

Библиография / References

- Asprem, E. (2014) "Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism", *Correspondences* 2(1): 3–33.
- Asprem, E. (2016) "Reverse-Engineering 'Esotericism': How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion", *Religion* 46: 158–185.
- Bergunder, M. (2010) "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies", *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 9–36.
- Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (2014) "Introduction: Occultism in a Global Perspective", in Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (eds) *Occultism in a Global Perspective*, pp. 1–15. Abingdon: Routledge.
- Hanegraaff, W.J. (2019) "Interview in the Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism", *EESWE Newsletter* 10(1–2) [https://www.esswe.org/resources/pdf/newsletter/ESSWE_Newsletter_2019_Vol_10_No_1_2_Summer_Winter_2019.pdf, доступ: июль 23, 2023].
- Hanegraaff, W.J. (2019) "Rejected Knowledge... So You Mean that Esotericists Are the Losers of History?", in Hanegraaff, W.J., Forshaw, P.J. and Pasi, M. (eds) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hanegraaff, W.J., Faivre, A., Broek, R. v. d., and Brach, J.-P. (eds) (2005) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston: Brill.
- Pasi, M. (2010) "Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society", in Huss, B., Pasi, M., and Stuckrad, K. v. (eds) *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, pp. 151–166. Leiden: Brill.
- Stuckrad, K. v. (2005) "Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation", *Religion* 35: 78–97.

Духовная алхимия и ее интерпретации

Рецензия на: Zuber, M. (2021) *Spiritual Alchemy: From Jacob Boehme to Mary Anne Atwood*. N.Y.: Oxford University Press. — 320 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-1-365-372>

Ведущий российский исследователь алхимии Ю.Ф. Родиченков как-то назвал современную алхимию «клоном»¹ традиционной,

но незадолго до смерти всерьез обратился к исследованию т.н. «духовной алхимии», зародившейся в трудах Парацельса и продолжившейся вплоть до текстов К.Г. Юнга. Этой же теме было посвящено диссертационное исследование Майка Зубера, защищенное в 2017

1. Родиченков Ю. Практическая духовность и духовная практика алхимии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4(31). С. 78.

году в университете Амстердама. Зубер стал одним из пяти защитившихся выпускников PhD-программы легендарной кафедры «Истории герметической философии и связанных с ней течений». Его диссертация получила оценку «с отличием», поэтому неудивительно, что спустя четыре года после защиты текст был опубликован в форме монографии в серии, посвященной исследованиям западного эзотеризма *Oxford University Press*.

В современных трудах по алхимии, написанных после появления новой историографии Лоуренса Принчипа, долгое время был замечен значительный пробел: алхимия расценивалась как лабораторная работа, классическая хризопея, чьей целью было достижение трансмутации металлов. Ученые сходились на мнении, что в такой форме она просуществовала вплоть до конца XVIII века, уступив место химии, а к началу XX века в теософских кругах была оформлена концепция алхимии как духовной практики, позднее развитая М. Элиаде и в особенности К. Г. Юнгом. В массовом сознании именно концепция Юнга-Элиаде стала доминирующей. Но между теософскими идеями и лабораторной практикой всегда существовал зазор, чаще всего и заставлявший исследователей рассматривать ду-

ховную алхимию как поздний клон, не имеющий прямого отношения к лабораторной практике. Книга М. Зубера «Духовная алхимия: от Якоба Бёме до Мэри Энн Этвуд» как раз и нацелена на то, чтобы ликвидировать историческую лакуну, связав лабораторную алхимию с духовной.

Несмотря на то, что текст монографии раздроблен на десять глав, ее содержание представляет собой последовательный нарратив, основные идеи которого кратко представлены автором в самом начале. Изложив проблемы историографии и указав на концепции, предшествующие появлению духовной алхимии (влияние гностического мировоззрения в учении Зосимы Панополиса и религиозный язык в трудах Пьетро Боно), Зубер связывает ее возникновение с переопределением концепции *spiritus*. Вплоть до позднего Возрождения этот термин нес множество значений, наиболее закрепившимся из которых было аристотелевское понимание *spiritus* как связующей душу и тело сферы. Благодаря учению Парацельса и его последователей на Западе популярность обретает трихотомическое устройство человека, в которой *spiritus* как дух занимает высшее положение в иерархии. Антропологическая трихотомия у Парацельса напрямую связы-

вается с его ртуть-соль-серной теорией, описывающей устроение всех металлов на трех, а не двух, как ранее, принципах. Чуть позже идею трихотомии закрепил в своей теологии Мартин Лютер. Но именно интерпретация учений Парацельса у Бёме стала отправным пунктом развития духовной алхимии, которую Зубер кратко определяет как «практическое стремление к внутренней, но реальной телесной трансмутации» (р. 9).

Систематизируя ее базис, он указывает на три основополагающих черты духовной алхимии. Во-первых, это трехсторонняя аналогия между Христом, философским камнем и внутренней духовной жизнью верующего, чьей целью становилось ежедневное переживание мистического соединения со Христом внутри себя, выражаемое фразой *Christus in nobis* (Христос в нас). Во-вторых, убеждение в том, что основополагающим стремлением человека является практическое преобразование своего физического тела до состояния, которое обретут люди по воскресении мертвых, но алхимик способен получить его уже в этой жизни. В-третьих, для достижения этого состояния верующий должен был вести строгую жизнь, сопровождаемую молитвой, аскетическими подвигами и покаянием,

в таком процессе фазы лабораторной алхимии совмещались с этапами духовного восхождения, учение о которых было развито в средневековой католической мистике. Все эти идеи распространялись сетью последователей Парацельса, а позднее Бёме и достаточно неплохо совмещались с протестантским мировоззрением, охватывая его периферийные формы, такие, например, как пиетизм. Весь остальной текст книги является комментарием к этим трем положениям.

Свое изложение Зубер строит хронологически. Он начинает историю духовной алхимии с парацельсианских групп, почти не касаясь учения самого Парацельса; развитие их приходится на последнее десятилетие XVI века, которое фактически и становится датой рождения духовной алхимии. Теологической основой для этого учения является расширительная интерпретация идей из беседы Христа с Никодимом, когда второе рождение человека начинает трактоваться как духовный процесс, связанный с внутренней, а не внешней церковью. Это учение, соединив его с алхимической образностью, развил теолог Валентин Вайгель, параллельно с ним сходным курсом двигались и ученики Парацельса: Генрих Кунрат и Освальд Кролиус. Отдельному анализу Зубер подвергает

приписываемый Вайгелю трактат «Азот и огонь», где впервые в эксплицитном виде изложена концепция *Christus in nobis*. Этот трактат активно читался в кругах нюрнбергских химиков, вследствие чего Иоханном Зибмахером был написан текст «Золотое руно», в котором аналогия Христа и философского камня была развита и углублена, а лабораторным операциям приданы духовные аналогии. Эти же идеи развивались и другими авторами, например Паулем Нагилем. Их совокупность, согласно Зуберу, оказала влияние на Якоба Бёме, который суммировал свою концепцию духовной алхимии в работах 1619–1622 годов, апогеем периода стал трактат *Signatura rerum*. Зубер не ограничивается выборкой работ Бёме, он предпринимает реконструкцию его учения о внутренней алхимии по всем текстам мистика, начиная от «Авроры». Не углубляясь в специфику учения Бёме, он фокусируется на его интерпретациях библейского текста и христианской образности, выявляя пласт алхимического языка, который мистик активно применяет при описании теологических концепций. Именно Бёме легитимизирует трехстороннюю аналогию и представление о трансмутации тела как основополагающие для духовной алхимии.

Далее Зубер пускается в пространственный историко-теологический очерк развития учения Бёме благодаря сети объединений его последователей. Особую роль в распространении концепции внутренней алхимии сыграл Абрахам фон Франкенберг, совместивший теософию Бёме с симпатичным ему гностическим учением Валентина. Например, его посвященный Валентину трактат *Teophrastia Valentiniana* читается как «парафраз духовной алхимии Бёме» (р. 74). У Франкенберга алхимия вбирает в себя гностические концепты духовной искры, плененной материальным миром, валентинианскую еретическую христологию, а все лабораторные понятия, такие как тинктура, мумия или витриол, перетолковываются во вполне аллегорическом ключе. Все эти идеи были развиты «духовным сыном» Франкенберга Георгом Зиденбехером, у него алхимические представления начинают вписываться в еще более широкий контекст, соотносясь с герметическими и каббалистическими концепциями, таким образом становясь неотъемлемой частью культовой среды, объединявшей гетеродоксальные христианские учения того времени. Именно в этих кругах во второй половине XVII века идет издание сочинений Бёме, распространение которых на-

прямую связано с укреплением концепции духовной алхимии. Так, в «Псевдософии» Якоба Бреклинга возникает противопоставление лабораторной алхимии как алчного златоделия и духовной алхимии как богоугодной практики духовного преображения. Подобные выпады против лабораторной работы могут создать впечатление, что духовная алхимия в кругах теософов линии Бёме презиравлась. Зубер показывает, что это было вовсе не так. Многие приверженцы духовного понимания алхимии занимались лабораторной работой либо имели о ней неплохие представления. Так, упомянутый выше Бреклинг был убежден, что христиане, овладевшие духовной алхимией, могут преуспевать и в лабораторной, используя полученные результаты (золото) на благо веры, а Дионисий Фрейр, «апостол» учения Бёме в Великобритании, вообще считал духовную и лабораторную алхимию идентичными и требовал от практикующего алхимика духовной чистоты, с которой только и возможно было браться за работу, ведь Сам Бог в его текстах понимается как изначальный алхимик, а воплощение Христа описывалось языком лабораторного процесса.

Разрыв двух традиций произошёл позднее благодаря трудам Мэри Энн Саут, более из-

вестной под фамилией Этвуд. Воспитанная в семье, сильно интересовавшейся магнетизмом, она впитала увлечение гетеродоксальными учениями и уже в молодости вращалась в кругах английских месмеристов. Поначалу Этвуд превозносила месмеристские практики, считая их «техникой для достижения такого же возвышенного состояния ума, как у благочестивых язычников древности и первых учеников Божественного Основателя христианства» (р. 166). Позднее, глубже погрузившись в теософию Бёме, она переосмыслила наследие немецкого мистика и его духовное понимание алхимии через призму учения о животном магнетизме. Вершиной этого процесса стала вышедшая анонимно в 1850 году книга «Наводящее на размышления исследование герметической тайны», в которой Этвуд претендовала на раскрытие глубинной сущности алхимии, заключающейся в том, что все лабораторные эксперименты были лишь аллегориями, указывающими на духовную практику. Этвуд сочла свою книгу настолько вызывающим раскрытием сокровенных тайн, что почти сразу же после ее поступления в продажу постаралась скупить весь тираж и собственноручно сжечь. Согласно Зуберу идеи Этвуд «были традиционно христианскими взглядами, просто

облаченными в эзотерические одежды» (р. 170). Правда, христианство для нее было исполнением древних мистерий: по ее убеждению, мудрецы всех эпох ратовали за практику духовного преображения, кульминацией которого стало воплощение Христа. Алхимия по Этвуд была насыщена аллегорическими образами, говорящими лишь о духовном преображении, ведь рассуждая, например, о воде, алхимики на самом деле подразумевали, что «вода, о которой они говорят, не является той жидкостью, с которой мы знакомы..., как раньше воображали химики-эмпирики; это эфирное тело жизни и света, которое, по их словам, они открыли» (рр. 173–174).

Позднее, когда общество Блаватской, апроприировавшее себе термин «теософия», пришло в Великобританию, Этвуд отослала сохранившиеся копии текста своей книги его лидерам Э. Мейтленду и А. Кингсфорду в надежде, что они окажутся способными понять глубинный смысл ее идей. Отчасти это было оправданно, но когда Этвуд увидела, насколько разнится восточная теософия с христианской, то пришла в ужас, убедившись, что «весь так называемый оккультизм — мусор или даже хуже» (р. 192). Но ее представления о духовной алхимии уже были использованы в тру-

дах А.Э. Уэйта. Последний стал главным звеном передачи психологизированного образа алхимии в XX век. Благодаря его книге «Азот или звезда на Востоке» (1893) представление о том, что «алхимики, как и другие мистики, владели тайной теорией или эзотерическим искусством, которое можно назвать психической химией» (р. 179), стало доминирующим и перешло сперва к Р. Штайнеру и Э. Андерхиллу, а затем к К.Г. Юнгу и М. Элиаде, определив курс отношения к алхимии как исключительно духовной практике. Кроме того, Уэйт подчинил алхимию теософской идее духовной эволюции, и если у Бёме ее целью было достижение преображенного состояния плоти, доступного в райском саду Адаму, то у Уэйта оно превратилось в поступательный эволюционный процесс, т.е. алхимики не стремились уворачиваться от последствий грехопадения, а двигались вперед по восходящей духовного развития. Лишь преданная ученица Этвуд Изабель де Стайгер в своем трактате о мистицизме «На золотой основе» (1907) бережно сохранила психологизацию аутентичного учения Бёме, правда используя при этом немало концепций, принесенных на Запад благодаря теософии Блаватской; так, грех мира, взятый на себя Христом, она называла кармой и т.п. Любопытно, что существование

нескольких легитимных пониманий духовной алхимии было общепризнанным в те годы, ведь в ноябре 1912 года Уэйт и де Стейгер были оба провозглашены президентами учрежденного «Алхимического сообщества», которое, правда, из-за войны быстро пришло в безвестность.

Таким образом, книга Зубера выстраивает подробную историю зарождения и трансформации духовной алхимии, вписывая ее, с одной стороны, в историю науки, а с другой — в историю теологии, гетеродоксальных и эзотерических учений. После такого исследования становится понятно, что алхимия конца XIX и начала XX веков вряд ли могла быть клоном лабораторной алхимии, она ее закономерное развитие, ставшее возможным в контексте духовного протестантизма раннего Нового времени и лишь со временем трансформировавшееся в современный оккультный вариант.

Так можно ли считать исследование Зубера удачным? Да, вполне, если рассматривать его со строго исторической стороны. Если же подходить к тексту с точки зрения интеллектуальной истории, то в нем обнаруживаются существенные недочеты. Прежде всего начало и конец книги не дают полного представления об изучаемом феномене. Вряд ли при составлении цельного представления

о духовной алхимии возможно обойтись без детального анализа системы Парацельса. Необходимо также хотя бы в общих чертах продемонстрировать, как из работ Уэйта и Андерхилл идеи о психологизации алхимии перекочевали в тексты Юнга и Элиаде. Подступы к этим темам в книге есть, но цельного рассмотрения нет.

Совсем непроясненным остается вопрос: как вписываются в духовную алхимию труды таких авторов как Роберт Фладд, Михаэль Майер или Джон Донн? Имена двух последних даже не упомянуты в книге, а ведь «Обращения к Господу в час нужды и бедствий» Донна, как и его проповеди, буквально пронизаны сочетанием алхимической терминологии с христианским богословием. Взять, например, такой отрывок: «Потому Давид, который был металлом, седмижды испытанным пламенем, желая стать золотом, что пойдет в сокровищницу Господа, мог понять, что при трансмутации металла недостаточно тому пройти через стадию кальцинации или растворения ... или омовения, что отделит шлак от чистой сущности, и далее трансмутации, которая металл облагородит, — мало необходима фиксация, закрепление, дабы металл не ушел паром и не стал ничем, не вернулся бы в прежнее свое низкое состоя-

ние. Так познал он, что мало одного растворения, мало расплавиться в слезах, мало омовения и трансмутации, которой достиг он этим очищением и омовением, — нужна фиксация, закрепление...»². Здесь сочетание христианской образности и алхимического языка ничуть не менее, а может быть и более ярко, чем в примерах, разбираемых Зубером в книге. То же касается «Убегающей Аталанты» и других произведений М. Майера. Совсем не ясно, как в работе, посвященной историческому периоду, в который творили Донн, Майер и Фладд, можно было даже не обмолвиться об их теориях? Да и вовсе не коснуться розенкрейцеровской традиции как в ее фактическом, так и в масонско-мифологическом изводах, тоже было нельзя.

В этом плане книга Зубера представляет собой скорее не исследование феномена духовной алхимии, а добротную историю трансформации теософии Бёме с выходом на изменение алхимической проблематики в период *fin de siècle*. Последние главы монографии больше всего дают для понимания того, чем была

и чем стала духовная алхимия, но и здесь все вовсе не однозначно, например, тот же Ю.Ф. Родиченков отсчитывал появление новой алхимии с работы Киляни «Разоблаченный Гермес», вышедшей на 18 лет раньше сочинения Этвуд.

Завершая этот обзор, стоит отметить, что предыдущие издания в эзотерической серии *Oxford University Press* по полноценному освещению темы превосходили работу Зубера, которая производит впечатление изучения частного аспекта, претендующего на то, чтобы создавать впечатления о целом. Мы пишем это вовсе не для того, чтобы умалить значение исследования, оно действительно выполнено на высоком уровне, но, к сожалению, не дает всестороннего представления о феномене, называемом духовной алхимией.

Павел Носачев

Библиография / References

- Донн Дж. По ком звонит колокол: Обращения к Господу в час нужды и бедствий; Схватка смерти, или утешение душе, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела. М.: Энигма, 2004.
- Родиченков Ю. Практическая духовность и духовная практика алхимии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4(31). С. 66–86.
2. Донн Дж. По ком звонит колокол: Обращения к Господу в час нужды и бедствий; Схватка смерти, или утешение душе, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела. М.: Энигма, 2004. С. 98.