

Что нужно, чтобы понимать алхимические тексты

Стасенко С. С.,
выпускник ФФ, РГГУ,
ial.aadcal@mail.ru

Аннотация: Статья написана на основе первой части дипломной работы, посвящённой обоснованию, интерпретации и реактуализации духовной алхимии. Признавая большую сложность при чтении алхимических текстов, предлагается рассмотреть трёх авторов (Э. Гуссерля, М. Элиаде и К. Г. Юнга), при помощи которых формируется отдельный метод для достижения необходимой установки при чтении тех или иных трактатов данной направленности. Вырисовывается методический принцип, необходимый для её обретения.

Ключевые слова: алхимия, феноменология, аналитическая психология, Гуссерль, Элиаде, Юнг, эпохе, инициация, мистерии, естественная установка.

Современный человек, по тому или иному предлогу открывающий алхимический текст, незамедлительно в нём запутывается, тонет в избытии символов и сложно представимых идей. Однако некоторых людей данная тематика, невзирая на сложность и «дикий» язык, по-прежнему продолжает интересовать, цеплять наподобие текстов Якоба Бёме, о чём пишет Шаулов в предисловии к трактату последнего «De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа»¹. Объяснить природу этой тяги и предпринять попытку понимания, учитывающую особенности современного читателя, и составляет задачу данной статьи.

Но предпринимаемая задача намного сложнее, чем могло бы показаться. Дело в том, что алхимия, равно как и практически любая другая традиционная наука, неразрывными цепями связана с мировоззрением традиционного человека, построенном на принципах магических соответствий, особой космологии и всеобщей осмысленности бытия. Не нужно доказывать, что мировоззренческое начало сегодняшних людей, коль скоро мы говорим о «западном» менталитете, затронувшем, в силу глобализации, практически все народы и отдельные племена, фактически ему противоположно, а те остатки, которые достались нам в наследие от прошлых времён, выродились в форму суеверий, осколков смысла глубоко чуждого нам видения мира. Попытка просто представить это самое чужое и вжиться в него не представляется возможной, коль скоро мы не составим подробного плана и не поставим все точки над «і». В этой связи я предлагаю последовательно разобрать трёх авторов и посмотреть, какие идеи из них могут нам пригодиться на этом пути. Речь идёт об Эдмунде Гуссерле, Мирча Элиаде и Карле Густаве Юнге.

¹ Якоб Бёме. De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа. — Уфа: ARC, 2014. — С. 4.

Кризис европейских наук и идея эпохе

В своей последней работе основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль так характеризует нынешнее положение дел, связанное с триумфом техники и наукой о фактах: «Исключительность, с которой во второй половине XIX века все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками и дало себя ослепить достигнутым благодаря им «prosperity», знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества. Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах... Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический, так и духовный. Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать поистине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному — тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составлявшие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегающим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благоденствие — мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?» [Гуссерль Э., 2004, с. 21]. В качестве ответа на этот вопрос Гуссерль предлагает дистанцироваться от всех естественных установок и попытаться нащупать в себе нечто, от чего можно было бы отталкиваться, невзирая на отравляющую атмосферу натурализма и историцизма. Затем, крепко стоя на твёрдом фундаменте, обосновать как науки, забывающие о своих основаниях, так и сделать возможной культуру, чахнувшую в нигилистическом климате.

Для выполнения этой задачи он решает вернуться на три столетия назад и реактуализировать те послы и задачи, что изложены в «Медитациях о первой философии» Рене Декарта. Гуссерля восхищает та тотальность, что была свойственна людям эпохи Возрождения и раннего Нового Времени, их стремление к построению единой науки, что подобно центральному стволу дерева ответвлялась в разные стороны для выполнения частных нужд. Вслед за Декартом он предлагает поставить весь мир под вопрос, погрузиться на время в чистый солипсизм. Всё, что вызывает хотя бы малейшее сомнение, отныне отвергается. Если мои чувства могут меня обманывать, меня также может обманывать мышление, наивно допускающее существование внешнего мира, через подверженность гетерономному влиянию неизвестных мне факторов. Но, как и в случае Декарта, Гуссерль отмечает, что, ставя под вопрос всё сущее, мыслящее «я», однако, никуда не девается, но скрывается за самим этим безусловным фактом сомнения. «Cogito ergo sum» — мыслю, значит, существую — рождается из утверждения сомнения, отождествляющегося с мышлением, а безусловный факт мышления равноценен признанию существования того, кто, собственно, мыслит.

«Я, как философствующее, направляющее взгляд практикует воздержание [от каких-либо установок] в отношении созерцаемого. И всё то, что в подобного рода переживаниях полагалось как значимое, — соответствующее суждение, соответствующая теория, соответствующие ценности, цели и т. п., всё это полностью сохраняется, только их значимость модифицируется: они теперь *просто феномены*» [Гуссерль Э., 2010, с. 34]. Далее Гуссерль пишет: «...εποχή есть радикальный и универсальный метод, посредством которого я постигаю себя как Я и вместе с собственной чистой жизнью сознания, в которой и посредством которой весь

объективный мир существует для меня и так, как он существует именно для меня» [там же]. В результате этого «эпохе»² Гуссерль расчищает путь для «чистого мышления», через которое становится возможным пробиться к а priori человеческого восприятия, как к трансцендентальному Я, так и ко всем его способностям и нюансам изнутри него самого, не будучи затронутым любым редукционизмом к материи, психофизиологическим факторам (хотя представление о них никуда не исчезает, остаётся в качестве фона, меняется лишь их онтологический статус с безусловного на один из возможных).

Однако путь, который избирает Гуссерль, использует лишь дух и самое начало вопрошания Декарта. Как известно, последний в своём произведении из безусловного существования «Я» делает его субстанциональным, а затем, осознавая его несовершенство, логическим путём указывает необходимость существования его противоположности, то есть абсолютного совершенства, иными словами, Господа Бога. Затем выводится существование внешнего мира, который связывается с чуждым ему субстанциональным «Я», человеческой душой, через Бога (это принимается на основании того, что Бог благ, а значит, не хочет нас обманывать), и наделяется механическим, фактически бездушным характером. Отсюда классический для Нового Времени дуализм духа и материи, проглядываемый не только у Декарта, но и у Паскаля и многих других. Подобно своему предшественнику Канту, который рассуждал о верной интуиции Юма, но неверных выводах последнего, Гуссерль пишет о Декарте: «Он стоял на пороге величайшего из всех открытий и даже в определенном смысле совершил его, но всё-таки не понял подлинного смысла, т. е. смысла трансцендентальной субъективности, и так и не вступил на путь, который ведёт к подлинной трансцендентальной философии» [там же, с. 36].

Дальнейший ход рассуждений Гуссерля в связи с его логической спецификой не представляет для нашей задачи никакого практического интереса. Идеи этого автора прежде всего важны осознанием глубокого кризиса, являющегося следствием натурализма и историцизма, вскрыванием ряда аксиом. Так, Гуссерль пишет в 1-м томе «Логических исследований»: «К таким [метафизическим] предпосылкам [всех наук] принадлежит, например, утверждение, что существует внешний мир, расположенный в пространстве и во времени, причём пространство носит математический характер евклидоваго многообразия трёх измерений, а время — характер ортоидного многообразия одного измерения; такова предпосылка о том, что всякое становление подлжит закону причинности и т. д.» [Гуссерль Э., 2011, с. 29]. Наконец, им предпринята попытка расчищения пространства и упорядочения различных модусов человеческого восприятия, исследование его универсальных структур. Но есть и ряд идей, которые откровенно вредны для понимания алхимических текстов.

Во-первых, Гуссерль соотносит систематический характер знаний с их подлинностью³, что есть лишь гипотеза по отношению к внешнему миру, учитывая гипотетичность систем как таковых. Данную мысль можно понять по аналогии. Так, хорошо изготовленной сетью можно поймать рыбу, затем поджарить её на огне и съесть, утолив тем самым голод, однако это ничего не скажет о рыбе самой по себе. Другая сторона приведённого образа заставляет обратить внимание и на то, что не всякая сеть пригодна для любых обстоятельств, и человек лишь властен доводить её до предела, не будучи способным коснуться бесконечности, а также создать нечто действительно универсальное и идеальное (к чему как раз стремится Гуссерль). Во-вторых, идея системы как критерия истины неверна в случае алхимии, в которой

² В переводе с греческого — «удерживание», «самообладание».

³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М.: Академический Проект, 2010. — С. 27.

тёмное познаётся ещё более тёмным, а само познание (всецело зависящее от Господа и Им открываемое) уподобляется прохождению лабиринта.

Другой момент, на который следует обратить внимание, заключается в некритическом следовании Декарту относительно сновидений, которые автоматически отождествляются с иллюзией из-за отсутствия в них систематики. Здесь мы имеем дело с примером безосновательных следствий из вышеописанной аксиомы о главном свойстве истины как имеющей систематический характер. В стремлении возобновить традиционные идеалы науки, идущие из Древней Греции, Гуссерль не замечает, что в них самих есть произвольные допущения, которым противостоит вся мудрость Востока, к которой принадлежит и алхимия, даже на Западе. Особенный нонсенс это приобретает в труде его последователя Альфреда Шюца, т. н. основателя феноменологии социологии. Рассматривая человеческую жизнь через призму воображаемой, бодрствующей и сновидческой, он пишет: «Если бодрствованием мы называем высшую напряжённость сознания, соответствующую полному вниманию к жизни, то сон можно определить как полное расслабление, как отвлечение от жизни. У спящего Я отсутствует какой бы то ни было прагматический интерес к трансформированию своих принципиально смутных перцепций в состояние частичной ясности и отчётливости; иначе говоря, у него нет интереса к трансформированию их в апперцепции. Тем не менее, оно продолжает воспринимать, вспоминать и думать. Продолжаются соматические перцепции собственного тела, его положения, веса, границ, перцепции света, звука, тепла и т. д.; при этом, однако, отсутствует всякая активность, наподобие обращения внимания, вслушивания, разглядывания, которая только и могла бы сделать эти перцепты апперцептированными» [Шюц А., 2004, с. 443]. В этом отрывке автор игнорирует осознанные сновидения, которые включают и прагматику, и вслушивание, и всё остальное, свойственное повседневной жизни, «миру работы». Вообще говоря, деление жизни человека на воображаемую, бодрствующую и сновиденческую хотя и оправданно в плане удобства, тем не менее, сомнительно в абсолютной перспективе. К примеру, разница между фантазмом или сном очень условна, это становится понятным в пограничных состояниях, которые здесь толком не рассматриваются, в то время как исключение составляет правило. Так, с человеком может приключиться сон наяву и наоборот: первое — когда он долго не спал, и второе — когда он пытается уснуть, впадая в фантазийную реальность, постепенно переходящую в сон (подчас сон осознанный). Правильнее было бы не проводить фундаментальные различия между этими тремя видами человеческого восприятия, а говорить о некоем максимуме активности и максимуме пассивности, которое есть умаление этой активности, как зло есть умаление добра у Плотина, а затем разобрать различные степени активности в различных модусах человеческого бытия. Так, сновидение при пассивном восприятии будет совершенной бессмыслицей, а при активном — осознанным сновидением. Бодрствование при активном восприятии будет фиксацией множества деталей и их продуктивным осмыслением, чувством жизни и могущества, а при пассивном эта же жизнь превратится в унылую, блеклую повседневность. Если говорить о фантазии или воображении, то активное восприятие будет сродни состоянию, предшествующему творению в области искусства, а пассивное растворит человеческое «я» в тех образах, которые будет диктовать ему тело или до некоторой степени автономные от его осознания бессознательные пласты психики. Это, в свою очередь, может незаметно для него самого перевести его в состояние сна и т. д. Одним словом, получается совершенно иная ситуация, нежели та, что рисует нам Шюц. Приведённый отрывок и его критика нужны не столько для развития центральной мысли, сколько для показа обусловленности авторов, которые, осуществляя эпоху, всё

же остаются ограничены своим собственным опытом (подчас весьма недостаточным), что нередко ведёт к довольно сомнительным выводам.

Наконец, затронем последний момент у Гуссерля из «Философии как строгой науки», который пытается полностью перечеркнуть наши потуги в направлении понимания и реактуализации алхимических текстов. Остановившись на философских системах древности, т. н. «философиях мирозерцания», Гуссерль подчёркивает их значимость применительно к духовному росту личности, но настаивает на жёстком разделении с научной философией, которая не может иметь никакого отношения к глубине. «Мирозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности. Только тот должен обращаться с поучением в стиле такой философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т. п. — интересов. Наука же безлична. Её работник нуждается не в мудрости, а в теоретической одарённости» [Гуссерль Э., 2005, с. 238]. Впрочем, если науку в понимании Гуссерля лишить претензии на абсолютность и поставить лишь в одном ряду различных познаний бытия, не вмешивающихся со своей методологией в чужие сферы, высказанный ранее упрёк сам собой нивелируется.

Древняя космология и зачатки алхимии

Теперь, беря мир «в скобки», перейдём к особенностям древнего мировоззрения, взяв, в качестве объекта исследования область малой Азии, а в качестве проводника — Мирчу Элиаде. Его основной подход заключается в том, чтобы дистанцироваться от классического редукционизма, осуществляемого в области религиоведения, в сторону физиологии, экономики, географии и иных внешних факторов. Вместо этого он предлагает понять явление изнутри него самого, игнорируя какое-либо оценивание с презентистских позиций. В качестве иллюстрации своей мысли он приводит живопись. Так, оценивать воззрения древних культур сквозь современную космологию и западные ценности — то же самое, что оценивать творения древних художников с позиций перспективы, которая была открыта только во времена Возрождения⁴.

Совершенно очевидно, что сложность и «правильность» передачи не является единственным и решающим критерием при вынесении вердикта тому или иному предмету искусства. Так, иконы, которые намеренно были стилистически упрощены, подчас заключают в себе неизмеримо больше смысла, нежели самые точные картины. Тем более, нет сомнений в том, что ценность художественного творения заключена отнюдь не в точности, а в неуловимом радио смыслополагании. То же можно отчасти сказать и о древних космологиях, которые возможно понять только в том случае, если дистанцироваться от естественной установки, согласно которой Солнце — раскалённый шар, а звёзды удалены от нас на расстояние световых лет.

Это не так просто, как может показаться. Тот самый естественно-научный фон, остающийся при осуществлении «эпохе», о котором говорит Гуссерль, что бы ни говорили, будет продолжать влиять на итоговый взгляд. Отчасти эту проблему может решить метод самого Элиаде, который предлагает разделять всякое явление на священное (сакральное) и профанное. Это аксиоматическая установка. Она не просто методологическая, но онтологическая. Как писал А. Горохов в своём исследовании его метода: «Понятие «Сакральное» Элиаде рассматривает не в социологическом плане

⁴ Элиаде М. Избранные сочинения. — М.: Янус-К, 1998. — С. 83.

Э. Дюркгейма и М. Мосса, а в ключе феноменологии религии Р. Отто. Так, Элиаде принимает использование термина «Святое» Отто в феноменологическом и онтологическом смыслах и соотносит термин «Святое» Отто со своим термином «Сакральное». Как «Святое» Отто, так и «Сакральное» Элиаде предстает априорным концептом» [Горохов А. А., 2011, с. 57]. В ещё большей степени понять этот момент может помочь рассуждение Элиаде, следующее после упоминания эпохальных открытий древнего мира: металлургии, земледелия, календаря и «закона»: «В действительности с каждым новым фундаментальным открытием человек не только расширяет сферу эмпирического познания и обновляет средства существования, но и открывает новый космический уровень, испытует иной порядок бытия. Не открытие металлов как таковое вызвало скачок в сознании, но «присутствие» металлов, благодаря которому человек открывает другой космический уровень, т. е. входит в контакт с неведомыми или не замеченными ранее реальностями. Другими словами, металлургия, как и земледелие и т. п., провоцирует ментальные синтезы, радикально видоизменяющие условия существования человека, преобразуя его представления о Космосе. Эти ментальные синтезы, превзойдённые или преображённые последующими открытиями, являются подлинными фактами умственного и духовного развития человечества. И сказанное следует подчеркнуть особо — именно потому, что современная наука совершенно игнорировала космологическую ценность и опытное содержание этих открытий. Речь идёт не только об использовании нового орудия в борьбе за существование (металл, земледелие и т. п.), но о раскрытии нового Космоса, уровни и ритмы которого были прежде недоступны человеку. Это «раскрытие» следует понимать в этимологическом смысле слова. Человеку «открывается» новый космический уровень, на который он проникает сознательно и экспериментально. Благодаря, например, «присутствию» металлов в жизни человека ему открывается магическое средство для того, чтобы установить соответствия с «металлическими небесами» или «земным чревом», где «выросли» минералы. Простое вмешательство металла в человеческий опыт полностью меняет его структуру, видоизменяя весь умственный синтез, связанный с Космосом» [Элиаде М., 1998, с. 81]. Эта длинная цитата показывает, что Элиаде в целом следует платонической логике, фактически вся материальная реальность оказывается символом, через который человек постигает вневременные, вечные пласты бытия, которые только и могут претендовать на реальное существование. И что самое главное, здесь не возникает проблем с естественно-научной установкой, она лишь оказывается одним из способов видения мира. В итоге вместо одного фона у нас появляется множество фонов. Разумеется, какой-то из них будет доминировать, однако в этой ситуации у нас появляется реальная возможность освободиться от современного видения мира через осознание принципиальной возможности видеть одно и то же под разными углами, притом вне силы инерции современного духа времени. Можно сказать, перед нами открывается не одна естественная установка, а как минимум две (sic!), где вторая, уже новая, связанная с традиционным видением мира (о котором мы скоро скажем подробнее), характеризуется тем, что человек начинает наполняться покоем, осмысленностью, а внутри его внутреннего мира открывается путь к тем горизонтам, о которых наш современник, скорее всего, не смог бы и мечтать. Фактически речь идёт о профанном и сакральном как двух фундаментальных категориях, которые, подобно морали рабов и господ Ницше, предопределяющей все частные проявления морали, также предшествуют содержанию опыта, являясь его формой. Однако очевидность сказанных слов пока что весьма сомнительна, и я попытаюсь более подробно показать её уже позже, ближе к концу, а пока перейдём к общему описанию традиционной космологии для иллюстрации изложенной только что мысли.

В качестве примера возьмём главным образом Месопотамию, которая является одной из древнейших цивилизаций. Её космология построена на принципе единства Неба и Земли, реальности божественной и человеческой. Вся география этой области была прямо соотнесена с соответствующими звёздами и богами, являлась наложением двух уровней бытия. «Например, план города Ниневии был начертан в начальном времени по небесным письменам, т. е. по «графическим» фигурам, которые описывали звёзды на небосводе. Река Тигр находилась под звездой Аннунит, Евфрат — под Ласточкой, город Сиппар — в созвездии Рака, Ниппур — в Большой Медведице. Они реально существовали на этих звёздных уровнях, а на земле находилось лишь их подобие, бледное и несовершенное» [Там же, с. 85]. Всё, что можно было увидеть здесь, на земле, от самого незначительного до самого великого, было связано с принципами, имеющими божественное происхождение. Современный человек, читая мифологию или религиоведческую литературу, нередко недоумевает на тему того, каким причудливым образом связан мир божественный и человеческий. Богиня Деметра каким-то образом относится к возделанной земле, одновременно является участницей элевсинских мистерий и покровительницей земледельцев и, вместе с тем, реально существует на Олимпе, даже в большей степени, нежели человек, «питомец богов». Этот симпатический принцип, связанный с магическим видением мира, прекрасно передан в следующих строчках Е. Головиным: «Жжение крапивы очень напоминает руке жжение горячей яблоневого ветки, именно яблоневого, а не берёзового либо соснового. Лизнув заледенелую бронзовую монету, мы почувствуем... крапивное пламя. Значит, яблоня, крапива, бронза имеют нечто общее» [Головин Е. В., 2021, с. 46]. Из таких подобий, минуя экспериментальный метод, через усмотрение принципов, проглядывающих при наложении двух планов бытия, и рождаются все особенности традиционной цивилизации, пропитанной смыслами и незримыми аналогиями. «Когда утрачивается традиционный смысл определённой науки или практики, человек по-новому использует и оценивает материал знания. Существует закон сохранения материала, который лишь венчает закон разложения смысла, подразумевающий любые искажения, любую утрату или забвение некоего изначального значения» [Элиаде М., 1998, с. 83]. Но традиционные науки и практики полны этим смыслом и всегда означают нечто большее, чем может показаться со стороны. Всякое действие сопровождается ритуалом, то есть связыванием верха и низа, микро- и макрокосма в особом состоянии единства познающего и познаваемого. Работа с внешними предметами — всегда работа с «предметами» внутренними. «Если все сущее на земле существует и на Небе — пусть и в ином виде, — если земная жизнь преломляет структуру и динамику звёздных миров, то с неизбежностью само человеческое тело должно было бы восприниматься как зеркало космоса» [там же, с. 96]. Сама обыденная жизнь (если здесь вообще корректно слово «обыденный»), т. о., превращается в непрерывающийся ритуал и постоянное возобновление связи верха и низа (вспомним роль ритуала у Конфуция).

Для иллюстрации различия, образующегося при восприятии внешне одних и тех же вещей, имея в виду уже описанное различие в космологии традиционного и современного человека, приведём следующий отрывок: «Известно несколько примечательных примеров поклонения камням, упавшим с неба, как, например, Кааба в Мекке или метеорит из Пессинунта во Фригии, которому поклонялись как образу Кибелы, а затем по повелению Дельфийского оракула его перевезли в Рим — вскоре после Второй Пунической войны» [там же, с. 103]. В первом случае мы имеем дело с прямой, материализованной манифестацией небесного, божественного порядка. Во втором случае — просто с материей из неодушевлённого космоса. Но что-то в нас, те самые априорные остатки, сохранившиеся на уровне бессознательного, заставляют

относиться к метеориту не как к обычному железу, но наделяют его совершенно особенной значимостью по сравнению с любыми другими металлами. Такое же ощущение можно сегодня встретить применительно к автографам знаменитых людей или их дневниковым записям. Особенно это сохранилось в социальной сфере, которая раньше, во времена традиции, была всецело интегрирована с надсоциальными факторами: факторами звёздных влияний, эйдосов и так далее. Это показывает, что созидание «второго фона», второй естественной установки, о которой речь шла до этого, будет устанавливаться не на пустом месте, как могло бы показаться ранее.

Итак, Земля органично связана с Небом. Однако речь идёт о небе не физическом, а «феноменологическом», которое в восприятии древнего человека, помимо физического, усматривало и совсем иные коннотации. В нашем случае было бы правильнее сказать, что «Небо» — это не только то, что можно узреть глазами, но и некое состояние (не будем забывать о единстве верха и низа) внутри нас самих. Слова Христа из Евангелия от Луки: «Царствие Божие внутри вас» (Лк. 17:21) фактически передают ту же идею. А Якоб Бёме в *De signatura rerum* пишет: «Не существует никакой разницы между рождением в Вечности, возвращением в Эдем и получением Философского Камня» [Эвола Ю., 2015, с. 21], что относится к нашей теме уже напрямую. В качестве итога приведём следующую мысль Элиаде: «Научно-эмпирические познания древних народов не были использованы в построении системы мировосприятия. Реальность мира могла быть интуитивно понята только в целом, а не по частям, с опорой на детали или на эмпирическое знание» [Элиаде М., 1998, с. 114].

«Как только жизнь и разнополость были установлены в качестве универсальных свойств реальности как следствие подобия макро- и микрокосма, они начинают применять этот закон в повседневном опыте» [там же, с. 115]. В результате этого всякая вещь наделялась жизнью и полом, а то, что имеет пол, как известно, способно к рождению и смерти, любви и ненависти и, главное, к размножению. Весь мир теперь пропитывают невидимые отношения, становится возможной магия, постигающая эти закономерности и использующая их в своих интересах. В результате начинаются бесконечные классификации различных областей сущего, выискиваются общие принципы, что пронизывают минеральные, растительные, животные и человеческие царства, что уже позже будет отождествлено с платоническими эйдосами. Элиаде настаивает: «Речь здесь идёт не об «иллюзии», но об очень сильном чувстве конкретного. Вещи суть таковы, какими они кажутся. Умственная жизнь, столь напряжённо сосредоточенная на «живом целом», испытывала необходимость в расчленении и анализе лишь в той мере, в какой подобные упражнения помогали обнаружить аналогии там, где их на первый взгляд не было. Месопотамская космология и метафизика являются результатом обостренного чувства конкретного» [там же].

Чуть ли не в наибольшей степени это чувство было перенесено на металлы. Помимо того, что те периодически падают с небес, они также растут и в земле, которая являлась образом *Magna Mater*, Великой Матери, плодотворной потенциальности, что вынашивает всякие влияния, приходящие к ней сверху. Как писал уже в XVI веке знаменитый «энциклопедист» в области магии и всего оккультного Генрих Корнелиус Агриппа: «Отнимите у неё сколько хотите, отмойте, очистите, утончите, но если позволить ей побыть немного под открытым небом, она наполняется небесными силами и сама собой производит растения, червей и других животных, а также камни и металлы» [Агриппа Г., 2013, с. 79]. Природа металла, таким образом, находится в небесах, а его конкретное воплощение, связанное с землёй, имеет пол, рождается, растёт, любит и ненавидит, а затем умирает. Таким образом, когда кузнец или алхимик подходит к операции с металлами, он подходит к живым, таинственным существам,

вырывает их из матери-земли, как воруют птенцов из гнёзд, и начинает работу по доведению их до совершенства, до состояния золота, которое в естественном виде протекает очень долго. Помня о том, что внутреннее связано с внешним, надо сказать, что он проводит аналогичную работу внутри самого себя, и она оказывается во всех таких операциях первичной и единственно значимой. Те же, кто пытался через это обогатиться, с древних времён презирались и высмеивались, назывались суфлёрами и пафферами, «разжигателями углей», кончая свою жизнь обычно на виселице или становясь изобретателями каких-нибудь технических нововведений, которые никогда не были целью. По этому поводу примечательны слова известного алхимика XVII века Михаила Майера (разброс по времени в данном случае не имеет практически никакого значения, общие алхимические принципы за эти тысячелетия не претерпели существенных изменений, в чём можно убедиться, открыв какой-нибудь вавилонский «трактат» и сравнив его с произведениями того времени, когда алхимия как широкое явление уже доживала свои последние дни). В «Убегающей Аталанте» он пишет: «Секреты Химии [Алхимии] не последние среди них [т. е. тайн, которые Бог вложил в естество], даже скорее первые и наиболее ценные после изучения божественной природы; но только не в руках странствующих обманщиков и псевдохимических шарлатанов (напоминающих в сем вопросе осла, пытающегося играть на лире, поскольку они так же далеки от *подлинной доктрины и цели*), а в том случае, когда ими обладают истинные мастера, просвещённые и рождённые для изучения тех вещей, каковые являются наиболее тонкими и в то же время величественными, священными, редкими и сокровенными, познать кои можно скорее умом, нежели чувствами, скорее путём глубокого размышления после прочтения книг различных авторов, сравнивая их между собой и с трудами естества, *нежели чувственными действиями или практическими экспериментами, каковые никуда не приведут без знания Теории*» [Михаил Майер, 2004, с. 45] (курсив и выделение мои). Эта самая Теория есть теория, разумеется, сакрального, эзотерического порядка, не имеющая отношения (хотя не исключая этого) к тому, что можно расшифровать и повторить любому человеку. С другой стороны, и традиция не лишена начатков «профанного» знания, построенного на эксперименте и не облагороженного ритуалом, соединяющего человека с Богом или богами. Сравнивая два различных текста времён Вавилонского царства, Элиаде пишет: «Внимательно сравнивая оба переведённых источника, легко понять, где вмешалась теория, т. е. «наука», и где представлен сугубо технический рецепт, простая фиксация пропорций. Очевидно, что в области металлургии исполнитель действовал в живом и магическом Космосе, тогда как технические рецепты для глазури, стекла, пигментов, искусственных камней не предписывали ответственных и опасных символических действий. С одной стороны была Жизнь, Целое, Теория, с другой — профанное ремесло, кухня, обычное действие» [Элиаде М., 1998, с. 127]. Получается, что современная химия, основанная на эксперименте, не имеет к алхимии никакого отношения, если иметь в виду смысл и цель тех или иных действий, что, однако, не исключает реальной преемственности с другими явлениями традиционного мира. В случае же алхимии правильнее было бы говорить о её связи с мистериями и инициацией. Как несовершенный металл постепенно умирает в алхимической реторте, чтобы очиститься и проявить сквозь себя вечный принцип, который преобразует чистую потенциальность первоматерии в золотой самородок, так и человек внутри себя перерождается и обретает всевозможные совершенства. «Вместо того чтобы трудиться над собственным телом (с помощью аскетических упражнений) и «сознанием» (с помощью йоги, концентрации, медитации и т. п.), восточный алхимик [то же применимо и к алхимику западному, разумеется] работает с металлом, проецируя свои человеческие условия вне себя, творя для себя «нечистое мистическое

тело» из обычных металлов, которые стремится «очистить». Каждая ступень алхимического «совершенства», приближения к золоту, соответствует одной из ступеней йогического совершенствования, мистического приближения к «освобождению» духа. Когда алхимик получает «золото», он реализует конечный этап усовершенствования; его дух абсолютно свободен, устойчив, чист...» [там же, с. 136].

Штрихов, сделанных в связи с Мирча Элиаде, более чем достаточно, пора переходить к Карлу Густаву Юнгу.

Юнг и архетипы коллективного бессознательного

Немалую ценность представляет и концепция коллективного бессознательного Карла Густава Юнга, разбором которой мы сейчас и займёмся.

Соглашаясь со своим бывшим учителем Фрейдом относительно характера личного бессознательного, являющегося «скоплением забытых и вытесненных содержаний» [Юнг К. Г., 2019, с. 7] сознания, Юнг усматривает и более глубинные слои, которые это личное направляют, определяют и ему предшествуют. Утверждая его одинаковость у всех людей, он называет его «коллективным». И если содержание личного бессознательного составляют «эмоционально окрашенные комплексы» [там же, с. 8], то содержанием коллективного бессознательного будут «архетипы» [там же].

Проводя исторический анализ этого понятия, Юнг прослеживает его словоупотребление начиная с Филона Александрийского (в смысле образа Божьего в человеке), проводит смысловую связь с платоновским эйдосом. Одним словом, кажется, речь идёт о платонической логике видения мира, хоть по итогу и выясняется исключительно симулятивное сходство. Так, если вспомнить знаменитый миф о пещере, можно провести следующую аналогию. Человек, взгляд которого обращён в сторону теней, мелькающих на стенке пещеры, есть обычное сознание. Сами тени — личное бессознательное, проявления которого также от нас не зависят и которые мы можем лишь предугадать на основании длительного наблюдения. Их вызывают подлинные причины — архетипы («эйдосы»), пронсящиеся возле входа и отбрасывающие свои тени под воздействием солнечного света. Это есть бессознательное коллективное, зависящее от человека в ещё меньшей степени. Получившаяся аналогия довольно груба, но в целом вполне следует синкретическому подходу самого Юнга.

Помимо отождествлений с эйдосами, Юнг проводит параллель и с «representations collectives», предложенными Леви-Брюлем «для обозначения символических фигур в первобытном представлении о мире и подразумевающий практически то же самое» [там же, с. 9].

В качестве основного объекта исследования, внутри которого можно добыть знание об архетипах (вспомним, что эйдосы Платона непознаваемы в режиме обычного опыта, они суть абсолютная, беспримесная идеальность), предстают всевозможные мифы и сказки, различные тайные учения, что их толкуют, сновидческий опыт, психозы (и любые формы помешательства), равно как и специфический анализ содержаний нашего воображения (т. н. «активное воображение»). Фактически это и есть а priori мышления, его центральнообразующие принципы, но акцент этой априорности, в отличие от Канта и Гуссерля, переносится с законов, постигаемый логическим путём, на принципы, постигаемые интуитивно, пусть и без недостатка в систематике. Важно подчеркнуть, что сама идея коллективного бессознательного и населяющих его архетипов является сугубо эмпирической, результатом длительной работы с пациентами, в процессе которой были обнаружены безличные паттерны, что

проявляются на индивидуальном уровне и поразительным образом повторяют ключевые мифологемы давно минувших дней, притом нередко такие, которые сам пациент ни в коем случае не мог знать, а значит, фактор заблаговременной осведомлённости можно с уверенностью исключить. Сам Юнг отмечает, что некоторые сновидения и приходящие образы смог понять значительно позже их первоначального появления, занимаясь изучением мифологий и тайных доктрин, в чём я также в своё время имел возможность не раз убедиться.

Помимо наличия самих архетипов, которые предшествуют сознанию, существует и то, что их с ним соединяет. В традиционном обществе это вся гамма различного символизма, переливающегося внутри религии или какого-то учения, всевозможные табу, предписания и принципы взаимодействия с внешним миром, которые сегодня лишаются какого-либо обоснования и потому совершенно не учитываются. Но эти символы имеют тенденцию выхолащиваться. Подобно тому, как построенный мост, осуществляющий функцию перехода между двумя сторонами реки, со временем дряхлеет, пока вконец не разрушится, так и жизненность символов зависит от течения времени. Юнг пишет, что «чем привычнее они для нас, тем сильнее они стираются от постоянного употребления; в результате от них остается лишь банальная внешняя оболочка и почти лишенная смысла парадоксальность. Таинство Непорочного Зачатия, единосущность Отца и Сына или Троица, не являющаяся тем не менее простой триадой, больше не окрыляет фантазию философов. Они превратились в собственно предмет веры. Отсюда неудивительно, что верующий разум и философские измышления образованных европейцев тяготеют к восточной символике — поистине грандиозным индийским представлениям о божественном и безднам философии китайского даосизма. Точно так же сердце и разум античного человека были захвачены в свое время христианскими идеями» [там же, с. 13] — запомним эту мысль, чтобы вернуться к ней в конце.

Однако религиозные представления об истине ограничены. Те самые догматы и символы хороши тем, что выполняют функцию моста, через который можно перебраться на противоположный берег, однако сам мост отнюдь не является истиной. Так, разбирая мистический опыт Николая из Флюэ, канонизированного католической церковью, а также немецкого мистика Якова Бёме, Юнг отмечает, что их видение Бога, характеризующееся ужасом и даже отвратительностью, показывает, что сами архетипы, являющиеся подлинной природой любых видений, имея более глубинную природу, нежели различные мыслительные конструкты относительно коллективного опыта, не обязательно дадут о себе знать именно так, как того хотим мы. Периодически это способно приводить к еретическим течениям, и, что главное, человек, скорее всего, ничего не сможет с собой поделать, когда это нечто решит вылезти на поверхность. С другой стороны, надо отметить, что замечание Юнга применимо исключительно к экзотерическим формам религий, и более глубинные её слои, особенно на Востоке, все эти нюансы учитывают. Так, например, Юнг пишет: «Видение гнева Божьего, которое мы также встречаем у Якова Бёме, плохо сочетается с новозаветным Богом — любящим Отцом Небесным, и по этой причине легко могло стать источником внутреннего конфликта» [там же, с. 17] — хоть это замечание и верно применительно к реакции человека, этот опыт пережившего, он вовсе не несоотносим с новозаветным Богом, и для того, чтобы в этом убедиться, достаточно прочитать Откровение Иоанна Богослова, вместо того, чтобы останавливаться на довольно односторонних утверждениях, которые обычно можно услышать на вечерней проповеди или от людей, чурающихся мистической глубины христианства. Я уже не говорю о том, что отождествление гнева Божия с волей Бога Отца, осуществляемое

Бёме, проводится в том числе на основании фраз из Ветхого Завета, как, например, «огонь поядающий», хотя, конечно, опыт первичен любой его концептуализации.

Итак, важно подчеркнуть, что архетипы коллективного бессознательного не являются собственностью сугубо религиозных людей (вернее было бы сказать, не только религиозные люди являются собственностью коллективного бессознательного), но оно есть неотъемлемая черта всякого индивида, будь он атеист или верующий, психбольной или здоровый, ребёнок или взрослый. И даже если мосты рушатся от старости или человек боится по ним перейти из-за страха падения, сам противоположный берег реки (правильнее было бы сказать, пещера, находящаяся прямо под нами и населённая неведомыми существами) никуда не исчезает. «Тот, кто лишился исторических символов и не способен удовлетвориться суррогатами, оказывается сегодня в трудном положении: перед ним зияет пустота, от которой он в страхе отворачивается. Хуже того, вакуум заполняют абсурдные политические и социальные идеи⁵, отличительной чертой которых является их духовная бедность» [Юнг К. Г., 2019, с. 21].

Это, однако, ещё не самое страшное. За внутренней пустотой, осознанием бессмысленности любых внешних и внутренних событий наступает нервическая попытка пробиться к любой форме жизни, даже если эта жизнь представляет собой изнанку бытия. Именно об этом писал Шарль Бодлер в «Гимне Красоте» [Бодлер Ш., 2020, с. 34], мучаясь распадающейся големичностью собственной природы:

«Будь ты дитя небес иль порожденье ада,
Будь ты чудовище иль чистая мечта,
В тебе безвестная, ужасная отрада!
Ты отверзаешь нам к безбрежности врата.

Ты Бог иль Сатана? Ты Ангел иль Сирена?
Не всё ль равно: лишь ты, царица Красота,
Освобождаешь мир от тягостного плена,
Шлешь благовония и звуки и цвета».

Те же барьеры, что устанавливают органическую связь с миром бессознательного, представляют в конечном счёте здание церкви. «Именно эти барьеры сегодня рушатся, когда символы слабеют от старости. Тогда воды поднимаются выше, и на человечество обрушивается волна катастроф. Религиозный вождь индейцев из Таос-Пуэбло по имени Локо Тененте Гобернадор однажды сказал мне: «Американцам следует перестать теснить нашу религию, ибо когда она умрет и мы больше не сможем помогать нашему Отцу-Солнцу двигаться по небу, американцы и весь мир кое-чему научится, ибо Солнце больше не будет всходить». Это значит, что настанет ночь, погаснет свет сознания, и мир затопит тёмное море бессознательного» [Юнг К. Г., 2019, с. 30].

⁵ См. по этому поводу, например, работу Манэуля Саркисянца «Россия и мессианизм», в которой убедительно продемонстрировано, что все революционные устремления русского дворянства конца XIX и начала XX в. являются попыткой преодолеть тоску по изначальному единству, выраженному в русском слове «правда», вмещающем в себя два одновременных значения, столь чуждые начиная уже со времён Нового Времени на Западе: истину и справедливость. Саркисянец М. Россия и мессианизм. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2005. — 272 с.

Описываемая перспектива в особенности проглядывается сегодня, во времена триумфа с каждым днём маргинализирующейся и извращающейся массовой культуры, разрушая даже тот сомнительный баланс, который был в начале XX века с его декадентством и сюрреализмом. Это имеет огромное значение применительно к теме алхимии и её понимания, поскольку она становится возможной только после восстановления, под тем или иным углом, элементов традиционного видения мира, а описываемые «психические события» неотвратимо нас от него отдалают. Речь идёт уже не о профанном/сакральном Элиаде, а, скорее, «изнанке» этого сакрального. Но перейдём от темы социального влияния архетипов к их основным видам.

Согласно Юнгу, главными, с его точки зрения, являются «тьень, мудрый старец, ребёнок (включая ребёнка-героя), мать («первичная Мать» и «Мать-Земля»), её противоположность дева и, наконец, анима у мужчин и анимус у женщин» [там же, с. 222–223]. Не имея возможности толком на них остановиться, что вышло бы за границы данной работы, скажем о них в общих чертах. Анима является априорным для мужчин принципом противоположного начала. В качестве аллегории можно было бы сослаться на соответствующий миф, изложенный устами Аристофана в платоновом «Пире», в котором тот рассказывает об андрогинах, обладавших некогда великим могуществом, но в результате вмешательства богов они были разделены на две части, то есть пола. С того момента человека преследует воспоминание («анамнезис») об идеальной дополнительности, что и называется любовью. В конце данного диалога следует речь Диотимы, говорящей о стремлении к размножению как попытке следовать той же идее бессмертия; истинный же путь к обретению оного лежит, напротив, в реинтеграции посредством диалектического процесса переходов с более низкой ступени (любовь к конкретной женщине) ко всё более высокой (многие женщины, душевная красота, затем ремёсла, науки и т. д., вплоть до самой Красоты)⁶.

Случай анимуса аналогичен аниме, только у женщин. Всякое существо противоположного пола воспринимается исключительно через эту априорную призму, «идеального мужчины», «рыцаря на белом коне».

В случае тени уместно привести самого Юнга: «Тень является частью личности, а потому стремится жить в ней в той или иной форме. Устранить её, обезвредить с помощью рассуждений или разумных доводов невозможно. Эта проблема необычайно сложна, ибо она не только бросает вызов человеку как целому, но и напоминает ему о его беспомощности и бессилии» [Юнг К. Г., 2019, с. 28]. Фактически речь идёт о т. н. двойнике, сросшемся с сознанием неотступном голосе, комментирующим всякое внутреннее и внешнее событие и заставляющим испытывать те или иные эмоции, выработанные привычкой и инерцией. Данная тема прекрасно разобрана в фильме Гая Ричи «Револьвер».

Тема матери значительно сложнее и относится к пубертатным состояниям, глубочайшей зависимости человека от некоего недифференцированного принципа, подобного первоматерии. В случае мужчин этот архетип связывается с анимой (априорной женщиной) и играет, пожалуй, самое большое значение в алхимии, от которого зависит успех всей операции.

Покажем, как на языке аналитической психологии может осуществляться данный процесс, являющийся калькой первой алхимической операции, связанной со смертью и воскресением. Прежде всего следует указать на специфику состояния, в котором находится «испытываемый»: «Встреча с самим собой означает прежде всего встречу с собственной тенью. Это тесный проход, узкий вход; тот, кто погружается в глубокий колодец, не может избежать этой болезненной узости... За узкой дверью

⁶ Платон. Собрание сочинений. В 4 т. — М.: Мысль. 1990–1994. Т. 3. — С. 119–123, 133–147.

человек неожиданно обнаруживает безграничные просторы, полные неопределённости. Там нет внутреннего и внешнего, верха и низа, здесь или там, моего и твоего, нет плохого и хорошего. Это мир вод, где свободно течёт жизнь, где начинается царство симпатической системы, души всего живого, где я есть нераздельно и то, и это, где я переживаю другого во мне, а этот другой переживает меня в себе» [там же, с. 29]. Данное описание удивительным образом совпадает с тем, что даёт другой исследователь алхимии (хотя в приведённом выше отрывке имелась в виду не столько алхимия, сколько состояние, единое для всех духовных процессов). Речь идёт о Юлиусе Эволе, в «Герметической традиции», говоря о всеединстве и Уроборосе, он пишет: «В данном случае это не вопрос философской теории (гипотезы, сводящей всё к единому принципу), но конкретного состояния, достигаемого определённым подавлением закона дуальности «Я» и «не-Я», «внутреннего» и «внешнего», то есть дихотомии, за редким исключением преобладающей в обычном современном восприятии действительности. Опыт этого состояния является тайной, которая в текстах именуется «Материей Делания» или «Первоматерией Мудрых». Только из этого состояния возможно «выделить» и «сформировать» посредством «ритуала» и «искусства» — τεχνικῶς — всё то, что традиция может дать как в духовном, так и в оперативном («магическом») смысле» [Эвола Ю., 2015, с. 47].

В этом спуске в ад сталкиваясь с собственной изнанкой, при сохранении самообладания и мужества идти дальше, человек постепенно разрушает проекции, которые привязывают его к внешнему миру, делают пассивной марионеткой глубинных слоёв психики. «Наша задача... не в том, чтобы отрицать архетип, а в том, чтобы разрушить проекции и вернуть их содержания индивиду, который невольно утратил их вследствие проецирования вовне» [Юнг К. Г., 2019, с. 105].

Приведённый пример — лишь частный эпизод внутренней работы без описания тех практических средств, что предлагает Юнг. Моя цель заключалась здесь исключительно в иллюстрировании, чтобы можно было расширить и углубить уже имеющиеся интуиции на тему исходной задачи. К системе Юнга, однако, остаётся множество вопросов, часть из которых я вижу смысл рассмотреть прямо здесь. Первый из них — это скрываемый материализм. Несмотря на то что в ряде мест он критикует данную позицию [там же, с. 75–76], в иных его утверждениях проскальзывают почти что прямые признания в следовании ему. Нередко повторяя, что он «эмпирик, а не философ» [там же, с. 96] (что звучит, откровенно говоря, довольно дико, учитывая, что эмпиризм — ответвление философии), он отказывает архетипам в онтологическом статусе и приравнивает их к инстинктам⁷. Несмотря на то, что коллективное бессознательное как бы содержит в себе тысячелетний человеческий опыт, оно помещается в каждом отдельном сознании, вернее, внутри мозга, нервной системы и органов, распадаясь вместе с деструкцией своих носителей. Та исследовательская точка, из которой он постоянно исходит, не покидает границы естественной установки, прячась даже там, где, казалось бы, идёт аутентичная передача традиционного материала (вроде того, что цитировалось выше относительно тени). Этим он похож на Умберто Эко, атеизм и нигилизм которого постоянно проглядывает в потрясающем по силе образов и качеству реконструкции романе «Имя Розы». Так, читая это произведение, чувствуешь себя в некой игре будущего, в которой всё проработано до мельчайших деталей, но если чуть приглядеться, обнаружится код, который лишь

⁷ Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. — М.: Издательство АСТ, 2019. — С. 101.

симулирует жизнь, а не передаёт её. Подобно тому, как если бы в одном и том же месте дважды пробежала кошка из кинофильма «Матрица».

Возвращаясь к Юнгу, можно привести, например, такую цитату: «Представление о том, что она (форма, архетип) не передаётся наследственным образом, а заново возникает у каждого ребёнка, столь же абсурдно, как и первобытная вера в то, что солнце, которое восходит утром, вовсе не то солнце, которое зашло накануне вечером» [там же, с. 96] — типичный образчик некорректной трансляции одной космологии в другую, с другой логикой, внутри которой всё не менее логично, что и в логике современного человека.

Второй момент, на который следует обратить внимание, есть эклектизм и подчас чрезмерно фривольное обращение с мифами. Подведение их всех под общую структуру, не вызывающую никакого почтения (ибо она не имеет никаких онтологических оснований и разложится точно так же, как и наше тело), рождает, например, следующие формулировки. Рассуждая о масках, с которыми срачивается внутри социума, например, полицейский, постепенно теряющий индивидуализированные черты, он приводит следующее сравнение: «Хитон Деяниры очень быстро срывается с его кожей; как и в случае с Гераклом, требуется отчаянная решимость, чтобы сорвать его с тела и, шагнув в испепеляющий огонь бессмертия, вернуть себе свой истинный облик» [там же, с. 149]. Несмотря на красоту образа, он абсолютно некорректен, если говорить об этих вещах серьёзно, понимая тонкости символизма и традиционной интерпретации. Так, средневековые и возрожденческие алхимики, рассматривая данный эпизод, соотносят его с конечным пунктом высочайшего достижения человека, за которым следует обретение Философского Камня. Горящий Геркал — аналог перерождающегося Феникса. Юнг, напротив, опошляет это, говоря о вещах, находящихся в самом начале Делания. Таких примеров довольно много, и приводить их можно в большом количестве.

Третий момент — это, собственно, цель психоанализа. Согласно Юнгу, таковой является разрушение проекций, как было сказано выше, и обретение баланса между сознанием и бессознательным. Но древние мистерии, включая алхимию, как бы мы их ни рассматривали, шли куда дальше. Это не некое «успокоение» (которое, впрочем, весьма сомнительно, если задуматься о том, что мир по-прежнему оказывается абсолютно бессмыслен, и человека, каким бы он ни был, ждёт полное разложение). Это великое неизвестное, *Misterium Magnum*, которое, согласно древним, даже невозможно выразить.

Кроме того, Юнг применяет средства из тайных учений, частью которых является и алхимия, для лечения людей, которые нередко ниже «среднего уровня» по своему развитию и способностям, в то время как в древние времена этими учениями занимались высшие слои общества, люди самые сильные, образованные и, как ни парадоксально, здоровые. Речь, конечно, не идёт о том, что они не могут помочь кому бы то ни было, однако сам факт того, что основной свой материал Юнг собирал среди больных людей и сами основы этого метода родились из «неполноценности», говорит о том, что изначальный героический дух, который был свойствен этим учениям, понижается до крайне низкой ступени по сравнению с тем, чему он соответствовал раньше. Не зря алхимические авторы наперебой цитируют Христа о том, чтобы изучающие это Искусство «не метали бисер перед свиньями», не разглашали тайн профанам, даже Фома Аквинский («Книга алхимии») и Дионисий Ареопагит («Мистическое богословие»).

Напоследок заметим, что проблема юнговского психоанализа, помимо прочего, заключается в том, что погружение во всякую систему, методическая практика одного и того же метода, осмысление явлений через заранее установленные термины

и принципы систематизации накладывают соответствующий отпечаток на личность. Отныне всякий раз, когда человек будет иметь дело с «опытом сизигий», он будет интерпретироваться сквозь те формулировки и значения, основа которых совершенно искусственна (в отличие от терминологии алхимиков, стоящей к «бессознательному» неизмеримо ближе всяких «аним», «архетипов» и «стариков»). Кроме того, материалистический фундамент самих этих представлений, фоновое осознание того, что между посвящённым, обывателем и душевнобольным нет никакой принципиальной разницы в плане посмертного существования, что качество есть продукт исключительно количества, а сознание есть следствие одних лишь биологических процессов, напрочь убивает всякий подлинный опыт на корню, если об этих вещах задумываться. А не задумываться об этих вещах — значит с философской точки зрения быть очень наивным человеком. Но, как бы то ни было, перейдём уже собственно к выводам.

Оживление образов и восстановление связей

Итак, первое, что необходимо сделать при чтении алхимических текстов, — это осуществить «эпохе», взять естественную установку, свойственную современному западному человеку, «в скобки». Речь идёт о скрытом нигилизме и материализме, который по прежнему, пусть и с «постмодернистским» налётом, предопределяет всякий взгляд и суждение. Затем нащупать в себе те самые архетипы, осознать полную зависимость от «коллективного бессознательного», увидеть его изначальную роль в массовой культуре. Феномен рукопожатий, аплодисментов, подмигиваний, поцелуев, одним словом, всего того, что не рационализируется, но играет непосредственную роль в человеческой жизни, также должен быть исследован, дабы осознать, сколь крохотную роль занимает человеческое рацию на сцене жизни, понять, что силы, которые движут им и всей человеческой историей, кроются не в сознательном действии, а в неведомом побуждении, подчиняющемся тайному закону симпатий и антипатий, существующему задолго до того, как человек сможет это осмыслить, подобно самому времени.

Современная наука уничтожает связь между микро- и макрокосмом посредством поперечных абстракций и неупорядоченной перспективы, с которой мы смотрим на мир. Эта смерть ницшевского горизонта, в котором только и может обретаться жизнь, является причиной неисчислимых неврозов и психических болезней, суицидов и обесмысливания существования. Поэтому для того, чтобы вновь обрести эту связь, а через её обретение понять алхимиков и мистиков, необходимо восстановить традиционную перспективу на мир, которая есть достояние не только Запада, но и любой другой традиционной цивилизации. Здесь мы пытаемся нащупать в себе осколки «второго фона», второй естественной установки и стремимся восстановить связи, оживить умершие образы. Те средства, которые могут пригодиться на этом пути, в некотором роде подобны алхимическим «отмываниям» и «стиркам», которые мы проделываем с материей Делания. Речь идёт о стремлении соотносить увиденное вовне с частью внутри самих себя, подобно тому, как хирург зашивает образовавшуюся рану. Несмотря на то что данная операция внешне искусственна, она может спасти жизнь тем людям, которые испытывают неясную тоску по потерянному единству и не могут существовать в мире, которому до того нет никакого дела. Форма этих зашиваний может быть следующей: методическое, под определённым углом соприкосновение с искусством (скажем, живописью и классической музыкой) и природой (по принципу соотношений внутреннего и внешнего), с тем, чтобы

стремиться связать весь опыт наподобие магических соответствий, незримыми нитями и связями.

Необыкновенное, сложно выразимое понимание, что рождается вследствие таких соотношений, объясняется той самой связанностью внутреннего и внешнего, в результате которой мы усматриваем в отвлечённом созерцании соответствующую параллель с нашим собственным внутренним миром. Подобное с одного плана сопрягается с подобным другого плана в некую сизигию, двуполое единство. Если уж человеческое сознание так устроено, что само себя оно идентифицирует с мужским началом, а познаваемое вовне — с началом женским (по крайней мере, у Юнга применительно к мужчинам), то оказывается, что резонанс «мужской» части с частью «женской» рождает «андрогина». Такого рода рождение всегда сопрягается с необыкновенным ощущением экстатического восторга. Сталкиваясь, например, с символом пещеры, не без глубины нарисованным художником, человек проникается этими образами за счёт резонанса с собственной пещерой, олицетворяющей на глубинном уровне, выражаясь в юнговской манере, архетип матери. Через внешнее и внутреннее начинают проникать незримые нити, что рождает нечто третье, нечто, находящееся за пределами как модуса внешней реальности, так и обыкновенного психического умозрения. Это состояние связности имеет множество уровней. Чем оно сильнее, тоньше, тем больший восторг способен испытать человек в каждом новом опыте сопряжения, на большую ступень способен подняться в понимании прекрасного: будь оно выражено в природе или искусстве. Когда человек достигнет в этом деле некоторого совершенства, алхимические тексты откроются перед ним на фундаментально новом уровне, о котором прежде он не смел и мечтать.

Литература

1. Бодлер Ш. «Цветы зла». — М.: Издательство АСТ, 2020. — С. 34.
2. Генрих Корнелий Агриппа. Магия Арбателя. — НН: «Издатель А. Г. Москвичев», 2013. — С. 79.
3. Головин Е. Мифомания. — М.: Издательство книжного магазина «Циолковский», 2021. — С. 46.
4. Горохов А. А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. — СПб.: Алетейя, 2011. — С. 57, 81.
5. Гуссерль Э. «Логические исследования». Том I. Прологомены к чистой логике. — М.: Академический проект, 2011. — С. 29.
6. Гуссерль Э. Избранные работы. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. — С. 238.
7. Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М.: Академический Проект, 2010. — С. 27, 34, 36.
8. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — С. 21.
9. Книга алхимии. История, символы, практика / Под ред. И. Степанова. — СПб.: Амфора, 2016. — С. 234.
10. Майер М. Убегающая Аталанта. — М.: Энигма, 2004. — С. 45.
11. Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. — М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3. — С. 119–123, 133–147.
12. Шюц. А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — С. 443.

13. Эвола Ю. Герметическая традиция. — Воронеж: TERRA FOLIATA, 2015. — С. 21, 47.
14. Элиаде М. Избранные сочинения. — М.: Янус-К, 1998. — С. 83, 85, 96, 103, 114, 115, 127, 136.
15. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. — М.: Издательство АСТ, 2019. — С. 7, 8, 9, 13, 21, 29, 30, 75–76, 96, 99, 101, 105, 149, 222, 223.

References

1. Bodler Sh. *Tsvety zla* [The flowers of Evil]. Moscow: AST, 2020. P. 34. (In Russian.)
2. Eliade M. *Izbrannyye sochineniya* [Selected works]. Moscow: Yanus-K, 1998. Pp. 83, 85, 96, 103, 114, 115, 127, 136. (In Russian.)
3. Evola Yu. *Germeticheskaya traditsiya* [Hermetic tradition]. Voronezh: TERRA FOLIATA, 2015. Pp. 21, 47. (In Russian.)
4. Genrikh Korneliy Agrippa. *Magiya Arbatelya* [Magic Arbatel]. Nizhny Novgorod: Publisher Moskvichev, 2013. P. 79. (In Russian.)
5. Golovin E. *Mifomaniya* [Mithomania]. Moscow: Publishing house «Tsiolkovskiy», 2021. P. 46. (In Russian.)
6. Gorokhov A. *Fenomenologiya religii Mirchi Eliade* [The phenomenology of religion mircea eliade]. St. Petersburg: Aleteyya, 2011. Pp. 57, 81. (In Russian.)
7. Husserl E. «*Logicheskiye issledovaniya*». *Tom I. Prolegomeny k chistoj logike* [Logische Untersuchungen. Vol. I. Erster Band Prolegomena zur reinen Logik]. Moscow: Academic project, 2011. P. 29. (In Russian.)
8. Husserl E. *Izbrannyye raboty* [Selected works]. Moscow: Publishing house «Territory of future», 2005. P. 238. (In Russian.)
9. Husserl E. *Kartezianskiye meditatsii* [Meditations cartesiennes]. Moscow: Academic project, 2010. Pp. 27, 34, 36. (In Russian.)
10. Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya* [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2004. P. 21. (In Russian.)
11. *Kniga alkhimii. Istoriya, simvol, praktika* [Book of alchemy. History, symbols, practice], ed. by I. Stepanov. St. Petersburg: Amfora, 2016. P. 234. (In Russian.)
12. Mayer M. *Ubegayushchaya Atalanta* [Runaway Atalanta]. Moscow: Aenigma, 2004. P. 45. (In Russian.)
13. Platon. *Sobraniye sochineniy* [Collected works]. Vol. 2. Moscow: Mind, 1990–1994. Pp. 119–123, 133–147. (In Russian.)
14. Shyuts A. *Izbrannoye: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Select: A world glowing with meaning]. Moscow: Russian political encyclopedia, 2004. P. 443. (In Russian.)
15. Yung K. G. *Arkhetipy i kollektivnoye bessoznatelnoye* [Archetypes and the collective unconscious]. Moscow: AST, 2019. Pp. 7, 8, 9, 13, 21, 29, 30, 75–76, 96, 99, 101, 105, 149, 222, 223. (In Russian.)

What is needed to understand alchemical texts

Stasenko S. S.,
Philosophy graduate,
ial.aadcal@mail.ru

Abstract: The article is written on the basis of the first part of the thesis, devoted to the substantiation, interpretation and re-actualization of spiritual alchemy. Recognizing the great difficulty in reading alchemical texts, it is proposed to consider 3 authors (E. Husserl, M. Eliade and C. G. Jung), with the help of which a separate method is formed to achieve the necessary setting when reading certain treatises of this direction. The methodological principle necessary for its acquisition emerges.

Keywords: alchemy, phenomenology, analytical psychology, Husserl, Eliade, Jung, era, initiation, mysteries, natural setting.