № 6, с. 30). Алхимик суммировал эти три вида, покушаясь в запальчивости пародиста быть физиком, математиком и теологом сразу; но дилетантом во всех этих качествах. Зато дух сообщался с телом легко и успешно. Созидался образ целого. Осуществлялся теоретически неосуществимый гармонический синтез духа, души и тела. Постигалась мировая душа — квинтэссенция. Скрытые свойства в вещах мира вызываются небесными светилами, продолжает Агриппа. Квинтэссенция может быть очень полезной, если только мы сумеем ее извлечь из какого-нибудь вещества, скажем из металла, и перенести ее в другое вещество. Тогда она придаст последнему более высокие свойства. Именно поэтому алхимики старались получить квинтэссенцию из золота и серебра и перенести ее в другой металл, тотчас же превращающийся в золото и серебро.

Иные знакомы с этим искусством и даже видели, как это делается. Однако никто не мог получить больше золота, чем то золото, из которого извлекалась душа. Так как последняя есть внешняя форма, а не внутренняя, то и бесполезно ждать от нее, что она сможет превратить несовершенное тело в совершенное в количестве, превышающем ее собственную массу. Но Агриппа не отрицает, что это возможно при помощи иных приемов искусства.

Магия, переставшая быть искусством и ставшая предметом рефлексии, демифологизируется. Обсуждаются необсуждаемые — в силу своей спиритуалистичности — понятия. Однако мифический стержень магии остается неприкосновенным, а именно: результативное взаимодействие высшего и низшего; взаимодействие, основанное на притяжении и отталкивании вещей со сходными или же различными свойствами. Воздействия на личных духов сняты. Личные духи заменены энергетическими энтелехиями, эманациями алхимического Единого. Словом, естественная магия, основанная на «гомеопатическом» средстве. Ибо, следуя за Агриппой, все вещи, богатые известными свойствами (качествами), например, теплом, холодом, смелостью, страхом, печалью, гневом, любовью или какой-нибудь иной страстью, тяготеют к вещам с подобными же

свойствами (качествами) и вызывают в них подобные же встречные силы.

Парацельс раздвинул границы действия *естественной магии*, прибавив алхимическую терапию и алхимический гипноз, а к *первичной материи*, или *великому лимбу* (*Limbus major*), живое человеческое тело, должно быть исцеленным, то есть усовершенствованным, подобно больному металлу.

Рационализация операций над веществом не отменяет магии как ритуально-словесного опыта. Магическое мышление естественно и для Ван-Гельмонта. Магическое, считает он, есть *наивысшее, прирожденное душе свойство постольку, поскольку магия — образ бога, ибо через нее могут быть познаны все вещи. Магии же присуща всемогущая сила непосредственно воздействовать посредством духа, тела не только на тело, которому принадлежит этот дух, но также и на другие тела и духи, разделенные друг от друга большими расстояниями* (Helmont, 1682). Магнитное магическое притяжение. Это свойство естественно, ибо соотносится с аналогичным свойством самой природы. Дистанционное «экспериментирование».

ПРИ ВСЕЙ СВОЕЙ операциональной действенности *естественная магия* — это искусство толкования природных (или воспроизводимых рукотворно) явлений, причинное их объяснение, познание действительности. Магическое мышление исследует мир объектов, духовных и материальных, фиксирует способы и условия их существования, изменения и отношения их, приводя все это в достаточно простую систему, устанавливая в мире определенный простой порядок. Оккультист Т. Данцель (XX в.) в книге «Магия и тайная наука», в разделе «О смысле магического», знает и другую магию, оторвавшуюся от рукотворной процедуры, пренебрегающую *внешним опытом*, зато уповающую на *опыт мистический*. Искусство толкования становится искусством истолкования, забывающим уже о своей исконной алхимической фактуре — злато-серебронискательской эмпирии. Эта *мистическая магия* «зажигается в глубине святого человека. Там, где прекращается собственное «я», возникает чудесное царство значимостей, которое распространяет свой блеск на объекты, зажигая их чудесным светом. Объекты являются уже чуждыми «я» упорядоченными вещами, они становятся носителями святых значений, сияние которых почит на них» (Цейтлин, 1931a, 6, с. 41). Здесь уже не важны вещественные первообразы объектов, их естественное устройство. Любопытство к вещи иссякает. Вышколенное знание не нужно. Химическая грамотность излишня. Данцель, как и подобает оккультисту XX века, считает именно такое, *мистическое* знание наивысшим. Но... руки молчат. Они бездействуют. Молчит, бездействует и разум. «Алхимический» *homo divinus* — плоский и неинтересный. Это не Франциск и не Экхарт! Это бывший алхимик, забывший о том, что знал и умел — о своем безуспешном, но вещественном, практическом деле. Где же он, *homo faber*?!

Историческая жизнь алхимии осуществлялась именно *homo faber*'ом, а не «божественным человеком» в духе Данцеля⁴⁶.

«Сам собой» случившийся, коренящийся в природе алхимии отрыв от эмпирической, руками преобразуемой вещественности вынуждает нас вновь спуститься к веществу, обрабатываемому алхимиком вручную. За магией не только угадывался, но виделся мастерок алхимического каменщика. Не важно, что ничего при этом так и не выходило (хотя именно эти неудачи и ставились алхимикам в вину). *Псевдо-Джабиру*, или *Геберу* приписывают такую, например, характеристику алхимиков. *Это люди, пытающиеся получить золото и серебро. Они невежественны и работают, руководствуясь ложными методами. Такие люди либо обманщики, либо обманутые. И тех, и других можно только пожалеть* (ВСС, 1, с. 562—564).

Гордый адепт не хотел, чтобы его жалели. Он собственными руками работал. Мастерил, подражая природе, но и... «химичил». «Алхимичил». И вот мастерок алхимического каменщика-неудачника неожиданно превращался в резец алхимического скульптора, в кисть алхимического живописца. Не дотошное копирование природного образца, а только использование предоставленного природой материала. И потом: «*Substantialis similitudo*» — «субстанциальное подобие», когда к образцу примешивается воображение артиста. От *per naturam* к *per artem*. Подражающая обезьяна, которая нет-нет, а что-нибудь такое и выкинет (вспомните образ обезьяны в иконографии готических соборов). Вещь алхимического искусства (*алхимическое золото*) похожа на вещь природы (*естественное золото*) и... не похожа, ибо отмечена неповторимым жестом артиста. Лучше это *золото* или хуже, — не важно. Важно, что оно артистично. Точнее, путь получения его артистичен в отличие от бесстрастного мастерства безошибочно работающей природы. Алхимик — не просто ремесленник. Он — еще и художник. *Художник-ремесленник, искусник (artifex)*. Это обстоятельство точно схватывает противоречивость алхимической деятельности, мятущейся меж мастерком и резцом, кистью маляра и кисточкой пейзажиста. Именно таким и был мастер алхимического средневековья. Высокая умелость при полном неумении что-либо окончательно сделать. Это и отличает алхимическое искусство от простого — в современном смысле — *тэхнэ*⁴⁷.

Глядеть не видя — слушать не слыша. Все умеющий неумейка. Именно таков алхимик. С. С. Аверинцев считает всматривание доминантной чертой греческой культуры (1971б, с. 50—52). Алхимику это не дано.

⁴⁶ Это уже совсем другие люди: месмеристы, спириты и прочее.

⁴⁷ *Тэхнэ* в контексте средневековья и есть нерасторжимый сплав артистизма и ремесла. Лишь «серийное» ремесло — без «бога». Алхимический ремесленный артистизм воспроизводит глубоко личное ремесло средневековья, но таким образом воспроизводит, что наглядно вскрывает его строение, включив еще и Слово в качестве материала. В собственно ремесле Слово — за текстом и потому должно быть примыслено.

Подробность ускользала. Деталь не замечалась. Зато изготовлялось целое, бесполезное в деле, но причастное к алхимическому благу. Ямвлих поучает: *«Нет ничего страшного, если всматривание в природу вещей покажется ненужным и бесполезным; мы назовем его не пользою, но благом»* (Аверинцев, 1977, с. 51). Алхимик, вооруженный идеей-образом и теорией о *трансмутации металлов*, скорее рассматривает мир, чем всматривается в него. То же он проделывает и с веществом. Если грек смотрит на мир со стороны, то алхимик — весь в этом мире, видит его изнутри (потому и не видит!). А отправляясь от металлических превращений, выходит к богу — к самому себе, строя *«бескачественный сферос»*, образ гармонического самодовления, опять-таки в дело не пригодный. Алхимическое масло на хлеб не намажешь.

И все-таки, как мастер-ремесленник, алхимик расщеплял, разделял, смешивал, месил, растирал, лепил; готовил руками материал опять-таки для рук. Поступал как практический мастер: пользовался подручными средствами природы, пригнанными к рукотворному делу. Это черная работа. Алхимические будни.

Все алхимики равно мастера, потому что лепят из одного материала — *первичной материи*, которую нужно технологично и единообразно готовить. Алхимическое ремесло едино в силу общности материала, над которым работают все адепты. У всех металлов, главных объектов алхимического дела, не только *общая материя*, но и *общая сущность*. Альберт Великий подчеркивает: *металлы сходятся в эссенции; они различаются только своею формою* (Albertus Magnus, 1958, с. 7—9). Указание на различие пробуждает в алхимическом поденнике художника, устремленного к уникальному. Но тут же подымает свой голос гордый поденщик, подражающий природе и сводящий все различия к минимуму. Альберт говорит: *рождение металлов идет циклическим путем. Они переходят один в другой кругообразно. Соседние металлы имеют сходные свойства, поэтому серебро легко превращается в золото* (с. 8; ТС, 4, с. 825—840). Различия едва ли не стерты. Художник — почти копиист. Штучность оборачивается почти серийностью; трудность различия — легкостью сходства⁴⁸. Внезапность творческого акта становится тягучей медлительностью природных трансмутаций.

Но *первоматерия* — одна для всех — спящий художник, ибо хранит в себе несметное, еще не вспугнутое, многообразие вещей — цветных, праздничных. *Первичная материя* содержит все формы, призванные проявиться. Это бесформенное тело водянисто. Вот почему греки называли его *хилус*, обозначая одним словом и *воду*, и *материю*. *Огонь исполняет роль мужчины по отношению к матери-женщине*.

Художник в алхимике формируется вместе с движением самого предмета алхимического действия: восхождение *первоматерии* к вещественному многообразию; ремесленник — вместе с нисхождением мира вещественных индивидуальностей в бездну единого и нерасчлененного —

⁴⁸ И все-таки *сокровенное* остается.

в *первоматерию*. Однако сам образ *первоматерия* — вещи из нее есть творческое изобретение алхимика; не холодного ремесленника, но высокого художника.

Различные формы, сочетающиеся друг с другом, порождают артистически бесконечное многообразие новых тел, исполненное алхимического эстетизма. Вместе с тем однообразная *первичная материя* — не только *мировая субстанция*, или *хаос*, но и причина мира вещей, конвенциональный квазинаучный эвристический и объясняющий принцип. Многообразие вещей — следствие *первоматерии* как причины этого многообразия. Но самое это многообразие вещей вновь порождает рукотворный и уникальный предмет, который алхимик ищет уже готовым, но и творит его заново. Сам, впервые, только один раз — в первый и в последний раз! — никому не подражая, ни у кого не учась. Демиург. Мастер. Артист. Раймонд Луллий сообщает: в камне сокрыта тайна порошка Великого магистерия. Эта тайна есть Солнце, Луна и крепкая водка (ВСС, 1, с. 823). Странная, воистину художническая палитра красок: слово и вещество; понятие-символ и вещный объект; Солнце, Луна и крепкая водка. Квазинаучные обобщения вновь за занавесом. *Первичная материя* приготовлена и больше не нужна. В руках алхимика-артиста снова резец ваятеля и кисть художника. И все это для творческого единственного дела во имя сотворения единственной вещи. Есть только один *камень*, одна *материя* для опыта, один *огонь*, один *способ варки* для того, чтобы достичь белого и красного цветов, и все совершается в одном *сосуде*. Один, сам по себе, и алхимик, несмотря на то, что их тысячи. Все равно один.

Мирской неуспех алхимика, похоже, раздражает технохимика-умельца. На самом же деле истинное его неудовольствие коренится в другом. Злато-сереброискательское «ремесло» алхимика, во-первых, укоренено в какой-никакой, но теории; во-вторых, оно — еще и каприз артиста. Это последнее обстоятельство особенно раздражало настоящего ремесленника, хотя все его нападки были устремлены на разоблачение алхимического квазитеоретизирования, ибо в тайне ремесленник считал себя тоже служителем рукотворных искусств, но только без «божества и вдохновения», полагая и то и другое помехою. И все же лучшие мастера-ремесленники были и художники, и теоретики сразу, правда, стыдившиеся этого и прячущие это в своих многотрудных ремесленных буднях. Таков *Бернар Палисси* из XVI века, художник и теоретик, а в результате только практик глазури. Вот что он — вдобавок к уже говоренному мною — писал об алхимиках: «Я желаю, чтобы чтение этой книги пошло тебе на пользу. Вот почему предупреждаю тебя: остерегайся пьянить ум свой знаниями, добытыми в кабинетах и диктованными воображением людей, никогда не делавших опыты. Не верь также мнению тех, кто говорит, что теория порождает практику. Если бы люди могли осуществлять всякие замыслы своего воображения, я был бы на их стороне. Но это ведь не так. Совсем даже не так» (Любимов, 1892, 2, 2 пагинация [паг.], с. 98—99).

Теория не только ничто без практики, но и не может ее даже и предвидеть. Только опыт. Он сам себе и теория. В диалоге теории и практики, как он представлен у Палисси, теория посрамлена практикой, которая тычет ей свою случайно обретенную полезность. Статистика проб и ошибок, наткнувшаяся на случай, возводит практику в ранг искусства (хотя об этом умалчивается). «Теория: Разве я не знаю, что многие достигли успеха в этом искусстве (делать золото.— В. Р.) и оставили столько прекрасных о том книг: Гебер, Арнольд из Виллановы... и прочие. И у нас встарь кое-кто тоже умел делать философский камень. Если положить порошка этого камня в золото, то золото увеличится стократно. Многие и сейчас ищут того же, зная, что когда-то удавалось. Это и есть Великое деяние. Практика: золото из семян или яйца?— Это ошибка. Алхимики злоупотребляют словом семя, как и многими другими словами». Далее теория приводит примеры удач. Практика же почитает эти примеры обманом⁴⁹ (Palissy, 1866, с. 190).

Ремесленник Палисси в «Трактате о металлах и об алхимии» требует у адепта золота, полученного здесь и теперь. Вынь да положь! Но артист не может по заказу. Да и ученому не пристало тут же, у всех на глазах, вроде факира демонстрировать практическую пользу своих теорий, осуществлять, так сказать, немедленную «связь с производством», сиюминутное внедрение. Практика же, прикинувшаяся немудрствующей и неартистичной, просит, настаивает, требует, рассчитывая заранее на неуспех: «Скажи самому ретивому из них — пусть раздробит орех, то есть и скорлупу, и ядро, истерев все это в порошок и положив в свой химический сосуд. Если ему удастся возродить это раздробленное вещество, то есть придать ему первоначальный вид ореха или каштана, тогда я скажу, что ему по силам делать из несовершенных металлов золото и серебро» (Любимов, 1892, 2, 2 паг., с. 97). Вместе с тем тот же Палисси, керамический мастер, говорит: «Я не знаю иной книги, кроме неба и земли. Она открыта всем. Всем дано эту прекрасную книгу познавать и читать» (1892, 2 паг., с. 97). Но именно эти слова, хотя и сказаны Палисси, должны принадлежать не ему, а как раз критикуемому им алхимику⁵⁰. Алхимик, читая землю, читает и небо. Читает и познает. Практик же лишь перебирает отдельные частички земли, не видя за ними земли в целом. Поэтому, когда говорят, что в области опытного исследования природы «выход на новые пути совершился через ремесленную практику» (Любимов, 1892, 2, 2 паг., с. 97), ошибаются, ибо не в этой сфере — во всяком случае не только в ней — созидалось будущее химического мышления, теоретико-аналитического и артистически-синтетического одновременно.

Алхимические космогонические ассоциации, рожденные из операций с веществом, формируют целое — герметический физический космос. На

⁴⁹ Каждую неудачу трансмутации алхимик старается объяснить каким-нибудь внешним неблагоприятствованием: бедствиями войны, плохой погодой, северным ветром, задувшим свечу, высвечивающую искомую истину.

⁵⁰ И ему тоже. Но лишь в той мере, в какой он подлинно средневековый мастер.

дне этого космоса — материал для оперирования. Это единая материя, различающаяся в предметах формой как следствием движения. Модель мирового равновесия имеет химический микроаналог в виде треугольника, вершины которого суть *сера, ртуть и соль*. Здесь-то и начинается рукотворное *тэхнэ*, артистически артикулированное случайностями, превращающими злато-серебрodelателя и в художника, и в ученого-мага, теоретически обосновывающего собственные художества. Трехзвенная составность алхимии: магическое теоретизирование, *тэхнэ* как ремесло, *тэхнэ* как искусство. В результате «моделируется» проблематика алхимии: композиция (ремесленно-художественный акт) вещества с заданными свойствами, функционально зависящими от составных простых тел-элементов-веществ и элементов-понятий-качеств одновременно. Алхимик-композитор внутренне поддержан объясняющим алхимиком-магом (конечно же, в одном лице). На этом пути алхимию можно понять и как «предхимию».

«*Письма*» *Михаила Сендивогия* — свидетельство трехступенчатого видения возникающего мира веществ. «*Письмо XI. Первое: образование первой материи, которой ничего не предшествовало. Второе: разделение этой материи на элементы. И, наконец, третье: составление смесей посредством этих элементов*» (ВСС, 2, XI, с. 493—515). Алхимические тонкости отринуты. Остался собственно химический образ мира, образ вещества. Смесь элементов — это цельное составное тело. Артистическая композиция обернулась химическим составом, имеющим синтетическую природу, но готовым и для анализа. Правда, в другом месте польский алхимик возвышает эту мысль, но от того она не становится иной. *Христиане хотят, уверяет Сендивогий, чтобы бог сотворил сначала первичную материю и чтобы из этой материи путем отделений были получены простые тела, которые, если их потом смешать друг с другом, образуют все видимые вещества. В творении была соблюдена последовательность: простые тела служили для образования более сложных* (ВСС, 2, с. 463—473). Конечно же, первый химик — сам бог. Алхимик — второй химик. Зато сам аналитико-синтетическим путем воспроизводит — творит заново — химию мира веществ, преувеличенно копирует этот, богом сотворенный мир.

Раз созданное неуничтожимо. Поэтому и химическое композиторство многообразно и вечно. *Раз достигнув состояния субстанции или существа (мир как живое), материя по естественным законам не может лишиться индивидуальности, сойдя в небытие. Согласно Гермесу Тризмегисту, ничто на свете не умирает, а только видоизменяется* (ВСС, 2, с. 626—648).

Приблизительно так совершалось «вырождение» алхимии в химию.

ПОПРОБУЮ теперь приблизить это приблизительно к исторической действительности. Для этого обращаюсь к проблеме соотношения опыта научного и опыта технического в пору Ренессанса (Зубов, 1969, с. 8—18). Комментировать эту проблему буду фактами из жизни алхи-

мии, осуществившей гармоническое средостение *тэхнэ* (лат. *ars*) и науки, наглядно и вслух прибавив к *тэхнэ* как ремеслу *тэхнэ* как искусство. Но и с наукой алхимик тоже поступил алхимическим — артистическим — образом, заземлив высокую научную идеализацию при помощи магико-ремесленного опыта.

Верно, различение опыта технического и опыта научного всегда условно. В действительности практик и теоретик взаимопереходящи. Однако различить следует. Верно также, что техника в смысле греческого *тэхнэ* включает в себя также и искусство. Вот почему прав *Парацельс*, сравнивая *искусство алхимика с искусством булочника, равно придающих один металлу, другой муке совершенство формы*. Между тем очевидность такова, что булочник — еще ремесленник, алхимик — уже художник.

То, что может быть принято за прообраз новой науки, зреющей в глубинах средневековья, то есть за научный анализ и научный синтез, есть средневековый феномен *resolutio* и *compositio*, хорошо исследованный Кромби (*Crombie*, 1952; 1959). Но от науки было еще далеко, ибо «резолюция» и «композиция» были скорее средствами объяснения и приложения заранее известной боговдохновенной истины, нежели эвристическим средством для разыскания истины. Это была наука по поводу слова, единственного средства для схоластического «экспериментирования»: *«делайте то, что я говорю, но не делайте того, что я делаю»* (Зубов, 1969, с. 10). Алхимик же не только элоквировал по поводу вещи; но и манипулировал с ней. Поэтому восходить от *действий* к *причинам*, для того чтобы затем вновь снизойти от причин к действиям, для науки XV—XVI столетий было банальностью, хотя и неосуществимой (там же). Для алхимии это было действительностью, с той только поправкой, что эти две отдельные стадии пребывали всегда в удивительном смешении, в нелогичной одновременности: артист, занимающийся наукой; ученый, исполненный богемной неряшливости. В этом — обоснование бесконечного алхимического символотворчества, согласующегося с ренессансным разнообразием вещей. *Резолютивный метод* в виду фантазмагорической мозаики вещей-веществ на время забывался, хотя тут же — в формах почти химического анализа — осуществлялся в той же алхимии: в ином, эвристическом, а не схоластическом, качестве. И снова неупорядоченное мелькание вещей-веществ, когда жадный до всех вместе и каждого вещества в отдельности взор алхимика не успевал все это назвать, классифицировать, описать. Лишь бы только не упустить, заметить, засечь.

Между тем *тэхнэ*-ремесло неукоснительно оставалось в заколдованном кругу эмпирических рецептов, исподволь теоретизируясь и эстетизируясь (не без влияния алхимии). Выключенные из сферы космических построений («действие — причина — действие»), «*Пиротехния*» зоркого *Бирингуччо* и «*О горном деле...*» прощипательного умельца *Агриколы* так и остались бездоказательными, хотя исключительно ценными руководствами XV—XVI веков, снабжающими полезными вещами не только общество, но и тех же алхимиков. Антиалхимический негативизм был сильным и ярким. Алхимическая *триада* (*ртуть, сера и соль*) трепетали под натис-

ком ремесленников. Но позитивной программы не было. Да и не могло быть. Она имманентно содержалась все в той же... алхимии; никому не видимая и никем не ведомая программа⁵¹.

Тэхнэ как искусство в пору Ренессанса подняло себя с самой низкой ступеньки иерархической лестницы искусств и наук, перестав быть подражающим природе ремеслом, утверждая себя в новом статусе: в сотворении новых, несуществующих в природе вещей. Впрочем, алхимик давно уже был таким (точнее — мог быть принят за такового): изобретателем-творцом, скульптором и живописцем, фантазером и архитектором не существующего в природе философского камня. Образ — не образец. Творить внеприродное, считаясь с законами природы! Демиург. Художник. «Другой бог» (Леон-Баттиста Альберти). Считаюсь с законами природы... На этом пути *тэхнэ* сближается с наукой. Алхимия — историческое свидетельство этого дилетантского сопотия — *тэхнэ* и *науки*. Человек Ренессанса — не алхимик. Но возник он в результате взаимодействия (в том числе) алхимической карикатуры и объекта этой карикатуры, укорененного в культуре официального средневековья.

Однако тип алхимического почти научного обобщения осуществлял себя в ином образе. Он был единственной в своем роде вещью — единичным существом-веществом, живущим здесь и теперь, как у художников. Но не совсем: сквозь алхимическое индивидуальное вещество просвечивалось объясняющее обобщение и частного, и вселенского свойства. Амбивалентное сочетание общего и единичного в алхимии, квазинаучного и артистического препятствовало узаконению застывших форм, жестких канонов⁵². А видение индивидуального вещества — явление принципиально химическое, художнически освещающее и нынешнюю химию (синтез в органической химии как художественная композиция).

Числовая магия в алхимии не есть ни математизация ее, ни стехиометрия. Эта мера метафизического миропорядка, хотя и подготавливаю-

⁵¹ Алхимические фантазии раздвигали горизонты видения, обосновывали бесконечные возможности познания. Легковёрность — утрата критериев возможного, зато подготовка нравственной презумпции науки нового времени — о вселили новой науки. (Если, конечно, оторвать алхимически перекошенное изображение-карикатуру от пристойного лика природоведа канонического средневековья.) Алхимия — плодотворнейшее поле несбыточного и невообразимого. Парацельс: «То, что считают невозможным, непонятным, невероятным, или вообще невообразимым, станет поразительно верным» (с. 12). «Восхождение к причинам» — алхимическим началам — псевдокаузально. Зато именно оно вело — и привело! — к элементу-частице. Натуралистическое правдоподобие неправдоподобного питаю сенсуалистический ум человека Возрождения, но отбивало охоту наблюдать. Алхимик поверхностно, но наблюдает. Это сравнительное — не прямое! — наблюдение. Вот почему вещество описывается приблизительно, зато включается в алхимическую картину мира, что обещает раскрытие сущности этого вещества как части мироздания. Аналогизирование — это также и средство мнимого объяснения. В алхимии оно скорее эвристично, нежели мнимое объяснительно. Алхимик остро чувствует не только тождество в аналогии, но и различия, как бы превосходящая ум грядущего Леонардо.

⁵² Что, впрочем, не мешало догматическому устройению герметических сообществ.

щая стехиометрическое мышление. Если число в «*Натуральной магии*» Джованни Баттисты Порты жестко и неизбежно (*Porta*, 1589), то в алхимии число зыбко, разрешает алхимику иногда что-нибудь прибавить, а иногда и убавить. Произвол герметического художника, «предвосхитившего» Леонардо, живопись которого, по точной мысли В. П. Зубова, учила его же геометрию (1969, с. 15). Итак, единичное и единственное алхимическое видение, и только потому всеобщее. *Единственность* (*sin-golarita*) Леонардо как будто коренилась в алхимии, которой никогда не угрожало «чрезмерное знание» (с. 16).

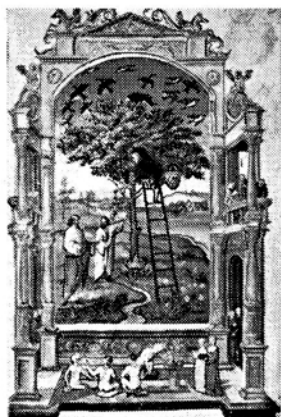
Алхимическое мышление объемно. Это обеспечено многогранностью алхимического космического символизма, смонтированного из квазинаучного вселенского обобщения, квазиремесла и *тэхнэ* как искусства.

Не потому ли алхимия не была да и не могла быть «*калькуляторской*» наукой, что не умаляло ее практической научности и непрактичной эмпиричности?! *Калькуляция «градусов» в учении о божественной благодати*, например, была чужда алхимикам-артистам. Это было куда более псевдоэмпирично, нежели декоративный эмпиризм алхимии. Зубов считает науку «*калькуляторов*» вырождением даже по сравнению с чисто схоластическими тонкостями авторов первой половины XIV века (с. 17—18).

Алхимия была еще и анимистична, как бы подготавливая «биологическую» составляющую самоновейшей химии.

Теоретическое обобщение, *тэхнэ*-ремесло и *тэхнэ*-искусство жили в алхимии пародийно средневековой жизнью купно и нераздельно, ратоборствуя друг с другом в разных своих обликах в те же самые средневековые времена.

ПОДВЕДУ НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ. Алхимия как вид деятельности в генезисе располагается между теоретизированием в духе позднеллинистической учености и технохимическим имитирующим ремеслом. В таком срединном положении алхимик нарочито дилетантским образом, не являясь в чистом виде ни философом-александрийцем, ни металлодельцем-имитатором, «решает» основную познавательную задачу средневековья о соотношении *духа* и *плоти*. Эта задача в алхимической практике предстает как проблема тождества оперирования с веществом и размышления по поводу вещества. Но в целом эта проблема мыслится как проблема космогоническая, хотя и рассматривается в терминах технохимической эмпирии. Здесь-то и начинается осмысление алхимии как химии. Какова же эта технохимическая эмпирия? Она в главном совпадает с эмпирией технохимика-ремесленника: аппараты, приборы, химическая посуда, вещества; открытие, наблюдения и описание веществ и их взаимодействий; препаративные процедуры и операции. Так ремесленная химия включается в алхимию, но в качестве ситуативного фона, в виду которого проигрывается иная цель: не утилитарная (как у *Теофила Пресвитера*, *Бирингуиччо*, *Агриколы*, *Палисси*), а глобальная, направленная на построение алхимического *универсума* как образа культуры.



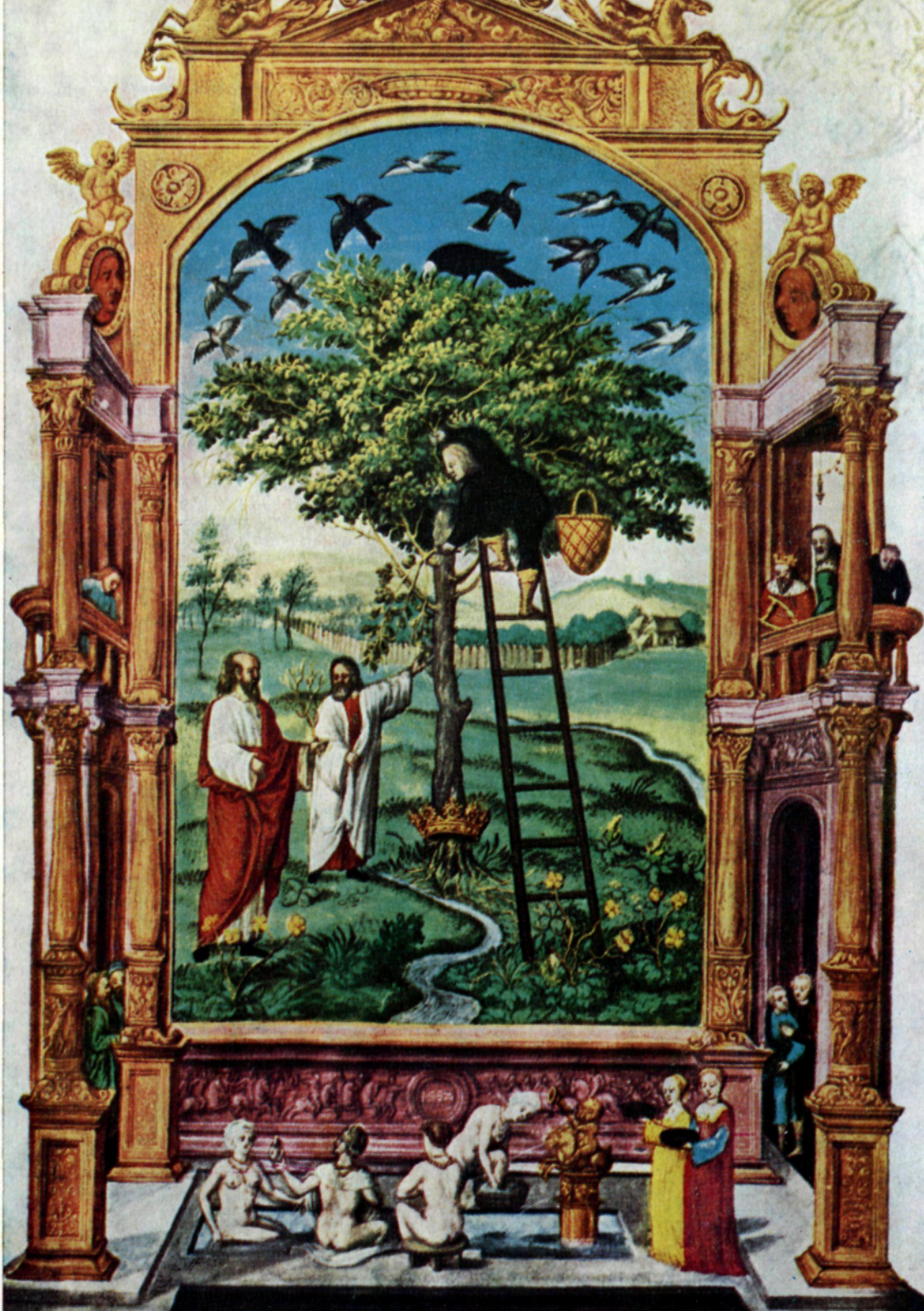
Толкование на алхимический лад «Энеиды» Вергилия. Сбор золотых плодов с алхимического древа жизни представителями трех поколений Энеева рода, облаченными в черные, белые и красные одежды (главные цвета Великого деяния.). Стая воронов — возгонка летучих. Ворон с белой головой свидетельствует победу алхимического совершенствования над порчей, гнилью, тленом. XVI век. Trismosin Solomon. *Splendor solis*. Harley 3469, Британский музей, Лондон.



Девять муз перед Аполлоном, восседающим на колеснице. Он держит натянутый лук со стрелой, символизирующей священный огонь. Красный возница обозначает философскую серу, отца металлов. Черный ворон — знак чернения, исходной алхимической операции. Аполлон — метафора древа жизни. Анонимный автор XV века. Cod. Pal. lat. 1066, f. 218v. Апостольская библиотека, Ватикан.



Гермес Трисмегист в облике птицы, заглатывающей собственное крыло и держащей в когтях Вселенную под пристальным взглядом Солнца. Синоним Уробороса, свидетельствующего циклическую сущность мира и знания; но также и противоточную возгонку — конденсацию летучих. XVI век. Версия Джеймса Стэндиша Ripley Scrowle. Add. 32621 (деталь). Британский музей, Лондон.





PIERIS HELIX & ORITHYIA



Но предстает этот образ в образах практической алхимии, оперирующей с веществом (*философский камень, эликсиры, панацеи; алкагест, питьевое золото, гомункулус*). Осуществляется конструирование идеализированного предмета в алхимии. Это конструирование ведет, с одной стороны, к теоретическому осмысливанию химического ремесла, с другой — воплощает под влиянием этого ремесла бесплотное алхимическое теоретизирование. В этом и состоит главный гносеологический урок, преподанный алхимией химии нового времени. Тогда «позитивный» вклад алхимии, воспринятый новой химией, предстает второстепенной, хотя и единственно неоспоримой вещью. Этот вклад представляет собой опыт средневековых рецептурных фармаций и ремесленной технохимии, ассимилированный алхимией и через нее пущенный в научно-химический обиход.

Однако алхимическое — вселенского свойства — умозрение живет не само по себе, а в конкретных теоретических и опытных сюжетах, связанных с преобразованием вещества.

Повторю: всеобщая превращаемость вещества, из которой следует возможность *трансмутации металлов*, коренится в идее *первичной материи* как совокупности всех *свойств-качеств* и *элементов-стихий* (огрубленный средневековый аристотелизм). Алхимическая ртуть-соль-серная теория выглядит как будто чисто словесной переформулировкой *Аристотелевой* натурфилософии. Однако изучение исторической трансмутации *«аристотелевых»* алхимических первоначал свидетельствует о двойственной *«номиналистически-реалистической»* их природе, обещающей взаимные переходы *элементаризма* и *атомизма* (квазиатомизма) в средневековой теории познания. Имя и вещь-вещество и слиты, и разведены в одном термине. Именно в этой точке намечается движение алхимической мысли от изучения функциональной зависимости *сво-й-ство-сво-й-ство* к изучению принципиально иной, новохимической зависимости *состав-сво-й-ство* (*Ван-Гельмонт, Тахений, Бойль*). Алхимический же антиатомизм имеет тенденцию через понятия *квинтэссенции* и *«биологической»* индивидуации стать новохимическим атомизмом⁵³.

Алхимическое начало как имя-вещь противостоит двум фундаментальным гносеологическим традициям средневековья: созерцательному опыту *Оксфордской школы* (*Р. Бэкон, Роберт Большоголовый*) и схоластике *Альберта — Фомы*, «примиряя» средневековые *номинализм* и *реализм*, превращая их в пародию, но тем самым как бы «моделируя» новонаучный метод как всеобщий и рационально-сенсуалистический.

⁵³ Атомизм как неучтожимость и неизменяемость простого тела, индивидуального тела. Но это сделало бы идею *трансмутации* принципиально невозможной. Тогда следовало бы отказаться от алхимических элементов-принципов как кирпичей мироздания и признать этими кирпичами реальные металлы, например; признать их простыми телами-элементами в современном смысле. К этому, впрочем, и шло, только очень медленно — тысячу лет — шло. Тогда атомизм — в некотором роде логическое будущее алхимии.

Учение об алхимических *субстанции* и *акциденции* (*сущность всех металлов едина, различны лишь их акцидентальные формы*) обуславливает врачующий характер алхимического «экспериментирования», укорененного в двух как будто не взаимодействующих друг с другом тенденциях алхимического мышления, но вытекающих, однако, из того же источника: из «номиналистически-реалистической» природы алхимии, наиболее выразительно представленной в исторической трансмутации псевдоаристотелевских алхимических начал.

Первая тенденция. Это неоплатоническое учение о сущностях (алхимики-александрийцы с их учением о *Едином* и *квинтэссенции*). Здесь разрушение видимых форм вещества, физическое воздействие на вещество (дробление, измельчение, растирание, обжиг; растворение вещества в минеральных кислотах; цветовые превращения). Иначе говоря, поиск сущности, сопровождаемый разрушением первоначальной формы вещества, «физикализация» алхимической мысли.

Вторая тенденция. Это одухотворенная предметность (алхимическая практика *христианских докторов*). Здесь зооморфные, антропоморфные, анимистические представления о веществе; исцеление вещества с помощью *медикамента* — *философского камня*, «чудо» *трансмутации*. Говоря иначе, «биологизация» алхимической мысли, косвенно ведущая к формированию идеи химического индивида.

Историческое взаимодействие этих тенденций алхимического мышления может быть рассмотрено как «предвосхищающее» созидание в рамках алхимии грядущих судеб химии, драматически пребывающей меж физикой и биологией в кризисные моменты своего развития.

Алхимическая теория вечна, практична. Алхимическая практика бесплотна, эфемерна. В целом же алхимическая «химическая» деятельность складывается из трех составляющих. Это ритуально-магический опыт, имеющий квазинаучный — объяснительный и эвристический — статус и представленный в формах алхимического символизма, специфического языка алхимии; *тэхнэ* как пустотелое ремесло; *тэхнэ* как искусство, изготавливающее единичную вещь (химическая композиция как вааяние и живопись, как высокий артистизм). Синкретическая гармония магии, ремесленной техники и искусства. «Воспроизведение» новой науки, химии как науки, невозможное в чистых жанрах.

Такова статическая реконструкция алхимической «теории» и алхимического «эксперимента». Статическая я... Но содержащая возможности исторического динамического развертывания на фоне внешних реальностей, осмысленных как ей, алхимии, присущие. Правда, здесь мы вступаем в пространства следующей главы. Но прежде чем ее начать, одно отступление.

*Если ты, мечтой томим,
Знаешь слово Элоим,
Муху странную бери,
Муху в банку посади,*

*С банкой по полю ходи,
За предметами следи.
Если муха чуть шумит —
Под ногами медь лежит.
Если уском ведет —
К серебру тебя зовет.
Если хлопает крылом —
Под ногами злата ком*
(Заболоцкий, 1965, с. 248) ⁵⁴.

Магическое слово *Элоим* позабыто за ненадобностью. *Медь, серебро и золото* можно искать — причем более успешно — иначе, без «*волшебного жезла*» *Агриколы*. И только энтомологически пристальное наблюдение над «странной мухой» по-прежнему длится — теперь уже с научными целями. Между тем без магического *Элоима* и без земного злато-серебронскательства не было бы и мухи, изученной во всех подробностях.

Точно так обесмыслились и отлетели в оккультное небытие ритуальные символы алхимической магии. Золотые сны о трансмутации стали объектом истории курьезов и заблуждений ⁵⁵, персонифицированных в шутовской игре комедантов былого, исторически закономерно изывшего себя алхимического действия. Действительные же герои, изображаемые этими шутами, — по точному слову Маркса, — уже умерли ⁵⁶.

Осталось вещество. Только оно и осталось. Захвачанное, занюханное, миллионы раз преобразованное алхимиками, ими же названное, ими же описанное. Бесконечный мир веществ, отданный в вечное распоряжение новой науке, научной химии для научного изучения, инженерного получения и технического использования.

Между тем ничего такого никогда не было бы, не будь магики-символических универсальных идеализаций, не будь злато-серебронскательской идеи, берущей за живое адепта алхимического искусства, вынуждающей его жить и умирать в алхимическом мифе так, как живут и умирают в будничном мире реальностей.

⁵⁴ А. М. Турков, комментируя «Царицу мух», свидетельствует следующую запись поэта, сохранившуюся в его бумагах: «Знаменитый Агриппа Ноттенгеймский царицей мух называет какую-то таинственную муху величиной с крупного шмеля, которая «любит садиться на водяное растение, называемое *Fluteau plantaginé*, и с помощью которой индусы якобы отыскивают клады на своей родине».

⁵⁵ «В Штутгарте состоялся второй международный конгресс... алхимиков. 140 представителей «черной магии» из западноевропейских стран и США собрались на горе Киннесберг, чтобы, как заявил представитель конгресса, «рассеять вульгарное представление об алхимии и обосновать ее научный характер». Среди тем «научных» докладов участников конгресса — «влияние зеленой звезды», «крапива в поле напряженности между микро- и макрокосмосом» и другие столь же «актуальные» проблемы» (из газетных сообщений).

⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 418.

ГЛАВА VII



SCIENTIA IMMUTABILIS ИЛИ КАК РАЗВИВАЛАСЬ АЛХИМИЯ

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в меднеобразное вещество, которое можно резать ножом. Положи его в обмазанную глиной реторту и не спеша дистиллируй. Собери отдельно жидкости различной природы, которые появятся при этом. Ты получишь безвкусную флегму, спирт и красные капли. Киммерийские тени покроют реторту темным своим покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост. Возьми этого черного дракона, разотри на камне и прикоснись к нему раскаленным углем. Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва. Сделай так, чтобы он пожрал свой хвост, и снова дистиллируй продукт. Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови».

Последнее обращение все к тому же тексту, единственной и окончательной реальности средневековой культуры, понятой как культура текста, как комментаторская культура, в которой слово — ее начало и ее конец — все ее содержание. Выход за пределы текста в границах этой культуры оказывается невозможным, ибо любая попытка выйти за пределы текста оканчивается возвращением к тексту. Но именно такие вот возвращения вынуждают разрушить незыблемость текста. Отстаивание раз и навсегда установленной истины оборачивается сомнением в этой истине, требующим инокультурных установок. Именно о твердокаменности текста, подкрепленного, но и разрушенного бесконечным комментированием, споткнулось средневековье, став иным; текст стал проблемной статьей, а Слово — Делом. Самоисчерпаемость культуры текста.

Текст алхимика *Рупли* от семикратного расшатывающего комментирования кажется не таким уже окончательным. Он тронется, расслаивается на временные пласты прошлого, настоящего и будущего. И лишь непреложный статус алхимии, проникающий и этот текст, поддерживает его единственность, целостность, недробимость. И все-таки три времени ощущаются в этом тексте¹. Правда, их еще нужно вызволить из алхимической вечности и развернуть в историю межкультурных взаимодействий. А для этого нужно выйти из замкнутого мира средневековой культуры, отправляясь, однако, от алхимии как от исторического перекрестия инокультурных преданий, вошедших в предание христианское.

Киммерийские потемки, гностический змей, протуберанцы древнеегипетского *Ра* — свидетельство хтонического прошлого Александрийской алхимии. Рациональная технохимическая процедура, стоящая за символическим фасадом, — это настоящие христианских адептов алхимии. И, наконец, сам этот символический фасад с химерическими львами и бутофорским драконом — близкое ренессансное будущее алхимии. Три времени, но спрессованные в одной-единственной алхимической вечности, выславшей своего тоже единственного полномочного представителя — цельный, живой текст-рецепт алхимика *Рупли. Scientia immutabilis: наука непреложная, недвижимая, неразвивающаяся*. И все-таки развитие: от возникновения *ex nihilo* до погружения туда же.

Крайности обозначены, конфликт вызревает.

Можно было бы, однако, не начинать тему, но просто отослать Вас к предшествующим главам, из коих можно, верно, понять, чем были и чем стали оппозиции средневекового мышления, выродившиеся в жесткие конструкции алхимического символизма, и что стало в конце концов с этими символами; чем был и чем стал алхимический рецепт, уничтоживший самого себя; как преобразовал себя алхимический миф и как

¹ «Прошедшее ужасно, а настоящее могущественно, ибо оно бросается в глаза. Но самое великое и священное — это, несомненно, будущее, и оно утешает удрученную душу того, кому оно суждено» (Манн, 1968, I, с. 248).

алхимическая «теория» и алхимический «эксперимент» уступили место теории и эксперименту повой химии.

Между тем все эти алхимические феномены принадлежали тому, что сама мысль алхимика именовала *scientia immutabilis*, в которой снято время, но явлена вечность. Перевод алхимических часов с циферблата внеисторической вечности (шкала без делений) на циферблат исторического времени (единица шкалы — столетие) осуществлялся в виду иной, современной алхимии, реальности — исторической жизни канонического средневековья. Это и обнаруживало в алхимической статике средневековую динамику. Алхимическое предписание видоизменяется лишь на фоне и в контексте личностных рецептов собственно средневековья. Алхимические «онтохимические» синонимы — на фоне и в контексте христианских тезы и антитезы. Алхимический миф о философском камне — на фоне и в контексте мифа о Христе. Алхимический *experimentum* — лишь в соотносительности с *experientia* индивидуальной души средневекового христианина. Тогда задача, призванная обозначить исторические изменения отдельных составляющих алхимии, как будто уже решена. Можно было бы сложить эти векторы и получить в результате историческое движение алхимии целиком. Но как сложить? Нужно вновь обратиться к алхимии как цельному историко-культурному комплексу, трансмутирующему себя лишь в противопоставленности (и сопоставленности) магистральному средневековью².

Чуть-чуть, с нашей точки зрения, есть великое изменение для недвижимой алхимии. Оно многое проясняет, но не затрагивает главного изменения, случившегося с алхимией: как и почему она возникла; почему и как исчезла.

Вид со стороны — это вид окаменевшей историко-культурной композиции, пимало не меняющейся в пределах доброго тысячелетия. Время здесь не властно. Запас прочности алхимических конструкций, слагающих герметическую — без окон и дверей — башню, огромен. «Единственный выход — взорвать...»

Выходит, будто у алхимии нет собственной истории. Верно. Но зато есть история ее касательства с той культурой, в которой она жила. Можно сказать и так: алхимия — «перводвигатель», коим движимо все, сам же *перводвигатель* принципиально недвижим.

² Можно было бы ограничиться почти традиционным палиативом: проследить чрезвычайно медленные накопления фактических «химических» знаний, осуществленных алхимией. Иначе говоря, изобразить «прогресс» позитивных вкладов в замедленном темпе средневековья, осмыслив феномен «ничтожности» вклада как феномен средневековой рецептурности. Ничтожный прирост знания, это самое чуть-чуть — залог незыблемости всего. Еще одно антитетическое противопоставление. Впрочем, это уже сделано в первой главе моего сочинения. Но так можно постичь лишь микроизменения в алхимии, не затрагивая возможностей коренных исторических преобразований столь сложного комплекса. В самом деле, сколь угодно полный реестр однотипных изменений не есть еще развитие, хотя сам способ этих изменений может быть понят как исторически неповторимый. Важно лишь увидеть эти изменения.

Алхимия как будто и вправду свидетельствует о своей неизменности. И тогда *scientia immutabilis* — единственно верные про алхимию слова. О развитии же этой деятельности говорить тогда вовсе нелепо, ибо единственное, что делает алхимик, это каждый раз заново рассказывает об одном и том же — о событии главном и однократном, а именно: как с помощью *философского камня* достигается оборотничество *несовершенного металла в металл совершенный*.

Тем не менее металл, главная субстанция алхимиков, в ходе трансмутации претерпевает эволюцию собственного совершенствования. Но совершенствуется таким образом, что остается... прежним; движется, пребывая на месте. Движение предмета оказывается видимостью движения, то есть глубочайшим покоем. Сам же алхимик, всдержитель этой эволюции, подобен и сообразен собственному предмету. Он тоже недвижим, хотя иллюзия движений готова обмануть нас, следящих за мельтешащими квазидвижениями оперирующего *герметиста*.

Между тем было время, когда алхимия возникла и началась, что уже само по себе изменение, да еще какое. Из ничего — не что. Наступило и такое время, когда некогда возникшая и начавшаяся алхимия исчезла. Из нечего — ничего. Да и сами алхимические тексты, коли внимательно в них всмотреться-вчитаться, тоже не одинаковы. Разве так уж похожа *«Изумрудная скрижаль» Гермеса*, например, на почти рациональные тексты, скажем, того же *Роджера Бэкона*; а последние — на фантазмагории карнавального *Парацельса*?! Мало похожи, хотя и то, и другое, и третье о том же.

Итак, те, чему быть вечным и неизменным, оказывается временным и бренным. В чем дело?

По-видимому, следует преодолевать парадокс ситуации в оппозиции: магистральная средневековая культура — алхимическая периферия этой культуры. Тогда сами по себе и первая и вторая крайности действительно неизменны, обязанные тем не менее происшедшими с ними изменениями бессодержательному союзу *и*, понятному как взаимодействие одного с другим; официального средневековья с алхимией. Взаимное передразнивание до... отождествления. Строго говоря, нет истории ни официального средневековья, ни алхимии как таковых: но есть история их взаимодействий. Вот почему, чтобы рассказать историю алхимии — а значит, и официального средневековья — нужно рассказать историю этого самого *и*.

Однако проблема, поставленная таким образом, рискует оказаться декларацией, если только не выразить ее в алхимических категориях. Следует сосредоточить внимание на движении самого предмета, оказавшегося в тяжелодумных глиняных руках алхимика и подвергнутого его же легкомысленному обсуждению. Развитие алхимии как развитие предмета — представлений о нем.

Переформулирую главную оппозицию, основанную на специфике алхимии как предметно-теоретической — *номиналистически-реалистической* — деятельности, располагающей между химическим ре-

меслом и теоретизированием по поводу мира вещей, сопрягающей то и другое. Иначе говоря: технохимическое ремесло и чистое теоретизирование. Здесь и — это сама алхимия, осуществляющая дилетантское средоточение этих двух ипостасей деятельности средневекового человека. Такова синхрония. По мере кардинальных диахронных изменений³, то есть изменений подлинно исторических, и технохимия, и теоретизирование будут каждый раз взаимно иными. Вместе с ними и алхимия тоже будет иной. Но здесь и начинается исследование алхимии как ее истории⁴.

История эта движется едва заметно. Вот почему описать ее обычными средствами трудно. Да и вряд ли нужно, ибо тогда будет утрачена специфика исторического времени алхимии как уникального макрообъекта средневековой культуры. Замедленная съемка. Нужно найти иной способ исторического описания. «Приближенное описание» — воспользуюсь здесь выражением Д. С. Лихачева (1973, с. 6) — существенная особенность такого описания. Крупно. И только потому купно. Башня из слоновой кости, точнее, под слоновую кость из беленого картона, с одной, алхимической стороны; самоизменение правоверного христианина — с другой. *Алхимический универсум* — пародийный образ по отношению к образцовому мирозданию официального средневековья.

Вместе с тем глубоко еретический акт возникновения алхимии в противовес собственно средневековью оборачивается поразительной косностью, сковавшей живое движение первоначальной алхимической мысли. Но именно это и составляет суть пародии: доведение объекта пародии до абсурда. *Scientia immutabilis*. Но и... распад, самоуничтожение.

³ В результате пародирования и равнения на это пародирование как раз и возникает возможность ориентации на инокультурное.

⁴ Историческое время разномасштабно. Незыблемая традиционность средневекового ума — новаторская переменичивость мышления нового времени. Черепаший шаг средневековья — спринтерский темп новой культуры. Аморфное время средних веков — изоморфное время нового времени. Часы и секундомер. Часы, которые практически стоят, — инструмент, находящийся в согласии с наперед заданной незыблемой структурой средневекового мироощущения. Чувство неизменного — единственно достойное ощущение движения остановленного времени. Предание священо. Новое еретично. Комментирование старого, внешне это старое не колеблющее. Таково историческое время в средние века. Всякое изменение приемлется лишь тогда, когда включается в массив неизменного соборного христианского предания.

Но и в самой средневековой культуре часы разных культурных пластов показывают разное время. Если историческая жизнь официального средневековья измеряется все-таки временем, то историческая жизнь его алхимической периферии — вечностью (доведенное до пародии черепашее время официального средневековья). Алхимические часы показывают всегда одно и то же время: без пяти минут вечность — время почти получения почти философского камня, почти превращающего несовершенный металл в почти золото. Часы без часового механизма. Но такие зато часы, которые загадочным — дистанционным — образом убыстряют ход часов магистрального средневековья, переводя их с медленного хода на медленный бег — до... полного распада связи времен — гамлетовской связи времен. Вскокая стрелка становится годовой. Да и алхимическая вечность, расшатываясь, тоже становится в конечном счете «химическим» временем — временем протекания химических реакций.

От всего к нолу. Притом сразу и вдруг.

Алхимическое дело есть и оперирование с веществом, и размышление над веществом в их переливающейся одновременности. Не потому ли алхимическая практика эфемерна, а умозрение заземлено?! Алхимическое средостение двух полюсов средневекового природознания: ремесло и теоретизирование. Алхимия — фокус того и другого.

Поэта «химическая» проблема мыслится как космогоническая, хотя и рассматривается в терминах технохимической эмпирии. И это особенно существенно, ибо технохимическая вещь, включенная в глобальные идеализации, обретает теоретическую значимость, а универсальное умозрение, уплотняясь-заземляясь, предстает в вещественных образах. Таков в принципе путь преобразования технохимического ремесла и природоведческого умозрения, погруженных в добела раскаленный горн и запаянных в герметическое *философское яйцо*.

И снова: технохимическое ремесло — алхимия — природоведческое теоретизирование. История этого трехзвенного взаимодействия и есть история алхимии. Начну эту историю.

ЭТАП ПЕРВЫЙ⁵. Александрийская алхимия (II—VI вв.) естественно включается в состав неоплатонической учености *Александрийской академии*. «Изумрудная скрижаль» *Гермеса Трисмегиста* — ярчайший апокрифический документ *Александрийской алхимии* (хотя и свидетельствующий о ней задним числом). Космогонические притязания — прежде всего. Вещи скрыты. Лишь иногда дают о себе знать. Есть лишь экстатическое грядущее единение «*всех вещей — горних и дольних*». Это единение обещает благодатные и удивительные «*применения... всех вещей этого мира*», оказавшихся в руках алхимика (Корр, 1844, 2, с. 147—148, лат. текст; ВСС, 1, с. 380; ТС, 6, с. 715). Оперирование абстрактно, зато конкретен образ алхимического космоса (ВСС, 1, с. 389—444).

Между тем рядом живет технохимическая практика. *Тинкториальная жетрансмутация* металлов в золото и серебро: окрашивание и амальгирование; лакирование; изготовление *фальсифицированных* под золото и серебро сплавов; техника *крашения* и изготовления *красящих* веществ. Используются всевозможные химикалии: *натрон (сода), поташ, квасцы, купорос, бура, уксус, ярь-медянка, свинцовые белила, сурик, киноварь, сажа, окислы железа и мышьяка, сульфиды мышьяка*. Технохимики знают свойства *семи металлов*, по назначению умеют их применять. Получение искусственного «*золота*» тщательно разработано и технологически воспроизводимо. Расписаны все четыре стадии этого технохимического процесса⁶.

⁵ Здесь и далее в этой главе некоторые фактические сведения из истории ремесленной химии и алхимии заимствуются из книг по истории химии, названных в библиографическом приложении: Джуга (1966), Фестер (1938), Фигуровский (1969), Holmyard (1957), Lindsay (1970), Stillman (1960) и др.

⁶ *Тетрасомия* (σφα — тело). Исходный сплав изготавливается из олова, свинца, меди, и железа. Поверхность его черна.

Получение искусственного «золота» — главное достижение имитирующего технoхимического ремесла Александрийской эпохи.

Техническая химия этой поры представлена в *Лейденском папирусе* X (III в.), переведенном и прокомментированном Бертло⁷. *Лейденский папирус* содержит сто рецептов, предписывающих приемы золотоподобных имитаций.

Универсальным — не только химическим — источником является *Стокгольмский папирус*⁸, содержащий 152 рецепта, из которых только 9 посвящены золотоподобным имитациям; 73 — подделкам драгоценных металлов и жемчуга; 70 рецептов описывают крашение тканей, преимущественно в пурпурный цвет.

Этими папирусными сводами, собственно, и исчерпывается Александрийская техническая химия, лишь в смысле цели совпадающая с алхимией. Даже беглый взгляд на тексты этих рецептурных *Корпусов* и на текст «*Изумрудной скрижали*» убеждает в том, что мы имеем дело с двумя разными сферами деятельности, общими лишь номинативно: и там, и там видимая цель — золото. Но если для алхимиков — это лишь предлог для космических построений, то золото для технoхимика — реальная цель, связанная, однако, не с метафизической трансмутацией, а с трансмутацией физической. Заклинаний именно по этой причине в *папирусных сводах* почти нет. Между тем герметические александрийские тексты — сплошь заклинание. Но *Лейденский* и *Стокгольмский папирусы* и «*Изумрудная скрижаль*» Гермеса — чистые модели. Иные тексты свидетельствуют о начинавшемся и тогда взаимодействии. Если, конечно, прибавить к этому взаимодействию третий компонент, а именно неоплатоническую теоретико-философскую мысль (*Плотин, Прокл, Ямвлих*) об эманации единого, иерархии духовно-вещественных ценностей, слагающих *универсум*.

Эти срединные синкретические тексты достойно представляют их авторов: *Зосима Панолитанского* (IV в.), *Синезия* (V в.), *Олимпиадиора* и *Стефана Александрийского* (VI в.). Но традиция, ассимилированная названными авторами, восходит к еще более ранним временам, а именно ко II или даже к VI веку до н. э. — основополагающему сочинению

⁷ II. *Арзиропея* (ἀρζυρίς — серебро; Ποίεω — делаю). Заключается эта стадия в отбеливании тетраоматы сплавлением четвертичного сплава с мышьяком и ртутью.

III. *Хризопея* (χρυσός — золото). На этой стадии берут «серебро», полученное в результате *арзиропеи*, и добавляют к нему очищенную серу и «серную воду». Основная добавка — золото (для «закваски»).

IV. *Позис* (πόσις — томление, брожение). Это — заключительная стадия. Она состоит в окрашивании хризопейного сплава в золотистые тона путем травления квасцами или окуливания (томления) в специальном приборе — «керотакисе» (вариант: «золочение», то есть обработка металлических поверхностей специальными реактивами).

⁷ Найден в 1828 году в Фивах, прочитан в 1886 году (Berthelot, 1887—1888, 1, с. 3—73).

⁸ Найден в 1830 году. Переведен и прокомментирован в 1908 году (Lippmann, 1932, 2; 1919, 1, с. 7 и сл.). Хранится в Стокгольме в Шведской академии наук.

Псевдо-Демокрита (Болос из Мендеса?) «Физика и мистика». Этот текст считают одним из первоисточников *Лейденского* и *Стокгольмского папирусов*. Рядом с *Псевдо-Демокритом* апокрифические адепты *Озирис*, *Тот* (или *Гермес Трижды Величайший*), *Изида*, *Гор* (иногда *Гор-Аполлон*), *Клеопатра* со своей *«Хризопеей»*, *Мария-еврейка (Коптская)* — изобретательница *водяной бани*, *Адам*, *Ева*, *Ной*, *Моисей*...

Приписываемые *Зосиму*, *Олимпиодору*, *Синезию* и *Стефану* сочинения, собранные Берглю, представляют собой странную смесь возвышенных речений *Гермесовой скрижали* и практических советов *папирусных сводов*. Причем горный наговор снижен до вполне внятных теоретических доктрин, а рецептурная практика сакрально — до невоспроизводимости — одухотворена. Трактат *Олимпиодора «О священном искусстве»* содержит металлопланетную символику. До нас дошли 28 неполных и искаженных книг *Зосима*, в которых описаны некоторые приемы алхимического оперирования (*«фиксация»*, или *затвердевание ртути*, например). Утверждена *тетрасомата*. Изложены приемы имитаций *золота* и *серебра*. Может быть, впервые высказана идея об алхимическом медиаторе — *философском камне*. Он же, *Зосим*, отсылает к библейскому *Хаму* из книги *Бытия*, впервые (?) произнесшему слово *химия*.

Александрийский этап алхимии — пора становления этой деятельности, утверждающейся в качестве посреднической между теоретизированием в духе позднеэллинистической учености и технохимическим ремеслом. Между прочим, этот генотип алхимии сохранит и в дальнейшем, каждый раз видоизменяясь в реальных культурно-исторических обстоятельствах.

Вместе с тем в текстах Александрийской алхимии, представляющей многокомпонентный идеологический комплекс, еще прочитываются страницы исходных культурных преданий: гностическое сектантство, зороастризм, ассирио-вавилонская символическая традиция, мифологемы эллинизированного Египта. Однако философским основанием Александрийской алхимии являются неоплатоническое и неопифагорейское кабализированные учения. Основные мифологемы христианства еще далеко. Им еще предстоит встретиться с алхимическим мифом, потому что история европейских средних веков еще не началась.

Сверхзадача алхимиков-александрийцев — это космостворяющая задача, мало-помалу обретающая плоть. Ее источник — технохимическая ремесленная практика. Эта практика исподволь включается в состав алхимии и медленно под ее воздействием преобразуется. Важно, однако, что первые препаративные священнодействия Александрийской алхимии разыгрываются меж ремесленным технохимическим златоделием и неоплатоническими умозрениями. Алхимическая космогония — еще не злато-серебриоскательская космогония, но уже настолько вещественна, насколько весом союз *и* в названии трактата *Псевдо-Демокрита «Физика и мистика»*. Пока что — мистика и физика. Неоплатоническая игра. Неоплатонический праздник. Чуть-чуть приземленный праздник.

ЭТАП ВТОРОЙ: физико-мистика, или алхимия европейских средних веков. Но прежде — алхимия (или «химия», что вернее) арабских средних веков.

Переводы греческих и латинских авторов были известны еще до VII века. Центром переводческой деятельности были Академия в Джунди Шапуре, Эдем в Месопотамии (V в.), Эмез в Сирии (IV—VII вв.) — крупнейшие культурные центры арабского мира. К этому времени становятся известными переводные версии Зосима и Псевдо-Демокрита.

VII век — время становления арабоязычной исламской культуры. В VIII—XI веках при халифе Омаре, халифах династии Омейядов Харуне-ар-Рашиде и Ал-Мамуне работали сирийские, персидские, индийские, александрийские и греческие ученые. С IX века появляются собственно арабские сочинения (Сирия, Ирак). В трактатах, принадлежащих Халиду (ВСС, I, с. 509—518; 183—188; 189—190), впервые произнесено имя алхимия.

Халид (VII в.) изготавливает имитацию золота. Появляются алхимические тексты под именем монаха Мариана, ученика Стефана Александрийского. Переписка принца Халида и монаха Мариана считается первым арабским алхимическим текстом, переведенным на латинский язык.

Джабир ибн Гайан (VIII—IX в.) — знаменитый арабский алхимик. Ему приписывают следующие книги: «Сумма совершенств», «Книга о печах». Традиция отождествляет Гебера с Джабиром, хотя, по-видимому, речь идет о двух разных алхимиках, разделенных шестью — восемью столетиями. Поскольку, однако, сочинения Гебера (Geber, 1928; Jabir, 1545) ассимилируют арабский химический опыт, о них нужно немного сказать, припомнив еще две книги, найденные в библиотеках Каира и Стамбула: «Книга семидесяти» и «Книга о ядах». Первая — преимущественно химического содержания и содержит подробные описания свойств металлов и минералов. В ней описано также изготовление стекла. Теория четырех стихий-качеств и ртутно-серная ее модификация — фундаментальные умозрения алхимии Гебера. У него же находим развернутое описание восходящей трансмутации металлов. Свинец — ближайший к серебру и золоту металл. Гебер признает пять тинкториальных духов, одухотворяющих трансмутацию, причем эти духи предстают в вещественных обликах: аурипигмент — серный мышьяк, мышьяк, нашатырь и ртуть — «корень всех веществ», приравненный к первоматерии. Существен для Геберовой химии набор реальных веществ: алнушадир — нашатырь, бораки — щелочи, купорос, квасцы, аурипигмент, алкоголь, или алкоголь, «металлическая» сурьма, сернистая сурьма. Гебер описывает ряд химических операций: получение и очистка металлов, получение и перегонка растительных масел, кристаллизация, возгонка, перегонка ртути, применение щелочей и мыл, возгонка в «пергамской алудели», нагревание в специальных печах-атанорах — «самоподдувателях». Иначе говоря, рукотворный опыт над вещественными реальями.

Вторая половина IX — первая половина X веков проходит под знаком «химического» умения Ар-Рази, автора «Книги тайн» и «Книги тайны

тайн» (1957). В основу химического преобразования вещества положены пять принципов, творец, душа, материя, время и пространство. Между тем эти пять принципов, предполагающих материальную непрерывность, снимаются на вещественном уровне дискретностью, ибо все вещи, согласно Рази, состоят из неделимых, вечных и неизменных элементов-частиц (в некотором роде атомов) и пустот меж ними. Частицы эти обладают размерами. Но здесь же и четыре Аристотелевых начала, выступающих скорее как свойства, функционально детерминированные размером атомов и пустот между ними. Трансмутационная идея — почти гегберовская: ртутно-серное созревание золота с помощью эликсира — философского камня, или медикамента. Впервые сообщает о возможной трансмутации кварца и стекла в драгоценные камни. Мельком упоминается соль как третье начало наряду с ртутью и серой.

Однако примечательней всего — систематизирующий, классифицирующий ум Ар-Рази, привносящего в свою науку рациональность. Так, в «Книге тайн», например, легко выделить три крупных ее раздела: познание веществ; познание приборов; познание операций. Особенно расчленено познание вещества в «Книге тайны тайн». Оно включает фиксацию ртути, удвоение золота, получение эликсиров, кальцинацию (обжиг) металлов и других веществ, растворение, возгонку, размягчение, обработку минеральных, растительных и животных веществ.

Классификация веществ у Ар-Рази — свидетельство пристальных наблюдений над превращающимся веществом. Прежде всего все вещи подлунного мира разделены на три принципиальные группы: землистые (минеральные), растительные, животные. Минеральные вещества в свою очередь специфицируются на группы поменьше: духи, или летучие спирты (ртуть, нашатырь, аурипигмент, реальгар и сера); «тела» (металлы: золото, серебро, медь, железо, олово, свинец, харасин-цинк (?), или «китайское железо»); камни: марказит, марганцевая руда, бурый железняк, голмей, ляпис-лазурь, малахит, бирюза, красный железняк, белый мышьяк, сернистый свинец, сернистая сурьма, слюда, гипс, стекло, купоросы (черный, желтый и красный — сульфаты железа, зеленый и белый — цинковые квасцы); «бораки» (хлебная бура-поташ, натрон-сода, бура ювелирная, паяльный «тинкар», зареванская бура, арабская бура); соли (хорошая соль — обычная, горькая — мирабилит, каменная, белая, индийская, китайская, поташ, соль мочи, известь, соль золы). Вещества растительного царства не рубрифицированы. Животные вещества (волосы, кости черепа, мозг, желчь, кровь, молоко, моча, яйца, раковины — «мать перлов», рог). К этим спискам «простых» тел Ар-Рази добавляет некоторые их производные, производные металлов и неметаллов, «тел» и «нетел». Это сплавы: латунь, бронза, сплав семи металлов, светлая бронза (сплав меди и свинца), муфраг — сплав свинца и олова; кроме того: ярь-медянка, крокус, свинцовый глет, сурик, белый свинец, окись меди.

Таков вещественный арсенал, бывший под рукой и в деле у Ар-Рази, великого арабского алхимика.

Естественно, столь впечатляющий ассортимент продуктов требовал не менее богатого лабораторного сервиса — химической посуды и приборов. Вот что было в лаборатории *Ар-Рази*: *кубки, колбы, тазы, стеклянные блюда для кристаллизации, кувшины, кастрюли, горелки, нефтяные лампы, жаровни, печи (атаноры), напильники, шпатели, ковши, ножицы, молотки, щипцы, песчаные и водяные бани, тканевые, шерстяные, волосяные и шелковые фильтры, алеmbики, алуделы, воронки, кокурбиты; ступки с пестиками, металлические сита* (Holmyard, 1957, с. 86—87). И все это тут же и оживало, когда пускалось в непосредственное дело плавления, декантации, фильтрации, дигерирования, дистилляции, сублимации, амальгирования, растворения, коагуляции.

Таков арабский алхимический мир, существовавший до X—XI вв., насквозь рациональный и только терминологически слабо спиритуализированный. Природоведческие взгляды *Авиценны* (X—XI в.), *Бируни*, *Фараби* (примерно то же время) не слишком в стороне от практики арабских химиков.

Это обращение к алхимии арабов есть обращение не только на Восток от алхимии европейской. Но еще и обращение к иной деятельности. Здесь мы имеем дело не столько с алхимией, сколько с химией.

Химические процедуры и описания, изобильно включенные в тексты *Джабира* и *Ар-Рази*, рациональны и практичны. Алхимическая спиритуалистическая фразеология — неорганичный привесок, понаслышке воспринятый из александрийских времен. Герметическое александрийство взято, но не ассимилировано. Так и осталось вкрапленным в теххимическое умение арабов.

Технохимические знания арабов остались невосприимчивыми к александрийским песнопениям. Ислам с только человеческой природой пророка оказался глухим к спонтанным эманациям неоплатонического *Единого*. Лишь термины, да и то воспринятые как чужеродные, остались ярлычками-напоминаниями алхимической *Александрии* на фасаде аскетических построений арабских химиков.

Между тем арабская химия — тот видимый источник химической учености, из которого черпали *христианские доктора*. И здесь уже ярлыки-термины в ситуации католического предания обретают черты былой алхимической духовности, притягивая за собою весь массив химического оперирования с веществом. Это одно из объяснений происхождения европейской алхимии⁹.

Западная алхимия, приобретшая в XII—XIV веках полурациональный вещественно-духовный физико-мистический лик, обязана этой своей метаморфозе взаимным, трансформирующим друг друга влияниям технохимии, собственно алхимии и неоплатонических умозрений, начавшихся еще в Александрийскую эпоху. «Химия» арабов и тексты ранних ал-

⁹ Правда, был и другой путь проникновения Александрийской алхимии в Европу: знакомство с герметическими александрийскими текстами, сохранявшимися почти тысячу лет в библиотеках итальянских монастырей.

химиков, выброшенные из итальянской *Леты*, — лишь провоцирующие импульсы, осмысленные в собственном рукотворно-умозрительном опыте.

ИТАК, алхимия в европейские средние века, или алхимия *христианских докторов* (XII—XVI вв.). Она может быть охарактеризована как физико-мистическая пора в истории этой деятельности.

Все началось с переводов, а также с прочтения арабских и александрийских — проникших через Италию — текстов. В трактатах *«Книга огней» Марка Грека* (1250 г., Константинополь) (Hoefer, 1842—1843, 1); *«Ключ красивого искусства»* (X в., библиотека св. Марка в Венеции); в семидесяти алхимических рукописях латинских переводов с арабского (середина XII—XIII вв.); *«Книге композиции алхимии»* (середина XII в., в переводе с арабского Роберта из Честера)¹⁰ содержатся сведения о византийском химическом ремесле.

Альберту Великому (XIII в.) принадлежат *«Пять книг о металлах и минералах»*, *«Книжица об алхимии»* (?), а также приписываемые знаменитому энциклопедисту средневековья алхимические трактаты (*Albertus Magnus*, 1958; 1890—1899; ТС, 4, с. 809—824; 825—840; 841—862); Роджеру Бэкону (XIII в.) приписывают авторство трактата *«Умозрительная алхимия»*, или *«Зеркало алхимии»* (Vascon, 1597; 1702).

Сочинения Арнольда из Виллановы (XIII—XIV в.) *«Розарий философов»*, *«О ядах»*, *«О противоядиях»* и другие — также алхимического или химико-фармацевтического содержания (ВСС, 1, с. 662—706).

Все это «боговдохновенная» алхимия, не чурающаяся практического дела. В одном из сочинений Арнольда описан, например, способ получения и перегонки виноградного вина (*aqua vita*). Раймонда Луллия (XIII—XIV в.) считают автором *«Завещания»*, *«Свода правил, или путеводителя по алхимии»*, *«Опытов»* и других (ВСС, 1, с. 707—910)¹¹. Основные практические результаты алхимических штудий этого автора состоят в следующем. Он получил винный камень — *tartar*, поташ из растительной золы, осуществил перегонку мочи, очистку винного спирта, выделил эфирные масла, мастику из белка и извести, белую ртуть (окись ртути п сулему).

«Книга двенадцати врат» Джорджа Рипли (XV в.) — энциклопедия алхимического оперирования (ВСС, 2, с. 275—284).

«Сумма совершенств» Псевдо-Джабира, или Гебера (XIV в.?), нам уже известна. Пафос этого текста — субстанциализация качеств-начал. Отсюда и технoхимический характер этого сочинения, содержащего описания сильных кислот-растворителей (азотная кислота и царская водка), а также некоторых процедур по обработке всевозможных веществ.

¹⁰ Одна из первых алхимических книг, переведенных с арабского на латинский.

¹¹ Скорее всего это Псевдо-Луллиевы сочинения.

С именем полулегендарного *Василия Валентина* (XVI в.?) связывают следующие тексты: «Триумфальная колесница антимония»; «О великом камне древних мудрецов», «Последнее завещание», «Раскрытие тайных приемов» и другие (*Basilius Valentinus*, 1700; ВСС, 2, с. 409—422). Мистический спиритуализм этих текстов очевиден. Но если Александрийская алхимия принципиально нерезультативна, то алхимия даже одного из самых мистических и мистифицированных адептов западной алхимии — *Василия Валентина*, этого «могущественного царя» (фразеология алхимиков позднейших — XVII век — времен), — практична, направлена на результат, материализованный в конкретных химических достижениях. Им впервые получена соляная кислота — *spiritus salis* — нагреванием поваренной соли с кристаллическим железным купоросом; изучено ее действие на металлы и окислы металлов. Азотная кислота, царская водка и купоросное масло для *Василия Валентина* — вещи вполне обычные. Им впервые описана сурьма, способ ее получения из сурьмяного блеска (сернистая сурьма), изучены соединения сурьмы — например, «сурьмяное масло», или хлористая сурьма, обладающая целительной силой (*Basil Valentine*, 1893). *Василий Валентин* описывает также нашатырь (*sal ammoniacum*, или *sal armeniacum* — армянская соль), сулему, другие соли ртути, соединения цинка, висмута, олова, свинца, кобальта. Замечательно наблюдение многоопытного мастера над действием спирта на кислоту с образованием эфиров («услащение кислот»). Можно длить и ряд имен, и ряд текстов. *Николай Лангле Дюфренуа* в «Истории герметической философии» называет 2500 алхимических трактатов, принадлежащих 900 авторам (*Lenglet Dufresnoy*, 1742). Обращаю ваше внимание лишь на практические, нашедшие спрос, дела алхимиков. Так сказать, на внедрение.

1250—1260 годы отмечены открытием и описанием купоросов, изобретением метода отделения золота от серебра, описаны мышьяк и его соединения (*Альберт Великий*), изучают горение в закрытых сосудах (*Роджер Бэкон*). Описание углекислого аммония и сернистых соединений ртути (*Раймонд Луллий*) относят к 1270 году. В 1280 году *Арнольд из Виллановы* описывает способ получения «эфирного масла». В 1290 году открывается первая фабрика стекла. К 1330 году предлагают первую в Европе рецептуру пороха (приписывается *Бертольду Шварцу*). В 1380 году *Исаак Голланд* открывает и описывает хлористый кальций. К середине XIV века в Нюрнберге совершенствуется производство бумаги. В 1450 году начата добыча меди в Германии и медное литье. В 1490 году впервые получена амальгама калия. Прибавлю к этому открытие реакции взаимодействия кислоты и щелочи, получение минеральных кислот, киновари, окислов железа («мертвая голова»), «царской водки» (*Фра Бонавентура*, 1270 г.), осаждение серебра из азотнокислых серебряных растворов медью и ртутью, представление о твердой природе солей, начатки стехиометрии, изготовление различных амальгам. Эти теххимические достижения приходятся главным образом на XII—XV века, если не считать некоторых арабских «предвосхищений».

Очевидно: многое из перечисленного обязано своим рождением и жизнью технохимикам-ремесленникам. Однако только включение технохимической деятельности в контекст алхимического умозрения придает традиционному изустному интуитивному рецепту статус осмысленной химической технологии, целенаправленно изменяемой и совершенствуемой. В ином случае вся технохимия — лишь собрание рецептов, хотя и полезных, хотя и завершающихся уникальной — не серийной! — вещью.

Здесь-то и уместно обратиться к ремесленной химии, пребывавшей в синхронном со-бытии с алхимией в те же самые зрелые европейские средние века.

ЧТО ЖЕ БЫЛО у ремесленников? К XIII веку совершенствуется добыча и переработка металлических руд, осваивается техника сплавов. Изобретают доменный процесс (XIV в.). Разрабатывают способы получения сурьмы, висмута, цинка, кобальта, методы добычи золота и серебра, технику их очистки. Развивается горное дело и металлургия (X в., Саксония). В XIII веке радикально усовершенствуется техника взвешивания; осваиваются простейшие приемы пробирного искусства. Красильщики к этому времени уже умеют извлекать красящие вещества из красящих растений (юг Европы). Расширяется ввоз красителей из Азии. Широко применяют химикалии в крашении тканей. Совершенствуется техника приготовления красок. Эти достижения по-прежнему фиксируются в рецептурных сборниках. Разрабатываются пиротехнические составы (на основе пороха и селитры). Серьезные успехи достигнуты в ремесле лекарственного врачевания. Но и эти достижения записываются только в рецептурных сводах.

Эмпирия непосредственного практического дела, уловляясь в алхимические силки, обретает осмысленность опыта. Штучность изготовления оборачивается потенциальной серийностью химических технологий. Рецепт готовится стать предметом торговли, уйдя от своего создателя-владельца. Таков путь преобразования эмпирического знания, включенного в алхимию.

Между тем рукотворный опыт, представляющий собой лишь видимость для алхимии, становится существенным содержательным фрагментом этой деятельности именно в XII—XVI веках. Многое остается еще переработанным и выглядит чужеродным вторжением грубого завитка ремесленного рецепта в тонкую ткань алхимических умозрений.

Обратимся к некоторым алхимическим средневековым текстам, предписывающим алхимику рекомендации непосредственного технохимического дела.

Чем греть? *Огнем, но только определенным образом приготовленным.* Апокрифический алхимик Марк Антоний спрашивает: «К чему служит сильное пламя и чем оно возбуждается? — Мудрецы никогда не употребляют для огня ни угля, ни дерево» (Пуассон, 1914—1915, № 6, с. 9). Первое обобщение: что сжигать, чем топить. Но что топить? *Особым*

образом устроенные печи, пригодные в общеалхимической практике. Это *атанор*¹², серийная печь, технологический регламент кладки которой раз и навсегда отработан. Но именно эта серийность предполагает возможные изменения. Универсальный мастер и универсальный рецепт технохимического ремесла уходят со сцены, уступая место безымянному инженеру и безымянной химико-технологической инструкции. «Серийный» алхимический *атанор* состоит из трех разборных частей: *нагреватель с дырочками для воздуха*, *колбо-(яйце-)держатель*, *отражатель*. В «Немой книге» *атанор* точно такой же, но несколько иной формы — в виде зубчатой башни (ВСС, 1, с. 938 и сл.). *Горн* — разновидность *атанора*. Это два соединенных горна, в одном из которых — огонь, в другом — нагреваемый воздух.

Огонь — верный спутник алхимических процедур. Греческое *ἀθάνατος* — *неумирающий*, закрепленное в печи по имени *атанор*, увековечивает это обстоятельство. Видовое разнообразие огня не отменяет это универсальное свойство *негаснущего огня*. В качестве теплоагента применяют горячую золу, смешанную с сырым песком или грязью (*алхимическая купель*, «сырой огонь»). Был еще и *сверхъестественный* — *искусственный огонь*, вызываемый теплотой растворения в сильных кислотах. *Огонь естественный* связывали с горящим льняным фитилем масляной лампы. Арабская химия усваивает — правда, номинативно — идею алхимического медиатора, воздействуя на «синтезированный» медиатор реальным огнем. Халид сообщает: *когда камень закончен, частицу его кладут на раскаленную плиту, докрасна раскаленную и железную (можно и на оловянную или серебряную пластинку). Если камень расплавится и потечет, как воск, без дыма, пристав к металлу, он великолепен* (ВСС, 2, с. 189—190).

Западная алхимия знает иное: технохимическая практика обретает метафизический статус, достигая обобщающего — и потому уже не вполне практического — уровня. Джордж Рипли запрещает *сильно нагревать сосуд*. Нагревают его так, чтобы всегда можно было к нему прикоснуться, не обжигаясь. Греть его надо до тех пор, покуда не растворится то, что следует растворить (ВСС, 2, с. 275 и сл.). Гапелий (XVI—XVII в.) советует сначала сделать огонь слабым, только на 4 нитки, покуда материя не почернеет. Затем надо прибавить еще ниток, чтобы было всего 14. Материя начнет «маяться», принимая серый цвет. Наконец, следует положить 24 нитки, дабы проступила совершенная белизна (ТС, 4, с. 327—332). Рекомендуют наблюдать огонь, следить за градусами огня, чтобы первая степень тепла была февральскою, то есть равной температуре февральского солнца¹³. Наблюдение над огнем завершает-

¹² *Атанор* — печь для долгого непрерывного нагревания при постоянной температуре; нечто вроде печи-термостата.

¹³ Есть, впрочем, иная версия первой степени огня: Мария-еврейка советует сделать огонь таким, чтобы его жар соответствовал жару июня или июля. Это египетский источник: *огонь Египта* — I степень огня (или 60—70° С).

ся в алхимическом практикуме следующим систематизирующим и классифицирующим обобщением:

I степень огня — температура египетского июня-июля (60—70° С).

II степень огня — температура кипения воды (100° С).

III степень огня — чуть меньше температуры плавления олова (232° С).

IV степень огня — чуть меньше температуры плавления свинца (327° С).

II, III и IV степени — это примерно удвоенная, утроенная и учетверенная I степень огня соответственно (Пуассон, 1914—1915, № 6, с. 9—10). В чем греть? Это алхимическая (она же технохимическая) посуда.

Случайно найденная ремесленником, она осмысливается, а значит, и стандартизируется в алхимии. Анонимный писатель так описывает изготовление «печати Гермеса»: *нужно накалить горло колбы и отрезать его ножницами; размягчить горло и сжать его; вновь нагреть, вставить стеклянную пробку и залить жидким стеклом (Пуассон, 1914—1915, № 6, с. 7). Филалет предлагает использовать стеклянный овалной формы и вместительный сосуд, вмещающий унцию дистиллированной воды (ВСС, 2, с. 661—675)¹⁴.*

В регламентированных *сосудах*, обогреваемых регламентированным *огнем*, алхимик восходит по регламентированным *ступеням совершенствования вещества* (а значит, и самосовершенствования). Частный неписанный опыт практика-химика становится универсальным писаным опытом алхимика. *Сумма-компендиум* вместо арифметической суммы частных *рецептов*. Утверждается регламентация химико-технологических алхимических процедур, представленных в виде следующей четырехфазной схемы: *I фаза — приготовление материи; II фаза — варка в философском яйце (сопровождается изменением цвета); III фаза — фиксация и брожение; IV фаза — подсыпание, или трансмутация¹⁵*. Алан де Лилль сосредоточивает внимание лишь на «огненных» операциях (огонь, или варка). Переварка, соединение, смешение, возгонка, сгущение, сушение и прочие видоизменения, наблюдаемые в алхимическом процессе, есть лишь фазы, которые называют растворением и перевариванием (ТС, 3, с. 722—729).

Незыблемость регламента сочетается с осмысленностью его изменений. Почти химическая технология. *Осаждение, очищение, отделение газов или паров, кристаллизация*. Если в одних алхимических сводах *ступеней двенадцать (пережигание, или кальцинация; затвердевание, или накипь; сгущение, растворение, переваривание, перегонка, возгонка, выделение, разложение, брожение, размножение, подсыхание)*, то в других — *семь (возгонка, обжиг, растворение, оловение, насыщение, сгущение*

¹⁴ Либавий говорит: *одни пользуются сосудами стеклянными, овальными или круглыми. Другие предпочитают форму горшка. Они берут сосуд, короткое горло которого проходит во чрево другого сосуда, служащего крышкой. Потом их замазывают (Пуассон, 1914—1915, № 6, с. 7).*

¹⁵ У Альберта, если вчитаться, иначе: *очищение, оловение, растворение и затвердевание (приготовление материи — нулевая стадия) (Albertus Magnus, 1958, с. 13).*

ние, затвердевание). Привнесение обобщающего смысла в каждую из стадий алхимического дела завершается столь же общими алхимическими — уже не ремесленными — рецептурами, способными включиться в новую химию, составить эту новую химию, вызревающую в герметической реторте приземленных алхимических умозрений. Гебер в «Книге о печях» пишет: *Луна для белого эликсира готовится посредством растворения Луны в едкой водке (по-видимому, «крепкой», то есть азотной кислоте.— В. Р.) (Geber, 1928; Hoefer, 1866, 1, с. 339). Это способ получения ляписа; способ, лишенный единственности,— так, сказать, на все случаи жизни. Артефий наставляет: водка, или первичный ртутный — горячий уксус, растворяет все, что только может быть растворено и превращено в жидкость. Она весомая и липкая. Растворяя все тела, она переводит их в первичную материю — в серу и ртуть. Если положить в эту водку любой металл в виде опилок и умеренно нагреть, металл растворится и превратится в липкую жидкость, более тяжелую, нежели до растворения, и примет совершенный цвет (Пуассон, 1914—1915, № 5, с. 13; ВСС, 1, с. 503—508). Речь идет здесь, по-видимому, о царской водке как универсальном растворителе, хотя термины как будто намекают на иное. Но термины в алхимии сбивчивы, многозначны, поэтому не всегда выглядят убедительно. Хотя и назван любой металл, Артефий имеет в виду определенный металл, а именно золото, которое, растворяясь в царской водке, дает раствор треххлористого золота золотисто-желтого цвета; вещества более тяжелого, нежели самое золото. Но именно золото состоит из серы и ртути, взятых в наиболее совершенных состояниях. Это и есть приготовление составляющих философского камня. Опять-таки универсализация частного прикладного химического знания; универсализация, состоявшаяся в рамках и под воздействием теоретических доктрин алхимии. Алхимики-практики рекомендуют прогнать золото через царский цемент¹⁶ или сурьму. Так практикующий алхимик освобождает золото от примесей. Правильно, почти научно обоснованное. Джордж Рипли предписывает приготовить жидкое тело влить в водку, при этом, будучи легче водки, тело всплывает над нею. Высота слоя вливаемого вещества должна быть полдюйма. Водка выкипит, ибо тело это есть известь. Причем вскипит без воздействия внешнего огня. «Затвердеет, окаменеет, словно лед каковой» (ВСС, 2, с. 275—284). Это не что иное, как гашение извести. Метафизический смысл скрыт, зато эмпирическое наблюдение увековечено и считается воспроизводимым.*

Амальгамирование — функциональная технохимическая имитирующая операция — входит в алхимию тоже как *ars sacra*. Первое получение

¹⁶ Согласно Макеру, например, состав царского цемента такой: 14 частей толченого кирпича, 1 часть прокаленного медного купороса и 1 часть поваренной соли (Макиер, 1789, 1, с. 340—341). Эту смесь разводят в воде или моче, делая тестообразный замес. Переложив слоями золото и цемент, помещают эту композицию в плавильный тигель и нагревают. Примеси, содержащиеся в золоте, адсорбируются цементными прослойками.

амальгамы традиция приписывает Фоме Аквинскому, который советует взять две части Сатурна (свинца), чтобы совершить дело Солнца; или же взять две части Юпитера (олова) для дела серебра. Затем нужно прибавить третью часть ртути, чтобы образовать амальгаму (Thomas d'Aquin, 1898, 6, с. 78). Золото и свинец; серебро и олово. Их смешение. Это и поныне пригодный способ — одновременно и принцип — получения амальгам. Практика здесь метафизична и в силу только одного этого и теоретична тоже. Изготовление амальгам унифицировано и приобретает статус хорошо воспроизводимого опыта, воспринимаемого в алхимической традиции как химическая закономерность. Иоанн Исаак Голланд предписывает: «Возьми во имя господа Иисуса Христа столько Солнца, сколько тебе угодно, сделай амальгаму из 1 части ртути, куда положи и Солнце, и дай ртути выкуриться на малом жару...» (Голланд, 1787, с. 571)¹⁷.

Между тем общность рецепта не упраздняет его уникальный характер: «Се рецепт, найденный в сундуке, замазанном в стене. Был продан за великие деньги, изведен самим делом на опыте и от искусных в алхимии одобрен, что и по делу оказывается. Того ради остерегайтесь открывать толикой важности секрет жадным и надменным людям, также и тем, кои не суть дети философии» (там же).

Особенно устойчивы рецепты основополагающие, регламентирующие наиболее фундаментальные процедуры (приведение вещества к перво-материи, то есть к ее составляющим — ртути и сере). Эти рецепты универсальны. Они предписывают операции, закономерно происходящие с веществом, и описывают рукотворно воспроизводимые химические превращения. Вот, например, рецепт того же Голланда, содержательно близкий приведенным здесь рецептам Гебера и Артефия: «Се рецепт добывания Меркурия из Луны. Ежели хочешь добывать Меркурий из Луны, то сделай наперед крепкую водку (азотную кислоту.— В. Р.) из купороса и серы (вероятно, селитры.— В. Р.), взявши их поровну. Сольвируй Луну обыкновенным образом, дай осесть в простой воде, вымой известь (соль.— В. Р.) в чистой воде, высуши, положи в сосуд плоскодонный и поставь в печь, какая потребна для плавления свинца, и по прошествии 6 недель Луна откроется, и Меркурия можно будет отделить от Земли (остатки окиси серебра.— В. Р.). Подобным сему образом можешь поступить с Солнцем, с тем токмо различием, что Солнце должно стоять [в печи] около 18 недель или еще дольше, прежде нежели его возможно будет отделить от земли (твердого остатка.— В. Р.) и масла (маточника.— В. Р.), пребывающих завсегда вместе. Ибо Солнце есть плотное тело, чего ради требуется, чтобы оно стояло от 30 до 40 недель, хотя бы после и походило на гриб. Наконец, оно так отворится, что если унцию солнечной извести (хлорного золота.— В. Р.) положить в обыкновенный стеклянный сосуд, то он весь наполнится, и тогда можно

¹⁷ Рецепт в целом посвящен очистке золота и серебра. Приготовление амальгамы описано в рецепте между прочим.

ртуть («добытую» из золота.— В. Р.) весьма легко сублимировать. Такожде из всех металлов добывать ртуть посредством сублимации» (с. 652). Универсальный характер этого рецепта очевиден. Если забыть метафизическую подоснову *ртути* как алхимического принципа, перед нами самая настоящая препаративная химия. А теперь, если вновь припомнить тот же самый метафизический смысл принципов, то эмпирическое приготовление препаратов получает теоретическое обоснование.

Таков этот второй, наиболее рационалистический этап европейской алхимии. Собственно алхимический предмет (*металл*) эволюционирует-трансмутирует «физико-химическим» — но и чудодейственным — образом от относительно *несовершенного* до абсолютно *совершенного* своего состояния. Сама же алхимическая деятельность рационализируется, переплавляя технoхимическое частное умение в горниле алхимических теорий и органично включая его в средневековый контекст¹⁸.

Явление *Роджера Бэкона* — кульминация теоретико-эмпирической рационализации западной алхимии под воздействием теоретизирующегося технoхимического ремесла и природопознающего схоластического теоретизирования в духе *Альберта — Фомы*. Так сказать, вырождение алхимии.

На этом этапе — главные практические вклады средневековых европейских алхимиков, подробно описанные в литературе.

Если, однако, попробовать отказаться от исходной посылки, связывающей исторические преобразования алхимии со взаимодействием ее с природопознающим средневековьем (химическим ремеслом и схоластическим теоретизированием по поводу природы), тогда за *Роджером Бэконом*, естественно, должна была бы воспоследовать совсем уже рациональная, вовсе «химическая» алхимия, постепенно «накапливающая» положительный химический багаж. Но... произошло иное.

ЭТАП ТРЕТИЙ. Это позднесредневековая мистико-физическая алхимия, в том числе *иатрохимия* XVI—XVII веков.

Наиболее представительная фигура — *Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм — Парацельс* (XVI в.)¹⁹. Это был медицинский алхимик, или *иатрохимик*, исследовавший «химическую» теорию функций живого организма, разработанную в противовес *Галену* (II в.), лечившему *растительными соками*. Нематериальная *квинтэссенция* александрийцев и отчасти средневековых алхимиков-христиан у *Парацельса* вполне материальна. Она — чудодейственное средство, извлеченное из растений или минеральных сурьмяных, мышьяковых и ртутных препа-

¹⁸ В отличие от теоретически тупиковой химии арабов, принципиально не могущей выйти к научной химии или стать ею.

¹⁹ Важнейшие сочинения *Парацельса*: «*Азот, или о древесине и нити жизни*», «*Парагранум*», «*Химическая псалтирь*» (последнее сочинение приписывают ему) (*Paracelsus*, 1603; 1893—1894).

ратов. *Парацельс* уповал и на *питьевое золото* (коллоидный, красного цвета, раствор золота). Алхимические реминисценции на уровне организма замыкают алхимию на *микрокосмос* — на человека. Целение металлов еще остается. Но главное — это *патрохимическое* целение человека. Но тут-то и возникает оккультный антипод земным целям: *Парацельсовы духи Архей*, многочисленные *арканы*, в мишурном блеске которых сначала меркнут, а потом и вовсе обесцвечиваются эмпирические факты, открытые *Парацельсом* (*tartarus vini* — *винный камень на дне винных бочек, первое (?) описание цинка* как еще одного металла, установление нетождественности *квасцов* как «*земли*» *купоросу* как «*металлу*», качественное различие *ковкости веществ* — и в связи с этим деление их на *металлы* и «*полуметаллы*»). *Трансмутация металлов* у *Парацельса* отодвинута на второй план. Трансмутирующийся исцеляющийся организм — достойный заменитель угасающей злато-сереброискательской идеи; качественно иной заменитель.

Новые идеи *Парацельса* противостоят традиционной средневековой алхимии. Противостоят, но и генетически связаны. Лишь целостный текст свидетельствует новый стиль, новое мироощущение, пир ренессансной всеядности.

Ренессансная алхимия окончательно утрачивает — по сравнению с Александрией — былую, пусть мишурную вещественность, вырождаясь в мистерийный карнавал с чертами грядущего барокко. Это время в жизни алхимии характеризуется неуправляемым расцветом демонологических и оккультно-герметических увлечений неоплатоников Возрождения (как бы возвращение к истокам) с их рационально несвязанными коллективными переживаниями²⁰. Действуя вне артикулированных форм, алхимия являет нескончаемое пиршественное богатство творческих эмоций, довольствуясь бедностью осознанных идей (Аверинцев, 1972а, с. 152—153)²¹. Но и экстатический дух *деяния* скорее подспорье

²⁰ К. Маркс отмечает: «...Как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 119).

²¹ Вспомните идейное — именно идейное! — богатство *Парацельсовой* алхимии. Игнорируя естественный историко-культурный, историко-химический смысл позднесредневековой алхимии, иные исследователи описывают её как опустошенную оккультно-символическую фантазмагорию, лишенную какого бы то ни было содержания, как тупиковую пору в жизни алхимии. «Алхимические фантазии, — считает Э. Мейер, — достигли крайней степени сумасбродства к концу средневекового периода и началу нового времени. Дальше было идти уже некуда. Печальная картина состояния алхимии, раскрываемая перед нами, еще более омрачается тем обстоятельством, что в видах объяснения чудодейственной силы философского камня не стеснялись прибегать к помощи высшего промысла. Алхимия самым возмутительным образом эксплуатирует имя божие, молитвы и библейские изречения. На химию как науку алхимическое учение оказало очень ничтожное влияние. Как упомянутый

для той исторической роли, которую суждено было сыграть алхимии в развитии культуры европейского средневековья, ибо *показание глубин души подлинней конструкций рассудка*, о чем пространно толкует Тертуллиан (II—III в.) в трактате «О свидетельстве души» (там же, с. 153). Такова эта алхимия. Таковы последние ее века.

Отлетевшие символические химеры оставили, однако, на дне алхимического горна все необходимое для новой химии и наукоучения в духе Френсиса Бэкона.

Несколько еще алхимиков, но уже и химиков. Это последний мостик к химии Бойля — Лавуазье.

Андрей Либавий (XVI—XVII в.). «Алхимия» — главное его сочинение (Libavius, 1597.) Первый раздел этой книги содержит описание *химической посуды, химических аппаратов, нагревательных приборов*. Здесь же дан проект идеальной *химической лаборатории*. Алхимия, как ее понимает Либавий, — *наука практическая, складывающаяся из двух взаимосвязанных частей*.

I. Энхерия (греч. ἐνχέρια — вручение). Описываются *методы оперирования с веществами*. Дается описание *свойств веществ*. Эта часть в свою очередь слагается из *обработки (elaboratio) — приемы воздействия на вещество; и активации (exaltatio) — созревание (мацерация, или матурация) вещества и градация вещества (усиление его действия)*.

II. Собственно химия как *наука получения веществ (простые вещества: магистерии, металлы и их соединения; экстракты: водные извлечения из растений, или эссенции; водки, настойки, соли, щелочи, кислоты)*. Этот раздел завершается описанием *способов получения сложных лекарственных смесей*.

Либавий — экспериментатор. Он впервые получил хлорное олово *действием олова на сулему — «дымящийся спирт Либавия» (spiritus fumans Libavii)*, купоросное масло («купоросный спирт») — *прокаливанием квасцов, купороса и серного масла; сжиганием серы и селитры*.

Либавий, назвавший главное свое сочинение «Алхимией», — в сущности уже не алхимик. Лейтмотив *алхимии Либавия* — практика, вторгающаяся

ные идеи, державшие в порабощении значительную часть образованного человечества, эти учения, пожалуй, имеют большее значение для истории культуры, нежели для истории химии» (1899, с. 49). З. Цейтлин как бы продолжает: «Эти сумасбродные преувеличения уже весьма далеки от сравнительно скромных эллинистических и арабских опытов над изменением цвета и веса металлов. Но как раз эта фантастическая темнота, эта сила чудодейства соответствует духу средневековья» (1931, 10, с. 73).

Если только оставить в стороне эмоциональную оценку Мейера, можно сказать, что такая характеристика алхимии позднего средневековья скорей подошла бы к фарсовой, действительно реликтовой алхимии XVIII века. Верно, что история алхимии — часть истории культуры. Но и часть истории науки, истории химии. Этого Мейер в алхимии средневековья не видит. Что же до Цейтлина, то его мнение о соответствии поздней алхимии духу средневековья нуждается в поправочном коэффициенте, учитывающем еще и меру ее несоответствия этому духу. Отличие же западной алхимии от ее эллинистического прошлого, подмеченное Цейтлиным, представляется верным, хотя арабские химики здесь не причем.

Король в окружении восьми орлов перед лицом рока. В левой руке короля — сфера мира, державный знак королевского всемогущества. Орлы — свидетельство многократных возгонок и осаждений, сгущений летучих, умирания Воды в Земле. Анонимный автор XV века. Cod. Pal. lat. 1066, f. 224 v. Апостольская библиотека, Ватикан.



Смертный час короля пробил. Омерзительные чудовища предвещают конец, а нить жизни тонка и готова оборваться. Король символизирует источник и глубинные основания всего сущего. Дыхание близкой смерти может сделать не состоявшимися все вещи мира. Анонимный автор XV века. Cod. Pal. lat. 1066, f. 221. Апостольская библиотека, Ватикан.



Иносказание Троянского мифа. Выбор прекраснейшей — выбор пути поиска философского камня. Осаждение летучих (смерть) с последующим воскрешением. Обретение философского камня столь же трудно, сколь осада Трои. XVI век. *De Alchimia. Cod. Voss. Chem., f. 29.* Библиотека королевского университета, Лейден.



Алхимические реминисценции эпизодов священной истории: смерть, положение во гроб, воскрешение. Вещество, подвергнутое тлению, должно восстать в сиянии славы. Анонимный автор XV века. Cod. Pal. lat. 1066, f. 218. Апостольская библиотека, Ватикан.

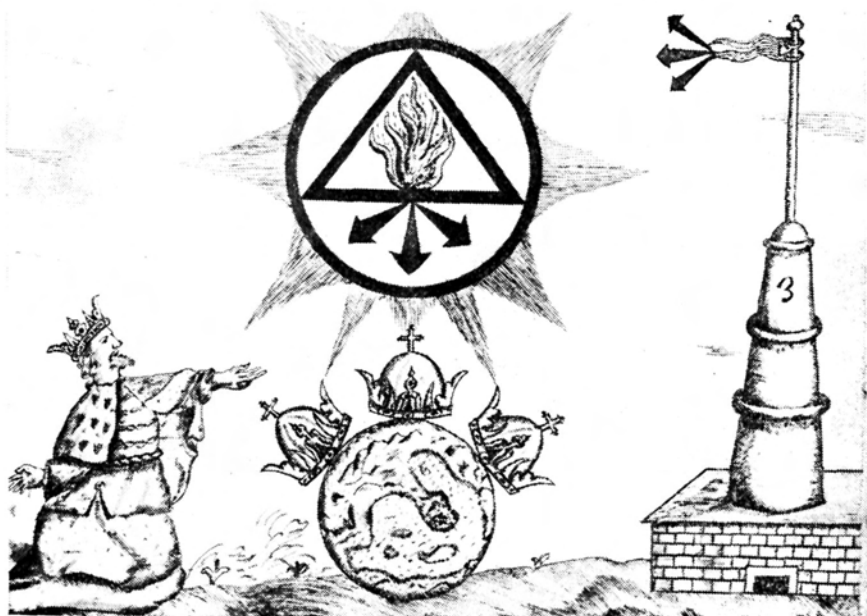


Сатурн-свинец. Фантазмагория умножения. Свинец мудрецов, олицетворяющий первичную материю, заглатывает новорожденные металлы, увлекая их в пучину изначальной неопределенности. И... вновь рождение из недр возбужденной материи. Жизнь ценой смерти. XVI век. *De Alchimia. Cod. Voss. Chem.*, f. 29, f. 73. Библиотека королевского университета, Лейден.



Рождение сына Солнца из философского яйца. Троекратное вращение колеса судьбы.
Подкормка и возбуждение. Рождается сын Солнца — искомый эликсир.

Король земли поклоняется совершеннейшему и сиятельнейшему красному королю о
трех коронах, олицетворяющему философскую серу. XVII век. *Speculum veritatis. Cod.*
lat. 7286, f. 11, 12. Апостольская библиотека, Ватикан.



*К Солнцу-золоту с помощью Меркурия. XVII век. Speculum veritatis. Cod. lat. 7286, f. 6.
Апостольская библиотека, Ватикан.*

*Пан — сын Меркурия. Солнце, Луна, контуры Меркурия — приметы его обличья. Звезда
о восьми лучах — символ Соли, третьего начала алхимии. Анонимный автор XIV века.
Ms Ashburn 1166, f. 18 Библиотека Медичи-Лауренциана, Флоренция*



Большой герметический Андрогин, попирающий первичную материю, чреватую четырьмя элементами космостроения. *Codex Germanicus 598*. Государственная библиотека Бавара, Мюнхен.



Столпы алхимии (слева направо): Гебер, Арнольд из Виллановы, Ар-Рази и Гермес, надзирающие за действиями адентов. Norton Thomas. *Ordinall of Alchimy*. L., 1652.



Алхимик взвешивает... Центральный сюжет картины — взвешивающий алхимик — обрамлен образами алхимического символотворчества, создающего мир священнодействий, соперничающий с миром вещей в своей реальности и значимости, и в этом соперничестве побеждающий. Norton Thomas. *Ordinall of Alchimy*. L., 1652.



Ro. Vaughan fecit



Вершина адептов. К немеркнущему совершенству по ступеням Великого деяния. Успех каждой из операций жестко связан с взаимным расположением небесных светил. Двенадцать знаков Зодиака пристально глядят с небес, предрешая исход злато-серебро-искательских чаяний алхимика, стоящего на перепутье четырех Аристотелевых стихий Michelspacher S. Cabala, Speculum Artis et Naturae in Alchymia. Augsburg, 1654.

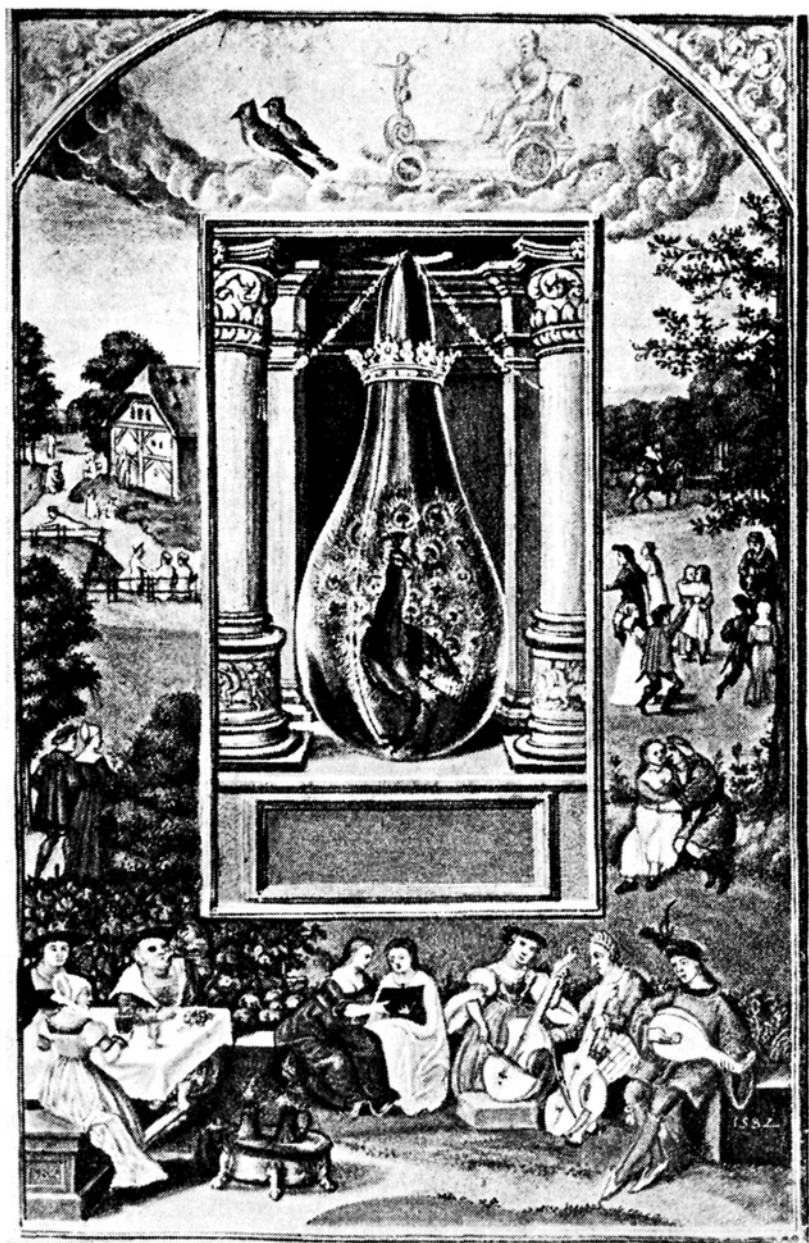




Седьмая притча. Персонафикация химических превращений. XVI век. *Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms 3469. Британский музей, Лондон.*



Павлин в кукубите символизирует цветовую гамму алхимических превращений.
XVI век. Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms 3469. Британский музей, Лондон.



Королева в кукурбите — женское начало, или ртуть, подвергающаяся «физико-химическим» превращениям в реакционном пространстве герметически закрытого сосуда. XVI век. Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms 3469. Британский музей, Лондон.



ся во все сферы химической деятельности: оснащение химической лаборатории, получение веществ, применение этих веществ. *Либавий* — химик-технолог XVI—XVII веков, кануна первой научной революции.

Если в более ранние времена химик-практик, изготовитель полезных вещей, неукоснительно следовал традиционному, застывшему в веках рецепту (иногда незначительно изменяя рецептурный канон), технолог *Либавий* делает практическое предписание объектом специального изучения, объектом химической технологии как науки. Вместо рецепта — почти серийный регламент, включающий почти серийные операции над оборудованием, инструментом, сырьем, веществом — промежуточным продуктом, веществом-изделием, практически примененным веществом. Совсем не случайно *Либавий* описывает именно идеальную химическую лабораторию, отвлекаясь от эмпирических подробностей повседневности. Эмпирия ремесла преодолена в теоретичности химической технологии. Практика приобретает теоретический статус. Именно это обстоятельство (в числе иных социально-экономических обстоятельств) сыграло свою роль в переходе от цехового умения к мануфактурному производству.

Иоганн Баптист Ван-Гельмонт (XVI—XVII в.). Главный теоретический интерес *Ван-Гельмонта* состоял в изучении *состава* — *составных частей* — *сложных тел* (*Helmont*, 1682). *Составные части* понимались как *простые тела*. *Вода* (реальная вода) — *составная часть сложных тел*. Он был сторонником и одним из первых осуществителей *количественного опыта*, отвергал *огонь* как *материальное начало* и *алхимическую триаду*, открыл *реакцию серебряного зеркала*, исходя из предположения о том, что *япис уже содержит серебро, но лишь в иной форме*; осуществил опыты в поддержку принципа сохранения вещества: *опыты с песком, вытеснение меди железным гвоздем из медного купороса, сжигание дубовых углей и количественное уловление углекислоты-газа (spiritus silvester)*. Он же установил *горючесть* водорода, правда, не идентифицируя его как водород. Он явился одним из основателей *пневматической химии*. Изучал явления *ферментации живого организма*. Вместе с тем неизбежно верил в *трансмутацию металлов*, *Парацельсовы архей*, *самозарождение* и экспериментировал в этом направлении. Его *опыт по трансмутации*, как утверждают доверчивые современники, удался: получено *алхимическое золото*.

Расчет — вот что принципиально отличает *Ван-Гельмонта-экспериментатора*. Количественная переформулировка алхимии как деятельности качественной по преимуществу, собственно, и привела его к пневматической химии, подготовившей точный — объемный и весовой — опыт, оправданный, но и отягощенный собственным алхимическим прошлым. (Вспомните *пневматическую алхимию у арабов*.)

Даниил Зеннерт (XVI—XVII в.) — последователь *Парацельса*, сторонник физического атомизма (*Sennert*, 1676). Не отвергал и *Аристотелевы* элементы, полагая их состоящими из *атомов*. Если довести эту идею до логического завершения, получается, что атом — не что иное, как эле-

мент, а их ассоциации («вторичные атомы») — молекулы (*prima mixta*)²². И все-таки *Зеннерт* верил в *трансмутацию*, в корне чуждую атомистической доктрине.

Исторический смысл деятельности *Зеннерта* обычно сводят к механическому возврату к *демокритовскому* атомизму (*атом бескачествен и неосязаем*). Между тем идея *Зеннерта* куда оригинальней и основательней: атом — мельчайшая частица состава, но и часть *аристотелевского* элемента-стихии. Механическая — геометрическая частица и вместе с тем качественно индивидуальная — таков «кирпич» вещественного мироздания у *Даниила Зеннерта*. Он — физик, остающийся в полной мере и химиком, повелевающим многоцветным миром веществ. Отсюда замечательная мысль о *вторичном атоме*, или молекуле — подлинно химическая конструкция, «предвосхитившая» химию как науку.

Химия начала XVII века, не чураясь алхимии, в ее границах, впускает в свои пределы атом древних, предварительно осмыслив его в многовековой традиции *аристотелевского* алхимического элементаризма.

Анджело Сала (XVI—XVII в.) впервые объяснил образование азотной кислоты из *селитры* тем, что эта кислота вытесняется из селитры серной кислотой. Повторил *Ван-Гельмонтов* опыт с *омеднением железного гвоздя*, полагая медь уже содержащейся в растворе медного купороса (*Sala*, 1682).

Франсуа Делебоз Сильвий (XVII в.) — противник *Парацельсовых археев*. Изучает животные соки, желчь, ферменты. Заметно продвинулся в *медицинской химии*. Верил в *трансмутацию металлов* и сам трансмутировал (*Sylvius*, 1680).

Отто Тахений (XVII в.) — ученик *Сильвия*. Известен как врач. Изучал химические свойства минеральных веществ, разработал ряд химических рсактивов для качественного и количественного определения многих веществ. Один из первых химиков-аналитиков. Самый знаменитый его опыт — окисление свинца до двуокиси с последующим восстановлением сурика вновь до свинца. *Тахений* непреложно устанавливает 10%-ное увеличение веса при окислении и, напротив, такое же уменьшение веса при восстановлении. *Тахений* правильно представлял *минеральную соль* как результат взаимодействия минеральных щелочей и кислоты, именно их считая реальными материальными началами, отвергая *алхимическую триаду*, но точно так же гипостазирова эти новые начала: *кислоту и щелочь* (*Tachenius*, 1677). Модернизированное алхимическое мышление. Последние три фигуры чрезвычайно показательны для послепарацельсовых времен. Количественный подход, характерный для химии XVI—XVII веков, усвоен этими естествоиспытателями, с одной стороны, как предмет самостоятельных исследований (отсюда химико-аналитические достижения названных химиков); с другой — как направленный на химико-терапевтическое лечение живого организма синтетическими лекар-

²² Это модернизация. Но важен здесь возврат к атомистике древних, хотя и в единстве с первоэлементами *Аристотеля*.

ственными препаратами строго дозируемого состава, изготавливаемыми в соответствии с тогдашним знанием о ферментах и животных соках. Именно здесь впервые формируется биохимическая устремленность химического искусства, лишь становящегося наукой: аналитической и синтетической одновременно.

Между тем практическая химия развивалась путем эмпирического поиска, оттеняя особую природу алхимии²³.

Ванноччо Бирингуччо (XV—XVI в.). Основной его текст — «*Пиротехния*» (греч. πῦρ — огонь). 10 книг этого сочинения содержат сведения о многих веществах: азотной кислоте, амальгамах для извлечения золота из руд, купоросах, видоизменениях серы, квасцах, окисленных и сернистых мышьяках, соли. Говорится о стеклоделании, металлических зеркалах, пробирном искусстве. Приводятся составы пороха. Увеличение веса металлов под воздействием огня Бирингуччо объясняет улетучиванием огня, субстанции легкой. Оттого и тяжелеет металл. Ход рассуждений алхимический, хотя трансмутационная алхимия осуждается (девятая книга) (*Biringuccio*, 1942).

Георгий Агрикола (XVI в.). Главное сочинение «*О горном деле...*» (1962). Это фундаментальный свод энциклопедического характера о добыче и обработке металлических руд в XVI веке с обстоятельными ссылками на старшего современника — *Бирингуччо*, а также «*Естественную историю*» *Плиния Старшего* (I в.). Много места отводится аналитическим методам идентификации металлов и минералов и определения сопутствующих им примесей. В «*Послании светлейшим и могущественным герцогам*» самозабвенно костерит алхимию и ее адептов. Однако последние годы жизни упрямо ищет путей трансмутации металлов.

Франсуа Бернар Палисси (XVI в.) прославился в стекольном деле, при изготовлении окрашенных стекол, усовершенствовании добычи поваренной соли в Бискайском заливе, как великий мастер по фаянсовой посуде, эмали, цветным глазурям. Эмпирический поиск у *Палисси* был принципиально не теоретичен. Еще и поэтому состав его чудесных глазурей ушел вместе с ним²⁴. Он же, вероятно, впервые применил известковый мегрель как примесь к навозу для удобрения. Главная его книга — «*О гончарном искусстве, о его пользе, об эмалях и огне*». И от него достается алхимикам (*Palissy*, 1866; 1957).

Иоганн Рудольф Глаубер (XVII в.) — химик-технолог, врач, но и алхимик. В сочинении «*Новые философские печи*» (1648—1650) описывает нагревательную аппаратуру и химические приемы. Получает уксус из вина, тайные лекарства, крепкие чистые минеральные кислоты. Перегонкой смеси каменной соли с купоросом Глаубер получает соляную кислоту, а перегонкой смеси селитры с купоросом — азотную. Воздействуя на

²³ Не только, впрочем, оттеняя, но и взаимодействуя с ней.

²⁴ Разумеется, количественный — относительный — состав. Качественный состав глазурей и эмалей (точнее: шихты) этого высокого мастера мы знаем: окислы олова, свинца, железа, сурьмы и меди, а также песок, сода, поташ.

селитру купоросным маслом, получает азотную кислоту. Заменяв железный купорос на купоросное масло, получает чистые крепкие соляную (*acidum salis fumanis Glauberi*) и азотную кислоты. Описывает свойства и разрабатывает способ получения десятиводного сернокислого натрия — чудесной соли (*sal mirabile*), известной как Глауберова. Знает реакцию взаимодействия кислоты и щелочи. Устанавливает явление двойного избирательного сродства ($3\text{HgCl}_2 + \text{Sb}_2\text{S}_3 = 2\text{SbCl}_3 + 3\text{HgS}$, сурьмяное масло; $\text{K}_2\text{CO}_3 + 2\text{HNO}_3 = \text{H}_2\text{O} + \text{CO}_2 + 2\text{KNO}_3$ чистая)²⁵. При жизни выходит «Собрание химических сочинений» (1658), содержащее статьи о спагирической фармакопее (греч. *σπάω* — извлекаю и *ἀγείρω* — собираю). В них даны основоположения анализа и синтеза лекарственных препаратов. Приводятся обширные сведения из химии минеральных веществ, красильного дела, иатрохимии. Обосновывается влияние технических производств на химическую технологию, коей стали некогда эмпирические технохимические ремесла (*Glauber, 1689*).

Именно в Глауберовы времена (XVII в.) можно говорить не столько о технохимических ремеслах, сколько о химических технологиях: производствах серной и азотной кислот (первоначально: XIII в., XVI—XVII вв. — *олеум*); а также соляной (XVII в.). Развиваются мыловарение, стеклоделие, производство соды и поташа как разных веществ (сода — из рассолов озер Египта; поташ — из золы деревьев). Совершенствуется технология добычи поваренной соли (копи, из морской воды и воды соляных источников).

Если в XV веке сырье для азотной кислоты получают соскабливанием соляных налетов с каменных стен конюшен, то к XVII веку — из селитры, описанной Бирингуччо и Агриколой. Квасцы, купоросы, нашатырь, минеральные краски, висмут, ртуть, сурьма, мышьяк, бура, щелочи, сульфаты, нитраты металлов — вот тот круг веществ, получение которых все еще кустарно-препаративное.

XVII век — начало химической технологии. Это естественный результат взаимодействия технохимического ремесла с теоретизирующей алхимией; в том числе иатрохимией, то есть алхимией лекарственной.

Обратите внимание на одно примечательное обстоятельство. Все сколько-нибудь заметные химики и химики-технологи конца XVI — начала XVII веков были еще и алхимиками. Между тем чистые практики-эмпирики (Агрикола, Бирингуччо, Палисси) дальше частных и единичных, хотя и гениальных, открытий не пошли. Их опыт остался теоретически не осмысленным, вне обобщения. Но как раз они прошли мимо алхимии (или алхимия прошла мимо них). Именно алхимия представляла тогда единство теоретической мысли и практического как бы умения. Действительность вещей именно в алхимии обрела обобщающий смысл, иначе говоря, почти научно-химический статус, ибо, как пишет М. Дворжак,

²⁵ Да простит мне читатель новохимическую манеру записи, конечно же, Глауберу не ведомую.

«наблюдение над действительностью из дополнительного противовеса превращается в основную и благородную цель, начало и конец художественного творчества» (1934, с. 147). Уточню: умная теоретическая наблюдательность людей алхимического искусства — «химической» науки; химического «искусства» — алхимической «науки».

ЧТО ЖЕ ВСЕ-ТАКИ ОСТАНЕТСЯ на дне алхимического горна? Пройдет еще лет сто и появится химия *Бойля* — *Лавуазье*. Еще лет пятьдесят — наукоучение в духе *Френсиса Бэкона*. И уже здесь, в XVII веке, — химическая технология *Глаубера*. А что же отлетевшие символические химеры? Они составят содержание алхимического оккультизма XVIII века, алхимических реликтов, воспринимавшихся магистральным новонаучным сознанием как фарс, не стоящий внимания. Имена: *Эммануил Сведенборг* (главное его сочинение — «*О небесах, о мире духов, и об аде, как то слышал и видел Э. Сведенборг*», 1863); *Карл Эккартсгаузен* (главные его книги — «*Наука чисел*», 1815 и «*Ключ к таинствам природы*», 1821). Именно здесь, пожалуй, начинается история оккультного мистицизма, сопровождающего новую науку и поныне.

ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ СЕНТЕНЦИИ *Гермеса Трисмегиста*, строгие классификации *Роджера Бэкона*, карнавальные тирады *Парацельса* рассказывают об одном и том же — о событии главном и единственном: философском камне, превращающем несовершенные металлы в совершенное золото, или о гармонической Вселенной, устрояющей лад да любовь человеческих душ, а значит, и тел. В этом смысле эти тексты тождественны. Между тем это очень непохожие тексты. Их несходство обнаруживается сразу. *Scientia immutabilis* — *scientia mutabilis*. Незыблемая твердыня — движущийся мираж.

Развитие. Но не само по себе, а как результат взаимодействия пародийно-периферийной средневековой алхимии с официальным средневековьем, точнее, средневековым природознанием, то есть с технохимическим ремеслом и теоретизированием по поводу природы. Но здесь же неизбежно развитие технохимического ремесла в химическую технологию, а природоведческого теоретизирования — в наукоучение в духе *Френсиса Бэкона*. При этом алхимия, исчерпав самое себя на пути от нечто к ничто, оставила химию нового времени, науку нового времени, а также неотвязную тень новой науки в виде оккультных приложений, доживших и до наших дней. Лишь исторически неповторимая игра технохимической практики, алхимии и беспредметных теорий обернулась таким итогом. Прибавлю к этому главную культурно-историческую метаморфозу: культуры-мышления средних веков в культуру-мышление нового времени. Это случилось не вдруг. За тысячу лет. В три этапа. И не само по себе, а как следствие двойственной природы алхимии, оперирующей с веществом и размышляющей по поводу вещества, устрояющей алхимический космос, понятый как изделие, под видом и в форме технохимической эмпирии златоделания. И наоборот. Цель — средство; средство — цель. Поочередно

ХИМИЧЕСКОЕ РЕМЕСЛО — АЛХИМИЯ — УМОЗРИТЕЛЬНОЕ ПРИРОДОВЕДЕНИЕ

(История взаимодействия на пути к химии нового времени)

Начало нового времени
(XVII—XVIII вв.)

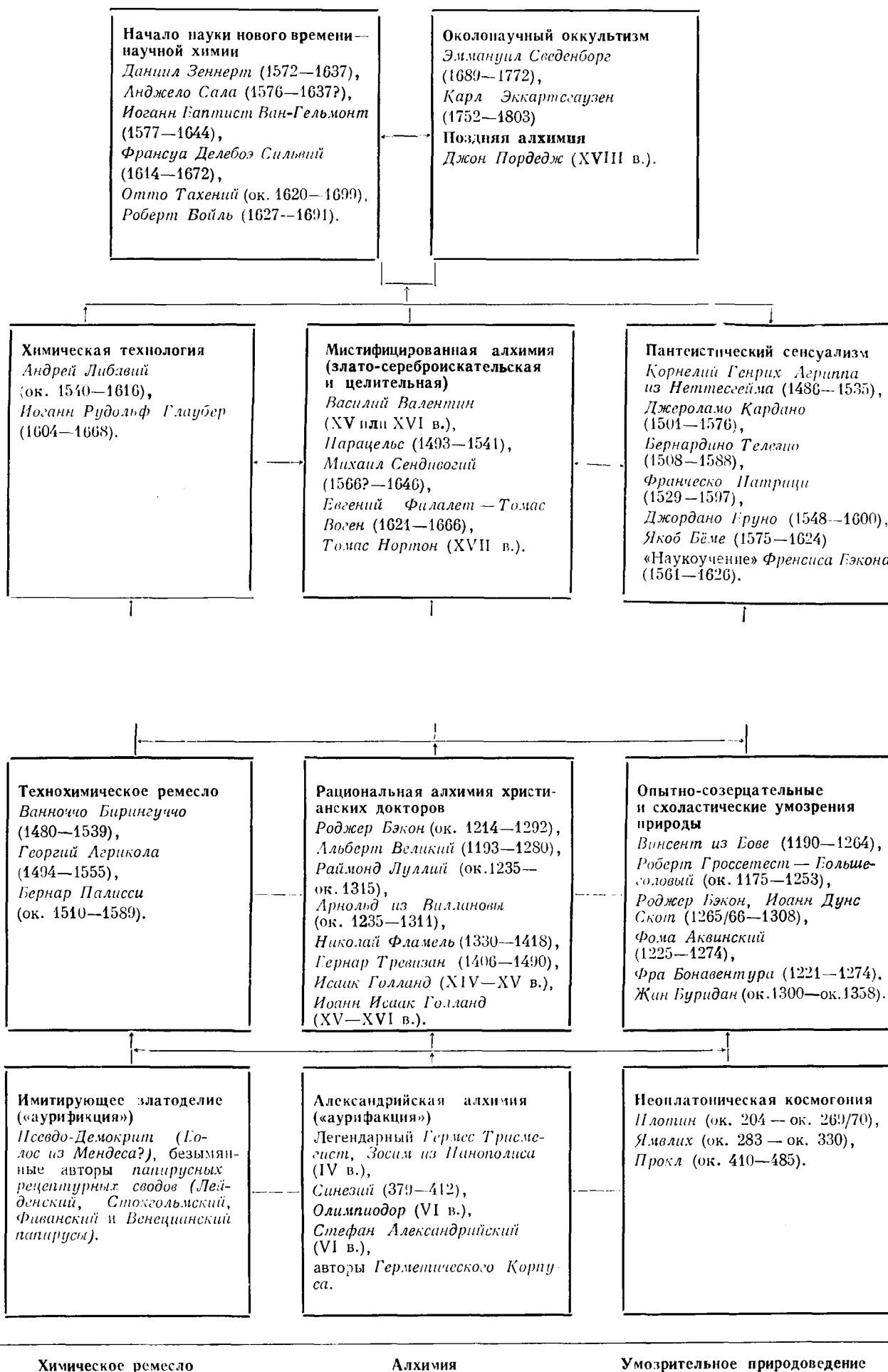
Позднее средневековье
(XVI—XVII вв.)

Зрелое средневековье
(XII—XVI вв.)

Раннее средневековье
(II—VI вв.)

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР

VII. SCIENTIA IMITABILIS?



и одновременно. От мистического освоения вещества к физическому его постижению через физико-мистическое ощущение этого же вещества. К химическим осмысленной реальности. Ибо из практики возникает лишь практика. Алхимическим умозрениям тоже пришлось бы ими же и остаться, так и не приобщившись к делам земным²⁶. Для наглядности все здесь изложенное сведу в достаточно условную в пределах христианского культурного предания схему, куда более бедную, нежели тысячелетняя жизнь того, что схематизируется: совместная судьба алхимии, ремесленной химии и природоведческих теорий, отбившихся от предмета, зато объясняющих образцово устроенный мир.

Так что же все-таки история алхимии? Она есть история взаимных мимикрий-отторжений канонического средневековья и его алхимической окраины; технохимического ремесла и алхимии; теологического теоретизирования по поводу природы и алхимии. Итог: химическая технология *Глаубера*, химия *Бойля*, околонаучный оккультизм XVIII века, наукоучение *Френсиса Бэкона*.

Так вел себя «химически» преобразуемый предмет алхимии. Так вела себя «химическая» алхимия, имевшая дело с этим предметом.

Именно такой предстает система химических знаний, которые застаёт *Роберт Бойль*, первый скептический химик. К счастью, скепсис великого англичанина оказался не столь решительного свойства. *Бойль* увидел в химии средних веков — а значит, и в алхимии — именно ту химию, из которой, по словам Энгельса, оказалось возможным «сделать науку».

Естественно, человек, затеявший эту игру, не мог выйти из игры прежним, коли и сам предмет этой игры оказался подверженным столь решительным изменениям. Изменение неизменного. Развитие без развития. Развитие предмета — развитие человека. Но это — следующая, последняя в нашем сочинении история — итоговая, завершающая.

Начнем же эту историю про дела-деяния средневекового человека, исхитрившегося осуществить трансмутацию «неизменной» алхимии и не заметившего при этом собственной трансмутации, кардинального преобразования самого себя: себя-*послушника* в себя-*еретика*; точнее, правого верного сретика в инокультурного пришельца.

²⁶ Химические знания в средние века становятся научной химией в результате собственного развития. Однако такой оборот дела как будто исключает из рассмотрения влияние нехимического естествознания XVII века: механика *Галилея*, математизация естественных наук в свете идей *Декарта*, мир как причина самого себя у *Спинозы*, небесная механика *Ньютона*, несколько раньше — *коперниканский* переворот в космологии. Вместе с тем ни *Бойль*, ни *Шталь*, ни *Лавуазье* немислимы вне контекста теоретической революции XVII века. Понимая это, мне казалось естественным постараться понять XVII век как принципиально новый тип мышления в самой истории позднесредневековой алхимии, вместе с химическим ремеслом и натуральной философией ставшей историческим кануном научной химии *Бойля*. Но рассмотрение теоретической революции XVII века не входит в мою задачу.

ЭПИЛОГ



ЕДИН В ДВУХ ЛИЦАХ: ПРАВОВЕРНЫЙ ЕРЕТИК — ИНОКУЛЬТУРНЫЙ ПРИШЕЛЕЦ

Так что же все-таки получилось? Семь прочтений одного и того же текста, семь взглядов на этот текст, семь цветов алхимического спектра... Не сложились ли они по ходу исследовательского дела в одно тотальное прочтение, в один синтетический стереоскопический взгляд, в неразложимый белый свет, в лучах которого внятен весь предмет — целиком и сразу?

Вспомним же все то, чем озадачил нас нечаянный взгляд на алхимию, а вспомнив, спросим, почему именно алхимия выбрана в качестве своеобразного зеркала средневековья и выдержала ли она, подобно кариатидам, столь мощный груз задачи, на нее возложенный?

Алхимия — феномен средневековой культуры? Пожалуй. Но вместе с тем теоретико-практический статус этой деятельности придает ей особый смысл в системе средневековой культуры: это и технохимическая практика, но бесплотная, бесплодная практика; и натурфилософское умозрение, но грубое и неряшливое умозрение; размышление о природе вещества и оперирование с веществом, но безрезультатное оперирование. В итоге: алхимический космос, описанный в терминах технохимической

эмпирии, выглядит противостоящим официальному средневековью; богоравный алхимик — послушливому христианину. Может быть, алхимик умеет синтезировать, соединять *имя* и *вещь*, являя в собственной деятельности рационально-сенсуалистический опыт средневековья, одолевая разрыв *земного* и *небесного*, *плоти* и *духа*; осуществляя средостение средневековой схоластики и средневекового ремесла, но «плохой» схоластики и «плохого» ремесла? Но это все как раз не умеет делать средневековье. И тогда алхимия — не средневековая деятельность? Вместе с тем алхимия — средоточие инокультурных преданий. Так по крайней мере кажется на первый взгляд. Пограничный, двуфокусный феномен по всем параметрам: как опытно-теоретическая деятельность, как мифокультурное образование, как идеологический комплекс.

Как будто так. Но как такое оказалось возможным и каково историческое последствие сопряженной жизни алхимии с иными элементами средневековой культуры? Может быть, химия нового времени? Возможно.

А еще? Преобразование культуры средних веков на пути к культуре-науке нового времени, новонаучному мышлению? Кажется, так оно и есть.

Вот мы и начали мало-помалу синтезировать *свет* из семи его спектральных линий. Но пойдем дальше, вновь обратившись к историографии предмета, взяв на этот раз именно те версии, которые особенно созвучны нашей задаче.

МАРСЕЛЕН БЕРТЛО был первым, кто широко взглянул на алхимию. Многознание вознесло исследовательский ум Бертло над плоской равниной его собственной химической доктрины. Внимательный читатель его сочинений по истории алхимии сможет найти в них почти все, что можно найти в алхимических текстах.

«Science intermédiaire» — так определяет алхимию Бертло. Алхимия, согласно Бертло, переходная ступень между древним состоянием умов, поработанных магией и теургией, и современной мыслью — абсолютно позитивной. Далее, понимая алхимию все же как химию, Бертло считает — не без некоторых оснований, — что химия не является исконной наукой, как геометрия или астрономия. Она образовалась из остатков предшествующей научной формации, полухимической и полупозитивной, основанной на медленно собранном сокровище практических открытий металлургии, медицины, промышленности и домашнего хозяйства. Речь идет об алхимии, претендовавшей одновременно обогатить своих adepts, научив их изготавливать золото и серебро, охранять их от болезней с помощью панацей, наконец, доставить им совершенное счастье, соединив с душой мира и вселенским духом... Вот почему в истории алхимии ученые фигурируют наряду с маньяками (*hallucinés*), шарлатанами и даже иногда с преступниками (Berthelot, 1885 [1938], с. VIII, 1—2).

Не соглашаясь с предложенной Бертло идеей «промежуточности» алхи-

мии, снимающей специфику предмета, обращаю Ваше внимание на самый факт срединности алхимии: полухимера — полунаука, на универсальный характер «дилетантских» притязаний адептов. Двунаправленность этой половинчатости — оккультно-духовная и магико-препаративная — подчеркнута самим образом первых адептов алхимии в эпоху эллинистического Египта — жрецов, химиков и врачей одновременно, волхвующих и практикующих в соседстве святилищ *Пта* и *Сераписа*. Всякого рода химические приемы, равно как и медицинские, пишет Берто, исполнялись в сопровождении религиозных формул, молитв, заклятий, считавшихся существенными для успеха как химических операций, так и лечения больных. Только жрецам предоставлялось совершать оба разряда церемоний — и практические, и магические (с. 235—236). Однако знатоки фактов могут возразить, утверждая, что в реальной действительности техническая практика и магические действия были разведены. Между тем в своей разведенности эти фрагменты алхимии уже выступали в ином, не алхимическом, но мировоззренческом качестве, ибо алхимия — не арифметическая сумма, а неразложимый сплав, мировоззренческий синкретизм. Если *Лейденский папирус* свидетельствует о тонком и развитом знании металлических сплавов и окрашиваний, знании, цель которого была имитация золота и серебра, то, войдя в алхимию, имитация уже выступала не как таковая, а как идейный, мировоззренческий момент, лишь внешне похожий на рукотворную имитацию.

Генетическая увязанность алхимии в ее первоначальном становлении с внехристианскими идеологическими привесками (наиболее заметным из них — гностицизмом) всемерно обсуждается в сочинениях Берто. История магии и гностицизма тесно связана с историей происхождения алхимии, о чем свидетельствует, например, *Лейденский папирус*. Гностический характер сочинений *Моисея* («Монада», «Тайная книга», «Ключ») неоспорим. Словесная же фактура этих текстов — принципиальное смешение разнородного. Это можно объяснить лишь в том случае, если только сама деятельность осмысливается как не вполне средневековая, поликультурная, околокультурная реальность.

Гермес, Зороастр, Иаков, Иерусалимский храм, Аполлон, змей Пифон... — все это мы находим в *Моисеевых* сочинениях. Причислю еще и *Агагодемона, Изиду, Озириса, Останэса, царицу Клеопатру, быка Анубиса, Марию-еврейку, Соломона, Давида, Адама, Еву* и даже... *Иисуса Христа*. Гностический и эллинизированный Египет Александрийской эпохи — начальная обитель алхимического дела.

Сюда же вплетается еще и ниточка еврейства. Не развивая этой темы, лишь сошлюсь на М. Гастера: «Следы знакомства евреев с алхимией весьма скудны в современной литературе. Напрасно искали бы мы хотя одного заслуживающего внимания адепта этой науки, который оставил бы в еврейской письменности следы знакомства с нею. С другой стороны, едва ли найдется хоть одна сколько-нибудь солидная древняя книга об этой науке, которая не имеет прямого отношения к еврейству и его традициям» (1901, 2, с. 91).

Итак, почти дьявольская смесь разных культурных традиций — смесь, выпадающая из каждой названной здесь культуры, взятой в чистом виде. Алхимические реалии, алхимическая фразеология еще не рефлексированы. Неведомость творимого — характерная черта для рядовых, увлеченных алхимией масс именно в это время. По-видимому, прав Бертло, считая, что «фразеология наиболее древних алхимиков — это фразеология людей, живущих в Египте, имеющих перед глазами обелиски и иерогаммы, которые цитируют, не понимая, однако, их древнейшего смысла» (Berthelot, 1885 [1938], с. 32—33).

Нет ничего вернее легенды, ставшей сознанием. Помня это, обратимся к притче о происхождении алхимии, переданной *Зосимом* в сочинении «*Имут*» (в честь египетского бога *Имготена*) и процитированной *Георгием Синкеллом*. *Святое писание говорит, что существует известный род демонов, имеющих сношения с женщинами. Гермес говорит о них в своих книгах о природе. Древнее и священное писание рассказывает, что некоторые ангелы, увлеченные любовью к женщинам, сошли на землю и научили их тайнам природы. По этой причине ангелы были прогнаны с неба и осуждены на вечное изгнание. От этой связи родилось племя великанов. Книга, по которой они учились искусству, называлась Хема. Отсюда — имя Хема, прилагаемое к искусству по преимуществу. Сходные свидетельства находим и в манускрипте № 2327, в письме Изиды к сыну Гору, где сообщается, что тайна алхимии была ей открыта ангелом *Амназлем* в награду за ее любовь (с. 9—10). О связях ангелов с женщинами свидетельствует и *Ветхий завет*, и *Енох*, и *Климент Александрийский*, и *Тертуллиан*. Последний объединяет алхимию с магией и астрологией (с. 12). Бертло толкует эту легенду о происхождении алхимии в духе противопоставления религии и науки: «Алхимики, согласно обычаю примитивных народов, присоединяли к своему искусству магические формулы, которые должны были действовать на волю богов (или демонов), высших существ, вмешивающихся постоянно в ход вещей... Мистические умы имеют тенденцию рассматривать науку, в особенности науку о природе, как нечто святотатственное, потому что она приводит человека к соперничеству с богами. Понятие науки действительно уничтожает понятие древнего бога, действующего на мир с помощью чудес и воли» (1885, с. 14—15). *Падшие ангелы-богоборцы*. Идея богоравности святотатственно возвышает человека, противопоставляет его богу. Подчеркну в некотором смысле крамольный, демонический характер алхимии в момент ее возникновения и формирующийся дальше внеположным по отношению к официальной средневековой культуре образом.*

Алхимия принципиально спиритуалистична. *Материя* рассматривается как результат творчества демиурга и его демонов. И в то же время материальный мир — творение бога. Но из-за грехопадения ангелов и человека материя стала «седалищем зла». Между тем управление *материей* — ее улучшение — возможно. Это осуществляют *духи* через *первоматерию*, которая выступает в качестве пластического формообразующего посредника, синонимического душе, высвобожденной *духами* из оформленной

предметности. *Душа* полудуховна, полуматериальна: тонка и субтильна. Между *тварным* и *божественным* — разветвленная иерархия всемогущих, но специализированных *духов*. *Духи* овеществлены; иначе говоря, вульгарно огрублены. Но их нужно еще склонить к содействию — отсюда и магия.

Алхимический спиритуализм доступен, но от этого его вселенские притязания не только не ослабевают — усиливаются. Претензия алхимического спиритуализма стать единой религиозно-философской теорией очевидна. *Дух* заземлен. *Плоть*, напротив, вознесена. И хотя, в сущности, поправно и то, и другое, намечается — поэтому-то и намечается! — кажущийся синтез *плоти* и *духа*.

Таким образом, алхимия способна взять на себя — и как бы берет! — универсумсозидающую (объясняющую) задачу теологии. *Теологи*, по Олимпиодору, говорят о божественных вопросах так, как физики о материи (Lindsay, 1970, с. 366). Иллюзорный, но синтез.

Противопоставленность исходных оснований освященному образцу — магистральной культуре предполагала и люмпенподобную аудиторию, без разбора включающую различные общественные страты и объединенную по тому же принципу — по принципу противопоставленности канонизированной культуре:

*Каждый хочет считаться алхимиком,
Грубый идиот, школяр со стариком,
Цирюльник, старая баба, досужий советник,
Наголо бритый монах, священник и солдат.*

От крестьянина до князя, продолжает пересказывать В. Зомбарт, каждый верит в правду алхимии... Во дворце и в хижине, у бедного ремесленника и в доме богача — приспособления, при помощи которых годами искали философский камень. Даже решетка монастырских ворот не представляла препятствия проникновению алхимического искусства (1924, с. 33—34). Каждому монастырю — свою печь для делания *золота*! Интуитивное ощущение периферийной природы алхимии, чутко выраженное Бертло, именно вследствие своей интуитивности оставляло исследователя неудовлетворенным, ибо не было найдено определенного места алхимии среди культурных ценностей эллинистической культуры.

Где и как производились химические операции? Об этом нам в точности ничего не известно, — отвечает Бертло. — Центры металлургической разработки упоминаются у некоторых писателей. Но в упоминаниях этих идет дело о добывании металлов и первоначальной их обработке на месте, а не о химических производствах в тесном смысле... Превращением металлов занимались те же лица, что и приготовлением лекарств (Berthelot, 1885 [1938], с. 23).

Вопрос так и остается открытым, хотя более или менее ясно одно: занятия превращениями металлов не совпадают с технохимической прак-

тикой. Изучение *Лейденского папируса* и *Герметического корпуса* убедило Бертло в том, что это действительно два разных дела. Оба источника несомненно относятся к первым раннехристианским векам. Но если в *Лейденском папирусе* речь явно идет о технохимии, химическом ремесле, то в *Корпусе* — о *химической философии*, апологетически развитой вокруг оккультного сочинения «*Физика и мистика*», приписываемого *Псевдо-Демокриту*. Между тем и *Папирус*, и *герметический Корпус* традиция относит к алхимии и только к ней, хотя различия очевидны. Обратив внимание на это различие, имеющее принципиальный характер, останавлиюсь на относительно недавней работе Джозефа Нидэма (Needham, 1970, № 152, с. 3—25), во многом объясняющей те несогласования в алхимическом материале, которые озадачили и повергли в недоумение Бертло. Все последующие рассуждения Нидэма по поводу алхимии основываются на постулировании непреодолимого различия «аурификации» и «аурификации», на утверждении принципиальной их нетождественности. Если «аурификация» — подделка, то есть в любом случае, независимо от целеполагания, ремесло, проверяемое умение, то «аурификация» — златоделание, всегда остающееся лишь в возможности и поэтому выступающее как неремесленная мировоззренческая доктрина. *Хризопея* и *аргиропея* — две разновидности металлофикации, регламентированной определенным набором ремесленно-химических приемов, сводимых к трем основным: придание *меди* или *бронзе цвета золота* или *серебра* с помощью *ртутных* или *мышьяковых лигатур*; обработка *среброносной руды* с «желтением» ее с помощью сплавления или воздействий на нее хлоридов металлов; нагревание солей *серебра* с последующей обработкой хлоридами металлов, а также *квасцами* с добавкой многоцветного металла. Прибавлю к этому хорошую технику *амальгамирования*. Все это исчерпывает возможные процедуры металлофикации. Подделки не скрывались, утверждались как цель, а выдача подделки за подлинное могла быть достаточно легко и технически грамотно изобличена. Вот что такое аурификация, имевшая хождение главным образом в виде *хризопеи*.

Цель аурифакторов — философов-златоделов — построение космических моделей, отражение духовного совершенства в золотоподобных металлах, почитавшихся ими *золотом*.

Между тем все историки алхимии связывали аурификацию с заведомым обманом, и распространенным именно там, где *пробирное искусство* было столь слабым, что не могло доподлинным образом поставить в тупик «алхимическое производство».

Нидэм развертывает убедительную аргументацию, показывающую, что это вовсе не так. И аурификация, и аурификация существовали и сосуществовали, не мешая друг другу, выполняя свои самостоятельные цели — технохимические, ремесленные и универсалистско-космогонические, мировоззренческие.

Итак, за внешним сходством аурификации и аурификации стоит сущностное различие. Понятно, что аурификация вторична по срав-

нению с имитирующим ремесленным мастерством, и может быть, возникла именно из этого мастерства. Но как возникла? Как приготовление золотоподобного материала могло стать златоискательской алхимией, златоделческим мировоззрением, *герметической философией*? Как техника аурификации породила мистику аурификации? Ответить на этот вопрос означало бы понять в алхимии многое, если не все. Тем более, что момент такого отпочкования генетически изначален. Он-то и есть начало алхимии, содержащее всю последующую и событийную, и интеллектуальную программу этой деятельности.

Этот вопрос встал и перед Бертло — не мог не встать, — ибо сам материал, находившийся в распоряжении ученого при сравнительном чтении греко-египетских *Папирусов* и текстов *Герметического Корпуса* провоцировал именно этот сакраментальный вопрос. Точность некоторых рецептов, общих обеим категориям документов, противопоставленная химерическим притязаниям на изготовление золота, считает Бертло, составляет новое изумление. Как же судить об интеллектуальном и психическом состоянии людей, практиковавших эти мошеннические рецепты, предназначенные для того, чтобы простой видимостью ввести в заблуждение других, и кончавших, однако, тем, что они обманывали самих себя и верили в осуществимость с помощью нескольких таинственных обрядов эффективного превращения этих сплавов, напоминающих золото и серебро, в действительные золото и серебро. Производитель ограничивался тем, что вводил в заблуждение публику, не обманываясь в отношении своих процессов; таков случай с автором *Папируса*. Впоследствии, напротив, он присоединил к своему искусству использование магических формул или молитв и был обманут своим собственным промыслом¹ (с. 22).

Итак, с одной стороны, ремесленники-практики, чуждые магии, с другой — философы-аурифакторы-маги. Бертло предлагает иную, технологическую интерпретацию. Операции, совершавшиеся ремесленниками времен *Папирусов*, были теми же, что и у ювелиров, но государство вменило им в обязанность использование специальных марок, предназначенных для определения действительной пробы драгоценностей, испытанных в правительственных мастерских, и заботливо отделило торговлю подделками, то есть имитациями, от торговли подлинными драгоценными металлами. Несмотря на эти предосторожности, люди постоянно обманываются, поскольку им не известны марки и способы проверки. Точных методов анализа раньше не было. Отсюда до мысли, что можно было бы получить имитацию столь превосходную, что она стала бы тождественной своему оригиналу, всего один шаг. Именно он и был преодолен алхимиками (с. 22—23). Бертло допускает даже такой предельный случай, когда может укорениться мнение, что настоящее золото и настоящее серебро также представляют собой смеси или сплавы. Притязание на повторе-

¹ Здесь и далее взгляды Бертло пересказываются по статье Дж. Нидэма; русский перевод П. П. Мостового (Needham, 1970, N 152, с. 3—25).

ние пропорций золота (или серебра) путем присоединения его к другому металлу (*diplosis*) повлекло за собой идею о том, что *золото* и *серебро* являются сплавами, которые возможно воспроизвести и приумножить, вызывая в смесях метаморфозы, сходные с *брожением* и *размножением*. Если к этому прибавить все-таки еще неважную технику различений чистых металлов и их сплавов, неопределенно и неоднозначно именуемых *aes*, *electrum*, *azem*, станет понятна столь массовая аберрация. Одних только «аземов» (помимо естественного сплава *золота* и *серебра*) существовала добрая дюжина. Ничто в большей степени не способствует облегчению мошенничества, чем подобная путаница: она тоже тщательно поддерживалась поддельвателями. Равно и наоборот (что легко понять) — она проникала через продукты, перерабатываемые в алхимических операциях, в сознание самих работников. Теории философских школ о первовеществе, неизменном во всех телах, но приобретающем настоящую форму через присоединение основных качеств, выражаемых четырьмя элементами, поддерживали и поощряли это смешение. Таким образом, работники, привыкшие к составлениям сплавов в подражание *золоту* и *серебру*, иногда столь совершенных, что они вводили в заблуждение их самих, в конечном счете уверовали в возможность эффективного производства этих металлов во всем их совершенстве с помощью некоторых комбинаций сплавов и некоторых операций, исполненных с помощью сверхъестественных сил, высших властительниц всяческих превращений (с. 23). Так думает Бертло. Здесь уже не простая аберрация, а такая именно, которая подкрепляется космологическим аристотелизмом, формирующим качественную предметность — многоцветную вещественность².

Итак, «теория обманутых обманщиков», вызывающая глубокие сомнения даже у её автора — самого Бертло (там же).

Иногда ремесленникам *Папирусов* случалось использовать те же формулы, что и в алхимических манускриптах. И, действительно, именно здесь орудия обмана и мошенничества противостояли ничего не подозревающей публике. Но как ремесленники могли так долго верить в то, что они могут действительно ремесленной практикой или магическими формулами достичь реального изменения облика? — спрашивает Бертло. — Это было интеллектуальное состояние, которое приводит нас в недоумение (там же). Так что же: вольный или невольный обман, погружение в многовековое гипнотическое состояние? Но вопрос остается: как же все-таки техника аурификации обернулась мистикой аурификации? Дж. Нидэм на этот вопрос отвечает примерно так. Во-первых, он отвергает навязчивую идею первых историков химии, считавших, что алхимики и ремесленники образовывали однородную группу. Во-вторых,

² И все-таки, согласно А. Гопкинсу, Бертло всегда исходит из несомненности того обстоятельства, что ремесленники, для которых были написаны эти рецепты, стали впоследствии истинными алхимиками (с. 23; Hopkins, 1934).

уповая на социологическое объяснение, Нидэм считает, что ремесленники-металлисты и философы-любители — а у р и ф а к т о р ы — две принципиально различные группы, контакт между которыми вовсе не обязателен. Между тем видимость алхимического рукотворения была в действительности лишь видимостью, призванной иллюстрировать космические макроскопические процессы в лабораторном *микрокосмосе* — в *алембике* ли, в *атаноре* ли. Золото — лишь знак *наивысшего совершенства*. Разоблачение его как *золота* значения не имело. Лишь теоретическая и наставническая мощь трансмутации была неукоснительно самоценна. Подвергнуть алхимическое *золото* испытанию *огнем* с целью проверки или же разоблачения значило бы унизить труд адептов³, ибо, согласно *Ньютону*, *пробирер-поверитель* — *всего лишь работник, действующий руками*. «*Non potest fieri scientia per visum solum*» — «невозможно достичь знания через одно только видимое» (с. 24—25). Традиционный разрыв рукотворного опыта и духотворчества, что как будто вполне убедительно отмечает Нидэм, объяснит всю историю алхимии, химических ремесел, иначе говоря, историю любой химико-подобной деятельности во всеземном масштабе. Но вполне ли убедительно?

Разделение рукотворного опыта и духотворчества — ход плодотворный и конструктивный, обещающий много в сфере исторического реконструирования такого сложного явления, как алхимия. Однако ход этот в данном случае — только социологический, чего не скрывает и сам автор этой гипотезы, распространяя ее на всю алхимию целиком, независимо от времени и страны. Именно поэтому гипотеза эта представляется внеисторической, упраздняющей различия разных алхимий — эллинистической, греко-египетской, китайской; различия, связанные с особенностями места алхимической деятельности в составе принципиально несходных культур.

Далее. Если рукотворный опыт и духотворчество столь жестко разведены, то почему же все-таки духотворчество адептов намеренно рядится в земные — промасленные, пропитанные едкими дымами — одежды техников-ремесленников, приземленных и согбенных над реальными *амбиксами*, *горнами*, *атанорами*, *печами* и *водяными банями*, проводящих за как будто натуральным *купелированием* короткие дни и длинные ночи? Кому нужен такой маскарад? И еще. Где же то подлинное духотворчество и есть ли оно, которое не нуждается в таком притворстве, не нуждается даже и в декоративном технологическом фасаде, потому что отрешенность от рукотворного опыта действительно полна и безгранична? А если есть, то как с такой чистой теоретико-беспредметной, духовной

³ Противопоставление рукотворного ремесла интеллектуальному «парению» — дело давнее. Высокий интеллектуализм свободного художника чужд мастеру-ремесленнику. Ученому «начетчику»-иудею, набожному «ревнителю» так же не по душе простой ремесленный труд. *ῥαγάδος* — *банаусос*, что буквально означает: *присущий ремесленнику*, или, в переносном смысле, — *пошлый, вульгарный, банальный, бездуховный*. То же и в иудейской традиции — *ṁh'g'z* — *ам-хаарец*. Об этом можно прочитать у С. С. Аверинцева (1971б, с. 255).

деятельностью согласуется все-таки предметная и все-таки еще слишком «чернорабочая» деятельность адептов?

ЕСЛИ ВСЕРЬЕЗ отнестись к предшествующим мнениям, одной только алхимии, включенной в состав христианской культуры средних веков, было бы более чем достаточно, чтобы разрушить привычный стереотип об унылой однородности этой грандиозной тысячелетней эпохи. Всякий непредубежденный историк мог заметить и замечал цветную многослойную гетерогенность средневековой культуры, не распадающейся на отдельные спектральные полосы исключительно благодаря необычной силы напряженной духовности, сплавляющей многоголосие и многоцветие средних веков в слаженный полихроматический хорал *готического собора*. Н. В. Гоголь, интересовавшийся европейскими средними веками, составивший специальную лекционную университетскую программу по курсу истории средних веков, верно чувствовал средние века величественными, как колоссальный готический храм; темными, мрачными, как его пересекать один другим своды; пестрыми, как разноцветные его окна, и куча изузоривающих его украшений; возвышенными, исполненными порывов, как его летящие к небу столпы и стены, оканчивающиеся мелькающим в облаках шпиком (1952, 8, с. 25) ⁴.

Но у разнородной средневековой жизни есть действительно разнородные основания в генезисе. Идя в этом отношении за пределы очевидного, Гоголь писал: «Время ее (средневековой истории.— В. Р.) считали слишком варварским, слишком невежественным, и оттого-то оно и в самом деле сделалось для нас темным, раскрытое не вполне, оцененное не по справедливости, представленное не в гениальном величии. Невежественным можно назвать разве только одно начало, но это невежественное время уже имеет в себе то, что должно родить в нас величайшее любопытство. Самый процесс слияния двух жизней, древнего мира и нового, это резкое противоречие из образов и свойств, эти дряхлые, умирающие стихии старого мира, которые тянутся по новому пространству, как реки, впавшие в море, но долго еще не сливающие своих пресных вод с солеными волнами» (1952, 8, с. 15).

⁴ Но сильна еще иная, прямо противоположная этой, антидиалектическая традиция, идущая от Возрождения и укрепившаяся в век Просвещения, традиция, позитивистски трансформированная в середине прошлого века. В. И. Герье отметил и такой поворот в европейской медиевистике, выразив его в заостренной форме, воспользовавшись образом готического храма, этой стершейся метафорой западной средневековой культуры: «Подобно тому как над каждым из средневековых городов высоко поднимается его массивный собор со своей, направленной к небу острой конечной башней, так над всю средневековую жизнь царит одно общее, величественное сооружение человеческого духа. Оно теперь обветшало, несмотря на неоднократные реставрации,— число его поклонников, однако, еще очень велико, хотя вместе с тем возрастает и число тех, которым оно мешает и которые хотели бы его снести, чтобы поставить на его место что-нибудь другое по своему вкусу и потребностям — казарму, фабрику или фаланстерий» (Вестник Европы, 1891, 1, с. 172).

Но целостный образ алхимии, сложенный из принципиально разнородного, Гоголь не увидел. Алхимия предстала ему рядовым фрагментом в контексте средневековой культуры, предтечей новонаучного европейского знания: «...самый образ занятий, царствовавший в середине и конце средних веков, — это всеобщее устремление всех к чудесной науке, это желание выпытать и узнать таинственную силу в природе, эта алчность, с какою все ударились в волшебство и чародейственные науки, на которых ясно кипит признак европейского любопытства, без которого науки никогда бы не развились и не достигли бы нынешнего совершенства! Самая даже простодушная вера их в духов и обвинения в общении с ними имеет для нас уже необыкновенную занимательность» (с. 23). Обратите внимание на мысль о массовом характере «чародейственных наук», всеобщей поглощенности магическим чудодейством.

Ближе к пониманию избраннической миссии алхимика оказался А. И. Герцен: «Посмотрите на алхимика перед его горном — на этого человека, окруженного магическими знаками и странными снарядами; отчего эта бледность щек, этот судорожный вид, это трепетное дыхание? Оттого, что в этом человеке не целомудренная любовь к истине, а сладострастное пытание, насилие; оттого, что он делает золото, гомункула в реторте. Объективность предмета ничего не значила для высокомерного эгоизма средних веков; в себе, в сосредоточенной мысли, в распаленной фантазии находил человек весь предмет, а природа, события признавались, как слуги, помочь в случае нужды и выйти вон» (1954, 3, с. 256—257). Но средние века у Герцена оказываются целиком растворенными в алхимическом высокомерном труде.

Средневековое сознание было двойственным по самой своей сути⁵. Здесь следует принять во внимание мысли Ф. Энгельса об алхимии, сводящиеся, во-первых, к тому, что алхимия в свое время была необходима; во-вторых, что существует связь между алхимией и религией; и, наконец, в-третьих, что алхимия немыслима без философского камня, обладающего богоподобными свойствами, а именно: чудесным сверхъестественным образом трансмутировать неблагородные металлы в золото и серебро, быть панацеей от всех болезней и служить эликсиром вечной жизни. Алхимия — это спиритуалистическая химера; мечта покорить природу чудесным и сверхъестественным путем⁶.

Как видим, парадокс исторического бытия алхимии пронизательно точно отмечен Ф. Энгельсом, считавшим алхимию существенно необходимым элементом средневековой культуры и представляющем собой сочетание спиритуалистических и «практических» потенций, живущих в алхимии как в целостном живом образе средневековой культуры. Вмес-

⁵ Уже Августин в *«De civitate Dei»* близко подходит к этой мысли: «Два града сделали две любви; земной град — любовь к себе до пренебрежения богом; град небесный — любовь к богу до пренебрежения собою» (с. 222).

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 277; т. 21, с. 293.

те с тем Энгельс подчеркивает не вполне тождественный, а скорее антиподный характер связи (но связи!) алхимии с официальным средневековым. Алхимия выступает дальней, может быть, даже уже не вполне христианской, в известной мере еретической периферией средневекового мира. «Практические» потенции алхимии взяты в кавычки не случайно. Золото — лишь повод для космос-созидающих построений; практика же алхимиков в некотором роде квазипрактика⁷. Наипервейшей вещью была картина герметического мира, и только потом картинка мирка металлических превращений. Хотя первое — всенепременно в форме и в терминах второго.

Б. Н. Меншуткин считал, что «алхимия, первоначально стоящая на почве наблюдаемых фактов, мало-помалу превратилась в мистическую литературу, отчасти религиозного характера, переполненную таинственными секретами» (1937, с. 55). Между тем в силу особенностей средневековой культуры алхимики никогда не стояли «на почве наблюдаемых фактов», хотя и пользовались результатами собственных наблюдений. Цель была практической, «почва» совсем другая — средневековое мироощущение. Исходить из наблюдаемых фактов, из самой природы — это уже новое время. Согласно Дж. Л. Китреджу, «поздняя алхимия как в старом, так и новом свете не создала, по существу, ничего, что могло бы перейти в химическую науку» (Kittredge, 1927, IX [3], с. 440—445). Не только поздняя, но и ранняя алхимия не была, да, вероятно, и не могла быть непреложным основанием для химической практики, потому что она была иным. Поэтому даже такое поразительное высказывание К.-А. Райхена — алхимия есть «тот катализатор, который вызвал век открытий в Европе» (Reichen, 1963, с. 21), — тоже неверно, ибо катализирующая функция алхимии в ином: она — преобразователь средневекового мышления. Но такой, впрочем, преобразователь, когда и сама алхимия преобразуется — станет химией нового времени, вернее, уступит ей свое место, не будучи ее прямой предшественницей.

Аскетически-горячечный образ алхимика, нарисованный Герценом, точно схватывает историческую действительность. Правда, не всю действительность. Не напрасно спорят историографы эллинистического, греко-египетского герметизма. Р. Фестюжье (Festugiere, 1944—1954) не находит и следа культовых действований в герметических текстах, считая эти тексты только литературой — не литургией. Р. Райценштейн (Reitzenstein, 1904) склонен к иному, подчеркивая *сакральный* кастовый характер *герметического братства*. Между тем сам предмет дает к тому и другому достаточно веские основания. Легче всего, однако, всю проблему свести к констатации алхимии как вульгарно-эклектической смеси отголосков платонических, пифагорейских, стои-

⁷ Целью трансмутации при определенных обстоятельствах могло оказаться и *серебро*, и даже *железо*. Тогда именно эти металлы были бы целью совершенствования. Однако не столько металлов, сколько самих совершенствователей. Почти тождество миростроительства самостроительству. С акцентом на последнее.

ческих идей, замешанных на поверхностно понятых постулатах иудаизма и зороастризма, возвращенных на эллинистической почве александрийской учености, осуществляющей сближение греческой и египетской религиозных доктрин⁸. Двойственная игровая природа алхимии предопределена генетически.

Лейденский папирус (III в.), например, приписывает божественному смеху созидательную миротворящую роль: «Когда бог смеялся, родились семь богов, управляющих миром... Когда он разразился смехом, возник свет... он разразился смехом еще раз — хлынули воды... Семикратный смех породил душу» (Бахтин, 1965, с. 80, прим. 1). Точно уловил игровой характер раннесредневековой алхимии как литературы и литургии Томас Манн: «Мы говорим об остроумии, потому что в маленьком космосе нашей истории этот принцип занимает определенное место... обладает природой гонца на посылках и ловкого посредника между противоположными сферами и влияниями... В стране Черной земли это расторопно легкое, примирительно веселое посредничество еще не нашло настоящего воплощения в каком-либо божестве. И ближе к такому воплощению был Тот (легендарный основатель алхимии; синонимичен *Гермесу Трисмегисту*. — В. Р.)... изобретатель всевозможных уловок» (1968, 2, с. 841). Значит, алхимия — и «гонiec», и «...посредник»? ⁹

Так что же все-таки выходит? Алхимический текст, несомненно, свидетельствует о собственной средневековой природе. Это подтверждают авторитеты. Алхимический текст с не меньшей несомненностью свидетельствует и о прямо противоположном — не средневековой своей сущности. Авторитеты, хотя и другие авторитеты, подтверждают и это. Есть мнения, располагающиеся посередине. Интерпретаторы-химики усматривают в алхимии химию — с той или иной мерой полноты. Они же отмечают ее своеобразный теоретико-практический, понятийно-ремесленный, космически-прикладной облик; чувственно-рациональную ее природу.

⁸ М. М. Бахтин блистательно доказал двойственный характер собственно средневековой культуры, противопоставив в ней официальное — внеофициальному, серьезное — гротескному, карнавально-смеховому (1965). Отношения официального средневековья и алхимии как периферии средневековой культуры таковы, что и алхимия мыслится столь же двойственным подобием официального средневековья в пределах культуры европейских средних веков.

⁹ Гротеск, карнавал, шутовство, пародия... Все это точные характеристики определенной исторической реальности — народно-смеховой культуры позднего средневековья. Гримаса боли. Смех навзрыд. Самобичевание — самоутверждение. Смех и слезы сразу. Шемящее чувство обиды и стыда. Простой перенос понятий этого ряда на алхимию едва ли уместен. Вместе с тем, если только посмотреть на алхимию с позиций культуры нового времени, алхимия и в самом деле предстанет пародийно-гротескным монстром, искривившим, передразнившим каноническое средневековье. Самосознание же самих алхимиков (особенно в пору высокого средневековья), истоков серьезных делателей дела, не дает оснований к карнавально-смеховым характеристикам в духе Бахтина. Все встречающиеся далее «карнавальные» определения алхимии — это определения, так сказать, со стороны и с высоты; они далеки от самоопределения этой деятельности, хотя и призваны помочь ее анализу. Почти гротеск. Но все дело именно в этом почти.

«Внекультурный» несредневековый пафос алхимического дела как будто роднит это дело с гуманистическим пафосом Ренессанса, с нравственно-всесильным императивом науки нового времени. Но во всех случаях — сумбурная, эклектически неупорядоченная деятельность, огненно-адская смесь; исторически естественное — и все же очень странное — поликультурное образование.

НО ЗОРЧЕ ВСМОТРИМСЯ и чуть-чуть вслушасмся. А точнее, вспомним, что свидетельствуют алхимические тексты, многообразно представленные в предшествующих главах.

Исходный материал алхимиков — неблагородный, *несовершенный металл*. Но именно исходный материал, способный при определенных условиях — физико-химических, теххимических, а также при помощи *чуда* — стать благородным, *совершенным*. Железо — уже золото, правда, еще не различимое. Сказать, что необходимо улучшить природу *железа*, превратив его в *золото*, значит сказать не вполне точно. Все *железо* целиком обнаруживает себя *золотом* — преобращается в *золото*. Частный акт манипулирования и умозрения одновременно над конкретным куском *железа*, которое нужно сделать *золотом*, — это акт преобразования одного особенного в другое особенное, и потому причастен ко всеобщему. Посредничество в этом деле осуществляет философский камень, наделенный мощью божества. *Причащение* — фундаментальное христианское таинство — внешне (не по видимости!) аналогично основному алхимическому постулату, по которому целое, переходящее в целое рукотворным, но и чудодейственным образом, выявляет свое совершенство, таимое первоначально. *Железо* — еще не пресуществленное *золото*. Вместе с тем духовность всегда *во плоти*, но во плоти многообразной: *дух*, единый, вечный и беспорочный, принимает многообразные формы, обретает любую внешность.

Зосим Панополитанский толкует акт трансмутации как «пресуществление» вещества (*μεταβολή*) — алхимический парафраз *евхаристии* (Hoefeg, 1866, 2, с. 265—266). *Несовершенный металл* — *больное, греховное золото*. Алхимик — *искупитель* и *спаситель* сразу. Он врачует *больное золото*, даруя греховному *золоту* новую *душу* силою *медикамента* (философского камня) или, согласно терминологии греческих адептов, *πνεῦμα βαπτίζον*¹⁰. Тогда алхимическая трансмутация может быть понята как аналог *причащения* и *крещения*. Алхимик врачует не только *тело металла*, но и *душу металла*: он — «великий врачеватель». Предел алхимического целения — *золото*, или «*красная кровь*» (символ *здоровья*). А *возвращение металла к здоровью* есть *возвращение его к «правильному» состоянию*, — учит Олимпиодор¹¹.

¹⁰ С. С. Аверинцев переводит этот термин как «крещальный огонь» (1973, с. 50).

¹¹ «Пресуществленческий» характер алхимического деяния отмечает и Липман (Lippmann, 1919, с. 79).

Между тем тропа от несовершенства к совершенству — тернистая тропа. *Греховное* проходит *очищение водою (крещение)* и *огнем (адские муки)* и лишь потом... обретает совершенство ценой *мучений* и *томления*. Может быть, *алхимическая философия* — и это едва ли не очевидно — есть иллюстрация философии христианской, ее, так сказать, внешний, а потому огрубленный комментарий?

Чудо христианской *Троицы* тоже переговаривают на алхимический лад. Притязая на *всесилие тайной науки*, адепты считают, что алхимия в состоянии *сформировать знание обо всем сущем*. Взору алхимика открыты три мира: *материальный, человеческий и божественный*. В первом — *сера, меркурий и соль* составляют *начала всех вещей*, погружаясь в *единую материю*. Во-втором, *человеческом* — *тело, дух и душа (микрокосмос)* соединяются в *человеке, живом и неделимом*. И, наконец, в *мире божественном* — *три лица Троицы в едином боге*.

Средневековые умеет сказать об этом афористично и точно: *бог — единая эссенция в трех экзистенциях*.

Можно длить аналогии алхимического искусства с христианским учением, но и этого довольно, чтобы увидеть, что связи эти есть и что они не случайны. Примем до поры эту аналогию как принципиальную, основательную.

Нелишне привести мнение Освальда Шпенглера: «Алхимия содержит глубоко научное сомнение в пластической действительности вещей, *«Золота»* греческих математиков, физиков и поэтов, причем она их растворяет и разрушает для того, чтобы найти тайну их сущности. Обнаруживается глубокое недоверие к образу, в котором является природа, к тому образу, который был для грека суммой всего действительного. Спор о личности Христа на всех ранних соборах, который привел к арианскому и монофизическому расколу, есть проблема алхимическая. Ни одному из античных физиков не пришлось бы в голову исследовать предметы, отрицая или уничтожая их видимую форму. Поэтому нет античной химии, как не существовало и античной теории о божественном начале в субстанциональном проявлении Аполлона и Афродиты» (1923, с. 388)¹².

Исходя из шпенглеровской концепции *«трех душ»* — *аполлоновской, магической и фаустовской*, каждая из которых связана со своим ощущением пространства, следовало бы признать алхимию, а значит, и алхимическое мышление, проявлением магической (арабской) души. В действительности же там, где западная алхимия магична, она — скорее проявление христианской теургии, то есть особой, уже не арабской, ма-

¹² Идеологические основания сочинения Шпенглера «Закат Европы» выявлены В. И. Лениным в 1922 г. в статье «К десятилетнему юбилею «Правды» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 174).

Критический анализ антиисторической концепции Шпенглера дан также в ряде работ советских авторов (см., например: Гуревич, 1972, с. 18). К ним и отсылаю читателя.

Применительно к нашему предмету мне важны лишь те его утверждения, которые непосредственно связаны с обсуждением места алхимии в культуре.

гии. Там же, где алхимия «эссенциальна», она может быть понята как специфически средневековый феномен, хотя и без столь резкого небрежения *телом*. В самом деле, разве «золотость» как субстанциальное свойство не проникает и ржавое *железо*, не говоря уже о *меди*, могущей быть, хотя бы временно, и красной, и блестящей, подобно настоящему *золоту*? Свойство субстанциально. Субстанция наделена свойством. «Золотость» — «эссенция» металлов, их субстанциональная сущность — просто *субстанция*, но более высокого порядка, подобно *Протею*, проникающая все металлы и их неотъемлемое свойство — металличность. В данном случае «золотость» совпадает с сущностью, которую надо лишь увидеть, внутренним оком увидеть — проявить. Но и добыть, отделяя телесное, то есть то, что как раз существенно для души *аполлоновской*. Но, добравшись до сути, вновь обрести тело, приобщившись к богу как всеобщему субъекту. «Золотость» оказывается тождественной божественности. Второй, «физико-химический» смысл алхимической «эссенции»¹³.

Такое движение алхимической мысли в первом приближении совпадает с движением мысли средневекового христианина, озабоченного поисками абсолюта, *совершенной субстанции*, — словом, всего того, что причастно к таинству причащения, *восхождения по «лестнице», отделения плевел от ржи, агнцев от козлиц*.

Достигается ли алхимический абсолют средствами *магии*? Да, именно магическими средствами — заклинательно, ритуально, мнемонически. Рецепт алхимика *Рипли* даже на первый взгляд удостоверяет нас в этом. Вместе с тем магия (в нетеургическом своем проявлении) — задворки христианской средневековой жизни. И вдруг алхимия полагается тождественной европейскому средневековью. Что же можно противопоставить этому возражению? Алхимия (в магической своей проекции) живет собственной языческой памятью, запечатленной и в рецепте *Рипли*. В этом смысле она — перевернутое отражение собственно христианского средневековья, но поскольку все-таки отражение, то и организовано оно должно быть по «законам» средневекового мышления. Тогда неофициальность алхимии может оказаться сродни изнаночности народно-смеховой традиции средневековья. С той лишь, пожалуй, разницей, что алхимическая магия, как и магия вообще, практична и предельно серьезна в отличие от фольклорного гротеска — игрового, карнавального — в практическом смысле бесцельного.

Примерно так выглядели бы аргументы, оправдывающие понимание алхимического текста как представляющего всю средневековую христианскую культуру. Попробую сжато сформулировать эту историко-графическую позицию.

¹³ Но тогда бесформенный, «физико-химический» эссенциализм должен быть понят как христианский поиск божественно оформленной сущности, когда во имя последней разрушается до поры несущественное (точнее, внесущественное) тело.

Алхимия — фрагмент европейской средневековой культуры, но фрагмент особенный: полифункциональный, синкретический. Алхимия есть такая историческая данность, которая схватывает магистральное движение средневековой христианской мысли. Алхимия интеллектуально тождественна европейскому средневековью. И тогда она — единственный в своем роде микрокосмос средневековой культуры. Можно сказать еще определенной: алхимическое мышление не только микрокосмос, но «инвариант» (ядро, сердцевина) средневекового мышления; единственный в иерархии культурно-исторических ценностей, явленных в культуре европейского средневековья. Даже астрология — с виду полный аналог алхимии — уступает ей в одном, но в очень существенном: алхимия — материальна, предметна, операциональна.

Итак, алхимия тождественна средневековью в целом. Алхимическое мышление средневеково. Средневековое мышление алхимично. И, наконец, последний шаг, предельно заостряющий мысль: не будь в средние века алхимии, средневековое мышление все равно было бы в принципе алхимическим¹⁴.

Такая источниковедческая интерпретация алхимического текста открывает чрезвычайно привлекательную возможность: исторически реконструировать, исходя из алхимических реликтов, алхимию как «инвариантное ядро» средневековой культуры, средневекового мышления¹⁵. И к этому есть определенные основания. Вот они.

¹⁴ Столь сильное утверждение — лишь полемический тезис, призванный с максимальной выразительностью обозначить определенную историографическую традицию вне зависимости от социокультурной оценки этого тождества. Сошлюсь также на работу Карла Густава Юнга «Психология и алхимия» (Jung, 1963). Идея «инвариантности» алхимии как типа деятельности выражена у Юнга куда более глобально. Воспарив над средневековьем, алхимия предстает как некий всеземной «архетип», как извечный алхимический пласт «коллективного бессознательного». Юнг априорно утверждает архетипичность алхимического символа, снимая движение предмета в истории, а с ним и историчность мышления. Теория «архетипов» как извечных биологических детерминант обесмысливает задачу исторической реконструкции алхимии как феномена культуры принципиальной внеисторичностью исходной посылки швейцарского психолога. Сочинение Юнга, однако, содержит немало блестящих наблюдений над собственно алхимическим материалом.

¹⁵ С. С. Аверинцев, отмечая внешнюю похожесть христианского и алхимического мифов, считает все же, что алхимики александрийской поры — «блудные сыны» того же семейства, а именно греческих отцов церкви, в некотором смысле их «собратья, хотя и сомнительные». Однако их взаимоотношения были остороженными, ибо, несмотря на сходство с христианством, алхимическая деятельность всегда «оглядка на... фантастически передразниваемый образец», хотя и почитаемая адептами «*божественной наукой*» (*θεια ἐπιστήμη*). А это, по их мнению, должно было отождествить алхимию с теологией (Аверинцев, 1973, с. 49—50; см. также более ранние работы: Рабинович, 1971 [1974]; 1973). Алхимия — «божественное и священное художество», «мистическое художество философов» (Аверинцев, 1973; Real-lexikon für Antike und Christentum, 1950, 239—260). Липман тоже отмечает сходство христианской и алхимической структур, тонко проникая в алхимию конструктора-творца, равняющегося на бога. Алхимик как бы вторично творит космос из хаоса и одновременно совершает второе искупление космоса через высвобождение силы «божественного духа» (*θεῖον πνεῦμα*) в недрах материи (Lippmann, 1919, с. 78).

АЛХИМИЯ — неповторимая культурно-историческая реальность, синкретически включившая многообразные проявления деятельности средневекового человека. Деятельность алхимика многозначна. Он — ставящий опыт теоретик и ремесленник-эмпирик, философ и теолог, мистик и схоласт, художник и поэт, правоправный христианин и маг-чернокнижник. Алхимия, стало быть, — не столько предшественница химии нового времени, сколько явление средневековой культуры в широком смысле этого понятия. Алхимия — своеобразный *микрокосм* средневековой культуры, запечатлевший не только официальное, но и внеофициальное (чернокнижно-языческое) средневековье.

В отличие от еретических, социально обусловленных движений, направленных в числе прочего к достижению абсолютной чистоты раннехристианского канона, историческая жизнь алхимии — это причудливое — и вместе с тем естественное — переплетение линий монотеистических (иудаизм, неоплатонизм в его учении о *Едином*, католичество, ислам) и политеистических (египетская, ассирио-вавилонская, эллинистическая традиции, культовая обрядность варварского язычества). Деятельность же реального алхимика в ее многогранности — наиболее универсальная из всех видов средневековой деятельности.

Природа алхимии *«эссенциальна»*. Поиски *универсального растворителя, целительных панацей, эликсиров здоровья, долголетия, вечной жизни, Великого магистерия — красного и белого эликсиров, трансмутирующих несовершенные металлы в совершенные*, есть умопостигаемый и практический поиск *«эссенции» — бесформенной (внеформенной) «физико-химической»* вещественности; поиск, реализуемый посредством разрушения *«сотворенной», видимой телесности, внешних форм* этой телесности. Это один из основополагающих постулатов *Великого деяния алхимиков*. Ход алхимической мысли напоминает христианский поиск сущности (*восхождение по «лестнице», достижение морального абсолюта: душевное спасение, созидание града божьего, телесная аскеза во имя здоровья духа*). Алхимическое мышление — микрокосм средневекового мышления в целом¹⁶.

И все-таки вещественная плоть отвергается не до конца. *Целое, переходящее в целое* — акт также алхимический по природе, конечно, если к этому прибавить *чудо* как причину этого преобразования (ржавое железо — еще не пресуществленное золото; химико-технологические же операции над ним — лишь условие этого чудодейственного *преображения*)¹⁷.

¹⁶ Но настолько ли инвариантен духовным чаяниям христианского средневековья практический пафос алхимии, ищущей золото и устанавливающей *всеблагу жизнь* на этой земле?

¹⁷ Предметное, золото-сереброискательское *тайновидение* сопоставимо с духовной природой христианских *тайнств*. Правда, если только закрыть глаза на «физико-химическую» природу алхимической эссенциальности, оставив лишь первый — чисто семантический — ее смысл: *эссенция-сущность* в целом и во плоти.

Алхимия — опытно-магическая деятельность. *Великое деяние* бивалентно: оно — и действие, и священнодействие сразу¹⁸. (Рецепт *Рипли* дает почувствовать и эту особенность алхимической деятельности.) Если же теперь вновь вспомнить, что средневековая культура относительно самостоятельна и соответствует определенному категориальному строю средневекового мышления, можно сказать, что этот строй запечатлен в виде класса феноменов в алхимических трактатах высшего средневековья (XII—XV вв.) с особенной яркостью. Образ средневеково-алхимического мышления и есть «стиль» этого мышления. «Стиль» средневекового мышления — устойчивая «система», в которой взаимодействуют свойства этого мышления. Все они уже опознаны и выявлены в предшествующих главах.

И все же замечу — историческая реконструкция алхимии совпадет с исторической реконструкцией стиля средневекового мышления лишь в одном-единственном случае: если реальное *золото* в алхимии и «*золото души*» в христианстве и впрямь в одну цену¹⁹.

Но даже если тезис о тождественности алхимии средневековой культуре (а значит, и мышлению) признать бесспорным, то и тогда эта пара оказывается замкнутой самоё на себя. А это неизбежно свело бы исследование к шпенглеровскому феноменологизму, лишило бы возможности выходить за пределы, а тем самым не позволило бы понять главный наш предмет — алхимию, а вместе с нею и в ней европейскую средневековую культуру, стиль мышления этой культуры — в становлении и в разрушении. Принцип тождества исключает какой бы то ни было стимул к взаимодействию, а значит, и к развитию. Результат — в лучшем случае яркая статическая картина вместо живого динамического равновесия полнокровных реальностей, которые должны ожить и в современном сознании, решающем собственные проблемы.

А теперь, приняв во внимание «внесредневековые» представления об алхимии, алхимическом тексте, «вычитанные» не только из историографии, но и непосредственно из того же рецепта *Рипли*, из иных алхимических текстов, попробую обосновать иное представление об алхимии. Иначе говоря, выдвинуть, а потом и достроить противоположную точку зрения. Точку зрения, разрушающую образ алхимии, инвариантной средневековой культуре. Алхимическая деятельность древнее средневековой своей жизни. В ее основе лежит нечто, независимое от той культуры, с которой алхимия соприкоснулась, а соприкоснувшись, оставалась в ней жить. Не исключено, что алхимия стала своеобразной «модой» средневековья, определенной формой инокультурного модернизма. А если так, то, сама изменяясь в лоне средневековья, не оказала ли алхимия на средневековое мышление регулятивное влияние, направив это мышление по кана-

¹⁸ Но такое, однако, священнодействие, которое готово стать очень выгодным делом, то есть высокопробным *золотом*, словно добытым из утопической мечты.

¹⁹ Но так ли уж совпадает алхимическое *золото* рукотворных процедур с «*золотом души*» истового христианина?

лам, предуготованным сущностной спецификой предмета, ставшего внутрикультурным фрагментом в составе средневековой культуры?

Таким образом, ставится вопрос о возможности взаимного влияния средневековой алхимии и неалхимического средневековья. Тогда алхимия и экран средневекового мышления, и активная форма воздействия на это мышление? Взаимоотраженность и алхимии, и мышления европейского средневековья как раз и стала предметом особого внимания всех предшествующих прочтений рецепта *Рипли*, иных алхимических текстов. Может возникнуть вопрос о мере этого взаимного влияния, интегрирующего и деструктурирующего в различные периоды алхимического тысячелетия. Может быть, алхимия стимулировала инфляцию позднесредневекового сознания? Так что же: алхимия — не инвариант рассматриваемой культуры? А может быть, алхимия — скорее огрубление средневекового мышления, нежели его инвариант? И тогда в этом огрублении что-то утрачивается, но что-то и выявляется, не свойственное исходному объекту. Алхимическая «эссенциальность» (в «физико-химическом» ее смысле), поиск неоформленной «сущности» для средневекового сознания — нон-сенс. В самом деле, средневековье бежит *беспредельного*. Бог сам для себя вполне конкретен и обладает истинной чувственностью.

Если алхимия и в самом деле «физико-химически» эссенциальна, алхимия и средневековье не совпадают. Но, может быть, сам характер этого несовпадения и есть особенность данной культуры? На этом пути может начаться коренная перестройка тезиса об алхимии как инвариантной средневековой культуре. «Внекультурный» фрагмент культуры?..²⁰ Чтение рецепта алхимика *Рипли*, замечания историков алхимии, опыт мировой медиевистики свидетельствуют о совсем неслучайных преодолениях в алхимических текстах исконного средневековья, о выходах за его пределы. Эти несоответствия следует искать, по-видимому, в исторически обусловленном генотипе самой алхимии, принципиально не инвариантной — в полном своем объеме — средневековой культуре. Но... раздвину текстовое пространство алхимического дела. И тогда алхимия вновь начнет рассказывать самое себя.

ФИЛОСОФСКИЙ КАМЕНЬ — центральный персонаж алхимических мистерий. Алхимики наделили философский камень многообразными свойствами. *Дионисий Захарий* (ВСС, 2, с. 336—349) и *Филалет* (ВСС, 2, с. 661—675) достаточно скромны, приписывая *Великому магистеру* лишь три функциональных назначения: *превращать металлы в золото и серебро, производить драгоценные камни, сохранять телесное здоровье*. *Альберт Великий*, вторя adeptам, конкретизирует злато-сереброобразующие возможности камня: *после одного процесса одна часть эликсира превращает сто частей какого угодно металла; после двух — тысячу частей; после трех — десять тысяч; после четырех — сто тысяч; после пяти*

²⁰ Возможно, окажется неверным и это: как же может быть внекультурно то, что живет в данной культуре?

процессов — миллион и так до бесконечности (ТС, 4, с. 825—840; *Aristotelis*, 1593, 1, с. 704; ТС, 5, с. 789 и сл.). Мощь камня ставится в зависимость от числа брожений при его приготовлении. Количественный предел не законоположен. Безграничность возможностей эликсира предусмотрена его определением. Он обнаруживает и техническую функцию: *может расплавить стекло*. Другие алхимики указывают на *способность магистера укрупнять жемчуг, облагораживая его*, подымая его цену: *камень, соединяя несколько мелких жемчужин в одну, производит правильные шарообразные крупные жемчужины; создает новые*. Указывают и на врачующие свойства камня, безукоризненного целителя многих болезней, косметического мастера, а также незаменимого помощника в хозяйстве: *он исправляет испорченные килы вина; уничтожает лишнюю растительность, разглаживает морщины и обесцвечивает веснушки; молодит женщин, облегчает роды, а если использовать его как пластырь, то можно устроить выкидыш; камень может быть и мочегонным средством* (Studer, 1924). *Возвращает половую мощь тем, у кого она иссякла, и усиливает у тех, у кого она слаба, снимает опьянение, возвращает память* (Pernety, 1787, с. 17; *Aristotelis*, 1593, 1, с. 702; ТС, 5, с. 787 и сл.). *Врачевание тела сопровождается исцелением души*. У Гермеса Трисмегиста читаем: *с помощью всемогущего бога этот камень вас избавит и впредь охранит от всех недугов, сколь бы серьезными они не были, он охранит вас от тоски и от огорчений, от всех напастей и от всех скорбей, вредящих телу вашему, стесняющих ваш дух* (ТС, 4, с. 674; ВСС, 1, с. 402). Робкое «с помощью всемогущего бога» вовсе не умаляет божеских потенций камня. Каждое общее положение конкретизируется, вводя воспринимающего в мир единичных вещей, дабы правдоподобие стало правдой, обещание — осуществлением. Арнольд из Виллановы утверждает: *философский камень сохраняет здоровье, поддерживает бодрость, старику возвращает молодость; изгоняет порчу, устраняет яд, прокравшийся в сердце, смачивает артерии, укрепляет легкие, очищает кровь и врачует раны. Того, кто болеет месяц, вылечит за день, кто — год, вылечит за двенадцать дней. Те же, кто мается несколько лет, станут здоровыми за месяц* (ВСС, 1, с. 662—675).

Разрушая идею о божественном предопределении, философский камень может выступить в качестве *жизненного эликсира, эликсира долголетия, вечной жизни, наконец*. Даже *воскрешение из мертвых* в компетенции камня. Если бы только умирающий мог взглянуть на камень, то, *ослепленный красотой его и потрясенный его достоинствами, он воспрял бы, отринув увечья, в полном здравии. Будь он даже в агонии, и тогда бы он воскрес* (ТС, 4, с. 579—584).

Исцеление духа может выйти за пределы простого исцеления. Душа не только выздоравливает, но и приобретает черты *ангельской природы*. У того, кто употребляет камень, в один прекрасный день может открыться *внутреннее зрение, снимающее покровы с божественных тайн и открывающее новое — высокое и небесное — боговдохновенное знание*. Камень так очищает и так иллюминирует тело и душу, что тот, кто обладает

камнем, видит, как в зеркале, движения светил и предугадывает влияние констелляций. Для этого ему вовсе не надобно глядеть на небо — окна комнаты могут быть закрытыми (Пуассон, 1914—1915, № 8, с. 13). Стало быть, философский камень средневековых алхимиков проявляет вселенскую мощь. Он является, по Геберу, «лекарством трех царств», ускоряет любой естественный процесс (ВСС, 1, с. 558—561). Всеобщая и частная силы магистерия персонифицированы в одном чудодейственном, богоподобном, совершенно определенном веществе.

Между тем вещество это принципиально гипотетично, изначально идеализировано. Оно — плод прежде всего умозрительного конструирования. Но в конкретном препаративном действовании Великий магистерий алхимиков материализуется, обращая расплавленный неблагородный металл в золото или серебро. Мощь философского камня универсальна и сопоставима с мощью его творца — алхимика. Ступенчато возрастающая мощь, достигающая предела в *высшем знании*. Во все не зря титул Альберта Великого был тройным, всеохватным, хотя внутри себя иерархически соподчиненным: «*Magnus in magia naturalis, major in philosophia, maximus in theologia*» («Великий в натуральной магии, еще более великий в философии, величайший в теологии»). Философский камень обладает возможностями божества. Вместе с тем его посредническая миссия меж несовершенным и совершенным — миссия сына божия. Он — «дитя, увенчанное добродетелью и царским пурпуром»²¹.

Алхимик — создатель эликсира по меньшей мере богоравен²².

Алхимический бог конструируется по подобию христианского бога. Мощь его столь же безгранична. Даже больше. Философский камень в области «изготовления» чудес куда производительней своего официального аналога. Вот почему философский камень — больше, нежели комментарий, больше даже, нежели интерпретация христианского мифа. Это не работа по образцу. Алхимическое дело — это сотворчество с богом, акт творения, глубоко еретический акт, взрывающий традицию, хотя внешне этой традиции подобный, ибо «*novarum rerum* (даже под видом старого) *cupidus*». В то же время чудеса, творимые камнем, куда менее духовны, зато куда более заземлены, огрублены по сравнению с христианскими чудесами. Они популярны до вульгарности. Не потому ли сподобленность алхимическому богу межкультурна, а значит, уже принадлежит иной культуре, еще только мреющей в недрах исконного средневековья?

Если возможен и даже естествен для христианского бога схоластический

²¹ Сумятица символов, означающих философский камень, свидетельствует о не совсем божеской мощи Великого магистерия. Символы-синонимы камня представляют не только эмпирей, но и преисподнюю. Всомогущество дьявола количественно равно всомогуществу бога. Разница — лишь в нравственной направленности.

²² Верно, в алхимических трактатах можно вычитать немало оговорок, как бы отрицающих богоравность адепта. Альберт Великий, например, решительно настаивает: алхимик «должен быть молчаливым и скромным»... (Fierz-David, 1952, с. 95; Hoefer, 1842, с. 360—361). Унижение паче гордости. Гордынное всеислие в деле может обойтись и без праздного пышнословия.

вопрос о том, *может ли он сотворить такой камень, который сам поднять не может*, — вопрос, содержащий момент униженности бога и только потому и его могущества, то для философского камня, а тем более для адепта такой вопрос нелеп. Причастность к богу — не через *нищету духа*, а через *гордыню духа*. Бог равен самому себе. Средневековые антитезы недвижны, взаимодействие снято, или почти уже снято, в алхимическом *Великом деянии*. Оно, это *деяние*, индивидуально одиноко. *Парацельс*, произносящий еретическую алхимическую инвективу авторитаризму стадности во имя авторитаризма гордого адепта-одиночки: *«Следуйте за мною, ты, Авиценна, ты, Гален, ты, Разес... Следуйте за мной, а я не пойду за вами. Вы из Парижа, вы из Монпелье, вы из Швабии, вы из Мейссена, вы из Кельна, вы из Вены, вы из тех мест, что лежат по берегам Дуная и по течению Рейна, вы с островов на море; ты, Италия, ты, Далмация, ты, афинянин, ты, грек, ты, араб, и ты, израильтянин, следуйте за мной, а я не пойду за вами. Не я — за вами, а вы следуйте моим путем, и пусть ни один не укрывается за угол, чтобы не осрамиться, как собака. Я буду монархом и будет моя монархия. Поэтому я управляю и опоясываю чресла»* (Фигуровский, 1969, с. 146; *Paracelsi*, 1603, II, с. 4—5).

ИТАК, внешнее сходство алхимического и христианского богов как будто оборачивается их глубинным различием. Словно сошлись два мифа в идейном противостоянии. Один — культурный — миф о *Христе*, другой — межкультурный — миф о *философском камне*, сигнал о новой культуре, возникшей в точке преобразования культуры христианского средневековья, на границе выхода за пределы. Конструирование по образцу, а значит, сотворение остранинного образа, в котором главная боль средневековья особенно болит.

Грубое единение *духа* и *плоти* через алхимического посредника кажется доступней утонченного единения в чистом христианстве. Напротив, акция *коллективного спасения* как будто оборачивается акцией *спасения индивидуального*. Общение с самим собой. Общение внутри элиты. Тайный герметизм. Надменное бормотание посвященных.

«Знающий не говорит, говорящий не знает». Этот принцип *Лао-цзы* (VI—V в. до н. э.), сам того не подозревая, живет в тайном алхимическом знании, сообщенном *«детям истины»* не столько богами, сколько *падшими*, богом отвергнутыми ангелами, которые *«указали на тайны металлов, научили свойствам трав, открыли силу заклинаний и преподали всяческие любопытные знания — до истолкования звезд включительно»*. Они же, *падшие ангелы*, *«научили всяким прельщениям, доставили золото, серебро и изделия из них, научили красить шерсть»* (Berthelot, 1885 [1938], с. 12). Оккультизм проникает и ремесло, герметизируя и его. Тайна, запрет может идти и прямо от бога. Тезис о боговдохновенности алхимии — хороший путь приблизиться к обыденному сознанию средневекового человека: *«Философы поклялись этого (разрядка здесь и далее моя.— В. Р.) никогда не называть людям и не записывать этого*

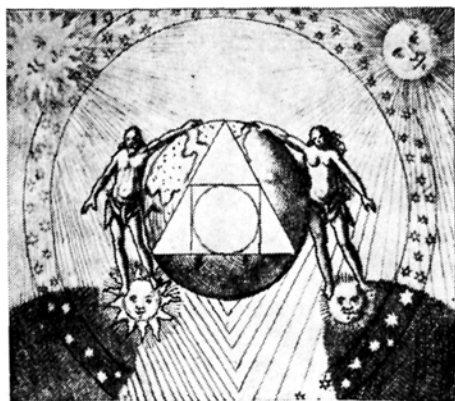
ни в какую книгу. Ибо бог хочет, чтобы это оставалось не открытым, ибо он сам считает это слишком ценным и дорогим. Только когда ему угодно, он сообщает это своей божьей милостью или не сообщает. Вот это и есть конец» (Рамсей, 1920, с. 38). Тайнственное это и есть алхимическая тайна. *Ars Sacra* — священное искусство. В нем — не просто тайна, а тайна, открывающаяся лишь добродетельным. Награда за праведную жизнь. Климент Александрийский сообщает: жрецы никому не вверяли своих тайн, храня их для наследника престола и для тех своих, кто отличался добродетелью и мудростью (Berthelot, 1885 [1938], с. 23). Только для посвященных. Профаны же определены негативно. Их непричастность к тайне дана в виде запрета. *Ар-Рази*, например, перефразируя неоплатонические алхимические речения, в «Книге тайны тайн» учит: «Знай это и да будет запрещено тому, кому попадет эта наша книга, показывать ее тем, кто не принадлежит к нам или недостойн этого, да воспретится осведомлять о ней всякого или делать ее достоянием негодяев, которые причисляют себя к нам, хотя и не принадлежат к нам и не идут по нашему пути; или показывать ее неучам и глупцам, которые воспользуются ею, чтобы грешить... Запрещено препятствовать пользоваться нашей книгой достойным людям, которыми являются наши братья или наши друзья, или тот, кто принадлежит к людям образованным и разумным...» (1957, с. 60—61). Арнольд из Виллановы в «Четках философов» советует сокрыть эту книжку на груди, никому не показывать и не владать ее в руки нечестивых, ибо в ней секрет секретов всех философов. «Не мечи бисер перед свиньями! Это божий дар»²³ (Любимов, 1892, 2, 2 паг., с. 90).

«*Procul este, profani!*» — заповедный принцип алхимического герметизма. Вот как об этом у Альберта Великого, почтеннейшего и авторитетнейшего из обладателей алхимических тайн: «...прошу тебя и заклинаю тебя именем творца всего сущего утаить эту книгу от невежд. Тебе открою тайну, но от прочих я утаю эту тайну, ибо наше благородное искусство может стать источником и предметом зависти. Глупцы глядят заискивающе и вместе с тем надменно на наше Великое деяние, потому что им самим оно недоступно. Они поэтому полагают наше Великое деяние отвратительным, не верят, что оно возможно. Снедаемы завистью к деятелям сего, они считают тружеников нашего искусства фальшивомонетчиками. Никому не открывай секретов своей работы! Остерегайся посторонних! Дважды говорю тебе: будь осмотрительным...» (Albertus Magnus, 1958, с. 3—4).

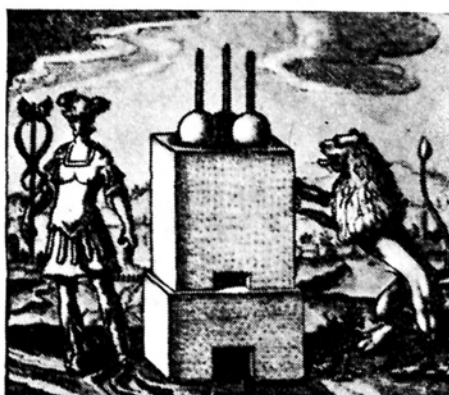
Вырабатывается тайный язык. Темнота алхимической речи — ординарная стилевая особенность алхимических сочинений: темнота, сообщавшая мистическое волеисание тем, кто соприкасался с этой темнотою. Принципиальная темнота, поощряемая богом. Ясность же, напротив, карается.

²³ Между прочим, эта фраза станет девизом тайного общества *Креста и Розы*, заповедью розенкрейцеровской этики.

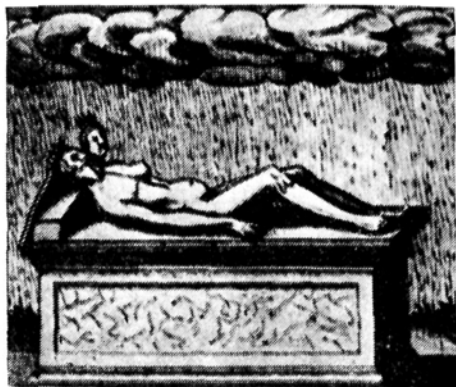
Символы-сюжеты. Лев и Солнце, Меркурий с кадуцеем, Король и Королева, Дракон в печи, Орел, Андрогин, Трехглавый змей... Все эти персонажи действуют во имя златосереброискательского дела. Но и обретение совершенства предстает лишь в символических житиях тайновидцев от алхимии. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.*



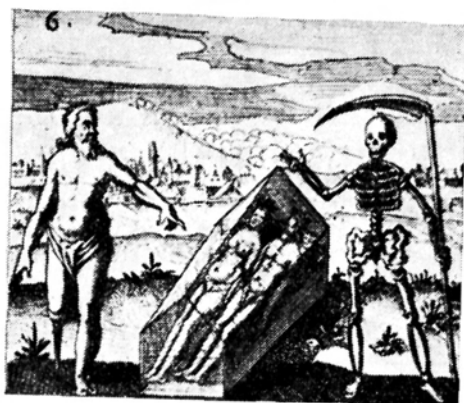
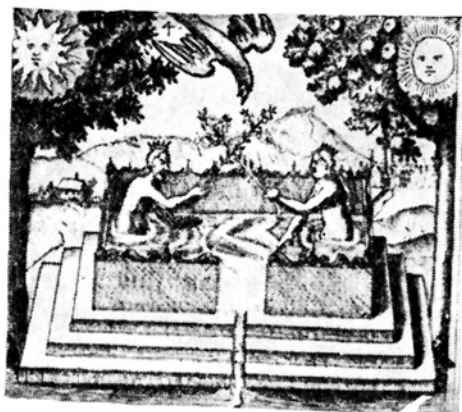
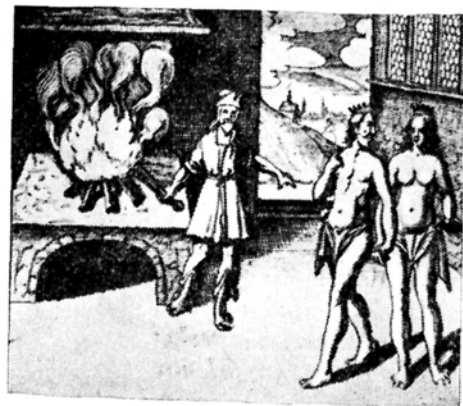
Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622.* Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.



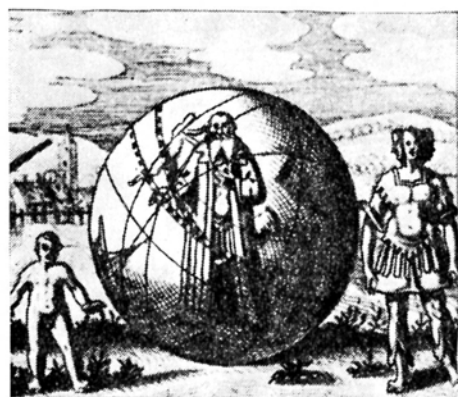
Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformatata. Frankfurt, 1622.* Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.



Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженисом. Британский музей, Лондон.*



Символы-сюжеты. *Mylus J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.*



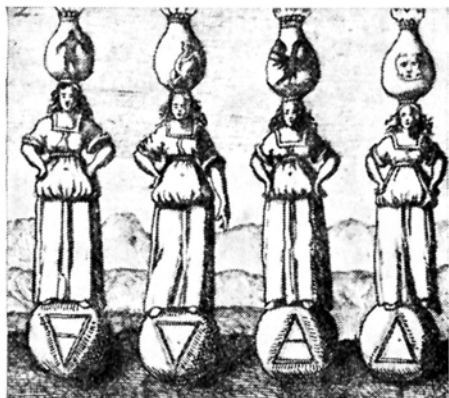
Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.*



Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.*



Символы-сюжеты. *Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.*



Николай Фламель признается: *Написать все это понятным латинским языком невозможно, потому что бог тотчас покарал бы того* (ВСС, 2, с. 368—370)²⁴.

Но и в пределах кастового герметизма по образцу иерархии официальной, освященной христианской идеологизированной обыденщиной, и здесь, среди адептов, выстраивается своя иерархия по степени возрастания причастности к окончательной тайне. Иерархия *ордена*. Совершеннейшая непроницаемость. Башня из слоновой кости²⁵.

Но все это — живое изнутри, хорошо организованное, десять столетий действующее. Уже только одно это — глухая таинственность отодвигает алхимическое действие на периферию обыденного сознания, в то же время притягивая к этой периферии отщепенцев от ортодоксии. Принцип средневекового общения человек — бог как будто оказывается перевернутым в тайных алхимических сообществах. Пара человек — бог в христианстве оборачивается парой бог — бог в алхимии. Общение вырождается до разговора или... молчания с самим собой. «*Alter ego*» в ходе такого вот безглагольного общения практически нет. Потому и самоизменения, ожидаемые от подлинного общения, едва заметны. Алхимическое *деяние* не рефлексировано²⁶.

Глубоко еретический акт возникновения алхимии в противовес христианскому средневековью как универсальному, открытому и массовому, способу умствования предстает поразительной косностью и консервативностью, но еретической консервативностью и косностью, сковавшей живое движение первоначальной алхимической мысли. Максимально еретическое, но максимально же и канонизированное с самого начала, по ходу дела — всегда; до исторической самоисчерпаемости алхимии — полной ее аннигиляции. И это при столь незыблемом герметизме!²⁷

²⁴ Прислушайтесь к ночным алхимическим речениям! Приглядитесь к герметической тайнописи! *Раймонд Луллий* учит: *если взять F и заключить его в C, то можно получить H*. Оказывается, буквы в тайной формуле *Раймонда* обозначают соответственно металл, кислоту и огонь первой степени, *вкуче свернутые в буквенную формулу FCH* (ВСС, 1, с. 780—789). Широко применяется криптография (герметическая азбука, цифровое письмо, приписки лишних букв или пропуск обязательных, искажение слов); письмо посредством анаграмм.

²⁵ Приведу иерархически восходящую лестницу титулов одного розенкрейцеровского тайного сообщества XVI века, укорененную, однако, в стародавней алхимической традиции: *Zelator* — ревнитель; *Theoricus* — теоретик; *Practicus* — допущенный к действиям; *Philosophus* — постигающий истину; *Adeptus junior* — младший, причастный тайнам; *Adeptus major* — старший, причастный тайнам; *Adeptus exemptus* — причастный тайнам чрезвычайным; *Magister templi* — начальник храма; *Magus* — маг (Амфитеатров, 1896, 20, с. 79—80).

²⁶ Иное дело — в официальном средневековье. «Чудо» обретшей бога души — стигматы *Франциска из Ассизи*. Таинственная «потусторонняя» взаимная переписка *Роджера Бэкона* с давно умершим *Авиценной*. «Телепатическое» прозрение *Альберта Великого*, учителя *Фомы Аквинского*, почувствовавшего сквозь даль расстояний то, что именно в сию минуту, где-то там далеко, почил любимый ученик: «*Фома умер!* — воскричал за дневной трапезой сейсмически чуткий *Альберт*. — Душа *Фомы* воспарила...»

²⁷ А птичка верит, как в зарок,
В свои рулады.

Не приотворялся ли алхимический Сезам, когда в него стучалось христианское средневековье как культурное целое? Не приотворялось ли это средневековье, когда в него просился притворившийся одичавшим от одиночества адепт? Не подтачивала ли мирская практика и не расшатывало ли высокое теоретизирование эту беззаконную картонную — под слоновую кость — алхимическую башню, которая сама себя и выстроила за пределами христианского средневековья?

За пределами ли? Но как раз здесь-то и завершает себя представление об алхимии как едва ли не выпавшей из средневековья, странно противостоящей ему. Еще один образ алхимического дела: алхимия — вне средневековья; образ, не выдерживающий критики хотя бы перед обстоятельной завершенностью первого ее образа (алхимия средневековья). Тогда, может быть, начать все сначала? Нет! — Алхимия парадоксально пребывает вне средневековых пространств, хотя и в средневековых временах; вне средневековых времен, хотя и в средневековых пространствах. Здесь и там. Сейчас и тогда. На границе. На межкультурном, межвременном пограничье...

Тринадцать заповедей «Изумрудной скрижали»,
или
образ мира в зеркале алхимии

Идея гармонической связи всего со всем, такой связи, которая формирует космос как живой организм, целостный и нерушимый, — центральная идея, владеющая всеми помыслами адепта, считающего все начала неразрывно связанными в бытии как различные части в одном целом. *Уроборос* гностиков — *первичная материя*, проникающая все материальное: *εν τῷ πᾶσι* — «единое — все», или «все как одно». Вместе с тем часть мироздания вдруг оборачивается живым целым, но таким целым, которое в этом своем живом и целостном качестве представляется аналогом любой части того же самого мироздания. Природные объекты и самостоятельны, и, одновременно, части вселенной. Они аналогичны друг другу, а потому взаимозаменяемы. Подобие. А если иерархия, то иерархия концентрических кругов, равноправных по отношению к общему центру, единому для сколь угодно мелкого и ничтожного сущего. *Философское яйцо*, один из главных символов алхимиков, — это вселенная, предстающая Вселенной для всех, всеобщим мирозданием.

Правила взаимозаменяемости пока не строги. Они произвольны. Они

*И не пускает на порог
Кого не надо, —*

словно про замкнутых адептов написал две последние строки Борис Пастернак (1965, с. 481). «Кого не надо...» И все-таки кто не надо, тот оказывался и на пороге, и за порогом — в стенах алхимического дома.

сродни игре. Они и есть сама игра, творчески свободная, легкая. *«Природа забавляется с природой, природа содержит природу, природа умеет побеждать природу»*²⁸ (Lindsay, 1970, с. 373—374, 376).

Между тем усилия адепта — личное дело, интимный процесс, тайна. В тождестве микро- и макрокосмоса — путь к осмыслению знания как нравственного созидания. У Гермеса Трисмегиста читаем: *«Великое деяние у вас и с вами. Поэтому, находя его в себе, где оно пребывает постоянно, вы его имеете всегда, где бы вы ни были, на земле или на море»* (ВСС, 1, с. 400—444; Пуассон, 1914—1915, № 2—3, с. 18). И, как следствие из сказанного, три цели Великого деяния: в материальном мире трансмутация металлов до золота; в микрокосмосе моральное совершенствование; созерцание божества в его слове в мире божественном. Вторую цель алхимиков можно переформулировать так, что человек предстанет горном, в котором вырабатываются моральные добродетели. В каждом алхимическом тексте, в каждой строке, в каждой букве его, явно или не вполне явно, осуществляются синтетические усилия христианского средневековья — единение плоти и духа, твари и божества, земли и неба. Сама же алхимическая деятельность предстает как богоравное мифотворчество под видом христианского мифа.

Обращусь теперь к цельному тексту, в некотором смысле основополагающему, дабы и в его алхимической фактуре увидеть Вселенную как целое и живое. Тогда-то алхимические аксессуары — а их здесь по видимости почти и нет — покажутся внешне малозначащими, хотя и великим, притом единственно возможным, поводом начать и успешно закончить конструктивные усилия по созиданию алхимической космологии, алхимического (сиречь всеобщего) универсума. Текст этот *«Tabula Smaragdina»* (*«Изумрудная скрижаль»*) Гермеса Трисмегиста — программный алхимический *vademesit*:

«1. Не ложь говорю, а истину изрекаю.

2. То, что внизу, подобно тому, что вверху, а то, что вверху, подобно тому, что внизу. И все это только для того, чтобы свершить чудо одного-единственного.

3. Точно так же, как все сущие вещи возникли из мысли этого одного-единственного, так стали эти вещи вещами действительными и действительными лишь путем упрощения применительно случаю того же самого одного-единственного, единого.

²⁸ Правда, свободная игра без правил — это начальная пора алхимического искусства. Дальше, по пути исторического следования, веселая беспорядочность станет скучным порядком, неукопнительным и безусловным, но по-прежнему описывающим все мироздание как космологическую (макроскопическую) и личностно-индивидуальную (микроскопическую) проблему: материя камня имеет три угла, три начала в своей субстанции; четыре угла, четыре элемента в своей добродетели; два угла, устойчивость и летучесть, в своей материи; один угол, всемирную материю, в своем корне. Сложение этих нерушимых чисел: $1+2+3+4$ дает 10 — кабалистическое число алхимической материи; число, совпадающее с числом небесных сфер, среди которых десятая — эмпирей (ВСС, 1, с. 683—686).

4. Солнце — его отец. Луна — мать его. Ветер вынашивает его во чреве своем. Земля вскармливает его.
 5. Единое, и только оно, — первопричина всяческого совершенства — повсеместно, всегда.
 6. Мощь его есть наимогущественнейшая мощь — и даже более того! — и явлена в безграничии своем на земле.
 7. Отдели же землю от огня, тонкое от грубого с величайшей осторожностью, с трепетным тщанием.
 8. Тонкий, легчайший огонь, взлетев к небесам, тотчас же низойдет на землю. Так свершится единение всех вещей — горних и дольних. И вот уже вселенская слава в дланях твоих. И вот уже — разве не видишь?! — мрак бежит прочь. Прочь!
 9. Это и есть та сила сил — и даже еще сильнее! — потому что самое тончайшее, самое легчайшее уловляется ею, а самое тяжелое ею пронзено, ею проникновенно.
 10. Так, так все сотворено. Так!
 11. Бесчисленны и удивительны применения, которые воспоследуют, столь прекрасно сотворенного мира, всех вещей этого мира.
 12. Вот почему Гермес Трижды Величайший — имя мое. Три сферы философии подвластны мне. Три!
 13. Но... умолкаю, возвестив все, что хотел, про деяние Солнца. Умолкаю» (Корр, 1844, 2, с. 147—148, лат. текст; ВСС, 1, с. 380).
- Толкование на алхимический лад этого возвышенного заклинания, звучащего из глубин эллинистического Египта, не только возможно, но давно стало традицией. Г. Редгроув отождествляет единое с квинтэссенцией. Солнце и Луну — с золотом и серебром; или — и это, конечно, вернее — с духом и материей (Redgrove, 1911, с. 41—42). Оккультисты начала века переведут эти прекрасные Гермесовы стихи на язык современной химии, безвкусно перемешав химический анализ и основной органический синтез с абракадаброй «экстериоризаций», «плотика-Фашона Моисея», «мирового Теллсма» и прочего (Гуайта, 1913, № 12, с. 2). Не ушел от соблазна химического толкования герметических текстов тонкий и щепетильный Бертло. Так, алхимический тезис Стефана Александрийского — «Если ты не лишишь тел их телесного состояния и если ты не преобразишь в тело субстанции, лишенные телесности, то ты не достигнешь того, чего ожидаешь» (Berthelot, 1885 [1938], с. 276) — Бертло понимает так: если мы не умеем отнять у металлов их металличности и получить металлы из неметаллических тел, то трансмутация безуспешна (с. 276—277). И такое толкование правомочно. Но как это все далеко от текста! Можно было бы пройти по всем тринадцати заповедям «Изумрудной скрижали» и показать, что строится картина мира, в которой изящно одолевается разрыв земли и небес, плоти и духа. Конечно же, одолевание это и не вполне логично, и в меру еретично. Но важно самое движение раннеалхимической мысли. Этот вот идейный смысл Гермесовой скрижали и есть тот структурообразующий рычаг, опираясь на который, адепт конструирует, заново творит космос, усматривая его

в микрокосмосе употребленных в дело вещей — божественно причастных *Единому*. Это неуловимое *Единое* может сжиматься до бесформенного Ничто, но и подыматься до безграничного, тоже бесформенного, Всего, отливаясь в формулу: «*Все есть одно*», и наоборот. Так в оперировании над земными вещами кроется деяние вселенского свойства: в мире *алембиков* и *атаноров* — мир вселенский. Этот мир — огромный божественный *атанор*, в котором создается *универсум*, герметический космос алхимика. А раз так, то и требования к вещам земного, практического мирка иные: вещи эти могут быть декоративными, но непременно быть и быть максимально — до видимости полной тождественности — похожими на вещи действительные, действующие. Между тем и *дух-Солнце* актуализирован лишь в *материи-Луне*. И поэтому алхимическая духовность еще слишком материальна, лабораторна. И в этом смысле тоже декоративна, недействительна.

Итак: алхимический текст как мироздание или мироздание как священный текст? Скорее и вернее первое.

Стало быть, алхимия — не столько явление культуры, сколько — «паракультуры»²⁹. В явлениях «пара» органически сочетаются достоверность и мифологическая утопия, реализуемая в чаяниях (Мильтон, 1972, с. 147 и сл.). Для алхимии эти чаяния выступают в поисках идеальных *панацей*, связанных с долголетием, бессмертием, златоделием. Да и самое златоделие смыкается с врачеванием, если вспомнить, например, целительные свойства *питьевого золота* (*aureum potabile*). Вместе с тем в периферийных, паракультурных явлениях можно выявить скрытые смыслы собственно культуры, «выболтанные» в парафеноменах. Периферия расскажет о метрополии. Реминисценции дилетанта — о смысловых подтекстах высокопрофессиональных речений.

ЗДЕСЬ САМОЕ ВРЕМЯ обратиться к знаменательному высказыванию М. М. Бахтина, которое придется не только к слову, а самое станет тем главным словом, вокруг которого последующая речь. «Не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет. Она вся расположена на границах, границы проходят повсюду через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» (1974, с. 266). Итак, край, пограничье... Предел, взывающий к преодолению самого себя. Но прежде должно вызнать пограничную суть того, что исследуется в культуре. *Раблезианский смех*

²⁹ Быть явлением паракультуры еще не означает быть вне культуры. Паракультура — изнанка магистральной культуры, лишь вместе составляющие целостную в своей амбивалентности культуру эпохи.

услышан Бахтиным как смех на границах — *Менипповой* сатиры, римских сатурналий, варварских игрищ, язычески-христианской обрядовости, карнавальных зрелищ Ренессанса и, подобно раскатистому эху, многократно отраженный от крепостных стен сопредельных культур. Образ, отмеченный неистребимым знаком собственной запредельности.

Не вырвать ли цветок с корнем, дабы точно узнать, как же растет этот цветок и как же устроен его корень, связующий растение с почвой? Но тогда сведения о цветке и его корне будут сведениями о мертвом цветке и мертвом корне. «Цветок засохший, безуханный...» Муляж вместо живого свидетельства о живом. Патологоанатомический скальпель эксгуматора от культуры вместо безоружного и доверчивого собеседника. Выветрившаяся почва чертополоха и перекаати-поля. Нет почвы — нет и корней.

Где же произрастают те цветы культуры, корни которых видны в реальной среде их обитания? Призрачные *сады Семирамиды*, свидетельствующие о культурном садоводстве больше, чем может рассказать о нем сам садовод. Схема, облаченная в живую плоть, сквозь которую просвечивает учебная схема телосложения. Здесь мы совсем близко подошли к прозрачным изображениям массового сознания, бутафорски изобличающего непроницаемые сущности магистральной культуры. Поле современной массовой культуры — не бесплодный пустырь. Литература «для масс» куда читабельнее вершинных образцов высокой словесности. Именно паралитература удовлетворяет морально-воспитательную податливость сегодняшнего «глотателя пустот». Супергерой, сыгранный Бельмондо в «Великолепном», — киноидеал, недостижимый в жизни, зато вполне облегчающий эту трудную, трудную, трудную жизнь. Опереточная дива — легкомысленный набросок основательности классической оперы. Цирковой гимнаст всем своим маневренным бытием свидетельствует о сокровенном своем рекорде, ушедшем в ночные грезы. Парапсихолог зазывно трубит о главной проблемной трудности академической психологии. Всесильный хемоокультист апеллирует к средневековым алхимикам, бесцеля многоумных радиохимиков компрометирующими аналогиями.

Волнующая, берущая за душу эвристика «темных речей», выговаривающих едва ли не самое сокровенное речей «светлых», общекультурных, укоренена в естественном сочетании видимой достоверности и утопических чаяний, кажущейся осуществимости культурных идеалов на паракультурном пограничье. Не здесь ли произрастают орхидеи с корнями, погруженными в бесплотное пространство воздуха культуры? Может быть, паракультура — зеркало культуры — пусть кривое, но зеркало? Свидетельства о паракультуре в современном сознании лишены исторической ретроспективы. Потребна дистанция, дабы осколки кривых зеркал отразили суть культуры, наглядно преувеличив изображение. Нужна историческая даль, которая могла бы стать живой близостью канувшего в прошлое объекта. Именно такой предстала алхимия. В ее странном бытии в составе самой средневековой культуры, в контексте

античной и ренессансной культур, в ее связях с новой наукой, научной химией. Прибавлю к этому гностическую увертюру к алхимии, жреческие «предвосхищения» египетской магии, ассиро-вавилонские тембры в алхимической полифонии. Именно алхимия как паракультурное дело в системе средневековой культуры обладает свойством быть в ней и одновременно не быть, являя синхронно-диахронный образ средневековой культуры; помня о прошлом, зовя в будущее, сполна свидетельствуя о настоящем.

«Вненаходимость», двуфокусность, пограничность. Вселюдный перекресток культур. В поликультурном алхимическом многоголосии — обещание выйти за пределы данной культуры в иное культурное пространство, постичь пути коренных исторических преобразований минувших культур. Понять возможность «вненаходимости» культурного феномена в культурной среде его обитания означает понять и этот феномен, и культуру, его породившую. Но элемент культуры, понятый как ее феномен, целостен, как, впрочем, взаимно целостна и сама культура. Тогда феномен культуры есть образ культуры в ее целостном первородстве. Так вышло и с алхимией, ставшей образом всей средневековой культуры.

Культура существенно жива лишь на границах. Это парадоксально точное замечание М. М. Бахтина, собственно, и ведет нашу мысль. Саморазрушение — самосозидание. *Аттила*, окончивший *Оксфордский университет*. Варварское созидание оборачивается саморазрушением культуры, ее исторически оправданным движением к иному. Варвар-разрушитель — профессиональный строитель культуры. В этой оппозиции, собственно, и жива культура — в своей вечной, неистребимой актуальности. Каждый культурный акт, взятый в становлении, если он хочет слыть таковым, должен быть понят как паракультурный акт. Так, впрочем, и поступил Бахтин с *раблезианским* смехом. Но тогда предшествующие рассуждения о параявлениях как явлениях пограничных совпадут с исходной посылкой Бахтина. Между тем парафеномены в культуре откровенно пограничны. В этой ситуации не культуру должно понять как паракультуру. Наоборот, паракультура — существенное по преимуществу свидетельство о культуре.

Два движения мысли сошлись на границе, открытой всем сторонам света: культура как варварский акт; творческое варварство как культурно упорядоченное дело. Окно в новые исторически предопределенные культурные пространства и времена; а значит, в культурные просторы и современного сознания.

Эвристические культурологические возможности, выявленные в результате анализа «темных речей» алхимического средневековья, могли бы, пожалуй, сослужить славную службу и при изучении иных культурно-исторических сообществ, представленных в собственных парафеноменах.

Замечу: дело реконструктора минувших культур — в некотором роде паракультурное дело, конгениальное своему предмету и потому тоже живущее на границе. В итоге такой работы — не образец, а синтетиче-

ский образ, сработанный паракультурными средствами. Паракультурный рассказ о культуре. Алхимический трактат об алхимии. Пусть это замечание в какой-то мере оправдывает предшествующие слова. «Культура, история, современность» — три равноударных слова, поддерживающие наш замысел, благополучно встретились, найдя общий язык на паракультурном пограничье.

ТАК ЧТО ЖЕ? В результате всех предшествующих прочтений рецепта алхимика *Рипли* и сопровождавших его иных текстов обозначаются контуры образа алхимии как явления средневековой культуры; идеализированный образ алхимии — выявленный, прописанный, объемный.

Здесь я уже совсем близко подошел к тому, чтобы начать формулировать иную, отличную от существующих историографических версий, точку зрения на природу алхимии.

Алхимия в контексте европейской средневековой культуры есть неповторимая культурно-историческая реальность, паракультурное явление по отношению к магистральной культуре средневековья. Располагаясь между оккультным теоретизированием и химико-техническим имитирующим ремеслом — таково генетически определенное место алхимии в позднеэллинистической культуре — алхимия предстает особой деятельностью, синтетической, *космоссозидающей*. В таком срединном положении алхимик нарочито дилетантским образом как будто решает главную проблему творческого средневековья о соотношении *духа* и *плоти*, которая в его конкретной химической практике переформулируется как проблема тождества оперирования с веществом и размышления по поводу вещества. Алхимия — это рационально-сенсуалистический опыт средневековья, реалистически-номиналистический его синтез. Создается специфически алхимический объект для размышлений, но объект, нацеленный на эмпирию.

В недрах алхимии, казалось бы, формируется еретический по отношению к средневековью, соперничающий с богом, в некотором смысле возрожденческий тип личности.

Крушение алхимического герметизма оказывается возможным лишь в результате взаимодействия средневековой культуры и ее паракультурной периферии. Но именно это взаимодействие и есть проблема, коренящаяся в парадоксальности алхимии как средневекового способа существования в средневековье форм иных культурных преданий, ставших средневековыми, но помнящих о своем несредневековом существовании³⁰.

Алхимия — «декаданс» канонического средневековья. Именно поэтому на всем алхимическом текстовом пространстве могут быть выявлены основные трудности «ортодоксального» средневекового мышления, скры-

³⁰ Жизнь в культуре как «вненаходимость» в ней (сравните ситуацию «пребывания» *Менипповой* традиции в *раблезианском* смехе у Бахтина).

тые в официальной культуре. Характерные же черты средневекового мышления в алхимической деятельности оказываются выраженными в окостеневших, вырожденных формах. Алхимия запечатлевает и детство, и дряхлость культуры средних веков, выступает постоянным критиком средневековья, суля при этом возрожденческое обновление³¹. Алхимия — и начало, и конец средневековой культуры, ее рождение и вырождение. Средневековье «алхимизируется». Алхимия официализируется в средневековой культуре.

В самом деле: как будто доказана окраинная, периферийная по отношению к магистральному средневековью, природа алхимии. Алхимия — оккультный вариант этой культуры; но такой, однако, вариант, в котором сполна засвидетельствованы скрытые возможности средневекового мышления. Коль скоро это так, то алхимия предстанет таким именно «вариантом», с помощью которого и только с помощью его приотворится интеллектуальный Сезам магистрального средневековья. И тогда — «инвариантный» вариант?.. Но как же алхимия — казалось бы, несредневековое культурно-историческое и идеологическое образование — уживалась со средневековьем в формах этого же средневековья, способствуя преобразованию и его, и самой себя: средневековой культуры через ренессансную в культуру нового времени; а себя — через ряд опосредований — в химию как науку, химическую технологию, наукоучение XVII века, бесплотный околонуточный оккультизм послевозрожденческих и новых времен или экзотический мифологический сюжет, освоенный художественным сознанием тех же времен? Таковы очевидные исторические последствия алхимии.

Но как раз здесь особенно нужна строгость и осмотрительность исследователя, иначе легко соскользнуть с правильного пути, и от утверждения, что алхимия — паракультурная периферия христианского средневековья, дойти до утраты средневековой сущности алхимии, представить алхимика почти гуманистом Ренессанса, почти химиком нового времени, почти рабом золотого тельца, способным в этой своей золотогорячей алчности стать зачинателем потогонного капиталистического производства, то есть оторвать алхимию от ее средневекового историко-культурного контекста. Но разве не так поступали историки химии, интерпретируя на химический лад алхимию?

Распространенный подход историков химии к алхимии сводится к следующему. Современная классификация естественных наук включает и химию. Именно эта классификация кажется настолько несомненной, что без обсуждения переносится на прошлые эпохи, в том числе и на средневековье. В качестве «химических» отраслей знания в эту эпоху исто-

³¹ «Красугольный философский камень преткновения у Христа за пазухой...» Предельное смещение речевых пластов. Окончательная словесная нелепица. Застольная шутка об алхимии. И все же... точно угадываемый момент истины. Тайная алхимическая периферия, пограничный столбик, о который споткнулось христианское средневековье.

рики химии видят химическое ремесло и алхимию, игнорируя при этом принципиально иной тип классификации природопознающих наук в средние века, в составе которых химикоподобные знания включены и действуют иначе, нежели химия в составе новой науки. Именно на этом этапе рассуждений происходит аберрация исторического зрения, при которой алхимия понимается как химия с большей или меньшей степенью сходства: алхимия — лженаука, алхимия — начальная пора химии, алхимия — «сверххимия» (у хемоокультистов). Берут лишь часть алхимии — ее эмпирический фундамент, по видимости совпадающий с химическим ремеслом. Произведя такую операцию, историк химии без труда видит ряд впечатляющих совпадений алхимической или химико-ремесленной эмпирии с эмпирией научной химии или научной химической технологии. Алхимические же теории прямо не совпадают с теориями научной химии. Позитивно настроенные умы их попросту не учитывают и заодно приписывают все эмпирическое знание, накопленное к XVII—XVIII векам, химическому ремеслу. Более умеренные готовы разделить эти достижения между химическим ремеслом и алхимией. Модернизаторы идут еще дальше, перетолковывая на химический лад всю алхимию вместе с ее теориями, которые можно при большом старании и хорошей фантазии перевести на язык современных теорий. Совершенно особый алхимический способ видения вещества и оперирования с ним безвозвратно исчезает. К этому есть определенные основания, тающиеся в синкретической полифункциональной природе самой алхимии. Однако эти заблуждения, ставшие в какой-то мере предрассудком, — лишь следствие крупного методологического просчета, суть которого в том, что алхимию рассматривают вне контекста средневековой культуры (и науки), вне специфически средневекового способа видения мира. Но, вырванная из исторического контекста, алхимия перестает быть алхимией, легко становясь тем, что в ней ищут. Таков механизм «химической» модернизации алхимии.

Отрыв золотоискательской функции алхимии от духотворческих притязаний христианского средневековья ведет к иному типу модернизации алхимической деятельности, согласно которому в алхимии видят и находят основание революции в науке нового времени; начало капиталистических отношений. К. Маркс в «Капитале», анализируя деньги как обращение товаров, приводит слова Колумба из его письма с Ямайки 1503 г.: «Золото — удивительная вещь! Кто обладает им, тот господин всего, чего он захочет. Золото может даже душам открыть дорогу в рай»³². Здесь Маркс указывает на связь золота как *панацеи* от материальной ущербности с духовными исканиями человека, преломленными через призму практических результатов («дорога в рай»). Еще шаг — и золото становится преобразователем всего, что с ним соприкасается. «Так как по внешности денег, — продолжает Маркс, — нельзя узнать, что

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 142.

именно превратилось в них, то в деньги превращается все: как товары, так и не товары. Все делается предметом купли-продажи. Обращение становится колоссальной общественной ретортой, в которую все втягивается для того, чтобы выйти оттуда в виде денежного кристалла. Этой алхимии не могут противостоять даже мощи святых, не говоря уже о менее грубых «*Res sacra — sanctae, extra commercium hominum*» [священных предметах, исключенных из торгового оборота людей]³³. В *золоте* (деньгах) стираются качественные различия вещей. Оно, *золото*, — радикальный уравниватель. Иначе говоря, при капитализме оно — *философский камень*, на деле осуществляющий всеобщую *трансмутацию*. Не случайно Маркс прибегает к алхимической терминологии («реторта», «кристалл»). Если, согласно Марксу, современное ему общество приветствует *золото*, воплощающее сокровеннейший жизненный принцип, то античное общество ругает *золото*, ибо на него разменивается весь экономический и моральный уклад его жизни³⁴. Посредине — средние века, в которых *золото* (в том числе и алхимическое) занимает соответствующее ему место, уравновешенное местом, где помещается *дух* в христиански-средневековом его смысле. Как только *дух* как корреляты *золота* скрадывается, появляются антиалхимические («антиденежные») инвективы *Ронсара*, *Дю Белле*, *Бранта*, *Эразма*...

Сходные мысли находим у Маркса во фрагменте «Власть денег в буржуазном обществе». В этом тексте Маркс интерпретирует *золото* (деньги) как средство метаморфозы человека, «всеобщего извращения индивидуальностей», «братания невозможностей»³⁵. Мир навыворот. Всеобщее смешение и подмена. *Золото* (деньги) — «химическая сила общества»³⁶.

Марксовский анализ глубоко эвристичен: он помогает увидеть, как происходит фетишизация понятий, их извращение. А это необходимо, в частности, и для понимания средневековой алхимии. Алхимию, если следовать за Марксовым образом, можно представить как номиналистический-реалистический парафраз товарно-денежных отношений домонополистического капитализма. В свою очередь, анализ товарного обращения, данный Марксом, позволяет прояснить вещно-понятийный статус самой алхимии, подвигнувшей в числе иных социокультурных реальностей к радикальной исторической трансформации средние века — эту более чем тысячелетнюю удивительно устойчивую и консервативную культуру. Изымение злато-сереброискательской идеи — центральной в алхимии — из контекста средневековой культуры, казалось бы, «обалхимичивает» все; *золото* и впрямь становится всемогущим *магистерием*. Все вещи мира участвуют в трансмутации. Алхимическая утопия как бы осуществляется. Но именно в силу этого алхимия перестает быть,

³³ Там же.

³⁴ Там же, с. 143.

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 616—620.

³⁶ Там же, с. 618.

оборачиваясь началом... капиталистической эпохи. Таков механизм «общественно-экономической» модернизации алхимии.

Вырванная из контекста средневековой культуры, алхимия может предстать почти новой химией, а алхимик — человеком с ренессансным, более того, буржуазно-индивидуалистическим мироощущением.

Алхимия — паракультура, но средневековая паракультура, включенная в христианскую средневековую культуру как исторически неповторимое целое.

Каков же механизм этого включения? Несмотря на мировоззренческие притязания алхимии, созидающей собственный *космос* в подражание христианскому мироустройству, главное дело алхимика — все-таки златоделание (пусть не всегда в прямом смысле). Во всяком случае, практика во имя достижения благоденствия на этой земле. *Философский камень* существует для *трансмутации* неблагородного металла в благородное золото, для создания *эликсира долголетия, здоровья, вечной жизни — царства благодати*. Алхимия — гигантский философский камень, обращающий *неблаго* в *благо*. *Философский камень* — и цель, и средство. *Золото* — и цель, и средство. Алхимический *космос* — цель; *золото* — средство (и наоборот). Но в любом случае это практика; практика во имя земного, материального и морального *блага*. *Дух* остается по ту сторону алхимии. Он — цель и объект «официального» средневековья. Таким образом, алхимическое *золото* — гипербла духовности, материальное подражание духовному, искаженному в кривом алхимическом зеркале. Одним словом, гигантская антитеза по отношению к духовности христианского средневековья.

Акцент на практику в алхимии и акцент на дух в магистральном средневековье не подлежит сомнению. Акценты эти — разноименные полюса исторически определенной культуры. Они — взаимодополняющие корреляты в целостной средневековой культуре.

Алхимия — посредник меж средневековым ремеслом и средневековым теологическим умозрением. Но от этого алхимическая деятельность не становится деятельностью ненастоящей. Она — гипертрофированный образ этих двух составляющих средневековой деятельности. Причем это не делает ее бутафорской, ибо средневековое ремесло также амбивалентно: дерево, обретшее форму изделия в руках средневекового краснодеревщика, одновременно и похоже, и не похоже на дерево. Равно и алхимическое *золото* еще похоже на ржавое железо, но уже и не похоже. В этом его положительное отличие от *золота* природного. Алхимическое *золото* рукотворно; оно есть результат творения алхимика-*демиурга*, хотя всегда остается как чаение. Так практика оборачивается *духом*. Напротив, алхимический «*дух*» «*Изумрудной скрижали*» становится *вещью* — средством для осуществления практических *трансмутаций*, обеспечивающих *благо* для *тела* и для *души*.

К. Маркс в «Экономических рукописях 1857—1859 годов», исследуя исторический процесс возникновения капиталистических производственных отношений, характеризует ремесленный труд докапиталистических фор-

маций (речь идет о ремесленниках средневековых городов) как труд, который «наполовину искусство, наполовину самоцель»³⁷. Такой труд, по Марксу, — пока еще собственный труд работника; определенное самодовлеющее развитие односторонних способностей работника³⁸. «Ясно, что там, где отношение работника является собственностью на орудие труда, там в действительном процессе труда орудие представляет собой только средство индивидуального труда; искусство сделать орудие действительно своим собственным, овладеть им как средством труда выступает как особое мастерство работника, утверждающее его собственным орудия»³⁹. Уникальный характер изделия средневекового мастера неотделим от средства труда как собственности мастера. Но обретение средства труда как собственности и есть средневековое мастерство-ремесло. *Философский камень*, ставший средством труда в трансмутационной практике алхимика, есть в некотором смысле сам алхимик, трансформирующийся в бога. Средство, вочеловечившись, становится целью; цель, приобретя вид изделия-вещи, становится средством. Средневековое ремесло уникально, хотя и глубоко корпоративно (и в этом смысле «серийно»). Если средневековое ремесло таково по внутреннему своему устройству и назначению, то ремесло алхимика наглядно таково.

Но попробуем понять алхимию как средневековую «химию».

Алхимия — это прежде всего практическое златоделание, в формах и терминах которого осуществляется духовная цель (она же и средство) строительства космоса. Космостроительство в некотором роде тождественно самостроительству. В этом смысле алхимия есть реализация ремесленного идеала (неотделенности живой способности производителей от форм бытия, содержания и возможностей орудия их труда). Вместе с тем сам этот космос мыслится как вещь-средство, и поэтому даже эта чисто «духовная» цель тоже глубоко практична. Однако алхимическая практика — практика лишь при условии дополнительной противопоставленности официально-средневековому умозрительному природознанию. Итак, «духовное», «теоретическое» природознание магистрального средневековья и вещественная «экспериментальная» алхимия. Вне этого противопоставления нет и алхимии. Стоит оторвать опытную алхимию от умозрительного природознания, алхимия как историческая реальность перестает существовать. Тогда-то и легко увидеть в «алхимии» (уже не в ней!) прямую предшественницу научной химии, химической технологии или вовсе ничего не увидеть.

Между тем теолого-теоретическое природознание магистрального средневековья при внимательном рассмотрении оказывается резко поляризованным на схоластику и ремесло. Алхимия же — вновь вслушиваемся в рецепт *Рипли* — в парадоксальном виде схватывает это средневековое природознание в его целостности, ориентируя его на земные практи-

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 487.

³⁸ Там же, с. 488.

³⁹ Там же, с. 490.

ческие дела, не ведая при этом специфически средневековой оппозиции схоластики и ремесла, как бы осуществляя их единение. (Схоластика груба, ремесло пустотело, а значит, нет [?] ни того, ни другого). Однако это единство (или его отсутствие?), сталкиваясь с миром веществ, ждущих быть превращенными, тотчас раздваивается на декоративный, пустотелый опыт (но опыт!) и приземленную, вещную теорию, дающую в виде примеров-рецептов. Именно в этом и состоит принципиальное отличие алхимической «химии» от химии нового времени. Алхимия — существенная составляющая «химической» картины мира в средние века, особая «схоластико-ремесленная» деятельность, противостоящая схоластике и ремеслу магистрального средневековья. Результат их взаимодействия, возможно, и есть химия XVII—XVIII веков. Тогда алхимия в каком-то смысле — алхимическое прошлое химии; химия же — «химическое» будущее алхимии.

Таким образом, определение алхимии как средневекового способа существования в составе средневековой культуры несредневековых культурных форм должно быть в последней своей части преобразовано. Алхимия — это способ существования в составе средневековой культуры гипертрофированно-средневековых форм. Паракультурная природа алхимии и есть гипертрофированно-средневековая ее природа со всеми сопутствующими следствиями.

Если верен этот контурный образ алхимии, тогда можно предугадать (в надежде угадать) пути синхронных и диахронных культурных и межкультурных взаимодействий алхимии в собственном историческом бытии. Но это уже сделано в соответствующих главах.

В самом деле, алхимия как пародия на официально-средневековую духовность и сама средневековая духовность живут в единой средневековой культуре, ведут напряженный взаимопреобразующий диалог. Из предшествующего ясно, что алхимия — «кривозеркальный» образ магистрального средневековья. Но и самое средневековье, глядясь в кривое алхимическое зеркало, слегка подправляет свой образ. И так многократно. Вплоть до полного ...отождествления. В результате и то и другое становится взаимно иным, свидетельствуя о новом времени, новой культуре, новой науке. Напряженное синхроническое взаимодействие алхимии с культурной метрополией средневековья выявляет возможности диахронических взаимодействий. И тогда алхимия, в чем мы уже сполна убедились, оказывается на перекрестке культур, обещая ренессансное обновление средневековой культуры; ускоряя это обновление. Исследование же диахронических мутаций вновь переводит проблему в сферу синхронических взаимодействий. Тогда становится естественной двухчастное построение книги: «Диалог в замкнутом мире»; «На перекрестке культур». Такое построение должно запечатлеть двойственный характер взаимодействия алхимической периферии с «официальной», «канонической» средневековой культурой.

Алхимия — часть средневековой культуры и только в качестве составной части этой культуры и существует. Обрстая самостоятельность целого,

алхимия перестает существовать. Но стремление части стать целым — налицо. То же можно сказать и про магистральное средневековье.

На чем же настаивал наш исследовательский замысел? Понять часть как целое, а целое как часть; при этом ясно отдавать себе отчет в невозможности статически зафиксировать как то, так и другое вне исторического становления-разрушения, иначе говоря, понять алхимию как пародийно-выразительный полюс средневековой культуры. Напротив, понять алхимию как целое, это значит понять уже не ее, а то, что исторически возникло впоследствии (научная химия, химическая технология и прочее); или, что то же, понять неалхимическое средневековье как Ренессанс, новое время и прочее, то есть уже не средневековье и не алхимию.

Максимальное бытие оборачивается максимальным же небытием. Большой текст алхимии свидетельствует об этом. Именно так устроена и именно так живет сама алхимия в ее противостоянии магистральному средневековью. Именно таким вот антитетическим, неповторимо средневековым образом. Пусть еще раз об этом расскажут тексты.

Муки с помощью огня, погружение в бесформенность с последующим обретением совершенной формы. Утрата всякого облика — возврат к золотосному, венценосному, нетленному облику. От мертвого бескачественного черноцвѣта (μελάυνιον) к высококачественному златоцвету (χρυσάινιον). От крайнего унижения к наивысшей славе (Аверинцев, 1973, с. 50). Последнее истлевание ради последнего нетления. Черные монашеские одежды — белое и золотое сияние будущего века (черноцвет — златоцвет). «Истязание» огнем. «Горнило испытаний». Страдание. Все это христиански переосмысленные вариации Ветхого завета. Алхимическое золото как эмблема христианского мученичества. Василий Валентин учит: подобно тому как Христос, свободный от грехов, умер за грехи мира, так беспорочное золото, удивительным образом выдерживающее пробы, умирает за своих несовершенных и больных братьев и сестер и снова, восставая в великолепии, освобождает и растворяет их в вечной жизни (ВСС, 2, с. 413—420). Только став ничем, золото, сиречь бывшее железо, становится всем. Цветок, восставший из пепла. Воскресший бог. Мало быть серебром и мало быть золотом. Даже им предстоит пройти путь мученичества и надлежит принять муки во имя. Вслушайтесь и всмотритесь: прежде чем венчать золото и серебром и допустить возлюбленных до брачного ложа, согласно алхимической доктрине, надо их отмыть ото всех грехов, врожденных и приобретенных. Для каждого в отдельности готовят по теплой ванне, ибо слабая женщина не перенесет едкости мужской ванны. Ведь мужскую ванну готовят из сурьмы. Что же до женской ванны, то Сатурн укажет, каково ей быть (Пуассон, 1914—1915, № 5, с. 12)⁴⁰. Таинство брака. Погибель.

⁴⁰ Может быть, здесь толкуют о способах очистки золота сурьмой, а серебра свинцом. Но здесь важно не что толкуют, а как толкуют.

Воскрешение. Торжество жизни поправлением смерти смертью же. Совершеннейшая, «химически чистая» белизна.

Небытие духа (и потому *бытие мирского*) в игре алхимических метаморфоз оборачивается через духовное *небытие* подлинным *бытием духа*. Такое становится возможным лишь благодаря амбивалентной природе как магистрального средневековья (содержащего и одухотворенную практику), так и алхимической периферии средневековой культуры (содержащей заземленное, мирское духотворчество).

Алхимия устроена антитетически противоречиво. Но гордынный творчески индивидуальный пафос адепта *герметического искусства* ослабляет *томление по богу*. В алхимии в последнем счете оказываются снятыми и коллективно-индивидуальное приобщение, и неподатливое растворение во всеобщем субъекте — боге, и мучительное обретение себя как личности. Алхимия жестче, ригористичней, самонадеянней. Но так же незыблемы и неприкосновенны словно отлитые на века алхимические тексты, в точности соответствующие алхимическому делу, отмеченному гордым именем — *Scientia immutabilis*, присвоенным алхимии ревностными ее служителями.

Сама же паракультурная алхимическая деятельность, взятая целиком, — грандиозная вещественная, материально-предметная антитеза одухотворенному магистральному средневековью.

Соединить *вещь* и *имя*, осуществив тем самым средостение средневековой схоластики и средневекового ремесла, — пустяк для адепта алхимического искусства. Алхимик говорит: *«Возьми, сын мой, две унции ртути и три унции злости...»*. И не только говорит, но и берет. Правоверный средневековый мыслитель этого не может. *Чудо пресуществления* — дело бога. Алхимик преобразует — пусть в чаяниях — ржавое *железо* в немеркнувшее *золото* с помощью нечудодейственных процедур, но и с помощью... *философского камня*. В результате: *совершенное золото, вечная жизнь*; *земное* — не райское! благоденствие. Материальный парадокс одухотворенного средневековья. *Чудо* противостоит обыкновенному превращению веществ; мастер частных изделий — изготовителю *золота*; строгий цеховой устав — незыблемой норме разночтений; создание пригодной в дело вещи — бутафорскому реквизиту золотоподобных безделниц. Слово, обращенное к богу — овеществленному слову алхимиков. Вещь как свидетельство бога отменяет вещь как бесплотный ее знак. Деяние, не столько свидетельствующее о деле, сколько указывающее на дело и тем самым опустошающее его.

Совместная, сопряженная жизнь алхимии и собственно средневековой культуры от генезиса до исторической исчерпаемости — впечатляющее свидетельство игры антитетических оппозиций, взятых не в частных поворотах средневекового мышления, но в целом — в глобальном общекультурном контексте.

Человек западного средневековья — арена этой игры, ристалище специфически средневековых глубинных противоречий. Станные вещи творились в этом странном средневековье! Стигматы *святого Франциска*.

Сейсмически чуткое прозрение Альберта Великого, угадавшего сквозь даль расстояний (Париж — Кёльн) внезапную смерть любимого ученика Фомы Аквинского. «Переписка» Роджера Бэкона с давно почившим Авиценной... И только в алхимии чудеса ординарны, теоретически обоснованы. И лишь по странной — чудесной! — случайности не осуществляются. И все-таки именно алхимик — мастер планируемого паракультурного чуда — проявитель золотоподобных стигматов на схваченном порчью ржавчины железе, телепат-прорицатель отцовско-материнского алгоритма ртутно-серного эликсира, вызыватель Гермеса Трижды Величайшего с ночной и лунной ухмылкой из греко-египетских инокультурных потемок... Чернильница, запущенная в черта (а может быть, в бога?). Итак, человек этих самых средних веков ⁴¹.

Человек средневековья на межкультурном пограничье

Два встречных движения в исследовании алхимии исчерпали себя. С одной стороны, диалог внеофициальной алхимии с официальным христианством в замкнутом мире средневековой культуры завершился потому, что с предельной резкостью обозначил границы этой культуры, требуя выхода в инокультурные сферы. Ибо замкнутость как одно из определений средневековой культуры предполагает иное, лежащее за пределами этой целостности. С другой стороны, исследование межкультурных взаимодействий, разыгрывающихся на алхимическом пространстве как перекрестке культур, размывает алхимию, изымая ее из природного контекста — средневековой культуры. Чем напряженней диалог алхимии с инокультурными реальностями, тем насущней потребность вновь ощутить алхимию в ее достоверности — вернуться в замкнутый мир средневековой культуры, в которой только и возможно алхимии обрести самое себя. Ни то, ни другое движение мысли, взятое порознь, не воспроизводит образ алхимии, ибо в первом случае схватывается предмет на уровне феномена вне развития; во втором — как будто улавливаются преобразования алхимии; на самом деле подлинное развитие предмета предстает квазиразвитием в меру оторванности алхимии от естественной среды. Живая ткань, вынута из физиологического раствора и помещенная под иссушающими лучами строго дозируемого, прагматически понятого прогресса. Лишь двунаправленное исследование, синкретически суммирующее эти два движения мысли, может осуществить реконструкцию алхимии как средневековой деятельности, постичь ее предсуществование в позднеэллинистическом ее прошлом, осмыслить также и ее последствия в виде научной химии, химической технологии, нового хемокультизма.

⁴¹ Последующие замечания лишь обозначают проблему, не претендуя на всестороннюю ее разработку. Это тема самостоятельного исследования.

Какова же та объективная историческая реальность, в которой во всем своем многоцветии, разноголосии и полнокровии одновременно осуществлены эти два движения в развитии алхимии, разделенные в конкретном исследовании? Эта реальность — человек европейского средневековья, помнящий о своем античном прошлом, но и грезящий о своем ренессансном будущем. От человеческой деятельности — к деятельному человеку⁴².

Очевидность с первого взгляда такова, что творческая личность в силу своей уникальности выходит за пределы и стили мышления, и «среднего человека»⁴³ изучаемой культуры. Тогда-то и возникают два типа аберраций исторического зрения: либо акцент на выход творческой личности за мыслительный горизонт своего времени, либо, напротив, отказ герою исторического повествования в какой бы то ни было значимости (особенно с ретроспективных позиций последующих времен). Но едва ли это нужно доказывать — и то и другое равно внеисторично.

Между тем, в отличие от «среднеарифметического» человека, творческая личность как бытийная реальность видится средоточием динамического равновесия контрнаправленных движений в самом мышлении: стать иным, преодолев самого себя; остаться прежним, выразив в творческой личности наисущественнейшие свои потенции, скрытые в «среднем человеке», но предельно явленные в динамической модели творческой личности. Тогда творческая личность данной культуры предстает как начало и конец этой культуры, как ее рождение и вырождение. Иначе говоря, творческая личность в относительно замкнутой зрелой культуре может быть осмыслена в единстве крайних, критических ее состояний. Но именно в этих формообразующих (фор-

⁴² Уникальный характер каждого жизнеописания, хотя бы по причине уникальности его предмета, очевиден. Между тем тот, чья жизнь описывается, — человек своего времени, своей культуры, сросшийся с ней, неотделимый от нее. Но именно события интеллектуальной жизни культуры, в которой живет творец, по большей части остаются оторванными от собственно жизнеописания; предстают в виде неорганичного дописка, мало что значащего фона, инородным образом лишь соприкасаясь с реальной биографией самой личности. Фермент типического, инвариантного — словом, всего того, что определяет культуру эпохи, — бесследно покидает такие индивидуализированные построения. Но вместе с типическим исчезает и... личностно-неповторимое, обращаясь в беллетризованный антиквариат. Историческому воссозданию творческой личности, принадлежащей данной культуре, должна предшествовать в некотором смысле априорная реконструкция идеализированной модели творческой личности этой культуры. Созданная концептуальными усилиями исследователя, модель субъекта творческой деятельности схватывает в концентрированном и неповторимом виде специфику культуры, свидетельствуя собственной целостностью о типическом и индивидуальном в их слитности, в их исторической определенности, каждый раз воплощаясь в отдельных персонажах мистерии познания. Такая реконструкция — теоретическое основание научного жизнеописания. Но именно реконструкция, а не среднеарифметическое сколь угодно большого числа реальных представителей интеллектуальной элиты культурно-исторической эпохи.

⁴³ «Средний человек» — термин, введенный Л. П. Карсавиным (1915, с. 11—12) для характеристики обобщенного, «среднего» уровня культуры.

моразрушающих) точках только и возможно постичь стиль мышления культуры, ее живой образ.

Социокультурная обусловленность творческой личности: в мышлении личности, в ее деятельности живет и действует социум; осуществляет себя исторически неповторимая творческая личность на социально-историческом фоне своего существования, микро моделируя в ходе собственной деятельности и в самой себе мегасоциум эпохи; выходя из эпохи, но и оставаясь в ней. Диалектику личностно-неповторимого и социального в человеческой деятельности тонко отмечает Маркс: человек «...только в обществе и может обособляться» (то есть в исторически определенных формах общения, экономического воплощение которых есть производственные отношения)⁴⁴. Еще: «Так как истинной общественной связью людей является их человеческая сущность, то люди в процессе деятельного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно всеобщая сила, противостоящая индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида (его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством)»⁴⁵. Общение выступает, таким образом, приобщением человека к человеку, творческой личности к культуре; создается реальное освоение личностью своих социальных отношений — освоение культуры. Осуществляется становление бытия субъекта деятельности. Именно здесь и высвечивается глубинная его социальность. Иначе говоря, актуализируется культура, превращаясь в способ деятельности личности. Деятельность личности оказывается направленной на собственное мышление как на образ культуры.

ВЕРНО, что человек средневековья глубоко традиционен, принципиально антиноватор. Этот тезис — поистине общее место, если только оставить не раскрытыми, а лишь названными очевидные определения средневекового человека. Растворенный в субъекте коллективном, средневековый человек проявляет свою особость лишь постольку, поскольку ощутил себя частицей субъекта всеобщего. Только тогда собственный вклад в дело *личного спасения* приобретает характер общезначимого и вместе с тем особенного. Привносится свой узор в общий рисунок ковра, который ткут все ради всех. Средневековый человек ищет опоры в давней традиции. Ему, обретшему свое маленькое свое, жизненно необходим авторитет *соборности*. Такое оказывается возможным в условиях средневековой жизни христианства как религии *коллективного спасения*⁴⁶.

⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 710.

⁴⁵ Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля. — Вопросы философии, 1966, № 2, с. 119.

⁴⁶ Здесь необходимо существенное уточнение. *Собор* — не толпа. Это тоже индивид, только всеобщий, тождественный богу — индивиду индивидов, личности личностей. Тогда *коллективное спасение* в христианстве есть *спасение глубоко личное*.

Итак, принципиально традиционалистский характер личности средневековья. Но осознание себя в авторитарной традиции есть личное, индивидуальное дело.

После столь пространной преамбулы необходим персонаж, исторически конкретный, живой. Обращусь к некоторым фактам трагической социокультурной судьбы *Роджера Бэкона*.

Вдумчивый естествоиспытатель, глубокий мыслитель, изобретатель-фантаст — эти и сходные определения устойчиво закрепились за ним в сочинениях по истории средневековой науки.

Опыт и наблюдение, провозглашенные в совокупности единственным источником и мерилom *истинного знания*, блистательные предвосхищения величайших изобретений человеческого гения (самолет, пароход, огнестрельное оружие, телескоп), страстные и рискованные нападки на ложные, хотя и высокие, авторитеты — все это в сознании многих исследователей, в сущности и создавших наличную *роджер-бэкониаду*, отлилось в тезис, ставший общим местом: *Роджер Бэкон* на несколько столетий «опередил свое время» и может быть сравним с ученым нового времени. Обычно это сравнение любят замыкать на его однофамильца и соплеменника *Френсиса Бэкона* из XVII столетия. Этим же объясняют и то, что *Р. Бэкон* вместе со своими творениями выпал из общекультурной традиции. «Опередил свое время», «выпал из традиции», «остался непонятым»... Такие метафорические фигуры мало что объясняют.

Есть, однако, несколько работ, располагающихся на ином полюсе *роджер-бэкониады* (Л. Торндайк, Хайдеггер, Ольшки). В этих сочинениях *Бэкон* не такой уж мученик, и экспериментальный метод его вовсе не экспериментальный (Thorndike, 1923, с. 649—657), и изобретения знаменитого *Оксфордца* — всего лишь умозрительные химеры. Но и такое уничижительное отношение к столь мощному уму также внеисторично. Намечу путь возможного преодоления такого крайнего несходства в оценке, жизнеописании, трактовке.

Ясно, что *Роджер Бэкон* — человек своего времени, своей культуры, характеризующейся определенным типом мышления. В пределах европейской средневековой культуры располагаются феномены мышления *Бэкона*, монаха-францисканца, узника и страдальца, и его гонителей, ревнителей окрепшего *доминиканства* XIII столетия.

Бэкон вовсе не ниспровергатель основ. Нет! Борец, неутомимый, самоотверженный. Но не против, а за... За кристальную чистоту раннехристианского, не замутненного десятиями столетиями канона. Ниспровержение ложного авторитета во имя авторитарности как принципа; бунт против магического чернокопнижия во имя божественной магии, христианской теургии; за опыт-созерцание в точных науках в поддержку *опыта внутреннего*, дарующего *озарение*, понятого как всеобщий метод; за естественнонаучное объяснение мира, но такого мира и такого миропорядка, который должен быть осмыслен как произведение творца; протест против темной и путаной схоластики во имя доводов ясных и точных. Рафинированная ортодоксия (не в значении православия). Толь-

ко потому, что жизнь, дело, душа были отданы выпрямлению изначально-ных, в сущности ортодоксальных, оснований, судьба великого англичанина предстает как героическое мученичество, поучительное и ныне. Таким образом, возврат к началу — реставрация оснований средневековой культуры в очищенном от временных напластований виде обнажает болевые точки этой культуры, могущей стать иной. Остаться прежней — стать иной. И то и другое заложено в генетическом коде культуры. Высветление гомогенных оснований средневековой культуры лишь резче обозначает гетерогенность «осени средневековья», готовящегося стать Возрождением. В этом смысле ортодокс становится тождественным новатору, послушник — еретик.

Еретическое послушничество. Но именно и скорее *послушничество*, ибо сколь не опасна реставрация первичного образа, реставрируется все-таки образец, а не творится заново образ культуры.

Бесспорно, возврат к началу культуры есть также и подступ к ее концу. И в этом смысле развиваемое здесь соображение для внутрикультурных реконструкций может оказаться полезным. Но подлинное преобразование средневековой культуры в культуру иную по-прежнему остается загадкой.

Эта декларация требует, однако, доказательств, причастных к источнику, например, к *«Большому сочинению» Оксфордца*, а именно к тому его месту, где изложена методологическая программа познания (АМФ, 1, 1969, с. 862—877).

Четыре причины человеческого невежества суть: опора на недостойный авторитет, постоянство привычки, мнение несведущей толпы, прикрытие невежества показной мудростью. Отсюда доводы — это передано нам от предков, это привычно, это общепринято — оспаривать бессмысленно. Развенчание аргументации невежд должно высветлять мудрость не показную, но истинную (с. 862—863).

Как же развенчивается все это? Опять-таки ссылкой на авторитеты, а также с помощью *опыта и разума*. Внешне опровергается то же тем же: *недостойный авторитет — авторитетом иным; привычка — опытом; мнение толпы — разумом*. Но каким же все-таки иным авторитетом? *«...Неколебимым и подлинным авторитетом, который либо дан церкви божественным судом, либо в особенности порожден заслугами и достоинствами безупречных философов и превосходных пророков, которые в меру человеческих возможностей преуспели в постижении мудрости»* (с. 864). За-метьте: авторитет церкви, но вместе с ним и авторитет человеческий. Последний — в особенности. И все-таки авторитет. Авторитет церкви, данный божественным судом. Здесь же Бэкон ссылается на Священное писание: *«Из-за грехов народа часто воцаряется лицемер»* (там же). Итак, ложный авторитет должен быть заменен авторитетом истинным, *ибо софистические авторитеты неразумной толпы сомнительны. Они подобны нарисованному или сделанному из камня глазу, который обладает «лишь названием глаза, а не его свойствами»* (там же). Очевидности совпадают. Скрытые сущности диаметрально разные. Между тем власть

ложных авторитетов не безобидна: разум бездействует, право не решает, закон бессилён, нет места ни велению неба, ни велению природы, искажается облик вещей, извращается порядок, властвует порок, гибнет добродетель, царит ложь, а истина бездыханна (там же). Это ли не томление по изначальному, а ныне извращенному божественному порядку, который видел за очевидной повседневностью не глазом, но оком францисканец Роджер Бэкон в фаворском свете божественной истины?!

Было бы, однако, жаль в столь внешне традиционалистском обороте дела проглядеть прямые упования на авторитет человеческий, основанный на *«лучших суждениях мудрых»* (там же).

Посмотрим теперь, на чем зиждется бэконовский разум. Прежде всего он научный и только потому здоровый. Математика, оптика, опытная наука — незыблемый *trivium* Роджера Бэкона.

Четвертая часть *«Большого сочинения»* обосновывает силу математики в науках и мирских делах. Здесь нет, или почти нет, ссылок на Священное писание. Зато есть ссылки на языческие авторитеты и их сочинения, мудрость которых открывается только знающим языки. Это *«Вторая аналитика»* Аристотеля, Евклидовы *«Начала»*, *«Тускуланские беседы»* Цицерона, *«Естественная история»* Плиния Старшего, астрологические штудии Птолемея, астрономические сочинения араба Альбумазара, медицинские трактаты таджика Авиценны. Не забыты и современники: Роберт Линкольнский (Гроссетет), Адам из Марча, Пьер из Марикура. Авторитет Священного писания есть авторитет, обосновывающий изначальное; он совпадает с основанием. Следствия же, куда более важные в прикладных делах, зиждутся на человеческом авторитете разума. Преуспевание в постижении абсолютной мудрости также невозможно без опоры на авторитеты человеческие.

Математика — врата и ключ к знанию. Она подготавливает душу и возвышает ее. Можно подумать, что с нами говорит и в самом деле наш почти современник — Френсис Бэкон, например.

Математика — и метод, и инструмент. Она вносит порядок в первоначальное знание, лишенное порядка; завершает это знание, делает его цельным. Далее следуют исчерпывающие доказательства необходимости математики. Причем этих доказательств два. Одно — с помощью ссылки на языческие авторитеты; второе — *«разумными основаниями»*. Самое разделение аргументации на два доказательства свидетельствует о том, что авторитет — это авторитет, а разум — это разум. Они разведены в деле, хотя и отождествлены в сиянии одной-единственной, божественной, истины.

Какие же разумные основания приводит Бэкон в пользу математики как всеобщего инструмента познания? Этих оснований восемь. Во-первых, все прочие науки пользуются математическими примерами. Во-вторых, математические знания как бы прирождены нам — они от бога. В-третьих, математика — очень древняя наука (от Адама и Ноя). В-четвертых, математика — самая легкая наука, а «для нас естествен путь

от легкого к трудному». В-пятых, она доступна всем. В-шестых, она сообразна «с детским состоянием и детским умом», ибо чертить, считать и петь — занятия принципиально математические. В-седьмых, поскольку математика известна нам вне природы, опираясь на нее, можно двинуться дальше — к познанию природного. В-восьмых, математика дает достоверное знание, с помощью которого только и может быть достигнута безупречная истина (с. 866—869).

Все это также чрезвычайно «современно», если бы не одно обстоятельство. Математика, по Бэкону, предстает не плодом конструктивного ума. Напротив, она врожденная, богом данная наука. Это не просто математика, но «благодетельная математика». Вместе с тем строчкою выше Бэкон как бы перечеркивает бесплотный характер этой науки, утверждая то обстоятельство, что именно в математике «имеют для всего чувственный пример и чувственный опыт, строя чертеж или исчисляя, чтобы все было очевидно для ощущения» (с. 869). Чувственная очевидность. Только она — возвышающее основание мощи математики, ибо «духовные вещи познаются через телесные следствия и творец — через творение» (там же).

Акцент на предмет — очень важное обстоятельство. Настолько важное, что можно и позабыть о вещах духовных, растворенных в их телесных следствиях. Можно забыть и о творце, потерявшемся в творении. Ибо именно телесное настойчиво подчеркивает Бэкон.

Чувственная природа математики, им же законоположенная, дает Бэкону разумные основания осмыслить ее как ключ познания исходя из самой же математики. Выдвигаются доводы, доставляемые самим ее предметом. Во-первых, людям, как считает Бэкон, «прирожден способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и науки, основывающейся на них, как сказано в первой книге «Второй аналитики», ибо человеческий ум продвигается вслед за ощущением» (с. 871). Количество же как принципиально математическая вещь именно ощущением, по Бэкону, и постигается. Во-вторых, «сам акт мышления не совершается без непрерывного количества... Поэтому количества и тела мы постигаем созерцанием ума, ибо их виды находятся в уме» (там же). Бестелесное постигается труднее как раз из-за того, что именно телесное занимает весь наш ум (там же). Итак, созерцание (*admiratio*) и отражение.

Далее следует оптика Оксфордца, вторая наука бэконовского *trivium'a*. За нею — наука «опытная». Здесь я отсылаю читателя к анализу «опытной науки», представленному в шестой главе моего сочинения. Замечу: то, что может быть принято во «внешнем опыте» Бэкона за индуктивизм новой науки, а также за отчаянно смелые «предвосхищения» будущих технических свершений, оправдано высоким, специфически средневековым предназначением: «...для божьей церкви в ее борьбе против врагов веры, которых скорее следует одолеть усилиями мудрости, чем военными орудиями, каковыми обильно и с успехом пользуется антихрист...» (с. 877).

Калейдоскопически одновременные вознесения и заземления — существенная особенность *«Большого сочинения» Роджера Бэкона*. Глубоко послушническое основание, укорененное в незапятнанной раннехристианской традиции, восходящей к *Августину*, и рядом... демиургические телесно-языческие следствия рукотворно усовершенствуемого мира.

ТЕПЕРЬ, если вновь обратиться к современной *роджер-бэconiане*, можно сказать, что тексты *Бэкона* дают серьезные основания и для тех, кто ищет (и находит!) в *Роджере Френсиса*, и для тех, кто ищет (и тоже находит!) в том же самом *Роджере святого Франциска*. И то верно, и это верно; но вместе с тем не верно ни то ни другое. Верен только сам *Роджер Бэкон*, не сводимый к заданным историографическим символам; амбивалентно неповторимый и только потому по-настоящему типичский.

Личность *Роджера Бэкона* двоятся: творец-демиург, он и сам тварь божья; богоравный еретик, но и тишайший послушник. Монах-францисканец и демонический алхимик — вместе, слитно. Един в двух лицах. Двулик в одном. Но... целостен и не разываем как историческая реальность — Человек средних веков. Демиургическая штучная опытность мировидения *Оксфордской школы* и алхимическая инокультурность, соединившая эту опытность со схоластическим опытом над словом, слиты в одном человеке. Диалог периферийной алхимии с магистральным христианством в замкнутом мире средневековой культуры осуществлен в одном человеке, став монологом, помнящим, однако, о своей диалогической природе. Здесь читатель должен вспомнить о двух вещах: о паракультурной природе алхимии, пародирующей каноническое христианское послушание; об алхимических студиях *францисканца, брата Роджера*. Это и составляет содержание высказываний второго, инокультурного, собеседника — *Роджера Бэкона*, беседующего с *Роджером Бэконом* — мыслителем средних веков. *Двуликий Янус*. Вертикальная почти симметрия средневековой культуры, творческой личности, живущей в этой культуре и ее выражающей в большей целостности, нежели это могли сделать «частичные» деятели в составе той же культуры, даже рядом поставленные.

Кто же такой *Роджер Бэкон*? Подвижник опыта штучного, конкретного; инженерный, изобретательский ум. Теологические основания этого опыта, глубоко ортодоксальные его основания — дело десятое. Они — лишь фон, хотя совершенно обязательный фон. *Бэкону* — философу эмпирического опыта, они, эти основания, без надобности. Не они — сфера прямого приложения его интеллектуальных усилий. Опыт, и только он. Именно в этом инокультурный, почти нововременный пафос деятельности этого удивительного мыслителя. Два десятка лет заточения — расправа не за ересь (еретиком в полном смысле он и не был) — за инокультурность. Правда, инокультурность эта — принципиально средневековая инокультурность (за ней — *«Священное писание»* во всей своей незамутненной и незащищенной чистоте). Именно поэтому инокультурное бы-

тие Роджера Бэкона осуществило себя в жизни и деле философа; именно поэтому оно было замечено недреманым оком церкви. Но точно так устроена и алхимия — синхронно-диахронный образ средневековья; инокультурно-культурное его бытие. Пришелец из иных культур — человек собственной, средневековой культуры. Сразу и слитно. Поэтому и правоверный. Поэтому же и еретик. Един в двух лицах: правоверный еретик — инокультурный пришелец. «Монодиалог» одной раздвоенной души. Человеческий образ алхимии. Алхимический образ средневекового человека. Обостренное разрешение диалога в замкнутом мире средневековой культуры на межкультурном пограничье — в Эпilogue.

АЛХИМИЯ — «инобытие» культуры нового времени, или, осторожнее, культуры Ренессанса внутри средневековой культуры, предчувствие, предположение этой иной культуры. Странное, крамольное ее «инобытие». Она же — нормальное бытие средневековой культуры. Ее ярчайшее — и тоже странное — выявление.

Приближаюсь к концу — возвращаюсь к началу.

В пределах алхимии, казалось бы, формируется соперничающий с богом, инокультурный, как будто возрожденческий тип личности, замкнутой, исполненной гордыни. На самом деле алхимик — лишь карикатура на послушливого христианина.

Как будто возрожденческий... Сослагательная оговорка здесь принципиальна. Предельная серьезность (ухмыляющаяся серьезность?) алхимического действия, истовая антиироничность (притворная антиироничность?) адепта герметического искусства, скованная по рукам и ногам свобода, ставшая карикатурной несвободой, лишенной изящества и пластичности ребячливой игры, дلتся вне рефлексии, вне ostrанения самих себя, своего предмета⁴⁷. Безглагольное потогонное бездумие, пребывающее в остановленном времени. Единственная форма речений — это ночные — на крик или на шепот — заклинания. А личность? Лик и лицо слились, ставши недвижной маской, вочеловечив центральную алхимическую мифологию трансмутации-оборотничества. Носящий маску — вернее, сросшийся с нею — алхимик засценнен, анонимен и потому вездесущ, вечен. Таким видел себя правоверный средневековый христианин, глядясь в кривое инокультурное зеркало алхимии. Не потому ли все алхимические трактаты всех десяти веков — «близнецы-братья»?! Статика. Покой. Но такой покой, под коим «хаос шевелится». Хаос, ни мало не смущающий собственное алхимическое обиталище, зато готовый сокрушить твердыни магистрального средневековья. Преодоление вещественности — пафос алхимии. На гребне этого преодоления открывается безграничное небо. Но здесь начинается об-

⁴⁷ Неолатонический герметизм александрийской поры, как и подобает всякому началу, лишь в малой степени соответствует этой характеристике. Степеней несвободы здесь куда меньше.

ратный ход — обретение только что избытой вещи, ибо и тот и другой путь преодолевались именно в предметных формах.

Итак, *Роджер Бэкон* с его эмпирией, которую нужно демиургически-инокультурно обработать в изделия, не покушаясь при этом на создание всеобщего образа (ведь есть же божественный образец!). Но в противовес этому тот же *Роджер Бэкон*, но в кривом зеркале. Он видит себя алхимиком-анонимом, сомнамбулически, заклинательно изгоняющим одухотворенную вещь, овеществляющим небо; но зато конструирующим кривозеркальный образ алхимического космоса. Алхимик, изготавливающий всеохватное изделие — герметический универсум.

Обозначено противостояние. Начинается — должна начаться — давно началась встреча. В пределах одной культуры. В замкнутом мире этой культуры. В одной человеческой душе.

То, что слито у *Роджера Бэкона* — безмолвное небесное и гипертрофированное земное, — различимо в алхимии. Хотя и с поправками. В алхимии нет рефлексии — нет и личности. Зато есть изобретательская, во вселенском масштабе потенция.

Человек магистрального средневековья проходит — обязательно проходит! — сквозь алхимический горн, сквозь герметический амбикс. Равно и алхимик проходит через христианское, специфически средневековое послушание. На выходе — человек Возрождения, запечатлевающий в мозаической цельности текста рефлексирующий, идеализирующий конструктивный заряд ренессансной личности, обретшей новое обожествленное небо. Опять-таки слитность — новая слитность — безглагольного земного, но и гипертрофированного небесного (контраверза *Бэкону*). Диалог в замкнутом мире человеческой души — «монолог» *Роджера Бэкона* — избыл себя в молчании, хотя в итоге и завершился элоквенциями гуманистов Возрождения. Потребовались общения межкультурные. Но сама потребность в межкультурных взаимодействиях инициирована алхимией, оказавшейся существенной лишь в контексте той культуры, в которой она жила. Она катализирует преобразование этой культуры⁴⁸. Сама же в качестве живого и целого бесследно исчезает, всплывая в иных культурах лишь в виде реликтовых частностей (позитивный химико-ремесленный вклад алхимии; выпотрошенный оккультизм нового времени и прочее). Вот почему современные «частичные» толкования алхимии представляются понятными. Вместе с тем «частичные» проекции алхимии слиты в субъекте деятельности — человеке средних веков, ставшем Человеком нового времени.

Прорыв алхимического герметизма становится возможным лишь в сопричастных соприкосновениях средневековой культуры и ее паракультурной окраины. Но именно эти взаимодействия и есть проблема, в самой себе являющая парадокс. Еще раз попробую выявить ее через иное опреде-

⁴⁸ Средневековая судьба алхимии предсказана и предписана ее александрийским, эллинистически-египетским началом.

ление алхимии: бытие западной алхимии — это средневековый способ существования в средневековые инокультурных, пародирующих магистральное средневековые форм. Алхимия, таким образом, оказывается и меньше, и больше самой себя. Она — «неофициальный» декаданс официально средневековья, кривозеркальное его изображение. Именно поэтому на всем алхимическом текстовом пространстве могут быть выявлены основные трудности ортодоксального средневекового мышления, скрытые в официальной культуре. Характеристические же черты средневекового мышления в алхимической деятельности оказываются представленными в вырожденных, окостеневших формах. Алхимия в таком случае выступает как постоянный критик официального средневековья, запечатлевая и детство, и дряхлость культуры средних веков, суля и приближая возрожденческое обновление. Алхимия — и начало, и конец этой культуры, ее *status nascendi u status finalis*, ее рождение и вырождение, ее своеобразный — с оговорками⁴⁹ — инокультурно-пародийный инвариант. Средневековье алхимизируется. Алхимия мучительно трудно входит в средневековую культуру. Это и должно было показать. Показано ли?

Историологическое исследование призвано было уловить эти взаимные превращения. Историческая реконструкция западной алхимии как паракультуры европейского средневековья совпадает с исторической реконструкцией скрытых потенций доминантных особенностей официального средневекового мышления, преобразованного не без участия алхимии. Еретическое послушничество средневекового человека предстает как алхимически инокультурное послушничество. Упорнейшее отстаивание традиции оборачивается ее преодолением. Самое же преодоление традиции связано с намеренно идеализированным конструированием образа культуры, хотя и в терминах образца. Изучение алхимической практики *Бэкона* в контексте его же природопознающей деятельности дает возможность выявить особый катализирующий смысл алхимии в составе интеллектуального европейского средневековья.

В итоге — в качестве исторического результата — новый тип творческой личности, сформировавшейся в специфически средневековой оппозиции: правоверный еретик — инокультурный пришелец. Новый человек всеяден, разбросан, лоскутно-универсален. Это Кардано (XVI в.). Вот его автохарактеристика: «Я обладаю от природы философским и к наукам пригодным умом. Я остроумен, изящен, находчив, интеллигентен, похотлив, весел, праведен, верен, мудр, мыслящ, любопытен, услужлив, завистлив, изобретателен, учен благодаря собственным стараниям, люблю чудеса, хитр, жесток, знаю множество тайн, мстите-

⁴⁹ Правда, оговорки эти — все предшествующие главы. И все-таки путь от первоначального предположения об инвариантности алхимии европейскому средневековью вновь привел нас в исходный пункт, поднявшийся, однако, за время следования по вариантной алхимической периферии на новую метку и открывший новый кругозор.

лен, меланхоличен, коварен, предатель, колдун, маг, несчастен, не люблю своих, отвратителен, сумрачен, вещун, ревнив, шутник, клеветник, изменчив, слабохарактерен; вот какие во мне противоречия характера и поведения» (*Cardanus*, XII, с. 84).

Разве можно заковать столь неопределенное, хотя и цельное в своей неопределенности, поистине возрожденческое существо в железные наручники средневекового послушания, пусть даже и понятого как инокультурная ересь? Ни рецепт, ни авторитет, освящающий этот рецепт, ему не надобны. Средневековые и Кардано несовместимы. Он «раздвоен, расстроен... расчленен, распят».

Путь от человека до бога сжался до точки. Человек Возрождения божествен сам по себе. Формируется личность, в которой каждый раз прорываются наружу потенции к ежеминутному ее самоизменению. При этом бог есть не самое лучшее *alter ego* человека Возрождения — человек Возрождения хорош и так. Коллективный субъект, понимаемый, однако, как индивид, рассыпается. Остаются индивидуальные индивиды-личности. Все до одного разные. Они творят идеализированные объекты, а из них мир как образ, а не как образцовый текст. Но не алхимия ли, включенная в состав средневековой культуры, ускорила рождение гуманиста Возрождения? Средневековые *modus operandi* и *modus cogitandi* окончательно слились в инокультурный, тоже, впрочем, средневековый *modus vivendi* истового средневекового послушника — правоверного еретика. Но прежде опять-таки потребно общение межкультурное: античность — средние века — Возрождение. Нужен новый диалог: диалог средневекового человека со своим античным прошлым существованием, со своим возрожденческим будущим.

Исторический Роджер Бэкон таит в себе возможность диалогической раздвоенности-удвоенности и по диахронии: томление по раннехристианскому идеалу, с одной стороны; опыт в духе Новой науки — с другой.

Вновь двуликий (триликий) Янус. Горизонтальная почти симметрия. Исторический результат — человек Ренессанса.

Исследование оппозиции правоверный еретик — инокультурный пришелец, составившее содержание эпилога, намекает на двухчастное построение нашего сочинения, неумолимо подступающего к своему концу. Диалог в замкнутом мире воплощается в монашеско-алхимическом Роджере Бэконе. Межкультурные взаимодействия на алхимическом перекрестке культур можно было бы уловить в некоем антично-средневеково-ренессансном гуманисте⁵⁰. Иначе — в человеке средневековья, делающем культуру европейских средних веков и живущем в этой культуре.

Однако цельное пространство эпилога не стало подтверждением

⁵⁰ Например, у Петрарки, в его «Тайне» («*Secretum Suum*»), апеллирующего к Августину, литературно-историческому персонажу, ставшему тайной ипостасью поэта. Лишь в художественной практике ренессансной культуры коллизия правоверный еретик — инокультурный пришелец предстает как диалогическая целостность. Но о том особая речь.

столь же цельного, равновесного единения двух противоположных, но дополняющих друг друга историографических традиций: феноменологического описания с акцентом на исторически уникальное описание истории как сквозного генерализирующего акта человеческой закономерной воли. В самом деле, эпилог так же, как и все сочинение, если не разваливается надвое, то уж, во всяком случае, раздваивается. При этом каждая половина — рассчитываю на это — «думает» о половине недостающей⁵¹. И все-таки где искать точку их естественного соединения? Что и кто соединит их? Опять-таки: от человеческой деятельности — к деятельному человеку. Два только что названных контрнаправленных движения исторического познания, конечно же, осуществлены в предмете этого познания, но также и в самом историческом самосознании. Иначе говоря, в авторско-читательском восприятии предмета. И это не субъективизм, а вполне соответствует объективной природе исторического знания: антикварно-описательного и злободневно-поучительного одновременно. Но именно с такой установки и было начато исследование. Однако начато как с догматического установления. Но по ходу исследовательского дела эта почти тривиальная догма обернулась проблемой, представшей в нетривиальной остроте. Вот почему скажу еще и еще: приближаюсь к концу — возвращаюсь к началу... Ибо не закрыть тему, а напротив, открыть и переоткрыть ее для иных исследовательских в нее проникновений и постижений — лишь в этом я вижу наибольшую услугу, какую можно было бы оказать полюбившейся за это время мне — может быть, и Вам тоже? — такой удивительной вещи, какой была алхимия. И в этом нас поддержит марксистская материалистическая диалектика — самое антидогматическое учение, какое когда-либо создавала пытливая и мужественная человеческая мысль.

«КАКОЙ РЕЗУЛЬТАТ от алхимии, кроме дыма, пепла, плача, вздохов, слов, скорби, бесчестья? Выгоды от алхимии в том, что она бедному ни разу не доставила богатства, а богатого привела к бедности, — это мы часто видели», — невзначай посетует *Петрарка* (Карелин, 1899, с. 75).

Между тем обновляющееся средневековье и не подозревало, что именно герметическая сакральная алхимия Черной страны оказалась такой — тоже, впрочем средневековой — колдуньей-чернокнижницей, которой суждено было поторопить самое большое чудо из чудес: так передразнить христианские средние века, чтобы подвигнуть их стать новым временем, так окарикатурить ортодокса, чтобы выудить из него новатора; послушника же мефистофельски распропагандировать в еретика. Самой же — навсегда остаться хулимой.

⁵¹ Правда, вторая половина — дискуссия по диахронии — лишь намечена; но может быть домыслена читателем. Вновь отсылаю того, кто дочитал эту книгу, к диалогу великого итальянского поэта с *Августином* (*Петрарка*, 1915, с. 157—183).



ПРИЛОЖЕНИЕ

АЛХИМИЧЕСКИЙ ПАНТЕОН

ГРАФИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ

Знаковая символика алхимии чрезвычайно многообразна и с великим трудом поддается упорядочению. Объектом символотворчества является в сущности всё: металлы и неметаллы; простые вещества и составные, сложные; чистые субстанциальные индивидуальности и смеси; *квинтэссенция* и акцидентальные свойства; *первоматерия* и *Аристотелевы стихии*; алхимические начала и *философский камень*; лабораторные вспомогательные материалы и препаративные приспособления, алхимическая посуда; технохимические приемы и операции *Великого деяния*, находящегося в прямой зависимости от *констелляций*, от *знаков Зодиака*.

Словесные символы не нашли места в данном приложении. Они рассмотрены во второй главе. Напомню лишь, что синонимия словесных символов не менее многообразна. Вот, например, вовсе не исчерпывающий перечень синонимических символов-метафор для золота: *Sol* — *Солнце*; *Corpus rubeum* — *Пурпурное тело*; *Leo* — *Лев*; *Homo Senex* — *Зрелый муж*; *Lapis benedictus* — *Благородный камень*; *Filius Solis* — *Солнечный сын*; *Pater ignis* — *Отчий огонь*; *Rubeus filius* — *Пурпурный сын*; *Lumen majus* — *Горный*

свет; *Fermentum rubeum* — *Пурпурный фермент*.

Привожу три таблицы символической графики (преимущественно эллинизированной греко-египетской и европейской средневековой).

Таблица I содержит графические символы — синонимы (круги, овалы, треугольники, многоугольники и другие замкнутые фигуры; прямые или кривые незамкнутые линии, очертания, похожие на буквы; простые или переречкнутые буквы латинского алфавита). Графический материал заимствован из книги Н. А. Морозова (1909, стр. 273—284), но сгруппирован, исходя из принципа символической синонимии.

Таблица II содержит наиболее важные графические символы, взятые из разных источников и относящиеся преимущественно к средневековой алхимии.

Таблица III содержит только графическую символику золота (и вариаций). Материал взят из фундаментального справочника Г. Гессмана (Gessmann, 1899, табл. XX—XXIII). Названия даны на шести языках: латинском, итальянском, немецком, французском, английском и русском.

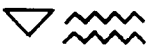
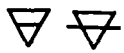
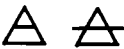
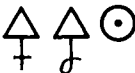
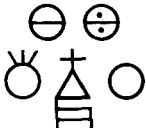
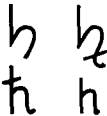
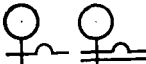
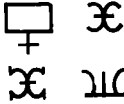
				
Четыре элемента древних	Вода	Созвездие Водолея	Огонь	Земля
				
Воздух	Квинтэссенция	Сера	Сера философская (идеальная)	Ртуть-Меркурий ("Азот" алхимиков)
				
Ртуть осажденная	Поваренная соль	Соль	Каменная соль	Свинец-Сатурн
				
Железо-Мартс	Железные опилки	Медь-Венера	Отожженная медь	Сурьма
				
Ртуть Возогнанная	Вино	Винный спирт	Водка	Азотная кислота
				
Царская водка	Винный камень	Уксус	Дистиллированный уксус	Известь

Таблица I. Символы-синонимы

Сурьмяной цвет	Киноварь	Золото- Солнце	Серебро- Луна	Амальгама
Спирт, дух, газ	Марказит (Сер- нистое железо)	Возгонка	Созвездие Весов	Сгушение
Магнезия	Негашенная известь	Квасцы	Перистые квасцы	Железный купорос
Реальгар	Щелочь	Ванна	Паровая ванна	Замазывание
Фильтрование	Масло	Порошок	Толченый кирпич	Кирпичный порошок
Песок	Слой на слое	Водяная баня	Углубление	

Таблица I (продолжение). Символы-синонимы

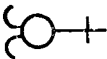
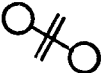
			
уксусная кислота	спирт	щелочь	квасцы
			
сурьма	мышьяк	белый мышьяк	лазурит
			
копалапит	медный шафран	ацетат меди	кристаллическая уксуснокислая медь
			
железо	железный купорос	свинец	белый свинец
			
окисел металла	сурик (свинцовый)	азотная кислота	оливковое масло, прованское масло
			
поташ	нашатырь	соль	каменная селитра
			
философская сера	серная кислота	тапок, жировик, стеатит соль,	винный камень

Таблица II. Символы средневековой алхимии



амальгама



англезит



закалка,
обжиг, отжиг



шарик



бура



сера



эфирное
летучее
масло



стекло



красный
железняк



негашеная
известь,
известь



щелок,
бучение



ртуть,
философская,
ртуть



орпимент



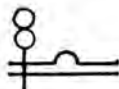
осадок



осаждение



отожженное
железо, сталь



сублимат
(возгон), сулема



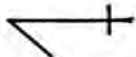
сублимация
(возгонка)



олово,
белая жечь,
лужение



вода,
увлажнение



воск, озокерит,
ушная сера

Таблица II (продолжение). Символы средневековой алхимии

Таблица III. Символы золота



Aurum foliatum – *Foglio d'oro*
(*Oro fogliato*) – *Goldblatt* – *Or en*
feuilles – *Foliated Gold* – *Листовое*
золото (*Золотая фольга*)



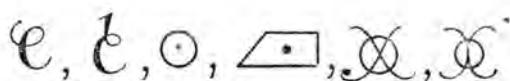
Limatura auri – *Limatura d'oro* –
Goldfeilspäne – *Limaille d'or* – *Gold-*
dust – *Золотаносный песок*



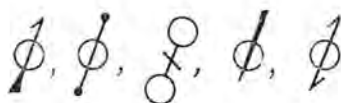
Spiritus auri – *Spirito d'oro* – *Goldgeist* – *Esprit d'or* – *Gold-spirit* – *Душа*
(дух) золота



Levor auri – *Litargirio d'oro* – *Goldglatte* – *Frilitharge d'or* – *Gold-litharge* –
Золотой глет (*"облегченное" золото*)



Auri calx – *Oro calcinato* – *Goldkalk* – *Or calcine* – *Calcined gold* – *Обожженное*
золото



Aurum pictorium – *Foglia trita d'oro* – *Gold, Mahler* – *Or moulu* – *Ormolu* –
*Позолота, лигатура для золочения*¹

Таблица III (продолжение). Символы золота



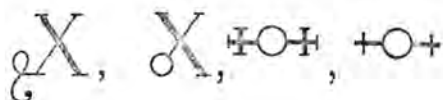
Crocus auri — *Croco d' oro* — *Coldsaffran* — *Or fulminant* — *Gold saffran* —
Шафранное (низкопробное) золото



Aurum musicum — *Oro di corda* (*Oro musicale*) — *Gold, Saiten* — *Ore musicale*
(*Ore de musique*) — *Gold of music* — Музыкальное золото



Bezoardicum solare — *Oro diaphoretico* — *Gold, schweisstreibend* — *Ore diapho-*
retique — *Diaphoretic gold* — Потогонное золото



Aurum potabile — *Oro potabile* — *Gold, trinkbar* — *Or potable* — *Aurum potabile* —
Питьевое золото

¹ Сплав меди, олова и свинца, позолотная бронза, порошкообразное золото для
зolocения, золоченная бронза.

Таблица III (продолжение). Символы золота

СОСТАВ ОСНОВНЫХ ЛАТИНСКИХ АЛХИМИЧЕСКИХ КОРПУСОВ

Здесь приводится состав двух наиболее представительных латинских алхимических корпусов XVII века, являющихся первостепенным источником для историкоалхимических изысканий в более поздние времена. Все последующие собрания алхимических трактатов основываются на этих двух.

«*Theatrum Chemicum*» впервые вышел в свет в 1602 году в Урселе в четырех томах. Переиздан в 1613 году в Страсбурге вновь в четырех томах. Дополнительный пятый том вышел в 1622 году. Наиболее полное его издание (в шести томах) осуществлено в 1659—1661 годах.

«*Bibliotheca Chemica Curiosa*» Манже впервые опубликована в 1702 году. Расположение трактатов предметное (частично хронологическое). В первый том включены авторы, писавшие по истории алхимии (как приверженцы, так и ее хулители); авторы, предлагавшие рецепты трансмутации; авторы, размышлявшие над трудностями алхимического искусства и алхимического языка. Далее следуют собственно алхимические трактаты от Гермеса Трисмегиста до Раймонда Луллия. Том завершается «Немой книгой» (*Liber Mutus*). Всего в томе 69 трактатов. Второй том включает трактаты от Петра Бонуса до времени самого Манже (конец XVII в.). Всего в томе 71 трактат. Свод Манже лишь частично совпадает с «*Theatrum Chemicum*», зато содержит немало трактатов, рукописи которых считаются сейчас утраченными. Этот труд — один из наиболее существенных в наследии Манже. Манже (*Munet Jean Jacques*) родился в Женеве 19 июня 1652 года. Изучал медицину, был врачом. В 1678 году в Валенсии получает степень доктора. В 1699 году становится деканом медицинского факультета при электоре Бранденбургском, ставшем вскоре королем Пруссии. Манже назначается придворным физиком и занимает эту должность

до конца дней. Манже умер на родине, в Женеве 15 (или 25) августа 1742 года.

Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum Tractatus de Chemiae et Lapidis Philosophici antiquitate, veritate, jure, praestantia, & operationibus, continens: In gratiam Verae Chemiae, & medicinae Chemicae studiosorum (ut qui uberrimam inde optimorum remediorum messem facere poterunt) congestum, & in Sex partes seu volumina digestum; Singulis voluminibus, suo Auctorum et Librorum Catalogo primis pagellis: rerum verò & verborum Indice postremis annexo. Volumen Primum. Argentorati, Sumptibus Haeredum Eberh. Zetzneri M.DC.LIX (TC). 8°. P. 794. ...Volumen Secundum. 8°. P. 549. ...Volumen Tertium. 8°. P. 859. ...Volumen Quartum. 8°. P. 1014. ...Volumen Quintum, M.DC.LX. 8°. P. 912.

Theatri Chemici Volumen Sextum, Theologis, Medicis, et tam Vulgaribus quam Hermeticis, Chemiae Studiosis utilissimum, Praecipuos Selectorum Auctorum huius Seculi Tractatus de Chemia & Lapidis Philosophici Antiquitate, veritate Jure praestantia & operationibus continens, ex Germanica & Gallica lingua in Latinam translatus per Johannem Jacobum Heilmannum Bipontino — Palatinum M. D. Argentorati, Sumptib. Haeredum Eberhardi Zetzneri, M.DC.LXI. 8°. P. 772.

Vol. I.

Robertus Vallensis. De veritate & antiquitate artis Chemicae & pulveris sive Medicinae philosophorum velauri potabilis, testimonia & theorematum ex variis auctoribus, p. 7.

Libellus qui Testamentum Arnaldi à Villa Nova inscribitur, p. 28.

Johannes Chrysippus Fanianus. De Arte metallica metamorphoseos, p. 33.

— *De Jure Artis Alchemiae. hoc est, variorum authorum & praesertim jurisconsultorum*

judicia & responsa ad quaestionem quotidianam, An Alchimia sit ars legitima, p. 48.

Thomas Mufett. Dialogus Apologeticus de jure & praestantia Chemicorum Medicamentorum, p. 70.

— *Epistolae quinque medicinales, p. 89.*
Theobaldus de Hoghelande Mittelburgensis. De Alchemiae difficultatibus, p. 109.

Gerardus Dorneus. Clavis totius philosophiae chemicasticae per quam potissima philosophorum dicta reserantur, p. 192.

— *Liber Naturae luce physica ex Genesi desumpta in quo continetur, Physica Genesis (p. 333), Physica Hermetis Trismegisti, Tabula Smaragdina (p. 362), Physica Trithemii (p. 388), Philosophia Meditativa (p. 399), Philosophia Chemica (p. 418), p. 326.*

— *Tractatus Alter. De Tenebris contra naturam et vita brevis, p. 457; de Duello animi cum corpore, p. 472; de Lapidum preciosorum structura, p. 485.*

— *Congeries Paracelsicae Chemiae de transmutationibus metallorum, p. 491.*

— *Genealogia Mineralium atque metallorum omnium, p. 568.*

Bernardus G. Penotus. De vera praeparatione & usu Medicamentorum Chemicorum, Tractatus varii, p. 592.

Precatio Raymundi Lullii ante medicinarum exhibitionem, p. 682.

Bernardus Trevisanus. De Chémico miraculo, quod lapidem philosophiae appellant (sive De Alchemia Liber), p. 683.

Dionysius Zacharias. Opusculum philosophiae naturalis metallorum, p. 710.

Annotata quaedam ex Nicolae Flamello, p. 748.
Aliae quaedam annotationes ex variis auctoribus, p. 754.

Collectanea ex Democrito, p. 776.

Summaria Declaratio eorum, quae dicta sunt hactenus ex Democrito, per aenigmata, p. 792.

Vol. II.

Bernardus G. Penotus. Praefatio, p. 4.

Gaston Claveus. Apologia Chrysopoeiae &

Argyropoeiae adversus Thomam Erastum, p. 6.

Bernardus G. Penotus. Praefatio, p. 81.

Aegydius de Vadis. Dialogus inter naturam et filium Philosophiae, p. 85.

Tabula, diversorum Metallorum vocabula, quibus usi sunt veteres ad artem celandam, explicans, p. 109.

Georgius Ripheus. Duodecim portarum Epitome, duobus modis concinnata, p. 109.

Albertus Magnus. Compendium, De ortu & metallorum materia, supra quam Spagyricus radicalia principia fundet, p. 123.

Isaac Hollandus. Fragmentum de opere philosophorum, p. 126.

Bernardus G. Penotus. Quaestiones tres de corporali Mercurico,

An arte ex corporibus perfectis extractus, suo corpori commixtus faciat ad generationem lapidis physici, sicut est quorundam firma opinio, p. 129.

— *Quinquaginta septem Canones de opere Physico, quibus ars dilucidior fit, p. 133.*

— *Vera Mercurii ex auro extractio cum sua historia, p. 137.*

— *Chrysorrhoeas, sive de Arte Chemica Dialogus, p. 139.*

Josephus Quercetanus. Ad Jacobi Auberti Vendonis de ortu & causis metallorum Epistolam conviciatoriam responsio, p. 150.

Joannes Dee. Monas Hieroglyphica, p. 192.
Laurentius Ventura. De Ratione conficiendi Lapidis philosophici Liber, p. 215.

Joannes Franc. Picus Mirandulanus. Opus Aureum de Auro, p. 312.

Rogerus Bacho. De Alchemia Libellus cui titulum fecit Speculum Alchemiae, p. 377.

Richardus Anglicus. Libellus utilissimus Περὶ χημείας, Cui titulum fecit Correctorium, p. 385.

Libellus Alius Περὶ χημείας ultissimus, et rerum metallicarum cognitione refertissimus, Rosarius Minor inscriptus, incerti quidem sed harum tamen rerum non imperiti Auctoris, p. 406.

Albertus Magnus. De Alchemia, p. 423.

Joannes Augustinus Pantheus. Ars & Theo-

ria transmutationis metallicaе, cum Voarchadumia, numeris & iconibus rei accommodis illustrata, p. 459.

Vol. III.

De magni lapidis compositione & operatione liber De Alchemia Incerti Authoris, p. 5.
De eadem Materia Capita aliquot — De Lapide Philosophico, p. 53.

Aristoteles, De Perfecto Magisterio, p. 76.

Arnaldus de Villanova. Liber Perfecti Magisterii, qui lumen luminum nuncupatur. Vocatur etiam Flos florum, p. 128.

— Practica, ex libro dicto Breviarius librorum Alchemiae, p. 137.

— De Decoctione Lapidis Philosophorum, et de regimine ignis, p. 137.

Efferarius. De Lapide Philosophorum secundum verum modum formando, p. 143.

— Thesaurus Philosophiae, p. 151.

Raymundus Lullius. Praxis universalis magni operis, p. 165.

Odomar. Practica, p. 166.

De Argento in Aurum verso, p. 170.

De Marchasita, p. 173.

De Arsenico, p. 177.

Praeparatio salis Armoniaci secundum Rasim, p. 179.

De Sale Alkali, p. 180.

Quaestio an lapis Philosophorum valeat contra pestem, p. 181.

Vetus epistola de metallorum materia & artis imitatione, p. 187.

Practica Caravantis Hispani, p. 188.

Joannes de Rupescissa. Liber de confectione veri lapidis philosophorum, p. 189.

Joannes Aurelius Augurellus. Chrysopoeia carmine conscripta, p. 197.

Thomas Aquinas. Secreta Alchemiae Magnalia: de corporibus supercoelestibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur, quoque modo extrahantur, p. 267.

Thomas Aquinas. De Lapide Minerali, animali & plantali, tractatus, p. 276.

— Thesaurus Alchemiae secretissimus ad fratrem Reinaldum, p. 278.

Joannes de Rupescissa. Liber Lucis, p. 284.
Raymundus Lullius. Clavicula & Apertorium, p. 295.

Joannes Isaac Hollandus. Opera Mineralia, sive de Lapide Philosophico omnia, p. 304.

Ewaldus Vogelius. Liber de Lapidis physici conditionibus; quo abditissimorum Auctorum Gebri & Raymundi Lullii methodica continentur explicatio, p. 515.

Justus à Balbian. Tractatus Septem de Lapide Philosophico, p. 649.

Jodocus Greverus (Grewer). Secretum, p. 699.
Alanus. Dicta de Lapide Philosophico, p. 722.

Conclusio summaria ad intelligentiam Testamenti seu Codicilli Raymundi Lullij, et aliorum librorum ejus; nec non argenti vivi, in quo pendet intentio tota intentiva, qua aliter Repertorium Raymundi appellatur, p. 730.

Joannes Pontanus. Epistola in qua de lapide quem Philosophorum vocant, agitur, p. 734.

Nicolaus Barnaud. Commentariolum in quodam Epitaphium (Aelia Laelia Crispis) Bononiae studiorum, ante multa secula marmoreo lapidi insculptum, p. 744 (IV, p. 805).

— Processus Chemici aliquot, p. 755.

Lambspringk. De Lapide Philosophico libellus, p. 765.

Philosophus Gallus Delphinus Anonymus. Liber secreti maximi totius mundanae gloriae, p. 774.

Extractum ex Cimbalo Aureo, antiquissimo libro manuscripto, ad rem nostram faciens, p. 781.

Arcanum Philosophorum, p. 783.

Nicolaus Barnaud. Brevis Elucidatio illius Arcani Philosophorum, p. 784.

Nicolaus Barnaud. Quadriga Aurifera, p. 790.

Tractatus de philosophia Metallorum, p. 791.

Ripleus. Liber Duodecim Portarum, p. 797.

Ripleus. Liber de Mercurio et Lapide Philosophorum, p. 821.

Scriptum (anonymi)... Elixir Solis Theophrasti Paracelsi tractans, p. 828. (P. 832).

— *Auriga Chemicus sive Theosophiae Palmarum*, p. 834.

— *De Oculta Philosophia Epistola*, p. 852.

— *Dicta Sapientum*, p. 857.

Vol. IV.

Raymundus Lullius. *Theoria & Practica*, p. 1.
Raymundus Lullius. *Compendium animae transmutationis artis Metallorum Ruperto Anglorum Regi transmissum*, p. 171.

Artefius. *Clavis majoris sapientiae*, p. 198.

Heliophifus a Percis. *Philochemicus Philochemicis, Nova Disquisitio de Helia Artista*, p. 214.

— *Nova disquisitio super metallorum transformatione*, p. 220.

Hieronymus de Zanetinis. *Conclusio & comprobatio Alchymiae, qua dispositioni & argumentis Angeli respondetur*, p. 247.

Thomas Arsoncinus. *De jure Alchymiae responsum*, p. 248.

Nicolaus Niger Happelius. *Cheiragogia Heliana de Auro philosophico, nec dum cognito*, p. 265.

Wenceslaus Lavinus Moravus. *Tractatus de Coelo terrestri*, p. 288.

Nicolaus Niger Happelius. *Disquisitio Heliana*, p. 300. (*Nova Disquisitio*, p. 220).

Nicolaus Niger Happelius. *Aphorismi Basiliani sive Canones Hermetici de Spiritu, Anima et Corpore medio Majoris & Minoris Mundi*, p. 327.

Andreas Brentzius. *Variarum Philosophorum Sententiarum perveniendi ad lapidem benedictum, Collectanea*, p. 333.

Bernardus G. Penotus, *Epistola*, p. 364.

Gaston Dulco. *De triplici praeparatione Auri et Argenti*, p. 372.

Gaston Dulco. *De recta et vera ratione progignendi lapidis Philosophici, seu salis Argentifici & Aurifici, Tractatus duo*, p. 388.

Gaston Dulco. *Canones seu Regulae decem, de Lapide Philosophico*, p. 414.

Divi Leschi Genus Amo (Sendivogius). *De Lapide Philosophico Tractatus duodecim*, p. 420.

Divi Leschi Genus Amo (Sendivogius). *Aenigma Philosophorum*, p. 442.

Divi Leschi Genus Amo (Sendivogius). *Dialogus Mercurii, Alchymistae et Naturae*, p. 449.

Aenigma Philosophorum sive Symbolum Saturni, per Parabolas Azoth dilucide ostendens, p. 457.

Aureliae Occultae Philosophorum partes duae. M. Georgio Beato Interprete, p. 462.

Tabula Smaragdina, p. 497.

Arnoldus de Villa Nova. *Speculum Alchymiae*, p. 515.

Arnoldus de Villa Nova. *Carmen*, p. 542.

Arnoldus de Villa Nova. *Quaestiones tam essentiales quam accidentales ad Bonifacium Octavum*, p. 544.

Tractatus de secretissimo antiquorum Philosophorum arcano, p. 554.

Propositiones XXII. In quibus veritas totius artis Chemiae brevissimè comprehenditur, p. 577.

Joannes de Lasniro. *Tractatus aureus de Lapide Philosophorum*, p. 579.

Joannes Trihemius Abbas Spanheimensis. *Tractatus Chemicus nobilis*, p. 585.

Hermes Trismegistus. *Tractatus Aureus de Lapidis Physici Secreto in cap. 7 divisus; Nunc vero à quodam Anonymo Scholiis illustratus (cum Epistola dedicatoria et praefatione)*, p. 587.

David Lagneus. *Harmonia seu Consensus Philosophorum Chemicorum*, p. 718.

Aenigmaticum quoddam Epitaphium (Aelia Laelia Crispis) Bononiae Studiorum, ante multa secula, marmoreo lapidi insculptum, p. 805 (III., p. 744).

Arcanum Philosophorum, per virum doctissimum olim versu hexametro conscriptum, p. 806.

Albertus Magnus. *De Concordantia Philosophorum in Lapide*, p. 809.

Albertus Magnus. *Compositum de Compositis*, p. 825.

Albertus Magnus. *Liber Octo Capitulorum de lapide philosophorum*, p. 841.

Avicenna. Ad Hasen Regem Epistola de re recta, p. 863.
Avicenna. Declaratio Lapidis Physici Filio suo Aboali, p. 875.
Avicenna. De Congelatione et Conglutinatione lapidum, p. 883.
Guilhelmus Tecenensis. Lilium de Spinis evulsum, p. 887.
Ortholanus. Practica vera Alkimica Parisiis probata et experta sub Anno Domini 1358, p. 912.
Lumen Juvenis Experti Novum, p. 934.
Valentinus. Opus Praeclarum ad utrumque. Quod pro testamento dedit filio suo adoptivo, qui etiam istum tractulum propria manu scripsit Ioanni Apot., p. 941.
Tractatulus super haec verba: Studio namque florenti, p. 955.
Opus ad Album, p. 957.
Thomas Aquinas. Liber lilii benedicti, p. 960.
Tractatulus super verba Mer fugi dum bibit, p. 974.
Opus breve ad Rubeum cum sole per aquas fortes, p. 984.
Petrus de Silento. Opus, p. 985.
Joachim Tanchius. Epistola, p. 998.
Tractatus Philosophicus ad Rubrum et Album, p. 1001.
Paulus Eck de Sultzbach. Clavis Philosophorum, p. 1007.

Vol. V.

Turba Philosophorum, p. 1.
In turbam Philosophorum Sermo unus anonymi, p. 52.
Allegoria Sapientum, & Distinctiones XXIX, supra librum Turbae, p. 57.
Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo, p. 90.
Platonis libri Quartorum, seu Stellici, cum commento Hebuhabes Hamed, explicati ab Hestole, p. 101.
Regis Calid, filii Iazichi Liber trium verborum, p. 186.
Senioris Zadith, filii Hamuelis tabula chimi-

ca, marginalibus adaucta, p. 191.
Guilielmi Mennens Antuerpiani Aurel velleris libri tres, p. 240.
Consilium conjugii, seu de massa Solis & Lunae libri tres, p. 429.
Petrus Bonus. Margarita Pretiosa Novella correctissima, p. 507.
Michael Scotus. Quaestio Curiosa de Natura Solis et Lunae, p. 713.
Lucas Rodargirus. Pisces Zodiaci inferioris vel de Solutione Philosophica. Cum aenigmatica totius Lapidis Epitome, p. 723.
Lucas Rodargirus. Chymia Compendiaria ad Johannem Riturum, p. 763.
Alphonsi Regis Castellae, liber Philosophiae occultioris, praecipue metallorum, profundissimus, cui titulum fecit Clavis Sapientiae, p. 766.
Aristoteles. Tractatus ad Alexandrum Magnum, De lapide Philosophico, p. 787.
Epistola Monachi cujusdam Benedictini ordinis, de Lapide Philosophico, opuscula Platonis & Arnoldi Villanovani recensens, p. 799.
Thomas Aquinas. Tractatus sextus de esse et essentia mineralium tractans, p. 806.
Cornelius Alvetanus Arnsrodus. De conficiendo divino Elixire, sive lapide philosophico, p. 815.
(Theatrum Chemicum, 1661, VI, p. 501).
Animadversiones Chimicae quatuor quibus ars universa, tam practice quam theoricè enudatur, p. 821.
Epistola Fr. Rogerii Baconis, de secretis operibus artis & naturae, & nullitate magiae, cum notis, p. 834.
De auro medico philosophorum Dialogus Scholasticus Christophori Hornii, p. 869.

Vol. VI.

Blasii Vigenerii Tractatus de Igne et Sale, p. 1.
Johannes Colleson. Idea Perfecta Philosophiae Hermeticae, seu Abbreviatio Theoriae & Praxeos Lapidis Philosophici observationibus aucta, pp. 140, 143.

Anonymi Philosophi Galli, Instructio Patris ad filium de Arbore Solari, p. 163.

Christophori Parisiensis Elucidarius seu Artis transmutatoriae summa major cum appendice, p. 195.

Johannis Grassei Chortalassei dicti Arca arcani artificiosissimi de Summis naturae mysteriis, ex Rustico majore et minore ejus constructa, p. 294.

Lilium inter Spinas, p. 323.

Cabala Chemica, p. 344.

Admonitio. De Via ad Aurum Potabile, p. 382.

Responsiones duae F. R. C. ad quosdam suos Clientes, p. 393.

Orthelii Commentarius in novum Lumen Chymicum Michaelis Sendivogii Poloni, XII, figuris in Germania repertis illustratum, p. 397.

Orthelii Epilogus et Recapitulatio in Novum Lumen Chymicum Sendivogii, p. 430.

Epistola Andreae de Blawen scripta ad Petrum Andream Matthiolum in qua agitur de multiplici auri potabilis parandi ratione, p. 458.

Discursus Orthelii de praecedente Epistola Andreae de Blawen, p. 470.

Epistola Anonymi de principiis artis Hermeticae, p. 474.

Expositio & Practica Lapidis Adrop, Collecta ex Plinii Philosophi Libro qui intitlatur; Aromaticum Philosophorum Thesaurus & Secretorum, p. 477.

Excerpta ex interlocutione Mariae Prophetissae, ...habita cum aliquo Philosopho dicto Aros de excellentissimo opere trium horarum, p. 479.

Orthelii Explicatio Verborum Mariae Prophetissae, p. 480.

Epistola Joannis Pontani in qua de Lapide quem Philosophorum vocant agitur, p. 487.

Orthelii Commentatio in Epistolam Pontani, p. 489.

Epistola Haimonis de quatuor Lapidibus Philosophicis materiam suam ex minori mundo desumentibus, p. 497.

Epistola Cornelii Alvetani de conficiendo Divino Elixire, sive Lapide Philosophico, p. 501.

(Theatrum Chemicum, 1659, V., 815).

Astronomia inferior seu Planetarum terrestrium motus & variatio, p. 507.

Summa rhytmorum Germanicorum de Opere Universali ex coelo soloque prodeunte, p. 511.

Summa Libri qui vocatur Gloria mundi, seu tabula Paradisi, p. 513.

Opus singulare procedens ex Sale quodam Centrali aethereo, resolutum in igne minerali terreno, seu oleo vitrioli, quod cum Tinctura Solis extracta fermentatur, & externo igne Solypico aut igne radiorum Solis invisibili coquitur & maturatur. Ex Theophrasto redi-vivo Michaelis Pezelii circa finem, p. 518.

Sententia aut Compositio Litis Spiritus et Judicis Mercurii. Ex vetusto scripto Bellum seu Duellum equestre vocato, ad accusationem & responsionem Solis & Martis, per picturas repraesenta (sic), p. 519.

Summa rhytmorum parvorum Germanicorum, qui sunt ejusdem tenoris & sensus cum praecedentibus pcituris, ad verbum expressa, p. 521.

Mysterium occultae naturae Anonymi Discipuli Johannis Grassei Chortalassei dicti, p. 523.

Guidonis Magni de Monte Philosophi Graeci Discipuli Anonymi tractatulus, seu descriptio Philosophici Adrop, ejusque praeparatio, p. 543.

De Ovo Philosophorum, p. 565.

Johannes Isaac Hollandus. Tractatus de Urina quomodo per spiritum ejus omnes Tincturae sint extrahendae, p. 566.

Johannis Chartieri Scientia Plumbi sacri Sapientum seu cognitio, rararum potestatum & virtutum Antimonii, p. 569.

Joachimi Polemanni Novum Lumen Medicum Mysterio Sulphuris Philosophorum, p. 600.

Solini Saltzthal Regiomontani, de potentissima Philosophorum medicina Universali Discursus, p. 675.

Solini Saltzthal Brevis descriptio admirandae Virtutis et Operationis summae Medicinae Lapis Philosophorum dictae, p. 694.

Solini Saltzthal Discursus de philosophico fonte salino, p. 704.

Tabula Smaragdina seu verba Secretorum Hermetis, p. 715.

Henrici de Rochas tractatus de observationibus novis et vera cognitione aquarum mineralium, et de illarum qualitatibus & virtutibus antehac incognitis. Et de Spiritu Universalis, p. 716.

Jo. Jacobi Mangeti, Medicinae Doctoris, et Sereniss. ac Potentiss. Regis Prussiae Archiatri, Bibliotheca Chemica Curiosa, seu Rerum ad Alchemiam pertinentium Thesaurus Instructissimus: quo non tantum Artis Auriferae, ac Scriptorum in ea Nobiliorum Historia traditur; Lapidis Veritas Argumentis & Experimentis innumeris, immo & Juris Consultorum Judiciis evincitur; Termini obscuriores explicantur; Cautiones contra Impostores, & Difficultates in Tinctura Universalis conficienda occurrentes, declarantur: Verum etiam Tractatus omnes Virorum Celebriorum, qui in Magno sudarunt Elixire, quique ab ipso Hermete, ut dicitur, Trismegisto, ad nostra usque Tempora de Chrysopoea scripserunt, cum praecipuis suis Commentariis, concinno Ordine dispositi exhibentur. Ad quorum omnium Illustrationem additae sunt quamplurimae Figurae aeneae. Tomus Primus. Coloniae Allobrogum, Sumpt. Chouet, G. De Tourne, Cramer, Perachon, Ritter, & S. De Tourne. M.DCC.II (BCC).

Tomus Secundus. Genevae, Sumpt. Chouet. ...M.DCCII.

Tomus I.

Olaus Borrichius. De Ortu et Progressu Chemiae Dissertatio (cum «Elia Lelia Crispis», p. 26), p. 1.

Olaus Borrichius. Conspectus Scriptorum Chemicorum Celebriorum, p. 38.

Athanasius Kircher. De Lapide Philosophorum Dissertatio, p. 54.

Athanasius Kircher. De Alchymia Sophistica, p. 82.

Salomon de Blauvenstein. Interpellatio brevis ad Philosophos pro Lapide Philosophorum contra Antichimicum Mundum Subterraneum Athanasii Kircheri Jusuitae, p. 113.

Gabriel Clauder. Tractatus de Tinctura Universalis, ubi in specie contra R. P. Athanasium Kircherum pro existentia Lapidis Philosophici disputatur, p. 119.

Daniel Georg Morhof. De Metallorum Transmutatione ad... Joelem Langelottum Epistola, p. 168.

Philippus Jacobus Sachs à Leevenheimb, Aurum Chymicum, p. 192.

Joh. Fridericus Helvetius. Vitulus aureus quem mundus adorat et orat, in quo tractatur de rarissimo Naturae Miraculo Transmutandi Metalla, nempe quomodo tota Plumbi Substantia, vel intra momentum, ex quavis minima Lapidis veri Philosophici particula in Aurum obryzum commutata fuerit Hagae Comitum, p. 196.

Joannes Chrysippus Fanianus. De lure Artis Alchemiae, hoc est variorum Autorum & praesertim Jurisconsultorum Judicia & Responsa ad Quaestionem. An Alchemia sit ars Legitima, p. 210.

Gilielmus Johnsonus. Lexicon Chymicum, p. 217.

Gilielmus Johnsonus. Lexicon Chymicum. Liber Secundus, p. 275.

Petrus Joannes Faber. Manuscriptum... Res Alchymicorum obscuras extraordinaria perspicuitate explanans, p. 291.

Petrus Joannes Faber. Epistolae aliquot, p. 304.

Joannes Joachimi Becher. Oedipus Chymicus, obscuriorum Terminorum & Principiorum Chymicorum Mystera aperiens et resolvens, p. 306.

Theobaldus de Hoghelande. De Alchymiae Difficultatibus Liber, in quo docetur, quid scire, quidque vitare debeat verae Chemiae studiosus ad perfectionem aspirans, p. 336.

Cato Chemicus, Tractatus quod verae ac genuinae Philosophiae Hermeticae & fucatae ac sophisticae Pseudo-Chemiae, & utriusque

- Magistrorum Characterismi accuratè delineantur*, p. 368.
- Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina. Cui titulus Verba Secretorum Hermetis Trismegisti W. Chr. Kriegsmanni & Gerardi Dornei Commentariis illustrata*, p. 380.
- Arnoldus de Villa Nova. Testamentum*, p. 389.
- Hermes Trismegistus. Expositiones Dornei*, p. 389.
- Hermes Trismegistus. Tractatus Aureus de Lapidis Physici Secreto, in septem Capitula divisus, cum Scholiis Anonymi*, p. 400.
- Turba Philosophorum ex antiquo Manuscripto Codice excerpta, qualis nulla hactenus visa fuerat editio*, p. 445.
- In Turbam Philosophorum Sermo unus Anonymi*, p. 465.
- Allegoriae Sapientum supra Librum Turbae Philosophorum XXIX Distinctiones*, p. 467.
- Turbae Philosophorum aliud exemplar*, p. 480.
- Allegoriae super librum Turbae*, p. 494.
- Aenygma ex visione Arislei Philosophi & Allegoriis Sapientum*, p. 495.
- Exercitationes in turbam Philosophorum*, p. 497.
- Artephius. Liber qui Clavis majoris Sapientiae dicitur*, p. 503.
- Calid. Liber de Compositione Alchemiae quem edidit Morienus Romanus, Calid Regi Aegyptiorum; quem Robertus Castrensis de Arabico in Latinum transtulit*, p. 509.
- Geber. Summa Perfectionis Magisterii in sua naturâ*, p. 519.
- Geber. Liber Investigationis Magisterii*, p. 558.
- Geber. Testamentum*, p. 562.
- Joannes Braceschus. De Alchemia Dialogus veram et genuinam librorum Gebri sententiam explicans*, p. 565.
- Joannes Gerhardus. Exercitationes perbreves in Gebri Arabis summi Philosophi libros duos Summae perfectionis*, p. 598.
- Rogerius Baco. De Alchymia Libellus cui titulus Speculum Alchemiae*, p. 613.
- Rogerius Baco. De Secretis operibus Artis & Naturae et de Nullitate Magiae Epistola (ad Guilielmum Parisiensem conscripta)*, p. 616.
- Avicenna. Tractatulus de Alchemia*, p. 626.
- Avicenna. De Congelatione et Conglutinatione lapidum*, p. 636.
- Aristoteles. De perfecto Magisterio Tractatus*, p. 638.
- Aristoteles. Tractatulus de practica lapidis philosophici*, p. 659.
- Arnaldus de Villanova. Thesaurus Thesaurorum & Rosarium Philosophorum, omnium Secretorum maximum secretum, de verissima compositione Naturalis Philosophiae qua omne diminutum reducitur ad solificum & lunificum*, p. 662.
- Arnaldus de Villanova. Novum Lumen*, p. 676.
- Arnaldus de Villanova. Perfectum Magisterium & Gaudium transmissum ad inclytum Regem Aragonum, quod quidem est Flos Florum, Thesaurus omnium incomparabilis & Margarita*, p. 679.
- Arnaldus de Villanova. Epistola super Alchemia ad Regem Neapolitanum*, p. 683.
- Arnaldus de Villanova. Speculum Alchemiae*, p. 687.
- Arnaldus de Villanova. Carmen*, p. 698.
- Arnaldus de Villanova. Quaestiones tam Essentiales quam accidentales ad Bonifacium Octavium cum suis Responsionibus*, p. 698.
- Arnaldus de Villanova. Semita semitae*, p. 702.
- Arnaldus de Villanova. Testamentum*, p. 704.
- Raymundus Lullius. Testamentum, & primum de Theorica*, p. 707.
- Raymundus Lullius. Testamentum. Pars Practica super Philosophico Lapide*, p. 763.
- Joannes Gerhardus. Analysis Partis Practicae Raymundi Lullii in Testamento*, p. 778.
- Raymundus Lullius. Compendium Animae Transmutationis Artis Metallorum, Ruperto Anglorum Regi transmissum*, p. 780.
- Raymundus Lullius. Testamentum novissimum, Carolo Regi dicatum*, p. 790.
- Raymundus Lullius. Testamenti novissimi pars altera*, p. 806.
- Raymundus Lullius. Elucidatio Testamenti*, p. 823.
- Raymundus Lullius. Liber dictus Lux Mercuriorum in quo explicatur quod in aliis Libris*

occultatum est, p. 824.

Raymundus Lullius. Experimenta in quibus verae Philosophiae Chemicæ Operationes clarissime traduntur, p. 826.

Raymundus Lullius. Liber Artis Compendiosae quem Vademecum nuncupavit, p. 849.

Raymundus Lullius. Compendii Animæ Transmutationis Artis Metallorum aliud exemplar, p. 853.

Raymundus Lullius. Epistola de Accurtatione Lapidis Benedicti missa Anno 1412. Roberto Anglorum Regi, p. 863.

Raymundus Lullius. Liber Potestas Divitiarum dictus, in quo optima expositio Testamenti Hermetis continetur, p. 866.

Raymundus Lullius. Clavicula quæ & Apertorium dicitur, in qua omnia quæ in opere Alchemiæ requiruntur, apertè declarantur, p. 872.

Raymundus Lullius. Compendium Artis Alchemiæ et Naturalis Philosophiæ, p. 875.

Raymundus Lullius. Tractatus de Lapide et Oleo Philosophorum, p. 878.

Raymundus Lullius. Codicillus, seu Vademecum & Cantilena in quo fontes Alchemicæ Artis, ac Philosophiæ reconditoris uberrimè traduntur, p. 880.

Joannes Braceschus. Lignum Vitæ, seu Dialogus ex Italico in Latinum versus à G. Gratorolo Physico, quo Raymundi Lulli Scripta explicantur, p. 911.

Liber Mutus Alchemiæ Mysteria filii Artis nudis figuris, evidentissimè aperiens, p. 938.

Tomus II.

Petrus Bonus. Margarita pretiosa novella, p. 1.

Joannes de Rupescissâ. Liber Magisterii de confectione veri Lapidis Philosophorum, p. 80.

Joannes de Rupescissâ. Liber Lucis, p. 84.

Rosarium Philosophorum, p. 87.

Rosarii Philosophorum aliud Exemplar... per Toletanum Philosophum maximum, p. 119.

Rosarium Abbreviatum Ignoti, p. 133.

Guido de Montanor. Scala Philosophorum, p. 134.

Clangor Buccinæ, p. 147.

Correctio Fatuorum, p. 165.

Marsilius Ficinus. Liber de Arte Chemicâ, p. 172.

Calid Filius Jaici. Liber Secretorum Artis, p. 183.

Kalid Rex. Liber Trium Verborum, p. 189.

Merlinus. Allegoria, p. 191.

Thesaurus Philosophiæ, p. 192.

Aurclia Occulta cum Semoris Zadith Tractatulo de Chemiâ, p. 198.

Consilium Conjugii, seu de Massa Solis & Lunæ Libri III, p. 235.

Richardus Anglicus. Libellus utilissimus Περί χημείας, cui titulum fecit Correctorium, 266.

Georgius Ripheus. Liber Duodecim Portarum, p. 275.

Thomas Northon. Tractatus Credo Mihi, seu Ordinale dictus, p. 285.

Joannes Dausten. Rosarium arcanum Philosophorum Secretissimum, p. 309.

Dialogus inter Naturam & filium Philosophiæ, p. 326.

Dionysius Zacharias. Opusculum Chemicum, p. 336.

Nicolaus Flamellus. Commentarius in Dionysii Zacharii Opusculum Chemicum, p. 350.

Collectanea ex Democrito, p. 361.

Nicolaus Flamellus. Tractatus brevis, seu Summarium Philosophicum, p. 368.

Joannes Aurelius Augurellus. Chrysopoeia, & Vellus Aureum, seu Chrysopoeia major & minor, p. 371.

Nathan Albineus. Carmen Aureum, p. 387.

Nathan Albineus. Aenigma, p. 388.

Bernardus Trevisanus. Liber de Secretissimo Philosophorum opere Chemicò, p. 388.

Hermes. Tabula Smaragdina, p. 389.

Bernardus Trevisanus. Responsio ad Thomam de Bononiâ, ...super eodem Opere, p. 399.

Basilius Valentinus. Liber de magno Lapide Antiquorum Sapientum, p. 409.

Basilius Valentinus. Liber duodecim Clavium, p. 413.

Basilius Valentinus. *De primâ Materiâ Lapidis Philosophici*, p. 421.

Basilius Valentinus. *Brevis Appendix & perspicua repetitio aut iteratio in librum suum de Magno lapide Antiquissimorum*, p. 422.

Gerardus Dorn. *Congeries Paracelsicae Chemiae de Transmutationibus Metallorum*, p. 423.

Michael Sendivogius. *Novum Lumen Chemicum*, p. 463.

Michael Sendivogius. *Parabola, seu Aenigma Philosophicum*, p. 474.

Michael Sendivogius. *Dialogus Mercurii, Alchemistae et Naturae*, p. 475.

Michael Sendivogius. *Tractatus de Sulphure*, p. 479.

Michael Sendivogius. *Apographys Epistolarum hactenus ineditarum super Chemiâ*, p. 493.

Orthelius. *Commentarius in Novum Lumen Chemicum Michaelis Sendivogii XII, figuris in Germaniâ repertis illustratum*, p. 516.

Guilielmus Trognianus. *De lapide*, p. 530.

Hydrolithus Sophicus, seu *Aquarium Sapientum*, p. 537.

Joannes Franciscus Picus Mirandulae Dom. *Opus Aureum de Auro tum aestimando, tum conficiendo, tum utendo*, p. 558.

Joannes Grasseus, alias Cortalasseus. *Arca Arcani artificiossimi de Summis Naturae Mysteriis, constructa ex Rusticâ ejus majore & minore, & Physicâ naturali rotundâ, per visionem Cabalisticam descriptâ*, p. 585.

Anonymus Discipulus Joannis Grassei, *Mysterium Occultae Naturae; De duobus Floribus Astralibus Agricolae minoris in ejus Arcâ Arcani Artificiosissimi contentis*, p. 619.

D'Espagnet. *Arcanum Hermeticae Philosophiae*, p. 626.

D'Espagnet. *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus in quo occulta Naturae & Artis circa Lapidis Philosophorum materiam & operandi modum, canonicè & ordinatè fiunt manifesta*, p. 649.

Philaletha. *Introitus apertus ad oclusum Regis Palatium*, p. 661.

Philaletha. *Tractatus de Metallorum Metamorphosi*, p. 676.

Philaletha. *Brevis Manuductio ad Rubinum Caelestem*, p. 686.

Philaletha. *Fons Chemicæ Philosophiae*, p. 693.

Joannes Ferdinandus Hertodt à Todtenfeldt. *Epistola Contra Philaletham*, p. 697.

Anonymi ad praecedentem Epistolam Responsio, p. 699.

Liber Praxeos Alchemicae cum Additionibus Libavii, p. 700.

Nicolaus Barnaudus à Crista Arnaudi Delphinus. *In Aenygmaticum quoddam Epitaphium Bononiae ante multa saecula marmoreo Lapidi insculptum, Commentariolus (Aelia Laelia Crispis)*, p. 713.

Carolus Caesar Malvasius. *Extractum à Tractatu super eodem Epitaphio conscripto*, p. 717.

Pantaleon. *Bifolium Metallicum, seu Medicina duplex pro Metallis et Hominibus infirmis... inventa...*, p. 718.

Pantaleon. *Tumulus Hermetis apertus*, p. 728.

Pantaleon. *Examen Alchemisticum*, p. 736.

Pantaleon. *Disceptatio de Lapide Physico, in quâ Tumbam Semiramidis ab Anonymo Phantasticè non Hermeticè sigillatam; jam vero reclusam, si sapiens inspexerit ipsam, promissis Regum Thesauris vacuum inveniet*, p. 744.

Tumba Semiramidis Hermeticè signillata quam si sapiens aperuerit, non Cyrus ambitiosus, avarus, Regum ille thesauros divitiarum inexhaustos, quod sufficiat inveniat, p. 759.

Ludovicus de Comitibus. *Tractatus de Liquore Alchaets, & Lapide Philosophorum... item de Sale volatili tartari & c.*, p. 764.

Ludovicus de Comitibus. *Metallorum ac Metallicorum naturae operum ex Orthophysicis fundamentis recens Elucidatio*, p. 781.

Ludovicus de Comitibus. *Appendix Symbolae Crucis aliqualem explicationem exhibens*, p. 840.

Claudius Germain. *Icon Philosophiae occultae*, p. 845.

Christianus Adolphus Balduinus. Aurum superius & inferius Aurae Superioris & Inferioris Hermeticum, p. 856.

Melchior Friben. Brevis enumeratio hactenus à se in Chemiâ actorum, p. 875.

D. I. B. De Spiritu Mundi Positiones aliquot, p. 876.

Andreas Cnöffelius. Responsum ad Positiones de Spiritu Mundi, quod in se continet Resurrectionem Tumbae Semiramidis, p. 880.

Trames facilis & planus ad Auream Hermetis Arcem rectà perducens, p. 887.

Daniel Stolcius de Stolcenberg. Hortulus Hermeticus è Flosculis Philosophorum cuprò incisis conformatus, & brevissimis versiculis explicatus; quò Chemiae studiosi pro Philothecà uti, fessique Laboratoriorum ministri, recreari possint, p. 895.

HERMES TRISMEGISTUS
TABULA SMARAGDINA

ГЕРМЕС
ТРИЖДЫ ВЕЛИЧАЙШИЙ
ИЗУМРУДНАЯ СКРИЖАЛЬ

Verum est sine mendacio, certum et verissimum:

Quod est inferius est sicut id quod est superius. Et quod est superius est sicut id quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.

Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac una re, adoptione.

Pater ejus est Sol, mater ejus est Luna. Portavit illud ventus in ventre suo. Nutrix ejus terra est.

Pater omnis telesmi totius mundi est hic.

Virtus ejus integra est, si versa fuerit in terram.

Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter, magno cum ingenio.

Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas.

Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vicet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.

Sic mundes creatus est.

Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.

Itaque vocatus sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi.

Completum est, quod dixi de operatione Solis.

Не ложь говорю, а истину изрекаю.

То, что внизу, подобно тому, что вверху, а то, что вверху, подобно тому, что внизу. И всё это только для того, чтобы свершить чудо одного-единственного.

Точно так же, как все сущие вещи возникли из мысли этого одного-единственного, так стали эти вещи вещами действительными и действенными лишь путем упрощения применительно случаю того же самого одного-единственного, единого.

Солнце — его отец. Луна — мать его. Ветер вынашивает его во чреве своём. Земля вскармливает его.

Единое, и только оно, — первопричина вселенского совершенства — повсеместно, всегда.

Мощь его есть наимогущественнейшая мощь — и даже более того! — и явлена в безграничии своём на земле.

Отдели же землю от огня, тонкое от грубого с величайшей осторожностью, с трепетным тицанием.

Тонкий, легчайший огонь, взлетев к небесам, тотчас же низойдёт на землю. Так свершится единение всех вещей — горних и дольних. И вот уже вселенская слава в дланях твоих. И вот уже — разве не видишь?! — мрак бежит прочь. Прочь!

Это и есть та сила сил — и даже еще сильнее! — потому что самое тончайшее, самое легчайшее уловляется ею, а самое тяжёлое ею пронзено, ею проникновено.

Так, так всё сотворено. Так!

Бессчётны и удивительны применения, которые воспоследуют, столь прекрасно сотворённого мира, всех вещей этого мира.

Вот почему Гермес Трижды Величайший — имя моё. Три сферы философии подвластны мне. Три!

Но... умолкаю, возвестив всё, что хотел, продеяние Солнца. Умолкаю.

Первая публикация *«Изумрудной скрижали»* осуществлена в своде *«Alchemia»* (Нюрнберг, 1541). Известные упоминания относятся к XIII веку. *Гортуланус* в комментарии к первому изданию *«Скрижали»* относит ее к X столетию. До нас дошла только латинская первичная версия текста. Это своеобразный алхимический *vademecum*, ассимилировавший греко-египетский опыт Александрийской алхимии.

В алхимической традиции автором данного текста считают *Гермеса Трисмегиста* (*Trismegistus*, *Trismegistos*), или *Гермеса (Гермия) Трижды Величайшего*. Предание свидетельствует, что по повелению *Александра Македонского* (IV в. до н. э.) текст *«Изумрудной скрижали»* был выбит на гранитном надгробии ее легендарного автора (близ Хеброна). Подлинный автор не установлен. Имя *Гермеса Трисмегиста* связывают с именем бога древнеегипетского пантеона *Гермеса*, покровителя торговли, плутовства и всяческих уловок. Культ *Гермеса* в римском пантеоне соответствует культу *Меркурия*. В эллинистическую эпоху *Гермеса* отождествляют с египетским богом мудрости *Тотом* и считают покровителем магии. Тогда же он и получает прибавку к имени — *Трисмегист*.

TABULA SMARAGDINA DE ALCHEMIA Alchemia, 1541, 363.

Wedel (Georg Wolfgang), Introductio in Alchimiam, 1706, 59.

TABULA SMARAGDINA in ipsius sepulchro inventa, cum commento Hortulani philosophi Ars Chemica, 1566, 32.

TABULA SMARAGDINA

Bernhardus Trevisanus, Von der Hermetischenn Philosophia... Ein Buch, 1582.

Bernhardus Trevisanus, Bericht von der Hermetischenn Philosophia.— Elucidatio Secretorum, 1602, 200.

Алхимическая традиция придает *Гермесу Трисмегисту* и самостоятельное существование, отдельное от древнеегипетского бога и связанное с ним лишь номинативно и по «профессиональному» сходству. Именно этому *Гермесу* приписывают многие сочинения, а от его имени производят термин *герметический*, давший имя корпусу *герметических наук* средневековья (алхимия, астрология, кабала).

В алхимической иконографии *Гермеса Трисмегиста* изображают бородатым старцем, в хитоне или хламиде, в крылатом шлеме, с кадуцеем (жезлом, обвитым змеями), обутым в сапожки с крылышками на пятках.

Обстоятельная библиография сочинений *Гермеса* и толкователей (до начала XX века) составлена Дж. Фергюсоном (*Ferguson J. Bibliotheca chemica... V. 1—2. Glasgow, 1906*).

Латинский текст воспроизводится по Герману Коппу (*Kopp H. Geschichte der Chemie. Tl. 2. Braunschweig, 1844, S. 147—148*). Русский перевод мой. Дан перечень старопечатных разноименных публикаций *«Изумрудной скрижали»* XVI—XVIII веков на латинском, английском, немецком и французском языках.

Albinius (Nathan), Bibliotheca Chemica Contracta, 1653.

Glauber (Johann Rudolph), Teutschlands Wohlfahrt, Fünffter Theil, Amsterdam, 1660, 19.

Glauber (Johann Rudolph), Teutschlandts Wohlfahrt, Prag, 1704, 649.

Bernhardus Trevisanus, Drei Bücher von der Hermetischen Philosophie.— Der Hermetische Philosophus, 1709, 213.

Naxagoras (Ehrd De), Aurei Velleris Supplementum, 1733, 24.

Klefecker (Johann), Das Fundament der Lehre vom Stein der Weisen, 1736, 28.

Bernhardus Trevisanus, *Chymische Schrifft-*
ten, 1746, 6; 1747, 6.

Vernünftige Erklärung der Smaragdenen Ta-
fel des Hermes, 1760.

Hortulanus, *Commentariolus in Tabulam*
Smaragdinam.

TABULA SMARAGDINA, *cum expositioni-*
bus Gerardi Dorn

Dorn (Gerhard), *De Naturae Luce physica...*
Tractatus, 1583, 82.

Theatrum Chemicum, 1659, I, 362.

TABULA SCHMARAGDINA

Trismosinus (Salomon), *Aureum Vellus*,
Tractatus III (1598), 238.

Tancke (Joachim), *Promptuarium Alchemiae*,
Ander Buch, 1614, 413.

Hermetischer Rosenkrantz, 1659, 52, 79;
1682, 52, 79.

Schatz und Kunst-kammer, 413.

Eröffnete Geheimnisse des Steins der Weisen,
1708, 335.

Hermetische (Der) Philosophus, 1709, 168.

SMARAGDINA TABULA

Dorn (Gerard), *Trevisanus de Chymico Mi-*
raculo, 1600, 4.

Bernhardus Trevisanus, *De Alchemia Liber,—*
Theatrum Chemicum, 1659, I, 685.

Bernhardus Trevisanus, *Liber de Secretissimo*
Philosophorum Opere Chémico.—Manget
(J. J.), *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 1702, II,
389.

TABULA SMARAGDINA seu *Verba Secreto-*
rum Hermetis

Theatrum Chemicum, 1661, VI, 715.

TABULA SMARAGDINA, *inter manus eius*
inuenta in obscuro antro, in quo humatum
corpus eius repertum est

Marengus (Joannes Baptista), *Palladis Chy-*
micae Arcana detecta, 1678, Pars II, 3 (*cum*
commentario).

TABULA SMARAGDINA cui titulus *Verba*
secretorum Hermetis Trismegisti, W. Chr.
Kriegsmanni et Gerardi Dornei commentariis
illustrata

Manget (J. J.), Bibliotheca Chemica Curiosa,
1702, I, 380.

TABULA SMARAGDINA HERMETIS, *Die*
Wort der Geheimnüß des Hermetis

Roth-Scholtz (Friederich), *Deutsches Theat-*
rum Chemicum, 1730, II, 531.

TABULA HERMETIS

Elias, *Elias Artista mit dem Stein der Wei-*
sen, 1770, 143.

THE EMERALD TABLE

The Mirror of Alchimy, 1597, 16.

Five Treatises of the Philosopher's stone, by
H. P., 1659.

THE SMARAGDINE TABLE

Salmon (William), *Medicina Practica*, 1691,
258.

SCHMARAGT TAFEL

Occulta Philosophia, 1613, 50.

DIE SMARAGDEN TAFEL

Hermetischer Rosenkrantz, 1659, 52, 79; 1682,
52, 79.

Hermetische (Der) Philosophus, 1709, 168.

Roth-Scholtz (Friederick), *Deutsches Theat-*
rum Chemicum, 1730, II, 504.

DIE SMARAGDENE TAFEL, von der Chimie
Wedel (Georg Wolfgang), *Vernünftige Ge-*
danken vom Gold-Machen, 1734, 98.

Annalus Platonis, 1781, XVIII.

SMARAGDTAFEL (DIE)

Hermetisches A. B. C., 1778, I, 57.

LA TABLE D'ESMERAUDE d'Hermes Tris-
megiste, pere des Philosophes Joly (Gabriel),
Trois Anciens Traictéz de la Philosophie Na-
turelle, 1626, 25.

Respour, *Rares Experiences*, 1686, livre III,
38—42; 1777, 146—148.

Respour, *Besondere Versuche*, 1772, 263—
265, 280—284.

LA TABLE D'ESMERAUDE avec le Com-
mentaire de l'Hortulain.

Richebourg (J. M. D.), *Bibliothèque des Phi-*
losophes Chimiques, 1740, I, 1.

ЛИТЕРАТУРА¹

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е.

Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.

Ленин В. И. Полн. собр. соч.

Августин Аврелий. Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, ч. 1—8. Киев, 1901—1912.

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (два творческих принципа).— Вопросы литературы, 1971а, № 8.

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов).— В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971б.

Аверинцев С. С. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии.— В кн.: О современной буржуазной эстетике. Вып. 3. М., 1972а.

Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе.— В кн.: Античность и современность. М., 1972б.

Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры.— В кн.: Византия, Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: искусство и культура. М., 1973.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Агрикола Георгий. О горном деле и металлургии. В 12-ти кн. М., 1962.

Алтухов В. М. Рождение металлов.— Изида, 1912, № 5.

Алхимическая псалтирь. СПб., 1784.

Амфитеатров А. В. Померкнувшие дали. Розенкрейцеры...— Собр. соч., т. 20. СПб., 1896. Античный способ производства в источниках. Л., 1933.

Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. Философия древности и средневековья. М., 1969; т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. М., 1970.

Антошевский И. К. Библиография оккультизма. СПб., 1910.

Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. Метафизика. О душе. М., 1975.

Арнольд из Виллановы. Салернский кодекс здоровья. М., 1970.

Ар-Рази. Книга тайны тайн.— В кн.: Каримов У. И. Неизвестное сочинение Ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1957.

Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. М., 1976.

Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бахтин М. М. К эстетике слова.— В кн.: Контекст — 1973. М., 1974.

Библиер В. С. Гегель, Маркс и проблема превращений логического строя мышления.— В кн.: Marx und die Moderne Philosophie. Текст на англ. и нем. яз. М., 1968.

Библиер В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975.

Билинкус М. Я., Туровский А. М. Об одном герметическом тексте.— Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Вып. 3.

¹ В список, кроме цитируемых, включены также и другие сочинения, которые могут заинтересовать читателя.

- Тарту, 1968.
- Биццалли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.
- Блок М. Апология истории. М., 1973.
- Блох М. А. Хронология важнейших событий в области химии и смежных дисциплин и библиография по истории химии. Л.—М., 1940.
- Брант Себастиан. Корабль дураков. Пер. Л. Пеньковского. М., 1965.
- Бруно Джордано. О безмерном и неисчислимом. Кн. VIII, гл. 10. О Вселенной и неизмеримом. Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени. Посвящение. Пер. А. Х. Горфункеля.— В кн.: Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1965.
- Бэкон Френсис Веруламский. Новый органон. Пер. С. Красильщикова. М., 1938.
- Вайнштейн О. Л. Западноευропейская средневековая историография. М., 1964.
- Валери П. Введение в систему Леонардо да Винчи.— Избранное. М., 1936.
- Великая книга Натуры, или Апокалипсис философский и герметический.— РО ГБЛ, ф. 147, № 2047, л. 40.
- Веселовский А. Петрарка в поэтической исповеди. Sanzoniere. СПб., 1912.
- Визгин Вик. П. Качество в картине мира Аристотеля.— Природа, 1977, № 5.
- Вийон Франсуа. Стихи. М., 1963.
- Винокуров Е. Избранные произведения. В 2-х т. М., 1976.
- Витрувий. Десять книг об архитектуре. Пер. Ф. А. Петровского. М., 1936.
- Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968.
- Габалис. О магических свойствах веществ, находящихся в природе.— РО ГБЛ, ф. 14.
- Гайдук В. П. К вопросу о цветовой символике «Божественной комедии».— В кн.: Дантовские чтения. М., 1971.
- Галле Иоганн Самуэль. Открытые тайны древних магов и чародеев, в пользу и увеселение употребленные... М., 1798—1804.
- Гастер М. Алхимия.— Еврейская энциклопедия. Т. 2. СПб., 1901.
- Гегель. Лекции по истории философии. Кн. III.— Соч., т. XI. М.—Л., 1935.
- Гейне Г. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 1. М., 1956.
- Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль. Пер. В. М. Алтухова.— Изида, 1913, № 12.
- Герцен А. И. Письма об изучении природы. Письмо седьмое. Франсис Бэкон и его школа в Англии.— Собр. соч. в 30-ти т. Т. 3. М., 1954.
- Гершензон М. Вступительная статья.— В кн.: Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915.
- Гёте. Фауст. Пер. Б. Пастернака. М., 1960.
- Гильбоа. Алхимист без маски или открытый обман умовообразительного злостоедания... М., 1789.
- Гоголь Н. В. О средних веках.— Полн. собр. соч. В 14-ти т. Т. 8. М., 1952.
- Голланд Иоанн Исаак. Собрание разных достоверных химических книг, а именно: Иоанна Исаака Голланда — Рука философов, О сатурне, О растениях, Минералах, Кабала, О камне философическом, с приобщением небольшого сочинения от неизвестного автора, О заблуждениях алхимистов, с вырезанными из меди фигурами. СПб., 1787.
- Гомер. Одиссея. Пер. В. А. Жуковского. М., 1959.
- Гомер. Илиада. Пер. Н. И. Гнедича. М., 1960.
- Гофман Эрнст Теодор Амадей. Избранные произведения. В 3-х т. М., 1962.
- Грановский Т. Н. Аббат Сугерий. М., 1866.
- Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1961.
- Гуковский М. А. Итальянские энциклопедии XIII—XVI веков.— Труды Института книги, документа и письма. Ч. 2. Л., 1932.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гюзю В. Собор Парижской богородицы. Пер. Н. А. Коган. Вильнюс, 1950.
- Гуайта С. де. Комментарии к «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста.— Изида, 1913, № 12.
- Данилова И. Е. От средних веков к Возрождению. М., 1975.
- Данчелман Ф. История естествознания. В 3-х т. М.—Л., 1932—1938.
- Данте Алигьери. Новая жизнь.— В кн.: Данте Алигьери. М., 1967.
- Данте Алигьери. Божественная комедия. Пер. М. Лозинского.— В кн.: Данте Алигьери. М., 1967.
- Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968.
- Дворжак М. Идеал и натура в готической скульптуре и живописи. Очерки по искусству средневековья. М., 1934.
- Демокрит.— В кн.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
- Дживелегов А. К. Средневековые города в Западной Европе. СПб., 1902.
- Джонсон Бен. Пьесы. Л.—М., 1960.
- Джуа М. История химии. М., 1966; 1975.
- Добиаш-Рождественская О. А. Западная Европа в средние века. Пг., 1920.
- Домбровский Ю. И. Смуглая леди. М., 1969.

- Елизарова М. М. Община терапевтов. М., 1972.
- Жолливе-Кастелло Ф. Великое алхимическое делание.— Изда. 1911, № 9—10.
- Заболоцкий Николай. Стихотворения и поэмы. М.—Л., 1965.
- Зомбарт В. Буржуа. М., 1924.
- Зубов В. П. Из истории средневековой атомистики.— Труды Института истории естествознания АН СССР. Т. 1. М., 1947.
- Зубов В. П. Очерки развития основных физических идей. М., 1959.
- Зубов В. П. Леонардо да Винчи. М.—Л., 1961.
- Зубов В. П. Аристотель. М., 1963.
- Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965.
- Зубов В. П. Опыт научный и опыт технический в эпоху Ренессанса.— Вопросы истории естествознания и техники, 1969, вып. 28.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.
- Из европейских поэтов. Пер. В. Левика. М., 1967.
- Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Канонников И. И. Алхимия и современная наука. Казань, 1886.
- Карелин М. С. Очерк по истории философской мысли в эпоху Возрождения. Мирозерцание Франческо Петрарки. М., 1899.
- Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века.— Научный исторический журнал, 1914, т. 1, вып. 2, № 2.
- Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- Карсавин Л. П. Культура средних веков. Пг., 1918.
- Кеведа Франческо. Книга обо всем и еще о многом другом.— В кн.: Хрестоматия по западноевропейской литературе XVII века. М., 1949.
- Кедров Б. М. Энгельс о химии. М., 1971.
- Коломнин В. П. Практическая алхимия. Любопытные открытия из физики и химии... [Б. м. и б. г.].
- Колыбель камня мудрых, описанная неизвестным шевалье на французском языке, а на немецкий переведенная И. А. М. С. М. М., 1783.
- Кондильяк. Трактат о системах, в которых открываются их недостатки и достоинства. М., 1938.
- Конрад Н. И. Запад и Восток. Изд. 2-е. М., 1972.
- Копп Г. Былое и современное химии. М., 1870.
- Крешенци Пьер деи. Сочинение о сельском хозяйстве. VIII, 2—4. Об устройстве садов. Пер. с лат. В. П. Зубова.— В кн.: Альберти Леон-Баттиста. Десять книг о зодчестве. В 2-х т. Т. 2. М., 1937.
- Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. М., 1972.
- Кузнецов В. И. Диалектика развития химии. М., 1973.
- Леви-Стросс К. Структура мифа.— Вопросы философии, 1970, № 7.
- Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936.
- Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения. М., 1955.
- Лермонтов М. Ю. Лирика. М., 1963.
- Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968, III.
- Ли Г. Ч. История инквизиции в средневековье. В 2-х т. СПб., 1911.
- Либих Ю. Письма о химии. Т. 1. СПб., 1861.
- Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930.
- Лосев А. Ф. Логика символа.— В кн.: Контекст — 1972. М., 1973.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры.— В кн.: Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967.
- Лотман Ю. М. Семантика числа и тип культуры.— В кн.: Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967.
- Лукреций. О природе вещей. В 2-х т. Пер. с лат. и коммент. Ф. А. Петровского. С параллельным латинским текстом. М.—Л., 1946—1947.
- Любимов Н. А. История физики. Опыт изучения логики открытий в их истории. Ч. 2. Период средневековой науки (вторая пагинация). СПб., 1892 (1894).
- Люблинская А. Д. Источниковедение истории средневековья. Л., 1955.
- Люблинская А. Д. Латинская палеография. М., 1969.
- Лятекер Я. А. Декарт. М., 1975.
- Малеин А. И. Энциклопедия Винченция из Бове.— В кн.: Труды Института книги, документа и письма. Ч. 2. Л., 1932.
- Мандельштам О. Разговор о Данте. М., 1967.
- Манн Т. Волшебная гора. Пер. В. Курелла и В. Станевич.— Соч. в 10-ти т. Т. 3, 4. М., 1959.
- Манн Т. Иосиф и его братья. В 2-х т. Пер. С. Апта. М., 1968.
- Маркес Г. Г. Сто лет одиночества. М., 1971.

- Мейер Э.* История химии с древнейших времен до настоящих дней. Пер. со 2-го нем. изд. с предисловием Д. И. Менделеева. СПб., 1899.
- Менделеев Д. И.* Основы химии. Изд. 8-е. СПб., 1906.
- Менделеев Д. И.* Соч., т. 15. Л.—М., 1949.
- Меншуткин Б. Н.* Работы М. Бертелло по истории химии.—В кн.: Бертелло. М., 1827—1927. Л., 1927.
- Меншуткин Б. Н.* Химия и пути ее развития. М.—Л., 1937.
- Менье Л.* История медицины. М.—Л., 1926.
- Миклукин С. Р., Маркова Л. А.* Основные методологические направления в зарубежной истории науки. М., 1971.
- Миллдон В. И.* Беседы о паралитературе.—Вопросы философии, 1972, № 1.
- Минков С.* Алхимия на любовата. София, 1972.
- Монье Ф.* Опыт литературной истории Италии XV века. Кваттроценти. Пер. К. С. Шварсалона. СПб., 1904.
- Морозов Н. А.* В поисках философского камня. СПб., 1909.
- Мур Ф. Д.* История химии. М.—Л., 1925.
- Нидэм Дж.* Ремесленники и алхимики в Китае и в эллинистическом мире. Пер. с франц. П. П. Мостового (см. Needham, 1970).—Пересмотренный текст доклада, прочитанного в Пастеровском институте на 6-й конференции Луи Рипкина 17 апреля 1970 г. (Кембридж, Великобритания).
- Нитибюс.* Черный дракон, или сборник магических рецептов. СПб., 1909.
- О алхимии.* СПб., 1731.
- Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. Изд. 2-е. М., 1974.
- Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. В 3-х т. Т. 1. М., 1933.
- Орлов М. А.* Алхимия. Пг., 1917.
- Оствальд В.* Эволюция основных проблем химии. М., 1909.
- Памятники византийской литературы IV—IX веков.* М., 1968; ...IX—XIV веков. М., 1969.
- Памятники средневековой латинской литературы IV—XI веков.* М., 1970; X—XII веков. М., 1972.
- Панос.* Человек и Вселенная. Общий обзор оккультных знаний. М., 1909.
- Парацельс.* Высшая Магия.—Изида, 1911, № 6.
- Парацельс.* Руководство к изготовлению и применению философского камня. Пер. А. В. Трояновского.—Изида, 1911, № 8.
- Парацельс.* Химическая псалтирь, или философические правила о Камне Мудрых.—Изида, 1913, № 1.
- Пастернак Борис.* Стихотворения и поэмы. М.—Л., 1965.
- Пастернак Б.* Стихи. М., 1966.
- Перепелкин Ю. Я.* К вопросу о возникновении энциклопедии на Древнем Востоке.—В кн.: Труды Института книги, документа и письма. Ч. 2. Л., 1932.
- Песнь о Нибелунгах.* Пер. со средневерхне-нем. Ю. Б. Корнеева. Л., 1972.
- Петрарка.* Автобиография. Исповедь. Сочинения. Пер. М. Гершензона и Вяч. Иванова. М., 1915.
- Петрарка Франческо.* Книга песен. М., 1963.
- Платон. Тимей.* Пер. С. С. Аверинцева.—Соч. в 3-х т. Т. 3(1). М., 1971.
- Пордедж Джон.* Божественная и истинная метафизика, или дивное и опытом приобретаемое ведение очевидных и вечных вещей... М., Тайная масонская типография [ок. 1787].
- Пордедж Джон.* Истинное познание существа вещей.—РО ГБЛ, ф. 14.
- Программа Института высших герметических наук в Париже.* (Извлечение из правил приема).—Изида, 1911, № 3.
- Пуассон А.* Теория и символы алхимиков.—Изида, 1914—1915; Пг., 1915.
- Пушкин А. С.* Соч. в 3-х т. М., 1974.
- Рабинович В. Л.* Ученый средневековья. Психологический очерк.—В кн.: Научное творчество. М., 1969.
- Рабинович В. Л.* Алхимия.—БСЭ. Изд. 3-е. Т. 1. М., 1970.
- Рабинович В. Л.* Стиль творческого мышления как предмет исторической психологии. (Постановка проблемы).—В кн.: Проблемы научного творчества в современной психологии. М., 1971а.
- Рабинович В. Л.* Теоретическое предвидение и его интерпретация. По алхимическим трактатам Роджера Бэкона.—В кн.: Научное открытие и его восприятие. М., 1971б.
- Рабинович В. Л.* Достоевский и Менделеев: антиспиритический диалог.—Вопросы философии, 1971в, № 11. (В соавт. с Волгиным И. Л.).
- Рабинович В. Л.* Из истории науки в странах Востока.—Народы Азии и Африки, 1972а, № 3. (В соавт. с Володарским А. И.).
- Рабинович В. Л.* К истории развития алхимии.—Вопросы истории естествознания и техники, 1972б, вып. 3 (40).
- Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен культуры.—Природа, 1973, № 9, 10.
- Рабинович В. Л.* Символизм в западной алхимии и традиция Ибн-Рушда. Докл. на XIII Междунар. конгр. по истории науки. (Моск-

ва, 18—24 августа 1971). Коллоквиум «Средневековая наука: взаимоотношения Востока и Запада»; Символизм в западной алхимии и традиции Аверроэса.— Труды XIII Международн. конгр. по истории науки. (Москва, 1971). Коллоквиум «Средневековая наука: взаимоотношения Востока и Запада». М., 1974.

Рабинович В. Л. Цвет в системе средневекового символизма. Комментарий к алхимической живописи.— Природа, 1976а, № 6.

Рабинович В. Л. Ласточка в моем гербе. К 400-летию со дня смерти Джероламо Кардано.— Наука и религия, 1976б, № 9.

Рабинович В. Л. Созерцательный опыт Оксфордской школы и герметическая традиция.— Вопросы философии, 1977, № 7.

Рабле Франсуа. Гаргантюа и Пантагрюэль. Пер. Н. Любимова. М., 1966.

Радынский М. А. Алхимия и современные науки.— Изида, 1913, № 9—10.

Рамсей У., Оствальд В. Из истории химии. Пг., 1920.

Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903.

Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977.

Розинг Б. Л. Алхимия и астрология в современном естествознании. Л., 1924.

Ронсар. Лирика. Пер. В. Левица. М., 1963.

Роса Франсиско Мартинес де ла. Испанская классическая и анонимная эпиграмма. Пер. П. Грушко.— Иностранная литература, 1977, № 1.

Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1977.

Савченков Ф. История химии. СПб., 1870.

Сведберг Ге. Материя. Ее исследование в прошлом и настоящем. М., [б. г.].

Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде, как то слышал и видел Э. Сведенборг. Пер. с лат. Изд. А. Т. Аксаков. Лейпциг. 1863.

Свифт Джонатан. Путешествия Гулливера. Л., 1935.

Сендивогий Михаил. Новое химическое светило, из источника натуры и ручного опыта почерпнутое. С присовокуплением философской притчи и разговора между Алхимистом, Меркурием и Натурою. М., 1785.

Сендивогий М. О заблуждениях алхимистов.— В кн.: Иоани Исаак Голланд. Собрание разных достоверных химических книг... СПб., 1787.

Сервантес. Дон Кихот. Пер. Н. Любимова. М., 1959.

Слово скорби и утешения. Немецкая поэзия времен тридцатилетней войны 1618—1648. Пер. Л. Гинзбурга. М., 1963.

Соколов В. В. Спиноза. Изд. 2-е. М., 1977.

Сперанский М. Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата, или Тайная тайных.— В кн.: Памятники древней письменности и искусства. Вып. 171. М., 1908.

Странден Д. Герметизм. Его происхождение и основные учения. (Сокращенная философия египтян). СПб., 1914.

Труды по знаковым системам. Тарту. Вып. 2 — 1965; вып. 3 — 1967; вып. 4 — 1969; вып. 5 — 1971; вып. 6 — 1973.

Уарте Хуан. Исследование способности к наукам. М., 1960.

Фестер Г. История химической техники. Харьков, 1938.

Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.

Фигуровский Н. А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. М., 1969.

Фигье Л. Алхимия в XIX в. С приложением мемуаров Тиффери о возможном превращении металлов. СПб., 1867.

Фигье Л. Светила науки... В 3-х т. Т. 1, 2. СПб. М., 1869—1873.

Фигье Л. История чудесного в новейшее время. В 2-х ч. СПб., 1895.

Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.

Фламельла Н. Изъяснение иероглифических фигур.— РО ГПБ, III, 121.

Флоренский П. А. Обратная перспектива.— Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967.

Флоренский П. А. Иконостас. М., 1973.

Флоренский П. А. Строение слова. Вступительная заметка от редакции и комментарии С. С. Аверинцева, подготовка текста А. А. Санчеса.— В кн.: Контекст — 1972. М., 1973.

Франциск Ассизский. Цветочки. Пер. А. П. Печковского. М., 1913.

Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.— Л., 1931.

Фролов Б. А. «Магическая» семерка.— Природа, 1972, № 5.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

Хотинский М. С. Рассказы о темных предметах. СПб., 1861.

Хрестоматия по западноевропейской литературе XVII века. М., 1949.

Хризомандер М., 1783.

Хьюшер А. Мыслители XX столетия. М., 1962.

Цейтлин З. А. Схоластический эмпиризм в средние века (Очерки науки и техники средневековья).— Под знаменем марксизма, 1924, № 8, 9.

- Цейтлин З. А. Философия и логика спиритуалистического мышления (Магия и религия).— Воинствующий атеизм, 1931а, № 5, 6.
- Цейтлин З. А. Алхимия и религия. Исторический очерк.— Воинствующий атеизм, 1931б, № 10.
- Честертон Г. Пять эссе.— В кн.: Прометей. Вып. 2. М., 1967.
- Честертон Г. Святой Франциск Ассизский. Пер. Н. Трауберг. Рукопись.
- Чосер Д. Кентерберийские рассказы. Пер. И. А. Кашкина и О. Б. Ружера. М., 1946.
- Чугаев Л. А. Открытие кислорода и теория горения в связи с философскими учениями Древнего мира. Пг., 1919.
- Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
- Шекспир Вильям. Макбет. Пер. А. Радлов. — Полн. собр. соч. в 8-ми т. Т. 5. М.—Л., 1936.
- Шпенглер О. Закат Европы. Пер. Н. Ф. Горелика. Т. 1. М.—Пг., 1923.
- Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1930.
- Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.
- Эккартсгаузен Карл. Наука числ. СПб., 1815.
- Эккартсгаузен Карл. Ключ к таинствам природы. В 4-х т. СПб., 1804—1821.
- Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения. Пер. и вступит. статья М. В. Сабашниковой. М., 1912.
- Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. Пер. П. К. Губера. М.—Л., 1932.
- Agrippa Henricus Cornelius ab Nettesheym. De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber. Francofurti, 1593.
- Albertus Magnus. Opera omnia. V. 1—38. Paris, 1890—1899.
- Albertus Magnus. Libellus de alchimia. Berkeley — Los Angeles, 1958.
- Aristotelis tractatus alchymistae ad Alexandrum Magnum de lapide philosophico.— In: Artis auriferae quam chemiam vocant antiquissimi authori. Basel, 1593.
- Aristotle. De generatione et corruptione. Oxford, 1922.
- Aristotle. Les meteorologiques. Paris, 1941.
- Augustinus. De trinitate.
- Bacon Roger. Mirror of Alchimy. L., 1597.
- Bacon Roger. Speculum Alchemiae. L., 1702.
- Bacon Roger. Opus majus. V. 1—2, N. Y., 1962.
- Barchusen Johann C. Elementa Chemiae. Leiden, 1718.
- Basil Valentine. The triumphal chariot of antimony. L., 1893.
- Basil Valentine. The last will and testament of Basil Valentine. L., 1691.
- Basilius Valentinus. Chymische Schriften: zum dritten Mahl zusammen gedruckt. Bd. 1—2. Hamburg, 1700.
- Becher Johann Ioachim. Chymisches Laboratorium. Oedipus chymicus... Franckfurt, 1680.
- Becher Johann. Physica subterraneas (else «These chymicae»). Leipzig, 1703.
- Berthelot M. Les origines de l'alchimie. Paris, 1885 [1938].
- Berthelot M. Introduction à l'étude de la chimie, des anciens et du moyen âge. Paris, 1889 [1938].
- Berthelot M. La chimie au moyen âge. T. 1—3. Paris. 1893 a.
- Berthelot M.—Revue de Deux Mondes. Paris, 1893 b.
- Berthelot M., Ruelle Ch. Collection des anciens alchimistes... T. 1—3. Paris, 1887—1888.
- Bibliotheca chemica. V. 1—2. J. Ferguson (Ed.). Glasgow, 1906.
- Biringuccio Vannoccio. Pirotechnia. Engl. transl. of the 1-st ital. ed. N. Y., 1943.
- Bleker J. Die Alchemie im Spiegel der schönen Literatur.— Gesnerus, 1971, N 28.
- Boiz J. Le Monde invisible. Paris, 1962.
- Boisch Hieronimus. Milano, 1968.
- Boyle Robert. The sceptical chymist. L., 1772.
- Breyer J. De alchimiste. Paris, 1957.
- Burland C. A. The arts of the alchemists. N. Y., 1968.
- Caley E. R. The Leyden papyrus.— J. Chem. Educ., 1926, N 3.
- Caley E. R. The Stockholm papyrus.— J. Chem. Educ., 1927, N 4.
- Cardanus. De geniitur.
- Cassirer E. The philosophy of symbolic forms. New Haven, 1957.
- Chilackige M. Oriental alchemy... Tokyo, 1936.
- Cinq traités d'alchimie... Paris, 1890.
- Clémur M. Alchimie et chimie poetiques. (Style et language). Paris — Bruxelles, 1969.
- Collectanea chimica. J. Elliot. (Ed.). L., 1893.
- Corpus Hermeticum. V. 1—2. A. D. Nock, A. M. J. Festugiere (Eds.). Paris, 1946.
- Crombie A. C. Augustine to Galileo. The history of science a. D. 400—1650. L., 1952.
- Crombie A. C. Medieval and early modern science. N. Y., 1959.
- Crosland M. P. Historical studies in the language of chemistry. L., 1962.
- Crow W. B. A history of magic, witchcraft and occultism. L., 1969.

- Dales R. C.* The scientific achievement of the Middle Ages. Philadelphia, 1973.
- Dante Alighiere.* La Divina commedia. Milano, 1900.
- Darmstaedter E.* Die Alchemie des Geber. Berlin, 1922.
- Davis T. L.* The Emerald Tablet of Hermes Trismegistus.— J. Chem. Educ., 1926, N 3.
- Debus A. G.* The chemical dream of the Renaissance. Cambridge, 1968.
- Debus A. G., Multhauß R. P.* Alchemy and chemistry in the seventeenth century. Los Angeles, 1966.
- Delacre M.* Histoire de la chimie. Paris, 1920.
- Dictionary of mysticism.* N. Y., 1953.
- Dobbs B.* The foundations of Newton's alchemy or «The hunting of the green lyon». Cambridge, 1975.
- Duhem P.* Le système de monde. T. 1—10. Paris, 1913—1959.
- Dumas J.-B. A.* Leçon sur la philosophie chimique. Paris, 1837.
- Duveen D. J.* Bibliotheca alchemia et chemica... (Catalogue). L., 1949.
- Easton S. C.* Roger Bacon and his search for a universal science. N. Y., 1952.
- Eisley L. C.* Notes of an alchemist (poems) with drawings. N. Y., 1974.
- Fabricius J.* The medieval alchemists and their royal art. Copenhagen, 1976.
- Farrar C. P., Evans A. P.* Bibliography of English translations from medieval sources. N. Y., 1946.
- Federmann R.* The royal art of alchemy. Philadelphia, 1969.
- Ferchl F., Süssenguth A.* A pictorial history of chemistry. L., 1939.
- Ferguson G.* Signs and symbols in Christian art. N. Y., 1955.
- Ferguson J.* Bibliotheca chemica. A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durrig. V. 1—2. Glasgow, 1906.
- Ferguson J.* Books of secrets. L., 1913—1914.
- Festugière R. P.* La révélation d'Hermès Trismégiste. V. 1—11. Paris, 1944—1954.
- Fierz-David H. E.* Die Entwicklungsgeschichte der Chemie. Basel, 1952.
- Figuier L.* L'alchimie et les alchimistes. Paris, 1856.
- Focillon H.* L'Art de d'Occident... Paris, 1947.
- Fontaine J.* La fontaine des amoureux de science. Paris, 1861.
- Ganzenmüller W.* Die Alchemie im Mittelalter. Heildesheim, 1967.
- Geber (latin).* Works: The investigation or search of perfection; The sum of perfection; The perfect magistry; The invention of verity; Of furnaces. (Engl. transl. 1678). L., 1928.
- Gessmann G. W.* Die geheimsymbole der Chemie und Medizin des Mittelalters. Graz, 1899.
- Gilson E.* History of Christian philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955.
- Glauber Johann R.* Opera chymica. V. 1—2. Frankfurt a. M., 1658—1659; Works. Engl. transl. L., 1689.
- Glazer Christoph.* Le Traité de la chymie. 4 ed. Bruxelles, 1676; 1 ed. 1663.
- Granbard M.* Astrology and alchemy. Two fossil sciences. N. Y., 1953.
- Gray R. D.* Goethe the alchemist... Cambridge, 1952.
- Haskins Ch. H.* Studies in the history of medieval science. N. Y., 1960.
- Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M., 1963.
- Helmont Johann Baptist Van.* Johannis Baptistae Van Helmont Opera omnia. Francofurti, 1682.
- The Hermetic Museum.* V. 1—2. L., 1893.
- Hoefer J. Ch. F.* Histoire de la chimie. T. 1—2. Paris, 1866—1869; 1 ed. 1842—1843.
- Hollandus Johann Isaac.* Die Hand der Philosophen. Frankfurt, 1667.
- Holmyard E. J.* The Emerald Table.— Nature, 1923, N 112.
- Holmyard E. J.* An alchemical tract ascribed to Mary the Copt.— Archeion, 1927, N 8.
- Holmyard E. J.* The works of Geber. L., 1928.
- Holmyard E. J.* Alchemy in Medieval Islam.— Endeavour, 1955, N 14.
- Holmyard E. J.* Alchemy. Edinburgh, 1957.
- Hopkins A. J.* Alchemy, child of Greek philosophy. N. Y., 1934.
- Hubicki W.* Chemistry and alchemy.— Endeavour, 1958, v. XVII, N 68.
- Huizinga J.* Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens und Geistesformen, des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Engl. transl. 1924; 1952.
- Huizinga J.* Homo Ludens. A study of the play element in culture. L., 1949.
- Hulin S.* L'alchimie. Paris, 1961.
- Hulin S.* La vie quotidienne des alchimistes au Moyen âge. Paris, 1977.
- Ibn-Rushd.* Incoherence of the incoherence. (Tahafut al-Tahafut), V. 1—2. L., 1955.
- Ibn-Rushd.* Traité decisif (Faql el-maqal) sur l'accord de la religion et de la philosophie. Alger, 1948.
- Jabir ibn Haiyan al-Tarususi.* Alchemiae Gebri arabis philosophi solertissimi libri. (De investigatione perfectione metallorum; Summae perfectionis metallorum; De inventionem veri-

- tatis; De fornacibus construenolis; Speculum alchemiae R. Bachonis; Correctorium alchemiae Richardi Anglici; Rosarius minor, de alchemia incerti authoris; Liber secretorum alchemiae calidis filii jazichi judaei; Tabula smaragdina de alchemia, Hermetis commentarius). Bernae, 1545.
- Jabir Ibn Hayyan*. The arabic works. Paris, 1928.
- Johann de Sancto Geminiano*. Summa de exemplis ac similitudinibus rerum noviter impressa, fratris Johannis de Sancto Geminiano ordinis predicatorum, impressum autem Venetiis per Johannem et Gregorium de Gregoriis. Venetia, MCCCCXCIX [1499].
- Johanson O. S.* A study of Chinese alchemy. Shanghai, 1928.
- Jolliet Castellot F.* La science alchimique. Paris, 1904.
- Jonas H.* The Gnostic religion. Boston, 1963.
- Josten C. H.* The text of John Dastin's «Letter to Pope John XXII».—Ambix, 1949, v. IV, N 1—2.
- Jung C. G.* Psychology and alchemy. N. Y., 1953.
- Jung C. G.* Alchemical studies.—The collected works. V. 13. Princeton, 1967.
- Khunrath Heinrich*. Magnesia catholica philosophorum... Magdeburg, 1599.
- Kircher Athanasius*. Ars Magna Lucis et Umbrae. Roma, 1646.
- Kittredge G. L.* Alchemy in early New England.—Isis, 1927, v. IX (3).
- Klossowski S. de Rola*. Alchemy: the secret art. L., 1973.
- Kopp H.* Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Bd. 1—4. Heidelberg, 1886.
- Kopp H.* Geschichte der Chemie. Tl. 1—4. Braunschweig, 1843—1847.
- Kroll W.* Bolos and Democritus.—Hermes, 1934, Bd. 69.
- Latz G.* Die alchemie. Bonn, 1869.
- Lecky W. E. H.* Sittengeschichte Europas von Augustus bis Karl dem Grossen. Berlin, 1887.
- Leemans C.* Papyri graeci musei antiquarii publici Lugduni—Batavi. Leyden, 1843—1885. (First publ. of the Leyden papyrus X. Text and lat. trans.).
- Leicester H. M.* The historical background of chemistry. N. Y., 1956.
- Leicester H. M., Klückstein H. S.* A source book in chemistry. 1400—1900. N. Y.—L., 1952.
- Lemery Nicolas*. Cours de Chimie contenant la manière de faire les operations qui joint en usage dans la medecine par une methode facile. Paris, 1675 (1 ed.); 1713 (10 ed.); 1716 (11 ed.).
- Lenglet Dufresnoy Nicolas*. Histoire de la philosophie hermetique. T. 1—3. Paris, 1742.
- Lenep J. van*. Art alchimie. Etude de l'icographie hermetique et de ses inferences. Bruxelles, 1966.
- Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. Paris, 1958.
- Libavius Andreas*. Alchemia. Frankfurt, 1597.
- Li Ch'iao-ping*. The chemical arts of old China. Easton, 1948.
- Lindsay J.* The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt. N. Y., 1970.
- Lippman E. O. von*. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Bd. 1—2. Berlin, 1919—1931; Bd. 3. Weinheim, 1954.
- Lippmann E. O. von*. Some remarks on Hermes and Hermetica.—Ambix, 1938, N 2.
- Little A. G.* Roger Bacon's life and works. Oxford, 1914.
- Lowry T. M.* Historical introduction to chemistry. L., 1926.
- Macquer Pierre*. Dictionnaire de chymie. T. 1—4. Paris, 1778; Neuchatel, 1789.
- La Magie arabe traditionnelle*. S. Matton. (Ed.). Paris, 1976.
- Michelspacher S.* Cabala. speculum Artis et Naturae in alchymia. Augsburg, 1654.
- Multhau R. P.* The origins of chemistry. L., 1966.
- Mylius J. D.* Philosophia reformata. Frankfurt, 1622.
- Needham J.* Artisans et alchimistes en Chine et dans le Monde Hellenistique.—La Pensée, 1970, t. 152.
- New Pearle of great price*. A treatise concerning the treasure and most precious stone of the philosophers. A. E. Waite (Ed.). L., 1894.
- Node Gabriel*. Instructions à la France sur la vérité de l'histoire des frères de la Rose—Croix. Paris, 1623.
- Noize M.* Le grand oeuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne.—Rev. histoire religions, 1974, v. 186.
- Palissy Bernard*. The admirable discourses. Ed. and Engl. transl. by La Rocque. Urbana, 1957.
- Palissy Bernard*. Oeuvres complètes. Paris, 1861.
- Paracelsi dicti Theophrasti Bombasti ab Hohenheim* Operum Medico-Chemicorum. Francofurti, 1603.
- Paracelsus*. The Hermetic and alchemical writings. V. 1. Hermetic Chemistry. L., 1894.
- Parandowski J.* Alchemia slowa. Warszawa, 1965.
- Partington J. R.* A history of chemistry. V. 2. L., 1961.
- Patrizi F.* Nova de universis philosophia.

- Ferrara, 1591.
Pernety A.-J. Dictionnaire Mitho-Hermetique. Paris, 1787.
Pilcher R. B. Lecture of alchemists in art and literature. L., 1933.
Ploss E. E. Alchimia. Ideologie und Technologie. Munich, 1970.
Poisson Albert. Theories et symbolis des alchimistes. Paris, 1891.
Porta Giovanni B. della. Magiae naturalis. Antwerpen, 1561.
Powell N. Alchemy, the ancient science. N. Y., 1976.
Proclus.— Timaeum, 14 B, p. 432—7 Diehl; 4, p. 279, F III, 131²⁸ Diehl.
Pseudo-Aristotle. Secreta secretorum. Lugduni, 1528.
Pseudo-Aristotle. On the cosmos (De mundo). Cambridge, 1955.
Rabanus (Thabanus) Maurus. De universo. Strassburg, 1467.
Rassenfasse A. de, Guéhen G. Des alchimistes aux briseurs d'atomes. Paris, 1936.
Rây P. History of chemistry in ancient and medieval India. Calcutta, 1956.
Read J. Prelude to chemistry. N. Y., 1937.
Read J. The alchemist in life, literature and art. Edinburgh—London, 1947a.
Read J. Humor and humanism in chemistry. L., 1947b.
Read J. Through alchemy to chemistry. L., 1957.
Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. I. Stuttgart, 1950.
Redgrove H. S. Alchemy, ancient and modern. L., 1911.
Reichen C.-A. Histoire de la chimie. Lousanna. 1963.
Reitzenstein R. Poimandres. Leipzig, 1904.
Rey Jean. The essays... Repr. L., 1951 (ed. 1630, facs.).
Ronchi V. Storia della luce. Bologna, 1952.
Rowling M. Everybody life in medieval times. N. Y.—L., 1968.
Ruland Martin. Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemisticum. Francofurtensium Republ., 1612.
Ruska Ju. Arabische Alchemisten. Bd. 1—2. Heidelberg, 1924.
Ruska Ju. Tabula Smaragdina. 1926.
Russel J. B. Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca—London, 1972.
Rydberg V. The magic of the Middle Ages. N. Y., 1879.
Sadler L. V. Relations between alchemy and poetics in Renaissance and XVII-th century.— Ambix, 1977, N 2.
Sala Angelo. Opera medica chymica. Francofurti, 1682.
Sallustii philosophi de diis et mundo liber. IVq.— In: Fragmenta philosophorum Graecorum. Fr. G. A. Mullachias (ed). V. III. Paris, 1881.
Salmon W. Poligraphica. 8 ed. L., 1701.
Sarton G. Introduction to the history of science. V. 1. Baltimore, 1927; v. 2, 1931; v. 3, 1947—1948.
Schmieder K. Ch. Geschichte der Alchemie. Halle, 1832.
Sendivogius Michael (Sandivogius). A new light of alchymie. L., 1650.
Sennert Daniel. Opera omnia. (De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber...) Venetiis, 1641.
Sennert Daniel. Opera. V. 1—6. Lugduni. 1676.
Sheppard H. J. Gnosticism and alchemy.— Ambix, 1957, N 6.
Sheppard H. J. The origin of the gnostic-alchemical relationship.— Scientia, 1962, v. 56, N 6.
Singer Ch. From magic to science. N. Y., 1958.
Singer S. Ch. The earliest chemical industry. L., 1948.
Sivin N. Chinese alchemy: preliminary studies. Cambridge, 1968.
Spiegelberg F. Alchemy as a way of solvation. Stanford, 1945.
Stapleton H. E. The antiquity of alchemy.— Ambix, 1953, N 5.
Steele R. Medieval core from Bartholomeus Anglicus. Boston, 1907.
Stephanos (of Alexandria). Lectures... on the great and sacred art of the making of gold.— Ambix, 1937, N 1.
Stillman J. M. The story of alchemy and early chemistry. N. Y., 1960.
Stones G. B. The atomic view of mater in the XVI-th and XVII-th centuries.— Isis, 1928, N 10.
Studer P., Evans I. Anglo-Norman Lapidaries. Paris, 1924.
Summers M. Witchcraft and black magic. L., 1946.
Surany M. Alchimie, du visible à l'invisible. Paris, 1967.
Sylvius François de la Boë. Opera medica. Amsterodami, 1680.
Tachenius Otto. Hippocrates chymicus. L., 1677 (1-st lat. ed. 1666).
Taylor F. Sh. A survey of Greek alchemy.— Ambix, 1937, N 1.
Taylor F. Sh. The alchemists founders of modern chemistry. N. Y., 1949.

- Telesio Bernardino*. De rerum natura iuxta propria principia. Neapoli, 1570; ...A curo L. de Franco. Cosenza, 1965.
A testament of alchemy being the revelations of Morienus to Khalid ibn Jazid. Ed. and transl. by Lee Stavenhagen. Hanover, New Hampshire, 1974.
- Testi G.* Dizionario di alchimia e di chimica antiquaria. Roma, 1950.
- Theatrum Chemicum Britannicum*. Ashmole Elias (Ed.). L., 1652.
- Theatrum chemicum...* V. 1—2. L. Zetzner (Ed.). Ursellis, 1602—1607.
- Theophilus (Presbyter)*. On divers Arts. Chicago—London, 1963.
- Theophrastus*. On stones. Ohio, 1956.
- Thomas Aquinas*. Opera omnia. Roma, 1882—1930.
- Thomas d'Aquin*. Traité de la pierre philosophale.—Bibliothèque rosicrucienne, série I. Paris, 1898, N 6.
- Thompson C. J. S.* The Lure and Romance of alchemy. L., 1932.
- Thompson Th.* The history of chemistry. V. 1—2. L., 1830—1831.
- Thorndike L.* History of magic and experimental science. V. 1—8. N.Y., 1923—1958.
- Todericik D.* De la alchimie la chimia moderna. Bucuresti, 1960.
- Tortelle J.* Entre tiens sur la paralitterature. Paris, 1970.
- The Turba philosophorum or Assembly of the sages. Transl. and ed. by A. E. Waite. L., 1970.
- Ulstad Ph.* Coelum philosophorum. Argentorati, 1628.
- Vaughan Thomas (Eugenius Philalethes)*. The works of Thomas Vaughan. Mystic and alchemist. N. Y., 1968.
- Vincentius Bellovacensis*. Speculum naturale. V. 1—2. Strassburg, 1481.
- Waite A. E.* Lives of alchemystical philosophers. L., 1888.
- Waite A. E.* The secret tradition in alchemy, its development and records. N. Y., 1969.
- Walsh J. J.* The thirteenth, greatest of centuries. N. Y., 1911.
- Walsh J. J.* The popes and science. L., 1912.
- Weddeck H. E.* Dictionary of magic. N. Y., 1956.
- Werner H., Kaplan B.* Symbol formation... N. Y., 1963.
- Wheelwright P.* The burning fountain. A study in the language of symbolism. Bloomington, 1954.
- Yates F. A.* Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago, 1964.

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ¹

Стр. 24—25

Андрогин. Вторая половина XIV века.
Aurora consurgens. Cod. rhenovacensis 172,
fin. p. Центральная библиотека, Цюрих.

Поединок Солнца и Луны.
Солнце и Луна свежают зеленого дракона.
Вторая половина XIV века.
Aurora consurgens. Cod. rhenovacensis 172,
f. 36. Центральная библиотека, Цюрих.

Воплощение гармонии мира. Вторая полови-
на XIV века.
Aurora consurgens. Cod. rhenovacensis 172,
fin. p. Центральная библиотека, Цюрих.

Стр. 104—105

Хрис, или хвост павлина. Анонимный автор
XV века.
Cod. Pal. lat. 1066, f. 223. Апостольская биб-
лиотека, Ватикан.

Госпожа Алхимия. Триптих. Анонимный ав-
тор XV века.
Cod. Pal. lat. 1066, f. 230 v. Апостольская
библиотека, Ватикан.

Трехглавый Цербер, тайный огонь и вызре-
вание философского яйца. Диптих.

Анонимный автор XV века.
Cod. Pal. lat. 1066, f. 239. Апостольская биб-
лиотека, Ватикан.

Стр. 264—265

Толкование на алхимический лад «Энеиды»
Вергилия. XVI век.

Trismosin Solomon. Splendor solis. Harley
3469. Британский музей, Лондон.

Девять муз перед Аполлоном. Алхимическая
интерпретация. Анонимный автор XV века.

Cod. Pal. lat. 1066, f. 218 v. Апостольская
библиотека, Ватикан.

Гермес Трисмегист в облике птицы.
XVI век.

Версия Джеймса Стэндиша *Ripley Scrowle.*
Add. 32621 (деталь).
Британский музей, Лондон.

Стр. 288—289

Король в окружении орлов. Анонимный
автор XV века.

Cod. Pal. lat. 1066, f. 224 v. Апостольская
библиотека, Ватикан.

Смертный час короля пробил. Анонимный
автор XV века.

Cod. Pal. lat. 1066, f. 221. Апостольская
библиотека, Ватикан.

Иносказание Троянского мифа. XVI век.

De Alchimia. Cod. Voss. Chem., f. 29. Биб-
лиотека королевского университета, Лейден.

Алхимические реминисценции эпизодов свя-
щенной истории. Анонимный автор XV века.
Cod. Pal. lat. 1066, f. 218. Апостольская
библиотека, Ватикан.

Сатурн-свинец. Фантазмагория умножения.
XVI век.

De Alchimia. Cod. Voss. Chem., f. 29, f. 73.
Библиотека королевского университета,
Лейден.

Рождение сына Солнца из философского
яйца. XVII век.

Speculum veritatis. Cod. lat. 7286, f. 11.
Апостольская библиотека, Ватикан.

¹ Воспроизведены по изданиям: Holmyard E. J. *Alchemy. Edinburgh, 1957*; Yates E. A. *Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago, 1964*; Klossowski S. de Rola. *Alchemy: the secret art. L., 1973.*

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Поклонение совершеннейшему и сиятельнейшему красному королю о трех коронах.* XVII век.
Speculum veritatis. Cod. lat. 7286, f. 12. Апостольская библиотека, Ватикан.
К Солнцу-золоту с помощью Меркурия. XVII век.
Speculum veritatis. Cod. lat. 7286, f. 6. Апостольская библиотека, Ватикан.
Пан — сын Меркурия. Анонимный автор XIV века.
Ms. Ashburn 1166, f. 18. Библиотека Медичи-Лауренциана, Флоренция.
- Большой герметический андрогин.*
Codex Germanicus 598. Государственная библиотека Байера, Мюнхен.
- Столпы алхимии.*
Norton Thomas. Ordinall of Alchimy. L., 1652.
- Алхимик взвешивает.*
Norton Thomas. Ordinall of Alchimy. L., 1652.
- Алхимические печи.*
Norton Thomas. Ordinall of Alchimy. L., 1652.
- Вершина адептов.*
Michelspacher S. Cabala, Speculum Artis et Naturae in Alchymia. Augsburg, 1654.
- Алхимики за работой.*
Liber Mutus. XVII век.
- Седьмая притча.* XVI век.
Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms. 3469.
 Британский музей, Лондон.
- Павлин в кукурбите.* XVI век.
Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms. 3469.
 Британский музей, Лондон.
- Королева в кукурбите.* XVI век.
Trismosin Solomon. Splendor Solis. Harley Ms. 3469.
 Британский музей, Лондон.
- Стр. 320—321.
- Символы-сюжеты.* Сорок восемь иносказаний.
Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.
 На спусковых полосах
- Стр. 11
- Гермес Трисмегист — легендарный основатель тайного герметического искусства.*
Мозаика. Кафедральный Собор, Сиена.
- Стр. 43, 70, 117, 149, 158, 192, 268
- Символы-сюжеты. Семь иносказаний.*
Mylius J. D. Philosophia Reformata. Frankfurt, 1622. Впервые опубликовано Лукасом Дженнисом. Британский музей, Лондон.
- Стр. 297
- Пинтуриккьо (Бернардино ди Бетто).* XV век.
Изида с Гермесом Трисмегистом и Моисеем.
Причудливое переплетение разнородных культурных преданий, явленное в генезисе алхимии, предопределило поликультурную, межкультурную её судьбу в истории.
Келья святых, апартаменты Борджи, Ватикан.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН¹

Август II (Фридрих), прозванный Сильным (1670—1733) 170, 177

Августин Аврелий из Гиппона («Блаженный») (354—430) 44, 86, 105, 107, 120, 121, 307, 348, 349

Авраам-еврей 77

Агрикола (Бауэр) Георгий (1494—1555) 23, 24, 262, 264, 267, 291, 292, 295

Агриппа Корнелий Генрих из Неттесгейма (1486—1535) 141, 221—223, 255, 267, 294

Адам из Марча 342

Алан де Лилль (Лилльский) (Аланус аб Инсулис) (1128—1202) 97, 115, 283

Александр Македонский (Великий) (356—324 до н. э.) 11

Ал-Мамун (Эль-Мамун) (IX в.) 276

Альберт Великий (Альбрехт Больштедт) (1193—1280) 21, 23, 45, 57—59, 112, 113, 198—204, 217, 218, 229, 234, 238, 249, 252, 253, 258, 265, 279, 280, 283, 286, 295, 316, 318, 320, 321, 337

Альберти Леон-Баттиста (Леоне Баттиста) (1404—1472) 263

Альбумазар 342

Альхазен (Ибн-ал-Хайсам) (965—1039) 242

Аноним (XV—XVI в.) 55

Аристотель из Стагира (Стагирит) (384—322 до н. э.) 20, 25, 78, 99, 100, 108, 128, 152, 166, 168, 194, 204, 205, 207—211, 216, 218, 220, 224—226, 233, 242, 243, 289, 317, 342

Арнольд из Виллановы (ок. 1235—1311) 57, 59, 111, 141, 142, 160, 169, 218, 219, 223—225,

229, 230, 234, 235, 279, 280, 288—289, 295, 317, 320

Ар-Рази (аль-Рази, Разес, Бубахр, Абу Бакр) Мухаммед ибн Закарийа Абу Бакр (865—925) 24, 57, 212, 217, 234, 276—278, 288—289, 320

Артефий 284, 285

Аттила (V в.) 327

Аугурел Иоанн-Аврелий (Аугурелло Джованни-Аурелио) (ок. 1453—XVI в.) 170, 171

Барнальд Николай 143

Бейтер Давид (XVII—XVIII в.) 177

Бенивьени Джироламо (Джероламо) (XV в.) 61

Беренгар (Беренгарий) Пизанский (середина XVII в.) 175, 176

Бертолле Клод Луи (1748—1822) 210

Бетгер Иоганн Фридрих (1685—1719) 29

Бехер Иоганн Иоахим (1635—1682) 172

Бёме Якоб (1575—1624) 294

Бирингуччо Ванноччо (1480—1539) 262, 264, 291, 292, 295

Бируни (Беруни) Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал (973—1048) 278

Бойль Роберт (1627—1691) 27, 173, 175, 209, 265, 288, 293, 294, 296

Болдуин (вторая половина XVII в.) 173

Бонаventura (Джованни Фиданца) из Баньореа (1221—1274) 112, 280, 295

Бонифаций VIII (годы понтификата: 1294—1303) 230

¹ Указатель относится только к основному тексту книги. В указатель не вошли библейские и мифологические имена, а также имена лиц, живших или живущих в «послеалхимическое» время (начиная с XIX века). Последние названы в приложении «Литература». Страницы, на которых упомянуты названия произведений, действующие лица, цитаты, введены в указатель под фамилией их автора. Апокрифический характер ряда алхимических житий не позволяет иногда даже приблизительно установить время рождения и смерти некоторых алхимиков, представленных в указателе без этих сведений.

- Бонус Петр (XIV в.) 78
 Босх Иероним (Иеронимус ван Акен) (ок. 1450/60—1516) 12
 Брагадино (Мамунья, Мамуньяро) (вторая половина XVI в.) 176
 Брагадино Марко Антонио (середина XVI в.) 176
 Бранд Маргарита (вторая половина XVII в.) 173
 Бранд Хенниг (вторая половина XVII в.) 171—173
 Брант Себастиан (1457/8—1521) 25, 331
 Брейгель Старший Питер (ок. 1525/30—1569) 25, 26
 Брунетто Латини (1220—1294) 242
 Бруно Джордано (1548—1600) 26, 115, 116, 130, 143, 240, 294
 Буридан Жан (ок. 1300 — ок. 1358) 125, 295
 Бэкон Роджер (ок. 1214—1292) 20, 21, 52, 53, 57, 123, 135—137, 139—141, 217, 218, 235, 244, 247—253, 265, 271, 279, 280, 286, 295, 321, 337, 340—348
 Бэкон Френсис Веруламский (1561—1626) 116, 177, 178, 247, 288, 294, 296, 340, 342

 Ван-Гельмонт Иоганн Баптист (1577—1644) 143, 170, 175, 176, 226, 227, 233, 256, 265, 289, 294
 Василий Валентин (XV или XVI в.) 57, 74, 78, 220, 235, 280, 294
 Вергий Марон Публий (70—19 до н. э.) 264—265
 Ветий (Веттий) Валенс (II в.) 88
 Виженер Блез де (XVI—XVII в.) 88
 Вийон Франсуа (Франсуа Монкордье, или Делож) (1431/2 — после 1463) 64
 Винсент из Бове (1190—1264) 150, 215—217, 295
 Витело Вителло (ок. 1230 — ок. 1275) 241, 242
 Витрувий Полион (I в. до н. э.) 44, 45
 Вольтер Франсуа Мари (1694—1778) 177

 Газали-аль-Газали Абу Хамид Мухаммед ибн Мухаммед (1058/9—1111) 55
 Гален Клавдий (129—201?) 57
 Галилей Галилео (1564—1642) 296
 Галелий Николай (1559—1622) 282
 Гебер, или Псевдо-Джабир (XIV в.?) 57, 213—216, 257, 276, 279, 284, 285, 288—289, 318
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) 33, 49
 Гельвеций Клод-Адриан (1715—1771) 176
 Генрих IV (Болингброк) (1367—1413) 23, 170
 Генрих VI (1421—1471) 170
 Генрих I Бульонский (XVII в.) 177
 Генрих Сегузий 48
 Георг Вильгельм Байретский (вторая половина XVII в.) 177
 Генкель Иоганн Фридрих (1679—1744) 208
 Гермес Трисмегист (Трижды Величайший) (согласно легенде, V—IV в. до н. э.) 11, 28, 89, 90, 109, 110, 115, 130, 160, 188, 209, 213, 225, 229, 264—265, 271, 273—275, 288—289, 293, 295, 297, 299, 300, 309, 317, 320—325, 337
 Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1832) 180—182
 Гильом из Конша (ок. 1068—1121) 247
 Гильом Парижский 186
 Гиппократ (ок. 460—377 до н. э.) 57
 Глазер Христофер (XVII в.) 17—19
 Глаубер Иоганн Рудольф (1604—1668) 29, 195, 231, 291—294, 296
 Голланд Иоанн Исаак (XV—XVI в.) 53—62, 111, 112, 137, 138, 285, 286, 295
 Голланд Исаак (XIV—XV в.) 54, 60, 280, 295
 Гольбейн Ганс Младший (1497—1543) 25
 Гомер 16
 Горapolлон (Гор-Аполлон) (IV в.) 89
 Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776—1822) 63
 Густенховер (XVI—XVII в.) 174

 Давид Динанский (XII—XIII в.) 238
 Дальтон Джон (1766—1844) 210, 235, 236, 243
 Данте Алигьери (1265—1321) 12, 14, 25, 50, 57, 86, 101—104, 106, 112, 154, 164—166, 242, 243
 Дастин Джон (XIV в.) 23
 Декарт Рене (1596—1650) 296
 Делиль из Прованса 170
 Демокрит из Абдер (ок. 460—370 до н. э.) 208, 209, 238, 239, 241, 243, 245
 Джабир ибн Гайан ал-Тарусуси (ок. 721—815) 59, 212, 213, 276
 Дженис Лукас 320—321
 Джонсон Бен (Бенжамин) (1574—1637) 26
 Ди Джон (1527—1608) 77, 176
 Дионисий Захарий 21, 316
 Дунс Скот Иоанн (1265/6—1308) 295
 Д'Эспанье 76, 220
 Дю Белле Жоакен (1522—1560) 331
 Дю Клас (вторая половина XVII в.) 228
 Дюбуа (первая половина XVII в.) 170

 Евклид (? — после 280 до н. э.) 342

 Жан де ля Фонтан 220
 Жан из Менга (де Мень, де Мён), или Жан Клопинель (1240/ок. 50 — ок. 1305) 220

Зеннерт Даниил (1572—1637) 289, 290, 294
Зороастр (Заратуштра, или Заратустра; Зардуш, или Зердушт) (не позже 1000 до н. э.) 166, 187, 275, 299
Зосим из Панополиса (IV в.) 13, 75, 92, 93, 274, 276, 295, 300

Ибн-Рушд (Рошд) Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмад из Кордовы (Аверроэс) (1126—1198) 50, 149, 153, 155—157, 242, 243
Ибн-Сина Абу Али (Авиценна) (980—1037) 22, 186, 217, 242, 243, 278, 321, 337, 342
Иоанн XXII (годы понтификата: 1316—1334) 22, 23, 169
Иоанн де Санто Джеминиано из Сьены (XIV в.) 72
Иоанн Кентерберийский 242
Иоахим Флорский (Калабрийский) (1132—1202) 85
Иоганн Фридрих Ганноверский (вторая половина XVII в.) 172
Исидор Севильский (Исидорус Хиспаленсис) (ок. 560—636) 238, 242

Калиостро (Иосиф Бальзамо, Джузеппе Бальзамо) (1743—1795) 170
Кардано Джероламо (Джироламо) (1501—1576) 116, 294, 347, 348
Карл II (1630—1685) 227
Карл V, прозванный Мудрым (1337—1380) 23
Карл VII (1403—1461) 170
Каскариола Винченцо (вторая половина XVII в.) 173
Катулл Гай Валерий (87—? до н. э.) 159, 160
Кеведо-и-Вильезас Франсиско (1580—1645) 26
Келли Эдуард (1555—1595) 176
Кирхмейер Каспар (вторая половина XVII в.) 172
Клеопатра VII (69—30 до н. э.) 275, 299
Клеттенберг Гектор фон (XVII—XVIII в.) 177
Климент Александрийский (ок. 150 — ранее 215) 300, 320
Колезон (Колесон) 231
Колумб Христофор (1451—1506) 330
Кондильяк Этьен-Бонно (1715—1780) 82, 83
Константин Африканский (1020—1087) 242
Крафт Даниил (вторая половина XVII в.) 172
Крешенци Пьер дец из Болоньи (XIII—XIV в.) 47
Кронеман Вильгельм (вторая половина XVII в.) 177
Кункель Иоганн (1630—1702) 29, 172

Лабю-Шардьер (первая половина XVII в.) 175
Лавуазье Антуан Лоран (1743—1794) 27, 288, 293
Лактанций Луций Цецилий (Целий) Фирмиан (ок. 250 — после 325) 50, 87
Лангле Дюфрену Николай (XVIII в.) 28, 280
Лао-цзы (VI—V в. до н. э.) 319
Лев X (годы понтификата: 1513—1521) 171
Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) 172, 173, 209
Лемери Николай (1645—1715) 17—19, 27
Леонардо да Винчи (1452—1519) 27, 236, 263, 264
Лефевбюр (середина XVII в.) 227, 228
Либавий Андрей (ок. 1540—1616) 21, 248, 288, 289, 294
Лукреций (Тит Лукреций Кар) (ок. 99 — ок. 55 до н. э.) 239, 240
Лулий Раймонд (ок. 1235 — ок. 1315) 16, 49, 50, 57—59, 78, 169, 230, 234, 235, 259, 279, 280, 295, 321
Людовик IX (1215—1270) 152
Людовик XIII (1601—1643) 170
Людовик XIV (1638—1715) 228
Магомет (Мухаммед, Мухаммад) (ок. 570—632) 152
Макер Пьер Жозеф (Маке) (1718—1784) 28, 59, 284
Максимилиан II (1527—1576) 176
Мальбранш Николай (1638—1715) 208
Мария-еврейка 133, 167, 197, 275, 282, 299
Марк Антоний 210, 281
Марк Грек (середина XIII в.) 279
Мартинего (вторая половина XVI в.) 176
Мартини из Гельштадта (первая половина XVII в.) 175
Менипп из Гапары (III в. до н. э.) 326
Милий И. Д. (первая половина XVII в.) 320—321
Михельспахер С. (середина XVII в.) 288—289
Мнишек (первая половина XVII в.) 175
Мюленфельс (XVI—XVII в.) 175
Николай из Отрекура (ок. 1300 — после 1350) 247
Николай Кузанский (Кребс) (1401—1464) 115
Нодэ Габриэль (1600—1653) 178
Нортон Томас (середина XVII в.) 288—289, 294
Ньютон Исаак (1643—1727) 296, 305
Олимпиодор Младший из Александрии (VI в.) 241, 274, 275, 295

Ориген (ок. 185 — 253/4) 86

Палисси Бернар (ок. 1510—1589) 24, 202, 259, 260, 264, 291, 292, 295

Пантей 107

Парацельс (Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541) 12, 13, 88, 116, 141, 143, 171, 224—226, 228, 231—233, 256, 262, 263, 271, 286, 287, 289, 290, 294, 319

Патрици Франческо (1529—1597) 233, 294
Пернети Антуан-Жозеф (1716—1801) 98, 317

Петрарка Франческо (1304—1374) 25, 348, 349

Пинтуриккьо (Бернардино ди Бетто) (1454—1513) 297

Пифагор (ок. 580 — ок. 500 до н. э.) 166, 187

Платон (428/7—348/7 до н. э.) 75, 76, 88, 166, 168, 204—207, 209, 210

Плиний Кай Старший (Второй) (ок. 24—79) 242, 291, 342

Плотин (ок. 204—269/70) 107, 240, 241, 295
Поло Марко (1254—1323) 152

Пордедж Джон (XVIII в.) 110, 113—115, 163, 164, 294

Порта Джованни (Джованни) Баттиста делла (XVI в.) 264

Прокл Диадох (ок. 410—485) 88, 295

Проперций Секст (ок. 50 — ок. 15 до н. э.) 25

Пруст Жозеф Луи (1754—1826) 235, 236, 243
Псевдо-Аристотель (XIV, XV или XVI в.) 57, 135, 215, 216

Псевдо-Демокрит (VI в.) (Болос из Мендеса?) (II или VI в. до н. э.) 187, 239, 245, 275, 276, 295, 302

Псевдо-Дионисий Ареопагит (Петр Ивер?) (V в. или начало VI в.) 121, 122

Псевдо-Пуллий (XIV, XV или XVI в.) 57, 279

Птолемей Клавдий (II в.) 243, 342

Пьер из Марикура (Петр Перегрин) (вторая половина XIII в.) 241, 342

Рабле Франсуа (ок. 1494—1553) 12, 61, 107, 325, 327, 328

Рей Жан (1583—1645) 241

Рипли Джордж (Риплей Георг) (1415—1490) 16—20, 32, 39, 40, 43, 44, 64, 65, 70—73, 97, 117—120, 144, 149, 150, 158—160, 169, 192, 193, 219, 264—265, 268, 269, 279, 282, 284, 312, 315, 316, 328, 333

Рихтгаузен (первая половина XVII в.) 175

Ричард Английский 89

Ришелье (1585—1642) 170

Роберт Гроссетест (Большоголовый), или Роберт Линкольнский (ок. 1175—1253) 241, 242, 252, 265, 295, 342

Роберт из Честера (XII в.) 279

Ронсар Пьер (1524—1585) 25, 331

Роса Франсиско Мартинес де ла (1787—1862) 26

Рубрук Вильгельм де (Рубруквис) (ок. 1220—1293) 152

Рудольф II (1552—1612) 169, 174

Сала Анджело (1576—1637?) 21, 290, 294

Саллюстий (IV в.) 249

Сведенборг (Сведберг) Эммануил (1689—1772) 116, 293, 294

Свифт Джонатан (1667—1745) 60

Сен-Жермен (конец XVII в.—1795/84) 170

Сендивогий (Седзивой) Михаил (1566?—1646) 137, 138, 171, 174, 261, 294

Сервантес Сааведра Мигель (1547—1616) 126

Сетон (Сетоний) Александр (Космополит) (? — 1604) 174, 175, 234

Сигер из Брабанта (ок. 1240 — ок. 1282) 154, 242

Сильвий Франсуа Делебоз (1614—1672) 290, 294

Синезий (Синесий) (379—412) 132, 133, 211, 254, 274, 275, 295

Синкелл Георгий (? — после 810) 300

Сократ (470/69—399 до н. э.) 243

Спиноза Бенедикт (Борух) (1632—1677) 296

Старкей (середина XVII в.) 175

Стефан Александрийский (VI в.) 133, 134, 167, 234, 274, 275, 295

Стэндинг Джеймс 264—265

Сугерий 104

Тарталья Николо (1500—1557) 116

Тахений Отто (ок. 1620—1699) 227, 265, 290, 294

Телезио (Телесио) Бернардино из Козенцы (1508—1588) 115, 232, 233, 294

Теофил Пресвитер (XI—XII в.) 264

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220) 288, 300

Тифферио (XVIII—XIX в.) 170

Тревисан Бернар (1406—1490) 54, 74, 97, 175, 219, 220, 230, 295

Трисмозин (Трисмосин) Соломон (XVI в.) 264—265, 288—289

Тритемий Иоганн (1462—1516) 22

Уарте Хуан (1530/5—1592) 87

Фараби Абу-наسر Мухаммед бну-Мухаммед (870—950) 278

Фердинанд III (1608—1657) 170, 175
 Филалет Евгений (Томас Воген) (1621—1666) 75, 96—98, 175—177, 230, 231, 283, 294, 316
 Фламель Николай (1330—1418) 73, 74, 76, 77, 169, 184, 187, 295, 321
 Фома Аквинский (Аквинат) (1225—1274) 46, 48, 126—130, 151, 153, 154, 202, 218, 244, 245, 249, 252, 253, 265, 284—286, 295, 321, 337
 Франциск из Ассизи (Ассизский) (1182—1226) 45, 48, 51, 84, 85, 252, 256, 321, 336
 Фридрих Вюртембергский (первая половина XVII в.) 174

Халид (Калид) бну-Язид бну-Муация (ок. 660—704) 76, 282
 Харун (Гарун) ар(аль)-Рашид (766—809) 276
 Хенквиц (вторая половина XVII в.) 173
 Химес 132
 Хониат Никита (середина XII в.—ок. 1213) 103
 Христиан II (1583—1611) 174

Циглер Мария (середина XVI в.—1575) 176
 Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) 243, 342

Чосер Джефри (1340—1400) 25

Шварц Бертольд (XIV в.) 280
 Шекспир Вильям (Уильям) (1564—1616) 65, 66, 178—180
 Шлик из Богемии (первая половина XVII в.) 175
 Шталь Георг Эрнст (1660—1734) 208, 296

Эгидий Колонна (Римлянин) (1247—1316) 85
 Эймерик Николай (1320—1399) 23
 Эккартсгаузен Карл (1752—1803) 30, 293, 294
 Эксимидаунс 105
 Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт) (ок. 1260—1327) 46, 122—124, 256
 Эпикур Самосский (342/1—271/0 до н. э.) 208, 238, 239, 242, 243
 Эразм Роттердамский Дезидерий (1469—1536) 25, 331

Юлиан из Толедо 49, 124, 126
 Юлий Люксембургский (вторая половина XVI в.) 176

Ямвлих Халкидский (ок. 283—ок. 330) 186, 295
 Яков I (1566—1625) 66

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА

5

ПРЕДИСЛОВИЕ

9

ПРОЛОГ

АЛХИМИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ
КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

11

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДИАЛОГ В ЗАМКНУТОМ МИРЕ

41

ГЛАВА

I

АЛХИМИЧЕСКИЙ РЕЦЕПТ:
ДЕЙСТВИЕ И СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЕ

43

ГЛАВА

II

ПРЕВРАЩЕНИЯ ЧЕРНОГО ДРАКОНА
Символические формы алхимического мышления

70

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА

III

ТУРНИР АНТИТЕЗ

Оппозиции средневекового мышления

117

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР

147

ГЛАВА

IV

ВОСТОК НА ЗАПАДЕ ИЛИ ЗАПАД НА ВОСТОКЕ

*Алхимическое символотворчество
в контексте аверроизма*

149

ГЛАВА

V

АЛХИМИЯ ПОСЛЕАЛХИМИЧЕСКИХ ВРЕМЕН

Миф — легенда — роман

158

ГЛАВА

VI

ТРАНСМУТАЦИЯ АЛХИМИЧЕСКИХ НАЧАЛ:

«ТЕОРИЯ» И «ЭКСПЕРИМЕНТ»

192

ГЛАВА

VII

SCIENTIA IMMUTABILIS?

ИЛИ

КАК РАЗВИВАЛАСЬ АЛХИМИЯ

268

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЭПИЛОГ

ЕДИН В ДВУХ ЛИЦАХ
ПРАВОВЕРНЫЙ ЕРЕТИК —
ИНОКУЛЬТУРНЫЙ ПРИШЕЛЕЦ

297

ПРИЛОЖЕНИЕ

АЛХИМИЧЕСКИЙ ПАНТЕОН

350

ЛИТЕРАТУРА

372

ПЕРЕЧЕНЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

382

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

384

*Вадим Львович
Рабинович*

АЛХИМИЯ
КАК
ФЕНОМЕН
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
КУЛЬТУРЫ



*Утверждено к печати
Институтом
истории естествознания
и техники*

*Редактор
М. С. Глазман*

*Редактор издательства
Л. М. Тарасова*

*Художник
Г. В. Дмитриев*

*Художественный редактор
С. А. Литвак*

*Художественно-технический
редактор
Т. А. Прусакова*

*Корректоры
М. С. Бочарова, Н. Г. Васильева*

ИБ № 4172

*Сдано в набор 24.04.79.
Подписано к печати 26.10.79.*

Т-17836. Формат 70×90¹/₁₆.

Бумага типографская № 1.

Гарнитура литературная.

Печать высокая.

Усл. печ. л. 31,29. Уч.-изд. л. 31,6

Тираж 10000 экз. Тип. зак. 1825.

Цена 2 р. 40 к.

*Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90*

*2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10*