

Міністерство освіти і науки України
Донецький національний університет

На правах рукопису

РОДИГІН КОСТЯНТИН МИХАЙЛОВИЧ

УДК 14:[133.5:54]

**ФЕНОМЕН ЗАХІДНОЇ АЛХІМІЇ
В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ**

09.00.03 – Соціальна філософія та філософія історії

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
Ємельянова Наталія Миколаївна
доктор філософських наук, професор

Вінниця-2016

ЗМІСТ

	стор.
ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕНЬ ФЕНОМЕНА АЛХІМІЇ	12
1.1. Загальний огляд та аналіз дефініцій алхімії	12
1.2. Трансформація оцінок феномена алхімії в науковому дискурсі	25
1.3. Підходи до вивчення феномена алхімії: порівняльна типологія і методологічний контекст	44
Висновки до розділу 1	81
РОЗДІЛ 2. ЕСЕНЦІАЛЬНІ ОЗНАКИ ФЕНОМЕНА АЛХІМІЇ В КОНТЕКСТІ ЙОГО СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	82
2.1. Феномен західної алхімії в координатах форм суспільної свідомості	83
2.2. Сутнісні ознаки та соціокультурна специфіка феномена західної алхімії	94
2.3. Соціокультурні трансформації західної алхімії	121
2.4. Комплексна модель феномена західної алхімії в соціально- філософському вимірі	155
Висновки до розділу 2	157
РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНА ГЕРМЕНЕВТИКА «КОНСЕРВАТИВНОГО НОВАТОРСТВА» ЗАХІДНОЇ АЛХІМІЇ	161
3.1. Попереднє розуміння тексту: «бічне висвітлення» алхімії та його соціокультурний контекст	161
3.2. Соціально-філософські закономірності культурної ситуації «Осені Середньовіччя»	170
3.3. Алхіміко-символічне тлумачення чосерових фігур	179
Висновки до розділу 3	185

ВИСНОВКИ	188
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	196
ДОДАТКИ	222

ВСТУП

Алхімія є багатовимірним соціокультурним феноменом, що поєднує в собі найрізноманітніші прояви творчої діяльності людини. Завдяки надзвичайно виразній, всеохоплюючій та актуальній символіці [222, с. 100] образно-уявний вимір феномена алхімії має вагому соціальну значущість. Згадуючи термін «алхімія», представники сучасного соціуму вкладають в нього найрізноманітніший зміст та емоційне навантаження – від стереотипу «лженауки» або хрестоматійного образу «середньовічної хімії» до позитивних метафор утаємниченого мистецтва чудесних трансформацій на кшталт «алхімії кохання» або ж, навпаки, прозивної назви різноманітних проявів шахрайства і соціального авантюризму.

З позицій сучасності не втрачає сенсу, більше того, набуває очевидної актуальності думка, що «герметичне мистецтво» алхіміків є своєрідним містком між минулим та майбутнім, магією та експериментальною наукою [236, с. vii], елліністичним гностицизмом та юнгіанською психологією несвідомого [218, с. 201-202], між міфопоетичною образністю стародавньої філософії та партикуляризованими типами раціональності Модерну й Постмодерну [68]. Тому видається цілком закономірною певна відповідність між *science intermediaire* – «проміжною наукою», як називав алхімію один з перших її академічних дослідників М. Бергло [236, с. vii], – та «проміжною» епохою розвитку людської цивілізації, умовна назва якої, *medium aevum*, перетворилася на усталений термін – «Середні віки», вживаний фактично незалежно від конкретно-предметних або ментальних характеристик меж цієї «серединної» часопросторової даності соціокультурного буття людства.

Проте К.Г. Юнг подає *medium aevum* взагалі як феномен ментального порядку, що принципово не припиняє свого існування [216, с. 296], а М. Бердяєв та У. Еко обстоюють тезу про початок Нового Середньовіччя в

соціокультурному вимірі цивілізаційних метаморфоз [19; 209]. Врешті-решт у широкому розумінні Середньовіччя йдеться не стільки про неоднозначно визначену історичну епоху, скільки про певну соціально значущу легенду з глибинним ментальним корінням¹. За словами французького дослідника Ж. Ле Гоффа, Середньовіччя «... є водночас нашим корінням, народженням, дитинством, а також мрією про первісне щасливе життя, з якого ми вийшли» [100, с. 30]. Відтак актуальність соціально-філософського осмислення Середньовіччя в сучасному світі можна пояснити кризою модерної цивілізації, пошуками світоглядної альтернативи, прагненням краще зрозуміти сучасність та усвідомити тенденції духовного розвитку європейського соціуму. Повною мірою це стосується й феномена західної алхімії як яскравого виразу середньовічного мислення [146], де відокремити реалії буття від універсальї суспільної уяви можна хіба що гіпотетично.

Проте усталене асоціювання західної алхімії та Середньовіччя, що фактично переходить у їх своєрідне ототожнення, видається методологічно невиправданим спрощенням, що звужує простір розуміння соціальних сенсів та динаміки розвитку досліджуваних явищ. До того ж, на тлі концепцій Нового та «нескінченного» Середньовіччя поширена теза про соціокультурну «смерть» алхімії вже не видається аксіоматичною. Кризи ХХ ст. породили серед інтелектуалів принципові сумніви щодо правильності обраного Заходом цивілізаційного шляху, маркованого ідеалами Науки, Розуму та Прогресу [220, с. 251]. Один зі шляхів пошуків світоглядної альтернативи закономірно виразився у зростанні суспільного інтересу до сфери ірраціонального та езотеричного [18, с. 9-11], яка поміж іншим набуває статусу повноправного об'єкта вивчення з академічних позицій.

Зрештою, така постановка проблеми актуалізує бачення феномена західної алхімії як такого, що не зводиться до суто середньовічного свого буття й має

¹ До того ж, Середньовіччя наразі лишається неоднозначним поняттям, а його критерії не є чітко визначеними соціокультурно та ментально. Зокрема, Ж. Ле Гофф пропонує концепцію Довгого Середньовіччя (III – середина XIX ст.), виходячи з дослідження довготривалих тенденцій соціального та інтелектуального розвитку Заходу [100, с. 13].

бути розглянутим у сучасному соціально-філософському контексті. Зокрема, на думку К. Кедрова, «в алхімії застаріла лише хімія», натомість, пошуки філософського каменя і таємниць вічного життя не можуть застаріти, оскільки без них немає не лише середньовічної людини, а й людини як такої [86, с. 190]. Це важливе зауваження підкреслює неперехідну актуальність алхімічних ідей та міфологем у суспільній свідомості сучасності.

В основу гіпотези дослідження покладено бачення західної алхімії як сутнісно єдиного соціокультурного феномена. Спосіб існування цього феномена, його місце й роль у суспільному бутті та свідомості сучасності мають бути переосмисленими та детального дослідженими. Зокрема, потребує соціально-філософського трактування алхімічне розуміння таких питань, як зв'язок соціального та природного; телеологічні закономірності, співвідношення необхідності та випадковості в діяльності людей; потреби та інтереси діяльного суб'єкта; роль свідомості в праксіологічному ставленні людини до світу тощо.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане згідно з планами навчально-дослідної роботи кафедри філософії Донецького національного університету «Філософські виміри сучасної соціальної реальності» № 0110U004200.

Метою роботи є розробка комплексної концептуальної моделі феномена західної алхімії в соціально-філософському вимірі.

Відповідно до поставленої мети у дисертації розв'язуються наступні **завдання**:

– проаналізувати дефініції алхімії, уявлення щодо «синкретичного» або «синтетичного» характеру цього феномена, поглибити розуміння алхімії як складного феномена культури, незвідного до стереотипу псевдонауки або протонауки;

– систематизувати наявні підходи до вивчення феномена алхімії та проаналізувати їх у методологічному контексті соціально-філософського дослідження;

- окреслити положення феномена алхімії в координатах науки, мистецтва та філософії;
- дослідити соціально-філософські закономірності існування західної алхімії, виокремити необхідні та достатні умови суспільного буття цього феномена, показати його амбівалентний характер, лабільність концептуального виміру та множинність його філософських платформ;
- визначити інваріантні та варіативні компоненти аналізованого феномена, його концептуальні межі та есенціальні риси, перевірити гіпотезу щодо сутнісної єдності західної алхімії як соціокультурного феномена та філософської традиції;
- з'ясувати ментальну й соціокультурну специфіку західної алхімії у порівнянні зі східною;
- проаналізувати прояви феномена алхімії Заходу в діахронному вимірі, визначити чинники його діалектичного розвитку та соціокультурних трансформацій;
- дослідити наявні або можливі форми існування західної алхімії в сучасному соціумі;
- здійснити спробу герменевтичного аналізу соціально-філософських сенсів «герметичного мистецтва» алхімії, його зовнішніх соціальних протиріч та внутрішнього «консервативного новаторства».

Об'єктом дисертаційного дослідження є західна алхімія як багатогранне соціокультурне явище, що поєднує широкий спектр проявів творчої діяльності людини.

Предметом дослідження є феномен західної алхімії в соціально-філософському вимірі.

Методи дослідження. Для збалансованого та неупередженого соціально-філософського розгляду феномена алхімії Заходу необхідним видається формування методологічних підвалин роботи на антиредукціоністських, поліпарадигмальних і міждисциплінарних засадах.

Відтак в основу роботи було покладено загальну концепцію алхімії як феномена культури у найширшому сенсі; діалектичне бачення процесів

соціокультурних трансформацій феномена алхімії; принцип неупередженості суджень; принцип міждисциплінарності; принципи герменевтичного аналізу текстів, широке соціокультурне розуміння поняття «текст». Було взято до уваги теоретичні напрацювання класиків у царині осмислення духовного підґрунтя феномена алхімії, а також розвинені в новітніх дослідженнях принципи розуміння алхімії, що визнають її концептуальну лабільність та можливість існування в сучасному соціумі.

Ядро методології роботи становлять культуролого-феноменологічний та герменевтичний підходи, комплексний підхід до вивчення феномена алхімії з позицій академічних досліджень західного езотеризму, загальнофілософські методи діалектики та герменевтики, загальнонаукові методи аналізу-синтезу, індукції-дедукції, аналогії, моделювання, синхронного, діахронного та компаративного аналізу.

Зокрема, діалектичний метод застосовано при аналізі соціокультурних трансформацій феномена західної алхімії. У свою чергу, дослідження конкретних прикладів соціально-філософської рефлексії «консервативного новаторства» західної алхімії здійснено за допомогою герменевтичних методів попереднього розуміння та герменевтичного кола.

Наукова новизна отриманих результатів є зумовленою вибором предмета дослідження, метою та завданнями дисертації.

Вперше:

- розроблено комплексну соціально-філософську модель феномена західної алхімії на підставі аналізу її дефініцій та виокремлення засадничих концептів, визначення інваріантних есенціальних ознак, чинників діалектичного розвитку, способу існування цього явища в сучасному соціумі;

- визначено аксіологічно значущу есенціальну ознаку феномена алхімії – прагнення певного необмеженого ресурсу, спрямованість на прорив із дискретно детермінованого світу до сфери безмежного;

- показано, що висока соціокультурна адаптивність феномена алхімії забезпечує його існування у формі андеграундної субкультури в сучасному соціумі;

– перекладено українською мовою і введено в філософський обіг текст твору класика англійської поезії Дж. Чосера «Оповідь Слуги каноніка», на матеріалі якого проведено дослідження соціокультурної герменевтики західної алхімії.

Поглиблено:

– загальне розуміння алхімії як феномена культури, що не зводиться до псевдонауки або протонауки;

– інтерпретацію ментальних, соціокультурних, цивілізаційних відмінностей Сходу та Заходу в контексті алхімічних ідей на основі засадничого протиставлення ментальної «інтроверсії» Сходу та «екстраверсії» Заходу за К.Г. Юнгом;

– тлумачення понять синкретизму та синтезу в контексті концепції сутнісної єдності алхімії Заходу як єдиного соціокультурного феномена, розмаїття проявів якого не зводиться до еkleктичного поєднання неоднорідних елементів;

Набули подальшого розвитку:

– теза про лабільність концептуального виміру феномена алхімії, множинність його філософських платформ;

– концепція неперервності алхімічної традиції в епоху Нового часу та її незвідності до протонаукового аспекту;

– філософські концепції Нового Середньовіччя в контексті сучасного буття феномена алхімії, тенденцій зростання оцінки соціальної значущості останнього та його ролі в сучасній культурі.

Теоретичне та практичне значення дослідження. Комплексне осмислення соціокультурного феномена західної алхімії здійснено вперше в українській соціально-філософській думці. Запропонованим баченням алхімії як складного феномена, що існує на перетині низки форм суспільної свідомості, має глибинне ментальне коріння й продовжує існувати донині у новій формі андеграудної субкультури, розширено та збагачено концептуальний простір соціальної філософії. Показано, що феномен алхімії набуває особливої

актуальності у суспільній свідомості в умовах перехідних епох розвитку соціуму, на тлі кризи раціональності й перегляду аксіологічних орієнтирів.

Матеріали дисертації можуть бути використані у викладанні навчальних курсів філософії, соціальної філософії, культурології, соціології, релігієзнавства, при висвітленні проблем середньовічної філософії, герметизму, містико-езотеричних вчень та їх рефлексії у творах мистецтва.

Особистий внесок здобувача. В основу статей, написаних у співавторстві, покладено базові положення дисертації. У публікації № 158 дисертанту належить компаративний аналіз алхімічних та синергетичних ідей у контексті реалій постіндустріальної епохи; у публікації № 151 – формулювання необхідних та достатніх умов суспільного буття феномена західної алхімії, обґрунтування можливості його існування в соціокультурному просторі українського Ренесансу та Бароко; у публікації № 289 – ідея соціокультурної адаптивності та лабільності алхімії як інваріантної ознаки цього феномена.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і результати дослідження було представлено автором на п'ятнадцяти наукових конференціях, зокрема, на Регіональній науковій конференції «Філософія у сучасному світі» (Донецьк, 2010 р.), Міжнародній науковій конференції «Філософські виміри сучасної соціальної реальності» (Донецьк, 2011 р.), Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів «VIII Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2011 р.), Науковій конференції професорсько-викладацького складу, наукових співробітників і аспірантів Донецького національного університету за підсумками науково-дослідної роботи за 2009 – 2010 рр. (Донецьк, 2011 р.), VIII Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Сучасний соціокультурний простір 2011» (Київ, 2011 р.), V Міжнародній науковій конференції «Мистико-езотерические движения в теории и практике» (Санкт-Петербург, 2011 р.), XVII Міжнародній науково-практичній конференції з філософських, філологічних, юридичних, педагогічних, економічних, психологічних, соціологічних та політичних наук «Наука: вчора, сьогодні, завтра» (Горлівка, 2012 р.), Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2012» (Київ, 2012 р.),

I Міжнародній науковій конференції «Феномен алхімії в історії науки, філософії, культурі» (Вязьма, 2012 р.), XXIX Міжнародній науково-практичній конференції з філософських, філологічних, юридичних, педагогічних, економічних, психологічних, соціологічних та політичних наук «Актуальні наукові дослідження» (Горлівка, 2013 р.), IV Всеукраїнській науково-практичній конференції «На шляху до синтезу філософії, науки та релігії» (Львів, 2013 р.), Міжнародній науковій конференції «Філософія в сучасному соціумі» (Донецьк, 2013 р.), Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів «IX Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2013 р.), II Міжнародній науковій конференції «Феномен алхімії в історії науки, філософії, культурі» (Вязьма, 2013 р.), Круглому столі «На шляху до синтезу філософії, науки та релігії» (Львів, 2015 р.).

Публікації. Основні положення і результати дослідження відображено в 33 публікаціях, в тому числі в одинадцяти статтях у наукових фахових виданнях України з філософських наук і двох статтях у міжнародних наукових періодичних виданнях.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕНЬ ФЕНОМЕНА АЛХІМІЇ

1.1. Загальний огляд та аналіз дефініцій алхімії

Від самого виникнення феномен алхімії незмінно привертає увагу широкого кола дослідників та виступає об'єктом вивчення з позицій найрізноманітніших підходів та методів. Відтак, закономірно наявними є не просто відмінні, а й докорінно різні погляди на природу цього специфічного явища – його сутність та аксіологічне навантаження, соціокультурну генезу та прояви, онтологічну обумовленість та гносеологічну спрямованість, факт і спосіб існування в минулому та в сучасному світі.

Досі усталена в академічних колах позиція щодо співвіднесення термінів існування алхімії з хронологічними рамками Середньовіччя не є безсумнівною, оскільки вона була сформованою переважно на базі європейського світогляду XIX ст. та є логічним наслідком екстраполяції в майбутнє тогочасних соціокультурних тенденцій, що значною мірою базувалися на матеріалістичній парадигмі віри в майже безмежне всесилля природознавства. Сьогодні є очевидним, що протягом XX ст. й особливо на межі XX – XXI ст. тенденції розвитку соціуму зазнали принципових змін. Отже, щонайменше суттєвої корекції, якщо не принципового перегляду, потребує й погляд на феномен алхімії, оскільки стає очевидним, що усталена точка зору містить ряд принципових невідповідностей та вже не є адекватною реаліям буття. Наразі стара концепція бачення сутності алхімії перетворилася на шкідливий фантом, оскільки становить результат проекції на екран сучасності вже неіснуючих поглядів, – шори, що штучно обмежують бачення світу у величезному різноманітті його проявів та стають на заваді спробам відкинути старі помилки та виокремити нові грані істини, що закономірно відкриваються людству на новому етапі його розвитку.

В цьому контексті видається доречною думка сучасного дослідника алхімії В. Винокурова: «... можна казати про історичне явище – алхімію Середньовіччя та епохи Відродження (аж до Нового часу), а можна казати про *феномен алхімії* [курсив В. Винокурова – К.Р.]. В цьому сенсі алхімія XX-XXI ст. – явище, що належить історії XX-XXI ст., але при цьому воно – середньовічний феномен» [33, с. 27]. З іншого боку, як зазначає К.Г. Юнг, ментальні зв'язки сучасної людини з Середньовіччям можуть виявитися значно глибшими, ніж здається на перший погляд [216, с. 298], а отже, постульований на початку XX ст. спосіб алхімічного проектування психічних проявів на матерію [225] може бути лише окремим випадком візуалізації загальних закономірностей процесу формалізації соціальних рефлексій буття в широчезному різноманітті його матеріальних і духовних проявів. В контексті ж філософських концепцій «Нового Середньовіччя» [19; 209] феномен алхімії на сучасному етапі буття людства, на нашу думку, відверто набуває підкресленої соціокультурної актуальності.

Необхідною умовою коректного дослідження певного феномена видається попереднє з'ясування дефініцій, що дозволяє окреслити межі існування та намітити простір його розуміння. Однак алхімія не має єдиного загальноприйнятого визначення, й це є зрозумілим, оскільки багатовимірність феномена безмежно ускладнює завдання його вичерпного опису. Це є однією з закономірних причин розмаїття й неоднорідності поглядів дослідників на «герметичне мистецтво» алхіміків. Тому видається доцільнішим розпочати дослідження з розгляду численних автодефініцій алхімії, даних протягом її багатовікової історії.

Зосима Панополітанський (III–IV ст.), яскравий представник «герметичного мистецтва» елліністичної² доби, коли воно ще не було

² Тут і далі термін «еллінізм» вжито в розширеному, соціокультурному значенні доби синтезу давньогрецької культури класичної Античності зі спадщиною Стародавнього Сходу та Єгипту, незалежно від численних перипетій політичної історії. Таке розуміння дозволяє включити до розгляду й римську епоху, коли власне еллінізм як політична система припинив своє існування, але як культурне явище не зник, а навпаки – значно розширив межі свого існування в соціокультурному просторі людства. Вочевидь, саме таке розуміння поняття еллінізму має місце в літературі, коли так званий Герметичний корпус, датований II – III ст., розглядається як пам'ятка філософії «епохи пізнього еллінізму» [167, с. 90].

номіновано «алхімією», стверджує, що «священне мистецтво» досліджує «... сполучення вод, рух ... тілесної природи, закріплення духу в тілі; операції, що витікають не з ... зовнішніх впливів, а лише з належних дій природи над ... собою ..; також землисту частину металів та соки рослин; і вся ця унікальна різнобарвна система охоплює множинні й багатоманітні міркування та дослідження підмісячних речей природи, підвладних мірі часу, за яку природа зазнає розпаду і відроджує себе безперервно» (цит. за [282, с. xi-xii]). Як видно з наведеної сентенції, Зосима, вочевидь, повною мірою усвідомлював неможливість досягнути безмежне, тому й визначення його характеризується суто філософською широтою охопту, уникаючи спроб дефініції феномена в термінах «повзучо-емпіричного» збирання одиниць.

Класик арабської доби Разес (Абу Бакр Мухаммад ібн Закарія Ар-Разі, IX–X ст.) не дає чіткого та явного визначення сфери своєї діяльності, що є показовим і філософськи зближує його зі, здавалося б, зовсім не схожим на нього в історико-науковому дискурсі Зосимою. З пізніших біографій Разеса відомо, що він займався вивченням «науки про еліксир» (алхімії в класичному розумінні), а згодом зацікавився медициною, зауваживши, що саме в ній полягає справжня алхімія [84, с. 28]. Таким чином, на історичній арені не лише з'являється надалі ключове поняття алхімічного еліксиру³, синонімом якого в Разеса є «ліки» [84, с. 63], а й створюється прецедент майбутніх ятрохімічних (від давньогрецьк. ιατρός – лікар) переосмислень алхімічної доктрини на Заході. Принципово важливим видається те, що з «вічним еліксиром» Разес порівнює досягнення істини [84, с. 64]. Це філософське узагальнення ставить під сумнів спроби штучної класифікації його лише як раннього технохіміка, а якщо так, то й арабської доби розвитку алхімії в цілому як операційно-ремісничої, приклади чого є непоодинокими в історіографії [120].

³ Цікаво, що в європейському розумінні поняття «еліксир» зазвичай асоціюється з рідиною-екстрактом, в той час як грецьке «ксеріон» (ξηρίον), від якого воно походить, означає «сухий». Якщо вже за арабської алхімії – власне часів номінації феномена – базові поняття вчення могли зазнавати докорінних змін, виникає принципове питання: якими були ці зміни – акцидентальними чи есенціальними, тобто чи відбувається розвиток феномена у межах власної лабільності, чи має місце еволюційна зміна феноменів?

У свою чергу, видатний схоласт, шанований у традиції алхімічних авторитетів, Альберт Великий (XIII ст.) пише: «Алхімія – це мистецтво, винайдене Алхіміком⁴ ... За допомогою цього мистецтва вражені пошестю метали, що містяться в мінералах, відроджуються, а недосконале стає досконалим» [230, с. 7]. Інший класик герметичного мистецтва та сучасник Альберта, Роджер Бекон, наводить одразу декілька визначень алхімії. По-перше, це «... наука (scientia), що працює над тілами ... й має на меті шляхом природних дій⁵ перетворювати їх на вищі та дорогоцінніші видозміни» [234, с. 409]. По-друге, вона «... вчить перетворювати будь-який вид металу на інший – за допомогою належного медикаменту ... Таким чином, алхімія – це наука, що навчає, як приготувати певний медикамент, що зветься Еліксиром та, застосований до металів (projicitur super metalla) або недосконалих тіл, робить їх цілком досконалими ...» [234, с. 409]. У третьому визначенні брата Роджера алхімія конкретизується як «... наука про походження речей з елементів ..., про камені звичайні й дорогоцінні...; про золото та інші метали; про сульфури, солі й атраменти ... та про нескінченно багато інших речей, що не згадано в книгах Аристотеля» (цит. за: [262, с. 98]). Як видно, сутнісно визначення не звужуються, але в них яскраво відбивається притаманне «епосі християнських докторів» [146, с. 252] прагнення формалізації, фрагментації та систематизації проявів явища на основі логічного аналізу наявного на той момент інформаційного базису, себто, характеристичні риси, властиві феномену науки не лише минулого, а й сучасності.

Подібним є й визначення алхімії, наведене філософом Петром Бонусом (ймовірно XIV ст.): «... вчення (scientia), за допомогою якого ретельно осягаються принципи, причини, ... властивості й прихильності металів; і

⁴ В латинському тексті: «Alchemia est ars ab Alchymo inventa» [229, с. 462]. В перекладах це місце звучить вельми неоднаково. В російському перекладі: «Алхимия есть искусство, придуманное алхимиками» [8, с. 136], в англійському: «Alchemy is an art invented by [the] Alchemist» [230, с. 7]. В останньому випадку однозначно йдеться не про алхіміка взагалі, а про конкретну людину, подібно до того, як під Філософом (з великої літери) схоласти мали на увазі Аристотеля. Також можливо, що Альберт посилається на легендарного персонажа Алхімуса, туманні згадки про якого містяться й у «Opus Maius» Роджера Бекона [30, с. 385].

⁵ Буквально – природних змішувань, сполучань (naturale commistione).

завдяки цьому знанню метали недосконалі ... перетворюються на істинне золото (*verum aurum*)» [283, с. 26]. Також алхімію названо «оперативною наукою», що наслідує дії Природи; мистецтвом (*Ars*); частиною натуральної філософії [283, с. 26, 27, 72]. Попри певні відмінності, у цьому визначенні очевидно є спорідненість із формулюванням Зосими, а отже й спадковість поглядів.

У свою чергу, Нікола Фламель (XIV-XV ст.), знавець герметичної премудрості, прославлений в легендах як великий адепт, визначає алхімію як частину натуральної філософії та мистецтво, що дозволяє «... надавати справжнього здоров'я всім хворим людським тілам, трансмутувати метали в істинні Сонце та Місяць за допомогою певних універсальних ліків ...» [189, с. 155]. Подібне визначення приписують і філософу Раймонду Луллію (XIII – XIV ст.): «Алхімія – вельми необхідна ... частина таємної небесної натуральної філософії, що становить ... єдину, не всім відому науку й мистецтво, які навчають ... очищувати ... дорогоцінні камені ... , відновлювати немічні й хворі людські тіла ... й навіть перетворювати всі метали на справжнє срібло, а потім на справжнє золото за допомогою єдиного універсального медикаменту...» (цит. за: [262, с. 105]). Співзвучною є дефініція герметика Діонісія Захарія (XVII ст.): алхімія – частина натуральної філософії, що «... вказує спосіб удосконалювати метали, наслідуючи наскільки можливо природу» [144, с. 27].

Інакше формулює визначення алхімії натурфілософ і ятрохімік Андрій Лібавіус (XVI ст.): «... мистецтво добування досконалих магістеріїв та чистих есенцій зі змішаних тіл» [280, с. 253]. У подібному дусі визначає свою діяльність алхімік Мартин Руланд (XVII ст.): «Алхімія – це відділення нечистого від чистішої субстанції» [292, с. 26]. Зовнішня простота визначень може створити враження щодо трансформації алхімії зі світоглядного вчення на комплекс знань та навичок практично-операційних маніпуляцій з речовиною. До певної міри ці тенденції дійсно мали місце, але їх абсолютизація видається щонайменше необґрунтованою. Ототожнення згаданого «добування досконалих магістеріїв та чистих есенцій» з методами синтезу й хімічної

очистки речовин [70] не є безперечним, хоча тенденції певної «прагматизації» завдань алхімії в розглянутих визначеннях безумовно є присутніми.

Дефініції Лібавіуса певною мірою перегукуються з твердженням славетного Парацельса (Філіп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм, XVI ст.): «Алхімія – ... мистецтво, що відокремлює непотрібне від корисного й приводить останнє до його граничної матерії або природи» [279, с. 167]. На перший погляд, «прагматизація» завдань алхімії тут є чітко виявленою, окреслено навіть її принципові критерії – «відокремлює непотрібне від корисного», але кінцева частина визначення змушує замислитись над тим, що власне мав на увазі Парацельс, визначаючи «непотрібне» та «корисне». Виникають сумніви у справедливості абсолютизації прагматичного висновку, оскільки алхімія «... приводить [корисне] до його граничної матерії або природи». Тут явно є відчутним філософський світоглядний мотив, що не можна звести до утилітарних завдань хіміко-ремісничої практики.

Водночас алхімія для Парацельса є одним зі «стовпів істинної медицини» [279, с. 148], оскільки її мета – «... приготувати Медикамент, ... чисті й дорогоцінні ліки ... у такий спосіб довершуються пізнання лікаря» [279, с. 158]. Перенесення акцентів з трансмутації металів на зцілення людини становить один із аспектів парацельсіанської революції в герметичному мистецтві [112], втім розуміння алхімії Парацельсом, по-перше, не обмежується суто ятрохімічним аспектом, по-друге, подекуди є цілком консервативним та узгоджується з думками авторів попередніх епох: «Природа є настільки тонкою в своїх діях, що вимагає вельми майстерного підходу. Вона не породжує одразу досконалих речей, натомість залишає їх удосконалення людині. Цей метод вдосконалення зветься алхімією»⁶ [279, с. 148]. Нарешті виникає питання: чи не

⁶ Таким чином алхімія не лише виступає однією з численних галузей людської діяльності, а й набуває теологічного наповнення: виходить, що Бог делегує частину своїх деміургічних повноважень людині, створеній за Його образом та подобою – «І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують ... над усею землею ...» (ІМ. 1:26; тут і надалі цитати з канонічних книг Святого Письма подаються в перекладі митр. Іларіона (проф. І. Огієнка), з другоканонічних – за українським виданням Римської Біблії). Для часів Реформації «консервативно-революційні» сентенції Парацельса видаються цілком природними. Очевидним є факт, що трансформація феномена алхімії відбувалася в контексті

є парацельсіанська революція в алхімії подібною до пізніших соціальних революцій XVII ст., що проходили під гаслами повернення до старих цінностей⁷, адже Парацельс, хоча й привніс в алхімію багато новацій, фактично повторив стару думку Разеса, висловлену чи то жартома, чи серйозно, що справжня алхімія – це медицина.

Очевидною є широчезна варіабельність формулювань, обраних алхіміками для характеристики власного предмету діяльності. Видається доцільним здійснити порівняльний аналіз цих дефініцій, узагальнивши їх з позиції означення *per genus et differentia* (Таблиця 1). У стовпчиках таблиці наведено типові для автодефініцій алхімії родові поняття та характеристичні ознаки. Рядки репрезентують окремих авторів у хронологічному порядку. У випадку наявності декількох дефініцій в одного автора вони описуються одним рядком. Наявність певних елементів у визначенні позначається знаками «+» (в неявному вигляді – знаком «(+))» у комірках на перетині відповідних стовпчиків та рядків.

змін у стані соціуму. Саме в цьому ракурсі виведено образ Парацельса в однойменному кінофільмі Г. Пабста (1943 р.) та подібний образ лікаря-алхіміка Зенона в романі М. Юрсенар «Філософський камінь».

⁷ Сучасний український філософ Є. Зарудний зазначає, що «... зараз ми сприймаємо «революцію» ... як соціальне явище, завдяки якому в суспільстві запроваджується щось нове – норми, ідеали, закони тощо. ... Проте у первинному розумінні революція (*re-volutio*) – це повернення до старого, відновлення того, що теперішній стан речей відмінє або заперечує. Саме так сприймався термін «революція» в XVII столітті. Революціонери Кромвель та Хмельницький взяли за зброю задля відстоювання давніх, споконвічних прав своїх народів...» [76, с. 61].

Таблиця 1

Порівняльний аналіз визначень алхімії її представниками у період III – XVII ст.

Автор	століття	Родова ознака				Характеристики							
		наука	мистецтво	філософія	інше	Мета						Інші ознаки	
						дослідження явищ Природи та пізнання її закономірностей	трансмутація металів	вдосконалення природних речей	пошук філософського каменя (еліксиру)	добування чистих есенцій	зцілення й удосконалення людини	природовідповідність, наслідування Природи	сакральність, божественність
Зосима	III – IV		+			+						+	+
(Разес)	IX – X	+				(+)			+		(+)		
Альберт Великий	XIII		+				+	+					
Роджер Бекон	XIII	+				+	+	+	+			+	
Раймонд Луллій	XIII – XIV	+	+	+			+	+	+		+		+
Петро Бонус	XIV (?)	+	+	+		+	+					+	
Нікола Фламель	XIV – XV		+	+			+		+		+		
Парацельс	XVI		+		«стовп медицини»			+	(+)	+	+	(+)	
Андрій Лібавіус	XVI		+							+			
Діонісій Захарій	XVII			+			+					+	
Мартин Руланд	XVII				не вказано					+			

Слід взяти до уваги принципову неповноту даного масиву визначень, оскільки багато авторів взагалі не дають явних дефініцій. Зокрема, це стосується численних трактатів, насичених рецептурною конкретикою (напр., твори Разеса [84] або Василя Валентина [32]), а також алегоричних текстів ранньої («Смарагдова скрижаль» легендарного Гермеса Трисмегіста [253]) та пізньої алхімії («Хімічне весілля Христіана Розенкрейца» Йоганна Валентина Андрее [12]). Також необхідно зауважити, що значна частина визначень алхімії належить авторам класичного Середньовіччя, які були, ймовірно, схильними до конкретизації й раціоналізації предмета в дусі схоластичної вченості⁸. Завдяки цьому, можливо, є дещо перебільшеною «наукоподібність» уявлень щодо алхімії, оскільки містична складова феномена залишається слабо охопленою визначеннями та зі зрозумілих причин залишається поза лаштунками тодішньої офіційної вченості. Граничним результатом можливої соціально-філософської інтерпретації цієї тенденції може бути хибне враження, нібито алхімія зводиться до спроб штучного виготовлення золота, а її духовний аспект є винятково винаходом пізніх часів, що видаються «епохою занепаду», коли, за версією сцієнтистськи налаштованих дослідників XIX – XX ст., раціональні здобутки алхімії «... потонули в морі алегорій та містичних видінь» [111, с. 43-44, 55].

Так чи інакше, проведений аналіз наявних визначень виявляє, що характеристичні риси означуваного феномена у цих дефініціях (зазвичай це характеристики мети) тією чи іншою мірою збігаються: наголошується на прагненні трансмутації, вдосконаленні Природи тощо, зазвичай із розлогою конкретизацією цілей та завдань алхімічної практики (типові ознаки узагальнено відповідними стовпчиками Табл. 1). Динаміка змін ознак в

⁸ Привертає увагу критика Платона Альбертом Великим за «незадовільний метод викладу», оскільки «... все в нього є фігуральним, ... сповненим метафор, у яких під словами мається на увазі щось інше, ніж їх дійсне значення, наприклад, коли він називає душу колом» (цит. за: [97, с. 102]). Альберт взагалі не схильний вважати Платона філософом [97, с. 141]. З цієї думкою різко контрастує пізніша позиція опонентів схоластики – гуманістів, для яких, навпаки, Платон стає «Верховним Філософом» саме завдяки своєму поетичному стилю [97, с. 141]. Тенденцію «поетизації» філософування яскраво відбито і в тогочасних алхімічних трактатах, де вибаглива алегорична мова починає превалювати над строгим рецептурно-імперативним стилем [160].

загальному хронологічному вимірі є слабо вираженою, однак після XVI ст. визначення очевидно стають лаконічнішими⁹.

У свою чергу, протягом всього розглянутого періоду часу родова ознака дефідента варіюється фактично в межах трьох основних понять: «мистецтво», «наука», «частина натуральної філософії». Хоча з погляду сучасності ці поняття видаються доволі різними, в дискурсі алхімії вони зовсім не є взаємовиключними – в деяких авторів зустрічається декілька понять водночас, що свідчить про комплексний та неоднозначний характер феномена, принаймні, виражену неоднозначність його розуміння.

Подібна ситуація спостерігається й надалі та знаходить розвиток у пізніших визначеннях, даних дослідниками феномена, де алхімія постає як «... наука, що навчає способів перетворення елементів» [58], «... спочатку те ж саме, що й хімія; згодом – наука про перетворення ... металів...» [3, с. 410], «... середньовічне вчення світоглядного, натурфілософського та релігійно-містичного характеру» [5, с. 15], містико-релігійне вчення [111, с. 16-33], міфопрактика [150], окультна наука [236, с. 27], «середньовічна хімічна філософія», «псевдонаукова попередниця хімії», «середньовічна філософія та рання форма хімії» [231], «напрямок розвитку хімії з опорою на окультизм» [9, с. 446], «стародавня традиція священної хімії (sacred chemistry), покликана вирізнити (discern) духовну й темпоральну природу реальності, її структуру, закони й функції» [251]. В комплексі з магією та астрологією алхімія тлумачиться як одна з форм позауніверситетської «науки» Середньовіччя [95, с. 70], – «таємних наук» [78, с. 91, 115; 130, с. 150], що називалися то науками, то мистецтвами [130, с. 150]. До того ж, нині серед дослідників алхімії точиться

⁹ Протилежна тенденція є притаманною назвам алхімічних трактатів: вони стають поетичнішими та змістовно менш зрозумілими (напр., «Atalanta fugiens» Міхаеля Майера, «Amphitheatrum sapientiae aeternae» Генріха Кунрата тощо) й супроводжуються розлогими підзаголовками, на відміну від коротких і простих назв алхімічних текстів класичного Середньовіччя (напр., «Libellus de Alchimia» Альберта Великого, «Speculum Alchemiae» Роджера Бекона). Показовою в цьому контексті є й одна з назв логіко-кабалістичного трактату Раймонда Луллія «Ars Magna» в російських перекладах XVIII ст. – «Ароматоуханный гроздеполезный овощ» [203, с. 327].

дискусія стосовно співвіднесення понять «алхімія-хімія» і проблематичності їх розмежування протягом XVII – XVIII ст. [114, с. 116-130].

Зважаючи на комплексний та принципово амбівалентний характер феномена, наявні розбіжності, а часто й відверті суперечності в його дефініціях не є дивними, і можна припустити, що вони виступають навіть певними індикаторами стану суспільної думки.

«Алхімію розуміють головним чином як мистецтво, метою якого є трансмутація так званих низьких металів¹⁰ у золото за допомогою чогось туманно визначеного, що зветься «філософським каменем»; однак навіть із чисто фізичної точки зору цей погляд є доволі поверхневим», – писав дослідник алхімії Г. Редгроув на початку XX ст. На його думку, алхімія була як філософією, так і експериментальною наукою, а трансмутація металів мала лише виступати доказом алхімічних гіпотез; іншими словами, алхімія, розглянута з фізичної точки зору, була спробою експериментально продемонструвати у площині матеріального чинність певного філософського бачення Космосу [287, с. 2].

На філософський вимір алхімії звертають увагу й інші автори XIX – XX ст.: «Алхімія ... має становити єдину загальну ... форму, що охоплює та об'єднує всю природу й дає ... першопричини всього. Алхімік перетворюється на метафізика та вносить ... порядок у світ взаємних перетворень речовин» [111, с. 53]. «Золото – лише привід для космосотворчих побудов ... Найпершою річчю була картина герметичного світу, і лише потім картинка світику металічних перетворень. Хоча перше – неодмінно у формі та термінах другого» [146, с. 400]. «Алхімія – це перш за все наука та мистецтво трансмутації. Глибоко змінюючи природу речей, вона не виходить при цьому за природні рамки. В цьому сенсі вона є наукою про буття» [202, с. 8].

У деякі дефініції очевидно вплетено терміни в дусі модерного окультизму, а попри означення алхімії як «науки» вона є принципово протиставленою науці

¹⁰ Слід, однак, мати на увазі, що латиною *metallum* може означати не лише власне метал, а й руду, і в такому разі згадану мету алхімії можна переформулювати як «перетворення низьких металів і руд», а сферу алхімічної діяльності – поширити загалом на мінеральне царство.

хімічній (це протиставлення можна поширити на новочасну науку взагалі): «Алхімія – наука, за допомогою якої можна не лише розкласти та скласти знову речі (як це робить хімія), а й змінити та піднести сутність їх природи і трансмутовати їх з однієї в іншу» [40, с. 54]. «Алхімія – мистецтво володіти та керувати невидимими процесами життя в Природі та ... чинити на них матеріальний, астральний чи духовний вплив. ... В той час як хімія вивчає тільки закони руху матеріальних частинок речовин, алхімія вчить пізнавати закони духовного руху в цих речовинах»¹¹ [45, с. 28].

В цьому контексті слід згадати один із принципових дискурсів в історіографії алхімії, що може бути умовно охарактеризованим терміном «духовна алхімія» [239, с. 166] (в даному випадку йдеться про певну точку зору дослідників на алхімію, а не про «духовну алхімію» як одну з течій герметичного мистецтва) та протистоїть як просвітницькому нігілізму щодо герметики, так і її різноманітним історико-хімічним інтерпретаціям. Звісно, численні представники цього напрямку думки не складають єдиної школи, однак спільною для них є принципова відмова зводити алхімію до хімії, внаслідок чого вони не схильні визнавати «сцієнтистський» вимір алхімії одним із визначальних для розуміння сутності герметичного мистецтва [114, с. 108].

Проте слід зауважити, що критика історико-наукового редукціонізму стосовно алхімії не убезпечує дослідника від редукцій іншого характеру – абсолютизації «духовного» аспекту феномена при нехтуванні його «фізичним» виміром. Деякі автори, пише О. Блаватська, вирішили, що «... алхімія зрештою була ... суцільно метафізичною, а не фізичною наукою (в чому вони помилялись), ... що ... трансмутація ... металів у золото була просто метафорою трансмутації людини, яка звільняється від ... вад, щоб ... сягнути

¹¹ Ця сентенція є надзвичайно показовою. Ставлення до речовин мінерального світу як живих, що зачинаються, народжуються, ростуть, хворіють та вмирають, є, вочевидь, притаманними алхімії як у давнину, так і в Новий час («Природа дотримується для металів того самого кругообігу життя й смерті, що й для рослин і тварин», – стверджує в XVII ст. навіть такий представник «прагматичної» течії в алхімії, як Р. Глаубер (цит. за [211, с. 164])). Однак у наведеному визначенні алхімії [45, с. 28], схоже, йдеться вже про можливість духовного розвитку речовин, а отже й наявність душі. Виходить, що порівняно принаймні з Середньовіччям та ранньомодерною епохою розуміння ідей алхімії в новітні часи зазнало суттєвих трансформацій.

ступеня відродження, що піднесе її до божественної істоти. ... Тут дійсно дано синтез трансцендентальної алхімії та її головної мети; однак всі цілі [алхімії] ... цим не вичерпуються» [21, с. 162].

Відтак, з-поміж численних спроб дати визначення алхімії однією з найприйнятніших видається дефініція дослідника ХХ ст. Г. Шепарда, що вдало узагальнює цілі герметичного мистецтва з урахуванням їх принципової двоспрямованості – перетворення матерії та вдосконалення духу: «Алхімія – це мистецтво звільнення частин Космосу від темпорального існування та досягнення досконалості, яку становить для металів золото, а для людини – довголіття, безсмертя та врешті-решт звільнення¹² (redemption)» [298].

Аналіз сукупності наведених визначень алхімії дозволяє висунути для подальшого соціально-філософського розгляду в розділі 2 декілька принципових тез стосовно сутності цього явища:

1. Визначення алхімії водночас як мистецтва, науки та філософії дозволяє припустити наявність та вірогідне синкретичне поєднання в межах феномена алхімії принаймні трьох згаданих способів ставлення людини до світу і відповідних форм суспільної свідомості.

2. Поняття «науки», що фігурує в аналізованих дефініціях, в алхімічному розумінні принципово відрізняється від усталеного в суспільній свідомості сучасності.

3. Серед алхіміків не було єдності в розумінні предмета, що врешті-решт відбилося у вираженому соціально значущому розмежуванні спекулятивних і предметно-операційних проявів феномена алхімії Заходу в XVI – XVII ст. та подальших дослідницьких концепціях.

¹² Рядки з роману Г. Майрінка «Білий домініканець» яскраво відображають розуміння ідеї алхімічного «звільнення» людини станом на початок ХХ ст.: «... обранцю відкриється ... Червона Книга, що ховає всі таємниці. Це єдиний шлях уникнути в'язниці фатуму. ... Хто зміг зазирнути в неї, той ... підносить земну матерію в духовні небеса і там розпускає її. Так долучається він до Великого чину Божественної Алхімії: ... перетворює оливу на золото, обертає нескінченне у вічність...» [104, с. 76-77].

1.2. Трансформація оцінок феномена алхімії в науковому дискурсі

Характерний для XVII – XVIII ст. комплекс тенденцій інтелектуального життя Заходу – наукова революція й розвиток класичної новоєвропейської науки [38], «фрагментація ренесансного окультизму» [252], поширення просвітницького раціоналізму, коли, за словами Вольтера, «... розум проникнув ... у світ крізь темні хащі схоластики й забобонів народного марновірства» [35, с. 132] – закономірно спричинив формування однієї з усталених дослідницьких позицій стосовно алхімії. На противагу першим прообразами «історіографії алхімії», що фактично перебували в межах герметичного дискурсу (роботи авторів XVI – XVII ст. – Роберта Валленсіса, Міхаеля Майєра, Йоганна Данієля Мілія, Атанасія Кірхера, Олафа Борріхіуса), цей сформований у парадигмі Просвітництва погляд було позначено значною критичною дистанцією стосовно досліджуваного предмета.

З метою легітимації нової науки автори XVIII ст. жорстко протиставили «нову хімію» «старій алхімії», визначивши останню як псевдонауку [114, с. 119] та цілковито ототожнивши її з сумнівною практикою фабрикації золота¹³. Така радикальна постановка питання видається закономірним наслідком прагнення представників нової науки відмежуватися як від «темноти» та ірраціональності алхімічної думки, так і від вельми неоднозначного іміджу герметичного мистецтва в суспільній свідомості – *Ars sine arte, cujus principium mentiri, medium laborare, & finis mendicare*, «Мистецтво без мистецтва, початком якого є обман, серединою – праця, а кінцем – злидні» (Н. Лемері; цит. за: [275, с. 61]). Алхімія була необхідною модерній та раціональній експериментальній науці як образ «іншого», в

¹³ «... з тих пір, як [наукова хімія] ... втілилася у форми точного знання, ... старовинним терміном [алхімія] стали позначати удаване мистецтво перетворювати ... метали ...» [6, с. 487]. Класичним прикладом цього є стаття французького хіміка Г. Венеля в «Енциклопедії» Д. Дідро, де алхімії як «мистецтву трансмутації металів» протиставлено хімію як науку, «... яка стосується сепарацій та уніфікацій принципів, що складають тіла» (цит. за: [275, с.40]). Терміни «хімія» та «алхімія», що до того певний час були синонімами, перестали бути такими [275, с. 41].

опозиції до якого остання могла визначатися й самостверджуватися¹⁴ [285, с. 312]. Перша ж постає в цих координатах як суцільний обман¹⁵ та нісенітниця, що не має нічого спільного з ідеалами науки, розуму й прогресу, та підлягає всебічній критиці як пережиток середньовічного мракобісся, що має бути викорененим [114, с. 105].

Таке тлумачення алхімії було покликаним створити в суспільній свідомості імідж наукової хімії, цілком позбавлений пов'язаних з алхімією негативних рис. Однак воно видається амбівалентним і в певних аспектах не виключає навіть протилежного ефекту. Тенденція шельмування та «криміналізації» образу алхіміка в суспільній свідомості, ототожнення алхімії з шахрайством, успадкована, вочевидь, від творів Данте Аліґ'єрі [63, с. 152-156], Еразма Роттердамського [73] та ін., видається вельми небезпечною власне й для нової хімічної науки та, отже, менш прийнятною порівняно з тлумаченням алхімії суто як плоду людських помилок та забобонів, оскільки пересічна людина неодмінно бачила б у конкретних зовнішніх проявах (обладнанні, методах, операціях тощо) близьку спорідненість хімії з алхімією, не заглиблюючись при цьому в специфіку їх дійсних чи удаваних аксіологічних орієнтирів.

Яскравими представниками «антиалхімізму» XVIII ст. є природознавці Ніколя Лемері, Йоганн Крістіан Віглеб, П'єр Макер. Якщо перший концептуально підготував ґрунт для остаточного протиставлення алхімії та хімії [114, с. 119], а другий присвятив темі критики алхімії окрему книгу [114, с. 105-106], то третій у «Словнику хімії» (1788 р.) визначив епоху алхімії як найтемніший та найганебніший період історії хімії [268, с. xxiv]. На його думку,

¹⁴ Тут можна побачити класичний приклад застосування законів аристотелевої логіки: щоб упевнено стверджувати, що «А» є «А», слід переконатися, що «А» це не «не-А». Відтак в дію вступає закон виключеного третього: або «А», або «не-А» – або «нова наука», або «стара алхімія». Напевно, такі міркування могли послугувати логічним підґрунтям усталеного прогресистського переконання, що в епоху торжества нової науки алхімія як така не може існувати.

¹⁵ Відлуння цієї тенденції тлумачення алхімії знаходимо й у радянських джерелах середини XX ст., де визнається важливе практичне значення напрацювань алхімії в період до XVI ст., однак наголошується, що «... з XVI ст. ... алхіміки перестають бути серйозними вченими. Це – не аскети, що проводять життя в усамітненій лабораторії, ... , а спритні ... пройдисвіти, що грають на жадібності королів, князів та єпископів» [133, с. 36].

хімія не має з алхімією нічого спільного, окрім імені, «... але їй це так само неприємно, як розумній та розсудливій, але маловідомій доньці носити ім'я матері, відомої своїми дивацтвами та нісенітницями» [268, с. 373].

Радикально негативний образ герметичного мистецтва, сформований свого часу як закономірна антитеза світогляду допросвітницької доби, набув значного поширення, й навіть нині, незважаючи на неодноразові зміни в поглядах дослідників феномена алхімії протягом XIX – XX ст., продовжує мати певний обіг не лише в масовій свідомості, а й у середовищі природознавців. Це має глибинну психологічну причину, оскільки, як зазначав К.Г. Юнг, синхронно «... з ускладненням наших відносин із природою має відбуватися те ж саме й стосовно духу, щоб створити необхідну рівновагу. Якщо ж зовнішньому об'єкту не протистоїть внутрішній, то з'являється оскаженілий матеріалізм у парі з божевільною пихою» [220, с. 207], що миттєво відбивається на духовному кліматі соціуму, зокрема, й на ставленні до феномена алхімії.

Зазначимо, що нігілізм стосовно алхімії не є безальтернативним. Зокрема, думка французького історика Ф. Гізо, висловлена у 1829 р., залишається актуальною й понині та є цілком застосовною до методології дослідження феномена алхімії: «Є ще факти віддалені, незмірно темні, величні, що складно спостерігати та описувати, проте вони є фактами; вони також накладають на людину обов'язок вивчення; а якщо вона не визнає їх або знехтує ними, тоді помисли її справді вищою мірою зазнають приниження, та й вся її наука зазнає відбитку цієї ганьби» [46, с. 23].

Повертаючись до висловлювання П. Макера, слід зауважити, що, попри своє критично-негативне ставлення до алхімії він все ж визнає її «матір'ю хімії». Таке означення є симптоматичним і як типове заперечення заперечення фактично закладає основи іншого усталеного дослідницького дискурсу, де алхімія виступає вже не лженаукою, а «наукою, з якої з часом виробилася сучасна хімія» [7]: «Алхіміки в пошуках філософського каменя заклали фундамент для створення хімії» [65, с. 31]. Цей підхід, на відміну від попереднього, має на меті не відокремити алхімію від хімії, а розкрити їх спільні риси та генетичну спадкоємність [114, с. 106]. «... було б

несправедливим услід за багатьма «антиалхімістами» XVIII ст. і навіть деякими сучасними вченими намагатися розглядати алхімію лише як помилкову спробу досягти конкретних практичних цілей на основі міфологічних уявлень» [206, с. 86], – пише історик хімії В. Штрубе.

Саме в такому ключі алхімію переосмислюють видатні вчені XIX ст. – Ю. Лібіх [264], Г. Копп [262], М. Бертло [236], В. Оствальд [131]. Останній, реабілітуючи алхімію, фактично ототожнює її з хімією, адекватною реаліям Середньовіччя: «Ми звикли ... з презирством дивитися на експериментальні спроби середньовічних учених здійснити це перетворення [неблагородних металів у золото – К.Р.] ... Але ми маємо на це так само мало прав, як, наприклад, стосовно сучасних спроб штучного отримання білків» [131, с. 4-5]. Ю. Лібіх у своїй соціоісторичній реабілітації алхімії йде навіть далі: «Філософський камінь, предмет ... пошуків стародавніх алхіміків ... – це по суті сама наука хімії. Чи не вона, подібно до каменя мудреців, обіцяє благоденство мільйонам, ... відкриває для нас закони життя й дарує засоби для зцілення хвороб та подовження самого життя?» [264, с. 36]. Радикальність цих сентенцій, діаметрально протилежних просвітницькому «антиалхімізму», безумовно, є дуже показовою в контексті загальної зміни ставлення до алхімії в академічному дискурсі.

В першій половині XX ст. тлумачення алхімії як «середньовічної хімії»/протохімії становило *locus communis* наукового дискурсу. Воно є яскраво відбитим у низці тогочасних енциклопедичних визначень алхімії: «Алхімія – так називалася нинішня хімія в Середні віки, аж до XVII ст.» [6, с. 487]; «... хімічні розвідки в епоху, що передувала зародженню наукової хімії» [124, с. 306-307]; назва хімії з середини IV ст. до першої чверті XVI ст. [143, с.280]; середньовічна назва хімії [2, с. 156].

Разом із тим, і в XX ст. у роботах істориків науки іноді виявляються несподівані «відлуння» просвітницького антиалхімізму. Зокрема, в М. Центнершвера знаходимо таке твердження, що різко контрастує з загальним тоном його дослідження: «То ... була не власне хімія, а її покруч, чудернацьке поєднання копіткої праці з повним марновірства містицизмом. ... Навіть такі

видатні мислителі, як Гете, не могли їй протистояти» [196, с. 31]. Так само дивно на загальному тлі ґрунтового огляду істориком науки П. Таннері «стану наукових пізнань на кінець Середньовіччя» виглядає твердження, що «... великий арабський алхімік X ст. Гебер був, вочевидь, просто шарлатаном» [175, с. 28].

Негативний тон пасажу М. Центнершвера можна було б пояснити ідеологічним пресингом радянського «войовничого матеріалізму» 1920-х рр., за якого навряд чи можна було очікувати іншої оцінки алхімії в науково-популярній лекції. Однак вказане твердження є присутнім і в першому виданні лекцій проф. Центнершвера (1912 р.), а відтак має іншу природу та є, вочевидь, укоріненим безпосередньо в просвітницькому «антиалхімічному» дискурсі. В свою чергу, це свідчить про стійкість останнього та його довготривалий, не завжди явний, вплив на дослідників проблеми.

Промовистішою є анотація проф. С. Погодіна до історико-хімічного журналу «Схуміа» 1959 р.: «Якщо пригадати, що лише десять років тому на сторінках «Схуміа» В. Ганценмюллер закликав до заглиблення в історію алхімії, що була, на його думку, «живою гілкою на стовбурі людської культури та живилася всіма соками, що давали життя дереву», то повну відсутність робіт з історії алхімії в томі 5 не можна не визнати певним прогресом» [140]. У свою чергу, проф. М. Фігуровський, вочевидь, переосмислюючи висловлювання В. Ганценмюллера, представляє алхімію як «... безплідний паросток на живому дереві хімії», що, «... не отримуючи живильних соків від виробництва та практики, врешті-решт засох ... тому навряд чи можна визнати справедливими твердження, ... що алхімія – матір хімії» [186, с. 124]. На відміну від наведених раніше думок М. Центнершвера, антиалхімічна упередженість С. Погодіна та М. Фігуровського є вираженою значно різкіше й виглядає цілком очікувано в контексті настанов марксистсько-ленінської філософії, що не могли не накладати відбиток на дослідження феномена алхімії в тогочасному СРСР.

Проте навіть у таких ідеологічно детермінованих рамках існувала певна варіативність трактувань значення алхімії. Принаймні, слід зауважити, що марксистська ідеологія як така не тягне за собою однозначного антиалхімізму

просвітницького типу: за словами Ф. Енгельса, «... алхімія свого часу була необхідною» [213, с. 277]. Відтак, на думку акад. Б. Кедрова, «... було б глибоко неправильно й антиісторично представляти розвиток хімічного знання до Бойля лише як суцільну помилку, ... ще й сполучену з релігійними домислами» [85, с. 34]. Натомість алхімія постає амбівалентним феноменом, в якому діалектично поєднано «реакційні» та «прогресивні» риси, а відтак він вимагає й діалектичного ставлення.

В радянській історіографії науки середини ХХ ст., при розгляді алхімії крізь призму матеріалістичного розуміння історії, містико-алегоричний аспект феномена тлумачиться фактично як ідеологічна надбудова над матеріальним базисом – «данина часу» [133, с. 33], змальованого найтемнішими барвами: «це були похмурі століття безупинної експлуатації, кривавих оргій, бузувірства попів, катівень інквізиції, що придушувала у в'язницях та на вогнищах найменші прояви вільної думки» [133, с. 24]. З цієї точки зору впливає, що «... якби не було цього переслідування вільних проявів думки, алхімічні твори виглядали б ... інакше, ніж ми знаємо їх тепер»¹⁶ [133, с. 33].

Розвиток цієї позиції в поміркованому руслі формує, дещо подібно до багатьох західних історико-хімічних досліджень ХІХ – ХХ ст., образ алхімії, що набуває рис донаукового, емпірично-накопичувального етапу розвитку хімії, обтяженої на той момент містико-релігійними й натурфілософськими концепціями, що згодом було відкинуто. «Природничі науки багато в чому завдячують алхімії. Шукання «філософського каменю» ... приводили до

¹⁶ Оцінки алхімії в радянській науковій та науково-популярній літературі неодноразово змінювались. Якщо у «Книзі для читання з хімії» видання 1948 р. алхімія розглядалася з романтичним пафосом багатоговікової роботи з пізнання таємниць Природи [204], то у її перевиданні 1955 р. відповідний розділ було повністю переписано в дусі теорії класової боротьби й матеріалістичного розуміння історії [133]. В свою чергу, в «Книзі для читання з неорганічної хімії» видання 1974 р. алхімія вже подається у принципово інший спосіб – як «неповторна культурно-історична реальність європейського Середньовіччя» [139, с. 33], підходити до якої з сучасними «хімічними» мірками означає «чинити неісторично, не марксистськи» [139, с. 32]. Цікаво, що одним із авторів цього розділу книги є проф. Погодін, від колишнього антиалхімізму якого тут не лишилося й сліду. В пізнішому виданні подібного спрямування, «Книзі з хімії для домашнього читання», що вийшла вже в пострадянські часи (1995 р.), нариси, присвячені алхімії, не містять посилань ані на марксистський дискурс, ані на культурологічний підхід до алхімії, будучи витриманими в дусі зваженої історико-хімічної інтерпретації феномена [173, с. 15-18].

емпірично знайдених реакцій і сполук. ... Проте ... не можна перебільшувати значення алхімії. Основним в алхіміків вважалося звернення до містичних рукописів і рецептів ...»¹⁷ [95, с. 71]. «Алхімії є притаманним дуже повільний темп розвитку. Це пояснювалось ... низьким рівнем середньовічного виробництва, реакційною ідеологією панівних класів ... Не дивно, що алхімія в Західній Європі перетворилася, по суті, на антинауковий напрямок. ... Однак алхіміки накопичили багато важливих емпіричних даних» [25, с. 287].

Іншим шляхом розгляду феномена алхімії в межах марксистських положень є радикальне тлумачення в дусі робіт М. Фігуровського – загальна негативна оцінка алхімії як продукту «реакційної ідеології», ізольованого від практичних завдань виробництва, та протиставлення їй окремої сфери «ремісничої хімії», до якої, відтак, належить переважна частина позитивних здобутків алхімічного періоду історії хімії [185, с. 16-22]. За словами проф. І. Мустафіна, «логічні корені алхімії ... глибоко сидять у самодержавній філософській системі Середньовіччя – ... системі Аристотеля» [121, с. 73]. З цієї точки зору в алхімії негативні, «реакційні» риси значно переважають «прогресивні», відтак цей погляд на феномен виявляється подібним до просвітницького. Попри суперечності з попередньою, поміркованішою позицією, ця інтерпретація є так само легітимованою офіційним ідеологічним дискурсом: «... алхімія ... становила реакційне антинаукове вчення, що розвивалося виключно в інтересах князів, церкви та феодального ладу» [2, с. 158].

Цікаво, що наведений пасаж зі статті «Алхімія» у другому виданні Великої радянської енциклопедії (1950 р.) певним чином контрастує з визначенням алхімії як середньовічної хімії на початку тієї ж статті. Не менш показовим є факт відсутності цього місця в першому виданні енциклопедії (1926 р.), де,

¹⁷ В наступному виданні праці П. Кудрявцева «Історія фізики» (1956 р.) ця доволі поміркована сентенція є вилученою, а згадки про алхімію обмежуються твердженням, що вона «розквітла пишним цвітом» поряд із магією та астрологією на ґрунті середньовічного мракобісся [94, с. 76]. Цей випадок яскраво ілюструє тогочасні суспільно-політичні тенденції й виглядає закономірним у контексті хрущовської антирелігійної кампанії, враховуючи зауваження Ф. Енгельса, що «існує тісний зв'язок між алхімією та релігією», а «філософський камінь має ... богоподібні властивості» [214, с. 293].

навпаки, наголошується на доведеній Ю. Лібіхом історико-науковій цінності алхімії, яку не можна зводити до «лженауки» [143, с. 281]: «Алхімія ніколи нічим не відрізнялася від хімії» [264, с. 34].

Однак цілковите ототожнення алхімії з хімією та ігнорування специфічних ірраціональних аспектів першої становить ризик неадекватної оцінки феномена. Зокрема, висловлена проф. І. Канонніковим у нарисі «Алхімія та сучасна наука» (1886 р.), думка, що «алхімія завжди була строго науковою концепцією, оскільки задавалася раціоналістичним поясненням перетворень матерії. Ніде в ній ... диво не має місця» [83, с. 71], нині видається щонайменше полемічною¹⁸.

Поміркваніші історико-наукові інтерпретації алхімії не заперечують її ірраціонального виміру¹⁹, але зосереджуються переважно на дослідженні наявних у феномені алхімії «раціональних зерен», що становлять цінність в контексті сучасної науки [114, с. 106]. Хоча в граничному випадку такий підхід виливається у «відбирання «самородків» позитивних внесків у хімію поза їх алхімічним контекстом» [286, с. 416] й тому стає об'єктом критики сучасних дослідників, слід пам'ятати, що в порівнянні з антиалхімізмом колись панівного просвітницького підходу таке прочитання безумовно є значним кроком в реабілітації феномена алхімії [286, с. 416]. Попри неоднозначність проявів та соціокультурного сприйняття герметичного мистецтва, за ним визнається статус важливого етапу інтелектуальної історії людства [71, с. 305-307], пошуків Істини та еволюції Думки: «Алхімія – це історія людського спостереження та віддзеркалення природи, причина того, що ми знаємо зараз як хімію» [274]. Яскравою ілюстрацією цього напрямку досліджень є тема промови проф. Дж.Р. Партигтона у Британському історико-науковому товаристві у 1951 р. – «Хімія як раціоналізована алхімія» [282]. В межах історико-хімічного дискурсу алхімію розглядає плеяда інших західних авторів:

¹⁸ В цьому контексті видається цікавим твердження з енциклопедичної статті поч. ХХ ст., що в ранній період алхімія мала цілком реальне завдання – «... видобування благородних металів з неблагородних матеріалів (руд)», але пізніше, вочевидь, внаслідок термінологічної плутанини «неблагородні матеріали» було замінено «неблагородними металами», і тоді «... завданням алхімії стало приготування ... таємничих речовин із чудодійною силою» [4].

¹⁹ Алхімія завжди містила містичний або напівмістичний елемент, зазначає проф. Партигтон [282, с. xii].

Ю. Руска, А. Дж. Гопкінс, В. Ганценмюллер, Е. фон Ліпман, Р. Монд, Дж. Рід, Ф. Шервуд Тейлор, Т. Девіс, Дж. Кауфман, В. Карпенко та ін.

Основні варіанти «хімічних» інтерпретацій алхімії вдало узагальнює В. Рабинович: «алхімія – ніщо; алхімія – недохімія; алхімія – та сама хімія» [146, с. 46]. Втім, цей ряд має продовження – четвертий ракурс, що лежить поза межами академічного дискурсу, але існує в тісному зв'язку з ним як його паранаукова опозиція: «алхімія – гіперхімія». Яскравим представником цього напрямку є президент Французького алхімічного товариства на межі ХІХ – ХХ ст., редактор журналу «*L'Hyperchimie*» Ф. Жолліве-Кастелло, згідно з поглядами якого наукова хімія перебуває у примітивній фазі розвитку порівняно з алхімією, отже, остання є не минулим, а майбутнім хімічної науки [146, с. 47-48]. Втім, цей випадок є радше екстравагантним курйозом, що доводить до абсурду логіку побудови трьох попередніх «хімічних» ракурсів бачення феномена алхімії.

На початку ХХІ ст., попри поширення альтернативних підходів, вивчення алхімії у «сцієнтистській» перспективі залишається потужним напрямком наукових досліджень, де тривають дискусії та генеруються нові ідеї стосовно розуміння різних аспектів герметичного мистецтва. Зокрема, сучасний український дослідник О. Дроздов вбачає цивілізаційний подвиг алхіміків у боротьбі з природною ентропією, створенні історично першого предмету та матеріального базису хімічної науки – індивідуальних речовин [70]. Сучасні дослідження даного напрямку піддають критиці не лише «духовні» інтерпретації алхімії, а й базову історіографічну опозицію «алхімія – хімія». Прикладом цього є концепція «нової історіографії» алхімії В. Ньюмана та Л. Принчипе, що, в свою чергу, також є дискусійною та породжує нові питання й зауваження [114, с. 99]: «... питання стосовно «заміни алхімії хімією» або «розвитку алхімії в хімію» в ранньомодерний період не є ані корисними, ані значущими, оскільки їх докорінно викривлено інкорпорацією історіографічної помилки...» [275, с. 64].

Зазначимо, що проблематичними є спроби виділити для розгляду алхімію, відмежувавши її не лише від хімії, а й від інших сфер духовної та практичної

діяльності людини. Це зумовлено багатоаспектним «вростанням» алхімії в комплекс середньовічної вченості та культури загалом [206, с. 86]. Ще Г. Копп вказував на існування поряд із сциєнтистським, власне хімічним компонентом, культурно-філософської та духовної складових герметичного мистецтва [114, с. 106]. Дійсно, зазначав проф. Б. Меншуткін, «... алхімія була ... й певним філософським ученням, що мало на меті ... дати можливість пізнати Бога у поєднанні хімічних дій з релігійними віруваннями» [111, с. 55]. За словами М. Бертло, «алхімія претендувала збагатити своїх послідовників, навчаючи їх виробляти золото й срібло, готувати панацею для захисту від хвороб, нарешті, досягти абсолютного щастя шляхом злиття (*en les identifiant*) з душею світу та всезагальним духом» [236, с. 2].

Саме на таких «духовних» та «антисциєнтистських» аспектах зосереджуються розвинені у ХХ ст. альтернативні підходи до інтерпретації алхімії [313], що також здобули визнання в академічному середовищі: «... можна сподіватися, що ... про ті моменти європейської духовної історії, які наближаються до традиційних культур та рішучо поривають з усім, що було створено на Заході після торжества наукової ідеї, не будуть більше судити в дусі полемічного запалу ХVІІІ та ХІХ ст.» [211, с. 144]. Попри розмаїття та суперечливість нових інтерпретацій феномена алхімії, спільною для них можна вважати позицію, що знайшла стисле й образне формулювання в роботі В. Рабиновича: «Лише «хімічний» спосіб тлумачення є недостатнім. Всихає живе тіло. Залишається скелет» [146, с. 32].

В руслі цього напрямку, що не обмежує тлумачення феномена алхімії хімічним аспектом, в першу чергу слід розглянути дві потужні течії, що можуть бути умовно позначеними як «концепція Юнга» та «концепція Еліаде» [127, с. 137].

Психологічна інтерпретація алхімії, запропонована К.Г. Юнгом та розвинена його послідовниками М.-Л. фон Франц [192], Е. Едінгером [208], С. Марланом [107] та ін., посідає помітне місце в історіографії алхімії. Близьким до К.Г. Юнга в інтерпретації алхімічного символізму є Р. Бернуллі, представник славетної династії швейцарських науковців [20]. Д-р Юнг є

найвідомішим, проте не першим дослідником алхімії з психологічних позицій. Основи цього напрямку інтерпретації феномена було закладено в ХІХ – поч. ХХ ст. в роботах Е. Хічкока та Г. Зільберера, що розвивають думку представників «духовної алхімії» ХVІ – ХVІІІ ст. на новому історичному етапі розуміння феномена й тлумачать алхімічні процеси як алегорію внутрішнього вдосконалення людини²⁰ [114, с. 109-111]. Цей підхід акцентує в алхімії суб'єктивну компоненту, розуміючи її як складову психологічну [33, с. 46].

Для К.Г. Юнга алхімія є не лише частиною передісторії хімії, а й важливою частиною історії психології та відкриття глибинної структури душі (*psyche*) й несвідомого. Юнг підкреслює значення символічної структури алхімічних текстів, що розглядається незалежно від лабораторних досліджень, як структура *per se*. Алхімічна символіка тлумачиться як психічна проекція стадій внутрішнього розвитку людини. Виходячи з цієї гіпотези, д-р Юнг аналізує сновидіння своїх пацієнтів у контексті алхімічного символізму [239, с. 167-168].

У цій інтерпретації *opus alchymicum* (алхімічне діяння) належить реальності радше психічній, ніж суто фізичній [239, с. 167-168], а, точніше, відбувається в суміжній фізико-психічній області [313, с. 180]. Оперуючи з речовиною, алхімік відчуває свою психічну проекцію як властивості речовин. Майстер «... супроводжує хімічну операцію одночасною духовною роботою, що здійснюється за допомогою уяви. Її мета – видалення нечистих домішок і водночас ... «укріплення» духу» [223, с. 103-104]. Алхімічні процеси, за Юнгом, є фактично частиною психологічної трансформації алхіміка, а лабораторна практика екстеріоризує внутрішній стан *psyche* [239, с. 168]. «Алхіміки створили праці, що не мають стосунку до природничої науки та містять ... обширні знання, що отримано зі сфери несвідомого», – зауважує

²⁰ Цікавий приклад художнього осмислення процесів «духовної трансмутації» знаходимо в творчості Г. Майрінка (початок ХХ ст.), зокрема, в романі «Ангел Західного вікна», де внутрішній розвиток героїв підпорядковано символіці принципів фаз Великого Діяння – *Nigredo* (чорніння), *Albedo* (біління), *Rubedo* (червоніння) [174, с. 15]. В романі «Білий домініканець» тема духовної алхімії є провідною: «Робота, що не намагається заволодіти душею, не варта того, щоб нею переймалося тіло» [104, с. 17]. Репліка одного з героїв цілком корелює з напрямком юнгівських досліджень несвідомого через сновидіння: «Учитися снів – то перший шабель мудрості. ... мудрість виникає зі сну» [104, с. 36].

М.-Л. фон Франц [192, с. 22]. Звідси випливає, що алхіміки послуговуються «темною» мовою зовсім не для того, щоб приховувати назви хімічних інгредієнтів і заплутувати невтаємничених читачів. Натомість, вживані ними ексцентричні терміни на кшталт «драконів», «вмираючих королів», «шлюбу» тощо, детерміновано формами, в яких несвідоме проектувалося на матерію [286, с. 403].

Досліди у суміжних областях між речовиною та душею, звісно, не можуть бути описаними як суто природничонаукові знання. Єдиними адекватними формами репрезентації тут виявляються символи, «... ані абстрактні, ані конкретні, але те й інше водночас» [313, с. 180], – прояви архетипів колективного несвідомого, однаково притаманних людям різних епох. «Архетипів є рівно стільки, скільки є типових життєвих ситуацій. Нескінченне повторення закарбувало цей досвід у нашій психічній конституції, але не у формі заповнених змістом образів, а лише у вигляді форм без змісту, що представляють лише можливість певного сприйняття та дії» [224, с. 76]. Саме архетипічною природою алхімічних символів Юнг пояснює їх стійкий та універсальний характер, подібність проявів на Сході й Заході та випадки появи таких символів у сновидіннях людей, абсолютно незнайомих з алхімією.

Разом із тим, універсальний характер теорії архетипів та відповідної інтерпретації феномена алхімії є не лише їх перевагою, а й недоліком, оскільки обертається своєрідним «апріоризмом» та позаісторичністю, що відповідно піддаються критиці з позицій культуролого-філософських досліджень, історії ментальностей²¹ тощо. «Юнг апріорно стверджує архетипічність алхімічного символу, знімаючи рух предмета в історії, а з ним і історичність мислення. Теорія «архетипів» як споконвічних ... детермінант позбавляє сенсу завдання

²¹ Слово «ментальність», що позначає одне з ключових понять, розроблених в історичних дослідженнях «школи Анналів», важко перекласти однозначно: це «умонастрій», «мисленнєві установки», «колективні уявлення», «бачення світу». Ментальність – це певний рівень суспільної свідомості, на якому думка не є відмежованою від емоцій та латентних звичок свідомості [60, с. 517-518]. З упровадженням цього поняття «... колективне несвідоме отримало «право громадянства» в історичному дослідженні» [60, с. 518], отже, з одного боку, співвіднесення юнгівських міркувань про колективне несвідоме з терміном «ментальність» видається принципово можливим, а з іншого – проблематичним у частині теорії архетипів.

історичної реконструкції алхімії як феномена культури принциповою позаісторичністю вихідного засновку...», – пише В. Рабинович [146, с. 407]. Дослідниця алхімічного символізму Б. Обріст зауважує, що юнгіанська концепція не враховує специфічних політичних, соціальних та інтелектуальних контекстів тих історичних періодів і суспільств, в яких функціонувала алхімія. Остання ж не є «трансісторичним міфом», а становить культурообумовлений конструкт²² [239, с. 172-173]. Радикальніший пасаж знаходимо в представника «школи Анналів», сучасного французького медієвіста Ж. Ле Гоффа, що застерігає дослідників галузі образно-уявного від ухилу «... в бік ірраціонального та психоаналітичного, де панує підозріла ідеологія архетипів» [100, с. 7]: «Моделі уявного пов'язані з наукою, архетипи ж – з містифікативним вимислом» [100, с. 7].

У свою чергу, В. Ньюман та Л. Принчипе з власних позицій критикують підхід Юнга поміж інших «духовних»²³ інтерпретацій алхімії, що є, на думку авторів, неісторичними й накладають середньовічним алхімікам концепції, що набули розвитку лише в контексті окультизму ХІХ ст. [114, с. 120; 239, с. 173; 286, с. 400].

Втім, сучасний дослідник алхімії та західного езотеризму Дж. Келіан зауважує, що сумісність ідей Юнга з окультним світоглядом є проблематичною, оскільки психологічне прочитання алхімії поміщує її у *psyche* й тим самим позбавляє герметичне мистецтво «метафізичного компоненту» та зв'язку з

²² До того ж, на думку Б. Обріст, застосування психоаналітичного апарату для прояснення змісту алхімічних текстів може мати протилежний ефект – перевантажувати та додатково затемнювати їх, штучно ускладнюючи розуміння [286, с. 406]. Втім, як зауважує М.-Л. фон Франц, певна неясність формулювань д-ра Юнга є продиктованою принциповою двоїстістю позиції, неупередженим ставленням до парадоксів несвідомого [192, с. 162].

²³ Термін «духовний» тут є умовним і вживається в лапках, оскільки, наприклад, прихильники інтегрального традиціоналізму (Р. Генон, Ю. Евола, Т. Буркхардт та ін.) з езотеричних позицій закидають підходу К.Г. Юнга принципову підміну духовного психічним, тобто штучне зведення реальності вищого порядку до нижчого. З цієї причини психоаналітична інтерпретація герметичного мистецтва видається традиціоналістам більш небезпечною помилкою, ніж суто «позитивістське» прочитання алхімії, що ігнорує духовний вимір феномена [114, с. 112].

трансцендентною дійсністю²⁴ [239, с. 175-176]. До того ж, попри критичні зауваження В. Ньюмана та Л. Принчипе, що «Юнг очевидно знецінював хімічний зміст алхімічних текстів» [286, с. 402], він все ж не заперечує лабораторного аспекту діяльності алхіміків. Д-р Юнг пише, що «... алхімічний *opus* співвідноситься *не стільки* з хімічним процесом як таким, а з чимось, що нагадує психічні процеси, виражені псевдохімічною мовою» [225, с. 260; курсив наш – К.Р.], а отже не скасовує «хімічну» інтерпретацію алхімії й не заміщує її своєю теорією, а радше пропонує сполучати підходи до вивчення феномена [114, с. 127].

Попри це, врешті-решт алхімія в інтерпретаціях юнгіанської школи постає фактично як система психоаналітичної практики, за допомогою якої середньовічні та новочасні автори витлумачували власний досвід переживання несвідомого [127, с. 137]. Таке твердження складає гідну альтернативу «протохімічній» інтерпретації алхімії, однак його спрощене й некритичне сприйняття створює для ентузіастів дослідження алхімії спокусу замінити «примітивну форму хімії» «примітивною інтуїтивною формою психоаналізу, перемішаного з релігійними та візіонерськими фантазіями» [64, с. 38] – тобто потрапити з однієї крайності в іншу. Отже підходити до психологічної інтерпретації алхімії слід зважено та обережно.

У свою чергу, з точки зору М. Еліаде алхімія є універсальним релігійним феноменом, суть якого полягає в духовній трансформації людини за аналогією до йогічних практик [127, с. 137]. «... якщо від алхімічних технік у певний момент і відокремилася нова наукова техніка, що дала початок сучасній хімії, це не означає, що всі алхімічні техніки були прагматичними» [210, с. 42].

М. Еліаде теоретично обґрунтовує розуміння алхімії з перспективи феноменології релігії: алхімія є духовною технікою та може розглядатися як певний релігійний феномен, що існує за власними особливими правилами [239, с. 169]. Дослідник вбачає коріння алхімії в архаїчних міфах, анімістичних віруваннях, містеріях, що супроводжували практику стародавніх ремісників,

²⁴ Це твердження цілком узгоджується з традиціоналістською критикою юнгіанського підходу (див. попередню примітку).

зокрема, ковалів та металургів [211]. Образ алхіміка віднесено ним до ряду культурних героїв – «господарів вогню», що, перетворюючи матерію, наслідують роботу Деміурга. Дослідник наголошує, що основа алхімічного світогляду – прагнення людини співпрацювати з Природою, допомагати їй здійснювати трансмутацію матерії, прискорюючи її темп [211, с. 161, 167]. Коріння багатьох явищ і проблем сучасного суспільства М. Еліаде вбачає в деміургічних мріях алхіміків про підкорення Природи і Часу, що реалізувалися в парадоксальний спосіб – через відмову від їх одвічних смислів [211, с. 249-253]. Така інтерпретація алхімії має вельми резонансне звучання в соціальному контексті сучасності й неодмінно має бути врахованою в комплексному соціально-філософському дослідженні феномена.

При цьому М. Еліаде критично оцінює історико-хімічні інтерпретації герметичного мистецтва: «Алхімія належить до того, що створено донауковим мисленням, і історіограф сильно ризикував би, зображуючи її як рудиментарний етап хімії, тобто ... профанну науку» [211, с. 144]. В цілому думки М. Еліаде видаються близькими до позицій філософії інтегрального традиціоналізму, завдяки чому його іноді називають «найвідомішим традиціоналістом поза межами традиціоналістської ойкумени» [191, с. 213]. Проте дослідника відрізняє від традиціоналістів не лише статус академічного вченого-релігієзнавця, а й критичне ставлення до самого концепту примордіальної Традиції, підозрюваного ним у штучності та неісторичності [212, с. 378].

Критика підходу М. Еліаде з позицій «нової історіографії» В. Ньюмана та Л. Принчипе є спрямованою в першу чергу на «панпсихічне» розуміння алхімії та зумовлене ним протиставлення світоглядів алхімії та новоєвропейської науки як «віталістичного» (гілозоїстичного) та «механістичного» відповідно. Зокрема, притаманне алхімічним трактатам приписування металам та мінералам властивостей живої природи зовсім не обов'язково свідчить про гілозоїзм і панпсихізм алхімічного світогляду, а може бути просто аналогією [286, с. 413]. До того ж, зауважує Л. Принчипе, алхімія ніколи не була явищем монолітним і статичним. Зокрема, ранньомодерна європейська алхімія демонструє розмаїття

ідей та напрямків – схоластико-перипатетичних та антиаристотелістських, парацельсіанських та антипарацельсіанських, герметичних, неоплатонічних, механістичних, віталістичних, – із можливістю будь-яких комбінацій та компромісів між ними [285, с. 310]. За таких умов вже не виглядають парадоксальними курйозами ґрунтовні алхімічні штудії І. Ньютона [243] та Р. Бойля²⁵ [257] – фігур вельми показових у контексті становлення класичної науки²⁶, корпускулярної теорії та механістичної картини світу.

Також, на думку В. Ньюмана та Л. Принчипе, підхід М. Еліаде абсолютизує сакрально-релігійний характер алхімічної діяльності в той час, як апелювання певних алхіміків до священних текстів та духовної термінології можна пояснити звичайним для середньовічного та ранньомодерного періодів взаємопроникненням та концептуальним взаємообміном алхімії та релігійно-теологічної сфери. Відтак використання образів, концептів і термінів, запозичених алхіміками з релігійної культури своєї епохи²⁷, як риторичних прикрас та дидактичних ілюстрацій [286, с. 399-400], ще не підтверджує характеру алхімії як «... власне духовної вправи, що підносить практика до певного езотеричного просвітлення» [286, с. 398].

Така неґація духовно-релігійного аспекту алхімії авторами «нової історіографії» в свою чергу є об'єктом критики інших сучасних дослідників – аж до різких зауважень, що автори «... приділяють мало уваги багатьом темам ... , таким, як космологія та релігія, які не вписуються в їх уявлення про

²⁵ Запропонований Л. Принчипе погляд на ранньомодерну алхімію дозволяє полемізувати з тезою, яка заперечує зв'язок Р. Бойля з алхімічною традицією на підставі того, що славетний хімік-скептик був механіцистом і розумів трансмутацію не в «традиційно алхімічному» (квалітативістському) сенсі, а в контексті дискретно-комбінаторного характеру своєї корпускулярної теорії [67, с. 45-48].

²⁶ Не менш показовим є те, що, попри певну методологічну критику герметичного мистецтва Ф. Беконом, філософські постулати алхімії мали на нього величезний вплив [80, с. 219-225]: фактично засновник класичної науки й модерного філософського емпіризму залишався носієм герметичного світогляду й поділяв притаманний пізньоалхімічній та розенкрейцерській філософії погляд на універсальне пізнання як повернення до знань Адама до гріхопадіння [80, с. 221].

²⁷ Така позиція видається цілком легітимною, оскільки в середньовічній літературі, як духовній, так і світській, практика «прив'язки» описуваних подій та явищ до Святого Письма та широке використання біблійних цитат і аналогій дійсно були загальноприйнятими [37, с. 109-110].

алхімію як протохімію» [241]. Якщо ж абстрагуватися від цього, то одна з найбільших претензій до «нової історіографії» полягає в тому, що за такої методології практично неможливо вірно інтерпретувати багато алхімічних текстів і, зокрема, таких авторів, як Якоб Беме, Міхаель Майер та Ісаак Ньютон. Якщо для першого герметичне мистецтво й виступало «мовою аналогій» його містичної теології, то другий розглядав алхімію як вищу споглядальну та духовну дисципліну, а третій – як засіб пізнання «... мудрості Господа, переданої в далекому минулому» [114, с. 128-129; 239, с. 180-187]. Так чи інакше, дискусія навколо духовних аспектів алхімії свідчить про складність цієї проблеми й пошуки компромісного погляду на феномен алхімії як ціле, що не зводиться до своїх «матеріальної» або «духовної» частин.

Окремо від інтерпретацій К.Г. Юнга й М. Еліаде слід згадати напрямок культуролого-філософського дослідження алхімії, до якого тяжіють роботи О. Койре [92] та Ф. Єйтс [79; 80], що розглядають герметичне мистецтво й дотичні до нього сфери знання та діяльності на глобальному тлі складних соціокультурних процесів доби Ренесансу та Реформації у найширшому розумінні цих неоднозначних термінів. Зокрема, робота Ф. Єйтс «Розенкрейцерське Просвітництво» [80] революційно переосмислює усталені уявлення про наукову революцію XVII ст. й окреслює картину, де «нова наука» та «стародавній герметизм» не є антагоністичними, а утворюють синтез, роль якого в інтелектуальній історії Заходу не слід недооцінювати.

В контексті ж культури класичного Середньовіччя феномен алхімії розглядається в роботах В. Рабиновича. Дослідник ставить на меті відтворити цілісний образ алхімії як периферійного феномена середньовічної культури, позначеного певною антитетичною єдністю. У постаті алхіміка співіснують «... філософ і теолог, містик і схоласт, художник і поет, правовірний християнин і маг-чорнокнижник» [146, с. 50] – йому є властивим особливий цілісний *modus cogitandi – modus operandi*, філософсько-теологічний прояв якого є невід’ємним від експериментально-магічного.

Звідси випливає, що алхімія передувала хімії не своїми «раціональними зернами», а вся цілком – як єдиний суперечливий середньовічний феномен.

Тому, на думку В. Рабиновича, «... навряд чи продуктивно проектувати нинішню хімію на декілька сот років тому, а потім шукати її «перші кроки», «зерна» (і, звісно, ... успішно їх знаходити²⁸). Тому що не було тоді ані хімії (в її теперішньому сенсі), ані, зрозуміло, її «зерен» та «перших кроків»... А було щось інше ... , з особливою виразністю представлене саме в середньовічній алхімії ...» [146, с. 52]. За своєю революційністю це твердження не поступається думкам Юнга та Еліаде, що зняли усталене «сцієнтистське» обмеження з академічних досліджень феномена алхімії на Заході, а, можливо, навіть перевершує їх, з огляду на згадану раніше специфіку подібних досліджень на теренах СРСР²⁹.

В. Рабинович розглядає алхімію Заходу як «інваріант» середньовічного мислення [146, с. 407] та водночас як «криводзеркальний» образ магістрального Середньовіччя [146, с. 435-436], що ініціює взаємні трансформації середньовічної культури та самої себе. Алхімія та Середньовіччя є тотожними та нетотожними водночас – буття алхімії Заходу бачиться як середньовічний спосіб існування в середньовічній культурі інокультурних форм [146, с. 452]. На думку дослідника, специфічно середньовічний контекст та його алхімічне зображення історично вичерпали себе в результаті взаємного пародіювання, що завершилося перетворенням культури Середніх віків у всій її повноті [146, с. 141]. Разом із тим, потенціал концепції алхімії як феномена культури не є вичерпаним, отже, слід «... не закрити тему, а навпаки, відкрити та перевідрити її для інших дослідницьких проникнень та осягнень» [146, с. 455-456; курсив В. Рабиновича – К.Р.].

Підсумовуючи викладене, слід зазначити, що розглянуті інтерпретації алхімії в академічному дискурсі XVIII – XXI ст. демонструють певну

²⁸ Подібні думки висловлює медієвіст Й. Хейзинга: «Як натхненно вишукували ми в середньовічній цивілізації паростки сучасної культури! ... іноді здавалося, ніби історія духовного життя Середньовіччя становила не більш, ніж переддень Ренесансу» [194, с. 5]. Втім, зауважує історик, при цьому з розгляду випадає власна своєрідність і самоцінність середньовічної культури.

²⁹ «Ця книга вперше з'явилася в ті роки ... , коли не лише алхімія, а й власне це слово було забороненим. Вірніше, воно існувало як лайка або як звинувачення. ... Рабинович знайшов свій філософський камінь – загальнолюдський сенс алхімії» [86, с. 187, 190], – пише К. Кедров у рецензії на нове видання книги В. Рабиновича «Алхімія» (2012 р.)

тенденцію трансформації розуміння досліджуваного феномена, внаслідок якої послідовно або паралельно виникають принципово різні образи алхімії, що повністю не заміщують один одного і в тому чи іншому вигляді, з різними ступенями поширеності зберігаються донині:

- 1) лженаука, антинаукове вчення, «хибне мистецтво виробництва золота»;
- 2) протонаука, що безпосередньо перетворилася на сучасну наукову хімію або принаймні створила необхідну емпіричну базу для її формування;
- 3) хімія Середньовіччя, обтяжена характерним для цієї епохи містико-релігійним концептуальним оформленням;
- 4) «гіперхімія» – істинна наука, до рівня якої сучасна хімія ще має дорости (специфічна паранаукова реакція на попередні три «сцієнтистські» позиції);
- 5) складний феномен духовного життя людини та суспільства, не обмежений суто природничонауковим виміром.

Поступові зміни бачення феномена, переходи від домінування одних інтерпретацій до інших можуть справедливо розглядатися як індикатори певних трансформаційних тенденцій суспільної свідомості й подекуди навіть характеру політико-ідеологічної детермінації життя соціуму. Зокрема, радянська історіографія науки, незмінно апелюючи до положень марксистсько-ленінської філософії, демонструє в різні десятиліття доволі неоднакові оцінки феномена алхімії, в яких переважає то наближений до нейтрального історико-науковий тон, то різкий антиалхімізм просвітницького типу, то тлумачення алхімії як амбівалентного феномена культури, що потребує діалектичного ставлення. Проте означені тенденції потребують детальнішого осмислення, що виходить за межі цієї роботи й має становити тему окремого дослідження.

Для подальшого соціально-філософського аналізу феномена західної алхімії видається необхідним розглянути наявні на сьогодні основні типології підходів до вивчення цього явища, і критично оцінити їх у контексті формування методологічних засад дослідження.

1.3. Підходи до вивчення феномена алхімії: порівняльна типологія і методологічний контекст

Сучасний дослідник М. Беретта (цит. за [114, с. 105-107]) виділяє три ключові напрямки розгляду феномена алхімії. Цілком закономірно, що, згідно з першим поглядом, алхімія зводиться до псевдохімії, за другим – до власної сцієнтистської складової, а третьому є притаманною принципова відмова зводити алхімію до хімії. Така класифікація видається однією з найбільш генералізованих, а згадані загальні напрямки, принаймні, другий і третій, становлять радше не окремі підходи, а принципові дослідницькі дискурси феномена алхімії. В їх межах є можливими різноманітні шляхи конкретизації й типологізації підходів за певними обраними критеріями. Отже, розглядаючи роботи сучасних авторів, можна вивести низку відмінних типологій підходів до вивчення предмета, порівняльний аналіз яких видається перспективним у контексті формування методологічних засад дослідження.

Зокрема, українські автори М. Родигін та І. Родигіна пропонують умовну класифікацію підходів до вивчення історії алхімії в межах наукового дискурсу [290, с. 1320].

*Історичний підхід*³⁰ ґрунтується на критичному вивченні та аналізі першоджерел – алхімічних трактатів, співставленні різних версій однієї праці, виявленні компіляцій, їх авторизації та хронологізації. Робота з першоджерелами принципово дозволяє безпосередньо відстежувати генезу алхімічних ідей [290, с. 1321], але вимагає не лише можливостей мати якомога ширший доступ до джерел інформації, іноді доволі специфічних та малодоступних, а й фундаментальної філологічної, історичної та природничонаукової підготовки дослідника. Окрім власне алхімічних творів, до розгляду беруться джерела, що висвітлюють загальну історію епохи в її політичних, культурних, економічних аспектах тощо. Підхід розвинуто в

³⁰ Назву вжито суто умовно, оскільки й інші підходи, що розглядаються в межах запропонованої градації, за винятком, можливо, *психологічного підходу*, також по суті є історичними, принаймні, не позаісторичними чи антиісторичними (критику позаісторичності психологічного підходу наведено в п. 1.2).

класичних роботах істориків алхімії першої половини ХХ ст. – Ю. Руска [293; 294], Г. Степлтона [302], Е. фон Ліпмана [266], П. Кібре [261] та ін.

*Історіографічний підхід*³¹ дозволяє відстежувати тенденції розвитку досліджень феномена алхімії, виходячи з критичного аналізу думок дослідників цієї теми [290, с. 1321]. Такий підхід дозволяє повною мірою використовувати досягнення попередників та формувати на їх основі власну позицію, висувати нові гіпотези й розробляти оригінальні концепції. Однак слід мати на увазі, що даний підхід фактично має справу не з історичними реаліями буття, а зі штучним явищем – двічі суб'єктивованим відображенням феномена, де до суб'єктивності, привнесеної власне автором історичного джерела, додається суб'єктивність суджень пізніших дослідників, що є зумовленою як індивідуальними стереотипами мислення, так і зовнішніми факторами найрізноманітнішого характеру, усвідомити й врахувати наявність та ступінь впливу яких завжди складно, а іноді взагалі неможливо. Суттєвою відмінністю отриманих у такий спосіб науково-історичних даних від реалій історичної дійсності й фактів джерела є їх змістовна релятивність – сутнісна незавершеність та мінливість, зумовлена здатністю до редукції чи збагачення в процесі історичного пізнання [91, с. 130]. Об'єкт історичного дослідження не лише неминуче втрачає частину власних предикатів з плином часу [13, с. 247], але й у сучасній інтерпретації може набувати рис, що реально не були йому притаманними. Зокрема, застосування сучасних понять, вироблених при аналізі науки Нового часу, до феноменів донаукових з їх складною архітектонікою становить ризик спотвореної оцінки або недооцінки явища [201, с. 39-40].

Питанням історіографії алхімії, зокрема, присвячено роботи Е. Фарбера [247], Р. Віндерліха [314], В. Ньюмана та Л. Принчипе [275; 286], Дж. Келіана [239], П. Носачова [127], В. Морозова та А. Елкера [114] тощо.

Культурологічний підхід видається перспективним у контексті соціально-філософського дослідження алхімії, оскільки передбачає комплексний погляд

³¹ Оскільки історіографія є дисципліною історичною, цей підхід також виділено суто умовно, адже він відрізняється від розглянутого вище «історичного» фактично лише в частині предметно-операційній.

на алхімію як феномен культури в контексті певного історичного періоду розвитку конкретного соціуму. З цих позицій значний інтерес становить вивчення соціокультурної рефлексії алхімії в творах мистецтва відповідних епох, що відбивають не тільки фактичну складову явища, а й зберігають колорит, притаманний мисленню часів, коли власне творив митець. Культурологічний підхід включає в себе дослідження герметичного символізму з метою реконструкції складної структури взаємозв'язку елементів алхімічного універсуму [290, с. 1321]. Представники підходу – Ф. Вокер [311; 312], Г. Шепард [297], А. Тітлей [307], А. Брінкман [238], П. Вагнер [309], С. Лінден [265], В. Рабинович [146], Є. Жарінов [74] та ін.

Психологічний підхід, переважно розвинутий К.Г. Юнгом [225] та його послідовниками [107; 192; 208], дозволяє переосмислити усталені в контексті історії природознавства уявлення про алхімію шляхом систематичного вивчення алегорій та символів, виявлення зв'язків та паралелей між алхімією та психічними процесами [290, с. 1321]. Зрозуміло, що в частині вивчення символізму даний підхід набуває спільних рис із *культурологічним*.

Археологічний підхід передбачає дослідження феномена алхімії на основі вивчення зразків матеріальної культури певного історичного періоду [290, с. 1321] – лабораторного приладдя, книг, графіті, монет, медалей, інших артефактів. Дослідження «алхімічної нумізматики» відкривають новий погляд на матеріальний вимір пов'язаних з алхімією історичних легенд [258]. Звісно, значущість таких знахідок не слід абсолютизувати через їх принципову неповноту та випадковий характер, а отже й не безсумнівну історичну репрезентативність. Підхід використано та сформульовано в класичних трудах Ю. Руска [294], Дж.Р. Партигтона [281]. У роботах І. Селімханова [166] та Т. Казанджяна [82] археологічний підхід постає відповідно в «археохімічному» аспекті та в ефективному сполученні з дослідженням історичних першоджерел. Сучасними представниками археологічного підходу до вивчення феномена алхімії є С. фон Остен, Р. Сукуп, Г. Майер [301], В. Карпенко [258] та ін. Загалом археологічний підхід видається ефективним у комплексі з історичним

та історіографічним, однак у соціально-філософському дослідженні алхімії може відігравати лише допоміжну роль.

Хімічний підхід розглядає алхімію з точки зору хімічної науки. Окрім хімічної методології, що активно використовується в межах археологічного підходу, хімічний підхід передбачає практику експериментального та умоглядного моделювання алхімічних реалій з позицій досягнень природознавства [290, с. 1321]. Це дозволяє, виходячи з положень сучасної хімії та взаємозв'язку хімія-алхімія, робити висновки, одержання яких іншим шляхом видається неможливим. У свою чергу, сутнісно, спекулятивне моделювання [257] є близьким до історичного та історіографічного підходів, принаймні, спирається на їх методологію та інструментарій. Прикладами хімічного підходу є «хімічна інтерпретація алхімії» А.Дж. Гопкінса [256] та експерименти К. ван Ньовенбурга [276] з реконструкції алхімічних дослідів й встановлення хімічної природи отриманого гіпотетичного «філософського каменя». З пізніших досліджень слід згадати роботи Л. Принчипе [284], Дж. Шрьодера [295], А. Трумена Шварца й Дж. Кауффмана [308], В. Карпенка [259], М. Родигіна та І. Родигіної [291] тощо. Слід зауважити, що виділення окремого хімічного підходу до вивчення феномена алхімії становить певну новацію, оскільки поза межами розглянутої класифікації підходів його з якихось причин не виділяли навіть ті автори, що повною мірою користувалися його методами та інструментарієм (напр., Л. Принчипе [284], що є одним із авторів «нової історіографії» алхімії).

Автори класифікації зазначають, що кожний окремо взятий підхід має обмежене застосування, а часом не позбавлений і серйозних вад. Таким чином, лише комплексне вивчення предмета в рамках різноманітних підходів може дозволити наблизитися до сутності алхімії, розглянутої не лише як прообраз наукової хімії, а й як інтегральний соціокультурний феномен. Взаємозв'язок згаданих підходів схематично узагальнено на Рис. 1.

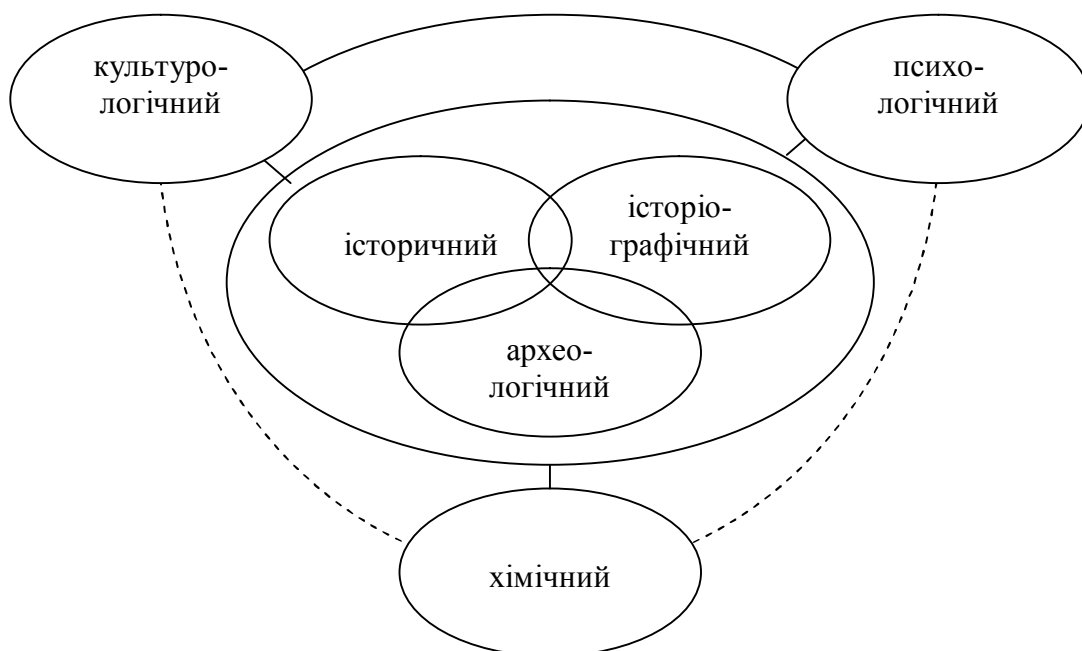


Рис. 1. Підходи до вивчення феномена алхімії за М. Родигінім та І. Родигіною (схематичне узагальнення)

Історичний та історіографічний підходи зазвичай є нерозривно поєднаними та доповнюються археологічним, утворюючи певний комплекс історико-наукових підходів, що, у свою чергу, може бути в найрізноманітніший спосіб пов'язаним з культурологічним і психологічним підходами. Реконструкція стилю творчого мислення середньовічних учених в рамках культурологічного підходу [149] включається до психологічної проблематики. Археологічний підхід, особливо в археохімічному аспекті [301], є близьким до хімічного. У свою чергу, сполучення перспектив культурологічного, психологічного та хімічного підходів може сприяти формуванню об'ємної картини феномена алхімії, що не зводиться до суми «проекцій», побудованих окремими підходами.

Інакше розглядає притаманні нашому часу погляди на герметичне мистецтво дослідник алхімічної символіки та її мистецького виміру, автор одного з найбільших спеціалізованих веб-сайтів алхімічної тематики³²

³² «The Alchemy Web Site» є доступним за електронними адресами: <http://www.levity.com/alchemy/> або <http://www.alchemywebsite.com>. Також алхімії присвячено

А. МакЛін. У невеликому нарисі, що слугує преамбулою до сайту [272], він окреслює бачення алхімії в широкому культурному контексті сучасності, що не обмежується суто академічним дискурсом. Всупереч усталеній серед багатьох авторів (в тому числі не лише сцієнтистського напрямку) думці, А. МакЛін не заперечує існування алхімії в наш час і зазначає, що й досі існують ентузіасти, що практикують алхімічні дослідження та продовжують старовинну традицію [272].

Послідовники іншого згаданого А. МакЛіном підходу цікавляться алхімією як джерелом філософських та езотеричних ідей в контексті підтримуваних ними магіко-окультних доктрин і подібних до них світоглядних систем. Проте, зазначає дослідник, така адаптація алхімічного матеріалу до власних потреб не означає глибшого розуміння алхімії як такої [272]. Відтак із позицій незаангажованого соціально-філософського розгляду феномена цей підхід видається неприйнятним.

З третьої позиції, в межах нарису А. МакЛіна, алхімія постає частиною глибинної психології, де приховано ключ до розуміння найпотаємнішої несвідомої частини психіки – «підводної частини айсберга» людського буття. Але таке трактування алхімії є прийнятним не для всіх дослідників, оскільки багато в чому ґрунтується на твердженнях, що радше приймаються на віру, ніж є логічно обґрунтованими [272]. До того ж, слід враховувати обставину, що нині пов'язані з герметичним мистецтвом символи та образи поширюються, експлуатуються й трансформуються у візуальній культурі, іноді навіть без жодного зв'язку з їх первинними значеннями [272]. В строгому сенсі це не є окремим підходом до вивчення феномена алхімії, однак існування такої точки зору безумовно свідчить про соціокультурну стійкість і потужний креативний та естетичний потенціал алхімічної образності, завдяки чому пересічні люди зазвичай і складають свої уявлення щодо алхімії [272].

Окремо А. МакЛін згадує дослідників, що прагнуть працювати безпосередньо з оригінальними роботами алхіміків, а не з вторинними джерелами та інтерпретаціями (себто, формально вони є прихильниками суто

історичного, а не історіографічного підходу, що певною мірою підтверджує доцільність штучного рознесення цих близьких явищ у попередній класифікації [290]). Оскільки алхімічні трактати є складними для розуміння, дійсно, варто розглядати першоджерела у належному контексті, звільненими від нашарувань пізніших інтерпретацій, деформуючих факторів та акцентуєваних коментарів [272], але такий підхід передбачає цілковиту незаангажованість дослідника (що важко уявити) та висуває додаткові вимоги до його ерудиції, вмінь та навичок.

Нарешті, алхімія може бути предметом вивчення з суто академічних позицій й розглядатися як важлива частина історії культури. Протягом ХХ ст. певну упередженість щодо герметичного мистецтва й негативний образ предмета в науковому дискурсі було значною мірою подолано, і нині алхімія як культурний феномен є відкритою темою для наукових досліджень у широкому спектрі підходів [272]. Таким чином, А. МакЛін підкреслює важливість комплексного розгляду алхімії як єдиного соціокультурного феномена та актуальність його досліджень в сучасну епоху.

Хоча перераховані напрямки в автора класифікації не мають конкретних назв, їх можливо узагальнити в систему підходів до розгляду феномена алхімії, де-факто виділених дослідником: *традиційний* (вивчення алхімічної традиції власними послідовниками; докладніше про це йтиметься далі), підхід езотерико-окультистських інтерпретацій, що не збігаються власне з алхімічною традицією (надалі – «*окультистський*»), *психологічний*, *історичний/герменевтичний*, *культурологічний*. Історико-хімічні та природничонаукові інтерпретації алхімії ця класифікація не враховує, зосереджуючись на «гуманітарних» аспектах феномена. Виділені А. МакЛіном підходи до вивчення алхімії схематично узагальнено на Рис. 2.

З Рис. 2 видно, що три з наведених підходів знаходяться в рамках академічного дискурсу досліджень феномена алхімії, а два перебувають поза його межами, але в певних аспектах мають зв'язки з підходами академічного кола.

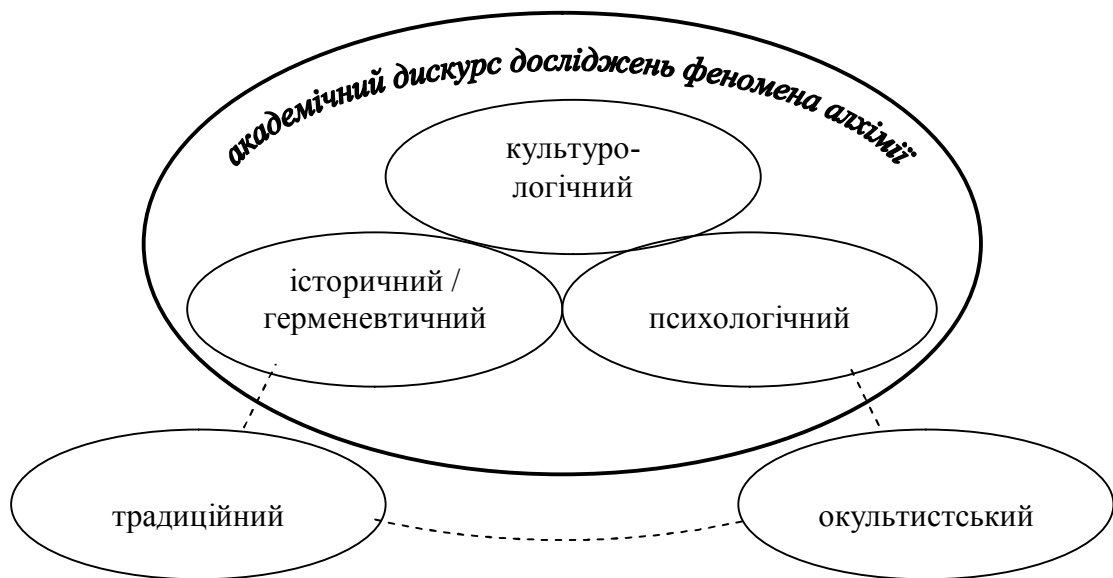


Рис. 2. Узагальнення підходів на основі умовних напрямків інтерпретації алхімії за класифікацією А. МакЛіна

Однією з таких об'єднальних позицій є робота з інтерпретації алхімічних першоджерел, властива як «традиційному», так і «герменевтичному» підходам. Як зазначає сучасний дослідник езотеричних вчень, президент Європейського товариства з дослідження західного езотеризму проф. В. Ханеграаф, одним із принципових напрямків алхімічних досліджень поряд із експериментальним (мається на увазі власне практично-операційна діяльність алхіміка з речовиною, а не експеримент дослідника феномена) є робота з відкриття мудрості стародавніх авторів у процесі інтерпретації текстів та символів попередніх епох [127, с. 136]. Щонайменше в алхімії XVI – XVII ст. ця ідея тісно переплітається з кабалістичною темою зашифрування й приховування істинного знання, перетворюючи мову алхімії у нагромадження таємниць та прихованих сенсів. Показовими фігурами в контексті цієї історичної тенденції є Йоганн Тритемій, Блез де Віженер і Джон Ді, що були водночас алхіміками та криптографами³³. Пізніша літературна мода епохи бароко, в свою чергу, сприяє штучному

³³ Яскравим прикладом віддзеркалення цієї тенденції в сучасній літературі є роман Р. Кінга «Екслібрис», головний герой якого «... усвідомив велич Віженера як мага ... , що послуговувався у своїх дослідах радше словами й літерами, ніж вогнем або хімічними сполуками» [87, с. 136].

ускладненню мови алхімічних трактатів: «... в життя увірвалися хмари секретів і таємниць, ... тумани іносказань нависли над Європою» [51]. Це додатково заплутує читача, вводить його в нескінченний лабіринт загадок та хибних висновків, врешті-решт перетворюючи алхімію на суто герменевтичну процедуру витлумачення, позбавлену експериментального виміру.

На думку дослідника західного езотеризму П. Носачова, приклад такого підходу являє методологічна основа робіт Фулканеллі³⁴, присвячених інтерпретації символізму Великого Діяння, зашифрованого в архітектурі готичних соборів [127, с. 142] – універсальному тексті Середньовіччя³⁵, де, за образним порівнянням У. Еко, можна побачити поміж іншого «... і рекламний плакат, і телеекран, і містичний комікс» [209]. Слід зазначити, що в сучасній герменевтичній термінології поняття «текст» є дуже широким та включає не лише письмові пам'ятки: «Текстом зветься будь-яка знакова система, що здатна бути носієм інформації й має мовну природу. З цієї точки зору будь-який об'єкт, що є творінням людського духу й має знакову природу, може бути ... чи є дійсним текстом» [96, с. 128].

Іншим прикладом контактів академічних та неакадемічних підходів, показаних на Рис. 2, є запозичення юнгіанських ідей, зокрема, їх алхімічного аспекту, езотерико-окультистськими концепціями типу New Age³⁶ та близькими до них, що загалом означено дослідниками як «неоспіритуалістичні» (Р. Генон

³⁴ Співзвучними видаються міркування Є. Головіна: «Майстри заповнили книги свої алегоріями, символами, анаграмами, паліндромами, подібно до поетів-маньєристів ... Для розшифровки цих ребусів Фулканеллі пропонує ... метод «фонетичної кабали». Що ж виходить? Заміна одного шифру на інший» [51].

³⁵ Порівняння собору з текстом або книгою є не новацією. Щодо цього можна згадати міркування В. Гюго, що друкована книга «вбиває» кам'яну книгу готики [62, с. 151-164] з її виразною візуальною мовою, стосовно якої є справедливим твердження Альберта Великого: «картини (зображення) слугують [мирянам] замість книг» (*picturae quasi libri laicorum*) [180, с. 406]. Відтак видається дуже влучним означення розвиненого Середньовіччя французьким істориком Ж. Дюбі – «Доба соборів» [244].

³⁶ Буквально – «нова ера» (англ.), від властивого цим вченням уявлення про духовне оновлення людства у прийдешню астрологічну Еру Водоля. Термін «Нью-Ейдж» є умовною назвою сукупності сучасних містико-релігійних та езотеричних рухів, що ґрунтуються на еклектичному поєднанні елементів традицій Сходу і Заходу та паранаукових концепцій [273]. Хоча хронологічно поява феномена Нью-Ейдж належить другій половині ХХ ст., він є безпосередньо генетично пов'язаним з теософією й спіритизмом кінця ХІХ – початку ХХ ст., критикованими свого часу Р. Геноном під назвою «неоспіритуалізму».

[43, с. 632-636]) або «псевдоспіритуальні» (Дж. Келіан [239, с. 176]). Як зазначалося раніше, поєднання езотеричної й психоаналітичної перспектив є питанням проблематичним та суперечливим, тому видається небезпідставною критика таких «неоспіритуалістичних» рухів з різноманітних, в тому числі не лише академічних, позицій. Зокрема, дослідник західного езотеризму Дж. Келіан закидає «неоспіритуалізму» нерозуміння й спрощення юнгівських ідей [239, с. 176], а засновник інтегрального традиціоналізму Р. Генон – еkleктичне поєднання елементів різних форм традиційного знання з продуктами профанного світогляду Модерну, внаслідок чого створюється вкрай небезпечна «підробка під традицію» [41, с. 174]. Думка Р. Генона дещо перегукується з наведеним раніше зауваженням А. МакЛіна, що модерний окультизм активно запозичує елементи алхімічної традиції, однак це не сприяє, а скоріше навпаки – ускладнює розуміння останньої [272]. Цей тип зв'язку «окультистського» підходу з «традиційним» також відображено на Рис. 2.

В. Винокуров пропонує більш розгорнуту та деталізовану класифікацію підходів до вивчення алхімії [33, с. 36] та зауважує, що практично у всіх означених підходах дослідники в той чи інший спосіб відмічають в алхімії певну єдність магії та науки. Втім, важливим у соціально-філософському вимірі є те, що і магія, і наука є різними формами практичного ставлення людини до світу [105, с. 96], є націленими на результат і прагнуть поставити собі на службу закони природи та космосу [33, с. 48]. На думку дослідника, «...алхімія в сучасній свідомості ... є присутньою як феномен, ... сутність якого є таємничою та незрозумілою, або ж втраченою. Алхімія та філософський камінь ... сприймається як *Magnum Ignotum* (Велике невідоме). Починаючи з кінця ХІХ ст. всі основні дисципліни магіко-когнітивного герметичного комплексу, включно з алхімією, відродилися ... та розвиваються на всіх рівнях суспільної свідомості» [33, с. 35].

Перший з виділених В. Винокуровим підходів, *традиційний*, формується, коли алхімічна традиція на певному рівні розвитку звертається до вивчення самої себе, здійснює рефлексію своїх витоків, основ, понять і методів. Ця група матеріалів є, з одного боку, джерелами, а з іншого – дослідженнями, оскільки

даний підхід передбачає вивчення езотеричної доктрини герметичного мистецтва з метою продовження традиції, часто шляхом інтерпретації або переінтерпретації власних понять і принципів [33, с. 36-37].

Перша спроба «автоісторіографії» алхімії – її систематичного розгляду як цілісного феномена в історичному вимірі – вочевидь належить Роберту Валленсісу (XV-XVI ст.) [310]. У XVII ст. цю традицію продовжують Міхаель Майер та Йоганн Даніель Мілій. Близькими до герметичного дискурсу видаються й роботи Атанасія Кірхера, Олафа Борріхіуса, Ніколя Ленгле де Френуа. До представників традиційного підходу у XX ст. можна зарахувати легендарного адепта Фулканеллі, його послідовників Е. Кансельє, К. д'Іже. Тяжіють до цього підходу й дослідження сучасного герметика Г. Бутузова [33, с. 36-37].

Традиціоналістський підхід представлено працями філософів інтегрального традиціоналізму Р. Генона [41 - 43], Ю. Еволи [207], Т. Буркхардта [28], Є. Головіна [50 - 56] та ін. Спільним для них є радикально-критичне ставлення до модерної цивілізації в усіх її проявах. З точки зору цих авторів алхімія є «традиційною наукою», частиною первинної Традиції – єдиного комплексу сакральних знань, на яких, на думку традиціоналістів, ґрунтувалося життя домодерного світу. Вони розуміють алхімію як прояв традиційних сокровенних знань у великих культурах давнини (Єгипет, Вавилон, Індія, Китай), що є пов'язаними з мистецтвом перетворень як у матеріальному, так і в нематеріальному світі та здатними поєднуватися з різноманітними релігійними системами [109, с. 170].

В. Винокуров наголошує, що традиціоналісти прагнуть здійснити філософськими засобами автентичну реконструкцію Великого Діяння – зрозуміти його так, як розуміли його алхіміки. З позиції традиціоналістського підходу, як і власне алхімії, філософський камінь безумовно існує, хоча достеменно не зрозуміло, чим саме він є. Однак шукати його слід неодмінно в єднанні суб'єкта та об'єкта: без Алхіміка немає Камея [33, с. 38]. В аксіологічному вимірі з цим можна певною мірою погодитись. Проте постулювання такого суб'єкт-об'єктного єднання суттєво зменшує розуміння

гносеологічної значущості алхімії як суспільного явища, оскільки здобутки кожного окремого адепта (категорія «одиничне») принципово не можуть бути переданими й стати здобутками інших алхіміків (категорія «окреме»), тим більше, мати якусь значущість для знання людства (категорія «загальне»). Таким чином в межах традиціоналістського бачення алхімії виникають гносеологічні контраверсії, що в граничному випадку набувають ознак агностицизму.

До того ж, розвиток генонівської критики твердження Дж. Локка про незмінність людської психології в культурно-історичному вимірі («людина завжди й повсюди є однаковою») [43, с. 521] становить небезпеку абсолютизації іншої крайності – заміни модернізаторської редукції глибоким релятивізмом, що фактично унеможлиблює історичну реконструкцію й врешті-решт взагалі відкидає принцип історизму в науці: як ми можемо зрозуміти сутність певного явища, якщо спосіб мислення й аксіологія людини минулого є для нас принципово недосяжними?

Р. Генон визначає алхімію як знання «космологічного» порядку, що є нижчим від метафізичного, втім, здатне слугувати алегоріко-символічною репрезентацією останнього на рівні матеріальних явищ [42, с. 58]. Ю. Евола та Т. Буркхардт оцінюють герметичне мистецтво значно вище. В їх інтерпретації алхімія (або «герметична традиція» – цей термін, винесений в назву роботи Ю. Еволи, тут фактично вживається як синонім алхімії), виступає як «царський шлях» ініціації, що становить не алегорію морального вдосконалення, а передбачає реінтеграцію людини з першопочатковим станом як «конкретний онтологічний факт, який супроводять певні надприродні сили, проявом яких, у *тому числі*, може бути й сумнозвісна трансмутація металічних субстанцій» [207, с. 21; курсив Ю. Еволи – К.Р.].

Ю. Евола розглядає алхімію в контексті протиставлення двох гілок єдиної примордіальної Традиції, означених ним як «царська» та «священицька». На думку філософа, герметико-алхімічне знання є справедливо означеним як «сакральна наука», однак назва, що характеризує його в найліпший спосіб, – це *Ars Regia*, тобто Царське Мистецтво. Ю. Евола розглядає «царську» ініціатичну

традицію як найбільш пряму та законну лінію єдиної первинної Традиції. «Священицька» ж традиція має властивості, відмінні від першої, а іноді протилежні їй. Це є особливо помітним, пише Ю. Евола, коли, доведена до профанації у своїй теїстичній культовій формі, «священицька» традиція виступає проти так званої «героїчної» версії традиції царської. «Немає нічого випадкового, що ... герметико-алхімічна традиція ... обрала Золото своїм центральним ... символом ... Така традиція ... виконує функції хранителя світла й благородства, незвідних до релігійно-священицького бачення світу. І якщо в ній йдеться не про *пошуки* золота, як в інших міфах, а про його *виготовлення*, це лише вказує на те, наскільки важливим став героїчний момент у означеному вище сенсі завоювання та перетворення» [207, с. 21-22; курсиви Ю. Еволи – К.Р.].

Т. Буркхардт зазначає, що алхімія має параметри «мистецтва» – доктрину й метод, що передаються від вчителя до учня, і загальний характер яких є приблизно той же самий, як в Античності, так і в Новий час, як на Заході, так і на Далекому Сході [28, с. 12]. Філософ пише про архетипічну природу алхімії, однак розуміє архетипи не в юнгівському, а радше в платонівському сенсі – як вічні ідеї-першообрази: людська форма може бути реінтегрованою в свій нескінченний та божественний архетип³⁷ [28, с. 29]. Відтак Буркхардт виступає проти концепції колективного несвідомого: «Не можна змішувати «таємну глибину» з хаосом «колективного несвідомого» ... Алхімічний «фонтан юності» не виривається з ... психічної безодні, а тече з джерела ... позачасової істини» [28, с. 13]. «Не «під», а «над» рацію розташовано архетипи» [28, с. 42].

Лідер московського містичного андеграунду другої половини ХХ ст. Є. Головін у багатьох питаннях поділяє позиції західних традиціоналістів, але водночас вельми критично переосмислює їх. Якщо в Еволи та Буркхардта алхімія та герметика виступають фактично синонімами, то в Головіна вони зазвичай становлять два відмінних аспекти традиційного езотеричного знання:

³⁷ Порівняймо з міркуваннями платонівського Тимея: «... першообразом ... для часу була вічна природа, щоб він [час] уподібнився їй, наскільки можливо. Бо першообраз є те, що перебуває цілу вічність» [138, с. 440].

«Цілі грецької герметики та монотеїстичної алхімії не збігаються» [51]. При цьому до «язичницької герметики» філософ ставиться значно прихильніше, ніж до «монотеїстичної алхімії» [128, с. 42]. Врешті-решт таке ставлення поширюється ним на бачення самої концепції примордіальної Традиції, що, на думку Є. Головіна, «... страждає ригоризмом, схематизмом та нетерпимістю, властивими монотеїстам: хто не з нами, той проти нас» [51].

Акцентуючи язичницький та гностичний вимір герметичної філософії, Є. Головін висловлює полемічне твердження: «Якщо можливо ще на рівні хризопеї (... трансмутація свинцю в золото) залишатися християнином, то спіритуальна алхімія виключає монотеїзм в силу неприйняття будь-якої самодостатньої догматики» [55, с. 379]. Така позиція різко суперечить думці Т. Буркхардта, за якою алхімія вільно суміщається з усіма монотеїстичними релігіями, не вступаючи в конфлікт із догматикою [28, с. 21, 47-48], в чому, власне, й полягає коріння унікальної життєздатності феномена. При цьому, пише Буркхардт, «... наявність дохристиянської алхімії не доводить нічого протилежного: алхімія завжди була органічною частиною традиції, що охоплює всі аспекти людського буття. ... помиляються ті, хто вважає алхімію самодостатньою релігією або таємним язичництвом» [28, с. 24].

Разом із цим, властиві традиціоналістам думки щодо занепаду традиційної мудрості в сучасному світі Є. Головін не лише поділяє, а й доводить до песимістичного абсурду: «Якщо алхімія на початку XVIII ст. ... незворотно перейшла в наукову хімію, то який сенс розмірковувати про алхімію зараз? ... факт подібного переходу ... ілюструє прогресивну диссолюцію традиційної мудрості» [51]. Відтак нині важко уявити завдання герметики й алхімії в античному світі: можна здогадуватися лише про цілі християнської алхімії Середньовіччя, яка, по суті, є занепадом «королівського мистецтва» [52, с. 312-313]. Врешті-решт цей песимізм трансформується в агресивний нігілізм і виливається в відверту агностико-мізантропічну позицію: «Що можемо ми, ... задавлені хижими субстантивами на кшталт «атомної загрози» й «генної інженерії», спроектувати на ... алхімію, історію взагалі, окрім ... панічних передчуттів, теорії «історичних закономірностей» та «наукової об'єктивності»?

... В наш час про алхімію можна розмірковувати вельми обережно ... : ми гадки не маємо про її цілі та ... не знаємо, що в Середні віки ... розуміли під словом «мета» ... В наш час практично неможливо зрозуміти цю грандіозну систему ... відповідностей, ... де своє місце ... знаходили квіти, камені, дерева, звірі та літери» [56, с. 193-195, 200]. Звідси випливає, що досягнути й правильно зрозуміти сутність алхімії нині практично неможливо: «Про що казати, якщо навіть Юліус Евола, навіть Титус Буркхардт схильні змішувати алхімію з хатха й тантра йогою» [51].

Зазначимо, що погляди Є. Головіна на алхімію видаються не позбавленими внутрішніх контраверсій: у його доробку представлено принаймні три вельми суперечливі судження щодо існування феномена алхімії в сучасному світі, два з яких взагалі є взаємовиключними. По-перше, Є. Головін стверджує, що після трагічного повороту в європейській історії, названого «Відродженням», алхімія перестала існувати як трансцендентне знання [55, с. 365], оскільки «... небесна твердь ... розкрилася енергіями «безкінечного Всесвіту», ... порушилися ... відповідності між зірками, стихіями й даностями фізичного світу. ... Цей отруйний клімат убив ... алхімію» [54, с. 288-289; курсив наш – К.Р.]. Відтак нині, на думку Головіна, не видається легітимним робити висновки стосовно алхімії, спагірії, теургії, тим більше займатися ними [52, с. 316]. По-друге, Є. Головін пише, що Роберт Бойль «... практикував алхімію ... саме так, як *практикують зараз*» [54, с. 126; курсив наш – К.Р.], маючи при цьому на увазі певним чином математизований і прагматизований варіант алхімії, однак все ж алхімії³⁸. По-третє, питання існування алхімії в сучасному світі може ставитися й розв'язуватися у принципово інший спосіб, взагалі перетворюючись на риторичне: «Якщо алхімія вічне мистецтво, то навіщо йому відроджуватися? ... *алхімія в сучасному світі – цілком легітимна*» [50, с. 17-18; курсив наш – К.Р.].

³⁸ Хоча Бойль «... не був прихильником реліктових алхімічних доктрин і дивився на трансмутацію очима хіміка-механіста XVII ст.» [67, с. 45], Є. Головін все ж зараховує його до числа алхіміків – вочевидь, тому, що не вважає традиційні форми знання скам'янілими та нездатними до змін: «Центральність головних принципів ... не означає незмінності їх функціонування в різні епохи» [52, с. 319]. Таким чином думка Є. Головіна перегукується з міркуваннями В. Ньюмана й Л. Принчипе про концептуальну лабільність алхімічних доктрин [285, с. 310], хоча й виходить із докорінно інших засад.

Як видно з наведеного аналізу, традиціоналістський підхід до вивчення алхімії є позначеним численними різночитаннями й суперечностями, однак попри це утворює вельми оригінальний та ґрунтовний дискурс досліджень феномена поза межами строго академічних підходів. Так чи інакше, напрацювання традиціоналістів у галузі осмислення духовного підґрунтя алхімії становлять, поряд із роботами К.Г. Юнга та М. Еліаде, значний дослідницький інтерес у контексті соціально-філософської концептуалізації феномена алхімії та його суспільної рефлексії.

До наступного, *просвітницького підходу* В. Винокуров відносить праці Г. Аґріколи (XVI ст.), що скептично ставився до алхімії, філософів-просвітників XVIII ст. Вольтера та Д. Дідро, радянського історика хімії М. Фігуровського та ін. З цієї перспективи алхімія, астрологія та магія³⁹ постають результатом помилки одних та обману інших. З точки зору сучасних досліджень, тут має місце логічна помилка *pars pro toto* («частина замість цілого»): за ціле приймається лише частина явища. Втім, зазначає В. Винокуров, просвітницький підхід має певну опору на здоровий глузд, подібну до способу мислення героїв роману У. Еко «Маятник Фуко» [33, с. 39].

Науково-просвітницький підхід, що сполучає просвітницьку позицію з науковою критикою просвітницького підходу, розглядає алхімію як етап розвитку хімії. На думку В. Винокурова, саме цей підхід, що поєднав ідеї Просвітництва з практикою та історією природознавства, став основою формування усталеного погляду на герметичну традицію. Він є орієнтованим на десакралізацію старовинних «темних» текстів, виявлення в них наукової складової та переформулювання їх проблематики науковою мовою. Серед представників цього підходу В. Винокуров згадує Р. Бойля, М. Бертло, М. Джуа та ін. [33, с. 39-40].

Науково-історичний підхід становить розвиток науково-просвітницького з доповненням останнього археологічними розвідками, історичними документами й текстологічними дослідженнями [33, с. 41]. До представників

³⁹ Цю тріаду можна означити як «комплекс чорнокнижного знання» [172].

цього підходу В. Винокуров зараховує П. Шакорнака [240] та М. Хотинського [195]. Позиція останнього щодо алхімії показово поєднує жорстку просвітницьку риторику з визнанням історико-наукової цінності алхімічних пошуків: «Алхіміки й чарівники у своїх ... лабораторіях викували ті важкі ланцюги, якими так довго марновірство сковувало людський розум. ... Шанувальник Маммона, що мріяв підкорити світ владі золота, перетворився на алхіміка ... Не будемо, втім, безумовно звинувачувати алхіміків. Багато ... хімічних процесів, що приносять сучасному суспільству незліченні вигоди, засновано на відкриттях, здійснених алхіміками ... Не плюйте ж у те джерело, з якого стільки свіжих струменів вилилося в потік сучасних знань, що й понині напуває невдячні ... покоління» [195, с. 380-382].

Просвітницько-гіпотетичний підхід є складною синтетичною інверсією науково-історичного та просвітницького підходів. Він формується, з одного боку, утримуючи критичну просвітницьку установку стосовно проблеми герметичних вчень, а з іншого – як гіперкритичне ставлення до самого Просвітництва. Саме наука, довівши просвітницьку установку до логічного кінця, дозволила помітити нерозкладне «темне ядро» герметичних вчень – своєрідну «тінь Просвітництва», що зникає при спробі охопити її сцієнтистськими методами, однак продовжує існувати в тайниках історії та соціальної психології, у глибинах індивідуальної та колективної психіки. До авторів даного напрямку належать, зокрема, М. Бейджент, Р. Лі, К.Р. Джонсон, а певною художньою ілюстрацією цього підходу можна вважати резонансні романи Д. Брауна, в яких сучасний вчений стикається з таємницями стародавніх окультних товариств [33, с. 41-42]. Закономірності розвитку підходів «просвітницької» групи в класифікації В. Винокурова корелюють, на нашу думку, із загальною тенденцією переоцінки алхімії в науковому дискурсі, описаною в п. 1.2.

Природничонауковий підхід складається в контексті наукових революцій XVII та XX століть [33, с. 42] і розглядає алхімію з позиції природничих наук. Проблематика цього підходу вибудовується навколо ідей трансмутації елементів та універсальної перетворюваності речовини. У XX ст. відкриття

перетворення елементів у ядерних реакціях дозволило переглянути скептично-зверхнє ставлення вчених до алхімічних ідей [33, с. 43]: «... перетворення металів не є неможливим як таке, і лише досвід міг встановити, що звичайними засобами метали не можна ані розкласти, ані переводити один в інший» [44, с. 16]. На жаль, у своїй класифікації В. Винокуров не називає жодного представника цього підходу. На нашу думку, до таких можна віднести В. Герца [44], К. Гофмана [57], Б. Казакова [81], О. Дроздова [70] та ін. Цікаві зауваження в дусі природничонаукового підходу до алхімії знаходимо у відомих природничиків XIX – XX ст. – Д. Менделєєва та М. Планка.

На початку XX ст. М. Планк писав: «Питання перетворення недорогоцінного металу, скажімо, ртуті, на золото ... мало за часів алхіміків велике значення ... Після утвердження вчення про незмінність атомів питання втратило сенс ... Нині, з утвердженням атомної теорії Бора, за якою атом золота відрізняється від ртуті лише відсутністю одного електрона⁴⁰, питання знову загострилося» [136, с. 128-129]. Отже, основна ідея алхіміків про взаємну перетворність елементів перемогла в сучасній науці [95, с. 71], однак відбулося це у спосіб, принципово відмінний від алхімічного: «... конкретні завдання, що ставили на меті філософи-алхіміки ..., продовжували ... цікавити вчених і в подальші століття. ... Немає сенсу й казати, що розв'язання цих питань у наш час відбувається у таких площинах, про які вчені-алхіміки ніколи не гадали⁴¹» [111, с. 56-57].

В цілому ж, на противагу просвітницькому підходу, центральні ідеї алхімії в межах природничонаукового підходу оцінюються позитивно. Надзвичайно показовими видаються заголовки передмови та післямови до книги Б. Казакова «Перетворення елементів»: «Посоромлення ідеї, або хула алхімікам» –

⁴⁰ З сучасних позицій коректніше було б говорити не про електрон, а про протон, наявність чи відсутність якого й зумовлює різницю зарядів атомних ядер названих елементів. Втім, у нейтральному стані кількість електронів та протонів у атомі є рівною.

⁴¹ Ця сентенція може вважатися вірною лише в онтологічному аспекті, виходячи з примату природознавчої парадигми, але в аксіологічному та гносеологічному розумінні не є очевидною, оскільки, наприклад, за Є. Головіним, чия думку можна не поділяти, але не можна не брати до уваги, ми не знаємо, про що саме гадали, а тим більше «не гадали» алхіміки [56, с. 193-195].

«Торжество ідеї, або похвала алхімікам» [81, с. 5, 190]. Діяльність алхіміків з пізнання та перетворення Природи набуває пафосу величного наукового подвигу: «Внесок алхіміків у науку, будучи чисто практичним, виявився рівним за значенням всім сучасним та майбутнім хімічним теоріям. Йдеться про штучне створення першого предмету хімічної науки – чистих речовин» [70, с. 322]. За словами акад. О. Ферсмана, якщо б ми привели алхіміків у наші лабораторії та заводи, показали, як з білої солі глинозему утворюються прекрасні кристали рубіну або легкий сріблястий метал – алюміній наших літаків, «... алхіміки мали б визнати, що їх фантазії втілено в життя та навіть перевершено людським генієм» [184, с. 5].

На думку Д. Менделєєва, алхімічна практика фактично розв'язала «важливе питання хімії, питання про якість речовини» [110, с. 66], що можна сформулювати так: «Чи існує межа для різнорідних хімічних перетворень, ... тобто чи можна з даної речовини отримати в рівній кількості будь-які інші речовини?» [110, с. 66]. Отримана дослідним шляхом негативна відповідь на це питання, за оцінкою в межах цього погляду, аж ніяк не применшує значення алхімічних досліджень в історії природознавства. За словами М. Планка, «навіть безрезультатний дослід може, якщо його правильно пояснено, дати найважливіші знання. ... спроби отримати золото лягли в основу сучасної хімії, з нерозв'язної проблеми «перпетуум мобіле» постав принцип збереження енергії» [136, с. 129]. В цьому контексті доречно навести думку німецького математика Ф. Клейна, що найнадійніший спосіб оволодіти наукою – самому пройти шляхом її розвитку (цит. за [141, с. 24]). Природничонауковий підхід є яскравим прикладом рефлексії алхімії в координатах такої форми суспільної свідомості, як наука. Усталений дискурс досліджень феномена алхімії в такому ключі залишається вельми впливовим у суспільній свідомості сучасності, проте, як було зазначено раніше, «герметичне мистецтво» не зводиться до науки або протонауки.

Наступний виділений В. Винокуровим підхід до алхімії, *класичний*, формується на основі селективного синтезу просвітницького, наукового та історичного підходів. Під впливом німецької класичної філософії ХІХ ст. (перш

за все, робіт Г.В.Ф. Гегеля) його було доповнено ідеєю об'єктивного розвитку релігії, історії, суспільства та науки [33, с. 44]. З цієї позиції герметичні вчення постають закономірним етапом об'єктивного процесу розвитку пізнання природи та суспільства, поступового становлення раціонального, логіко-дискурсивного мислення та наукового методу, звільнення пізнання й людської діяльності від магічних, релігійних, містичних, ритуально-символічних складових. Алхімічні вчення та практики постають як ціле, де взаємодіють ще не відокремлені одне від одного магія, релігія, наука та мистецтво, що утворюють «сакральні-когнітивні комплекси». З цієї точки зору прогрес в одній з областей комплексу має вести або до еволюції уявлень в інших областях цілого, або ж до витіснення його складових на периферію та зрештою звільнення від них. При цьому домінантою є об'єктивна сторона пізнання. Суб'єктивна ж сторона має слідувати за об'єктом, а не накидати йому свої страхи та ілюзії й не проектувати на нього те, чого в об'єкті немає [33, с. 44]. Але слід зауважити, що в гонитві за «об'єктивністю» в оцінку явищ від початку закладено суб'єктивну установку, оскільки розуміння поняття «прогресу» є зумовленим привнесеними ззовні міркуваннями й мінливими морально-етичними нормами суспільної думки.

Езотеричні явища при дослідженні в межах класичного підходу демонструють значну гнучкість і здатність пристосовуватися до змінюваних обставин [33, с. 44]. Те, що було відкинуто наукою в процесі досліджень алхімії та астрології (так би мовити, позаоб'єктивна складова з прогресистських позицій), виявляється життєздатним та знаходить інші лакуни для свого існування. Це наводить на методологічно важливу думку, що: а) в магіко-когнітивному комплексі існує нерозкладена та, можливо, принципово нерозкладна цілісність; або ж – б) «залишки» алхімії, що не знайшли інтерпретації в межах існуючих нині уявлень щодо хімічних процесів, зберігають своє значення та мають іншу сферу застосування, ніж суто хімічний процес та усталена нині система поглядів на його вивчення. Така постановка питання створює передумови для формування психологічного, класичного

феноменологічного та культурологічного підходів до вивчення феномена алхімії [33, с. 45].

Психологічний підхід представлено роботами К.Г. Юнга та його послідовників, що вже було розглянуто раніше. З цієї позиції «алхімія не лише матір хімії, а й попередниця сучасної психології несвідомого» [223, с. 163].

На розв'язання протилежного завдання – представлення психології як сучасної магії – спрямовано *магіко-психологічний підхід* І. Регарді, англійського дослідника окультизму, послідовника однієї зі спадкоємних організацій Герметичного ордену Золотого Світанку, заснованого на межі XIX – XX ст. На основі синтезу психології та магії ним сформовано також *магіко-терапевтичний підхід*. І. Регарді розроблено систему терапевтичних практик, що включають релаксацію й стимуляцію життєдіяльності організму. В цілому ж, зазначає В. Винокуров, для «Золотого Світанку» характерною є реінтерпретація алхімічних уявлень у контексті широкого кола герметичних, кабалістичних та інших езотеричних текстів, що має наслідком перенесення алхімічної операції зі світу хімічної лабораторії до сфери сексуальної магії [33, с. 34]. До *магіко-натуралістичного підходу*, в свою чергу, В. Винокуров зараховує роботу Дж. Бренана [24], де викладення магічних практик поєднується зі спостереженнями натураліста [33, с. 46]. Ця група підходів корелює з «окультистським» підходом у класифікації А. МакЛіна, і, хоча й не є прийнятною в методологічному контексті даного дослідження, безперечно ілюструє певний аспект сучасного переосмислення алхімічних ідей.

Принципово інакшим видається методологічний потенціал *герменевтичного підходу*, що є спрямованим на тлумачення та розуміння текстів. Він розглядає герметичні й алхімічні тексти як образну, алегоричну та символічну форму вираження сенсу [33, с. 46]. При цьому термін «герменевтика» тут не обмежується вузьким значенням конкретного філософського напрямку, а означає взагалі науку або мистецтво інтерпретації та розуміння текстів у гранично широкому сенсі цього поняття. В соціально-філософському контексті методологічна цінність цього підходу є безперечною.

Алхімічні тексти, пише В. Винокуров, містять багатоманітні релікти ідеограматичного письма, де кожний знак позначає слово або поняття [33, с. 47]. Найдавніші культурні та релігійні символи, їх еволюцію та інтерпретацію розглянуто на багатому фактичному матеріалі А. Голаном [49]. Грунтовну роботу з систематизації алхімічних символів та знаків здійснено Г. Гессманом [45].

Поняття символу видається вкрай важливим у контексті алхімічного мислення: «Символічні ряди в алхімічних трактатах – не орнаментальний антураж. Символізм алхімічного мислення – ... нормальний побут цього мислення ...» [146, с. 100]. Алхімічний символ видається рельєфнішим та виразнішим за символізовану річ, виступає водночас як знак, метафора та евристичний засіб. При цьому завжди зберігається певна смислова незбіжність – «те саме, але не те саме»⁴² [146, с. 101-111]. Когнітивна роль алхімічного символу-метафори виявляється важливою й у контексті розгляду алхімії як протонауки – певного етапу регламентування принципів наукового пізнання світу [178].

О. Лосєв зазначає, що символ речі становить водночас її сенс, узагальнення, закономірну впорядкованість, внутрішньо-зовнішній вираз; її структуру, проте не ізольовану, а заряджену кінцевим чи нескінченим рядом відповідних одиничних проявів. Символ – це знак речі, що не є мертвим та нерухомим, натомість породжує численні закономірні одиничні структури. Очевидний зміст символу не має нічого спільного з самою річчю, натомість саме завдяки цьому символ охоплює її «внутрішньо-зовнішню» структуру. Символ – це загальна межа нескінченного різноманіття одиничностей, де взаємопроникнення ідейної образності речі та самої речі забезпечує тотожність сенсів за відмінності субстратів [101, с. 215-216]. Названі ознаки символу можуть суперечити одна одній, однак у живому символі завжди співіснують

⁴² Поняття символу в усталеному вжитку є доволі розпливчастим, тому необхідно зауважити, що тут йдеться радше про алхіміко-герметичний символізм найзагальнішого, філософського рівня, ніж про «емпіричний символізм» так званих «алхімічних лексиконів», знаки якого використовувалися здебільшого в суто природничонауковому розумінні та можуть вважатися прообразами сучасної хімічної символіки [242].

[146, с. 113]. «Символ – і вся, і не вся річ», і для його осмислення необхідним є врахування контексту [147, с. 66-67].

В руслі дослідження текстів і контекстів герметичної філософії доробок класиків філософської герменевтики, безумовно, відіграє важливу методологічну роль і заслуговує на докладний розгляд. Зокрема, на думку Ф. Шлейєрмахера, для розуміння тексту, віддаленого від нас певною часовою й культурною дистанцією, необхідно вступити у своєрідний діалог з автором, «вжитися» в Іншого та «перенестися» в його традицію, щоб в ідеалі зрозуміти текст краще за його автора [96, с. 44-49]. Однак, як зазначає М. Бахтін, «переселення» в іншу культуру є необхідною, проте недостатньою умовою розуміння. Досліднику не слід повністю абстрагуватися від сучасності й власної культури, оскільки погляд на предмет інтерпретації з певної дистанції так само є необхідним, і не можна абсолютизувати суб'єктивний чинник, перетворюючи інтерпретований текст на «чисто свій» [96, с. 135].

Близькими до цієї проблематики видаються міркування В. Рабиновича: «... передбачається зрозуміти алхімічний текст як зупинене мислення, що потрібно дегерметизувати, ... повернути до початку, зробити мисленням рухомим. Текст ... як відображення діяльності, а, отже, сама ця діяльність» [146, с. 53]. Алхімія має потужний герменевтичний вимір, що особливо яскраво явлено в контексті середньовічної культури. На думку В. Рабиновича, алхімік водночас оперує речовинним словом та словесно оформленою річчю [147, с. 63], до того ж, маніпулювання зі словами як з речами в ім'я осягнення сокровенного сенсу є характерним для мислення середньовічної людини взагалі [147, с. 76]. Цікаво, що назви «герменевтика» і «герметичне мистецтво» є спорідненими, оскільки обидві походять від імені Гермеса. Проте, в першому випадку йдеться про міфологічного Гермеса-Меркурія-Тота, вісника богів, до компетенції якого входило витлумачення їх волі людям [96, с. 12], а в другому – про легендарного «батька філософів» Гермеса Трисмегіста (Тричі великого), відомого також під іменами Гермон, Гермій або Гермоген та представленого зазвичай давньоєгипетським мудрецем часів біблійного Мойсея (при цьому останній також мав славу алхіміка [196, с. 25]). Хоча міфологія Гермеса не має

безпосереднього виходу у філософію герметизму, між ними все ж існує певна генезисна спорідненість [167, с. 97-100], а відтак відповідні образи можуть змішуватися: наприклад, Гермес Трисмегіст іноді фігурує під ім'ям римського бога Меркурія, а фігура міфологічного Гермеса та його атрибут – кадуцей – є поширеними в символіці герметичного мистецтва.

В. Дільтей перетворює герменевтику на методологію «наук про дух», що специфічно відрізняються від «наук про природу» [96, с. 54], а відтак не піддаються сциєнтистській редукції. Така методологія видається ефективною при дослідженні образно-уявного виміру герметичного мистецтва, даного в текстах. Проте реальність алхімії може взагалі поставати текстом як з науково-позитивістських, так і з культурологічних позицій. З одного боку, «... безрезультатне ремесло насправді існує лише на папері, тобто в тексті» [146, с. 26], а з іншого – алхімічний текст як складна органічна єдність є покликаним відтворити цілісний тип культури [146, с. 58]. При цьому вся «середньовічна культура – культура тексту. Чим глибше ми в нього занурюємося, тим ближче ми до його поверхні» [146, с. 60]. Ця парадоксальна властивість предмета нагадує алхімічний символ Уробороса – змія, що поглинає свого хвоста, – а також ситуацію так званого герменевтичного кола.

В процесі інтерпретації тексту герменевт рухається своєрідним колом, заснованим на діалектиці взаємовідносин частини й цілого. На першому рівні частиною виступає фрагмент твору, а цілим – сам твір. На другому рівні розкривається взаємодія між сукупністю умов зовнішнього й внутрішнього життя автора як цілим та власне твором як його частиною. Здійснюється розуміння частини через ціле й цілого через частину, причому кожного разу розуміння цілого змінюється⁴³. Остаточне розуміння тексту конструюється в процесі читання з багатьох змінюваних гіпотез розуміння цілого. Більше того,

⁴³ Прикладом може слугувати робота М.-Л. фон Франц з аналізу алхімічного трактату «*Augo conurgens*», традиційно приписуваного Томі Аквінському. Розгляд образного виміру трактату в контексті доволі скупих історичних відомостей про психічний стан славетного доктора в останні дні його життя наводить дослідницю на думку щодо автентичності авторства Аквіната [192, с. 185-190]. В такому разі твір та обставини життя й смерті автора прояснюють одне одного.

нове гіпотетичне розуміння цілого впливає на розуміння вже прочитаних частин – відбувається повернення назад і переосмислення попереднього матеріалу [96, с. 45]. Таким чином, розуміння цілого складається з частин, але початок розуміють не раніше, ніж у кінці [96, с. 51].

Якщо для Ф. Шлейермахера це коло було «удаваним», то в М. Гайдеггера воно подається як механізм, за допомогою якого здійснюється процес смислового руху розуміння й витлумачення [96, с. 67]. Врешті-решт завдяки широкому розумінню поняття тексту й уявленню про мову як «дім людського буття» герменевтика у працях М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера та ін. набуває онтологічного звучання, стає вченням про людське буття, своєрідною філософською антропологією [96, с. 74].

Діалогічний процес розуміння тексту М. Бахтін поділяє на три принципові етапи. На першому з них вихідним моментом є сам текст, а точніше – його перенесення в теперішній час, оскільки тексти завжди належать минулому, який би малий проміжок часу не відділяв їх від сьогодення. Змістом другого етапу розуміння є рух назад – дослідження твору в минулих контекстах. Третьому етапу, навпаки, є притаманним рух вперед – прагнення передбачення майбутнього контексту. Таким чином, розуміння є синтезом багатьох інтерпретацій на всіх трьох етапах [96, с. 135]. Застосування цієї методології до багатоаспектного вивчення алхімічних текстів і текстів про алхімію у синхронному та діяхронному вимірах видається вельми перспективним у межах даного дослідження. Спосіб інтерпретації, заснований на «читанні одного трактату через інші», є, на думку сучасної дослідниці алхімії О. Клещевич, закладеним у самих алхімічних трактатах [89, с. 7].

З власної оригінальної перспективи розглядає герметичні тексти У. Еко. В основі запропонованого ним поняття герметичного семіозису лежить постмодерністська теорія «гіперінтерпретації». Якщо абстрагуватися від буквального розуміння слова «текст», стерти межу між текстом як образом світу та світом реальним, стверджує філософ, то, можна побачити, що сучасні теорії є зовсім не новими [129, с. 142]. Герметичний текст виявляється відкритим універсумом, в якому інтерпретатор може відкривати безкінечні

зв'язки. Якщо різні тексти стверджують протилежні речі, але істина має обов'язково міститися в них, то єдиний спосіб знайти її – витлумачити текст алегорично. Кожне слово має певний потаємний сенс та може виступати як в одному, так і в протилежному значенні. Таємне знання є зашифрованим у герметичному тексті, тому його слід читати між рядками [129, с. 143]. Ланцюг інтерпретації не має кінця – все виводиться з усього. Співзвучною видається думка Є. Головіна: «... інтерпретація не є «розшифровка», але розширення можливостей символу» [56, с. 200]. Втім, гіперінтерпретація є небезпечним явищем: починаючись як гра, вона творить власний химерний, безумний універсум, що затягує все немов чорна діра, в тому числі й самого автора інтерпретації⁴⁴ [129, с. 148]. Завдяки нескінченності інтерпретації, зазначає Еко, герметична таємниця врешті-решт виявляється порожньою. Таємниці насправді не існує, є нескінченний процес її пошуку [129, с. 144].

Феноменологічний підхід до алхімії розвинуто Р. Отто та Ф. Хайлером, а найвідомішим його представником певно є М. Еліаде [33, с. 48]. До цього ж підходу В. Винокуров зараховує і власну роботу [33, с. 28]. Назва підходу відображає його зв'язок не лише з феноменологією релігії, до якої тяжіють роботи М. Еліаде, а й власне з філософською феноменологією Е. Гуссерля та ін. з її принципом «епохе» – утримання від власних суджень щодо досліджуваного феномена. Аналогічний принцип лежить в основі феноменологічного підходу до алхімії і видається цілком доречним у методологічному контексті соціально-філософського дослідження цього феномена. За словами М. Еліаде, «... існує лише один спосіб зрозуміти культурний феномен, чужий нашій сучасній ідеології, – відкрити його «центр», утвердитися в ньому і вже з цієї точки зору осягати й інші, керовані ним цінності. Тільки з позиції алхіміка можна прийти до кращого розуміння універсуму алхімії та визначити міру її оригінальності. Той самий методологічний підхід наполегливо рекомендовано при дослідженні

⁴⁴ Художньою ілюстрацією цього є роман У. Еко «Маятник Фуко», де окультно-конспірологічна теорія, створена групою інтелектуалів як іронічна містифікація, поступово затягує їх, розмиваючи межі вигадки й реальності й наражаючи героїв на реальну небезпеку [72].

всіх екзотичних або архаїчних явищ: перш ніж судити про них, необхідно добре їх зрозуміти, злитися з їх традицією, якими б не були засоби її вираження: міфи, символи, обряди, соціальна поведінка...» [211, с. 143]. Ці твердження певним чином перегукуються з засадничою ідеєю центру в роботах Р. Генона⁴⁵, що, поза сумнівами, справили на румунського релігієзнавця значний вплив [75].

Думки, співзвучні міркуванням М. Еліаде, висловлює й О. Койре, якого, поряд із В. Рабиновичем [146] та Ю. Родиченковим [160], автор класифікації відносить до представників *культуролого-феноменологічного підходу* – дослідження алхімії як феномена культури: «Коли йдеться про вивчення думки, що вже не є нашою, найскладнішим – та найнеобхіднішим – є ... не стільки прагнути зрозуміти те, чого ми не знаємо ..., скільки забути те, що ми знаємо (або гадаємо, що знаємо). Нерідко ... потрібно не лише забути істини, що стали складовою нашого мислення, але навіть прийняти деякі модуси, категорії або ... метафізичні принципи, що для людей минулої епохи були настільки ж значущими, як для нас принципи математичної фізики чи дані астрономії» [92, с. 45]. Зауваження О. Койре та М. Еліаде видаються важливими в контексті формулювання методологічних засад дослідження. Таким чином, слід утриматися від упереджених оціночних суджень про алхімію, від постановки питань щодо фізико-хімічної можливості або неможливості алхімічної трансмутації⁴⁶ тощо, натомість, розглядати феномен як такий, що не є ані поганим, ані добрим, але існує в культурі й у певний спосіб її формує [129, с. 150].

⁴⁵ «Будь-яка традиційна доктрина ... має центром і вихідною точкою знання метафізичних принципів ... той, хто розглядає ... [традиційні] форми в єдності їх принципу, ... знаходиться рівною мірою всередині їх усіх, ... в точці, що є для них ... справжнім спільним центром. ... всі шляхи, що виходять з різних точок, зближуються ... та залишаються відмінними до того моменту, коли вони зіллються в цьому єдиному центрі; але, побачені з самого центру, вони ... є лише його променями, що ... поєднують його з численними точками кола» [41, с. 176-179].

⁴⁶ Враховуючи постульоване в роботах М. Еліаде глибинне міфологічне підґрунтя алхімії, міркування К.Г. Юнга щодо міфології видаються цілком застосовними до алхімічної реальності: «Навіть якщо міфологія не є «істинною» у сенсі ... істинності математичної теореми або фізичного експерименту, вона все одно залишається серйозною галуззю досліджень, де «істин» не менше, ніж у будь-якій природничій науці – просто розташовано їх на психічному рівні» [223, с. 128-129].

Еволюціоністський підхід до алхімії розглянуто в роботах М. Морозова [119], Ф. Шварца [202] і Г. Нінцеля [126]. За думкою останнього, якщо спробувати визначити алхімію одним словом, це буде слово «еволюція». Його, в свою чергу, можна розцінювати як синонім «трансмутації», хоча останній термін описує радше певну миттєву й одноразову дію. «Під еволюцією ми розуміємо ... поступовий перехід того чи іншого предмета з низького, грубого стану до більш витонченого й піднесеного⁴⁷. Одразу спадає на думку старовинна аналогія ... : перетворення свинцю на золото. Однак принцип цей поширюється й на царство тварин, і на людину. ... Все суще рано чи пізно підіймається на вищій щабель еволюційних сходів. ... Однак завдяки алхімічним операціям розвиток може здійснюватися швидше» [126]. У подібний спосіб розглядає алхімію й Ф. Шварц, наголошуючи на її антропологічному вимірі – «духовній еволюції» [202]. Інтерпретація ж М. Морозова є ближчою до природничонаукового підходу та розглядає алхімію в контексті історії хімії та «еволюційної теорії виникнення всіх видів речовини» [119, с. 55]. На думку цього оригінального мислителя, «... за весь тривалий період свого існування, хімія, за винятком тимчасового розчарування в ХІХ ст., ставила за кінцеву мету довести трансформізм металів та металоїдів й встановити закони їх природної еволюції з всенаповнюючого світового етеру, а разом із цим дати нам способи, наслідуючи природу, ... перетворювати їх ... в наших земних лабораторіях» [119, с. 55-56]. Думки, співзвучні еволюціоністському підходу до алхімії, висловлює й О. Койре, щоправда, лише стосовно творчості Парацельса: «Алхімічна філософія ... в парацельсових книгах, на перший погляд виглядає як рід органіцистського динамізму, як своєрідний еволюціонізм, ... доктрина висхідної, а не низхідної еволюції ...» [92, с. 63]. Отже, еволюціоністський підхід до алхімії можна охарактеризувати як такий, що має певну натурфілософську спрямованість, але водночас не

⁴⁷ Співзвучними видаються рядки з базисного алхімічного тексту – «Смарагдової Скрижалі» Гермеса Трисмегіста, де йдеться про відділення «тонкого від грубого, обережно, з великою майстерністю» [253].

заперечує й актуальності алхімічних ідей у суспільній свідомості сьогодення – у царині осмислення взаємодії людини та суспільства з природою.

Всі означені підходи можна схематично узагальнити з урахуванням їх генетичного зв'язку (Рис. 3).

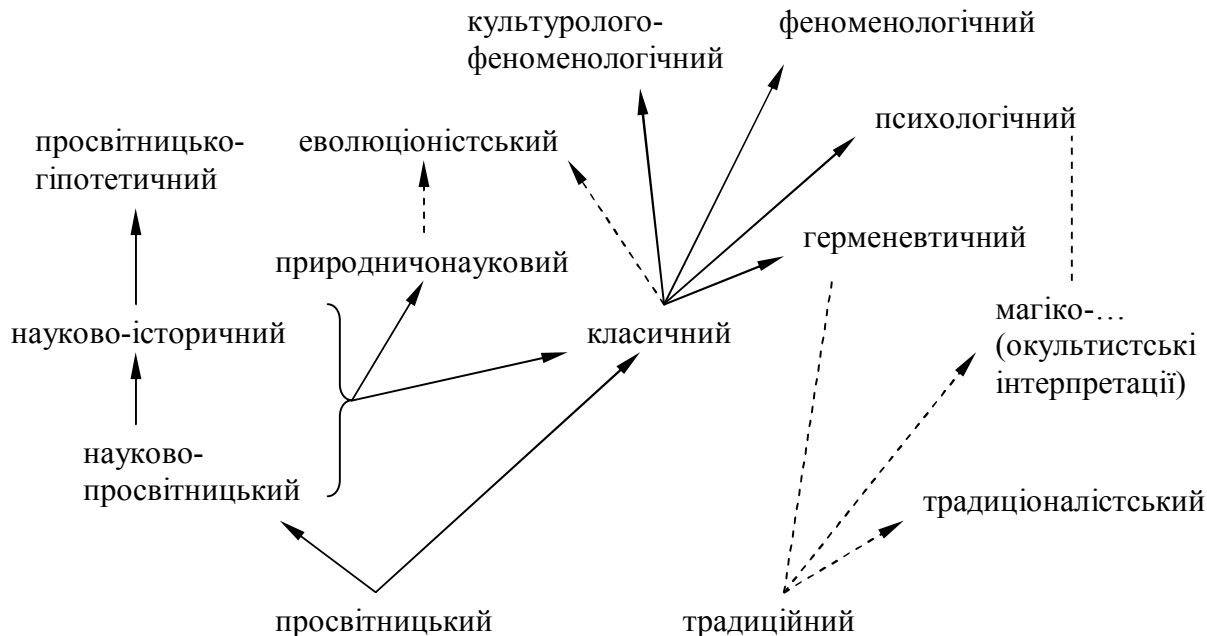


Рис. 3. Генетична схема підходів до вивчення феномена алхімії на основі класифікації В. Винокурова

Зі схеми видно, що означені підходи утворюють своєрідне дерево й групуються в три принципові гілки розвитку, що виводяться з просвітницького, класичного й традиційного підходів. Зв'язки між підходами не завжди є прямими та явними, що позначено на Рис. 3 пунктирними стрілками. Також на схемі відображено взаємодії підходів у парах герменевтичний-традиційний та психологічний-«окультистський», аналогічні до розглянутих раніше при аналізі класифікації А. МакЛіна. Ці зв'язки позначено пунктирними лініями без стрілок. Розташування підходів по горизонталі схематично відображає їх місце у принциповому філософсько-ідейному спектрі – від антиалхімізму, сцієнтизму й раціоналізму (ліве крило) до герметичного традиціоналізму в широкому сенсі цього терміну, антисцієнтизму й ірраціоналізму (праве крило). Для збалансованого дослідження герметичного мистецтва, що, по-перше, не втрачало б перспективи алхімії як цілісного феномена та, по-друге, залишалося

б у межах академічного дискурсу, наприйнятнішими видаються, на нашу думку, підходи центральної частини спектра.

Наступна група класифікацій підходів є пов'язаною з методологічною концепцією *« нової історіографії »* алхімії та її критикою. Обґрунтовуючи власний підхід, В. Ньюман та Л. Принчипе стверджують, що попередні напрямки історіографії алхімії виходили лише з двох точок зору, жодна з яких не є задовільною – або зі строго сциєнтистської просвітницької, або ж із пізнішої романтичної з її антисциєнтистським настроєм [286, с. 385]. У наш час, на думку авторів, існує чотири основні підходи, що є неприйнятними з позицій *« нової історіографії »* алхімії, а саме: *« духовні »* інтерпретації (*підходи К.Г. Юнга та М. Еліаде*), а також *« позитивістський »* та *« презентистський »*. Останні два підходи є тісно взаємопов'язаними. *« Позитивістський »* підхід, на думку авторів *« нової історіографії »*, не вбачає суттєвої різниці між алхімією та пізнішою наукою [286, с. 415] (ця позиція співвідноситься зі згаданим раніше формулюванням *« алхімія – та сама хімія »* [146, с. 45]), а *« презентистський »* оцінює важливість тих чи інших ідей, виходячи з їх порівняння або зв'язку з сучасною наукою [286, с. 416-417], тобто має місце пошук її *« перших кроків »* та *« раціональних зерен »*, наявність, сутність та місце яких є вже заздалегідь визначеними [146, с. 52]. Роль цих підходів, на думку В. Ньюмана та Л. Принчипе, є амбівалентною: на початку ХХ ст. вони виступили каталізатором досліджень алхімії, але завдяки цим же підходам герметичне мистецтво було зараховано до псевдонаук й поставлено в один ряд із чорною магією [114, с. 120]. Водночас *« ... благі наміри реабілітації алхіміків та їх мистецтва виливаються на початку ХХ ст. у твердження, що реальність радіоактивного розпаду є « виправданням » алхімічної віри в трансмутацію елементів; це сумнівне порівняння досі зустрічається в популярній літературі про алхімію й радше заплутує, ніж сприяє розумінню предмета »* [286, с. 416].

У свою чергу, критика концепцій Юнга та Еліаде авторами *« нової історіографії »* ґрунтується на твердженнях, що загальною тенденцією згаданих інтерпретацій алхімії є прагнення применшити або елімінувати її натурфілософський або *« науковий »* зміст. *« ... штучне відмежування алхімії від*

наукової традиції є помилкою» [286, с. 415]. Власне ці підходи і є головними об'єктами критики В. Ньюмана та Л. Принчипе: «Тлумачення алхімії як діяльності по суті духовної, а також твердження, що характер релігійного й теологічного наповнення алхімії відрізняє її від інших галузей тогочасної натурфілософії (зокрема, від «хімії»), є неісторичними ... та розвинутими лише в контексті окультизму XIX ст.» [286, с. 400]. Попри полемічність такого твердження та його аргументовану критику, про яку йшлося в п. 1.2, видається цілком слушною теза авторів «нової історіографії», що помилкою багатьох дослідників є зображення алхімії як певного однорідного й сталого моноліту; відтак, майбутні дослідження мають приділяти значну увагу окресленню розвитку й тонкої структури цього феномена [286, с. 419].

Класифікацію підходів до вивчення алхімії за В. Ньюманом та Л. Принчипе схематично узагальнено на Рис. 4. Генетичні зв'язки підходів позначено стрілками. Зигзагами позначено принципові концептуальні протистояння між підходами або світоглядними установками. Курсивом виділено принципові світоглядні базиси, що не є окремими підходами до вивчення феномена алхімії, але закладають основи для розвитку останніх.

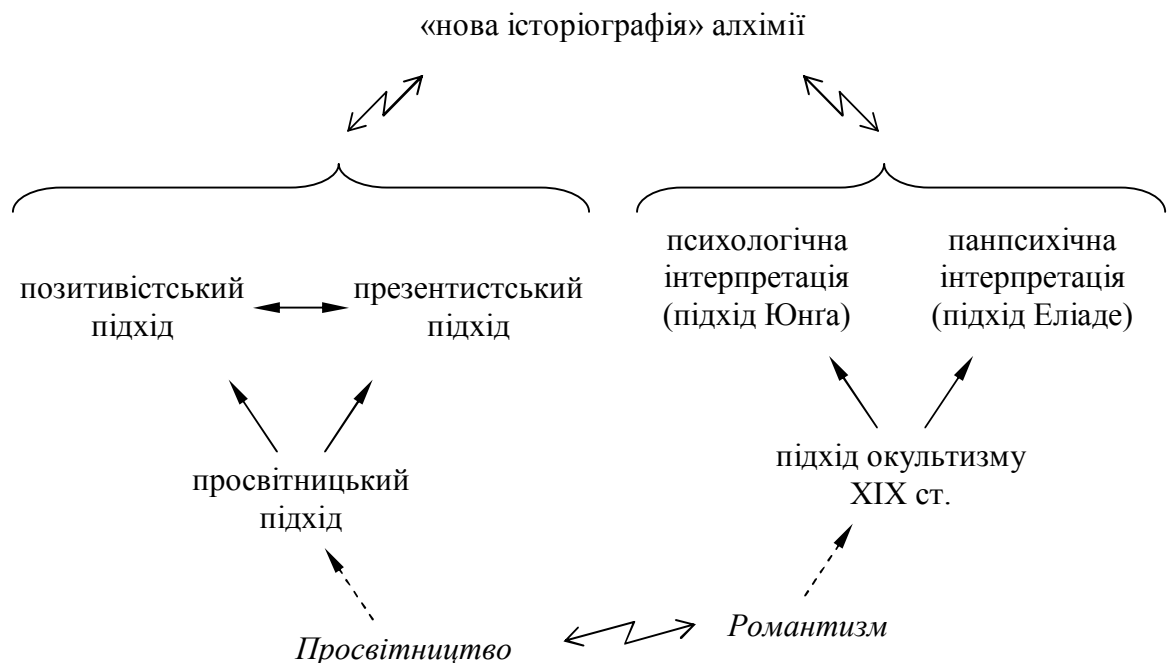


Рис. 4. Схема розвитку підходів до вивчення феномена алхімії на основі класифікації В. Ньюмана і Л. Принчипе

Рис. 4 репрезентує розвиток підходів до вивчення феномена у вигляді дихотомічного дерева, розташування лівої й правої гілок якого має те саме значення, що й у попередній схемі (Рис. 3). Підхід В. Ньюмана та Л. Принчипе дистанціюється від обох усталених напрямів історіографії алхімії – автори претендують на нове слово в цій галузі, відкриття нового етапу досліджень феномена. Певною мірою їм це вдалося: поява «нової історіографії» зініціювала черговий потужний сплеск дослідницьких дискусій навколо феномена алхімії й висвітлила непевну генеалогію опозиції «алхімія – хімія». Таким чином постає питання методологічного переосмислення усталеної опозиції, а відтак і трансформації всієї історіографії герметичного мистецтва [114, с. 130].

Аргументовану критику «нової історіографії» наводить Дж. Келіан, підхід якого тяжіє до *академічного вивчення феномена західного езотеризму* [114, с. 129] – сучасного напрямку міждисциплінарних досліджень, представленого роботами В. Ханеграафа [249], А. Февра [246] та ін. За слушним зауваженням Дж. Келіана, поділ алхімії на лабораторну та духовну зародився зовсім не в середовищі окультистів ХІХ ст., як стверджують В. Ньюман і Л. Принчипе. Ідея існування декількох «вимірів» алхімії чітко відстежується вже в середньовічних філософів, зокрема, Роджера Бекона і Петра Бонуса. В першого ця ідея проявилася у вигляді *alkimia speculativa*⁴⁸ – метафізичного знання, в другого – у вигляді *donum Dei* – Божого дару [114, с. 129]. Опозиція *alkimia operativa*⁴⁹ – *alkimia speculativa* Р. Бекона чітко відбиває сутнісну двоїстість феномена алхімії. З такої перспективи виходить, що історико-наукові та «духовні» інтерпретації алхімії зосереджуються відповідно лише на одному з аспектів феномена, вважаючи інший менш суттєвим або ж, у граничному випадку, взагалі заперечуючи його.

«Історію алхімії вивчають як частину історії науки, ... акцентуючи аспект лабораторної практики. Інший підхід, заснований на протилежних засадах, охоплює широкий спектр нюансів інтерпретації алхімії при відносній

⁴⁸ Умоглядна алхімія (лат.) В середньовічних та ранньомодерних трактатах написання слова «алхімія» є доволі варіативним: *alchemia*, *alchimia*, *alchymia*, *alkimia* тощо.

⁴⁹ Оперативна, тобто лабораторна алхімія (лат.)

спільності засад її загального розуміння, що можна позначити терміном «духовна алхімія». З цієї перспективи алхімію розглядають як частину релігійної поведінки (М. Еліаде), проекцію психічного матеріалу на речовину (К.Г. Юнг), частину західного езотеризму (А. Февр) чи навіть герметичну традицію (Ю. Евола, Т. Буркхардт) або герменевтичну практику (У. Еко)» [239, с. 166-167]. Таким чином Дж. Келіан виділяє тут *історико-науковий підхід, концепції Юнга та Еліаде, підхід академічних досліджень західного езотеризму, традиціоналістський та герменевтичний підходи*. «*Нова історіографія*», на думку дослідника, тяжіє до історико-наукового підходу й піддається критиці за відповідний редукаціонізм стосовно алхімії [239, с. 188]. Також Дж. Келіан згадує «*духовні*» *інтерпретації алхімії XIX ст.* (М. Етвуд, А.Е. Вейт та ін.) в дусі вікторіанського окультизму, втім вважає їх вплив на К.Г. Юнга та М. Еліаде, акцентований авторами «*нової історіографії*» [286, с. 400-401, 408], суттєво перебільшеним [239, с. 174].

Виділені Дж. Келіаном підходи схематично узагальнено на Рис. 5.

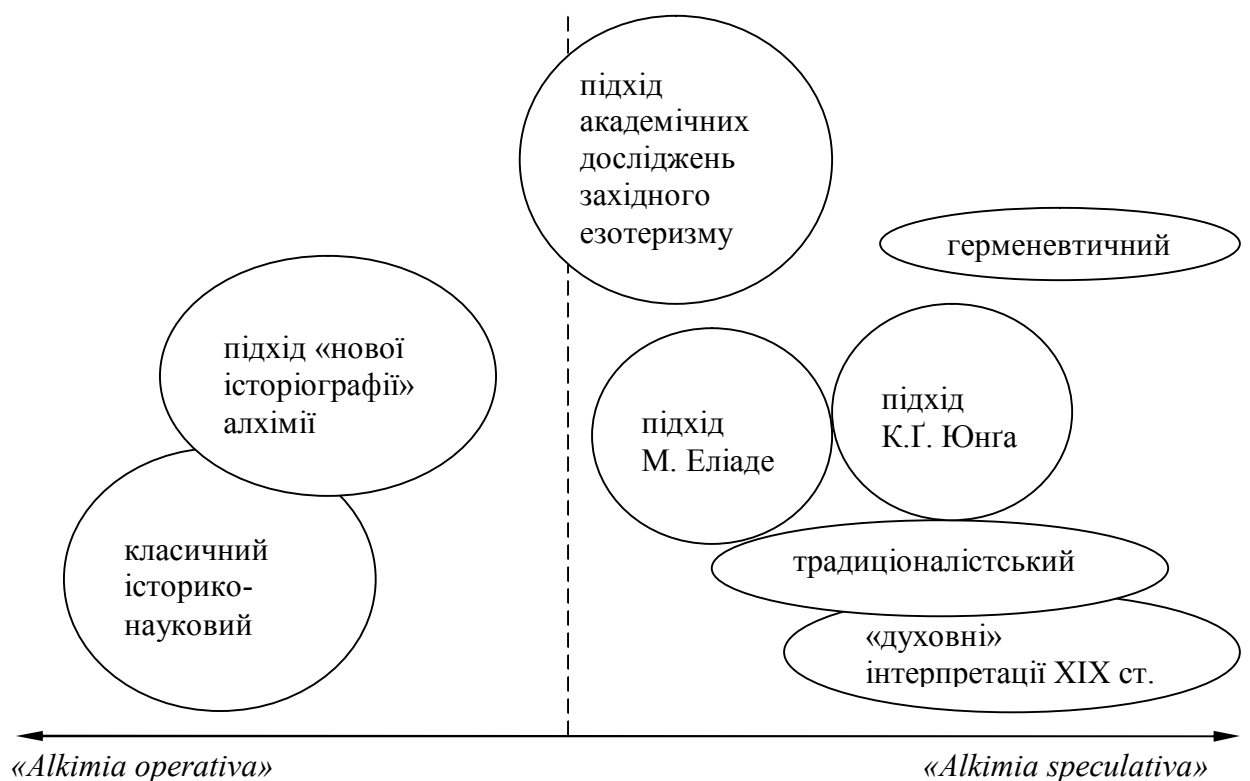


Рис. 5. Підходи до вивчення феномена алхімії на основі класифікації Дж. Келіана в координатах опозиції «alkimia operativa – alkimia speculativa»

В основу схеми покладено систему умовних координат «*alkimia operativa* – *alkimia speculativa*». Підходи, що зосереджуються та тому чи іншому аспекті феномена, розташовано у відповідних частинах умоглядного концептуального поля досліджень алхімії. Вертикальне розташування підходів на Рис. 5 приблизно співвідноситься з хронологією їх появи. Більшість підходів в межах своїх груп є пов'язаними. Дещо відокремленими від них видаються герменевтичний підхід У. Еко, що виходить з власної оригінальної перспективи, та підхід досліджень західного езотеризму, що прагне виробити компромісне бачення феномена [114, с. 129] (тому на Рис. 5 цей підхід зображено на межі областей «оперативного» та «спекулятивного» аспектів алхімії) та водночас дистанціюється як від концепцій Юнга та Еліаде, так і від історико-хімічних інтерпретацій та « нової історіографії » алхімії [127, с. 136]. На думку представника цього підходу, проф. В. Ханеграафа, алхімія є складним феноменом, що органічно сполучає релігійний та науковий аспекти, а алхімік поєднує роботу в лабораторії зі співставленням текстів авторитетних авторів, і в такому разі його метою є не науковий прогрес, а віднайдення втраченої Таємниці. Відтак вже станом на XVI – XVII ст. серед (ал-)хіміків виділяються дві принципові групи. Перша група слідує традиції витлумачення текстів і символів минулих епох, а потім застосовує отримані герменевтичним шляхом знання у лабораторії, тоді як друга група виходить з пріоритету експериментального знання, надаючи історичним штудіям менше часу, уваги та значущості [127, с. 141]. В цій диференціації типів алхімічного дослідження В. Ханеграаф вбачає коріння розмежування алхімії й хімії [127, с. 136]. До того ж, «у світлі цієї концепції стає зрозумілим, як вивчати спадщину таких авторів, як Ньютон, не створюючи при цьому викривленої шизофренічної картини, в якій алхімічні штудії вченого жодним чином не впливали на його досягнення, прийняті в науковому світі» [127, с. 143]. Міждисциплінарний характер підходу до алхімії з позицій академічного вивчення західного езотеризму і властива цьому підходу тенденція перегляду наукових та суспільних стереотипів щодо алхімії демонструють його методологічну перспективність у соціально-філософському дослідженні герметичного мистецтва.

Нарешті, в ґрунтовній оглядовій статті В. Морозова та А. Елкера [114] узагальнено не лише методологічні положення «нової історіографії» алхімії та її критиків, а й загальні тенденції розвитку основних підходів досліджень феномена. Зокрема, автори розглядають т.зв. «передісторію історіографії» алхімії (за аналогією з класифікацією В. Винокурова – *традиційний підхід*), інтерпретації алхімії як псевдонауки (фактично – *просвітницький підхід* в класифікації В. Винокурова), як тієї ж хімії або протонауки (на нашу думку, цей підхід можна означити як *історико-хімічний*), культурологічний, інтерпретації в дусі окультизму XIX ст., підхід К.Г. Юнга, Ю. Еволи (*традиціоналістський*), підхід М. Еліаде, «нову історіографію» алхімії та підхід академічних досліджень західного езотеризму.

Видається доцільним узагальнити всі розглянуті системи класифікації підходів до вивчення феномена алхімії й скласти їх порівняльну типологію (Таблиця 2).

Таблиця 2

Порівняльна типологія підходів до вивчення феномена алхімії

	М. Беретта [114]	В. Ньюман, Л. Принчипе [286]	Дж. Келіан [239]	В. Морозов, А. Елкер [114]	В. Винокуров [33]	М. Родигін, І. Родигіна [290]	А. МакЛін [272]
«СЦІЕНТИЗМ»	I. Алхімія як псевдонаука	просвітницький		<i>просвітницький</i> (алхімія як псевдонаука)	просвітницький		
	II. «Сцієнтистські» інтерпретації алхімії	позитивістський; презентистський; «нова історіографія» алхімії	історико-науковий («позитивістський»), у тому числі: «нова історіографія» (підхід В. Ньюмана та Л. Принчипе)	<i>історико-хімічний</i> (алхімія як тотожна хімії або як протонаука); «нова історіографія» (підхід В. Ньюмана та Л. Принчипе)	науково-просвітницький; науково-історичний; природничонауковий; класичний; еволюціоністський; просвітницько-гіпотетичний	історичний; історіографічний; археологічний; хімічний	<i>(історичний)</i>
«АНТИСЦІЕНТИЗМ»	III. Алхімія як складний феномен, що не вичерпується сцієнтистським виміром	<u>«духовні» інтерпретації:</u> підхід М. Еліаде; підхід К.Г. Юнга; інтерпретації в дусі окультизму XIX ст.	<u>«духовна алхімія»:</u> підхід академічних досліджень західного езотеризму; герменевтичний (У. Еко); підхід М. Еліаде; підхід К.Г. Юнга; езотеричні інтерпретації; традиціоналістський	підхід академічних досліджень західного езотеризму; культурологічний; підхід М. Еліаде; підхід К.Г. Юнга; інтерпретації в дусі окультизму XIX ст.; традиціоналістський; <i>традиційний</i> («передісторія історіографії»)	герменевтичний; культуролого-феноменологічний; феноменологічний; психологічний; магіко-психологічний; магіко-терапевтичний; магіко-натуралістичний; традиціоналістський; традиційний	культурологічний; психологічний	<i>історичний / герменевтичний культурологічний;</i> <i>психологічний;</i> <i>езотеричні інтерпретації;</i> <i>традиційний</i>

Стовпчики Табл. 2 відповідають класифікаціям різних авторів. Вертикальне розташування підходів підпорядковано умовній координатній вісі «сцієнтизм – антисцієнтизм». Класифікація М. Беретти слугує для загального окреслення меж матриці підходів і впорядкування останніх за трьома принциповими групами, позначеними для зручності римськими цифрами. Підходи, розташовані в одному рядку, є тотожними або співставними між собою. Назви підходів, виділені курсивом, не сформульовано в явному вигляді авторами відповідних класифікацій і тому запропоновано нами як узагальнення суті підходу або ж за аналогією з класифікацією іншого автора. Деякі підходи не можуть бути однозначно локалізованими у загальній системі. Зокрема, «історичний/герменевтичний» умовний підхід, виділений А. МакЛіном, співвідноситься, на нашу думку, як із історичним підходом у класифікації М. Родигіна та І. Родигіної (II група підходів за М. Береттою), так і з герменевтичним підходом у класифікаціях Дж. Келіана та В. Винокурова (III група). В свою чергу, виділений В. Винокуровим просвітницько-гіпотетичний підхід розташовано на межі II і III груп, оскільки цей підхід виходить з просвітницької перспективи, однак стикається з «темним ядром» герметичної доктрини, недоступним для вивчення зі строго сцієнтистських позицій [33, с. 41-42]. Ця неоднозначність локалізації підходів є позначеною двоспрямованими стрілками.

Співставлення класифікацій різних авторів дозволяє подолати певні моменти обмеженості конкретних типологій та скласти об'ємну картину концептуального простору досліджень феномена алхімії. Не менш важливим у методологічному плані видається поєднання різних підходів в ефективні міждисциплінарні комплекси, що дозволяють досягти нових результатів, акцентуючи переваги й нівелюючи недоліки окремих підходів до вивчення феномена.

Принципово важливими в методології даного дослідження видаються підходи, що є здатними забезпечити збалансований та неупереджений розгляд алхімії Заходу як цілісного соціокультурного феномена на

антиредукціоністських, поліпарадигмальних та міждисциплінарних засадах, уникаючи крайнощів просвітницького нігілізму й традиціоналістського соціального песимізму, заангажованості сцієнтистсько-прогресистського або окультистського штибу. Відтак, методологічне ядро роботи становлять *культуролого-феноменологічний* та *герменевтичний* підходи до вивчення феномена алхімії, а також споріднений з ними *підхід академічних досліджень західного езотеризму*. Втім, не слід обмежуватися здобутками лише цих підходів або розвитком окремих авторських концепцій: складність предмета дослідження закономірно обумовлює багатовимірність та суперечливість його соціокультурних, наукових, філософських рефлексій, що слід брати до уваги, враховувати й критично осмислювати. Отже, в контексті формулювання методологічних засад даного дослідження принципово важливими видаються:

- загальна концепція алхімії як феномена культури;
- неупереджена установка, притаманна феноменологічному й культурологічному підходам до алхімії;
- принципи герменевтичного аналізу алхімічних текстів, широке розуміння поняття «текст»;
- міждисциплінарність, властива підходу академічних досліджень західного езотеризму;
- ґрунтовні напрацювання К.Г. Юнга, М. Еліаде й філософів-традиціоналістів у галузі осмислення духовного (архетипічного, нумінозного, сакрального) підґрунтя феномена алхімії;
- розвинені в новітніх дослідженнях алхімії принципи розуміння цього феномена, що визнають за ним неоднорідність і значну лабільність концептуального виміру (підхід «нової історіографії» алхімії), а також можливість існування в сучасному соціумі (А. МакЛін, В. Винокуров).

Висновки до розділу 1

Проведений аналіз низки дефініцій алхімії виявляє в них значну варіативність формулювань, розбіжності й суперечності, що видаються природними з огляду на комплексний та принципово амбівалентний характер

феномена, означеного водночас у термінах різних форм суспільної свідомості – як мистецтво, наука, філософія тощо. Характерною рисою алхімії виявляється принципова двоспрямованість її цілей – перетворення матерії та вдосконалення духу, – що вдало передано у визначенні феномена Г. Шепардом: «Алхімія – це мистецтво звільнення частин Космосу від темпорального існування та досягнення досконалості, яку становить для металів золото, а для людини – довголіття, безсмертя та врешті-решт звільнення» [298].

Аналіз розглянутих інтерпретацій алхімії в академічному дискурсі XVIII – XXI ст. виявляє принципові трансформації розуміння досліджуваного феномена: від просвітницького засудження алхімії як лженауки – до її реабілітації в межах історико-природознавчої парадигми й, врешті-решт, філософського переосмислення алхімії як складного явища духовного життя людини та суспільства, не обмеженого суто природничонауковим виміром. Поступові зміни бачення феномена, переходи від домінування одних інтерпретацій до інших виступають індикаторами важливих трансформаційних тенденцій суспільної свідомості.

Порівняльний аналіз систем класифікацій підходів до вивчення алхімії, запропонованих сучасними дослідниками, дозволяє скласти об'ємну картину концептуального простору досліджень феномена, що і було зроблено автором. У контексті формування методологічних засад дослідження видається перспективним поєднання різних підходів задля збалансованого та неупередженого комплексного розгляду алхімії Заходу як цілісного соціокультурного феномена на антиредукціоністських, поліпарадигмальних та міждисциплінарних засадах. Відтак методологічне ядро роботи складають такі підходи до вивчення алхімії, як культуролого-феноменологічний, герменевтичний та підхід академічних досліджень західного езотеризму, однак здобутки інших підходів мають бути так само врахованими й критично осмисленими.

РОЗДІЛ 2. ЕСЕНЦІАЛЬНІ ОЗНАКИ ФЕНОМЕНА АЛХІМІЇ В КОНТЕКСТІ ЙОГО СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

2.1. Феномен західної алхімії в координатах форм суспільної свідомості

На основі аналізу дефініцій феномена алхімії, наведеного у п. 1.1, було висунуто три принципові тези щодо сутності досліджуваного явища. Докладний розгляд цих тез видається необхідним для подальшого окреслення принципових рис алхімії, що має логічно передувати дослідженню власне світоглядних ідей та соціокультурних трансформацій феномена:

1. Визначення алхімії водночас як мистецтва, науки та філософії дозволяє припустити наявність та вірогідне синкретичне поєднання в межах феномена алхімії принаймні трьох згаданих способів ставлення людини до світу і відповідних форм суспільної свідомості.

2. Поняття «науки», що фігурує в аналізованих дефініціях, в алхімічному розумінні принципово відрізняється від усталеного в суспільній свідомості сучасності.

3. Серед алхіміків не було єдності в розумінні предмета, що врешті-решт відбилося у вираженому соціально значущому розмежуванні спекулятивних і предметно-операційних проявів феномена алхімії Заходу в XVI – XVII ст. та подальших дослідницьких концепціях.

Перша з наведених тез потребує додаткового тлумачення у контексті розгляду диференціації форм суспільної свідомості. Розрізнення понять «філософії» й «науки» є менш очевидним, ніж усталене соціокультурне протиставлення «наука – мистецтво», однак набуває актуальності саме в контексті останньої опозиції. За словами А. Шопенгауера, «оскільки філософія є не пізнанням за законом основи, а пізнанням ідеї, її слід віднести до мистецтв; але вона представляє ідею ... не інтуїтивно, а *in abstracto* [тобто в поняттях – К.Р.], ... в цьому сенсі філософія – наука: власне кажучи, вона є чимось середнім між мистецтвом та наукою, або, точніше, ... об'єднує те й інше» [205,

с. 22]. Окрім «наукового», «мистецького» та «філософського» аспектів феномен алхімії безумовно має й потужну релігійну складову, розгляду якої присвячено низку досліджень [123; 211; 225, с. 245-460]. Втім, доповнювати ряд наведених родових ознак феномена алхімії поняттям «релігія» видається недоцільним: в аналізованих у п. 1.1 автодефініціях це поняття жодного разу не застосовується. Означення феномена з вказівками на його містико-релігійний характер належать пізнішим екзотеричним дослідникам, до того ж, елементи релігійного дискурсу в алхімії видаються повністю інтегрованими у філософський вимір феномена. «Алхімія сама по собі як метод або мистецтво не має власної теологічної структури», – справедливо зауважує Т. Буркхардт [28, с. 30]. Однак ігнорувати роль релігійної форми суспільної свідомості в контексті алхімічного світогляду неможливо. Те саме стосується й моральної свідомості: багатозначний афоризм «*tam ethice quam physice*» («скільки етичного, стільки й фізичного (природного)») є невід’ємною характеристикою алхімічного світобачення.

Інше важливе зауваження до згаданої раніше тези стосується терміну «синкретичний», що може бути потрактованим неоднозначно. Синкретизм (від грецьк. *συνκρητισμός* – поєднання; у первісному значенні – «союз критських міст») може означати первісну нерозчленовану цілісність, притаманну ранньому етапу розвитку певного явища [169], або ж, навпаки, бути синонімом еklekтики – змішування та негармонійного поєднання різнорідних елементів, що ігнорує необхідність їх внутрішньої єдності та несуперечливості [169; 170]. В англомовних джерелах поняття синкретизму зазвичай застосовується до сфери релігії та означає спроби поєднання протилежних доктрин [304], тобто є близьким до другого наведеного тут значення поняття. В одному з сучасних філософських словників наведено визначення синкретизму, принципово відмінне від перших двох: «... особливий тип поєднання різнорідних факторів у цілісність, коли множина елементів не втрачає своєї своєрідності в єдності, а єдність не дозволяє елементам перейти у стан хаосу. Синкретизм означає ... стадію розвитку матеріальних та духовних явищ, коли вони вже відособилися від свого вихідного нерозчленованого стану, але ще не перетворилися на

атомарно роздрібнені сутності ... синкретизм є щаблем виділення та самовизначення будь-якого предмета ... між монократією єдиного та антагократією протиріччя» [168]. Таке визначення, безумовно, є цікавим, однак наразі його не можна назвати поширеним та загальноприйнятим. Таким чином, в загальному випадку у філософській літературі нині превалує друге значення поняття – розуміння синкретизму як різновиду еклектики.

У цьому контексті слід врахувати й критичні зауваги Р. Генона, що протиставляє «синкретизм» як єдність зовнішню та удавану – і «синтез» як внутрішню єдність, засновану на єдиному фундаментальному принципі: синкретизм є профанічною концепцією вже через свій «зовнішній» характер; він не лише не має спільного з синтезом, але є його протилежністю [41, с. 173-174]. На думку Р. Генона, така суміш різнорідних елементів, зібраних у «зовнішній» спосіб і не пов'язаних на основі єдиного принципу, не може становити доктрини та лише вводить в оману людей із поверхневим та некритичним поглядом на речі.

Інше розуміння поняття синкретичності та його застосовності до феномена алхімії знаходимо у В. Рабиновича, що розглядає це явище в контексті середньовічної культури. У прологу його дослідження «Алхімія як феномен середньовічної культури» алхімія попередньо окреслюється як «... ззовні еклектичне, але й – у порядку припущення – суперечливо-синкретичне утворення» [146, с. 50]. Таким чином, синкретизм тут є відрізненим від еклектики й має значення нероз'ємної цілісності різних проявів суспільного буття та свідомості: алхімія – не наука, не мистецтво, не релігія, не філософія, не ремесло, але й те, й інше, і третє [146, с. 50], «... не арифметична сума, а нерозкладний сплав, світоглядний синкретизм» [146, с. 388]. Таке розуміння синкретичності досліджуваного явища перетворюється з початкового припущення на важливий теоретичний засновок дослідження алхімії як феномена середньовічної культури: «... синкретизм алхімії ... зовсім не є винятком. Вся середньовічна культура є в принципі синкретичною, як ... і будь-який фрагмент цієї культури, позначеної *вродженою* композитністю, відчутною *in statu nascendi*» [146, с. 50; курсиви В. Рабиновича – К.Р.].

Принцип історизму зобов'язує дослідника звернути увагу на цей *status nascendi* та докладно описати його, однак «Становлення алхімії ... залишається загадкою ... Є становлення алхімії як результат перетворення компонентів, сплавлених у синкретично нероз'ємне ціле. *Немає* способу цього перетворення...» [146, с. 211-212; курсиви В. Рабиновича – К.Р.]. Дійсно, на відміну від умовного початку епохи Середньовіччя, навіяного «манією точних дат» [100, с. 10], момент зародження алхімії як синкретичного феномена є невизначеним – прихованим у темряві тисячоліть, розмитим аберациями далеких відстаней⁵⁰.

Нерозчленована цілісність і водночас «вроджена композитність» – таке бачення синкретизму певним чином корелює з першим та частково з третім із наведених вище прочитань цього терміну, а також дозволяє елімінувати з цього поняття в першому значенні конотації «примітивності» та «нерозвиненості» як прояви невиправдано зверхнього прогресистського погляду на предмет. Притаманна алхімії синкретична гармонія магії, ремісничої техніки та мистецтва [146, с. 344] не є поєднанням непоєднуваного, а ґрунтується на глибинній єдності засадничих принципів та міфологем, відбитій у традиційній

⁵⁰ Легенди відносять походження таємного Мистецтва до часів біблійних Адама [267, с. 24], Тувалкаїна або Мойсея [20, с. 13], а історичні свідчення простежуються вглиб віків принаймні до перших століть християнської ери [236]. За словами алхіміка XVI ст. Едварда Келлі, таємне Мистецтво було відомим Мойсею, Аврааму, Соломону та волхвам, що прийшли до Христа зі Сходу (цит. за [159, с. 240]). Якщо ж вважати «першим алхіміком» Адама, то поширена в пізньоалхімічній та розенкрейцерській філософії XVII ст. ідея «повернення до знань Адама до гріхопадіння» [80, с. 222] набуває нового виміру. Зосима Панополітанський пов'язує виникнення мистецтва алхімії та походження його назви з ім'ям легендарного пророка Хема (Хемеса) [78, с. 60], що може ототожнюватися з Гермесом [173] або ж із біблійним Хамом, що зберіг під час Потопу скрижалі з таємним знанням, свого часу передані людству темними ангелами [278, с. 2664]. Так чи інакше, найдавніші історично достовірні алхімічні тексти – єгипетські папіруси елліністичної доби – містять численні, хоча й фрагментарні посилання на юдейську традицію, що дозволяє розглядати її як один із важливих компонентів культурної взаємодії, в умовах якої відбувалося становлення феномена алхімії [236, с. 53-57]. Водночас слід взяти до уваги й застереження М. Блока щодо небезпек «ідола витоків» – намагання пояснювати весь розвиток певного явища виходячи лише з його походження, – та «ідола удаваної точності»: «Найточніший відтинок часу – не обов'язково той, до якого ми прикладаємо найменшу одиницю вимірювання... , а той, що більш відповідає природі предмета» [22, с. 21-22, 99].

самоназві алхімії – *Scientia immutabilis*⁵¹. В такому прочитанні постульований В. Рабиновичем «синкретизм» алхімії може бути певним чином співвіднесеним із «синтезом» у термінології Р. Генона.

Разом із цим, між позиціями цих двох дослідників існує принципова відмінність, обумовлена, перш за все, несумісністю методологічних установок історизму та перенніалізму. В одному випадку алхімія розглядається як явище культури, що втрачає свою специфіку поза конкретно-історичним контекстом Середньовіччя, хоча й становить при цьому, на думку В. Рабиновича, дивне «інобуття» культури Нового часу [146, с. 51]. «Алхімія, виведена за межі власної культури, – вже не алхімія», – гранично загострює думку В. Рабинович [146, с. 242]. В іншому разі, навпаки, алхімія постає як одна з «традиційних наук», що сягає своїм корінням легендарної давнини й утілює на певному конкретно-предметному рівні метафізичні принципи постульованої Р. Геноном єдиної первинної Традиції – споконвічного «ланцюга» передачі сакральних знань, що відкривають шлях до трансцендентної Істини. Відповідно традиціоналіст із властивою йому радикальністю закидає «історичному підходу» академічних дослідників неспроможність осягнути сутність традиційних вчень, оскільки знехтуваними виявляються принципові фактори надлюдського порядку [41, с. 173-177]. Виникнення ж культурних феноменів Модерну, зокрема, новочасної науки, бачиться з цієї позиції не прогресом, а результатом деградації традиційних доктрин Заходу, серед яких алхімія подається як вельми показовий приклад [42, с. 57].

Частково співзвучною з цими думками, хоча й менш радикальною, є теза М. Еліаде: «... алхімія виступала як сакральна наука, тоді як хімія

⁵¹ Незмінне вчення (лат.) – цей девіз міститься на екслібрисі до однієї з найбільших алхімічних антологій – «*Theatrum Chemicum*» Л. Зетцнера (Страсбург, 1602-1661 pp.). Ймовірно, видавець мав на увазі можливість віднайдення незмінного таємного знання, або ж віддавав належну шану книзі, вважаючи знання, зафіксовані на папері, незмінними та вічними («Рукописи не горять» – стверджував декілька століть потому М. Булгаков). Справедливим видається розуміння цієї дефініції як прояву самозахисту доктрини в епоху масштабних світоглядних змін.

сформувалася після того, як Субстанції⁵² було позбавлено сакральності. А в переході від рівня сакрального досвіду до рівня досвіду профанного завжди є порушення неперервності» [211, с. 141-142].

В даному контексті доречно перейти до розгляду другої сформульованої нами тези – про нетотожність розуміння поняття «науки» в алхімічному розумінні та в сучасних науковому дискурсі й суспільній свідомості. Дійсно, в системі координат сучасного наукового знання (хоча демаркація науки й нині лишається більш ніж проблематичною, свідченням чого є численні й далеко неоднозначні визначення цього феномена у фаховій літературі) алхімія потрапляє до категорій «лженауки» [135, с. 76] або «квазінауки» як форми знання позанаукового [199]. «Нинішня наука далеко відійшла від того образу самої себе, що мав місце в європейській культурі в XVI ст. і якому, в принципі, езотеричне знання було близьким», – пише сучасний дослідник езотеризму С. Пахомов [135, с. 76].

Хоча «*Scientia immutabilis*» (згадаймо численні дефініції алхімії як «науки») і є однією з назв алхімічного мистецтва, латинське слово *scientia* є багатозначним: знання, обізнаність, розуміння, досвідченість, уміння, і лише в останню чергу – галузь знання, наука в усталеному розумінні сучасного соціуму. Звідси принципово різні образи вчених Нового часу та Середньовіччя, до того ж слово «вчений» у другому випадку має бути не іменником, а прикметником. Якщо перший – це дослідник-відкривач нового, то другий – майстер, що претендує на володіння заздалегідь даною та освяченою істиною

⁵² Судячи з усього, застосований М. Еліаде термін «Субстанції» не обмежується тривіальним значенням «речовин» (substances), а має гранично широкий філософський сенс. У такому значенні субстанція, буквально «те, що лежить в основі» (лат.), – «одна з найскладніших та недостатньо визначених категорій» [27, с. 477], що може ототожнюватися з матерією або духом, розглядатися як щось «середнє» між ними й не тотожне ані першому, ані другому [27, с. 478], позначати Бога або Природу, поширюватися окрім того на простір і час як незалежні від матерії самодостатні даності (т.зв. субстанціальна концепція), зближуватися з категорією сутності тощо. М. Еліаде вживає термін «Субстанції» у множині, що може означати як плуральність самих субстанцій, так і множинність можливих філософських інтерпретацій цього поняття. Однак ця невизначеність не девальвує смислового наповнення думки М. Еліаде, а, навпаки, поглиблює його: твердження залишається правомірним при різному розумінні субстанції й відповідно може охоплювати як тенденції десакралізації Природи або розвитку релігійного скептицизму й атеїзму, так і алхімічну мрію про підкорення Часу [211, с. 244], здійснену врешті-решт у неалхімічний спосіб [211, с. 251-253].

[147, с. 11-12]. Співзвучним із цією тезою виявляється й генонівське розуміння «традиційних наук», принципово відмінних від наук «профанних» [41, с. 501]. На противагу новій науці, «жорстко розчленованій на експеримент та теорію», домодерне, зокрема, середньовічне природознавство є позначеним «дослідно-теоретичною» єдністю [146, с. 183-184].

Цікаво, що подібна злитність згадується Р.Ґеноном вже стосовно співвідношення понять матерії та духу в традиційних доктринах на противагу модерній філософії. Критикуючи абсолютне протиставлення двох згаданих термінів у дуалізмі та зведення змісту одного до іншого в монізмі, мислитель представляє матерію й дух як певні взаємодоповнювані полярності, чия протилежність не є непримиренною й не впливає на єдність універсального принципу, якому вони рівною мірою належать [43, с. 707]. За такого розуміння проблеми інтенція алхіміків звільнити дух через матерію та матерію через дух [202, с. 11] вже не виглядає наївним або божевільним прагненням охопити неосяжне й поєднати непоєднуване. Алхімічний «духовно-тілесний кентавр» [146, с. 325] не є тотожним «монстру Франкенштейна»⁵³ й становить метафізичний синтез, що заперечує удавану еkleктичність образу герметичного мистецтва, яка вбачається крізь призму схематичних абстракцій та нашарування партикуляризованих раціональностей.

Повертаючись до питання визначення алхімії як науки, слід резюмувати, що попри наявний в алхімії специфічний «наукоподібний» характер праксіологічного ставлення людини до світу, вона може вважатися наукою «... лише в старому, додекартівському, добеконівському, доньютонівському сенсі цього слова» [135, с. 76]. Така «наука» є спорідненою радше з мистецтвом⁵⁴ та естетичною формою суспільної свідомості, ніж із сучасними природничими та гуманітарними дисциплінами [135, с. 76]: «... алхімія є абсолютно специфічною

⁵³ Хоча образи Віктора Франкенштейна та його створіння, безумовно, мають алхімічне підґрунтя, водночас вони видаються результатом специфічної для доби Романтизму критичної рефлексії просвітницького механіцизму. Монстр Франкенштейна не є тотожним алхімічному Гомункулу, а становить радше своєрідну пародію на нього [250].

⁵⁴ Алхімія донині справляє помітний вплив на різні жанри мистецтва. Ця тема, що заслуговує на окреме дослідження, знаходить відображення навіть у твердженні, що «алхімія й література зблизилися настільки, що стали майже чимось єдиним» [74].

природничонауковою та ... художньою реальністю разом. На відміну від фізики, науки «чорно-білої», алхімія існує вся в спектрах кольорів та запахів» [146, с. 308]. Проте образ «езотеризму-як-науки» було прийнято в різноманітних езотеричних, в тому числі й алхімічних, колах, що не прагнули й не прагнуть практикувати строгі експерименти в сцієнтистському дусі [135, с. 76], коли людська суб'єктивність виявляється фактично виключеною з картини світу. Між тим, за словами К.Г. Юнга, «індивідуум як ірраціональна даність, власне кажучи, і є носієм дійсності»⁵⁵ [221, с. 183].

У свою чергу, претензія герметичного мистецтва на універсальне знання «основних законів світобудови» [135, с. 76] надає йому форми специфічного філософського вчення. К.Г. Юнг зазначає, що в герметичному мистецтві емпірична наука та містична філософія були більш чи менш нерозрізненими [225, с. 248]. Це відбивається навіть у фразеології алхімічних трактатів, де істинні алхіміки мають титул «філософів» («герметичних» або «хімічних» філософів⁵⁶). Характерною ілюстрацією цього є думка німецького алхіміка XVII ст. Й. Бехера: «Фальшиві алхіміки (Pseudochymici) шукають лише золото, а істинні філософи (veri Philosophi) прагнуть знань, що є вищими за все золото; перші висувають ... нісенітниці, а другі відкривають сенс речей» [235, с. 4]. «Я називаю філософом лише того, хто є обізнаним в мистецтві алхімії», – за багато століть до Й. Бехера стверджував Разес [84, с. 29]. За словами дослідника XX ст. Р. Бернуллі, алхіміки справедливо іменують себе філософами, бо алхімія

⁵⁵ «Оскільки при самопізнанні йдеться про ознайомлення з *індивідуальним* станом справ, то саме в цьому випадку є безсилою будь-яка теорія. Теорія, заснована на досвіді, ... описує ідеальний середній випадок, в якому стираються всі верхні й нижні винятки з правила ... Якщо я, наприклад, визначу вагу кожного окремого камінця ділянки залізничного насипу й отримаю ... середню вагу 145 грамів, то це мало може сказати про реальну структуру шару щебеня. Якщо хтось ... дійде висновку, що ... з першого разу витягне камінь вагою 145 грамів, то він може прикро помилитися. Адже може статися, що ... він не відшукає жодного каменя вагою рівно у 145 грамів. ... Реальні факти характеризовані своєю індивідуальністю; ... можна було б сказати, що реальна картина ґрунтується на яскравих винятках з правила, і, таким чином, абсолютна дійсність має переважно *ірегулярний* характер. ... [Індивідуум] слід розуміти не як повторювану одиницю, а як унікальну одиничність ...» [221, с. 180-181; курсиви К.Г. Юнга – К.Р.]

⁵⁶ Таке трактування фігури «хімічного філософа» дещо несподівано перегукується з академічною традицією Заходу, за якою до сьогодні вчений ступінь «доктор філософії» (PhD) присуджується фахівцям із найрізноманітніших наук та може відповідно конкретизуватися, наприклад, «доктор філософії з хімії» (PhD in Chemistry).

не зводиться до хімії, але є всеохоплюючою концепцією світобудови [20, с. 28]. Окрім цього, в алхімії епітет «філософський» традиційно застосовується до низки речовин і принципів, не кажучи вже про «центрального персонажа алхімічних містерій» [146, с. 412] – філософський камінь.

Таким чином, специфіка досліджуваного феномена є обумовленою не лише особливим розумінням поняття науки, відмінним від сучасного: в алхімії Заходу зміст і межі наукової, філософської, естетичної свідомості, самих понять науки, філософії та мистецтва виявляються надзвичайно лабільними, тому всі три терміни рівноправно й виправдано фігурують в її дефініціях. Принципово важливим для сучасного дослідження соціокультурного буття феномена алхімії видається зауваження С. Пахомова [135, с. 76]: природа езотеричного знання залишиться незрозумілою без усвідомлення факту, що воно й понині безперервно продовжує традицію, яка склалася задовго до світоглядної революції XVII ст., а частково й підготувала її⁵⁷ (див.: [80]).

Остання обставина наводить на думку щодо правомірності третьої зі сформульованих раніше тез: амбівалентна «містико-фізична» специфіка герметичного мистецтва⁵⁸ уможлиблює існування принаймні двох полюсів його розуміння. Зрештою вони розвинулися у відносно сепаровані «спекулятивний» та «операційний» напрямки алхімії, кожний з яких відіграв певну роль у суперечливих процесах світоглядних зрушень на Заході XVI – XVII ст. Показовими постатями цієї епохи є Андрій Лібавіус, що наголошує на «добуванні чистих есенцій зі змішаних тіл» [280, с. 253], та Герхард Дорн із його закликком «перетворювати самих себе на живі філософські камені» [225, с. 166]. Ці позиції намічають два принципові русла пізніших інтерпретацій герметичного мистецтва, що в граничному випадку виливаються в поширені у

⁵⁷ «... герметико-кабалістична традиція, «потаємна пружина» наукового прогресу епохи Ренесансу, не втратила ... значення з настанням «наукової революції», ... вона ... була присутньою у свідомості творців нової науки, яких ми звикли вважати ... такими, що звільнилися від подібних впливів», – пише Ф. Сйтс [80, с. 407].

⁵⁸ Цю амбівалентність відбито навіть у назві трактату елліністичного алхіміка Псевдо-Демокрита «Фізика й містика». Фізична та містична складові, вочевидь, є притаманними феномену алхімії на будь-якому етапі його розвитку, хоча внесок, пріоритетність та спосіб співіснування цих складових в різні часи не є однаковими [146, с. 357].

суспільній свідомості діаметрально протилежні образи алхімії: «стародавня хімія», контамінована містицизмом, або ж мистецтво духовної трансмутації алхіміка, викладене в метафорах хімічних перетворень.

Подібний дуалізм видається не вельми коректним, оскільки вибудовує граничні соціокультурні проєкції феномена, кожна з яких претендує на вичерпність, будучи насправді лише моделлю розуміння – спрощеною та односторонньою, а отже за великим рахунком і хибною. Якщо така «часткова» алхімія приймається за все явище цілком [146, с. 45, 241], неминуче втрачається тонка специфіка власне алхімічної діяльності, що відрізняє її як від хімічної науки, так і низки духовних практик Сходу й Заходу.

Одночасне вдосконалення матерії та самого адепта – саме такою бачить М. Еліаде інтенцію алхімії, що продовжує споконвічну мрію *homo faber* – «людини діяльної» [211, с. 242]. З власних позицій окреслює цю проблематику К.Г. Юнг: «Алхімічне «*tam ethice quam physice*» ... є незбагненним для нашої логіки. Якщо алхімік ... використовує хімічний процес суто символічно, то навіщо він працює з тиглями та дистиляційними кубами в лабораторії? І якщо він стверджує, що зайнятий описом хімічних процесів, чому викривлює його алхімічним символізмом?» [225, с. 260-261]. Д-р Юнг доходить висновку, що питання пріоритетності фізичного або духовного впливу на кінцеву трансформацію в алхімічному процесі є сформульованим некоректно. «... у ті часи не було розрізнення «або-або» [доречно порівняти це твердження з генонівською критикою жорсткого дуалізму матерії та духу – К.Р.], але існувала проміжна область між розумом та матерією ... , властивості якої проявляли себе як у ментальній, так і в матеріальній формі» [225, с. 291].

Хоча багато дослідників та інтерпретаторів алхімії часто є схильними перебільшувати той чи інший її аспект [29, с. 21], пише сучасний дослідник езотеризму К. Бурмистров, «... було б неправильним ... відкидати «оперативну» складову алхімічного Діяння як результат «викривлення» первісної традиції або як щось таке, що має суто символічне значення ... не применшуючи значення «духовного», ініціативно-сотеріологічного аспекту алхімії, слід зазначити, що разом із так званим «матеріальним» аспектом вони

становили елементи єдиного світогляду, в якому були рівною мірою необхідними й статичні («духовні», «позачасові», «метафізичні»), й динамічні («матеріальні») елементи. Хоча в тих чи інших алхіміків або в різних алхімічних текстах й могло приділятися більше уваги одному з цих аспектів, для алхімії в цілому є характерним універсалістський, холістичний підхід до цілей алхімічної роботи, що дозволяв її adeptам однаково опікуватися зціленням всіх сфер буття» [29, с. 21-22].

Таким чином, в алхімії у дещо парадоксальний з погляду сучасного сцієнтизму спосіб нероздільно поєднано «фізику» та «містику», матеріальне й духовне, зовнішнє та внутрішнє, до того ж нехтування якимось із компонентів або зведення одного до іншого загрожує невиправданими абераціями загальної картини феномена. Вельми показовим у цьому плані є застереження з «Нового зібрання хімічних філософів» французького герметика ХХ ст. К. д'Іже: «Ті, хто вважають природу Алхімії винятково земною, мінеральною та металічною, нехай змовкнуть. Ті, хто вважає природу Алхімії виключно спіритуальною, нехай змовкнуть. Ті, хто вважає Алхімію символікою для розкриття аналогії процесу «духовної реалізації», інакше кажучи, вважають саму людину матерією та атанором Діяння, нехай відійдуть» [77, с. 61].

Підсумовуючи викладене, попередні тези стосовно сутнісних аспектів феномена алхімії можна розвинути в такі висновки:

1. Притаманна алхімії єдність низки форм суспільної свідомості (релігійної, моральної і, в першу чергу, естетичної, наукової та філософської, відповідних зафіксованим у дефініціях феномена поняттям мистецтва, науки та філософії), «фізики» й «містики», матеріального та духовного є означеною дослідниками у різний спосіб – як «синтез» або як «синкретизм», але у жодному разі вона не є еkleктикою.

2. «Наука» в алхімічному дискурсі не лише органічно перетікає в мистецтво та натуральну філософію, але й має риси сакральної («традиційної») науки, докорінно нетотожної науці модерній. Проте характер праксіологічного ставлення людини до світу дійсно споріднює алхімію з науковою формою суспільної свідомості.

3. «Містико-фізична» амбівалентність алхімії уможливорює поляризацію її оцінок не лише різними школами дослідників, а й власними послідовниками у вигляді протиставлення алхімії спекулятивної та операційної, «духовної» та «матеріальної», що спричиняє появу несхожих соціокультурних «проекцій» феномена, які потребують збалансованого комплексного розгляду та критичного ставлення.

2.2. Сутнісні ознаки та соціокультурна специфіка феномена західної алхімії

Виявлена при розгляді феномена алхімії в координатах форм суспільної свідомості світоглядна глобальність та універсальність алхімічної доктрини вказує на перспективність її розгляду в загальнофілософських вимірах – онтологічному, гносеологічному, методологічному тощо, – у поєднанні з філософським аналізом проявів феномена – есенціальних та акцидентальних, темпоральних і просторових. Виходячи з гіпотези дослідження про сутнісну єдність алхімічної традиції в часопросторовому вимірі, видається принципово важливим здійснити компаративний аналіз базових ідей та конкретизованих проявів алхімії на Заході й Сході. Його результати мають становити значний дослідницький інтерес у контексті визначення специфіки буття феномена алхімії в часопросторовому та ментальному вимірі Старого Світу⁵⁹, а відтак – сприяти глибшому осмисленню місця та ролі герметичного мистецтва в загальній картині соціокультурного буття Європи.

Видається доцільним розпочати розгляд філософських вимірів феномена алхімії з засадничого аспекту алхімічного світогляду – онтологічного. *Онтологічну основу* алхімічної філософії становлять ідеї єдності Універсуму та градації чинників земного буття за ступенем досконалості. Типова для середньовічної культури ієрархізація Всесвіту в координатах «верх-низ» [59,

⁵⁹ До Старого Світу, тобто культурної ойкумени, відомої європейцям до 1492 р., прийнято відносити такі частини світу, як Європа, Азія й Африка. У межах гіпотези щодо сутнісної єдності соціокультурного феномена алхімії правомірно казати про його існування й на теренах Нового Світу у вигляді специфічного адаптованого запозичення, однак його розгляд виходить за межі даної роботи.

с. 82-84] проектується в алхімії на світ речовин, в якому алхімік повторює космогонічний процес [211, с. 243], творить Порядок із Хаосу [158] в мікрокосмі «філософського яйця», що мислиться аналогом макрокосму – Всесвіту [307].

Таким чином, не є дивним, що в одній з автодефініцій наголошується: «Алхімія – це частина натуральної філософії, що вказує спосіб удосконалювати метали, наслідуючи наскільки можливо природу» [144, с. 27]. *Алхімічна методологія* формується в селективному синтезі міфологічних, теологічних, натурфілософських уявлень, досвіду операційної діяльності та практичних спостережень. Тому розуміння пошуку філософського каменя як відповідника хімічного синтезу здається дещо помилковим. Алхімік шукає ціле, а не штучно конструює його. Він прагне радше знайти Камінь в мікрокосмі своїх реторт, керуючись закономірностями Природи. Синтез в алхімії – скоріше філософський, ніж хімічний, – сприймається як поєднання ідеальних принципів. Протилежний прийом – аналіз, але теж не суто хімічний, звісно, також входить до арсеналу алхімічної методології. Фрагментування матерії, розділення сумішей та очищення речовин [70], хоча й мають виразне матеріальне підґрунтя, набувають ознак ідеалізованого добування досконалих есенцій зі змішаних тіл [280, с. 253]. Широке застосування має метод аналогій, адже в алхімічному світогляді мікрокосм та макрокосм, алембик алхіміка та земні надра, в яких зароджуються й дозрівають метали та мінерали [211, с. 243], мисляться в нерозривній органічній єдності. Однак алхімічне вдосконалення металів уявляється не лише аналогом природних процесів, а й може розцінюватися як «... виховання, герметична педагогіка. Ця обставина робить алхімічний «біологізм» принципово антропоморфним, сповненим глибокими соціальними асоціаціями» [146, с. 296].

Аристотелівська диференціація Природи на мінеральне, рослинне та тваринне царства, що існують за спільними закономірностями та природно

прагнуть досконалості⁶⁰, зумовлює *телеологічну складову* алхімічного вчення. Алхіміки традиційно оцінюють своє мистецтво як наслідування нативних процесів самовдосконалення та «дозрівання» речовин у Природі («Мистецтво наслідує Природу» [270, с. 248]), що принципово узгоджується з телеологічними поглядами великого Стагірита: «... якщо в мистецтві є [причина] «заради чого», то і в природі. Це є найбільш очевидним, коли хтось лікує самого себе: саме на таку людину схожою є природа» (Фізика II, 8) [17, с. 100]. Відтак креативні інтенції алхіміків мають прадавнє філософське підґрунтя та космічний масштаб. Телеологічний аспект алхімічної філософії закономірно доповнюється антропологічним і соціальним виміром, де людська практика мислиться як «допомога Природі» або навіть «співпраця з Богом».

Важливим аспектом Великого Діяння є прагнення алхіміків впливати на природні процеси вдосконалення матерії, штучно прискорюючи або «стискаючи» перебіг часу дією таємного вогню (це прагнення є рівною мірою притаманним алхімії як Заходу, так і Сходу, про що йтиметься згодом). Характерним є алхімічний афоризм: «Мудрі перетворюють роки в місяці, місяці в тижні, а тижні – у дні» [132, с. 308]. Ідея усунення фактору часової детермінації закономірно впливає з докладно розглянутої М. Еліаде мрії *homo faber* брати участь в одночасному вдосконаленні Природи та самого себе [211, с. 242]. «Хіба метал не росте подібно до рослини? – ставить риторичне питання алхімік Бернар Тревізан. – Якби було достатньо часу, свинець та інші метали перетворилися б на золото⁶¹. ... Природа створює спочатку недосконале, а

⁶⁰ Такого висновку можна дійти на основі аналізу низки сентенцій Аристотеля: «Тварини ..., рослини й прості тіла ... та подібні до них, ... існують за природою. Все згадане ... відрізняється від того, що утворено не природою: адже все, що існує за природою, має в самому собі начало руху й спокою, ... стосовно місця, збільшення й зменшення або якісної зміни ... природа є певне начало й причина руху й спокою для того, чому вона є первісно притаманною...» (Фізика II, 2) [17, с. 82]; «... природа є метою та [причиною] «заради чого» ... однак мета означає [аж ніяк] не будь-яку межу, але найкращу» (Фізика II, 2) [17, с. 86]; «... природні істоти – це ті, що, рухаючись неперервно під дією якогось начала в них самих, досягають певної мети» (Фізика II, 9) [17, с. 100]; «... коли предмет досягне властивого йому достоїнства, тоді він зветься досконалим, оскільки тоді найбільш відповідає своїй природі» (Фізика VII, 3) [17, с. 212].

⁶¹ Співзвучні думки знаходимо в алхімічному трактаті Псевдо-Аквіната: «Немає сумнівів, що ... метали будуть самі собою перетворюватися на золото й срібло, якщо залишити їх у

потім переходить до досконалішого. Золото – найдосконаліший серед металів... Людина – найблагородніше створіння природи, тому саме від неї має походити секрет здобуття золота⁶²» (цит. за [109, с. 168]). Отже, завданням алхіміка є оволодіння цією таємницею.

Тому в *алхімічній гносеології* процес пізнання варто розглядати не як продукування нових знань в утилітарному розумінні сучасності, а як віднайдення сокровенної Істини, ремінісцентне з платонівським анамнезисом. Зафіксована Платоном ідея «пригадування знання» (Менон, 85с – 85d) [137, с. 595] актуалізується в «... поєднанні платонізму, аристотеліанства та неоплатонізму» [211, с. 248] за часів сутнісного формування алхімії як окремого інтегрального соціокультурного феномена. Алхімік не має сумнівів ані в реальності філософського каменя й трансмутації природних тіл, ані в принциповій можливості Великого Діяння, наслідком чого є безумовна віра в авторитети. Питання врешті-решт зводиться до антропологічної проблематики й полягає у спроможності конкретної людини пізнати глибинну сутність буття, закони макро- та мікрокосму, оволодіти таємним знанням [152]. Ця гносеологічна ідея є органічною складовою алхімічного світогляду. Такою вона постає й у літературній рефлексії алхімії – від соціальної сатири Дж. Чосера [200] до алхіміко-містичних візій Г. Майрінка [102 - 104]. Ідеї такого спрямування зміцнили свої, дещо втрачені в ХІХ ст., позиції в сучасному соціумі. Незнищенна віра в існування утаємниченого сакрального знання, в

копальні на час, необхідний для того, щоб ця дія природи могла проявитися» [190, с. 274]. За легендою, що наведено в романі В. Гюго «Собор Паризької Богоматері», філософ Аверроес зарив у землю сонячний промінь, де той за вісім тисяч років мав перетворитися на золото [62, с. 233] (щоправда, тлумачення цього гіпотетичного процесу як своєрідного конденсування розріджених «атомів» золота-світла, вкладене у вуста алхіміка Клода Фролло, видається анахронічним й більше відповідає духові корпускулярної теорії ХVІІ ст., ніж алхімічній натурфілософії Середньовіччя). Дозрівання мінералів, вочевидь, мислилося значно швидшим, ніж металів. Принаймні, середньовічні рудокопи вважали, що у вичерпаних копальнях можна відновлювати видобуток вже за сотні або десятки років [158, с. 116].

⁶² В цьому контексті відкриття фосфору алхіміком Г. Брандом, що шукав первинну матерію Великого Діяння у людській сечі [57, с. 33, 224-225], вже не виглядає лише курйозним випадком. З одного боку, спроба добути певну досконалу сутність з такої сировини дійсно може видатися сучасній людині дивною, однак з іншого боку ця спроба може ґрунтуватися на гранично конкретизованому розумінні тези, що шуканий секрет (в даному випадку, таємна субстанція – первинна матерія) має походити саме *від людини*.

можливість його віднайдення та конкретно-предметного втілення є невичерпним джерелом духовного живлення центральної алхімічної ідеї філософського каменя в її різноманітних термінологічних, аксіологічних та світоглядних варіаціях. В свою чергу, здатність пізнати Таємницю ставиться в пряму залежність від особистих духовних якостей алхіміка, а оволодіння філософським каменем або еліксиром практично знімає обмеження з подальшого вдосконалення адепта.

За слушним зауваженням Ж. Ле Гоффа, «... суспільство не може існувати ані без цілепокладання, ані без мрій ... Історія ... цілей, якими задається суспільство, – це історія ... цінностей і соціуму в цілому» [98, с. 26]. Принципова спрямованість та глибинна ментальна обумовленість алхімічного цілепокладання у поєднанні з фактом багатовікового існування алхімії в європейському соціумі свідчать про аксіологічну значущість і соціальну актуальність герметичного мистецтва, які, попри численні трансформації соціокультурного буття, не є остаточно втраченими і в сучасному світі.

В контексті з'ясування соціально-філософських закономірностей існування алхімії видається можливим сформулювати комплекс необхідних і достатніх умов формування та соціокультурного буття цього феномена (Таблиця 3), що можуть бути принципово співвіднесеними з чотирма типами причин за класифікацією Аристотеля (в таблиці вони є виділеними курсивом).

Таблиця 3

Необхідні та достатні умови формування й соціокультурного буття феномена західної алхімії

Необхідні умови		Достатні умови	
1. <u>Містико-фольклорна традиція</u> : сформованість у суспільній свідомості усталених уявлень щодо можливості ефективного штучного містичного впливу на реалії буття, віра в існування сакральної складової предметно-операційної діяльності [211].	(формальна причина)	1. Наявність осередків відносної соціальної стабільності (міста, монастирі, феодалні маєтки) [99, с. 99-100].	<u>Соціальне замовлення</u> (матеріальна причина)
2. <u>Економіко-правове підґрунтя</u> : суспільний розподіл праці, формування ринку товарів та послуг, розвиток товарно-грошових відносин [99, с. 99] і прив'язка цінового еквівалента до дорогоцінних металів. Відсутність цих умов унеможлиблює виникнення засадничої мети алхімії – трансмутації неблагородних металів у благородні [162, с. 15].	(матеріальна причина) (цільова причина)	2. Інтенсифікація товарно-грошового обігу та хоча б локальне зростання рівня якості життя. Виникнення можливості реального підвищення добробуту та соціального статусу в економічний спосіб [99, с. 12, 99, 174].	
3. <u>Психолого-методологічний базис</u> : консерватизм та інтегральність світогляду, рецептурно-ритуальний спосіб мислення та операційної діяльності [147, с. 53-63].	(діяльна причина)	3. Підвищення рівня культури та освіти. Набуття вченістю елементів світського характеру. Формування книжкової традиції [147, с. 34-37].	<u>Психолого-методологічний базис</u> (формальна причина)
4. <u>Операційно-гносеологічна компонента</u> : накопичення певного об'єму емпіричного знання про природні об'єкти, їх властивості та перетворення. Потреба осмислення та впорядкування емпіричного матеріалу в межах системи формальних абстракцій; прагнення універсального знання [80, с. 222].	(матеріальна причина) (цільова причина)	4. Наявність суперечливих соціальних тенденцій десакралізації Природи [37, с. 52-53] та сакралізації Знання [147, с. 11-12].	

Історичне сполучення необхідних та достатніх умов відбувається в елліністичному світі, де алхімія, вочевидь, власне й формується як інтегральний культурний феномен [167, с. 90-106]. В соціокультурний простір середньовічної Європи феномен інтегрується, безумовно, внаслідок зовнішньої культурної дифузії [97, с. 18; 203, с. 48, 58-60; 293], однак це відбувається лише тому, що в цей період там склався комплекс умов для його існування – забезпечено необхідний ґрунт для його соціального вкорінення та бурхливого розвитку.

Культурна дифузія алхімії в Європу з арабського світу [186, с. 85] може розглядатися як яскравий прояв «перенесення знання» (*translatio studii*) у цивілізаційному вимірі, образно й афористично описаного висловом Оттона Фрейзингенського: «Вся могутність і людська мудрість, що народилися на Сході, завершуються на Заході»⁶³ (цит. за [59, с. 143]). Вочевидь, образ «мудрості Сходу» тут ґрунтується на біблійній традиції та стосується мудрості, сформованої на теренах Єгипту та Близького Сходу: «І Мойсей був навчений усієї премудрості єгипетської» (Дії 7:22), «І збільшилася Соломонова мудрість над мудрість усіх синів сходу та над усю мудрість Єгипту» (1 Цар. 5:10). Однак у контексті феномена алхімії єгипетська й арабська «мудрість Сходу» виявляється частиною традиції Заходу, на відміну від власне східних алхімічних доктрин – індійської та китайської⁶⁴. Не суперечить цьому твердженню й думка Р. Генона: «... у багатьох аспектах ісламську цивілізацію слід розглядати як проміжну між східною та західною; особливо багато спільних рис вона мала з середньовічною християнською цивілізацією Заходу» [42, с. 29].

⁶³ Аналогічний генетичний зв'язок простежується й у загальнофілософському вимірі: подорожі піонерів філософії Заходу – Фалеса, Піфагора, Демокрита, Платона та ін., до Єгипту та Близького Сходу наводять на думку, що «грецька філософія зародилася в затінку пірамід» [71, с. 163]. Климент Олександрійський взагалі стверджував, що давньогрецькі філософи запозичили всю свою мудрість у біблійних пророків [161, с. 46].

⁶⁴ Слід зауважити, що в часопросторовому вимірі феномен алхімії набуває соціально значущого поширення й розвитку «... від лангобардського Салерно до далекосхідних даосів; від Чорної землі єгипетської до ... католицьких університетів» [146, с. 23]. У контексті питання пріоритетності того чи іншого можливого первинного осередку виникнення алхімії – єгипетського, індійського, китайського, – найвірогіднішою видається поліцентрова модель формування та подальшої культурної дифузії феномена алхімії, проте це є темою окремого дослідження.

Саме в арабському світі феномен власне набуває назви – al-khemi. Відтак, з усією очевидністю, феномен алхімії є суттєво давнішим за свою назву. Цей факт можна тлумачити в дусі номіналізму – *nomina post rem*, або ж розглядати назву al-khemi як конкретно-історичну акциденцію стосовно певного сутнісно-інваріантного ядра феномена.

Термін «алхімія», вочевидь, з'являється в арабського принца Халіда ібн Язида [34, с. 196], листування якого з легендарним олександрійським монахом Маріаносом [263] в латинському перекладі Роберта Честерського стало одним із перших текстів літературного корпусу алхімії Європи – символічною ланкою, що з'єднала елліністичну, арабську та європейську алхімію. Потужний вплив арабської вченості на європейську⁶⁵ яскраво простежується в європейських алхімічних трактатах, зокрема, в ієрархії авторитетів. Це дозволяє стверджувати, що історичні реалії проявів елліністичної, арабської, європейської алхімії є не результатом випадкової колізії, а логічно обумовленими етапами розвитку й трансформацій єдиного соціокультурного феномена, ланками єдиної традиції. Підтвердження вихідної гіпотези дослідження щодо сутнісної єдності феномена західної алхімії дозволяє перейти до подальшого розгляду і соціально-філософського осмислення ментального підґрунтя та суспільно значущих проявів герметичного мистецтва.

Пояснити глобальність буття, природу унікальної темпоральної та соціокультурної стійкості феномена алхімії можна в межах юнгівської концепції щодо його фізико-психічної природи – результату підсвідомої проєкції людської ментальності на матерію⁶⁶ [225, с. 248]. Оскільки ментальна проєкція здійснюється на спільне тло, її результат повинен мати спільні риси. На користь цієї концепції свідчить безумовна схожість засадничих алхімічних

⁶⁵ Англійський схоласт Аделард Батський (XII ст.), один із перших перекладачів арабських трактатів латиною [203, с. 58], писав, що навіть власні думки змушений приписувати арабам, оскільки це забезпечує принципову можливість сприйняття у вченій спільноті [97, с. 48].

⁶⁶ «Все невідоме та незаповнене доповнюється психічною проєкцією; це відбувається так, неначе підоснова психіки дослідника відбивалася б у темряві. Те, що він бачить у матерії або вважає, що бачить, є, головним чином, даними його несвідомого, які він проєктує на матерію» [225, с. 248]. Доречно згадати тут наведену К.Р. Джонсоном багатозначну суфійську притчу про Ходжу Насреддіна, що шукає якусь річ не там, де її загубив, а там, де видніше [64, с. 98].

символів та понять, що існують у віддалені епохи в різних народів у докорінно відмінних соціальних умовах та культурних традиціях. Уявлення щодо єдності мікро- та макрокосму, хоча й набувають певної специфіки внаслідок соціокультурної адаптації, проте врешті-решт не зазнають докорінних змін [59, с. 55-99; 307]. Символи Змія або Уробороса в елліністичному гностицизмі та, наприклад, етичному ідеалізмі Г. Сковороди мають більше спільного, ніж відмінного, до того ж, спільне є сутнісним, а відмінне другорядним [154]. Якщо подібність греко-єгипетського Уробороса [300] та китайського символу Ін-Ян [210, с. 45-47] якоюсь мірою можна віднести на певну схожість філософських абстракцій вчення Дао та елліністичного герметизму, то це не пояснює сновидіння видатного хіміка А. Кекуле, що за історико-науковими легендами навіяло вченому іншого часу та традиції думку щодо будови молекули бензолу. Питання, чи дійсно мало місце сновидіння Кекуле, чи був його фігурантом змії, або ж мавпи зчіплювалися колом, хапаючи одна одну за хвости, в даному випадку не є значущим. Принциповим є створення легенди, її загальна спрямованість та соціально-міфологічне звучання. Символ Ін-Ян лишився в уявленнях фізика ХХ ст. Н. Бора практично незмінним, хоча й набув ознак символічного втілення принципу доповнюваності в будові матерії [141, с. 164-165].

Отже, якщо спільне джерело алхімічного символізму локалізовано в царині колективного несвідомого [225], то, вочевидь, там слід шукати й мотиви виникнення та живлення власне самого феномена. Порожні матриці-архетипи [192, с. 36] заповнюються змістом, притаманним мисленню того чи іншого народу тієї чи іншої епохи, проте, незважаючи на природні відмінності, неминуче набувають певних спільних рис, зумовлених первинною матрицею.

Повертаючись до цілей алхімії, зафіксованих в її автодефініціях (п. 1.1, Табл. 1), як-то дослідження явищ Природи та пізнання її закономірностей, трансмутації металів, вдосконалення природних речей, пошуку філософського каменя (еліксиру), добування чистих есенцій, зцілення й удосконалення людини, слід зауважити, що суттєвим моментом переважної більшості наведених цілей в соціальному та особистісному аспектах є прагнення здобуття

певного необмеженого ресурсу в зовнішній (умовно «матеріальній») чи внутрішній («духовній») сфері людського буття.

Зокрема, одним із визначальних чинників «зовнішнього» соціокультурного сприйняття феномена алхімії в Європі є прагнення необмеженого фінансового ресурсу для досягнення особистих, політичних або світоглядних цілей. Ця тенденція чітко відстежується від легендарного алхімічного золота Раймонда Луллія для фінансування хрестового походу та досягнення світового домінування християнства [258, с. 53] до цілком історичних мізантропічних прагнень Августа Стріндберга (XIX – XX ст.) підірвати світову валютну систему й знищити існуючий соціальний устрій [260]. Тут яскраво виявляється діалектичне протиріччя між ідеєю алхімічного золота та історично усталеним соціальним устроєм буття людства, прадавній органічний зв'язок яких обертається глибинним непримиренним антагонізмом. Видається вірогідним, що саме ця суперечність є одним з визначальних факторів неоднозначного соціального сприйняття алхімії, що врешті-решт стимулювало й адаптивні мутації феномена.

Зрозуміло, що й у царині «внутрішнього» сприйняття феномена, будучи втіленням досконалої матерії та метою пізнання, «алхімічне золото» не втрачає значущості цінового еквівалента. Живучи в реальному світі матеріальних стосунків, пересічний алхімік природно прагне збільшення власних статків та виступає вже не лише як дослідник герметичного мистецтва, заняття яким теж потребує певних коштів⁶⁷, але й як типовий представник свого суспільства. В антагонізмі ідеалів високого пізнання Істини та якщо не жаги надмірного збагачення, то принаймні мінімально достатніх вимог до матеріального забезпечення дослідження та дослідника криється причина поширеного в практиці європейської алхімії явища «пафферства» (від англ. to puff – 1) дмухати, диміти; 2) чванитися) – намагання певних алхіміків форсувати хід

⁶⁷ «Я виявив, що багато вчених мужів – багатіїв, абатів, єпископів, каноніків, знавців натуральної філософії, – так само, як і люди неосвічені, витратили безліч грошей і доклали великих зусиль задля потреб цього мистецтва, та все ж зазнали краху...» – пише Альберт Великий [230, с. 2].

Великого Діяння, нехтуючи езотеричними приписами доктрини й зафіксованим в її автодефініціях імперативом «наслідування Природи», – що врешті-решт межує з відвертим шахрайством і стає об'єктом соціальної критики.

Попри яскраво виражене в європейській алхімічній традиції прагнення здобуття необмеженого фінансового ресурсу, самі герметичні філософи цим не обмежуються та застерігають від перетворення аурифакції на самоціль: «*Aurum nostrum non est aurum vulgi*» – «Наше золото – не золото черні» [296, с. 252]. Питома вага сумлінних дослідників ідеальної герметичної Істини, шукачів алхімічного збагачення та спритних пройдисвітів від алхімії в різних соціально-культурних умовах, напевно, не є постійною величиною. Проте слід зауважити: якщо означені перші дві категорії алхіміків належать до власне внутрішніх проявів феномена, то наявність шахраїв є неминучим бічним ефектом його зовнішнього соціального буття.

Аналіз проявів китайської алхімії [177, с. 5-23; 210, с. 42-59] виявляє її паралелі з класичною європейською, хоча безумовно має місце різниця в методології, системі вираження та визначення аксіологічних пріоритетів. В традиції китайської та індійської алхімії алхімічне золото як мірило вартості не набуває пріоритетної значущості. Інтуема «філософського каменя» мислиться переважно в контексті особистісного самовдосконалення – необмеженого пізнання, набуття безсмертя, лікування хвороб, збереження тілесного та духовного здоров'я [210, с. 56-57] – «... довголіття без меж, подібне до вічності Неба й Землі» [61, с. 339].

Елементи цієї системи цінностей є притаманними й традиції Заходу. В європейській алхімії вони набувають суттєвої ваги за часів парацельсіанської революції з характерною для неї ятрохімічною переорієнтацією алхімічних пріоритетів [112], хоча своїм корінням сягають філософського синкретизму елліністичної доби.

В будь-якому випадку, на нашу думку, йдеться про цілеспрямоване здобуття методами та засобами алхімії необмеженого ресурсу. Не є принциповим, чи йдеться власне про необмежений фінансовий ресурс –

здобуття та подальше введення в обіг алхімічного золота як мірила цінності⁶⁸, чи набуття безсмертя. Безсмертя, тобто нескінченне життя, теж є необмеженим ресурсом, тільки вираженим у вимірі часу, а не матерії. Матерія існує в часі⁶⁹, тобто необмежений ресурс часу врешті-решт означає безмежність і в матеріальному вимірі. Тут варто згадати поширену згодом у модерному соціумі економічну установку: «час – це гроші».

Як вже зазначалося раніше, прагнення зняття темпоральної детермінації буття безумовно є важливим аспектом алхімічної ідеї. Робота алхіміка з трансмутації речовин має на меті якомога швидше добути з плинності буття, підпорядкованого часові, певну нетлінну безсмертну сутність, найяскравішим символом якої є золото. Перемога адепта над Часом є сполученою зі здобуттям носія ідеалізованої досконалості – філософського каменя. Показово, що в Європі період першого розквіту алхімії збігається з епохою принципових змін у ставленні людини до часу в контексті перебудови суспільних ціннісних орієнтацій, звернення до світу земного та його цінностей. Уніфікація часу та його відчуження від природних ритмів змінюють темп життя, перетворюючи час із Божого дару на власність людини [98, с. 33-35]. Отже, ми можемо дійти висновку, що за таких умов алхімічна мрія щодо підкорення часу набуває особливої соціальної актуальності. Традиційний алхімічний імператив «наслідування Природи» [270, с. 248] поступово трансформується в прагнення її перевершити, а пафос співтворчості адепта з Богом виливається в тезу «людина – другий бог» [125, с. 99], приписану Миколою Кузанським авторитету Гермеса Трисмегіста. Парацельсіанський «антропологічний

⁶⁸ В літературній рефлексії алхімії помітну роль відіграє сатиричне змалювання пошуків золота. Поряд із «Оповіддю Слуги каноніка» Джеффри Чосера, цей мотив є провідним у комедії Бенджаміна Джонсона «Алхімік» (початок XVII ст.), один із героїв якої заявляє: «Цієї ночі я перетворю // На золото увесь метал у домі, // А завтра рано вранці по свинець // Та олово пошлю я своїх слуг // До всіх майстрів-лудильників, а ще // У Лотбері по мідь» (Акт II, сцена 1; переклад наш).

⁶⁹ Більше того, згідно з Блаженим Августином, матеріальний світ було створено разом із часом: «Бо ж той самий час, що створив Ти, ані будь-який інший час не міг проминати раніше, ніж Ти його створив. Коли ж, навпаки, до створення неба і землі зовсім не було часу, то чому ж питати про те, що Ти «тоді» робив? Там, де не було часу, не було ще й «тоді»» (Сповідь, кн. 11, ч. XIII) [164, с. 255].

поворот» переносить акценти з трансмутації металів на вдосконалення людини, а певне розмиття християнських доктрин стимулює пошуки земного безсмертя⁷⁰ [177, с. 6], яскраво представлені в Рудольфіванську добу (літературну рефлексію цього мотиву знаходимо у п'єсі К. Чапека «Засіб Макропулоса»).

Якщо ідеї здобуття необмеженого ресурсу в їх аурифакторському – «золоторобчому» аспекті суттєво дискредитовано в суспільній свідомості століттями негативного досвіду алхімічної практики та соціальної критики, то ідея пошуків безсмертя й споріднені з нею аксіологічно значущі концепти сприймаються принципово інакше – залишаються затребуваними та актуальними і в сучасному соціумі.

Безсмертя є, напевно, найяскравішим проявом безмежного ресурсу, що мислиться у вимірі часу – не як божественна вічність, що передує часові, а радше як нескінченність часу, що зливається з вічністю. Виходячи з ідеї «стискання» часу в алхімічному процесі можна припустити, що в уявленнях алхіміків разом із еліксиром адепт споживає штучно «стиснений» час, що згодом «розгортається» та продовжує життя на визначений або невизначений термін. Навіть якщо цей термін є обмеженим, періодичне вживання еліксиру має забезпечувати безсмертя не як актуальну, а як потенційну⁷¹ нескінченність часу – принципово необмежене подовження життя. Така позиція властива китайській алхімії [61]. В європейській традиції наслідком її розвитку є навіть штучне розрізнення понять еліксиру безсмертя та еліксиру молодості, представлене в соціальній рефлексії алхімії.

⁷⁰ За часів класичного Середньовіччя пошуки Еліксиру безсмертя в європейській алхімії не набули значного поширення, адже християнство, на відміну від китайського даосизму, обіцяло життя вічне в «будучому віці» (12-й член Символу віри). Ситуація змінилася в XV – XVII ст.: християнські доктрини на Заході зазнали значних трансформацій та набули аморфності, що стимулювало алхімічні пошуки земного безсмертя [177, с. 6].

⁷¹ Розрізнення понять потенційної та актуальної нескінченності належить Аристотелю. Категоричність його твердження, що «величина не може бути нескінченною актуально» (Фізика III, 6) [17, с. 117], в європейській алхімії класичного Середньовіччя, вочевидь, було скомпенсовано впливами неоплатонічної філософії, прихильнішої до ідеї нескінченності.

Ще одним прикладом суспільної перцепції алхімічних ідей здобуття необмеженого ресурсу є ідея панацеї⁷², універсального засобу лікування. Європейська ідея панацеї принципово може розглядатися як модифікація ідеї еліксиру безсмертя, принаймні, є спорідненою з нею в наслідках. У китайській алхімії ці ідеї практично не є диференційованими [61, с. 357]. Необмежена можливість збереження здоров'я, вочевидь, становить ще один варіант шуканого алхіміками безмежного ресурсу. Навіть більш «приземлена» суто західна ідея алкагесту, універсального розчинника, як і спільна європейсько-китайська ідея *Aurum rotabile* («питного золота» з лікарськими властивостями [71, с. 304]), несе ознаки прагнення безмежних можливостей.

На Заході безмежні креативні інтенції алхімічного мислення знаходять вираз і в ідеї палінгенезії (від давньогрецьк. *πάλιν* – знову та *γένεσις* – становлення) – відтворення істоти з попелу⁷³, тобто не лише збереження, але й повернення життя. В свою чергу, в китайській алхімії здатність воскрешати мертвих приписується певним видам кіноварних еліксирів [61, с. 349], що, на відміну від біблійної традиції (Мт. 9:18-26), не сприймається як диво. Нарешті, ідея Гомункула [228, с. 78] передбачає вже не збереження чи повернення втраченого, а штучне створення життя *in vitro* – деміургічний акт у замкненому

⁷² Назва походить від імені Панацеї, що в давньогрецькій міфології є персоніфікацією зцілення – однією з дочок Асклепія, бога лікування, – поряд із Гігієєю, що персоніфікує здоров'я [176, с. 424-425].

⁷³ В цьому контексті видається закономірним, що в алхімічній символіці є поширеним міфологічний образ Фенікса, що народжується з власного праху: «Фенікс, коли п'ять років – своє повне життя – провікує, // Тут же злетіти спішить на верхівку тремтливої пальми, // Де й закладає гніздо собі кігтями й дзьобом блискучим. // Там він корицю кладе з колосками пахучого нарду, // стелить і мірру жовтаву, й розтерту кору цинамона. // Потім сідає і в пахошах вік свій завершує довгий. // Кажуть, із тіла його появляється згодом нащадок – // Фенікс малий, кому суджено стільки, що й батькові, жити» (Овідій. *Метаморфози XV*, 395-402) [145, с. 269]. Середньовічний поет і знавець алхімії [166] Жан де Мен (XIII ст.) у «Романі про Троянду» надає цьому образу алегорично-натурфілософського звучання, що корелює власне з алхімічною філософією (оскільки повного українського поетичного перекладу цього твору наразі не існує, текст наводиться за російськомовним перекладом Д. Вальяно і Н. Забаурової): «Достигнув предела жизни – пять сотен лет – костер он разжигает, бросается в него, чтобы сгореть дотла. Так он разрушит свое тело. Но дабы образ сохранить, из пепла этого родится новый Феникс и воскресит весь облик прежнего. Так хранит Природа бессмертие свое, иначе б потеряла все творенья» [47, с. 214].

універсумі реторти втаємниченого майстра. Ця міфологема є вельми показовою у контексті креативних ідей західного соціуму.

Незалежно від східного чи західного джерела, логічним наслідком синтезу окремих алхімічних цілей є ідея абсолютного знання, що на якісно новому рівні генералізує складові феномена. В обох випадках це знання мислиться містичним просвітленням, а не досягненням раціо. На Заході, в пізньоалхімічній та розенкрейцерській традиціях, ця ідея проектується в широкий соціальний контекст і набуває міфологізованих форм повернення до знання Адама до гріхопадіння [80, с. 222]. *Scientia potentia est*⁷⁴: безмежне знання означає безмежні можливості. Отже, базова концептуальна система алхімії «філософський камінь – трансмутація металів» у граничному випадку може бути переформульованою в глобальніший соціально значущий комплекс – «філософський камінь – універсальне знання». Причинно-наслідковий зв'язок у такій парі є неоднозначним: таємне знання є необхідним для отримання філософського каменя, але вірно й навпаки – філософський камінь може надавати адепту знання та мудрість. Таким чином, маємо коло уроборичної нескінченності, що показує нерозривний взаємозв'язок у парі адепт – філософський камінь.

З іншого боку, виявляється принципова філософська суперечність між кінечним характером людини як суб'єкта пізнання та безмежністю реальності, на яку це пізнання спрямовано – аналогія з проблемою богопізнання в Іоанна Скота Еріугени. Пізнаванність безмежного є принаймні проблематичною через неосяжність останнього, адже пізнання передбачає визначення, *de-finitio*, тобто покладання меж [14, с. 303]. Алхімічні абстракції та інтуеми не піддаються вичерпній раціоналізації. Шукач безмежного опиняється в ситуації на кшталт «вченого незнання» й прагне подолати протиріччя у містичний спосіб – ірраціональний та невимовний. Алхімічне осяяння, що дарує всеохоплююче

⁷⁴ «Знання – сила» (лат.) Цей афоризм Ф.Бекона видається близьким до алхімічного розуміння знання, що врешті-решт не є дивним з огляду на обізнаність філософа з алхімією [80, с. 222]. Повніше цей вислів звучить так: *Scientia et potentia humana in idem coincidunt* – «Знання та могутність людини збігаються» (Новий Органон, аф. III) [232].

знання таємниць Природи, може розглядатися як вихід свідомості за межі простору й часу, в яких перебувають прості смертні [228, с. 198]. В свою чергу, споконвічність глибинних прагнень людини до безмежного й незбагненого фактично знімає обмеження в часі з існування алхімії як соціокультурного феномена. Це дозволяє сформулювати тезу, що сутнісна різниця між проявами алхімії в часі та просторі врешті-решт нівелюється, а сама алхімія, попри певні акцидентальні відмінності в конкретних проявах, виступає есенціально єдиним загальносвітовим феноменом, буття якого ґрунтується на прагненні реалізації спектру соціально значущих світоглядних ідей, пов'язаних із потужною аксіологічною над-ідеєю – прагненням здобуття певного необмеженого ресурсу.

Чому ж, незважаючи на принципову сутнісну єдність, в своїх типових проявах на Сході та Заході феномен алхімії набуває докорінно різних за своїм спрямуванням наголосів? Найбільш яскраво ці відмінності відбито в аксіологічному вимірі та у формі й шляхах філософського узагальнення думки. За словами К.Г. Юнга, навіть поверхневого знайомства зі східною думкою достатньо, щоб виявити фундаментальну відмінність, що відрізняє Схід та Захід. Схід базується на психічній реальності, себто на душі – це типowo інтровертована позиція, що протиставляється настільки ж типовій екстравертованій позиції Заходу. «Інтроверсія, якщо можна так висловитися, є «стилем» Сходу, звичною та колективною установкою, так само як екстраверсія є «стилем» Заходу»⁷⁵ [226, с. 507]. У дещо відмінних термінах проблему

⁷⁵ «У будь-якому разі, за своєю психологією Захід лишається цілком та докорінно християнським ... не в релігійному ..., але в психологічному сенсі. ... західна людина — це християнин, незалежно ... до якого віросповідання його християнство належить. Для нього людина – ... майже ніщо. ... «перед Богом людина завжди грішна». Цілком Інший, абсолютно бездоганний та «зовнішній», [Бог – К.Р.] є єдина реальність. Якщо ... замінити Бога якоюсь іншою силою, наприклад, світом чи грошима, то виходить завершена картина західної людини: старанної, упокореної, благочестивої, схильної до самоприниження, підприємливої, жадібною та несамовитою у гонитві за благами цього світу, такими як майно, здоров'я, знання, технічна майстерність, суспільне положення, політична влада ... Я утримаюсь від опису того, що сталося б зі східною людиною, якщо вона забуде свій буддистський ідеал, оскільки не хочу давати таку незрівнянну перевагу моїм західним упередженням» [226, с. 508-510].

окреслює Р. Генон: «... Схід стверджує безумовну перевагу умогляду над дією, а сучасний Захід⁷⁶, навпаки, перевагу дії над умоглядом» [42, с. 44].

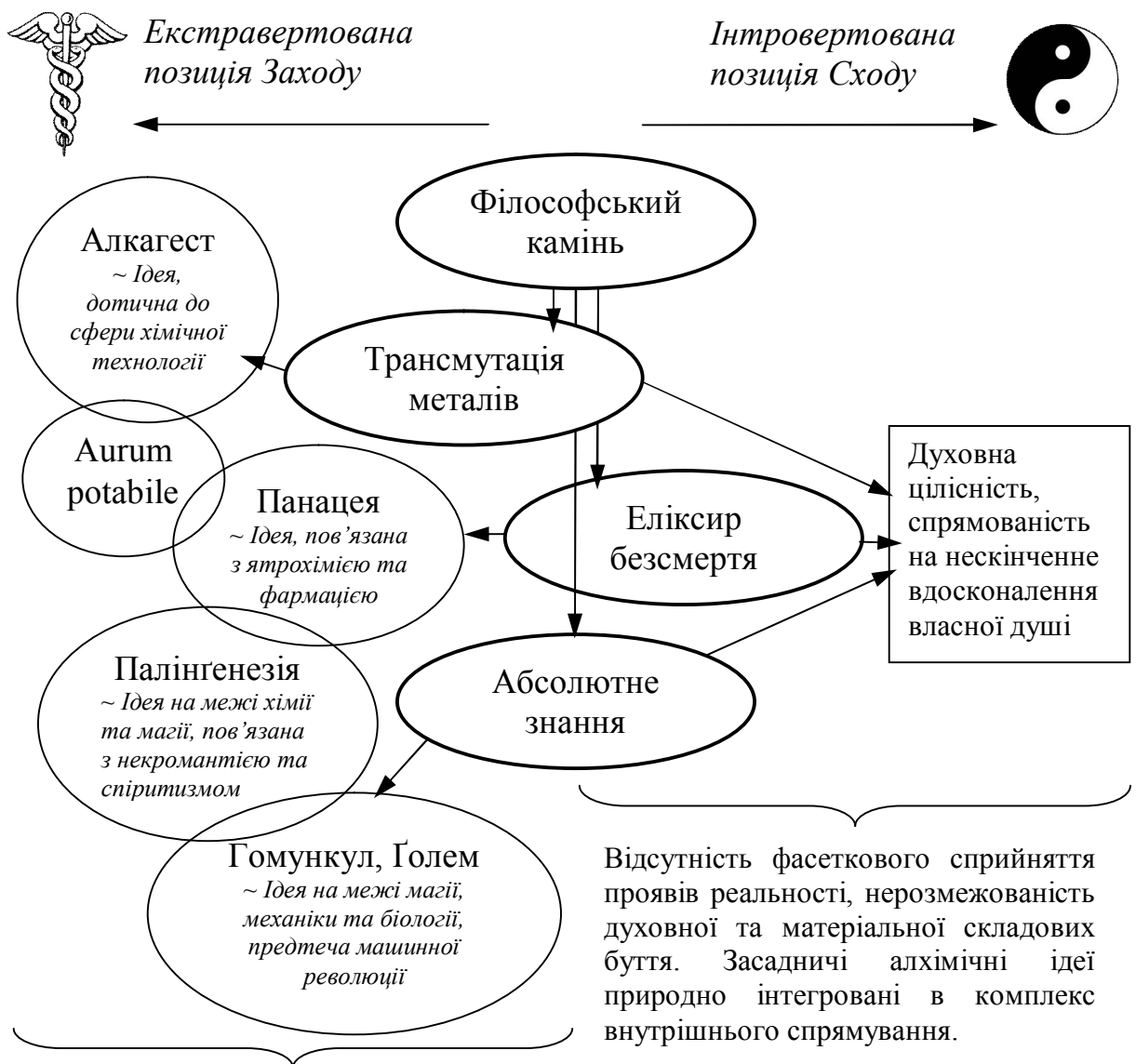
Заходу є притаманними манія «об'єктивності» та аскетизм вченого, що відкидають красу та повноту життя заради ідеальної, чи не такої й ідеальної, мети [226, с. 522]. Ця юнгівська дефініція чітко накладається на загальне тло європейської алхімії, органічно поєднуючи в нероздільне ціле діяння легендарного монаха Маріаноса [263], подвижництво Роджера Бекона [148] та Альберта Великого [230] з відвертим шахрайством літературного антигероя «Оповіді Слуги каноніка» Джеффри Чосера [200]. На Сході, за словами К.Г. Юнга, цінуються мудрість, спокій, відстороненість та інерція душі, що повернулася до своїх туманних витоків [226, с. 522]. Саме цим духом насичена творчість китайських адептів – Ге Хуна [61] (Ко Хунга), Вей По-янга (Вей Бояна [210, с. 43, 50]), Чжан Бо-дуаня [197] тощо. Завдяки певній однобічності установок Сходу та Заходу діяльність алхіміків у обох випадках набуває вельми подібних форм, що забезпечують відлюднику або вченому непорушну цілеспрямованість [226, с. 522].

Отже, зауважене нами прагнення безмежного ресурсу (матеріального, темпорального, інтелектуального, креативного тощо) є есенціальною ознакою феномена алхімії, однак способи втілення цього прагнення на Сході та Заході не є тотожними. Різниця між колективними установками – інтроверсією Сходу та екстраверсією Заходу, – спонукає першого алхіміка шукати безмежне переважно в глибинах власної душі (мікрокосму), а другого – у неозорих сферах макрокосму. Але, враховуючи засадничий алхімічний принцип відповідності макро- та мікрокосму [307], врешті-решт не видається докорінно важливим, чи йдеться про пошук штучного золота як втілення досконалої матерії (перетворення макрокосму), чи про здобуття безсмертя (перетворення мікрокосму): людина, що приготувала еліксир, не тільки зможе подовжити своє

⁷⁶ Слід зауважити, що тут Р. Генон має на увазі саме сучасний Захід як об'єкт метафізичної й соціально-філософської критики – унікальну в своєму роді «антитрадиційну» цивілізацію. Стародавні ж доктрини Заходу, на думку мислителя, цілком подібно до східних стверджують перевагу умогляду над дією, а незмінного над плинним [42, с. 45].

життя, а зможе за допомогою цього еліксиру створювати й золото [61, с. 345]. Певні акценти до розуміння цієї позиції додає Р. Генон: «... істота, що досягла реалізації певних внутрішніх станів, може, в силу ... відношення «мікрокосму» й «макрокосму», викликати зовні відповідні ефекти; отже, цілком можна допустити, що той, хто досяг певної сходинки в практиці «внутрішньої» алхімії, вже тим самим буде здатним здійснювати трансмутації металів та інші речі того ж роду, але ... не вдаючись до будь-якого процесу матеріальної псевдоалхімії...» [41, с. 377].

Аналіз зв'язків між основними алхімічними ідеями дозволяє схематично формалізувати їх розподіл у ментальному просторі Сходу та Заходу (Рис. 6).



Широкий спектр ідей, спрямованих назовні.

Парадоксальне наближення феномена до виходу за власні межі з одночасною інтенцією збереження сутнісної єдності.

Рис. 6. Основні алхімічні ідеї в ментальному просторі Сходу та Заходу

Слід зауважити, що центральні ідеї філософського каменя, трансмутації металів, еліксиру безсмертя та абсолютного знання становлять сутнісне інваріантне ядро алхімії і на Сході, і на Заході. В свою чергу, в західній алхімії вони породжують широкий спектр дотичних ідей та концепцій зовнішнього спрямування, в яких феномен наближається до виходу за власні межі. Ця тенденція може розглядатися як парадоксальний прояв розглянутого нами алхімічного прагнення безмежного. Ідея алкагесту – універсального розчинника – є дотичною до сфери хімічної технології та пов'язаною з ідеєю панацеї через проміжну ланку – приготування питного золота (*Aurum potabile*), наділеного лікарськими властивостями. В свою чергу, ідея панацеї належить до царини ятрохімії й фармації. З іншого боку, від універсальних ліків через ідею палінгенезії (що має зв'язки з некромантією та спиритизмом) можливий перехід до ідеї створення штучних істот (Гомункула, Голема тощо) – своєрідного уявного прообразу біотехнології та машинної революції.

Розгалуження та взаємовплив ідей західної алхімії демонструють активні процеси диференціації та інтеграції знання, подібні до динаміки розвитку сучасної науки з обумовленою тенденціями соціальних трансформацій спеціалізацією «не за науками, а за проблемами» [171, с. 3]. Особливо яскраво такі концептуальні розгалуження проявляються у пізній європейській алхімії. Феномен алхімії наближається до межі, за якою починається наука Нового часу, а власне герметичне мистецтво «дегерметизується». Західна алхімія виступає «зорею природничонаукової ери» та живильним корінням сил, що діють у сучасному світі [223, с. 91-92]. Подолання рубікону «дегерметизації» має приводити алхімію як синкретично-езотеричну реальність до самозаперечення⁷⁷ – розпаду світоглядної єдності «фізичного» й «містичного» первнів феномена: «... з духовної посудини ... вирвався на волю якийсь буревісник. ... *Avis Hermetis* (Гермесів птах) вилетів ... , чого ... алхімік прагнув уникнути за всяку ціну» [219, с. 18-19]. Єдина картина світу розпадається, а замість алхімічного *безмежного*, в якому «скільки етики,

⁷⁷ Проте, згідно з гіпотезою дослідження, алхімія, постійно балансує на межі «дегерметизації», не переходить її остаточно.

стільки й фізики», модерна людина приходять до *безмірного* як руйнівного відкидання будь-якої міри в бутті [26], що зумовлює духовну кризу сучасності [211, с. 253].

В свою чергу, алхімія Сходу з її інтроверсійними установками не має аналогів такого концептуального розгалуження. М. Еліаде у ранніх роботах навіть проводить протиставлення між алхімією Китаю та Індії як духовною технікою, спрямованою на досягнення безсмертя, та олександрійсько-арабською алхімією як протонаукою в класичному розумінні історії природознавства [210, с. 64]. Алхімія Сходу не знає й різких переламів на кшталт парацельсіанської революції. Також слід звернути увагу, що притаманні Заходу соціокультурні та світоглядні суперечності типу «релігія-наука» на Сході є відсутніми або невираженими [226, с. 506]. Засадничі алхімічні ідеї тут природно інтегровані в єдиний комплекс внутрішнього спрямування⁷⁸, відсутня фасетковість у сприйнятті складових буття. Фактично, обмежена «внутрішньою сферою», східна алхімічна традиція майже не зазнала «дегерметизації», була й лишилася утаємниченою справою обраних, на кшталт японського ніндзюцу, закритого світу медитацій тибетських лам та автентичної індійської йоги, інших «інтроверсійних» за духом досягнень Сходу.

Західна алхімія є позиціонованою як «герметичне мистецтво», і прагнення «герметичності» в сучасному сенсі непроникної закритості, безумовно, має місце у «внутрішній сфері» феномена. Проте ментальна специфіка Заходу неминуче вступає у принципову суперечність із першою тенденцією, що й зумовлює суттєву «дегерметизацію» феномена – величезну поширеність, багатство та різноманіття форм його існування в європейському соціокультурному просторі. «... історія займається діяннями людей, а діяння ці є ні чим іншим, як результатом зіткнення між явищами зовнішнього та внутрішнього світів», – пише Г. Бокль [23, с. 32]. Властиві Заходу, за словами Д. Донцова, «... напруженість конфліктів, свободна гра сил, величезна роль великих особистостей» [69, с. 20] знайшли яскраве відображення в бурхливій та

⁷⁸ Це стосується обох гілок китайської алхімії – як «внутрішньої» (духовної, подібної до йогічних практик), так і «зовнішньої» (лабораторної) [177, с. 9-10].

контраверсійній історії інтелектуального розвитку Європи [71]. Повною мірою це стосується й феномена алхімії та супутньої філософської традиції. Екстравертований характер західної алхімії, виражений у прагненні активного перетворення й удосконалення навколишнього світу людиною, блискучо корелює з загальними ментальними установками західного соціуму, й це наводить на думку щодо глибинної й неперехідної актуальності алхімічних міфологем у суспільній свідомості Заходу. Проте не слід вважати західну алхімію явищем суто «зовнішнього» спрямування, забуваючи про її езотеричний характер «ініціатичного вчення»: на думку Р. Генона, «... будь-яка реалізація, гідна цього імені, має по суті внутрішній характер, навіть якщо вона є здатною викликати назовні різного роду наслідки» [41, с. 377-378].

На підставі проведеного аналізу видається можливим сформулювати одну з принципівих соціально-філософських закономірностей існування алхімії. Цей феномен набуває специфічних форм та проявів в різних соціокультурних, цивілізаційних та ментальних умовах Сходу і Заходу, на базі різноманітних філософських систем, але його глибинне сутнісно-інваріантне ядро, конституйоване соціально значущим прагненням прориву до сфери безмежного, залишається єдиним та сталим. Проте саме західній алхімії⁷⁹ є притаманною гостра суперечність між «внутрішніми» та «зовнішніми» чинниками соціокультурного буття феномена – відомою мірою інтровертності консервативно-езотеричних засад доктрини⁸⁰ та бурхливим екстравертованим характером суспільного буття й колективних ментальних установок. Це спричиняє ситуацію напруженого балансування феномена на межі

⁷⁹ Поняття «західної алхімії» тут є ширшим за алхімію середньовічної Європи й включає постульовану багатьма дослідниками (напр., [28; 146; 225; 210; 293]) умовну лінію спадковості елліністичної, арабської та європейської алхімії. Вказане протиріччя тією чи іншою мірою стосується всіх членів цього ряду.

⁸⁰ «Вирішивши відіслати ... стародавні філософські й метафізичні системи припадати пилом ... на бібліотечні полиці, людина у певному сенсі надала перевагу штучному матеріальному прогресу перед духовною самореалізацією. Великі мудреці й містики ... були згодні в одному: перш ніж здобути можливість ясним поглядом дивитися назовні, треба навчитися бачити те, що всередині» [64, с. 338].

«дегерметизації»-самозаперечення⁸¹. Згадані обставини, на нашу думку, зумовлюють специфічний статус західної алхімії як соціокультурного феномена.

Повертаючись до соціально-філософського розгляду феномена алхімії як особливої реальності, що існує «на межі безмежного», слід зазначити, що між концептами алхімії та ідеєю нескінченності існує глибинний зв'язок, виражений у соціальній перцепції вже на рівні базової символіки: зокрема, знак «∞»⁸² цілком ймовірно може мати алхімічне наповнення та бути варіантом зображення символу Уробороса [277, с. 243] – змія, що ковтає власного хвоста, утворюючи нескінченну геометричну фігуру.

Окрім цього, алхіміки трактують філософський камінь як певну сутність надзвичайної досконалості, що надає благородства металам шляхом своєрідного «розведення» якості⁸³. Послідовники герметичного мистецтва декларують амбіційну мету, гідну спільноти наслідувачів Природи і помічників Творця, – «... вдосконалювати недосконалі тіла за допомогою більш ніж досконалих (*plusquam perfectis*)» [234, с. 413]. Завдяки безмежно великій досконалості (*якості*) філософського каменя його *кількість*, необхідна для

⁸¹ Співзвучним видається міркування Р. Генона, що в сучасну епоху осередки єдиної Традиції слід шукати лише на Сході, оскільки Захід фактично втратив зв'язок із нею [42, с. 28-40].

⁸² Цікавим у цьому контексті видається фрагмент зі спогадів французького дослідника С. Ютена, де фігурує статуетка апостола Якова, покровителя християнських алхіміків, виготовлена у XV ст., як вважалося, з алхімічного золота; «... під основою ... статуетки гравіровано математичний знак нескінченності ... вочевидь, ... щоб нагадати ..., що філософський камінь має здійснювати трансмутацію до нескінченності» [228, с. 131, 235]. Проте символ «∞» в його сучасному розумінні видається для XV ст. явним анахронізмом, оскільки його запропоновано для використання двома століттями пізніше. Однак і тоді процес формального розмежування наукового та позанаукового знання, оформлення науки в окремий соціальний інститут був далеким від завершення. Видається вірогідним, що Джон Валліс, якому належить пріоритет введення символу «∞», як і будь-який інший математик тогочасної Європи, не міг бути абсолютно непричетним до герметизму та алхімії. «... математики й природознавці XVII ст. ще не втратили ренесансні традиції езотеричного мислення» [80, с. 384]. У свою чергу, Лондонське Королівське товариство, одним із засновників якого був Дж. Валліс, поза сумнівами мало певні ідейні зв'язки з розенкрейцерською традицією [80, с. 318-370].

⁸³ Основою такого підходу є міркування Р. Бекона щодо можливої здатності золота й срібла передавати свою досконалість неблагородним металам при сплавленні з ними: «... недосконале не буде вдосконалено, а радше [досконале] ... буде погіршено (*diminieretur*) недосконалим ... Але якщо б вони [золото й срібло – К.Р.] були більш ніж досконалими, вдвічі, вчетверо, у сто разів тощо, вони могли б робити недосконале досконалим» [234, с. 412].

трансмутації, наближається до нескінченно малих величин⁸⁴. Кількісні параметри трансмутації губляться у містичній невизначеності, а дрібне зерно еліксиру приховує безмежні можливості.

Врешті-решт ідеї алхімії щодо здобуття аксіологічно значущого необмеженого ресурсу діяльним суб'єктом можна узагальнити у глобальне прагнення прориву з дискретно детермінованого світу до сфери безмежного. Однак необхідним підґрунтям для цього виявляється високий рівень розвитку «кількісного» мислення. Думка Д. Менделєєва, що алхіміки «не міряли й не зважували» [110, с. 68], видається небезперечною, оскільки її категоричність не враховує всієї специфіки проявів сутності алхімії.

По-перше, соціокультурне буття західної алхімії розгортається на тлі становлення й розвитку в суспільстві так званої «арифметичної ментальності», що поширюється навіть на уявлення про потойбічний світ, коли гріхи та благодіяння кожної окремої людини піддаються кількісному обліку та «зважуванню» [98, с. 32-34]. По-друге, способи розуміння числа й кількості та відповідно світоглядна роль цих понять в рамках алхімічної філософії Заходу не є константними й однозначними та становлять предмет окремого дослідження⁸⁵ [156]. По-третє, кількісний підхід видається однією з засадничих ознак власне алхімічного мислення й принциповим чинником двоспрямованого соціально значущого процесу десакралізації Природи – сакралізації Знання (див. Табл. 3), тобто розкриття «шифрів» світобудови з їх подальшим перекодуванням мовою посвячених – суперечливого поєднання раціонально-

⁸⁴ Близьким за змістом є алхімічний афоризм, приписуваний Раймонду Луллію: «*Mare tingerem si mercurius esset*» – «Я б забарвив [тобто перетворив на золото – К.Р.] море, якщо б воно було зі ртуті» (цит. за [228, с. 128]).

⁸⁵ В межах алхімічної філософії Заходу можна виділити три основні підходи до розуміння числа та кількості, що перебувають у суперечливому поєднанні: *неоплатоніко-неопіфагорійський*, або «*нумерологічний*», у якому число мислиться як гармонія, становить синтез кількості та якості, асоціюється з певною річчю як цілим; *перипатетичний*, або «*квалітативістський*», що розглядає речі як поєднання якостей у певних кількостях та врешті-решт пов'язує властивості природних тіл із пропорціями цих якостей; «*квантитативістський*», або *протомодерний*, якому притаманні десакралізація числа, абстрагування кількості від якості, перехід від «частин» та співвідношень до точних кількостей, від континуальних єдностей до дискретних одиниць – тобто тенденції, що й можуть бути оцінені як певні передумови світоглядного повороту епохи раннього Модерну [156, с. 104].

пізнавальних та містико-езотеричних тенденцій суспільної свідомості. Проблема кількісних відношень поширюється не лише на рівень «протохімічної» лабораторної практики, а й на суто алхімічні концепти, розуміння яких не вичерпується природознавчим аспектом й має глибоке соціальне забарвлення та аксіологічну значущість.

В основі міркувань про «вдосконалення недосконалих тіл за допомогою більш ніж досконалих» [234, с. 413] лежить концепція «досконалості», принципово подібна до уявлень про концентрацію, яку можна підвищувати, розчиняючи додаткову кількість речовини. Якщо ж досконалість філософського каменя може бути вимірюваною величиною, то й трансмутація закономірно має набути певних кількісних характеристик, що зумовлено пропорціями «розведення» досконалості. Дійсно, уявлення щодо «пропорційної трансмутації» металів за допомогою певної кількості філософського каменя (еліксиру, тинктури, «порошку проєкції») мають значне поширення в алхімічній літературі. Втім, різні алхіміки оцінюють це співвідношення у вельми неоднакових межах⁸⁶. Запорукою успіху Великого Діяння в решті-решт виявляється пізнання таємниць числа та кількості. Думка Блаженного Августина, що мудрість оцінюють високо, а число низько, проте немає сумнівів, що це та ж сама річ [1, с. 49], в алхімії набуває особливого звучання⁸⁷.

⁸⁶ «Разес стверджує, ... що філософи нічого не приховують, окрім ваги та мір, тобто пропорцій інгредієнтів, що є очевидним, оскільки ніхто з них не згоден у цьому з іншими», – зауважує Р. Бекон [233, с. 591]. Відтак на одну частину еліксиру має припадати від тридцяти до трьохсот частин неблагородного металу (анонімний автор XIII ст.) [266, с. 24], сто частин (Арнольд із Вілланови, Жан де Рупесцисса, XIII – XIV ст.) [228, с. 128], не більше чотирьох тисяч (Абу-ль Хасан, XII ст.) [266, с. 13], до п'яти тисяч (Роджер Бекон, XIII ст.), до мільйона (Ісаак Голланд, XVI ст.) [228, с. 128] чи навіть два мільйони частин (Маріанос, VII ст.) [266, с. 13]. Китайський алхімік Ге Хун вказує масове співвідношення еліксиру та ртуті близько 1:100 [61, с. 341], а в Р. Бекона згадується пропорція 1:1000 [234, с. 417]. Р. Бойль з посиланням на наявну традицію, в тому числі на Раймонда Луллія, пише про існування еліксиру різних «порядків», для яких співвідношення, аналогічні згаданим раніше, становлять 1:10, 1:100, 1:1000 тощо. Аналогічну градацію сили Бойль застосовує й до описаного ним Анти-Еліксиру, називаючи його «медикаментом третього порядку», оскільки одна його частина під час досліду спричиняла деградацію (зворотну трансмутацію) приблизно тисячі частин золота [237].

⁸⁷ Тут натурфілософська, майже фізична міра гераклітівського вогню, що «розгоряється мірно та мірно згасає» (Про природу, 41 (30)), органічно поєднується з божественною містичною мірою Святого Письма: «... Він [Господь] чинив вагу вітрові, а воду утворював мірою ...» (Йов 28:25).

Тенденція тлумачення числа як прояву божественної гармонії та «явища метафізичної математики» [146, с. 130] виступає одним з аспектів вкоріненого в суспільній свідомості засадничого алхімічного прагнення сакралізації Знання.

Проте водночас накладання кількісних обмежень на процес трансмутації має важливі наслідки в царині загальних соціально значущих настроїв, пов'язаних із вірою в диво та уявленнями про природні закономірності, – виводить мету алхімії за категоріальні межі дива, точніше, усуває стосовно неї межу між незбагненим дивом (явищем надприродним, проте не протиприродним [36, с. 59]) та цілком природним явищем. Доречно згадати тут думку Т. Буркхардта, що алхімія не має власної теологічної структури [28, с. 30]. Схоже, що від біблійного дива на кшталт перетворення води на вино (Ів. 2:1-11) алхімічну трансмутацію металів відрізняє перш за все її мислимий характер закономірно-природного явища, в якому чинник божественного впливу зведено до мінімуму. З європейських алхімічних легенд [163, с. 78-165] випливає принципово важливий висновок: наявний в розпорядженні алхіміка препарат філософського каменя має проявляти свої властивості відповідно до власної природи й незалежно від особистих духовних і моральних якостей оператора⁸⁸.

На перший погляд, така ситуація демонструє руйнування репрезентованої алхімічним зв'язком «етики» й «фізики» соціально значущої єдності світоглядних категорій на тлі тотальної десакралізації Природи в дусі новочасного детермінізму. Однак слід брати до уваги, що в даному випадку йдеться лише про застосування філософського каменя, а не про його здобуття. Останнє завжди зберігає свій сакральний характер особистісно значущого таїнства, в якому лише гідний алхімік може стати адептом – з Божого благословення набути таємного знання, добути «більш ніж досконалий» камінь

⁸⁸ Зокрема, в цих легендах трансмутацію металів за допомогою філософського каменя рівною мірою успішно здійснюють доброчесні адепти Нікола Фламель та Олександр Сетон (Космополіт), алхіміки-авантюристи Едвард Келлі та Міхал Сендзивой, постаті яких є амбівалентними, та навіть затятий скептик-антиалхіміст Йоганн Гельвецій. Однак останні троє в той чи інший спосіб отримали тинктуру від інших людей, тоді як їх власні спроби здобути філософський камінь виявилися марними [163, с. 78-165].

філософів із праху недосконалості підмісячного світу і водночас зазнати внутрішньої трансмутації. Принципову роль у цьому має відігравати божественне одкровення⁸⁹. Таким чином, релігійний та моральний компоненти залишаються невід'ємними частинами алхімічного світогляду, а сакралізація Знання неодмінно виступає зворотним боком десакралізації Природи. Якщо виготовлення алхімічного золота розглядається багатьма герметиками лише як спосіб перевірки якості отриманого еліксиру [64, с. 246], то власне здобуття філософського каменя є ключовим моментом Великого Діяння й принципово може відповідати певним теологічним ознакам дива, зокрема, таким, як фактичність, надприродність та спасительна спрямованість⁹⁰ [36, с. 53-61].

Проте можна тлумачити співвідношення алхімічної трансмутації з категорією дива дещо інакше, як це робить, наприклад, Р. Генон, розглядаючи матеріальну трансмутацію в специфічному «духовно-алхімічному» аспекті – як прояв здатності адепта проектувати назовні енергії, що він носить у собі (себто фактично самому виступати філософським каменем, медіатором трансмутації). Якщо це енергії психічного порядку, тоді, на думку Р. Генона, йдеться ще про матеріальну алхімію, проте таку, що оперує у спосіб, відмінний від засобів «псевдоалхімії»; натомість «... – для істоти, що досягла вищого рівня реалізації,

⁸⁹ «... надія не полишала мене. ...Я наполегливо вивчав алхімічні твори та міркував над ними, поки, нарешті, не знайшов те, чого шукав, однак не завдяки власним знанням, а милістю Святого Духа» [230, с. 2], – пише Альберт Великий. Така ситуація видається цілком відповідною біблійній традиції: «Ось чому я моливсь, і дано мені розум, візав я, і дух мудрості зійшов на мене» (Мудрість 7:7).

⁹⁰ В алхімічній традиції простежується ідея відповідності між Христом і філософським каменем [225, с. 349-424], а відтак Велике Діяння може розглядатися як особливий шлях спасіння душі та наближення до Бога. «Жодним чином неможливо припустити, що з релігійної манії величі він [алхімік – К.Р.] зазіхає на роль Спасителя ... Алхімік завжди підкреслює свою смиренність та починає свої трактати зі звернень до Бога. Він не мріє ідентифікувати себе з Христом; навпаки, з Ним він асоціює свою омріяну субстанцію, *Lapis* [філософський камінь – К.Р.]» [225, с. 356]. Припущення ж протилежних інтенцій алхіміка, логічно доведене до абсурду, спричиняє антропологічну колізію: досягнення мети Великого Діяння дає адепту абсолютні знання та владу над Природою і таким чином робить його рівним Богові. З такої позиції алхімічне Діяння виглядає глибоко еретичним актом, що підриває моральні підвалини християнського Середньовіччя, оскільки опозиція «людина – Бог» перетворюється на тотожність «Бог – Бог» [146, с. 315, 418]. Микола Кузанський переносить цю колізію в іншу систему координат, і в такий спосіб знімає протиріччя: «Як Бог – творець реальних сутностей та природних форм, так людина – творець уявних сутностей та форм мистецтва, що є подобами її інтелекту, як творіння Бога – подоби божественного інтелекту» [125, с. 99].

– може йтися про зовнішню дію істинних духовних впливів, подібну до того, що відбувається в «чудесах» релігій ...» [41, с. 377]. Таким чином фігура алхімічного адепта, інтерпретованого як провідник духовних впливів, може набувати подібних рис із постаттю святого-чудотворця. Таке уподібнення дійсно знаходить місце в соціальному сприйнятті герметичного мистецтва поряд із діаметрально протилежним образом алхіміка-чаклуна-чорнокнижника [157]. Власна амбівалентність феномена алхімії – матеріально-духовна, раціонально-ірраціональна, сакральна-профана, – виливається в суспільній свідомості в не менш амбівалентний образ герметичного мистецтва – диявольського й божественного, безумного й мудрого, такого, що підриває в соціумі віру в диво та водночас у парадоксальний спосіб підживлює її.

Пародіюючи «здоровий глузд» скептицизму щодо алхімії в суспільній думці, герметики можуть прагнути заповнити раціональною поступовістю й мінімізувати ірраціональний розрив феноменологічного ряду, властивий чудодійному стрибку [146, с. 272]. Врешті-решт, у межах парадигми Модерну «... надприродне, тобто диво, є більше непотрібним. Треба читати природу. Якщо раніше все – надприродне, то тепер, навпаки, все – природне. Але і в тому, і в іншому випадку немає й алхімії. Алхімія посередині» [146, с. 216], себто в тлумаченні такого значущого в суспільній свідомості концепту, як диво, і загалом проблеми необхідності та випадковості у природі та діяльності людей вона не збігається цілковито ані з релігійною ортодоксією, ані з позитивною наукою.

Врешті-решт, завдяки єдності й боротьбі тенденцій сакралізації Знання та десакралізації Природи шлях пошуків безмежного в алхімії є двоїстим: «кількісні» раціональні тенденції мислення, вкорінені в суспільній свідомості, поєднано з прагненням містичного осягнення нескінченності у кількісному та якісному вимірах, де знімаються обмеження дискретно детермінованої реальності. Тут видається доречним зауваження К.Г. Юнга: «Алхімія є одним із найвеличніших Пошуків недосяжного ... Принаймні, так описали б її ми, давши волю своїм раціоналістичним упередженням. Але релігійне переживання

благодаті є феноменом ірраціональним ... З цієї позиції жоден серйозний Пошук не виявляється безнадійним» [217, с. 47].

2.3. Соціокультурні трансформації західної алхімії

Після окреслення загальної специфіки феномена західної алхімії в координатах форм суспільної свідомості (п. 2.1) та визначення інваріантного соціально значущого ядра концептуального виміру цього явища (п. 2.2) видається необхідним діалектично розглянути феномен у розвитку – здійснити аналіз його соціокультурних трансформацій, простежити зміни місця й ролі західної алхімії в суспільному бутті та свідомості, щоб врешті-решт з'ясувати й описати його соціокультурну роль та можливий спосіб буття в сучасному світі.

Певно, виникнення феномена алхімії припадає на епоху Еллінізму⁹¹ з характерними для неї греко-єгипетським філософським синкретизмом⁹², розквітом містичних світоглядних течій, певною реміфологізацією філософської думки, переосмисленням класичної античної спадщини [167]: «Алхімія сформувалася в особливій інтелектуальній обстановці вмираючої античності. То був період краху цінностей; старе замінювалося новими елементами, що у близькому розгляді виявлялися ще старішими» [20, с. 15]. Це влучне зауваження Р. Бернуллі наводить на думку щодо амбівалентності ролі алхімії тих часів у житті соціуму, вираженої у поєднанні новаторських і консервативних тенденцій мислення, що формують новий тип філософського ставлення людини до себе, природи та суспільства. Більше того, на нашу думку, термін «консервативне новаторство» взагалі може бути запропонованим для

⁹¹ Думка Т. Буркхардта з цього приводу, обґрунтована в межах традиціоналістського підходу, заслуговує на увагу в контексті джерелознавчого аспекту проблеми виникнення феномена алхімії: «Алхімія ..., ймовірно, виникла на початку залізної доби ... найдавніші алхімічні тексти збереглися в папірусах ... останньої епохи єгипетської цивілізації. Відсутність більш ранніх документів можна пояснити – сакральне мистецтво алхімії передавалося ... усно: необхідність письмової фіксації – перший знак декадансу або страху евентуальної загибелі традиції» [28, с. 14, 19-20].

⁹² На перехресті епох і культур відбувся блискучий світоглядний синтез [211, с. 248], а «... єгипетська традиція, що містила ... практичні й релігійні знання, ... зустрілася з ... науковою думкою греків» [192, с. 84-85]. На думку М.-Л. фон Франц, саме цей момент можна вважати моментом зародження алхімії.

характеристики певної універсальної транстемпоральної особливості алхімії, що не лише є іманентною герметичному способу філософування, а є притаманною й зовнішній взаємодії феномена алхімії з якнайширшим контекстом суспільного буття й свідомості, та проявляється в різних формах залежно від конкретних соціально-культурних умов.

Рання алхімія яскраво ілюструє зміни розуміння загальної ролі філософії в житті соціуму, коли онтологія зазнає радикальної аксіологізації, а теорія як мистецтво умогляду трансформується в теорію як спосіб життя її носіїв. Дистанція, що відділяє мислення від буття, помітно скорочується та набуває конкретності, а філософська рефлексія сповнюється неприйнятною для класичної суб'єктивності теплотою та інтенсивністю особистісного світовідчуття. Науково-теоретичний ідеал знання (епістеми) поступається місцем інтелектуально-містичному переживанню, або гнозису [167, с. 94-95].

На нашу думку, «консервативне новаторство» ранньої алхімії полягає в тому, що вона, з одного боку, конкретизує певну соціально значущу практичну інтенцію, доповнюючи філософські абстракції прагненням активного вдосконалення людини й світу, але водночас звертається до міфологічних форм мислення та містико-алегоричної мови й у такий спосіб деконкретизує свій дискурс. В цілому період елліністичної алхімії можна позначити як «містико-фізичну» добу з пріоритетністю спекулятивної діяльності над практично-операційною⁹³. З іншого боку, можна сказати, що в ранній алхімії умоглядна вченість Античності зустрілася з амбівалентним абстрактно-конкретним мисленням, притаманним вже суспільству Середньовіччя. Це дозволяє констатувати межовий, «міжфазний» характер феномена алхімії на початковому етапі його соціокультурного буття: алхімія виникає у певний перехідний період, «на межі розподілу» соціокультурних епох Античності та Середньовіччя.

⁹³ Характеристичним для цієї епохи є алегоричний стиль «Видінь» Зосими Панополітанського (III ст.) [217], з якого видно, що робота алхіміка відбувається у певній проміжній області між розумом та матерією [225, с. 291].

Окрім традиційно постульованих первнів елліністичної алхімії – *античної натурфілософії* та предметно-операційної *ремісничої практики* [34, с. 186-187] – слід взяти до розгляду третій, не менш важливий фактор – *юдео-християнський світогляд*, з яким до певної міри корелювали містицизм неоплатоніків та гностиків [142]. У християнстві К.Г. Юнг бачить найпоказовіший прояв екстравертованої духовної установки Заходу [226, с. 508] – позиції, що не могла не накласти свій відбиток на аксіологічні пріоритети та *modus operandi* алхіміків західної традиції. Сюди можна включити й арабо-ісламську алхімію, адже вона також базується на релігії авраамічного кореня. Доречно згадати тут думку Т. Буркхардта, що алхімія суміщається з трьома монотеїстичними релігіями, не вступаючи у конфлікт із догматикою [28, с. 21, 47-48].

Спільне та відмінне елліністичної та арабської алхімії принципово можна формалізувати діахронною схемою (Рис. 7). Двоспрямовані стрілки позначають синхронні взаємовпливи, а односпрямовані – діахронні зв'язки принципів сутнісноутворювальних чинників.

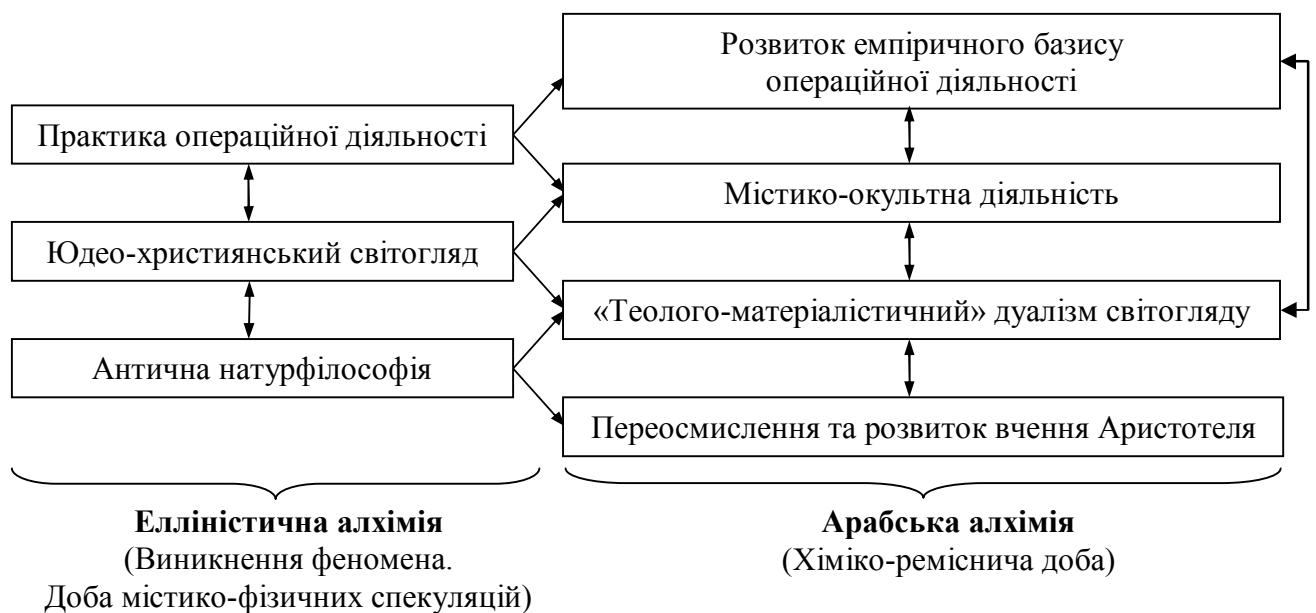


Рис. 7. Сутнісноутворювальні чинники елліністичної та арабської алхімії

Згодом внаслідок арабської експансії феномен алхімії поширюється на теренах Азії, Північної Африки та частини Європи, а спадщина елліністичної доби зазнає низки складних, а іноді й суперечливих перетворень – від повного

неприйняття до адаптації, переосмислення й нарешті розвитку. Для доби арабської алхімії, зазвичай характеризуваної як хіміко-ремісничка [120], принципове значення мають такі чинники.

Розвиток емпіричного базису операційної діяльності: на противагу містико-фізичному характеру алхімії Еллінізму, арабській алхімії властивий примат предметно-операційної діяльності над абстрактно-спекулятивними конструктами. Помітною є прагматизація алхімічної думки й тенденція певної нівеляції містичної невизначеності. Це яскраво виявляється у стилі алхімічних трактатів цієї епохи⁹⁴, де емпірична рецептурність зазвичай превалює над філософськими абстракціями й алегоріями⁹⁵. Набуваючи виразного практичного й прагматичного забарвлення, алхімія глибше інтегрується в соціальне життя.

Проте неправильним було б вважати арабську алхімію суто раціональним протонауковим феноменом із відсутньою або непритаманною йому містико-алегоричною компонентою. Звісно, *містико-окультна діяльність*, вкорінена в цьому аспекті алхімії, має місце нарівні з технохімічною [84, с. 18] і є розвитком духовного первня попередніх часів, коли homo divinans, «людина магічна», передувала homo faber – «людині вправній», що володіла знанням й технічними навичками [228, с. 39]. Не слід забувати й про зв'язки арабської алхімії з духовними практиками суфізму – містико-езотеричної течії в ісламі⁹⁶. Твердження Р. Генона з цього приводу взагалі протистоїть усталеному трактуванню специфіки соціального сприйняття арабської алхімії, і така полемічність окреслює проблемне поле для подальших спеціальних досліджень цієї теми: «В арабському світі матеріальна алхімія ... мало вшановувалася, а

⁹⁴ Показовою є певна єдність форми та змісту, притаманна алхімічним трактатам арабського періоду незалежно від географії походження – від «Книги таємниці таємниць» багдадського алхіміка Разеса (IX-X ст.) до трактату Гебера-Іспанця (XIV ст.) «Summa Perfectionis Magisterii». Це свідчить про існування на величезному просторі спільної традиції.

⁹⁵ «Книга таємниці таємниць» Разеса не лишає в цьому сумнівів. «За тим розітри в порошок вапно ... та занур в нього цей зливоч кілька разів; з повелінням Аллаха він перетвориться на червоне золото. Продай його, як тобі захочеться» – пише автор [84, с. 80].

⁹⁶ Зокрема, один із найзначніших алхіміків арабського світу, Гебер (Абу Муса Джабір ібн Хайян, VIII – IX ст.), згадується під титулом аль-Суфі – «суфій» [64, с. 29].

іноді навіть ототожнювалася з різновидом чаклунства, тоді як, навпаки, у великій пошані була алхімія «внутрішня» та духовна...» [41, с. 376].

Проте, так чи інакше, порівняно з «містико-фізичною» елліністичною добою, де провідну роль відіграють неоплатонізм та герметизм [167], в арабську епоху в алхімії на перший план виходить *переосмислення та розвиток вчення Аристотеля*, який порівняно з Платоном набагато вище оцінював чуттєве та досвідне пізнання світу одиничних речей. Така зміна філософських орієнтирів видається пов'язаною зі згаданим раніше конкретно-діяльнісним характером, притаманним суспільній думці арабського світу та відповідному їй стану феномена алхімії, однак спрямованість причинно-наслідкового зв'язку між цими тенденціями не є однозначно визначеною. В алхімії чотири елементи-стихії Стагірита переформулюються у два основоположні принципи – Сульфур та Меркурій [117], чоловіче та жіноче начала, поєднання яких породжує метали. Подібне доповнення-заміщення класичних філософських абстракцій антропоморфною конкретикою відповідає загальному характеру суспільної свідомості епохи та важливому місцю алхімії в ній: прагнення пізнання Природи доповнюються інтенцією активнішої діяльної участі людини в бутті матеріального світу, а це потребує конкретніших та більш «людиномірних» теорій. Так само в алхімічному контексті осмислюються й уявлення Аристотеля про первинну матерію⁹⁷, поняття «природного» та «штучного». Врешті-решт, принцип «мистецтво наслідує природу» [270, с. 248] набуває нового звучання й соціального забарвлення на тлі конкретно-діяльнісної домінанти пізнання, притаманної середньовічному арабському

⁹⁷ «... мертвий виникає з живого та оцет виникає з вина так само, як із дня ніч. І отже, якщо в такий спосіб одне перетворюється на інше, то воно має повертатися до своєї матерії; наприклад, якщо з мертвого має виникнути жива істота, то він має спочатку обернутися на свою матерію ... і оцет має перетворитися на воду, а потім із неї виникає вино» (Метафізика VIII, 5) [15, с. 231]. Ці міркування є цілком співзвучними з алхімічною концепцією повернення речовини до первинної матерії на першій стадії Великого Діяння. Погляди Аристотеля на перетворення елементів-стихій та «приготування» металів у надрах землі також є сумісними з алхімічним дискурсом. Заперечення трансмутації Авіценною з позицій аристотелівської доктрини «сталості видів» (species) є скоріше винятком, що підтверджує загальне правило, адже не є зрозумілим, чи поширював Стагірит сталість видів живих істот на царство металів та мінералів [270, с. 245-249].

світові, а в подальшому зберігає свою визначну роль і в європейському соціокультурному просторі фактично до Нового часу.

«Теолого-матеріалістичний» дуалізм світогляду стає іншим важливим наслідком інтерпретації філософії Аристотеля. Найвідоміший арабський перипатетик Аверроес (Абу-ль Валід Мухаммад ібн Ахмад ібн Рушд), відомий у Європі як Коментатор, дещо співзвучно з алхімічним міфообразом родючого хаосу *prima materia* проголошує матерію співвічною з Богом, який актуалізує іманентно наявні в ній потенціальні форми [203, с. 219]. Думки Аверроеса в інтерпретації його послідовників набувають значного суспільного резонансу, оскільки виливаються в концепцію *duplex veritas* (двоїстої істини), що стверджує незалежність істин розуму від істин віри, а отже – самоцінність пізнання Природи, хоча й не без конфлікту з релігійною ортодоксією [203, с. 224]. Таким чином закладаються основи для розвитку соціокультурного протистояння «релігія – наука» з його подальшими драматичними наслідками для цивілізації Заходу. З іншого боку, за Аверроесом, філософське знання є прерогативою обраних і не підлягає розголошенню, оскільки його вульгарне прочитання становить велику небезпеку [203, с. 218-219] – таке твердження, співзвучне з традиційними алхімічними установками, певним чином урівноважує конфліктно-революційний характер «теолого-матеріалістичного» дуалізму світогляду.

Врешті-решт практичні «протонаукові» інтенції алхімії арабської доби врівноважуються традиційним містико-езотеричним характером доктрини, внаслідок чого соціокультурна роль алхімії не може бути охарактеризованою як однозначно «прогресивна», «революційна» тощо, натомість зберігає амбівалентний «консервативно-новаторський» характер. З іншого боку, зберігається «міжфазний» характер феномена алхімії, але компоненти цієї взаємодії змінюються й зміщуються в царину загальних характеристик гносеологічних підходів: тепер це емпірико-спекулятивна аморфність, притаманна елліністичній вченості, та конкретно-діяльнісна домінанта пізнання арабського світу.

З арабського світу феномен алхімії потрапляє у соціокультурний простір Європи та міцно вкорінюється в ньому. Водночас із арабськими трактатами з медицини, математики, філософії, астрології та алхімії до Європи доходить майже забутий на той момент відблиск грецької думки [293], для якої є характерним домінування духовного елемента, спрямованість на умоглядно-теоретичні цілі та цінності [122, с.269]. В новому соціокультурному середовищі алхімія знову трансформується під дією комплексу чинників, що визначають інтелектуальний розвиток тогочасної Європи. Цей період може бути означеним як природознавчо-християнський (Рис. 8).



Рис. 8. Чинники трансформацій феномена алхімії в середньовічному арабо-європейському соціокультурному просторі

Як і в арабському світі, на європейському Заході *містико-окультна діяльність* залишається впливовим фактором розвитку феномена алхімії та його зовнішнього соціокультурного сприйняття. Практично всі відомі алхіміки європейського Середньовіччя виступають фігурантами численних легенд, що

пов'язують їх постаті з магією та чорнокнижництвом⁹⁸ [78, с. 122-128]. Утворена в масовій свідомості асоціація алхімії з заняттями такого роду, що певною мірою зберігається донині, включення герметичного мистецтва до умовного комплексу «чорнокнижного знання» слугує одним з усталених негативних мотивів соціокультурного сприйняття алхімії. Водночас класики тогочасної алхімії наголошують на благочестивому християнському характері свого мистецтва, а Р. Бекон, зокрема, відкрито виступає проти магії в одному зі своїх трактатів.

*Традиційне «кастове» обмеження інформаційного простору*⁹⁹ є важливим чинником суспільного буття середньовічної Європи, яскраво виявленим в алхімічному контексті. Передача знання характеризується атмосферою закритості, аналогічною до традиційної втаємниченості архаїчної ремісничої практики. Слово «вчений» ще не є номіналізованим; середньовічний вчений – це не сучасний «науковець», а «вчений муж», «вчений клерк (= клірик)». Останній вираз в принципі є зрозумілим, оскільки тривалий час фактично монопольним носієм абстрактного знання та писемної культури залишається духівництво¹⁰⁰. Фундаментальні знання є прерогативою обраних інтелектуалів, «християнських докторів» [146, с. 252]: ця ситуація цілком корелює з езотеричним характером алхімічної мудрості. Саме представники духівництва,

⁹⁸ Можливо, першим героєм подібних легенд є монах Герберт (кінець X ст.), що навчався арабської мудрості в Іспанії, а згодом став папою Сильвестром II [203, с. 51-52; 228, с. 159]. Вочевидь, він був одним із перших відомих алхіміків Європи [228, с. 51], а це дозволяє віднести початок проникнення перших зерен алхімічного знання в Європу принаймні на століття раніше загальноприйнятої дати – XI ст., яким датується робота алхіміка при дворі архієпископа Адальберта Бременського [44, с. 21].

⁹⁹ Термін «інформаційний простір» тут вжито безвідносно до сучасних понять глобалізації, інформаційного суспільства, віртуальної реальності – в значенні певної частини простору соціокультурного, що не обов'язково є глобальним і в різних епохах та суспільствах може мати різну топологію.

¹⁰⁰ Це принципово співвідноситься з тричленною схемою суспільства за Адальбероном Ланським (XI ст.), в якій *oratores*, «ті, хто молиться», опікуються духовним здоров'ям суспільства та є його неодмінною частиною поряд із *bellatores*, лицарями, та *laboratores*, трудівниками [97, с. 7].

що складають переважну більшість учених людей епохи, виявляються найбільш підготованими до алхімічних вправ¹⁰¹.

Однак з'являються й передумови для формування світської вченості. Інтенсивний розвиток міст стимулює *соціальний запит на освіту*, наочним втіленням якого стають університети – корпорації викладачів та студентів [97, с. 57]. Університет як осередок ученої культури складає альтернативу замкненому світові монастиря. Поряд із традиційними накопиченням та консервацією скарбів думки починається активне поширення книжкової культури. Таким чином, цей чинник вступає у суперечність із попереднім. Книга, що раніше була переважно скарбом, стає соціально значущим інструментом пізнання та поширення знань [97, с. 77-81].

Схоластична вченість продовжує переосмислення спадщини Аристотеля. Раціональний дух схоластики, позначений певною десакралізацією Природи [97, с. 45], відкриває нове розуміння креативного потенціалу людини. За словами шартрського схоласта Гійома з Конша, Велике діяння – це діяння Творця, Природи або людини-майстра, що наслідує Природу [97, с. 50]. Рання та висока схоластика не видаються безплідними інтелектуальними розвідками, відірваними від реальності. Парадоксальним чином середньовічний університетський інтелектуал, знавець «вільних мистецтв», може пишатися тим, що він «не з тих, хто працює руками» [97, с. 98], та водночас трактуватися як трудівник або навіть ремісник, майстер, діяльність якого у певному сенсі не відрізняється від професії теслі або коваля. *Ars est recta ratio factibilium* – «мистецтво є правильним розумінням створюваного (того, що може бути зробленим)» [97, с. 53-54] – ця важлива установка урбаністичної культури Середньовіччя, позначена специфічним раціонально-практичним духом, є показовою в контексті соціокультурного розвитку алхімії в Європі.

Поєднання статусу духівництва як провідної суспільної верстви інтелектуалів з культивованим у монастирях шанобливим ставленням до праці

¹⁰¹ Історичним свідченням цього є «Оповідь Слуги каноніка» Дж. Чосера [200], де водночас фігурують двоє алхіміків-каноніків та священик, в якого сприйняття Таємниці алхімії не викликає жодного внутрішнього спротиву.

дозволяє певною мірою подолати античне упередження, нібито мудрій людині не личить ручна праця. Навпаки, така праця набуває рис сакральності, хоча й на тлі певного типу десакралізації Природи, що наголошує на тварному, а не самодостатньо-божественному статусі останньої [37, с. 52-53]. Таким чином, образ алхіміка – філософа в лабораторії, активного дослідника й наслідувача Природи – виявляється граничним втіленням цих тенденцій та цілком відповідає духові часу. Характерно, що в епоху Романтизму подібний амбівалентно-універсальний образ виявляється вельми привабливим об'єктом для літературної рефлексії європейських романтиків, тобто в певному сенсі знову резонує із духом часу: саме ця епоха дала людству такі знакові твори, як «Фауст» Й.-В. Гете та «Франкенштейн» М. Шеллі.

В інтелектуальних пошуках «природознавчо-християнської» доби вимальовується певний прототип метафори «природа – майстерня» [97, с. 49-50], що, на відміну від свого модерного втілення, не має вираженого кризового характеру, а радше ґрунтується на прагненні розумної гармонії між природою та людським суспільством, – прагненні, що зберігає свою актуальність донині.

Теолого-схоластичний умогляд поєднується зі ствердженням цінності емпіричного пізнання Природи: *sine experientia nihil sufficienter sciri potest* – «без досвіду ніщо не може бути пізнаним достатнім чином» [30, с. 336-337], однак теологічне спрямування філософської думки Середньовіччя принципово не суперечить розвитку *зачатків емпіричного природознавства*, оскільки ортодоксальна схоластика шукає гармонії між вірою та розумом, прагне подолати «теолого-матеріалістичний» дуалізм світогляду, прототип протиріччя «релігія – наука» в житті суспільства¹⁰².

Зрештою в герметичному мистецтві «природознавчо-християнської» доби, дещо подібно до арабської алхімії, прагнення сполучити філософію з конкретно-емпіричною практикою мають місце на тлі закритості

¹⁰² На противагу аверроїстській концепції двоїстої істини Тома Аквінського не протиставляє дослідження Природи та пізнання Бога, натомість розглядає перше як один зі шляхів останнього: *gratia non tollit naturam sed perficit* – «благодать не скасовує природу, а довершує її» [97, с. 84].

інформаційного простору, освяченої традицією авторитетів: елементи новаторства знову поєднуються з глибоким ментальним консерватизмом, більше того, парадоксально виступають його безпосередніми наслідками¹⁰³.

Алхімія стає, за словами М. Гоголя, вінцем середньовічної вченості [48, с. 36-37]. Проте цей «вінець» є неофіційним¹⁰⁴: герметичне мистецтво в принципі не могло входити до переліку офіційних «університетських» дисциплін, оскільки оцінювалося Церквою, владою й соціумом вельми неоднозначно. На споконвічне суперечливе співіснування офіційної та неофіційної науки звертав увагу Л. Февр: поряд із університетським знанням завжди існувало й знання таємне, вільне, єретичне [182, с. 391]. Отже, вінець середньовічної вченості слід шукати на її периферії, а специфіка «природознавчо-християнської» алхімії виявляється на межі розподілу офіційної та неофіційної складових знання – схоластичної вченості та її позаканонічного окультного супутника.

Наступний етап трансформацій європейської алхімії може бути означеним як контраверсійний (Рис. 9): накопичення та посилення внутрішніх суперечностей створює передумови для майбутнього якісного стрибка.

¹⁰³ «[Роджер] Бекон зовсім не є руйнівником основ. Ні! Борець, невтомний, самовідданий. Але не проти, а за... За кришталеву чистоту ранньохристиянського, не замуленого десятима століттями канону. Розвінчання хибного авторитету *в ім'я* авторитарності як принципу; ... за досвід-споглядання в природничих науках на підтримку *досвіду внутрішнього*, що дарує *освяння...*» [146, с. 444; курсиви В. Рабиновича – К.Р.].

¹⁰⁴ У пізніші часи це було віддзеркалено В. Гюго в образі архідиякона Клода Фролло, що «... пройшов майже все коло людських знань позитивних, офіційних, дозволених законом» і «... вичерпавши все *fas* [дозволене] людського пізнання, ... насмілився проникнути в *nefas* [недозволене]» [62, с. 136].



Рис. 9. Принципові фактори детермінації буття феномена європейської алхімії, їх зв'язок та трансформації протягом Середньовіччя

Незмінним компонентом алхімічних студій залишається *містико-окультна діяльність*. Однак на тлі помітного зростання кількості алхіміків [228, с. 220] розвиток і поширення алхімічних знань має побічний ефект – їх десакралізацію та профанацію. На алхімічному ґрунті розгортається *авантюрна діяльність* численних шукачів золота – від ентузіазму відносно чесних, але малоосвічених «спалювачів вугілля», «пафферів», «суфлерів» (від франц. *souffler* – дмухати) до відвертого шахрайства. Ці тенденції зумовлюють негативне соціокультурне сприйняття профанованої алхімії в загальноєвропейському вимірі. Разом із цим, набуває поширення інша, не менш характерна думка, достеменно сформульована свого часу Дж. Чосером: слід відрізнити правдиве мистецтво герметичних філософів від облудних золоторобчих екзерсисів, адже «не все те золото, що блищить» [200, с. 11].

Світоглядна революція відбувається в декількох напрямках. На тлі кризи традиційної схоластики, заснованої на аристотелізмі, ренесансні гуманісти

здійснюють нове прочитання античної спадщини, зокрема, реанімують атомістику Демокрита, переосмислюють філософію Платона й неоплатоніків, наново відкривають для Заходу пізньоелліністичний Герметичний корпус [97, с. 141]. В алхімії відбувається своєрідне заперечення заперечення: раціоналізований перипатетизм знову поступається містичному духові, що певним чином нагадує настрої елліністичної епохи¹⁰⁵. Ці тенденції корелюють із глобальними зрушеннями в соціальному бутті та свідомості, відповідями на суспільні потрясіння, кризові явища у сферах культури, ідеології тощо.

Антропоцентричні тенденції європейської думки у загальнофілософському вимірі, зокрема, проведення аналогії між Богом як Творцем природних форм та людиною як творцем «форм мистецтва» [125, с. 99], резонують з антропологічною проблематикою алхімії. Водночас, дещо співзвучно з коперниканським переворотом в астрономії, відбувається парацельсіанська революція в алхімії [118], що переносить пріоритет із трансмутації металів на вдосконалення тілесного та духовного здоров'я людини¹⁰⁶. Іншим аспектом парацельсіанської революції є перетворення бінарної опозиції Меркурій-Сульфур на алхімічну «трійцю» Меркурій-Сульфур-Сіль – концептуальна зміна, що заслуговує на окреме дослідження. Проте слід зазначити, що цей революційний крок подається під консервативним гаслом шанобливого додержання традиції – відтворення доктрин Гермеса, незаслужено забутих нащадками [118]. Якщо ж тлумачити засадничу троїстість речей Природи як своєрідне ієрогліфічне письмо, сповнене божественного сенсу, зокрема, як відбиток ідеї Святої Трійці, постає «... не просто теорія алхімічного Діяння, а

¹⁰⁵ В руслі критики Аристотеля парацельсіанець Герхард Дорн вшановував Гермеса Трисмегіста й Платона; натомість, багатьох інших алхімічних авторитетів – Авіценну, Гебера, Разеса, Альберта Великого, – засуджував як «софістів» [227, с. 98, 136].

¹⁰⁶ Коперниканська та парацельсіанська революції видаються співмірними за кардинальністю зміни світоглядної перспективи, проте парадоксально протилежними за спрямуванням. Якщо Парацельс, критикуючи давню традицію під гаслами ще давнішої [118], ставить людину в центр картини світу, то геліоцентрична концепція Коперника, хоча й має певні передумови та прототипи в традиційній космології (згадаймо алхімічну аналогію Сонце-золото), в суто раціоналістичній науковій інтерпретації «... творить жахливу порожнечу, позбавляє людину її космічної гідності, змушує її – порошинку серед порошинок – безглуздо обертатися навколо сонця» [28, с. 50].

його апологетика, що не є дивним: світорозуміння герметичного філософа є аксіологічним за своєю суттю» [159, с. 241]. Таким чином, вищезгаданий своєрідний «антропологічний поворот» у філософії та алхімії контрастно доповнюється тенденціями «теологізації» світогляду, ілюструючи контраверсійний характер суспільної свідомості епохи.

Загальне прагнення надати філософуванню естетичної форми, синтезувати вченість із мистецтвом, поряд із специфічно алхімічною тенденцією переходу від принципу бінарної опозиції до принципу тріадності в тлумаченні першооснов буття, є свідченнями актуалізованих серед інтелектуалів інтенцій здійснення нового світоглядного синтезу, нівеляції й подолання протиріч, створення (відтворення) універсальної й гармонійної картини світу та врешті-решт ідеального способу соціального буття.

Проте водночас в алхімії намічається й інша тенденція, внаслідок реалізації якої хіміки та герметики розділилися, – значне концептуальне розгалуження та розмежування «фізики» й «містики» [225, с. 247-248] – практично-операційної та умоглядно-духовної складових, що в певному вигляді зберігається донині. В межах алхімічної методології назріває перехід від містичного якісно-неповторного досвіду (*experientia*) до кількісного та відтворюваного досліду (*experimentum*) [118]. Паралельно з напрямком практичної алхімії, що в контексті *технічної революції* й *формування наукового світогляду* тяжіє до природничонаукового знання, конститується течія духовної алхімії, послідовники якої тлумачать алхімічну трансмутацію як алегорію вдосконалення людської душі¹⁰⁷. Ця дихотомія має помітне віддзеркалення у суспільній свідомості й, зокрема, в літературній рефлексії феномена алхімії. Наприклад, Г. Майрінк пише у передмові до роману «Ангел Західного вікна», головним героєм якого є знакова постать своєї епохи, алхімік Джон Ді: «... не трансмутації металів прагла душа його, а ... зовсім іншої трансмутації. Що це

¹⁰⁷ Співзвучно з висловленою Г. Дорном ідеєю перетворення людини на «живий філософський камінь» [225, с. 166] німецький містик Ангел Силезій закликає «шукати філософський камінь у власній душі» [10, с. 220], а «тевтонський теософ» Якоб Беме обирає мову алхімічних метафор для викладу своєї містичної теології [239, с. 180-187].

за «інша трансмутация», я й постарався пояснити в моєму романі» [102, с. 34]. На противагу матеріальному аспекту алхімії, що легко зазнає профанації й набуває відверто негативного соціального іміджу «безбожного й проклятого золоторобства» [80, с. 93], духовний аспект герметичного мистецтва сприймається принципово інакше, хоча й не є позбавленим протиріч релігійно-філософського характеру, і донині виступає джерелом натхнення різних інтелектуальних кіл – митців, езотериків, філософів, дослідників глибинної психології.

Нарешті, в контраверсійну добу соціокультурних трансформацій алхімії *розвиток освіти та формування інформаційного простору* створюють умови для виходу феномена за власні межі – порушення його герметичної замкненості та остаточної інституціалізації нового соціокультурного феномена науки, що спричиняє суттєві зміни в суспільному бутті й свідомості Заходу. Однак між новітньою науковою парадигмою та заперечуваною нею поміж інших елементів середньовічної спадщини алхіміко-герметичною системою поглядів простежується парадоксальний зв'язок [80], що дозволяє розглядати їх у цей період як складові певного єдиного філософського дискурсу, які перебувають у стані єдності та боротьби.

В межах «розенкрейцерського Просвітництва» алхімія виступає одним з інструментів потужного соціального руху, що ставить на меті глобальну реформу всіх сфер суспільного буття, забарвлену, однак, в міфологічні та есхатологічні тони. Вона має повернути світ до «стану Адама» або сатурнної «золотої доби», щоб людство увійшло в епоху «просвітництва» у значенні «просвітлення» й перед кінцем часів нарешті стало досконалим. В цьому сенсі деклароване розенкрейцерською алхімією прагнення «перетворити всі гори на золото» набуває нового звучання, якщо під «золотом» розуміти не речовинний результат алхімічних трансмутацій, а духовні скарби «золотої доби» [80, с. 113]. Суспільний контекст «розенкрейцерського Просвітництва» зближує алхімію як із реформаційними рухами, так і з утопічним напрямком соціально-

філософської думки. Відтак пізніше означення утопістів як «соціальних алхіміків»¹⁰⁸ має під собою глибші підстави, ніж здається на перший погляд.

«Розенкрейцерське Просвітництво» поряд із парацельсіанським антропологічним поворотом є показовими прикладами «консервативно-новаторського» характеру алхімії в контексті однієї з найбільш суперечливих епох її соціокультурного розвитку, сповненої різними варіантами «трансмутації» алхімії в низку інших феноменів суспільного буття. Часи змінюються, а алхімія знову залишається на їх межі, існуючи у «двофазній системі» соціокультурних епох Середньовіччя й Нового часу.

Не менш характерною для означеної доби трансформацій західної алхімії є культурна дифузія цього феномена з Західної Європи на схід, де він набуває специфічних рис у неоднорідному й не завжди сприятливому соціокультурному середовищі¹⁰⁹. Закономірно постає питання щодо існування соціокультурного феномена алхімії в XV – XVII ст. на теренах України. Хоча це питання заслуговує на окремі ґрунтовні дослідження історичного, культурологічного та соціально-філософського спрямування, видається доцільним зробити невеликий екскурс у проблему з метою її принципового окреслення та визначення її місця в загальних процесах соціокультурних трансформацій феномена алхімії в одну з переламних епох історії західної цивілізації та культури.

Комплекс необхідних та достатніх умов для вкорінення та розвитку соціокультурного феномена алхімії (Табл. 3) на українських теренах в означений період представлено в повному обсязі: наявними є ментальні передумови та економіко-правове підґрунтя, багата наукова та книжкова традиція, існують урбаністичні осередки соціальної стабільності, високий рівень інтелектуального розвитку, особистих та економічних свобод [151,

¹⁰⁸ Таке порівняння здійснено німецьким філософом Є. Дюрінгом у контексті критики утопізму, на що Ф. Енгельс заперечує, що алхімія свого часу була необхідною [213, с. 277]. Таким чином, алхімія набуває метафоричного звучання в соціально-філософських дискусіях.

¹⁰⁹ Центральна та Східна Європа, зокрема, Богемія та Річ Посполита, активно задіяні в грандіозній алхімічній містерії, даючи світові власних видатних алхіміків, та й у Московське царство, попри численні перепони соціокультурного й ментального характеру, алхімія проникає на рівні своєрідної культурної інклюзії разом із іноземними докторами – носіями західної вченості [151, с. 166-167, 171].

с. 168-171]. Це дає змогу казати про принципову можливість існування феномена алхімії в тогочасному українському соціумі. Хоча остаточної відповіді на питання, наскільки повно ця можливість була реалізованою, наразі немає, аналіз першоджерел свідчить про безумовну присутність алхімічного мотиву в тогочасній літературі. Це не видається дивним з огляду на органічний зв'язок українських ренесансної та барокової традицій з європейським культурним простором того часу [151, с. 168], коли у провідних інтелектуальних центрах Європи працюють вчені, прізвища яких яскраво свідчать про їх походження та самоідентифікацію: Юрій Дрогобич, Станіслав Оріховський Рутенець Роксолан, Павло Русин із Кросна та ін. Їх творчість є цілком інтегрованою до європейської традиції, де комплекс «чорнокнижних наук» – алхімії, астрології, магії – виступає «зворотним боком медалі» західної вченості¹¹⁰. Зрештою алхімічний слід чітко візуалізовано у книзі «Перло многоцінне» Кирила Транквіліона-Ставровецького (Чернігів, 1646 р.)¹¹¹:

Ти [Премудрість – К.Р.] прехитрії ремесла виявляєш світу –
 Все-бо по твоїм совіту.
 Винаходиш,
 Ти з неподібного подібне твориш
 Чрез нове алхімство – дива гідне діло!
 Ти чуда світу виявиш людині сміло [88, с. 266].

Як бачимо, алхімія не є дивиною для автора й чітко характеризується ним як соціально значущий прояв премудрості. Використання словосполучення «нове алхімство» можна інтерпретувати як свідчення трансформацій феномена, апогей яких хронологічно припадає саме на добу Бароко. На жаль, наведена в

¹¹⁰ Показовою фігурою в цьому контексті є український «математик, філософ та астролог» XVI ст. Ян Лятос, що певний час очолював університетську кафедру астрології в Кракові, де в ті ж часи бував видатний англійський математик, філософ, алхімік, астролог і маг Джон Ді, причому обидва мали зв'язки з ученими колами імператорського двору Рудольфа II в Празі [93, с. 74-75, 104-105].

¹¹¹ Цей фрагмент також нагадує рядки з «Роману про Троянду» Жана з Менга: «... алхимия – великое искусство. Тот, кто разумен, в ней найдет чудес без счету. ... Мы видим, как алхимики из папоротника извлекают пепел, а из него – стекло. ... И ведомо мужам ученым, как вещь иную принимает форму. Порой меняет она и содержание, и форму. Но с одними превращения творит Искусство, с другими же – Природа» [47, с. 215].

книзі інформація є недостатньою, щоб робити однозначні висновки про ставлення автора до «старого алхімства», але в контексті твору алхімія як така оцінюється позитивно. До того ж, тут «алхімія» вперше в українській, а можливо й загальноєвропейській літературі набуває сучасного соціально-алегоричного звучання «алхімії мистецтва», «алхімії творчості» тощо, що навряд чи могло статися, якщо б алхімія не існувала в українському культурному просторі як вкорінений суспільний феномен [151, с. 171].

Менш явні алюзії на алхімічне знання та супутню натурфілософську традицію трапляються в літературі українського Бароко доволі часто [151, с. 168-171], однак їх розгляд виходить за межі цього дослідження. Так чи інакше, очевидною є ремінісцентність тогочасної української літератури з загальноєвропейськими тенденціями барокової культури, де алхіміко-алегорична поезія стає своєрідною інтелектуальною модою [127, с. 142].

Не менш яскраві паралелі з європейськими світоглядними тенденціями, зокрема, такими, що стосуються трансформацій та суперечностей соціокультурного сприйняття феномена алхімії, знаходимо у пізнішу епоху в творчості Григорія Сковороди [154]. Постаць «українського Сократа» набула вкрай суперечливих, іноді діаметрально протилежних оцінок дослідників [198, с. 25-26], а його творчий доробок має багатогранний та контраверсійний характер, будучи створеним на зламі епох, на межі середньовічної та новочасної філософських традицій. Це зауваження перегукується з характерною для ренесансно-барокової алхімії «межовою» специфікою буття в координатах «Середньовіччя – Новий час». Якщо ставлення К. Транквіліона-Ставровецького до алхімії видається позитивним і цілком співзвучним із духом тогочасного європейського «соціально-алхімічного» ентузіазму, то позиція Г. Сковороди є на перший погляд відверто антиалхімічною, проте так само перегукується із європейськими інтелектуальними тенденціями – суспільним розчаруванням в алхімії та розвитком просвітницького матеріалізму. Перш за все це виявляється в категоричному запереченні можливості будь-якого дива в природі, а Г. Сковорода однозначно відносить філософський камінь поряд із вічним двигуном саме до категорії дива. В інших аспектах сквородинська

критика алхімії є спрямованою на профановані форми останньої – прагнення необмеженого матеріального збагачення або вдосконалення тіла без належного вдосконалення духу – «залишок єгипетського плотолюбства»¹¹² [90, с. 411]. Водночас багато міркувань мислителя виглядають глибоко алхімічними, а символіка творів Сковороди може тлумачитися як певні «герметичні шифри», ключі до яких приховано в європейській містичній традиції [215]. На нашу думку, сквородинський «алхімічний антиалхімізм» виглядає природно в контексті постпарацельсіанської алхімії, де захист традиції поєднується з її запереченням. Сковорodinське самопізнання, звільнення «внутрішньої людини» виявляються спорідненими з «пошуком філософського каменя у собі» послідовників духовної алхімії. За таких умов традиційний концепт філософського каменя як зовнішнього медіатора трансмутації втрачає значення та виявляється зайвим¹¹³. Попри певні паралелі з просвітницьким антиалхімізмом, погляди Г. Сковороди виступають водночас частиною герметичного дискурсу [215] й творчим продовженням традицій містичної філософії та духовної алхімії [154] допросвітницького «контраверсійного» періоду соціокультурного буття герметичного мистецтва.

Загалом з XVIII ст. й далі в бутті європейської алхімії відбуваються докорінні зміни. Результати наукової революції XVII ст. – поява науки як окремого соціального інституту та зростання його ролі в суспільстві – зумовлюють можливість інтерпретації алхімії як «лженауки» та критики з

¹¹² «... розум історії [алегоричне тлумачення Біблії – К.Р.] ... набагато більше ... сприяє моему внутрішньому вдосконаленню, ніж коли б я, дізнавшись, як ... все перетворювати на золото ..., зайнявся хотінням або вправами розбагатити або хімічити» [90, с. 411-413]. Ці думки несподівано виявляються співзвучними з настроєм розенкрейцерських маніфестів, де поєднано християнську містику та духовну алхімію: легендарний Крістіан Розенкрейц «... радіє не тому, що він може робити золото, ... але тому, що він бачить небо розкритим і Ангелів Божих такими, що сходять догори й донизу ...» (цит. за [80, с. 93]).

¹¹³ Можливо, ця тенденція несе певний відбиток ідей Реформації, що скасовувала стару ієрархію посередників між людиною та Богом [288, с. 9]. Однак ані Григорій Сковорода, ані Ангел Силезій не були протестантами. Тим не менше, попри конфесійні розбіжності, католик Ангел Силезій високо цінував містичну філософію лютеранина Якоба Беме [115]. Так само й у Сковороди трапляються думки, «несподівані в ортодоксії», проте прийнятні в герметичному містичному контексті [215]. Вочевидь, це приклади містико-алхімічної «конкорданції філософів», що зберігалася навіть в умовах релігійної полеміки та конфесійного плюралізму [115].

позицій світогляду Просвітництва. Маргіналізація феномена алхімії в суспільній свідомості є зумовленою як втратою ним колишньої соціально значущої ролі в технологічному й економічному аспектах, так і невідповідністю філософської складової явища панівним раціонально-прагматичним тенденціям розвитку соціуму. Навіть після XVII та XVIII ст., після Р. Бойля та А. Лавуазьє, герметична традиція продовжується [306]: алхімія не є повністю витісненою й знищеною новою наукою, хоча й перебуває в занепаді – у невизначеності нової містико-фізичної доби (Рис. 10). При цьому алхімія залишається незмінною периферією стосовно змінюваної культури – цього разу логоцентричної культури Нового часу.

Діяльність алхіміків цього періоду, особливо XIX ст., переважно є відомою за відносно нечисленними епізодами скандально-сенсаційного гатунку. Показовими є спроби деяких прихильників алхімії виправдати своє Мистецтво, надаючи йому новочасної наукоподібності – поєднати традиційні опінії герметиків із вільною інтерпретацією новітніх відкриттів хімічної науки¹¹⁴. Такі міркування відповідають притаманному алхімії характеру «консервативного новаторства», проте в даному випадку мають відверто кризове звучання, межуючи, на нашу думку, з пародією алхімії на саму себе.

Власне хімія як наука принципово відмежовується від алхімії. Якщо за часів І. Ньютона межа між наукою та герметичною традицією ще є невизначеною [80], то в подальшому відбувається повне розділення й протиставлення цих феноменів. Захоплення матеріалістичними теоріями, культом Радію і точного знання має неодмінний зворотний бік – розвиток окультних товариств розенкрейцерів і франкмасонів, що практикують зокрема й алхімію. Положення феномена у відповідному контексті залишається межовим та локалізується у координатах світоглядних підходів – раціоналістичного світогляду Нового часу та ірраціоналізму окультного світосприйняття.

¹¹⁴ Зокрема, за спогадами французького історика Л. Фіг'є, в середині XIX ст. алхімік, ім'я якого автор воліє не називати, у бесіді з ним обстоював ідею трансмутації металів, поширюючи на них поняття ізомерії [187, с. 29].

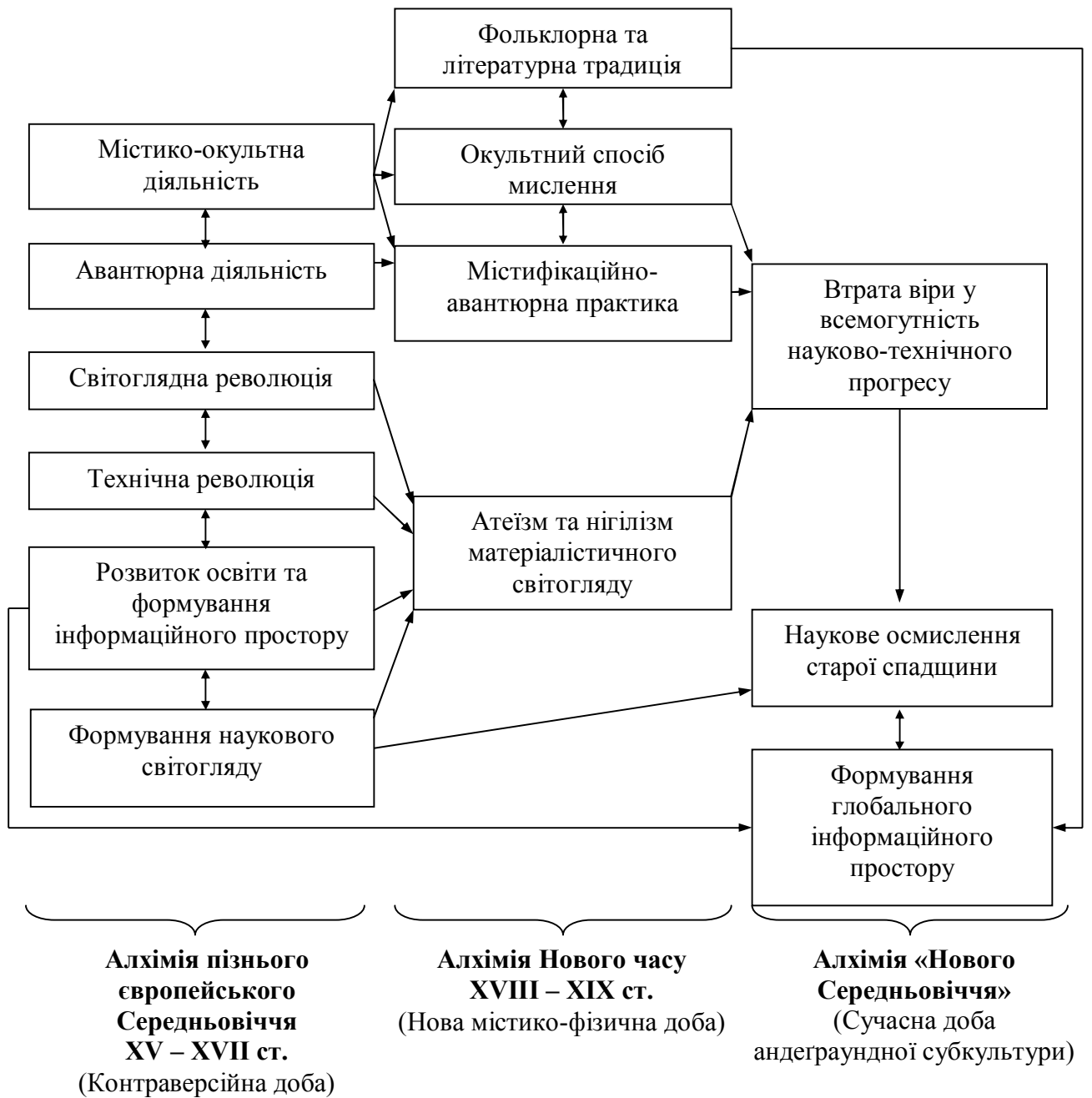


Рис. 10. Загальні трансформації системи сутнісноутворювальних факторів феномена алхімії у постсередньовічний період

Загалом період XVIII – XIX ст. є «темною добою» для герметичного мистецтва: алхімічне вчення суттєво дискредитовано *містифікаційно-авантюрною практикою* певних своїх послідовників та заперечено з позицій *матеріалістичного світогляду* Просвітництва й строгої наукової раціональності. *Окультний спосіб мислення* алхіміків, туманний стиль їх трактатів, нечіткість і багатозначність алхімічних понять та образів суперечать

настанові В. Оккама, покладеній в основу наукової методології, – «не примножувати сутності без потреби» [116, с. 223].

Проте герметичні ідеї, сюжети, міфологеми та їх відображення у фольклорній традиції дістають багатогранного віддзеркалення у художній літературі, що виступає закономірною компенсацією кризових тенденцій у внутрішньому вимірі феномена алхімії. Алхімічний міф набуває нового, легендарно-романного життя в художній свідомості Нового часу [146, с. 197]. Інтерес романтиків ХІХ ст. до Середньовіччя та алхімії видається закономірною реакцією на Просвітництво. Зокрема, такі твори, як «Фауст» Й.-В. Гете, «Собор Паризької Богоматері» В. Гюго, «Алхімік» О.К. Толстого, є сповненими алхімічним духом, і це не є дивним з огляду на живий інтерес авторів до герметичного мистецтва. Тенденції «міфолітературної асиміляції алхімічного міфу» [146, с. 241] задають новий спосіб існування феномена алхімії в суспільній свідомості.

В свою чергу, у ХХ ст. за результатами наукових і філософських інтерпретацій алхімія перестає розглядатися лише в контексті розвитку науки й набуває глобальнішого соціально значущого звучання «інваріанта» середньовічного мислення [146, с. 407] – того мислення, що врешті-решт дало людству технічну, наукову, світоглядну революцію тощо [193, с. 357; 194, с. 5]. У цьому контексті актуалізується пророцтво М. Бердяєва, що в Новому Середньовіччі «... виявиться містичний характер техніки ... релігія та знання знову входять у контакт» [19, с. 33]. Як завжди, феномен алхімії локалізується на межі епох – на цей раз Нового часу та Нового Середньовіччя.

У ХХ ст. образ ученого в масовій свідомості міфологізується й набуває, зокрема, рис архетипізованої та амбівалентної фігури алхіміка, чаклуна, мага – Фауста і Франкенштейна в одній особі [250]. Робота вчених над ядерною енергією наочно доводить справедливість алхімічної думки: розкриття секретів Природи є джерелом безмежних можливостей та великої небезпеки, а це накладає на адепта неодмінну моральну відповідальність, щоб силу таємного Знання не було вжито в негідних цілях.

Важливі міркування щодо кризових тенденцій суспільного буття, пов'язаних із аксіологічним виміром науки й техніки, що виливаються у «трагедію Прогресу», наводить Л. Февр. На його думку, суспільства Модерну засновували свою могутність на законах Розуму, але потім, коли їх життя потрапило в залежність від техніки – породження Науки й Прогресу, що не лише відмовилося слугувати людям, а й поневолило їх, – зневірилися в своїх ідеалах і заявили про їх крах. Проте «... люди були поневолені власними технічними досягненнями лише тому, що перестали вірити в людську цінність Науки. Коли жодна мета не вабить людей за край звичного обрію, їх цілями стають засоби, а самі вони з вільних людей перетворюються на рабів» [181, с. 36]. З власних, принципово відмінних позицій доходить співзвучного висновку і Р. Генон: ті, хто пробуджує грубі сили матерії, щоб панувати над ними, загинуть від тих самих сил, будучи нездатними піднятися над суто матеріальним рівнем [42, с. 110]. Сукупність наведених міркувань актуалізує традиційний алхімічний афоризм «*Tam ethice quam physice*» в контексті застереження найвідомішого алхіміка ХХ ст. Фулканеллі щодо небезпек «науки, не обтяженої совістю» [64, с. 197].

Наука й техніка завоювали світ, проте чи виграла щось від цього душа – вже інше питання, зауважує д-р Юнг [223, с. 92]. Хоча алхімія і є «зорею природничонаукової ери», властиві герметичному мистецтву пошуки гармонії та взаємного вдосконалення Людини та Природи, мікрокосму й макрокосму, духу й матерії, «верхнього» та «нижнього» обертаються у ХІХ – ХХ ст. протилежними результатами. У ситуації, коли «демоніум наукового духу» змушує сили природи служити людині у нечуваних досі масштабах [223, с. 92], відмова від традиційної алхімічно-натурфілософської концептуальної пари «Природа – Мистецтво» призводить до девальвації власне поняття Природи, перетворення її на конструкт, позбавлений власного онтологічного значення, смислового начала та самостійної цінності [188, с. 12-15]. Знаковим в цьому

контексті є вислів тургенєвського нігіліста Базарова: «Природа – не храм, а майстерня»¹¹⁵.

На думку М. Еліаде, деміургічні прагнення алхіміків підкорити Природу та Час втілюються в індустріальному суспільстві в парадоксальний, власне антиалхімічний спосіб: відтоді, як особисту мрію алхіміка «оволодіти Часом» було здійснено всім суспільством на єдиному рівні, де було можливим її колективне здійснення – на рівні природничих наук та індустрії, – захист від Часу став неможливим. Людина насмілилася взяти на себе роботу Часу, пов'язану з Природою, і внаслідок цього сама стала істотою виключно «часовою» й виснажує себе, працюючи замість Часу [211, с. 251-252]. Вперше в історії людина взяла на себе непросте завдання «робити краще та швидше, ніж Природа» за умов радикальної десакралізації самої праці, тобто вже не маючи в своєму розпорядженні того сакрального-ритуального ресурсу, що в домодерних суспільствах робив таку працю стерпною. Відтак тягар невідбутної темпоральності, покладений у такий спосіб на людину, обертається на філософському рівні трагічним усвідомленням марності людського існування, і лише такі феномени, як міфи, ігри, релігія тощо, стримують подальше поширення цих настроїв у суспільній свідомості [211, с. 251-252]. Втім, зауважує М. Еліаде, примирення з темпоральністю залишається можливим за умов прийняття більш вірної концепції Часу. У свою чергу, стосовно десакралізації праці «... ніщо не говорить нам, що в майбутньому не відбудеться нової сакралізації» [211, с. 252-253]. Це припущення перегукується з наведеною раніше думкою М. Бердяєва щодо сакралізації науки й техніки в Новому Середньовіччі [19, с. 33].

Водночас М. Бердяєв доволі радикально оцінює світоглядну спадщину Модерну: «Всі звичні категорії думки ... найбільш «передових»,

¹¹⁵ На відміну від парадигми Модерну, часто схильної до жорстких форм дуалізму, в алхімічному світогляді образи «храму» та «майстерні» не протиставляються, а взаємно доповнюють один одного відповідно до девізу «Ora et labora» – «Молись і працюй». На початку ХХІ ст. за цією концепцією побудовано експозицію музею алхімії в чеському містечку Кутня Гора: в льосі будинку ХІІІ ст. знаходиться реконструйована алхімічна лабораторія, а в готичній вежі над нею – каплиця, що можна сприймати як певне втілення герметичного принципу взаємозв'язку «верхнього» й «нижнього».

«прогресивних» і навіть «революційних» людей XIX та XX ст. безнадійно застаріли ... Скоро для всіх буде поставлено питання, чи «прогресивним» є «прогрес» і чи не був він часто доволі темною «реакцією», реакцією проти сенсу світу, проти справжніх основ життя» [19, с. 8-9].

Дійсно, обернення модерної утопії «нескінченного прогресу» [211, с. 249] антиутопією глобальних проблем людства закономірно спричиняє розчарування в раціоналістичному оптимізмі науки XIX ст., втрату віри у всемогутність науково-технічного прогресу та породжує протестні настрої, що поширюються на тлі формування глобального інформаційного простору (див. Рис. 10).

За таких умов «мода на алхімію дійшла ... до масової белетристики» [74]. «... ця містична «наука» догоджає смаку читача у своїх дивацтвах та ірраціональності ... Можливо, однак, що ... в епоху, коли наука є атакованою з усіх боків, мода на алхімію має глибше значення» [306]. Дійсно, алхімія, на думку У. Еко, більше не може ототожнюватися з минулим, оскільки виявляється втіленням «апейроном», що протистоїть духу раціоналізму (цит. за [113, с. 3-4]). В контексті критики сучасної цивілізації Заходу подібне протиставлення може проектуватися в соціально-політичний дискурс і набувати своєрідного революційного звучання. Наприклад, на думку французького автора Б. Роже, сучасна наука слугує експлуатації спочатку природи, а згодом, відтак, самої людини. Алхімія ж, навпаки, завжди була «мистецтвом любові»: вона прагне не домінувати над природою, а діяти в гармонії з нею. Відтак старе ремесло та молода «антинаука» в соціальному дискурсі виражають одне й те ж – відмову від технократичної спеціалізації, ефективності у будь-яку ціну, меркантильного утилітаризму. «Алхімічний міф по суті є не таким далеким від тієї філософії, що надихає деяких сучасних критиків. *Make love not technology*¹¹⁶ ... Вибір – між двома типами суспільства, поглядами на життя, концепціями влади» (цит. за [306]).

¹¹⁶ Парафраз знакового гасла молодіжних протестних рухів 1960-х рр. «*Make love not war*» – буквально «Твори любов, а не війну» (англ.).

За такої постановки питання вже не виглядає абсурдним словосполучення «герметична революція», вжите М. Бейджентом і Р. Лі як синонім «окультного відродження» на Заході 1960-х рр.¹¹⁷. [18, с. 10-11]. Звісно, це явище може бути оціненим амбівалентно. Наприклад, окультні рухи Нью-Ейдж, що дістали інтенсивного розвитку в означений період, є критикованими водночас з академічно-наукових та езотерико-традиціоналістських позицій, зокрема, за еклектичність, що обертається на профанацію як науки, так і езотеризму. В свою чергу, властиве подібним вченням прагнення синтезу традицій Сходу та Заходу, що видається спробою подолати трагічну «однобічність» модерної західної людини, є принципово проблематичним і спірним, оскільки східна та західна світоглядні установки видаються по-своєму завершеними та самодостатніми: «... чи можливо – більше того, чи бажано – для кожної з установок копіювати іншу? ... Не можна змішати вогонь та воду. Східна установка зводить нанівець західну, і навпаки» [226, с. 510], – зауважує К.Г. Юнг. Втім, хоча Нью-Ейдж і може асимілювати окремі алхімічні концепти (див. «окультистський» підхід до алхімії в п. 1.3), це не означає зникнення власне алхімії як окремого соціокультурного феномена та езотеричної традиції.

Ряд сучасних дослідників [18; 33; 64; 272] схиляється до думки, що «алхімія в сучасному світі цілком легітимна» [50, с. 18]. На відміну від М. Бейджента і Р. Лі, що пов'язують нову соціальну актуалізацію феномена алхімії з «окультним відродженням» 1960-х рр., В. Винокуров стверджує, що дисципліни герметичного комплексу, включно з алхімією, відродилися та розвиваються на всіх рівнях суспільної свідомості ще з кінця ХІХ ст. [33, с. 35]. На думку К.Р. Джонсона, алхімія хоча й є попередницею наукової хімії, але продовжує розвиватися й квітнути й після того, як було закладено основи останньої [64, с. 38]. Отже, дослідник стверджує, що алхімія взагалі не «відроджувалася», оскільки вона й не зникла з соціокультурного обрису західної цивілізації. «Якщо алхімія вічне мистецтво, то навіщо йому відроджуватися?» [50, с. 17]. Хоча твердження К.Р. Джонсона про розквіт

¹¹⁷ Постмодерністську рефлексію окультних теорій в інтелектуальних колах 1970-х рр. здійснює У. Еко в романі «Маятник Фуко» [72].

алхімії у XVIII – XIX ст. видається дещо перебільшеним, в цілому, на нашу думку, варто погодитися з тезою дослідника.

Відтак можна дійти висновку, що феномен алхімії в сучасному світі набуває рис андеграундної субкультури [153, с. 145], що посідає власну нішу в соціокультурному просторі Заходу. Її сучасний стан є позначеним відсутністю єдиної чіткої концепції та водночас незмінним пошуком гармонії світобудови [156, с. 103]. Хоча К. д'Іже, відстоюючи якісну своєрідність та автентичність алхімічної традиції в сучасному світі, й прагне принципово відмежувати алхімію Заходу від образів модерної науки, паранауки (наприклад, «гіперхімії») або цілковито спіритуалістичної практики [77, с. 50-51], пошуки сучасних герметиків набувають різноманітних форм – від духовних технік на кшталт йоги до паранаукових лабораторних дослідів [64, с. 237, 239] із використанням найновіших винаходів природничих наук. За таких умов не є дивними й спроби поширення наукових концепцій та модерних кількісних методів дослідження на сферу позанаукового знання [156, с. 103]. При цьому більш характерні для алхімії нумерологічні тенденції¹¹⁸ продовжують посідати важливе місце в езотеричному контексті усвідомлення єдності буття.

Разом із цим, алхімія в наш час виступає об'єктом наукового й соціально-філософського осмислення старої спадщини. Потребу такого осмислення актуалізовано світоглядною кризою, що змушує інтелектуалів шукати шляхи подолання механістично-конструктивістського розуміння Природи, модерного суб'єктивізму й гносеологізму, вкорінених в глибокому дуалізмі суб'єкта й об'єкта. Одним зі шляхів зняття подібного дуалізму видається звернення до спадщини Античності та Середньовіччя [188, с. 15], зокрема й до алхімічної філософії. До того ж, у світлі сучасної філософської антропології алхімія

¹¹⁸ Влучне формулювання суті цих тенденцій знаходимо у романі У. Еко «Маятник Фуко»: «... Всесвіт – це чудова гармонія числових відповідностей ... тлумачення числа та його символічна інтерпретація є шляхом вищого пізнання. Але якщо світ, нижчий і вищий – це система відповідностей, ... то природно, що і будка, і піраміда, які обидві є творінням людських рук, ... відтворюють у своїй структурі космічну гармонію. ... так звані пірамідологи неймовірно складними методами відкривають очевидну істину ... Викривленою є логіка пошуку і відкриття, бо це логіка науки. Логіка мудрості не має потреби в відкриттях, бо вона вже відає. ... Якщо тут є таємниця, вона набагато глибша» [72, с. 273-274].

становить потужний символічний ресурс [113, с. 3-4]. Компаративний аналіз традиційних алхімічних уявлень та новітніх теоретичних здобутків сучасної науки [158, с. 113] дозволяє дійти висновку, що, що за принципом подвійного заперечення уявлення стародавніх майстрів про єдність Універсуму та його самовпорядкування в певному сенсі діалектично відроджуються в новій якості в сучасній науці¹¹⁹. У такий спосіб вони становлять ще один різновид трансформації алхімічної ідейної спадщини в суспільній свідомості сучасності.

Іншим аспектом наукового осмислення й переосмислення алхімії виступають активні процеси музеєзації алхімічної спадщини: соціальний інститут музеїв ефективно зберігає та транслює дух феномена алхімії. Це додатково свідчить про багатство ментального виміру та актуальність цього феномена в сучасному світі. «У сучасному музеї людина хоче знайти або прекрасне, або повчальне, або дивовижно-таємне, щоби в ньому знайти основу для майбутніх форм свого творчого життя», – свого часу писав директор Національного музею у Львові І. Свенціцький [165, с. 8]. Результатом музеєзації є своєрідний перехід від одиничного та акцидентального – до загального та сутнісного, від світу речей – до світу сенсів, від речей як фізичної даності – до сфери ідеального, де пріоритетного значення набуває меморіальна та культурна цінність реальності, репрезентована музеаліями¹²⁰. «До надто тимчасового й тлінного в минулому не можна повернутися, але можна повернутися до вічного в минулому» [19, с. 10].

Образно-легендарний вимір алхімії зазнає музеєзації поряд із матеріальними слідами історичного буття феномена. Старі легенди набувають матеріального втілення та живуть власним життям у сучасній культурі¹²¹, отже,

¹¹⁹ Зокрема, антропний принцип, за яким структура Всесвіту передбачає появу розумного спостерігача – людини, становить певну паралель із алхімічною концепцією макрокосму та мікрокосму [307], а синергетичний підхід до процесів творення Порядку з Хаосу знаходиться поза межами класичного детермінізму, але перегукується з алхімічними уявленнями щодо самовдосконалення матерії [158, с. 116].

¹²⁰ Музеалії (термін музеолога З. Странскі) – предмети, що в процесі музеєзації цілеспрямовано відбираються з історичної даності і набувають значення репрезентантів певних історико-культурних цінностей [303].

¹²¹ Зокрема, на легендах ґрунтується алхімічне реноме Золотої вулички в Празі. Насправді за часів імператора Рудольфа II там жили не алхіміки, а бійці міської варты – «червоні

важливою для вивчення є не лише історична даність алхімічних реалій минулого («те, що було»), але й супутній образно-уявний вимір, що становить особливу реальність («те, що могло бути»). Доречно згадати тут сентенцію Аристотеля: «Історик і поет різняться ... Один розповідає про те, що відбулося, інший – про те, що могло б відбутися. Тому поезія є філософічнішою та серйознішою за історію, оскільки поезія більше каже про загальне, історія – про одиничне» (Поетика IX) [16, с. 655]. Стосовно алхімії, що існує, зокрема, як художня реальність [146, с. 150], подібний філософсько-поетичний підхід видається цілком виправданим та вельми перспективним.

Сплеск музеєзації алхімічної спадщини, що спостерігається в останні десятиліття, вказує на тенденцію зростання оцінки соціальної значущості феномена алхімії та ментально обумовлене важливе місце, яке він посідає в сучасній культурі. Зазначимо, що в контексті концепцій Нового Середньовіччя повернення соціальної значущості такому типово середньовічному феномену, як алхімія, виглядає закономірним [289, с. 134].

Такий «музеальний» спосіб існування алхімії в сучасному світі виходить за межі суто наукового осмислення алхімічної спадщини й набуває нових неочікуваних рис, якщо розглядати музейну комунікацію як своєрідний прояв паломництва, а музей – як «інструмент послідовної ініціації, що триває протягом всього життя» (Д. Макдональд) [106, с. 140]. Спілкування з алхімічними музеаліями ініціює процес «пригадування» цінностей та алхімічного способу світосприйняття, витісненого раціоналізмом Нового часу в підсвідомість. Передавання позагенетичного досвіду культури, підключення людини до «культурних кодів», що здійснюється в межах феномена музею, є пов'язаним із відновленням цілісності світосприйняття, зазначає сучасний музеолог Р. Маньковська. Водночас, саме цілісність є засадничою рисою алхімічного світогляду, чого бракує людині, сформованій в межах раціонального світогляду з притаманною йому фасетковістю сприйняття та

стрільці». Проте історичний вимір цього місця химерно переплівся з фантазійно-легендарним. Саме звідси черпав натхнення Г. Майрінк, створюючи образ «вулиці Алхіміків».

штучним розподілом буття на спеціалізовані науки, мистецтво, релігію тощо. Дійсно, інтелектуально-аналітичний (наука) і емоційно-художній (мистецтво) аспекти буття, органічно та нерозривно пов'язані в алхімії, поєднуються й у музейному універсумі. Музей створює особливий просторово-часовий континуум, де при єдності безпосередньої та опосередкованої комунікації у свідомості відбувається сакралізація раціонального та раціоналізація сакрального [106, с. 140] – певні кореляти прагнень сакралізації Знання та десакралізації Природи в алхімії, важливих факторів розвитку цього соціокультурного феномена.

Підсумовуючи результати проведеного соціально-філософського аналізу специфіки буття феномена алхімії, можна дійти висновку, що герметичне мистецтво, попри декларовану ним у самовизначенні «*Scientia immutabilis*» незмінність доктрини, виявляє значну соціокультурну лабільність та адаптивний потенціал, що дозволяють йому існувати в змінюваних соціокультурних умовах різних епох включно з сучасністю. З одного боку, трансформації феномена алхімії бачаться парадоксальними, як рух від виникнення *ex nihilo* до повернення *ad nihilum* [146, с. 349], а з іншого – як нескінченний рух по колу згідно з архетипічним символом Уробороса. Однак удавану циклічність цього руху забезпечено постійним самооновленням Уробороса, що поглинає самого себе і водночас формує нове тіло [289, с. 133].

Попри самовизначення алхімії як *Scientia immutabilis*, вона не лежить поза межами принципу Πάντα ῥεῖ – «Все плине». Специфіка алхімічної взаємодії з зовнішнім культурним середовищем стимулює процеси заперечення заперечення та кількісно-якісні переходи в межах феномена. Протягом століть алхімічна філософія зазнає суттєвих змін в онтологічному, гносеологічному, методологічному, аксіологічному вимірах. Зокрема, останній варіюється в широкому спектрі ідей – від інтенцій духовного самовдосконалення адепта до прагнення зміни суспільного ладу за допомогою необмеженого виробництва золота. Протягом часу містико-фізичний симбіоз уявлень елліністичної алхімії набуває ознак напівтехнологічної раціональності арабських майстрів, дифундує в європейське середовище, де стає «вінцем середньовічної вченості», а у

XVIII ст. начебто зникає з історичної сцени, щоб несподівано «відродитися з попелу» вже в XIX ст.

Писемна традиція відбиває суперечливі тенденції щодо десакралізації Природи та сакралізації Знання. Змінюється стиль і форма трактатів, ставлення алхіміків до основних цілей герметичного мистецтва¹²². *Scientia immutabilis* перманентно мутує, демонструючи дивовижну здатність адаптуватися до змін умов буття. Соціокультурна периферійність алхімії та її взаємодія з зовнішнім світом створюють фактор зовнішньої трансформації. Алхімія постає як незмінна периферія стосовно змінюваної культури. В межах антитези «*Scientia immutabilis* – *scientia mutabilis*: непорушна твердиня – плинний міраж» [146, с. 381] інваріантною рисою алхімії залишається її глибинний містико-езотеричний характер [289, с. 113]; тут ніби знято час та явлено вічність [146, с. 349]. Так само й прагнення прориву до сфери безмежного [155], поряд із містико-езотеричним характером та соціокультурною периферійністю [289, с. 133], є притаманними феномену алхімії на всіх етапах його буття, включно з добою Еллінізму, коли алхімія навіть ще не мала власної назви.

Живильне коріння цих інваріантів слід шукати в глибинах людської психіки [225], прадавніх міфологемах та фольклорній традиції [211]. При цьому характерно, що фольклорні явища містять як традиційні, повторювані елементи, так і новації; отже, вони не передаються механічно. Їх функції можуть змінюватися в часі, тому протягом століть одне й те ж фольклорне явище може задовольняти різні потреби та відповідати різній психології, тобто здатне еволюціонувати, залишаючись традиційним [183, с. 350-352]. Втім, це стосується не лише фольклорних явищ, зазначає Л. Февр [183, с. 350]. Вочевидь, ці закономірності є справедливими й стосовно феномена алхімії, і це додатково пояснює специфіку його соціокультурного буття. Попри зміни, яких протягом існування в соціокультурному просторі Європи зазнає алхімія, вона

¹²² «Заклинальні сентенції Гермеса Трисмегіста, строгі класифікації Роджера Бекона, карнавальні тиради Парацельса розповідають про одне й те ж – про подію головну та єдину: філософський камінь, що перетворює недосконалі метали на досконале золото, або про гармонійний Всесвіт, що облаштовує лад і любов людських душ... В цьому сенсі ці тексти є тотожними. Проте це вельми несхожі тексти» [146, с. 381].

виявляється надзвичайно стійким феноменом, виправдовуючи в такий спосіб автодефініцію *Scientia immutabilis* [289, с. 134].

Діахронний аналіз трансформацій феномена західної алхімії показує, що в кожний період свого буття герметичне мистецтво має своєрідний «межовий» характер – перебуває не лише на соціокультурній периферії, а й на межі взаємодії певних суперечливих феноменів, під впливом протилежно спрямованих чинників, що змінюються з часом. Розвиток феномена алхімії в контексті боротьби протилежностей, накопичення суперечностей та їх подальшого зняття можна представити у вигляді діалектичної спіралі (Рис. 11).

Умовні вузли на спіралі відповідають виділеним раніше принципівим етапам соціокультурних трансформацій феномена алхімії. Вузли, окреслені жирною лінією, позначають якісні діалектичні стрибки – зміни соціокультурних епох. Вузли, окреслені подвійною лінією, відповідають етапам накопичення суперечностей онтологічного, гносеологічного, аксіологічного характеру, що згодом спричиняють суттєві трансформації алхімічної парадигми. Характерно, що принципіві зміни у стані алхімії співвідносяться зі змінами глобальних соціокультурних епох, причому фактори, що зумовлюють одні та інші зміни, можуть не збігатися, хоча й не суперечать одне одному. Пари суперечливих факторів розвитку феномена алхімії на етапах накопичення протиріч є змінними, однак загалом можуть розглядатися як варіанти конкретизації опозиції раціонального та ірраціонального начал в алхімії. З іншого боку, слід враховувати діалектичну єдність ментальної та матеріальної складових буття соціуму: змінність (прогрес) матеріального й технічного базису суспільства у поєднанні з ментальним консерватизмом – певною мірою сталості індивідуальних та суспільних психологічних механізмів – складають ще одну пару суперечливих факторів, що визначають умови соціокультурного існування феномена алхімії.

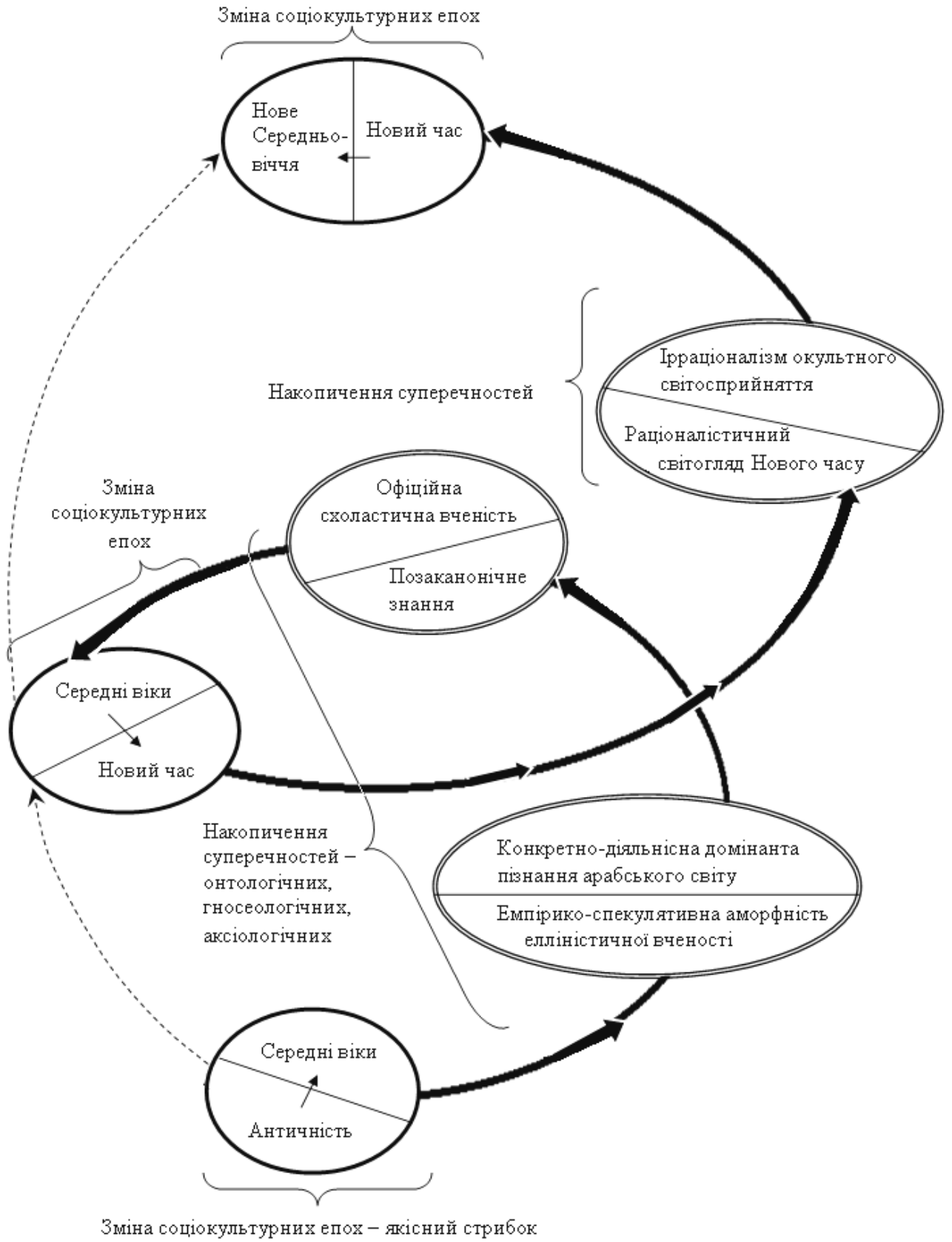


Рис. 11. Спіраль діалектичного розвитку феномена алхімії Заходу

Цікаво, що при співставленні трьох зображених на Рис. 11 етапів переходу між соціокультурними епохами (для зручності їх з'єднано умовною пунктирною лінією) виявляється, що одним із компонентів «двофазної системи» неодмінно виступає Середньовіччя у тому чи іншому вигляді – раннє, пізнє або «нове». Це дозволяє, з одного боку, переосмислити усталену концепцію алхімії як «феномена середньовічної культури», а з іншого – інтерпретувати умовне «Середньовіччя» в дусі М. Бердяєва як циклічно повторюваний тип «нічної» епохи, альтернативний «денним» епохам панування раціоналізму [19, с. 6-7]. Однак метафору «ночі» не слід зводити до усталеного стереотипу «темного Середньовіччя»: «Ніч є не гіршою за день, не менш божественною, вночі яскраво сяють зірки, ... бувають одкровення, яких не знає день. ... Ніч є метафізичнішою, онтологічнішою за день. Денний покрив не лише в природі, а й в історії є нетривким, він легко зривається, в ньому немає глибини» [19, с. 6-7]. Відтак сенс Нового Середньовіччя полягає «в оголенні безодні буття» [19, с. 8] – людина, що живе на поверхні, прагне вгамувати тугу за першоосновами, першоджерелами буття й долучитися до них.

Так чи інакше, адаптивність і концептуальна лабільність західної алхімії, що реалізується через принцип «консервативного новаторства», забезпечує неперервне існування цього феномена в європейському соціокультурному просторі протягом століть і донині. У свою чергу, глибинна ментальна вкоріненість алхімічних міфологем, ірраціональний та у певному сенсі утопічний характер деяких аспектів герметичного мистецтва зумовлюють набуття алхімією особливої соціальної актуальності в умовах перехідних епох, наприклад, доби Еллінізму, Розенкрейцерського Просвітництва або сьогодення. Саме в такі епохи в суспільстві відбувається криза раціональності, злам усталених аксіологічних орієнтацій, перегляд мотивації діяльного суб'єкта та загалом переосмислення ролі людини в світі, що зрештою спонукає людей наново відкривати «безодню буття», зокрема і в категоріях алхімічної філософії.

2.4. Комплексна модель феномена західної алхімії в соціально-філософському вимірі

Результати аналізу внутрішніх та зовнішніх аспектів соціокультурного буття західної алхімії, її концептуального виміру та соціально-філософської проблематики демонструють сутнісну єдність західної алхімії як соціокультурного феномена й дозволяють розробити його комплексну модель в соціально-філософському вимірі (Рис. 12).

Схематична формалізація цієї моделі на Рис. 12 включає сім логічно пов'язаних принципових блоків, що узагальнюють результати проведеного дослідження різних аспектів соціально-філософського виміру проблеми за такими тематичними напрямками.

1. *Аналіз дефініцій феномена*: встановлено найчастіше вживані у визначеннях алхімії родові ознаки та характеристичні риси герметичного мистецтва, що дозволяють казати про його синкретичний або синтетичний характер. Дефініції феномена окреслюють його принципові контури в координатах багатьох форм суспільної свідомості і, в першу чергу, науки, мистецтва та філософії.

2. *Умови виникнення й соціокультурного буття феномена алхімії Заходу*: сформульовано ряд таких умов, що поділяється на дві групи – необхідних та достатніх.

3. *Концептуальний вимір та соціокультурна специфіка західної алхімії*: розглянуто основні ідеї алхімії та специфічно західні похідні від них, окреслено принципові риси західної алхімії в ментальних і цивілізаційних координатах Схід-Захід, зумовлені перш за все відмінностями колективних установок «інтроверсії» та «екстраверсії».

4. *«Scientia immutabilis» (інваріантні есенціальні ознаки західної алхімії як соціокультурного феномена)*: виділено низку ознак західної алхімії, що є незмінно притаманними їй у найрізноманітніших соціально-культурних умовах, в тому числі її аксіологічно значуще сутнісне ядро, що можна узагальнити в ідею прориву людини з дискретно детермінованого світу до сфери безмежного.

5. *«Scientia mutabilis» (чинники діалектичного розвитку феномена західної алхімії):* розглянуто основні діалектичні протиріччя, що виступають, на нашу думку, принциповими чинниками соціокультурних трансформацій алхімії, змін її місця й ролі в суспільному бутті та свідомості Заходу протягом багатьох століть аж до сьогодення. Ці алхіміко-соціальні протиріччя мають зовнішній, внутрішній або комплексний зовнішньо-внутрішній характер.

6. *Соціокультурна адаптивність і лабільність феномена:* ця важлива ознака предмета дослідження є виведеною з аналізу попередньо визначених інваріантних рис феномена та чинників його соціокультурних трансформацій.

7. *Феномен алхімії Заходу в сучасному світі:* на основі попередніх блоків зроблено висновок щодо факту й способу буття західної алхімії в сучасному соціумі.

Назви блоків на схемі виділено жирним шрифтом. Більшість блоків поділяється на декілька підрозділів, назви яких підкреслено й виділено курсивом. Схема читається знизу догори, кожний наступний блок має зв'язки з попередніми.



«синтез» або «синкретизм» як нероздільна єдність проявів

Рис. 12. Комплексна модель соціокультурного феномена західної алхімії в соціально-філософському вимірі

Висновки до розділу 2

Алхімії притаманна специфічна єдність низки форм суспільної свідомості (перш за все, мистецтва, науки та філософії), «фізики» й «містики», матеріального та духовного. Однак «містико-фізична» амбівалентність алхімії уможливорює поляризацію її оцінок у вигляді наявного донині в соціокультурних рефлексіях протиставлення алхімії спекулятивної та операційної, «духовної» та «матеріальної», доцільність якого не є безперечною.

Подальший розгляд проблеми дозволяє сформулювати комплекс умов – культурних, ментальних, економіко-правових, – що детермінують виникнення й соціокультурне буття феномена алхімії та можуть бути поділені на необхідні та достатні. До необхідних умов належать наявність розвиненої містико-фольклорної традиції, товарно-грошових відносин, консервативного психолого-методологічного базису й сформованого прагнення універсального знання. Достатні умови включають певний рівень соціальної стабільності, розвиток книжкової традиції, наявність суперечливих світоглядних тенденцій десакралізації Природи та сакралізації Знання.

Специфіка проявів феномена алхімії в ментальному просторі Старого Світу є обумовленою відмінностями між глибинними колективними установками – інтровертованою позицією Сходу та екстравертованою позицією Заходу. В різних соціокультурних та ментальних умовах Сходу і Заходу, на базі різноманітних філософських систем, алхімія набуває відмінних форм, адекватних ментальності того чи іншого соціуму. Зокрема, специфічною для західної алхімії є гостра суперечність між «внутрішніми» та «зовнішніми» чинниками соціокультурного буття феномена – відомою мірою інтровертності консервативно-езотеричних засад доктрини та бурхливим екстравертованим характером суспільного буття й колективних ментальних установок.

Соціально-філософський аналіз властивих алхімічному світогляду поглядів на взаємини людини та природи, трактування потреб та інтересів діяльного суб'єкта виявляє, що алхімія в усьому розмаїтті її проявів є есенціально спрямованою на здобуття необмеженого ресурсу – матеріального, темпорального, креативного тощо. Врешті-решт ці ідеї можна узагальнити у

глобальне прагнення прориву з дискретно детермінованого світу до сфери безмежного. Навколо цієї соціально значущої над-ідеї конституюється сутнісно-інваріантне транстемпоральне ядро феномена алхімії, що зумовлює його глибинну соціальну актуальність, вкорінену в людській ментальності та колективній психології. Завдяки єдності й боротьбі тенденцій сакралізації Знання та десакралізації Природи шлях пошуків безмежного в алхімії є двоїстим: «кількісні» раціональні тенденції мислення, вкорінені в суспільній свідомості, поєднано з прагненням містичного осягнення нескінченності у кількісному та якісному вимірах, де знімаються обмеження дискретно детермінованої реальності.

Між елліністичною, арабською та європейською алхімією існує тісний взаємозв'язок і безпосередня спадкоємність у практично-операційному, умоглядно-філософському та соціально-культурному вимірах, що дозволяє розглядати їх як ланки єдиної традиції. Це підтверджує гіпотезу щодо принципової єдності алхімії Заходу як соціокультурного феномена та філософської традиції.

У соціокультурному просторі українського Ренесансу та Бароко був наявним комплекс умов для розвитку алхімії, Аналіз першоджерел виявляє присутність алхімічного мотиву в літературі тієї доби – аргумент на користь існування феномена алхімії в тогочасному українському соціумі. Згодом алхімічна проблематика виявляється у філософії Г. Сковороди: його контраверсійний «алхімічний антиалхімізм» виглядає природним у контексті внутрішньо-доктринальних і зовнішніх соціально-філософських протиріч європейської алхімії постпарацельсіанських часів. Проте, попри певні паралелі з просвітницьким антиалхімізмом, погляди Сковороди виявляються спорідненими з духовною алхімією та органічно вписаними в контекст герметичної традиції. Ці моменти створюють проблемне поле для подальших досліджень й наводять на думку про необхідність переосмислення уявлень щодо специфіки соціокультурного простору України в контексті загальноєвропейських тенденцій інтелектуального розвитку.

Аналіз специфіки соціокультурного буття феномена алхімії в діяхронному вимірі виявляє, що інваріантною рисою алхімії на всіх етапах її розвитку й трансформацій є містико-езотеричний характер. В інших аспектах феномен є лабільним та проявляє значну соціокультурну адаптивність. Тут має місце специфічна релятивність «*Scientia immutabilis – Scientia mutabilis*»: алхімія зазнає суттєвих трансформацій, але в парадоксальний спосіб незмінно залишається на периферії змінюваного соціокультурного простору. Однією з основ механізму соціокультурної адаптивності є принцип «консервативного новаторства» алхімії, що реалізується у широкому спектрі проявів.

Принципові зміни у стані феномена алхімії співвідносяться зі змінами глобальних соціокультурних епох. Діалектичний розвиток феномена обумовлено протиріччями як між матеріально-технічним прогресом та ментальним консерватизмом в соціумі, так і між раціональним та ірраціональним началом в межах власне алхімії. Особливої соціальної актуальності алхімія набуває в умовах перехідних епох, позначених у суспільстві кризою раціональності, переосмисленням ролі людини в світі, переглядом усталених аксіологічних орієнтацій і новим пошуком глибин буття.

Завдяки консервативним тенденціям людської ментальності, аксіологічній специфіці алхімічного мислення, яскраво вираженим в алхімії споконвічним прагненням здобуття певного необмеженого ресурсу (наприклад, безсмертя) та прориву до сфери безмежного, герметичне мистецтво займає власну нішу в соціокультурному просторі Заходу, незвідну до позиції суто наукової форми суспільної свідомості. Попри певний період занепаду, герметична традиція не перервалася, а феномен алхімії завдяки глибині свого ментального коріння, аксіологічному наповненню герметичних міфологем та соціокультурній адаптивності не зник і продовжує існувати й розвиватися в ХХ – ХХІ ст. Втрата віри у всемогутність науково-технічного прогресу, потреба наукового та соціально-філософського осмислення старої спадщини, формування глобального інформаційного простору створюють умови для існування феномена алхімії у сучасному світі як впливової андеграундної субкультури.

РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНА ГЕРМЕНЕВТИКА
«КОНСЕРВАТИВНОГО НОВАТОРСТВА» ЗАХІДНОЇ АЛХІМІЇ

3.1. Попереднє розуміння тексту: «бічне висвітлення» алхімії та його соціокультурний контекст

Аналіз соціокультурних трансформацій феномена західної алхімії показує, що, попри незмінний езотеричний характер та автодефініції «герметичне мистецтво» або «незмінне вчення», алхімія ніколи не була «вежею зі слонов'ї кістки» [146, с. 418], відокремленою від загальних соціокультурних процесів: вона не лише перебувала під впливом низки змінюваних зовнішніх факторів, а й сама відігравала роль певного чинника соціокультурного буття. Яскраво виражена в сучасному соціокультурному просторі конвергенція алхімії та художньої літератури [74] не є суто сучасним явищем, натомість має глибокі корені в історії розвитку європейського соціуму. Властиві західній алхімії прагнення трансмутації матерії й духу, пошуки безсмертя та абсолютного знання здавна були й залишаються потужним джерелом натхнення «... митців, що відтворили в своїх картинах поважних алхіміків в їх темних, димних лабораторіях з таємничими приладами, печами, старовинними книгами, черепами й опудалами. Чимало письменників ... залишили нам образи алхіміків свого часу з властивими їм філософськими поглядами» [111, с. 55-56].

За словами І. Тена, літературні твори несуть певний відбиток звичаїв своєї епохи та ознаки її інтелектуального настрою, тому їх не слід розглядати як просту гру авторської фантазії [179, с. 913]. В цьому контексті видається вельми доречною згадана в п. 2.3 сентенція з «Поетики» Аристотеля: поезія виявляється «філософічнішою» за історію, оскільки говорить більше про загальне, ніж про одиничне [16, с. 655]. На думку Ф. Вокера, представника культурологічного підходу до вивчення алхімії, дослідження відображення цього феномена в мистецьких творах сучасників може дати зображення, вплетені до загальної соціокультурної канви, насичені неповторним колоритом

і духом епохи [311, с. 1378]. Відтак подібний підхід може пролити світло на принципові протиріччя й специфіку соціального сприйняття досліджуваного феномена, сприяти подальшому окресленню місця алхімії в культурі та цивілізації Заходу і врешті-решт осмисленню способу її існування в сучасному світі.

Яскравий приклад соціокультурної рефлексії феномена алхімії знаходимо в «батька англійської поезії» Джеффри Чосера, чий поетичний твір «Оповідь Слуги каноніка»¹²³ (див. Додаток А) з циклу «Кентерберійські оповіді» [200], написаний близько 1388 р., є повністю присвяченим алхімії [311, с. 1378]. Слід зауважити, що чосерова рефлексія алхімії репрезентує період «Осені Середньовіччя»¹²⁴ та водночас припадає на проміжок між двома епохальними віхами розвитку європейської алхімії – бурхливим розквітом в епоху високої схоластики та не менш блискучою контраверсійною добою парацельсіанської революції й пізньої алхімії. Спадщина обох періодів становить «золотий фонд» алхімії, однак у зовнішніх та внутрішніх проявах, за формою та змістом вони є вельми несхожими, а то й суперечливими. Відтак аналіз тексту, що репрезентує феномен алхімії у проміжний період, який залишається «в тіні» визначних епох соціокультурного буття герметичного мистецтва, становить особливий дослідницький інтерес. До того ж, культура досліджуваної доби вже «... усвідомлює себе культурою ... , вміє поглянути на себе з боку. Рефлексія – прискорювач часу на мисленнєвому годиннику людства» [146, с. 24]. Зауваження щодо «прискорення часу» не лише перегукується з власне алхімічною ідеєю зняття темпоральної детермінації буття, а й дозволяє розцінювати рефлексію феномена алхімії як чинник його соціокультурних трансформацій – своєрідний соціальний аналог «таємного вогню» алхіміків, що прискорює «трансмутацію» самого герметичного мистецтва.

¹²³ Українською мовою перекладено вперше. При цитуванні нумерація рядків наводиться в дужках.

¹²⁴ Й. Хейзинга вживає метафору «Осінь Середньовіччя» стосовно періоду XIV – XV ст. в Західній та Північній Європі, що не зводиться суто до передумови Ренесансу, натомість становить частину Середньовіччя, сповнену власним специфічним змістом. В той час, коли повсюди з'являються паростки нового, на дереві середньовічної культури дозрівають та перестигають власні плоди [194, с. 5].

Згідно з принципами герменевтичного аналізу (п. 1.3), розгляду глибинних соціально-філософських аспектів чосерової рефлексії алхімії передуватиме попереднє прочитання тексту й дослідження соціокультурного контексту епохи й місця автора в ній.

При першому прочитанні тексту виникає думка, що ставлення Чосера до алхімії є відверто негативним, а метою «Оповіді...» є її сатиричне висміювання та засудження. Однак «бічне висвітлення» (side-light) алхімії Чосером¹²⁵ [311] видається складнішим, а його оцінка герметичного мистецтва – не такою однозначною. Зокрема, дослідник алхімії Ф. Шервуд Тейлор пише, що «... Чосер був сатириком, оповідачем веселих історій, але не істориком ... Випадки алхімічного шахрайства ... , звісно, були скандально відомими, про що свідчить Акт проти мультиплікаторів металів¹²⁶, виданий за декілька років після «Оповіді...». Однак було б несправедливим приймати цю дотепну історію за можливий вираз ставлення Чосера до алхімії. Нарешті, чи багато добрих людей ... фігурувало в цих оповідях?» [299, с. 151-152]. Вочевидь, сатиричний удар Чосера спрямовано не на алхімічну доктрину як таку, а на конкретніші та зрозуміліші широкому колу читачів аспекти діяльності алхіміків – пошуки золота, прагнення особистого збагачення та пов'язані з цим авантюри:

Так золото веде людей до пекла,
Вступає з ними в боротьбу запеклу,
Перемагає – та зникає враз.
Жага багатства засліплює нас,

¹²⁵ Підхід, що можна умовно визначити як вивчення «бічного висвітлення» алхімії в літературі, застосовано Ф. Вокером й при розгляді творчості іншого середньовічного поета – Жана з Менга [312].

¹²⁶ Ймовірно, в прийнятті цього акту англійським парламентом в 1403 р. не останню роль відіграла чосерова «Оповідь», що засвідчила гостру соціальну актуальність проблеми алхімічного шахрайства [66, с. 27]. Звісно, цей акт не був єдиним у своєму роді, а продовжував європейську традицію «антиалхімічного» законодавства, представлену, зокрема, протоколами Генерального капітулу ордену домініканців 1287 і 1313 рр. та буллою папи Іоанна XXII від 1317 р. Водночас є відомими документи іншої спрямованості, наприклад, ліцензії на заняття алхімією, вперше видані Генріхом VI Англійським в 1456 р. [248]. При цьому Акт проти мультиплікаторів формально залишався в силі до 1689 р. Важливу роль в його скасуванні відіграв знаменитий хімік-скептик Р. Бойль, що вважається одним із засновників наукової хімії та водночас, вочевидь, вірив у алхімічну трансмутацію металів [66, с. 27].

І чесно, я, панове, вам кажу,
Що це приносить людям лиш біду (669-674).

Співзвучними із цим гострим соціальним пасажем, що абсолютно не втратив актуальності донині, видаються слова Мефістофеля з опери «Фауст» Ш. Ґуно: «Люди гинуть за метал».

Неоднозначність чосерового образу алхімії та алхіміків може бути потрактованою й інакше, оскільки поряд із зображенням безпринципного представника герметичного мистецтва¹²⁷ поет стверджує існування принципово відмінного типу алхіміків – шукачів філософського каменя, щиро відданих своїй справі [311, с. 1378], згодних жити в злиднях, працювати в жахливих умовах, терпіти невдачі й наражати себе на небезпеку заради досягнення високої мети. Їх зображення наводить на думку, що мотив збагачення є, принаймні, не єдиним і схоже, що й не головним:

Діряву ковдру, хоч би і не спати,
Та й плащ останній ладен він продати
Заради справи. Дійде до того,
Коли втрачати вже нема чого.
...
За смородом та за брудним лахміттям
Алхіміка впізнаєте ви миттю.
Спитаєте, побачивши це диво,
Чому він так одягнений жахливо,
І він тоді вам прошепоче тихо,
Що так він береже секрет від лиха,
Що нібито предивні ці знання
Адепту коштуватимуть життя (161-178).

Розповідаючи про цих ентузіастів, до яких належить і герой-оповідач, Чосер перетворює свій твір на своєрідний алхімічний компендіум «метало-

¹²⁷ З історією про алхіміка-шарлатана, що обдурих довірливого священика, викладеною у другій частині чосерової «Оповіді...», перегукується діалог «Алхімік», створений століття потому іншим майстром сатиричного слова – Еразмом Роттердамським [73].

планетної» космології, сульфур-меркуріальної теорії, предметно-операційної та матеріально-технічної діяльності алхіміків, їх методології, термінології тощо, підкріплений посиланнями на авторитети Гермеса Трисмегіста, Платона, Арнольда з Вілланови. Автор «Оповіді...» розглядає алхімічну проблематику широко й ґрунтовно, не лише як основу сюжету авантюрної історії, а й у ґносеологічному [152], етичному, релігійно-філософському контекстах [157].

Сукупність цих чинників закономірно зумовлює виникнення погляду на Чосера як алхіміка¹²⁸. Так чи інакше, алхімічні пізнання Чосера видаються вельми ґрунтовними [39, с. 122, 127]. Аналіз «Оповіді Слуги каноніка» дійсно дозволяє не лише визначити її як *текст про алхімію*, а й виявляє в ній ознаки власне *алхімічного тексту*¹²⁹. Вони то виступають іманентними текстові, то переосмислюються автором й перетворюються на об'єкт іронії, то принципово не додержуються – як виняток, що підтверджує правило¹³⁰.

Відповідно до принципів герменевтичного аналізу текстів, для глибшого розуміння смислових вимірів чосерової «Оповіді...» видається необхідним оцінити загальний контекст епохи, місце в ньому автора та його твору. Зокрема, доцільним є порівняння висвітлення алхімії в «Оповіді...» Чосера та в іншому знаковому творі Середньовіччя – «Романі про Троянду», що було почато куртуазним поетом Гільйомом де Лоррісом та завершено Жаном Клопінелем із Менга, який перетворив цей алегоричний твір на енциклопедію різноманітних знань та теорій, включно з алхімічними [47, с. 4], завдяки чому в пізніші часи

¹²⁸ Видатний представник «розенкрейцерського Просвітництва» [80, с. 343] Еліас Ашмол включив «Оповідь Слуги каноніка» до класичної алхімічної антології «Theatrum Chemicum Britannicum» (1652 р.), де Чосера представлено «герметичним філософом» [305, с. 470]. З фігурою Чосера-алхіміка пов'язують рукопис трактату «Вірші про Еліксир» («The Verses on Elixir»), що нині є відомим як MS.D.2.8 та зберігається в Коледжі Святої Трійці в Дубліні. Вочевидь, авторство цього твору належить не Чосеру, однак ім'я поета міцно вкоренилося в традиції алхімічних авторитетів пізніших часів [245].

¹²⁹ М. Кросланд характеризує алхімічні тексти такими типовими рисами: 1) неадресованість звичайному читачеві; 2) практична неможливість черпнути з книг реальні навички лабораторної роботи; 3) рідкість описів авторами власного досвіду; 4) велика кількість оманливих і хибних положень [242, с. 45].

¹³⁰ Наприклад, Слуга каноніка розповідає широкому загалу слухачів про власний досвід алхімічної практики, але спочатку пориває зі спільнотою шукачів філософського каменя й тим самим знімає з себе своєрідну «обітницю мовчання». Однак численні місця алхімічної розповіді Слуги каноніка не стають від цього яснішими [157, с. 242–253].

набув високого положення в алхімічній ієрархії авторитетів [312, с. 2865]. Зокрема, його авторству було приписано французький переклад трактату «Speculum alchemiae» Роджера Бекона та алхіміко-алегоричну поему «Скарга Природи», в якій слідування Природі проголошується для герметиків своєрідним категоричним імперативом [269, с. 95]. «Майстер Жан де Мен» згадується й у пізніших доповненнях до трактату Альберта Великого «Libellus de Alchimia» [230, с. 50] – подібно до того, як в алхімічній антології «Theatrum Chemicum Britannicum» Е. Ашмола в статусі «майстра» й «герметичного філософа» фігурує Чосер [305, с. 470]. Дослідниками виявлено певні стильові впливи «Роману про Троянду» на творчість Дж. Чосера; вірогідно, у ранній період творчості поет переклав «Роман ...», однак цей переклад не зберігся до наших часів [39, с. 177-179].

«Роман про Троянду» є багатоплановим твором, герой якого спілкується з численними та різноманітними алегоричними персонажами¹³¹. Алхімія тут згадується як Мистецтво, що не може зрівнятися з Природою, однак все рівне є вартим глибокої поваги [47, с. 215], – в подальшому соціокультурному переосмисленні ці твердження зазнають значних змін водночас у двох протилежних напрямках: врешті-решт Мистецтво не лише зможе, а й муситиме перевершувати Природу, натомість його соціальний імідж набуде контрастних і суперечливих рис. Проте оптимістичний творчий пафос алхімічного Діяння, покладений в основу міркувань Клопінеля, не втрачатиме своєї привабливості в загальнокультурному вимірі суспільної свідомості: від середньовічних «агіографічних» легенд про великих адептів [146, с. 204, 213] та утопічних проектів «розенкрейцерського Просвітництва» – до рефлексій сучасної фентезі-літератури або соціально-міфологічної романтизації модерної науки.

¹³¹ Більше того, сама назва твору видається алегоричною, оскільки троянда є стародавнім міфопоетичним образом. Одне з його численних значень є пов'язаним із таємницею (якщо троянду підвішували до стелі над бенкетним столом, то все, що було сказано *sub rosa* – «під трояндою», мало залишитися в таємниці) [47, с. 9]. Ця обставина вже пов'язує «Роман...» із цариною знань утаємничених, езотеричних. Невипадково саме троянда стала одним із символів духовного руху розенкрейцерів, що поєднав на початку XVII ст. «кабалу, магію та алхімію» [80, с. 8].

Принципово інакше алхімію висвітлено у хронологічно близькому до часерової «Оповіді...» творі – «Божественній комедії» Данте Аліг'єрі [63, с. 155-156], що, поза сумнівами, справила значний вплив на Чосера в «італійський період» його творчості. Данте згадує двох алхіміків у десятому схові восьмого кола Пекла – як фальшивомонетників. Репліка одного з них є вельми промовистою:

Й впізнаєш ти Капоккйо тінь, який

Алхімією підробляв метали;

Пригадуєш, я змалку був такий

І в мавпуванні був мастак чималий (Пекло, XXIX, 136-139).

Згадане Данте «мавпування», з одного боку, контрастує з баченням «великого мистецтва, що наслідує Природу» в Жана з Менга, а з іншого – виступає гротескним переосмисленням того самого принципу «наслідування».

Загалом погляди дослідників на дантову рефлексію алхімії є різноманітними й суперечливими. Питання, чи поширюється дантове засудження алхімії на герметичне мистецтво в цілому або ж лише на групу шарлатанів, є відкритим [309, с. 121]. Дійсно, Данте робить наголос на конкретному нековирному прояві алхімії в житті суспільства, не вдаючись, на відміну від Чосера, до глибшого розгляду цього соціокультурного феномена.

Згідно з іншою позицією, дантова рефлексія, навпаки, саме виявляє специфіку алхімії як феномена середньовічної культури: істинні трансмутації не є підробками, а викликають повагу як практична справа, що доповнює у суспільній свідомості ідеали безтілесної духовності. Однак, поряд із цим неодмінно присутнє згадане поетом «мавпування» – своєрідне лицедійство, що створює «криводзеркальний» образ культури Середньовіччя, а разом із цим можливість виходу в інший культурний простір – Ренесанс та Новий час [146, с. 206-209]. Можливо, що алхімічне «мавпування» відбувається не тільки й не стільки на рівні одиничного матеріального, скільки в царині соціокультурних

процесів та загальних ідей, що можна принципово співвіднести з «карнавальним» аспектом середньовічної культури¹³².

Зараховуючи Джеффри Чосера до числа герметичних філософів, Еліас Ашмол називає його «Вчителем у Мистецтві» – сера Джона Гавера (Говера). Фрагмент поетичного трактату останнього «Confessio Amantis» включено до алхімічного корпусу «Theatrum Chemicum Britannicum» [265, с. 55-57] – поряд із «Оповіддю...» Чосера та багатьма віршованими алхімічними трактатами пізніших часів, коли грань між алхімією та поезією все більше розмивалася [160]. «Confessio Amantis» Дж. Гавера має форму алегоричного діалогу між автором та Генієм, яка зближує твір з «Романом про Троянду»¹³³. Окрім характерного умовного поділу алхімії на «правдиву» й «хибну» Гавер наводить не менш характерні елементи соціальної критики герметичного мистецтва в тих його аспектах, що є пов'язаними із невиправданими матеріальними витратами (цей мотив є явно присутнім і в «Оповіді...» Чосера (113-114)).

На відміну від Гавера з його умоглядною алхімією, Чосер у незвичній для сучасників та легкій сатиричній манері висвітлив численні прикладні аспекти й тонкощі герметичного мистецтва, втіливши їх у блискучу художню форму [265, с. 57].

Обізнаність Чосера з алхімією можна пояснити багатьма чинниками. Деякі з них мають імовірнісний характер, однак і не суперечать всім іншим та один одному¹³⁴. Так чи інакше, можна впевнено стверджувати, що Чосер був

¹³² «Разом із цим, якщо ... подивитися на алхімію з позицій культури Нового часу, алхімія й справді постане пародійно-гротескним монстром, що викривив, передражнив канонічне Середньовіччя. Самосвідомість же алхіміків ... не дає підстав для карнавально-сміхових характеристик у дусі Бахтіна. ... «карнавальні» визначення алхімії – це визначення, так би мовити, збоку і з висоти; вони є далекими від самовизначення цієї діяльності, хоча й покликані допомогти її аналізу. *Майже* гротеск. Проте вся справа саме в цьому *майже*» [146, с. 402; курсиви В. Рабиновича].

¹³³ Традиція пов'язує Гавера з Чосером, водночас бачимо ремінісценції твору Гавера з поемою Жана з Менга. Нарешті, Чосер, вочевидь, перекладав «Роман про Троянду» – умовний алхіміко-поетичний цикл замикається.

¹³⁴ 1) за версією Е. Ашмола, автор «Кентерберійських оповідей» був посвячений у таємниці алхімічної премудрості Дж. Гавером [265, с. 55-56]; 2) за іншою думкою, поет міг одного разу стати жертвою шарлатана від алхімії, подібного до описаного в другій частині «Оповіді...» [265, с. 42]; 3) Чосер був знайомим із творами своїх історичних попередників – Жана з Менга і Данте. З «Роману про Троянду» поет міг черпати відомості про філософсько-

інтегрованим до світу середньовічних вчених, про що додатково свідчить його «Трактат про астролібію» [39, с. 189]. Аналіз соціокультурного буття феномена алхімії Заходу (п. 2.3) показує, що алхімія є невід'ємною частиною комплексу середньовічної вченості, і тому шлях до неї міг відкриватися перед багатьма «вченими мужами» тієї епохи.

Отже, на користь інтегрованості «батька англійської поезії» до світу герметичної премудрості свідчить не лише автоісторичний дискурс алхімії. Численні обставини життя й творчості Дж. Чосера, блискучого носія вченої культури свого часу, напевно, приводили його до контакту з цариною таємного знання [39, с. 197-199], яке, за словами Л. Февра, було неодмінним супутником «офіційної» вченості Середньовіччя [182, с. 391]. Якщо ж Чосер в алхімічному співтоваристві не був сторонньою людиною, то його рефлексії герметичного мистецтва виявляються вже не лише «бічним» критично-соціальним висвітленням, а й внутрішнім баченням феномена – амбівалентним віддзеркаленням його езотеричних та екзотеричних аспектів. Отже, «Оповідь...» Чосера посідає важливе місце не лише в «екзотеричній» – загальнолітературній, але й в алхімічній традиції епохи. Таким чином, проведений аналіз обставин життя й творчості автора, його місця в загальному культурному контексті епохи дозволяє поглибити розуміння твору – переглянути його первинне тлумачення й відповідно до принципу «герменевтичного кола» повернутися до інтерпретації тексту на новому рівні.

теоретичні аспекти алхімії, а з «Божественної комедії» – певне зовнішнє соціокультурне сприйняття цього феномена; 4) батько Дж. Чосера свого часу брав участь у судовому процесі над алхіміком-фальшивомонетником [39, с. 60], а сам поет у молодості обіймав ряд посад при дворі короля Едуарда III Плантагенета (роки правління 1327-1377), що був прихильником алхімії як засобу примноження статків англійської Корони [309, с. 124-125, 127]; 5) автор «Кентерберійських оповідей», вочевидь, був знайомим із оксфордськими філософами – послідовниками Р. Бекона [39, с. 37].

3.2. Соціально-філософські закономірності культурної ситуації «Осені Середньовіччя»

Як було зазначено в п. 3.1, «Оповідь Слуги каноніка» Дж. Чосера репрезентує феномен алхімії у міжчасі Високого та Пізнього Середньовіччя. Це дозволяє не лише дослідити місце й роль алхімії у суспільному бутті та свідомості за часів формування обличчя сучасної цивілізації [194, с. 5; 193, с. 357], а й розглянути на конкретних прикладах механізм реалізації однієї з ключових властивостей герметичного мистецтва – його соціокультурної адаптивності, – механізм, функціонування якого, на нашу думку, зумовлює стійке та тривале існування цього феномена до наших днів. Дійсно, аналіз світоглядних аспектів алхімії в чосеровій рефлексії з урахуванням її «зовнішньо-внутрішньої» амбівалентності виявляє, що чосерове бачення герметичного мистецтва зберігає свідчення перебігу тривалих підготовчих процесів майбутніх змін світоглядної парадигми соціуму – симптоми алхімічної «Осені Середньовіччя» з її органічним поєднанням «паростків» нового й «плодів» старого. Амбівалентне поєднання «бічного висвітлення» алхімії в «Оповіді...» з її внутрішнім баченням співвідноситься з двоїстим та суперечливим характером самого феномена алхімії, що не лише прагне поєднання протилежностей, яке відбивається в архетипічному символі андрогіна, але й сам існує водночас у двох вимірах – зовнішньому та внутрішньому, матеріальному та духовному, змінному та незмінному.

Поряд із критикою певних зовнішніх моментів соціокультурного буття алхімії, пов'язаних перш за все з профанацією алхімічної теорії й практики, Дж. Чосер звертається й до автентичних глибин герметичного світогляду, висвітлює його внутрішню діалектичну суперечливість і нероз'ємну сутнісну єдність. Зокрема, поет завершує свій твір у цілком герметичній манері – наводить багатозначний апокрифічний діалог Платона, що, на думку дослідників, відсилає до алхімічного трактату «*Senioris Zadith Tabula Chimica*», відомому також як «Книга Сеньйора» [265, с. 52], й стосується проблеми філософського каменя:

Мудрець Платон багато учнів мав,

І ось один щось запитав у нього;
 Я пригадаю кожне його слово.
 «Скажи мені, учителю, – спитав він, –
 Яким ім'ям звать Таємничий Камінь?»
 Філософ мовив: «Звать його Титаном». –
 «Що це таке?» – «Магnezія – те ж саме».
 Та учень тут сказав: «Неясно знову ж.
*Ignotum per ignotius*¹³⁵ ти мовиш.
 А що то за Магnezія така?» –
 «Скажу тобі, мій учню, це вода,
 В якій чотири елементи злиті» (730-741).

Цей діалог певним чином віддзеркалює алхіміко-філософську ієрархію буття, що, як можна припустити, є водночас ієрархією світоглядних цінностей, оскільки світосприйняття герметичного філософа є аксіологічним за своєю суттю [159, с. 241]. Проте ієрархічне бачення алхімічного космосу тут поєднується з ідеєю містичної тотожності протилежностей, співзвучною як з пізнішими настроями контраверсійної доби соціокультурного буття західної алхімії, так і зі стародавніми принципами герметизму. Таким чином цей випадок можна вважати прикладом «консервативного новаторства» алхімічного способу філософування.

Починаючи з постановки питання про найдосконалішу сутність в речовинному світі алхімії – філософський камінь, – чосерів псевдо-Платон з учнем врешті-решт приходять до сутності, що означена як «вода, в якій чотири елементи злиті», тобто метафори первинної матерії – протилежності досконалого Каменя мудрих, хаотичного начала, що мислиться як абсолютна відсутність форм та якостей, але водночас – безмежна можливість їх втілення. Її можна представити основою характерної для середньовічного мислення ієрархічної вертикалі, на вершині якої індивідуальні якості сягають найвищого

¹³⁵ Невідоме через невідоміше (лат.)

прояву та знімаються [146, с. 315] у квінтесенції, філософському камені або навіть у Бозі [225, с. 347].

Проте алхімік є схильним радше до багатовимірною символічного мислення, ніж до застосування прагматичної систематики та однозначної класифікації. Тут символ не має сенсу сам по собі, але набуває його в конкретному вжитку [134, с. 20-21]. Алхімічний символ – дійсно «непроста для розуміння штука» (727). Він не є ані абстрактним, ані конкретним, ані раціональним, ані ірраціональним, ані реальним, ані нереальним. Натомість, він є тим та іншим водночас, він – *non vulgi*¹³⁶, зазначає К.Г. Юнг [225, с. 295]. Двозначність є частиною глибинної природи символу, без якої він не може ефективно функціонувати [134, с. 21]. Відтак вже не є дивним, що фігуранти чосерового діалогу, шукаючи «Камінь», знаходять «Воду». Перехід між крайніми точками алхімічної ієрархії досконалості, між вінцем Великого Діяння та його вихідною точкою, між досконалою сутністю та майже небуттям виявляється цілком органічним та невимушеним¹³⁷. Потенційна нескінченність, прихована у первинній матерії, та актуальна нескінченність чеснот філософського каменя не піддаються розрізненню. У вимірі нескінченного протилежності збігаються, а вертикальна ієрархія універсуму замикається у символічне кільце алхімічного Уробороса, не менш поширене в суспільстві на рівні колективного несвідомого: де хвіст, там і голова. Отже, філософський камінь та первинна матерія виявляються ключами одне до одного та до світу безмежного, до якого протягом віків прагнуть герметичні філософи.

Проте діалог між чосеровим Платоном та його учнем не закінчується:

«Скажу тобі, мій учню, це вода,

В якій чотири елементи злиті». –

«А чи не можна, вчителю, відкрити

¹³⁶ Буквально – «не для черні» (лат.)

¹³⁷ Як бачимо, це узгоджується з афоризмом Гермеса Трисмегіста: *Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius* – «Те, що нижче, є подібним до того, що вище, і те, що вище, є подібним до того, що нижче». В цьому контексті доречно згадати пізнішу думку Кузанця щодо *coincidentia oppositorum* – збігу протилежностей, тотожності «абсолютного мінімуму» та «абсолютного максимуму» буття.

Основу, корінь, суть в тій рідині?»
 На це Платон рішуче мовив: «Ні,
 Філософи клялись не відкривати
 Таємних знань. Секрети зберігати
 Та не писати в книгах без обмежень
 Про те, що Богу самому належить.
 Якщо ж Господь інакше побажає,
 То обраним секрет Він відкриває.
 Проте частіше Він не допускав
 Людей до таємниць. Я все сказав» (740-752).

Окрім характерного ореолу утаємниченості та використання адептами «темної» мови, тут виявлено ще одну характеристичну рису алхімічної традиції – розуміння Мистецтва як Божого дару (*Donum Dei*), його глибоко особистісний характер, звідки випливає закономірне застереження щодо непоширення таємного знання в широких верствах соціуму. «... за справедливою волею Божою, натовпу є недоступними шляхи досконалості, і добрим стосовно нього є те діяння, що утримує його від помилок», – пише Р. Бекон [30, с. 59]. *Magnum ignotum*, велике невідоме – первинна матерія або ж філософський камінь, а точніше секрет їх отримання, відкривається оператору самим Богом [225, с. 269]:

Якщо на все це буде ласка Бога,
 Тоді вам до філософів дорога (403-404).

Проте Слуга каноніка застерігає людей від занять алхімією: пошуки божественної Істини будуть мати успіх лише тоді, коли сам Господь дасть на це згоду. Без цього і спекулятивні побудови, й емпіричні вправи алхіміків є марними. «Не шукай того, що важке тобі занадто; не досліджуй того, що понад сили твої» (Сирах 3:21). З іншого боку, може запитати себе алхімік, чи буде Господь відкривати Істину тому, хто не прагне її довідатись? Адже в Біблії сказано: «Просіть і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам» (Мт. 7:7). «Мудрість пресвітла й нев'януща, – легко ті її лицезрять, які люблять її, і знаходять її ті, які її шукають. Хто її прагне, тим вона наперед дає

себе пізнати» (Мудрість 7:12-13). Ця думка є органічно притаманною творам алхімічних авторитетів, зокрема, Альберта Великого, який зазначає, що «... знайшов те, чого шукав ... милістю Святого Духа» [230, с. 2]. Тому алхіміки не полишають своїх пошуків – «І знов алхімік над печами б'ється» (160), сподіваючись на диво. В цьому контексті «Оповідь...» не лише продовжує традиції алхімічного способу мислення, але й водночас випереджає пізнішу думку Френсіса Бекона: «Алхімік завжди плекає надію, і коли справа не вдається, він відносить це до власних помилок ... і тому без кінця повторює дослід» [31, с. 49].

Наявна у творі соціальна критика певних типів алхіміків набуває дещо парадоксального звучання на загальному тлі глорифікації таємного знання. Поет не засуджує алхімію як таку, навпаки – вустами апокрифічного Платона проголошує її божественним мистецтвом, секрети якого є доступними лише обраним (745-752).

Отже, чосерова оповідь поєднує «паростки» новаторського жанру «алхімічної сатири» [265, с. 37-61] з не менш важливими «плодами» ментального консерватизму. Алхімічний афоризм стверджує: «Наше золото – не золото черні» [296, с. 252]. Попри цю настанову герметичних філософів, ентузіасти та авантюристи на кшталт змальованих англійським автором алхіміків шукають саме *aurum vulgi*, – спрощують, профанують таємне Мистецтво, перетворюють його на об'єкт суспільного засудження та глузування. Симптоматичною є думка Дж. Гавера, що Гермес Трисмегіст і Гебер володіли Мистецтвом заради особистісного вдосконалення, але послідовники зрозуміли лише децицію їх спадщини [309, с. 124-125]. Відтак сатиричний пафос Дж. Чосера несподівано виявляється співзвучним із консервативним настроєм міркувань класика алхімічної традиції Р. Бекона: «... за словами Аристотеля з книги «Таїна таїн» та його вчителя Сократа, «ми не записуємо на пергаменті таємниці наук, щоб вони не стали доступними натовпу». ... неосвічений натовп ніколи не досягає досконалості в мудрості, бо йому невідомо, як користуватися речами найбагороднішими, а якщо він

випадково й досягає їх, то все обертає на зло»¹³⁸ [30, с. 59]. Вочевидь, це є ще одна причина, з якої Чосер вустами свого героя застерігає слухачів та читачів «Оповіді...» від алхімічної практики пафферів¹³⁹, що обертається безумною гонитвою за примарним золотом:

Кидає жереб запальний гравець,
Аж поки не програє все вкінець.
І не дано йому перемагати,
З грошима вкупі розум він утратить.
Безумний і до ризику готовий,
Скарби згубивши всі обов'язково,
Залучить інших він до темних справ,
Щоб всі програли так, як він програв (19-26).

Твір врешті-решт відстоює езотеричний характер алхімічного мистецтва, і не є дивним, що при позірній легкості «енциклопедичної» манери викладу алхімічного матеріалу останній все ж не зводиться до певного екзотеричного «лабораторного практикуму». Цьому перешкоджають дух герметичної недовомленості та химерні переплетення канви оповіді. Ефект «темноти» посилюється й тим, що герой-оповідач, за його власним зізнанням, не зовсім розуміється на специфіці свого предмета:

А зараз розповім про інші речі,
Які в лабораторії доречні.
І хоч я неосвічений та темний,
Щоб пояснити тонкощі учені,
Однак я можу перерахувати
Все те, що мені вдасться пригадати (65-70).

¹³⁸ Такі ідеї, що неодноразово повторюються в європейських герметиків, є співзвучними думці Разеса, відбитій вже в назвах його робіт – «Книги таємниць» і «Книги таємниці таємниць», – очевидно ремінісцентних із назвою згаданого Р. Беконом аристотелівського апокрифу «Таїна таїн» (*Secretum secretorum*).

¹³⁹ Чосерові алхіміки можуть бути охарактеризованими як паффери, що прагнуть прискорити Велике Діяння непомірним роздмухуванням вогню без належного врахування закономірностей Природи: «І до нестями печі роздуваєм» (34).

У світогляді Слуги каноніка в парадоксальний спосіб співіснують алхіміко-гносеологічний скептицизм та віра в авторитет обраних adeptів – фундаментальна впевненість в істинності Мистецтва, освяченого традицією авторитетів, тобто, при певному переосмисленні, засадничі моменти алхімічного контексту середньовічної суспільної думки:

Ви думаєте, легко це збагнути?	Хто таємниць премудрості не знає,
Каноніком, монахом можеш бути,	Хай до Мистецтва рук не простягає.
Священиком чи іншим мужем вченим,	Таємний сенс речей ти не збагнеш
Вивчати книги в кабінеті темнім,	І в пошуках на манівці зійдеш.
Але Мистецтва чудернацьку суть	Це не проста для розуміння штука,
Тобі ніколи не дано збагнути.	А таємниці таємниць наука (723-728).

А як почне простак Мистецтво вчити –

О, жах! Про це не варто говорити...

І хтось багато знав, а хтось не знав –

Усіх спіткав однаковий фінал.

На тих та інших, я це добре знаю,

Один невтішний результат чекає.

І як не прагни, не старайся ти,

В алхімії не досягнеш мети (119-132).

Таким чином, в «Оповіді Слуги каноніка», можливо, вперше серед алхімічних текстів, яскраво виявлено діалектичну суперечність, що виступає одним із чинників розвитку феномена: негативний досвід алхімічної практики та, як наслідок, її неоднозначне соціокультурне сприйняття, зіштовхуються зі світоглядним «алхімічним оптимізмом» – упевненістю, що мета Великого Діяння безумовно є досяжною, оскільки вже була досягнутою майстрами минулого.

Отже, досліджуваний твір поєднує сталу традицію з новаторством, критику певних типів алхіміків – з глорифікацією таємного знання, енциклопедичність – із герметичною утаємниченістю, скептичний дух – з повагою до авторитетів, поетичну форму – з алхімічним змістом. Ці пари

суперечностей, на нашу думку, можуть розглядатися як складові комплексу чинників, що обумовлюють соціальні трансформації феномена алхімії.

Окрім цього, «Оповідь...» ілюструє тенденції, притаманні алхімічним творам значно пізніших часів: конвергенцію та взаємовплив алхімічного трактату й поезії; перехід від абстрактно-знеособленої латини до національних мов, від рецептурних імперативів до опису та фіксації алхіміком власних дій та невдач [160, с. 118-137], іноді в сатиричному та автопародійному стилі. Зокрема, саме в такому ключі Чосер вустами головного героя характеризує основну внутрішню проблему алхімічного Мистецтва:

... Я позабув сказати зовсім,
Що ми шукаєм камінь філософський
Чи Еліксир, що творить чудеса.
Але – клянуся Богом в небесах –
Яких би ми не докладали сил,
Знайти нам не вдається Еліксир (143-148).

В одному з фрагментів твору приділено увагу й проблемам розвитку «кількісного» мислення в алхімії:

І пропорційно кожний компонент
Ми вводимо в новий експеримент¹⁴⁰.
Відмірять срібла треба унцій п'ять,
А, може, шість, а, може, більше взять? (35-38).

Тут не можна не помітити певну «десакралізацію» числа, передумову появи кількісних методів дослідження: замість наперед визначеної гармонії числових відношень чосерові алхіміки мають справу з чимось на кшталт «наважок» речовини, щоправда, визначають їх дещо у довільний спосіб. Таким чином, твір Чосера демонструє ознаки певної підготовки переходу до «протомодерного» розуміння числа й кількості в алхімії: число поволі перетворюється на десакралізовану універсальну абстракцію радше гносеологічного, ніж онтологічного спрямування, а поняття кількості

¹⁴⁰ Звісно, слово «експеримент» тут вжито не як сучасний науковий термін, а у первісному широкому значенні: лат. *experimentum* – проба, дослід.

абстрагується від якості, окреслюючи ідейні контури модерної цивілізації – критикованого Р. Геноном «царства кількості» [43].

Так чи інакше, в рефлексії «батька англійської поезії» відбито консерватизм та інтегральність алхімічного світогляду, його ієрархічність у парадоксальному поєднанні з містичною тотожністю протилежностей, глибинний містико-езотеричний характер. Чосерів амбівалентний погляд на алхімію ззовні та зсередини відбиває глибинні тенденції її існування, єдність та суперечливість її розвитку. Феномен алхімії існує водночас принаймні у двох вимірах – внутрішньому і зовнішньому. Завдяки своїй двоїстій природі він здатний постійно змінюватися та водночас лишатися незмінним. «Оповідь Слуги каноніка» свідчить про динамічний та суперечливий характер розвитку феномена алхімії – поєднує традицію з новаторством, виявляє тенденції, притаманні алхімічним творам пізніших часів. Це дозволяє розцінювати «Оповідь...» як прецедент перегляду образу алхімії та її внутрішніх установок, своєрідний прообраз її майбутніх трансформацій. Чосерові алхімічні візії виявляють у герметичному мистецтві симптоми «Осені Середньовіччя», під час якої співіснування плодів старого та паростків нового створює неповторний цілісний образ.

Властивий чосеровому баченню алхімії амбівалентний характер яскраво віддзеркалює «консервативне новаторство» самої алхімії, що виступає основою механізму реалізації однієї з ключових есенціальних властивостей феномена – соціокультурної адаптивності герметичного мистецтва. В цьому контексті варто згадати міркування В. Рабиновича стосовно способу взаємодії алхімії з культурним середовищем на прикладі одного з її найяскравіших представників, Р. Бекона, постать якого є складнішою за сучасний шаблон «вченого, що випередив свій час», натомість у суто алхімічному дусі набуває рис двоїстої фігури ортодокса-новатора: «... бунт проти магічного чорнокнижжя в ім'я божественної магії, християнської теургії; ... за природничо-наукове пояснення світу, але такого світу ... , що має бути осмисленим як витвір Творця; ... життя, справа, душа були віддані випрямленню первинних, по суті ортодоксальних, основ ... Таким чином, повернення до початку – реставрація основ ... культури

оголює больові точки цієї культури, здатної стати іншою. *Залишитися старою – стати іншою*. І те й інше є закладеним у генетичному коді культури. Висвітлення гомогенних основ середньовічної культури лише різкіше позначає гетерогенність «Осені Середньовіччя» ... В цьому сенсі ортодокс стає тотожним новатору ...» [146, с. 444; курсиви В. Рабиновича – К.Р.].

3.3. Алхіміко-символічне тлумачення чосерових фігур

На цьому інтерпретаційний потенціал тексту далеко не є вичерпаним. Детальний аналіз «Оповіді...» виявляє в ній багаторівневий алхімічний символізм. Чосерів герой-оповідач є біглим слугою; водночас «біглий слуга» (*servus fugitivus*) [190, с. 282] – це одна з алегорій філософського Меркурія, таємної субстанції Великого Діяння [289, с. 131-132]. Оповідь-сповідь Слуги каноніка має своєрідну структуру, що здається хаотичною й плутаною лише в першому наближенні, а за глибшого розгляду набуває рис алегоричного виразу стадій духовної трансмутації героя – *separatio, divisio, putrefactio, mortificatio, solutio* [255, с. 131]. Прихована в структурі твору трансмутаційна стадіальність змушує згадати роман Г. Майрінка «Ангел Західного вікна», композиційна схема якого так само співвідноситься з принциповими фазами Великого Діяння [174, с. 15].

Слуга каноніка «еволюціонує» від заперечення можливості віднайдення філософського каменя до визнання останнього Божим даром – винагородою мудрих. Він переходить від буквальної до алегоричної інтерпретації алхімії – усвідомлює, що істинний сенс Великого Діяння полягає не в пошуках профанного золота, а перебуває в царині духовних перетворень [255, с. 139] – «Хибний алхімік стає істинним» [255, с. 128]:

Лише тепер я це сказати вільний,
 Раніше марив, наче божевільний.
 Кожен із нас, коли нагоду мав,
 Все Соломона мудрого вдавав.
 Але не все те злато, що блищить –
 Нас недарма цьому прислів'я вчить (239-244).

В прологу до «Оповіді...» Слуга каноніка відмежовується від марних алхімічних дослідів свого пана (*separatio* – «відокремлення») та залишає його. Розповівши чосеровим пілігримам про власні невдачі, герой ділить свою оповідь на дві частини (*divisio* – «розділення») й присвячує другу частину повчальній історії про алхімічну облуду, що живиться користолюбством і гординою духу. Слуга каноніка занурюється в безодню падіння людської душі¹⁴¹, жахається її (*putrefactio* – «гниття») й у такий спосіб звільняється від одержимості аурифакцією [255, с. 137-138]. На цьому моменті, що можна було б прийняти за беззастережне засудження алхімії, яке до певної міри відповідає одному зі стереотипів її соціального сприйняття, чосерів оповідач різко змінює тон розповіді – з посиланнями на алхімічні авторитети наводить алегорію сульфур-меркуріальної доктрини:

Тепер, панове, трохи зауважу,
 Що деякі філософи нам кажуть.
 Арнольд із Вілланови написав
 «Розарій» свій і ось що там сказав:
 «Меркурій можна мортифікувати
 Лише за допомоги його брата».
 Я дуже добре це запам'ятав
 І знаю, що до того це сказав
 Славетний муж, Гермес Тричі Великий,
 Алхімії засновник знаменитий:
 «І не помре дракон, не стане златом,
 Якщо не буде вбитий рідним братом».
 Дракон – меркурій. Сульфур – його брат.
 Вони в основі суцього лежать,
 Місяць і Сонце їм відповідають (707-721).

¹⁴¹ В цьому контексті доцільно знову звернутися до «Божественної комедії», де шлях героя до вищих сфер духовного буття пролягає через безодню пекла. Це дозволяє дослідникам інтерпретувати поему Данте в алхімічний спосіб – припустити, що тріада пекло – чистилище – рай є притаманною не лише ортодоксальному католицизму, а й виступає алегорією шляху духовної трансмутації алхіміка [254].

Однак цей хід вже не виглядає випадковим, якщо взяти до уваги, що разом із алегоричним драконом Слуга каноніка «вбиває» (*mortificatio* – «умертвлення») своє буквальне, «тілесне» розуміння алхімії, відкриваючи її духовний сенс. Нарешті, Слуга каноніка розв’язує свої внутрішні конфлікти (*olutio* – «розчинення») й виходить із духовного «діяння» новою людиною [255, с. 139] – співзвучно з ідеями духовної алхімії пізніших часів.

Алхіміко-алегорична інтерпретація образу Слуги каноніка узгоджується з дослідницькими концепціями, згідно з якими не лише «Оповідь Слуги каноніка», а й усі «Кентерберійські оповіді» рясніють майстерно замаскованими «меркуріальними фігурами» [271]. Зокрема, в «Оповіді Другої черниці» про життя святої Цецилії (воно утворює з «Оповіддю Слуги каноніка» контрастний диптих) ключові персонажі уособлюють алхімічні начала-принципи¹⁴² [255, с. 163-191]. Інший твір Чосера, «Пташиний парламент», іноді пов’язують із однойменною роботою перського мудреця Фарід-ад-діна Аттара на прозвання Хімік, з якої, на думку К.Р. Джонсона, походять уявлення про езотеричну «мову птахів», зрозумілу лише адептам¹⁴³ [64, с. 84]. Іронічний натяк на цю тему знаходимо і в «Оповіді Слуги каноніка»:

Філософи говорять дуже темно
 Про дивні свої досліди. Даремно
 Нам намагатись зрозуміти їх,
 Коли, подібно до птахів лісних,
 Вони усе щебечуть-розмовляють,
 Але насправді успіху не мають (675-680).

¹⁴² Згідно з даною концепцією, центральні фігури оповіді – Цецилія, Валеріан і Тібурцій – уособлюють філософські Меркурій, Сульфур і Сіль відповідно [255, с. 163-191]. Однак ця інтерпретація є полемічною, оскільки згадки про третє алхімічне начало за часів Чосера виглядають анахронізмом. З одного боку, це можна віднести до прозорливості Чосера, що випередив багато пізніших алхімічних тенденцій (п. 3.2), але з іншого – історична достовірність згадок про теорію трьох начал – *tria prima* – в допарацельсіанські часи, включно з випадком легендарного монаха XV ст. Василя Валентина, видається сумнівною [198].

¹⁴³ Мотив пізнання «універсальної мови» Природи фактично становить основу сюжету роману «Алхімік» П. Коельйо, себто продовжує проявлятися на сучасному етапі існування алхімічних поглядів.

Таким чином, алхіміко-алегоричний смисловий пласт у творчості Чосера виявляється несподівано глибоким. Звісно, в алегоріях митця специфічно алхімічний дискурс поєднується з власне християнським – автор виходить з визнання їх принципової світоглядної сумісності¹⁴⁴ [255, с. 198-199]. Герой-оповідач не лише зазнає очищення та оновлення подібно до алхімічної речовини, а й стає на шлях спасіння душі, долаючи спокуси жадоби золота [255, с. 138], себто фактично втілює ідеал, офіційно легітимований у царині тогочасної суспільної ідеології.

В свою чергу, найодіозніший персонаж «Оповіді...», алхімік-облудник¹⁴⁵ [255, с. 198-199], є не лише «меркуріальною фігурою» архетипічного трікстера, а й може бути відповідником образу диявола, що збиває людей зі шляху істинного [255, с. 111-112, 118], спокушаючи їх обіцянками «забороненого знання» (згадаймо образ біблійного Змія (1М. 3:5)), необмежених можливостей та казкових багатств:

Я наведу незаперечний приклад,
 Як хитромудрий злодій та пройдисвіт
 Народ хрещений у спокусу вводить,
 І встояти ніхто сил не знаходить;
 Ведуть думки захланні до біди.
 Від цього зла нас, Боже, захисти! (349-354).

На користь даної гіпотези свідчать:

- приписувані цьому персонажу надприродні руйнівні здібності:

Один канонік, про якого мова,
 Характеру підступного та злого,
 Згубити міг велику Ніневію,
 Велику Трою, Рим, Олександрію

¹⁴⁴ Характерно, що Чосер використовує алхімічну мову і в «Оповіді Другої черниці» про очищувальну силу святості, що різко контрастує з авантюрним оповіданням Слуги каноніка [39, с. 195-196, 397-398].

¹⁴⁵ Цей персонаж, умовно названий «чорним каноніком» [255, с. 111], не є тотожним каноніку з першої частини «Оповіді...», чийм слугою був герой-оповідач: «Слухач, мабуть, невірно зрозумів, // Що я цьому каноніку служив. // Клянуся Небом, цей канонік – інший, // У сто разів хитріший та спритніший» (369-372).

Та інші три з числа античних міст (253-257);

- його фантастична невловимість:

І злодію давно б я відплатив,
Якби знайшов. Але він невловимий,
Невтомний, наче привид невидимий (454-456);

- нарешті, ще одна невелика деталь:

Бесідував, неначе вив вервечку,
Солодкі сипав лестоці доречно
І слухачів завиграшки дурив,
А далі з ними що хотів робив,
Якщо не з самим чортом справу мав.
Багацько так людей він ошукав... (261-266).

Передостанній рядок цього фрагменту (староангл. «But it a feend be, as hymselfen is») можна розуміти і так: «Якщо [не мав справу] з таким чортом, як і він сам». Таким чином, деталі опису антигероя виразно натякають, що під рясюю «чорного каноніка» цілком може ховатися сам диявол або хтось із його оточення [265, с. 49].

Характерним є те, що в «Оповіді Слуги каноніка» жертвою диявольської псевдоалхімічної омани стає доброчесний священик. Це цілком узгоджується з богословською думкою Цезарія Гейстербахського, що благочестиві люди привертають до себе особливу увагу нечистої сили¹⁴⁶. Диявол переважно прагне спокушати священиків та монахів, життя яких присвячено невпинній боротьбі з лукавим [11, с. 20]. Цей поширений в середньовічній культурі мотив знайшов розвиток у художній літературі, зокрема, був покладений в основу фабули готичного роману М.Г. Льюїса «Монах». Випадок, коли диявол приймає вигляд служителя церкви, як, наприклад, у «Фаусті» К. Марло, де Мефістофель з'являється до Фауста у подібні монаха-францисканця [108, с. 198-199], вочевидь, має місце і в «Оповіді Слуги каноніка».

¹⁴⁶ В чосеровій «Оповіді...» це можна пояснити й інакше. Священик міг постраждати не стільки через свою доброчесність, скільки через освіченість та, відповідно, особливу схильність до пошуку нового знання.

Інфернальні мотиви є наявними і в першій частині твору. Слуга каноніка каже, що алхіміків можна впізнати за характерним запахом сірки (165-166), а при описі своїх драматичних дослідів припускає:

І хоч я сам диявола не бачив,
Ширяв він тут неподалік, одначе (197-198).

Незважаючи на «диявольські» конотації в зображенні алхімічної практики, Чосер, однак, уникає використання усталеного образу алхіміка-чорнокнижника¹⁴⁷. Навпаки, в «Оповіді...» лукавий постає не союзником алхіміків, а ворогом їх справи – заняття від початку високого й шляхетного (грецькою σατανάς – «ворог»). Він збиває шукачів Істини з праведного шляху, викривлює суть герметичного мистецтва й створює йому негативний імідж в очах суспільства (грецькою διάβολος – «наклепник») [157, с. 247]. На цьому тлі ще контрастніше виділяється фінал твору, де чосерів Платон стверджує божественну природу істинної алхімічної премудрості.

Зрештою образ середньовічної європейської алхімії в її сприйнятті сучасниками виявляється суперечливим та амбівалентним в етичному та аксіологічному плані: від темної диявольської справи – до божественного Мистецтва, від шахрайської облуди та жаги матеріального збагачення – до правдивого та самовідданого пошуку Істини. Ці два ряди образів «... у суспільній свідомості є зрівняними у правах, врівноважують один одного, але також один одного гротескно взаємовіддзеркалюють. Разом із цим почергово ті чи інші соціальні прошарки готові надати перевагу то одному, то іншому ряду. Диво або стверджують з абсолютною безсумнівною, або геть відкидають як

¹⁴⁷ Легенди чорнокнижного характеру оточували багатьох вчених мужів Європи, що цікавилися алхімією: Герберта (він же папа Сильвестр II, X ст.), Михайла Скота (XII – XIII ст.), Альберта Великого й Роджера Бекона (XIII ст.). Їм приписувалося, зокрема, заклинання диявола й виготовлення за його допомогою таємничої бронзової голови, що могла говорити [203, с. 51–52, 239, 292, 375–376]. Легенди існували в багатьох варіантах. Наприклад, стверджували, що єпископ Альберт створив не просто бронзову голову, а цілу механічну людину, яку було згодом знищено його учнем Томою Аквінським. Сам же Аквінат, шанований алхіміками як авторитетний майстер, за легендою, також володів магією й успішно її застосовував: одного разу він нібито закопав мідного коня на дорозі біля свого помешкання, після чого коні відмовлялися ступати на те місце, і вуличний шум більше не турбував філософа [71, с. 417].

оману. Проте в будь-якому випадку можливість трансмутації не заперечують, навпаки, визнають як утопію. Саме це й живить алхімічний міф, робить його життєздатним упродовж стількох століть...» [146, с. 215].

Дж. Чосер в «Оповіді...» торкається обох згаданих рядів образів герметичного мистецтва і, засуджуючи хибну, диявольську алхімію, підносить і обстоює алхімію істинну й божественну. Така ситуація виявляється співзвучною з думкою В. Рабиновича: «Поза сумнівами, все це є забарвленим і в соціальні тони. Вчення про *пекельну трансмутацію* – добрий спосіб відмежуватися від підозр, щоб убезпечити практичні штудії в царині *трансмутації райської*» [146, с. 206; курсиви В. Рабиновича – К.Р.].

Окрім цього, за результатами декількох етапів інтерпретації тексту «Оповіді Слуги каноніка» ставлення Джеффри Чосера до алхімії на новому рівні виявляє свою подібність із думкою Жана з Менга в «Романі про Троянду»: попри всі проблеми алхімічної практики, алхімія все ж є великим мистецтвом, що потребує, однак, вельми обережного підходу.

Висновки до розділу 3

Герменевтичний аналіз тексту «Оповіді Слуги каноніка» Дж. Чосера дозволяє виділити та дослідити фундаментальні зовнішні та внутрішні контраверсії соціального буття феномена європейської алхімії в міжчассі Високого та Пізнього Середньовіччя. Наведені шляхи прочитання твору – три іпостасі чосерових рефлексій – ілюструють багатогранність і смислове багатство відображеної митцем алхімічної філософії та її суспільної перцепції. Разом з тим, наявні інтерпретації тексту не виключають існування інших смислових рівнів та шляхів його розуміння.

Дж. Чосер критикує певні типи алхіміків, проте його ставлення до алхімічної доктрини загалом не можна назвати нігілістичним, що цілком узгоджується з тенденціями мислення, типовими для суспільної свідомості тих часів. Герметичне мистецтво автор скоріше по-своєму глорифікує – стверджує за ним статус божественного езотеричного знання й наповнює оповідь глибокими алхімічними алегоріями.

Докладна інтерпретація тексту виявляє в Чосера не таке очевидне на перший погляд протиставлення хибної та істинної алхімії, руйнівної жаги золота – й трансмутації людської душі, співзвучної пізнішим закликам німецьких містиків «шукати філософський камінь в самому собі». В поєднанні з результатами аналізу обставин життя й творчості автора, що показують інтегрованість Дж. Чосера до світу герметичної премудрості, це дозволяє переглянути усталене розуміння «Оповіді Слуги каноніка» як суто «бічного» соціально-критичного висвітлення феномена алхімії. Натомість це відкриває нове бачення герметичного мистецтва, що дозволяє розглянути соціальне буття алхімії не лише «ззовні», а й «зсередини».

У рефлексії «батька англійської поезії» відбито характерні риси алхімічної філософії: консерватизм та інтегральність світогляду, його ієрархічність у парадоксальному поєднанні з містичною тотожністю протилежностей, глибинний містико-езотеричний характер. Проте поет не лише транслює стереоскопічний образ герметичного мистецтва, а й передбачає його майбутні трансформації. В герметичному мистецтві виявляються симптоми своєрідної «Осені Середньовіччя» – віддзеркалюються глибинні процеси підготовки майбутніх змін світоглядної парадигми соціуму. «Оповідь Слуги каноніка» свідчить про динамічний та суперечливий характер розвитку феномена алхімії, поєднує традицію з новаторством, виявляє тенденції, притаманні алхімічним творам пізніших часів.

Таким чином, чосерове двоїсте «внутрішньо-зовнішнє» бачення алхімії відбиває власну сутнісну амбівалентність цього соціокультурного феномена – синкретичної реальності, де парадоксально збігаються протилежності. Тут, у координатах ментального Середньовіччя, тіні міфологічної давнини зливаються з примарним світлом майбутніх епох. Властивий чосеровому баченню алхімії амбівалентний характер яскраво віддзеркалює «консервативне новаторство» самої алхімії, що виступає основою механізму реалізації однієї з її ключових есенціальних властивостей – соціокультурної адаптивності герметичного мистецтва. Окрім цього, феномен алхімії існує водночас принаймні у двох

вимірах – внутрішньому і зовнішньому, і завдяки своїй двоїстій природі є здатним постійно змінюватися та водночас лишатися незмінним.

ВИСНОВКИ

Проведений аналіз засадничих аспектів бачення соціокультурного феномена західної алхімії, співставлення підходів різних авторів дозволили висвітлити соціально-філософський вимір цього феномена, склавши об'ємну картину концептуального простору його досліджень. Розгляд інтерпретацій алхімії в академічному дискурсі XVIII – XXI ст. виявив принципові трансформації оцінок досліджуваного феномена: від просвітницького засудження алхімії як лженауки – до її реабілітації в межах історико-природознавчої парадигми й, врешті-решт, переосмислення алхімії як складного феномена культурного життя людини та суспільства. Поступові зміни бачення феномена можуть правомірно розглядатися як індикатори певних трансформаційних тенденцій суспільної думки або навіть характеру політико-ідеологічної детермінації життя соціуму.

Окрім цього, проведений аналіз низки автодефініцій алхімії за період III – XVII ст. та пізніших визначень герметичного мистецтва виявив значну варіативність формулювань, що відбивають комплексний та принципово амбівалентний характер суспільного сприйняття феномена. Характерною рисою алхімії було визначено принципову двоспрямованість її цілей, що полягають у перетворенні матерії та вдосконаленні людського духу. Наявність вельми несхожих соціокультурних проєкцій феномена, в яких у термін «алхімія» фактично вкладається різний сенс, видається пов'язаним із поляризацією оцінок алхімії її послідовниками та дослідниками, яка, в свою чергу, стала можливою завдяки притаманному алхімії специфічному поєднанню «фізики» й «містики», матеріального та духовного.

Методологічні підвалини роботи було сформовано на антиредукціоністських, поліпарадигмальних і міждисциплінарних засадах задля збалансованого та неупередженого філософського розгляду алхімії Заходу як цілісного соціокультурного феномена. Ядро методології роботи склали

культуролого-феноменологічний та герменевтичний підходи, комплексний підхід до вивчення феномена алхімії з позицій академічних досліджень західного езотеризму, загальнофілософські методи діалектики та герменевтики. Відтак в основу методології роботи було покладено:

- загальну концепцію алхімії як феномена культури, незвідного до псевдонауки або протонауки;
- принцип неупередженості суджень, притаманний феноменологічному й культурологічному підходам до алхімії, що має на меті абстрагувати предмет дослідження від конструктів сучасної соціальної й наукової міфології та ідеологічних стереотипів;
- діалектичне бачення процесів соціокультурних трансформацій феномена алхімії;
- принципи герменевтичного аналізу алхімічних текстів, широке соціокультурне розуміння поняття «текст», що поширюється взагалі на творіння людського духу, які мають знакову природу;
- принцип міждисциплінарності, властивий академічним дослідженням західного езотеризму, що дозволяє розглянути феномен алхімії в різних перспективах, у якомога ширшому соціально-філософському контексті.

Окрім цього, було взято до уваги й здобутки інших усталених підходів до вивчення феномена алхімії Заходу:

- ґрунтовні теоретичні напрацювання К.Г. Юнга, М. Еліаде й філософів-традиціоналістів у галузі осмислення духовного (архетипічного, нумінозного, сакрального) підґрунтя феномена алхімії;
- розвинені в новітніх дослідженнях алхімії принципи розуміння цього феномена, згідно з якими за ним визнається значна концептуальна лабільність та можливість існування в сучасному соціумі.

На цих методологічних засадах було **розроблено комплексну модель соціокультурного феномена західної алхімії в соціально-філософському вимірі**. В моделі концептуалізовано, зокрема, інваріантні соціально значущі ознаки, чинники діалектичного розвитку цього феномена в суспільстві, його соціокультурну адаптивність, на основі чого запропоновано бачення способу

існування алхімії в сучасному світі. Аналіз сутнісних ознак, специфіки соціокультурного буття й трансформацій феномена алхімії в діяхронному вимірі дозволив дійти таких висновків:

1. Окрім дещо парадоксальної з погляду сучасного сцієнтизму специфічної єдності мистецтва, науки й філософії, афористичних «фізики» й «етики», характерною рисою алхімії є «містико-фізична» амбівалентність. Зокрема, одним із прикладів такої амбівалентності є алхімічне трактування філософських проблем необхідності та випадковості, детермінізму й дива: у засадничому алхімічному концепті трансмутації поєднано риси незбагненого божественного дива та цілком природного й закономірного явища. Алхімія водночас сакралізує й десакралізує світ, підриває в суспільстві віру в диво й разом із цим підживлює її.

Такі риси досліджуваного феномена уможливають поляризацію його оцінок у соціокультурних рефлексіях, яка, на нашу думку, видається недоцільною. Принципову двоспрямованість цілей – перетворення матерії та вдосконалення духу, – вдало передано у визначенні алхімії Г. Шепардом як мистецтва звільнення частин Космосу від темпорального існування та досягнення досконалості, яку становить для металів золото, а для людини – довголіття, безсмертя та внутрішнє звільнення.

Притаманна алхімії єдність низки форм суспільної свідомості (перш за все, мистецтва, науки та філософії), «фізики» й «містики», матеріального та духовного є означеною дослідниками у різний спосіб – як «синтез» або як «синкретизм», але у жодному разі вона не є еkleктикою. Нехтування якимось із компонентів «містико-фізичної» єдності або зведення одного компонента до іншого загрожує невиправданими абераціями загальної картини явища – втратою тонкої специфіки західної алхімії, незвідної ані до феноменів науки або протонауки, ані до низки духовних практик Сходу й Заходу.

2. Виникнення й соціокультурне буття феномена алхімії є детермінованими комплексом умов – культурних, ментальних, економіко-правових, – що можна поділити на необхідні та достатні. До необхідних умов належать наявність розвиненої містико-фольклорної традиції, грошових відносин, консервативного

психолого-методологічного базису й вкоріненого в ментальності соціуму прагнення універсального знання. У свою чергу, достатні умови включають певний рівень соціальної стабільності та економічного розвитку, розвиток книжкової традиції, наявність світоглядних тенденцій десакралізації Природи та сакралізації Знання, що перебувають у суперечливій єдності. В соціокультурний простір Європи алхімія інтегрується внаслідок зовнішньої культурної дифузії, однак це відбувається лише тому, що в цей період там склався комплекс умов для його існування – забезпечено необхідний ґрунт для його соціального вкорінення та бурхливого розвитку.

Алхімія Заходу демонструє принципову єдність як філософська традиція та соціокультурний феномен, що не виключає розмаїття її конкретних проявів. Тісний взаємозв'язок і безпосередня спадкоємність у практично-операційному, умоглядно-філософському та соціально-культурному вимірах між елліністичною, арабською та європейською алхімією дозволяють розглядати їх як ланки єдиної традиції й, отже, підтверджують гіпотезу дослідження. Таким чином, виправданим та доцільним є розгляд соціокультурних трансформацій західної алхімії як розвитку єдиного феномена зі сталим сутнісно-інваріантним ядром, а не як послідовної зміни одних феноменів іншими.

3. Відмінності колективних ментальних установок – інтровертованої позиції Сходу та екстравертованої позиції Заходу – обумовлюють специфіку проявів феномена алхімії в ментальному просторі Старого Світу. Притаманне «герметичному мистецтву» бачення зв'язку природного та соціального, потреб та інтересів діяльного суб'єкта відбито у прагненні активного перетворення й удосконалення навколишнього світу людиною. Це є яскравим виразом загального екстравертованого характеру західної алхімії, що блискучо корелює з ментальними установками західного соціуму й наводить на думку щодо глибинної й неперехідної актуальності алхімічних міфологем у суспільній свідомості Заходу. Специфіка західної алхімії полягає також у гострій суперечності між «внутрішніми» та «зовнішніми» чинниками соціокультурного буття феномена: відома міра інтровертності консервативно-езотеричних засад

доктрини накладається на бурхливий екстравертований характер колективних ментальних установок і суспільного буття.

4. Неодмінною есенціальною ознакою феномена алхімії в розмаїтті його проявів, пов'язаних як із засадничими концептами філософського каменя, трансмутації металів, еліксиру безсмертя або абсолютного знання, так і з похідними від них ідеями, конкретизованими в алхімії Заходу, є загальна спрямованість на здобуття певного необмеженого ресурсу – матеріального, темпорального, креативного тощо, – який має глибоке аксіологічне наповнення й мислиться застосовним до всіх сфер соціального буття. Ці ідеї можна принципово узагальнити у глобальне прагнення прориву з дискретно детермінованого світу до сфери безмежного. Потужне ментальне живлення цього прагнення видається важливим фактором довготривалого існування феномена алхімії в соціокультурному просторі. На нашу думку, варто погодитися з твердженням К. Кедрова, що алхімічні пошуки філософського каменя і таємниць вічного життя не можуть «застаріти» і мають глобальне культурне значення.

Шлях пошуків безмежного в алхімії є двоїстим завдяки єдності й боротьбі тенденцій сакралізації Знання та десакралізації Природи: «кількісні» раціональні тенденції мислення, вкорінені в суспільній свідомості, поєднано з прагненням містичного осягнення нескінченності у кількісному та якісному вимірах, де знімаються обмеження дискретно детермінованої реальності. Навколо цих ідей конституюється сутнісно-інваріантне транстемпоральне ядро феномена алхімії, що зумовлює його глибинну ментальну та соціальну актуальність.

5. Інваріантною рисою алхімії на всіх етапах її трансформацій є містико-езотеричний характер, натомість в інших аспектах феномен є лабільним і проявляє значну соціокультурну адаптивність. Тут має місце специфічна релятивність «*Scientia immutabilis – Scientia mutabilis*»: алхімія зазнає суттєвих трансформацій, але в парадоксальний спосіб незмінно залишається на периферії змінюваного соціокультурного простору. Однією з основ механізму реалізації згаданої соціокультурної адаптивності видається сформульований

нами принцип «консервативного новаторства», що реалізується у широкому спектрі проявів. З іншого боку, феномен західної алхімії існує водночас принаймні у двох вимірах – внутрішньому та зовнішньому, і завдяки своїй двоїстій природі є здатним постійно змінюватися та лишатися при цьому незмінним. В свою чергу, у своїй здатності до еволюції з одночасним збереженням традиційного характеру феномен алхімії виявляє подібність до фольклорних явищ, і це не є дивним, оскільки містико-фольклорна традиція, прадавні міфологеми та їх архетипічне підґрунтя в людській психіці є живильним корінням алхімії Заходу.

6. Аналіз трансформацій західної алхімії в діахронному вимірі виявляє, що принципові зміни в її стані співвідносяться зі змінами глобальних соціокультурних епох. Діалектичний розвиток феномена зумовлено протиріччями зовнішнього й внутрішнього вимірів та комплексного зовнішньо-внутрішнього характеру. До перших належать протиріччя між матеріально-технічним прогресом та ментальним консерватизмом у соціумі, між соціальною критикою та глорифікацією алхімії тощо; до других – між ірраціональним та раціональним началом у межах власне алхімії, натурфілософськими й антропоцентричними тенденціями; до третіх – суперечності між закритим містико-езотеричним характером доктрини і зовнішньою спрямованістю широкого спектру алхімічних ідей, між неоднозначним соціокультурним сприйняттям алхімії та концепціями її внутрішнього філософського дискурсу тощо.

Хоча адаптивність і концептуальна лабільність західної алхімії забезпечує цьому феномену неперервне існування в європейському соціокультурному просторі, особливо гостра соціальна актуальність алхімії припадає на перехідні епохи, позначені в суспільстві тими чи іншими формами кризи раціональності, глобальними зрушеннями світоглядних парадигм і аксіологічних орієнтацій. Означені трансформаційні процеси в суспільній свідомості зрештою спонукають людей наново відкривати «безодню буття», зокрема і в категоріях алхімічної філософії з властивими їй певною ірраціональністю та утопічністю, багатим образно-міфологічним виміром та глибоким ментальним підґрунтям.

7. Попри незмінний езотеричний характер та автодефініції «герметичне мистецтво» або «незмінне вчення», алхімія не лише не є відокремленою від загальних соціокультурних процесів, а й сама відіграє роль певного чинника соціокультурного буття. Зокрема, ідеї алхімії були й залишаються привабливою темою для відображення й переосмислення у творах мистецтва, а взаємодія між алхімією та художньою літературою може бути охарактеризованою як своєрідна конвергенція цих соціокультурних феноменів. Герменевтичний аналіз тексту одного з показових алхіміко-поетичних творів, «Оповіді Слуги каноніка» англійського поета Дж. Чосера, дозволив дослідити зовнішні й внутрішні протиріччя феномена європейської алхімії в міжчасі Високого та Пізнього Середньовіччя. Виявлено не лише неоднозначність соціального сприйняття алхімії, а й ознаки її специфічного «консервативного новаторства», симптоми своєрідної алхімічної «Осені Середньовіччя»: віддзеркалено глибинні процеси підготовки майбутніх світоглядних змін феномена західної алхімії у соціально-філософському вимірі. Чосерове двоїсте «внутрішньо-зовнішнє» бачення алхімії відбиває власну сутнісну амбівалентність цього соціокультурного феномена – синкретичної реальності, де парадоксально збігаються протилежності.

8. Завдяки дії низки чинників – консервативним тенденціям людської ментальності, специфіці алхімічного мислення з його архетипічними засадами, вираженим в алхімії споконвічним прагненням прориву до сфери безмежного у кількісному та якісному, матеріальному й духовному вимірах, – герметичне мистецтво зрештою не заміщується модерною наукою, а займає власну нішу в соціокультурному просторі Заходу. Нині роль езотеричних і позанаукових феноменів у житті суспільства не є знівельованою, а образ алхімії як альтернативи модерній раціональності набуває нової актуальності в контексті критики кризових тенденцій сучасної цивілізації Заходу. Попри певний період занепаду, герметична традиція не перервалася, а феномен алхімії не зник і в XX – XXI ст. продовжує існувати й розвиватися.

9. Згадані факти дозволяють піддати сумніву усталену думку щодо певної кореляції між алхімією та Середньовіччям або ж переосмислити усталену

концепцію алхімії як «феномена середньовічної культури» шляхом реінтерпретації поняття «Середньовіччя» в дусі М. Бердяєва – як циклічно повторюваного типу «нічної» епохи, альтернативного «денним» епохам панування раціоналізму. В такому прочитанні алхімію дійсно можна назвати типово середньовічним феноменом. У світлі концепцій Нового Середньовіччя (М. Бердяєв, У. Еко) закономірними виглядають тенденції зростання оцінки соціальної значущості феномена алхімії та його ролі в сучасній культурі, прикладом чого є, зокрема, сплеск музеєзації алхімічної спадщини, що спостерігається в останні десятиліття.

Так само закономірними ці тенденції бачаться і з дещо іншої перспективи – при розгляді сьогодення в контексті суперечливих «містичних сутінок» елліністичної доби або ранньомодерного соціально-філософського проекту Розенкрейцерського Просвітництва, що формально можуть не належати до Середньовіччя, проте становлять приклади своєрідного «medium aevum» у гранично широкому розумінні «перехідної епохи» соціокультурних і світоглядних трансформацій.

Втрата віри у всемогутність науково-технічного прогресу, потреба наукового та соціально-філософського осмислення старої спадщини, формування глобального інформаційного простору забезпечують умови для існування феномена алхімії у новій формі, адекватній вимогам змінюваного соціокультурного простору, – у формі впливової андеграундної субкультури в сучасному світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аврелий Августин. О свободе воли / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли. В 2-х тт. / [под ред. С.С. Неретиной]. – СПб.: РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 25-65.
2. Алхимия // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. / [гл. ред. С.И. Вавилов]. – М.: БСЭ, 1950. – Т. 2. – С. 156-159.
3. Алхимия // Большая энциклопедия / [под ред. С.Н. Южакова]. – СПб., 1900. – Т. 1. – С. 410-413.
4. Алхимия // Русская энциклопедия / [под ред. С.А. Адрианова, Э.Д. Гримма, А.В. Клоссовского, Г.В. Хлопина]. – СПб.: Деятель, 1911. – Т. 1. – С. 249-250.
5. Алхимия // Философский словарь / [под ред. И.Т. Фролова]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 15-16.
6. Алхимия // Энциклопедический словарь / [под ред. И.Е. Андреевского; изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон]. – СПб., 1890. – Т. Iа. – С. 487-489.
7. Алхимия // Энциклопедический словарь Ф. Павленкова. Изд. 4-е. – СПб., 1910. – С. 82-83.
8. Альберт Великий. Малый алхимический свод / Альберт Великий; [пер. В.Л. Рабиновича] // Знание за пределами науки / [под ред. И.Т. Касавина]. – М.: Республика, 1996. – С. 134-175.
9. Альманах непознанного / [пер. с англ.]. – М.: Ридерз Дайджест, 2002. – 464 с.
10. Ангелус Силезиус. Херувимский странник = Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann / Ангелус Силезиус; [пер. с нем. Н.О. Гучинской]. – СПб.: Наука, 1999. – 509 с.
11. Андреев Н. Человек и нечистая сила / Н. Андреев. – СПб.: Жизнь и знание, 1914. – 48 с.

12. Андреэ И.В. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459 / Иоганн Валентин Андреэ; [пер. с нем. А.Я. Ярина]. – М.: Энигма, 2011. – 288 с.
13. Анисов А.М. Проблема познания прошлого / А.М. Анисов // Философия науки. – Вып. 1. Проблемы рациональности. – М.: Изд-во УОП РАН, 1995. – С.243-268.
14. Антонова Е.В. Об именовании Бога в философии Эриугены / Е.В. Антонова // Знание за пределами науки. – М.: Республика, 1996. – С. 299-303.
15. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4-х тт. / Аристотель; [ред. В.Ф. Асмус]. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63-367.
16. Аристотель. Поэтика / [пер. М.Л. Гаспарова] // Соч. в 4-х тт. / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 645-680.
17. Аристотель. Физика / [пер. В.П. Карпова] // Соч. в 4-х тт. / Аристотель; [ред. И.Д. Рожанский]. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 60-262.
18. Бейджент М. Эликсир и камень: Традиции магии и алхимии / М. Бейджент, Р. Ли; [пер. Ю. Гольдберга]. – М.: Эксмо, 2004. – 416 с.
19. Бердяев Н.А. Новое Средневековье / Н.А.Бердяев. – М.: Феникс; ХДС-пресс, 1991. – 84 с.
20. Бернулли Р. Духовное развитие в алхимии / Р. Бернулли; [пер. Я. Липужиной]. – Б.м.: Salamandra P.V.V., 2012. – 95 с.
21. Блаватская Е.П. Алхимия в XIX столетии / Е.П. Блаватская // Теории и символы алхимиков. – М.: Новый Акрополь, 1995. – С. 145-175.
22. Блок М. Апология истории / М. Блок; [пер. Е.М. Лысенко]. – М.: Наука, 1973. – 232 с.
23. Бокль Г.Т. Что такое история как опытная наука? / Г.Т. Бокль // История средних веков / [сост. М.М. Стасюлевич]. – СПб.: Полигон, М.: АСТ, 1999. – С. 27-32.
24. Бреннан Дж.Х. Магия для начинающих / Дж.Х. Бреннан; [пер. Т. Новиковой]. – М.: Фаир-Пресс, 2000. – 336 с.
25. Будрейко Н.А. Философские вопросы химии / Н.А. Будрейко. – М.: Высш. шк., 1970. – 336 с.

26. Булатов М.О. Безмірне // Філософський словник / М.О. Булатов. – К.: Стилос, 2009. – С. 55.
27. Булатов М.О. Субстанція // Філософський словник / М.О. Булатов. – К.: Стилос, 2009. – С. 477-478.
28. Буркхардт Т. Алхимия / Т. Буркхардт; [пер. Е.В. Головина] // Алхимия и Нотр-Дам де Пари / [сост. Е.В. Головин]. – М.: Эннеагон-Пресс, 2007. – С. 8-82.
29. Бурмистров К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия / К.Ю. Бурмистров. – М.: ИФРАН, 2009. – 295 с.
30. Бэкон Р. Большое сочинение // Избранное / Р. Бэкон; [пер. с лат. под общ. ред. И.В. Лупандина]. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 38-413.
31. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч. в 2-х тт. / Ф. Бэкон; [под общ. ред. А.Л. Субботина]. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 7-222.
32. Василий Валентин. Алхимические трактаты / Василий Валентин; [пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона]. – К.: Автограф, 2008. – 592 с.
33. Винокуров В.В. Алхимия в современном мире – *sol niger* / В.В. Винокуров // *Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика* / [под общ. ред. И.П. Давыдова]. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – С. 27-196.
34. Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века / [отв. ред. Ю.И. Соловьев]. – М.: Наука, 1983. – 399 с.
35. Вольтер. Философские письма // Философские сочинения / Вольтер; [пер. с франц. С.Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: Наука, 1988. – С. 70-226.
36. Габинский Г.А. Теология и чудо / Г.А. Габинский. – М.: Мысль, 1978. – 280 с.
37. Гайденко В.П. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении / В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
38. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.) / П.П. Гайденко. – М.: Наука, 1987. – 448 с.
39. Гарднер Дж. Жизнь и время Чосера / Дж. Гарднер; [пер. В. Воронина]. – М.: Радуга, 1986. – 448 с.

40. Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения / Ф. Гартман. – М.: Культурный центр «Новый Акрополь», 2009. – 272 с.
41. Генон Р. Заметки об инициации / [пер. Т. Фадеевой] // Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – С. 141-442.
42. Генон Р. Кризис современного мира / [пер. Н. Мелентьевой] // Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – С. 5-140.
43. Генон Р. Царство количества и знаменья времени / [пер. Т. Любимовой] // Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – С. 443-712.
44. Герц В. Очерк истории развития основных воззрений химии / В. Герц; [пер. Н. Бах; под ред. и с дополнениями М.А. Блох]. – Л.: Науч. хим.-технол. изд-во, 1924. – 243 с.
45. Гессманн Г.В. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков / Г.В. Гессманн; [пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона]. – К.: ИП Береза, 2012. – 224 с.
46. Гизо Ф. О характере науки в наше время / Ф. Гизо // История средних веков / [сост. М.М. Стасюлевич]. – СПб.-М.: Полигон, АСТ, 1999. – С. 21-24.
47. Гильом де Лоррис. Роман о Розе / Гильом де Лоррис, Жан де Мен; [пер. со старофр. Н.В. Забабуровой на осн. подстрочника Д.Н. Вальяно]. – Ростов-на-Дону, 2001. – 287 с.
48. Гоголь Н.В. О средних веках // Собр. соч. в 7 тт. / Н.В. Гоголь. – М.: Худ. лит., 1978. – Т. 6. – С. 28-39.
49. Голан А. Миф и символ / А. Голан. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.
50. Головин Е.В. Алхимия в современном мире: возрождение или профанация? // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 17-32.
51. Головин Е.В. Алхимия и ее эманации // Мифомания [Электронный ресурс] / Е.В. Головин. – Режим доступа: <http://golovinfond.ru/content/alhimiya-i-ee-emanacii>
52. Головин Е.В. Артюре Рембо и неоплатоническая традиция // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 305-320.

53. Головин Е.В. Артюр Рембо и открытая герметика // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 277-304.
54. Головин Е.В. Джон Ди и конец магического мира // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 106-127.
55. Головин Е.В. Лексикон: рецензия на роман Г. Майринка «Ангел Западного окна» // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 357-410.
56. Головин Е.В. Франсуа Рабле: вояж к Дионису // Приближение к Снежной Королеве / Е.В. Головин. – М.: Арктогея-Центр, 2003. – С. 191-210.
57. Гофман К. Можно ли сделать золото? / К. Гофман; [пер. Е.М. Маршак; под ред. Ю.Н. Кукушкина]. – Л.: Химия, 1984. – 232 с.
58. Грушке Н.Ф. Оккультизм / Н.Ф. Грушке // Энциклопедический словарь / [под ред. И.Е. Андреевского; изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон]. – СПб., 1906. – Доп. т. II. – С. 325-333.
59. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
60. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра / А.Я. Гуревич // Февр Л. Бои за историю / Л. Февр; [пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Наука, 1991. – С. 501-541.
61. Гэ Хун. Баопу-Цзы / Гэ Хун; [пер. с кит. Е.А. Торчинова] // Даосская алхимия. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 327-444.
62. Гюго В. Собор Паризької Богоматері / В.Гюго; [пер. з фр. П.Тернюка]. – К.: Вища школа, 1981. – 464 с.
63. Данте Аліґ'єрі. Божественна комедія / Данте Аліґ'єрі; [пер. з італ. Є. Дроб'язка]. – Харків: Фоліо, 2001. – 607 с.
64. Джонсон К.Р. Феномен Фулканелли / К.Р. Джонсон; [пер. с англ. А. Осипова]. – М.: Энигма, 2009. – 368 с.
65. Джуа М. История химии / М. Джуа; [пер. с итал. Г.В. Быкова]. – М.: Мир, 1975. – 477 с.
66. Дианова Г.А. Язык алхимии / Г.А. Дианова. – М.: МАЛП, 1995. – 156 с.

67. Дмитриев И.С. Особенности развития науки в XVI – XVII вв. Место химии в естествознании Нового времени / И.С. Дмитриев // Всеобщая история химии. Становление химии как науки / [отв. ред. Ю.И. Соловьев]. – М.: Наука, 1983. – С. 14-57.

68. Додонов Р.О. Раціональність: між номіналізмом Розуму та реалізмом Мудрості / Р.О. Додонов // Філософські виміри сучасної соціальної реальності: матеріали міжнародної наукової конференції. – Донецьк: ДонНУ, 2011. – Т. 2. – С. 35-36.

69. Донцов Д. Підстави нашої політики / Д. Донцов. – Відень, 1921. – 210 с.

70. Дроздов А.М. Научный подвиг. Культурно-историческая реабилитация средневековой алхимии / А.М. Дроздов. – Кривой Рог: Видавничий дім, 2007. – 328 с.

71. Дрэпер Дж. История умственного развития Европы / Дж. Дрэпер; [пер. М.В. Лучицкой]. – К.- Харьков: Южнорусское книгоиздательство, 1896. – 634 с.

72. Еко У. Маятник Фуко / У. Еко; [пер. з італ. М. Прокопович]. – Львів: Літопис, 2004. – 652 с.

73. Еразм Роттердамський. Алхімік // Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський; [пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова]. – К.: Основи, 1993. – С. 195-202.

74. Жаринов Е.В. Алхимия и литература [Электронный ресурс] / Е.В. Жаринов. – Режим доступа: http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1620

75. Завгородний Ю.Ю. Идея центра у Рене Генона / Ю.Ю. Завгородний // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов III межд. науч. конф. / [под ред. С.В. Пахомова]. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 176-187.

76. Зарудний Є. Протектор козаків та «гетьман» індепендентів / Є. Зарудний // Дві Русі / [за заг. ред. Л. Івшиної]. – К.: Українська прес-група, 2007. – С. 59-67.

77. Иже К. д' Новое Собрание химических Философов / К. д'Иже; [пер. с фр. К.А. Векова]. – М.: Энигма, 2010. – 368 с.

78. Иллюстрированная энциклопедия суеверий и волшебства / [сост. А. Леманн]. – К.: Україна, 1991. – 400 с.
79. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. Йейтс; [пер. Г. Дашевского]. – М.: Новое лит. обозрение, 2000. – 528 с.
80. Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение / Ф. Йейтс; [пер. А. Кавтаскина под ред. Т. Баскаковой]. – М.: Алетейа, Энигма, 1999. – 496 с.
81. Казаков Б.И. Превращение элементов / Б.И. Казаков. – М.: Знание, 1977. – 192 с.
82. Казанджян Т.Т. Очерки по истории химии в Армении / Т.Т. Казанджян. – Ереван: Изд-во Ерев. ун-та, 1955. – 237 с.
83. Канонников И.И. Алхимия и современная наука / И.И. Канонников // Свинцовые врата алхимии: История, символы, практика / [сост. В. Рохмистров]. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 59-98.
84. Каримов У.И. Неизвестное сочинение Ар-Рази «Книга тайны тайн» / У.И. Каримов. – Ташкент: Изд. АН Узб. ССР, 1957. – 192 с.
85. Кедров Б.М. Энгельс о химии / Б.М. Кедров. – М.: Наука, 1971. – 304 с.
86. Кедров К. Вадим Рабинович. Алхимия [Критика] / К. Кедров // Вопр. философии. – 2013. – № 11. – С. 187-190.
87. Кинг Р. Экслибрис / Р. Кинг; [пер. с англ. М. Юркан]. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2004. – 544 с.
88. Кирило Транквіліон-Ставровецький. Из книги «Перло многоцінне». Про премудрість / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII століття) / [упорядники В. Шевчук, В. Яременко]. – К.: Аконіт, 2006. – Книга друга. – С. 265-267.
89. Клещевич О.В. Проблема содержания алхимического трактата XVI – XVII вв. как пособия по духовному совершенствованию человека: автореф. дис. на соискание ученой степени канд. культурологии : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры (культурология)» / О.В. Клещевич. – СПб., 2013. – 25 с.

90. Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди / М.І. Ковалинський; [пер. М. Кашуби] // Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. / Г. Сковорода. – К.: Обереги, 2005. – Т.2. – С. 380-418.
91. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко. – М.: Наука, 1987. – 439 с.
92. Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / А. Койре. – Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. – 169 с.
93. Кралюк П.М. Ян Лятос: ренесансна філософія та наука на українських землях / П.М. Кралюк, М.М. Якубович. – Острог: Вид. Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. – 144 с.
94. Кудрявцев П.С. История физики : 2-е изд. / П.С. Кудрявцев. – М.: Учпедгиз, 1956. – Т. 1. – 563 с.
95. Кудрявцев П.С. Історія фізики / П.С. Кудрявцев; [під ред. А.К. Тімірязєва]. – К.: Радянська школа, 1951. – Т. 1. – 512 с.
96. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В.Г. Кузнецов. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 192 с.
97. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Ж. Ле Гофф; [пер. с франц. А.М. Руткевича]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. – 160 с.
98. Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII вв.) / Ж. Ле Гофф; [пер. с фр. С.Н. Голубева] // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991. – С. 25-44.
99. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф; [пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 560 с.
100. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / Ж. Ле Гофф; [пер. з франц. Я. Кравця]. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с.
101. Лосев А.Ф. Логика символа / А.Ф. Лосев // Контекст-1972 / [под ред. А.С. Мясникова]. – М.: Наука, 1973. – С. 182-217.
102. Майринк Г. Ангел Западного окна / Г. Майринк; [пер. Вл. Крюкова]. – СПб.: Terra Incognita, 1992. – 528 с.
103. Майринк Г. Голем / [пер. с нем. Д.Л. Выгодского] // Голем. Вальпургиева ночь / Г. Майринк. – М.: Прометей, 1991. – С. 5-184.

104. Майрінк Г. Білий домініканець / Г. Майрінк; [пер. з нім. І. Андрущенко]. – Львів: ЛА «Піраміда», 2012. – 138 с.
105. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский; [пер. В.Н. Поруса] // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / [ред. и сост. И.Т. Касавин]. – М.: Республика, 1992. – С. 84-127.
106. Маньковська Р. Музеологія як наукова галузь: сучасний дискурс та проблема теоретичного інтегрування / Р. Маньковська // Краєзнавство. – 2009. – № 3-4. – С. 136-143.
107. Марлан С. Черное солнце. Алхимия и искусство темноты / С. Марлан; [пер. с англ.]. – М.: Castalia, 2011. – 210 с.
108. Марло К. Трагическая история доктора Фауста / К. Марло; [пер. Н.Н. Амосовой] // Легенда о докторе Фаусте / [отв. ред. Н.А. Жирмунская]. – М.: Наука, 1978. – С. 189-244.
109. Марчукова С.М. Естественнонаучные представления в средневековой Европе / С.М. Марчукова. – СПб.: Европейский дом, 1999. – 192 с.
110. Менделеев Д.И. Основы химии. Часть 1 // Сочинения / Д.И. Менделеев. – Л.-М.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 13. – 850 с.
111. Меншуткин Б.Н. Химия и пути ее развития / Б.Н. Меншуткин. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – 351 с.
112. Морозов В.Н. Numerus и Quantitas Николая Кузанского: от неопифагорейства к «парацельсианскому повороту» / В.Н. Морозов, С.Н. Никаноров // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 362-375.
113. Морозов В.Н. Алхимия в свете философской антропологии : автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук : спец. 09.00.13 «философская антропология, философия культуры» / В.Н. Морозов. – СПб., 2011. – 19 с.
114. Морозов В.Н. Герметические идеи в основании новоевропейской науки: Аналитический обзор историографии алхимии / В.Н. Морозов, А.А. Элкер // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. I межд. науч. конф. – Вязьма: Филиал ФБГОУ ВПО «Московский государственный

университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского» в г. Вязьме Смоленской обл.; Смоленск: ООО «Принт-Экспресс», 2013. – С. 99-135.

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

116. Морозов В.Н. Тень проблемы универсалий в алхимии христианских докторов / В.Н. Морозов // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов III международной научной конференции / [под. ред. С.В. Пахомова]. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 215-224.

117. Морозов В.Н. Теория превращения металлов в алхимии: от учения Аристотеля о первоэлементах к теории двух начал ал-Джабира / В.Н. Морозов // Рациональные реконструкции истории науки. Рабочие материалы конф. 22-23 июня 2009 г. – СПб., 2009. – С. 123-124.

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

119. Морозов Н.А. В поисках философского камня / Н.А. Морозов // Теория и символы алхимии. Великое Делание. – К.: Новый Акрополь, 1995. – С. 53-155.

120. Мусабеков Ю.С. Химия у арабов и ее истоки / Ю.С. Мусабеков // Из истории науки и техники в странах Востока. – М.: Изд. вост. лит., 1960. – Вып. 1. – С. 437-453.

121. Мустафин И.С. Очерки по истории химии / И.С. Мустафин. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1969. – 135 с.

122. Надточаев А.С. Философия и наука в эпоху античности / А.С. Надточаев. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 286 с.

123. Нестеров А. «Алхимическое богословие» Джона Донна / А. Нестеров // По ком звонит колокол / Дж. Донн; [пер. с англ. А.В. Нестерова, О.А. Седаковой]. – М.: Энигма, 2004. – С. 353-396.

124. Нечаев М. Алхимия / М. Нечаев // Энциклопедический словарь Г-ва «Бр. А. и И. Гранат и К.» / [под ред. В.Я. Железнова и др.]. – М., 1910. – Т. 2. – С. 306-311.

125. Николай Кузанский. Берилл / [пер. В.В. Бибикина] // Соч. в 2-х тт. / Николай Кузанский. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 95-133.

126. Нинцель Г. Алхимия / Г. Нинцель [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islander.org.ua/magiya/alximiya.html>

127. Носачев П.Г. Алхимия в контексте изучения западного эзотеризма / П.Г. Носачев // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. I межд. науч. конф. – Вязьма: Филиал ФБГОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского» в г. Вязьме Смоленской обл.; Смоленск: ООО «Принт-Экспресс», 2013. – С. 136-144.

128. Носачев П.Г. Евгений Головин и «русский традиционализм» / П.Г. Носачев // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «История и дискурс»: историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма. Сб. материалов V Межд. науч. конф. (2-5 декабря 2011 г., Санкт-Петербург) / [под ред. С.В. Пахомова]. – СПб.: РХГА, 2011. – С. 41-49.

129. Носачев П.Г. Умберто Эко как исследователь западного эзотеризма / П.Г. Носачев // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов IV Межд. науч. конф. (2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск) / [под ред. С.В. Пахомова]. – СПб.: РХГА, 2011. – С. 141-151.

130. Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом / М.А. Орлов. – М.: Республика, 1992. – 352 с.

131. Оствальд В. Эволюция основных проблем химии / В. Оствальд. – М., 1909. – 231 с.

132. Парацельс. Химическая псалтирь, или философическая ручная книга / Парацельс // Свинцовые врата алхимии: История, символы, практика / [сост. В. Рохмистров]. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 296-311.

133. Парменов К.Я. Алхимия / К.Я. Парменов // Книга для чтения по химии / [сост. К.Я. Парменов, Л.М. Сморгонский]. – М.: Учпедгиз, 1955. – Ч. 1. – С. 24-40.

134. Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья / М. Пастуро; [пер. с франц. Е. Решетниковой]. – СПб.: Александрия, 2012. – 448 с.

135. Пахомов С.В. Специфика эзотерического знания / С.В. Пахомов // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 73-85.

136. Планк М. Позитивизм и реальный внешний мир / М. Планк; [пер. с нем. А.В. Иванченко] // Вопр. философии. – 1998. – № 3. – С. 120-132.

137. Платон. Менон / Платон; [пер. с древнегреч. С.А. Ошерова] // Соч. в 4-х тт. / Платон; [ред. А.Ф. Лосев]. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 575-612.

138. Платон. Тимей / [пер. С.С. Аверинцева] // Собрание сочинений в 4-х тт. / Платон; [общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421-500.

139. Погодин С.А. Превращения черного дракона (возникновение и сущность алхимии) / С.А. Погодин, В.Л. Рабинович // Книга для чтения по неорганической химии / [сост. В.А. Крицман]. – М.: Просвещение, 1974. – С. 13-33.

140. Погодин С.А. Химия. Ежегодные исследования по истории химии. Критика: *Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry*. Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1959, 5, P. 214. / С.А. Погодин // Вопр. ист. ест-ния и техн. – 1960. – № 10. – С. 156-157.

141. Пономарев Л.И. Под знаком кванта / Л.И. Пономарев. – М.: Наука, 1989. – 368 с.

142. Попов В. Акосмічний бунт античного гнозису та проблеми сучасної західної ідентичності / В. Попов // Схід. – 2010. – № 5 (105). – С. 116-119.

143. Пржеборовский Я. Алхимия / Я. Пржеборовский // Большая советская энциклопедия. 1-е изд. / [гл. ред. О.Ю. Шмидт]. – М.: БСЭ, 1926. – Т. 2. – С. 280-288.

144. Пуассон А. Теории и символы алхимиков / А. Пуассон // Теории и символы алхимиков. – М.: Новый Акрополь, 1995. – С. 17-141.

145. Публій Овідій Назон. Метаморфози / Публій Овідій Назон; [пер. з лат. А. Содомори]. – К.: Дніпро, 1985. – 301 с.

146. Рабинович В.Л. Алхимия / В.Л. Рабинович. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 704 с.

147. Рабинович В.Л. Исповедь книгочех, который учил букве, а укреплял дух / В.Л. Рабинович. – М.: Книга, 1991. – 496 с.

148. Рабинович В.Л. Созерцательный опыт Оксфордской школы и герметическая традиция / В.Л. Рабинович // Вопр. философии. – 1977. - № 7. – С. 137-147.

149. Рабинович В.Л. Стиль творческого мышления как предмет исторической психологии / В.Л. Рабинович // Проблема научного творчества в современной психологии / [под ред. М.Г. Ярошевского]. – М.: Наука, 1971. – С.308-322.

150. Рогова Н.В. Антропологический смысл алхимии : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Рогова Надежда Владимировна. – Ростов н/Д, 2004. – 165 с.

151. Родигін К. Алхімія та натурфілософське знання в ментальному та геополітичному просторі Східної Європи XV – XVII століть / К. Родигін, М. Родигін // Схід. – 2012. – № 2 (116). – С. 164-172.

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

153. Родигін К. Феномен алхімії Заходу в діахронному вимірі / К. Родигін // Схід. – 2013. – № 1 (121). – С. 137-147.

154. Родигін К.М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди / К.М. Родигін // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / [гол. ред. В.М. Вашкевич]. – К.: ВІР УАН, 2012. – Вип. 65 (№10). – С. 323-330.

155. Родигін К.М. На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії / К.М. Родигін // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / [гол. ред. В.М. Вашкевич]. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 71 (№ 4). – С. 544-549.

156. Родигін К.М. Наукова та позанаукова іпостасі алхімічного числа й кількості / К.М. Родигін // Філософія. Культура. Життя : Міжвузівський збірник наукових праць. – Дніпропетровськ: ДДФА, 2013. – Вип. 39. – С. 95-106.

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

158. Родигін К.М. Феномен алхімії: Час, Хаос і Порядок / К.М. Родигін, В.В. Білецький // Схід. – 2009. – № 8 (99). – С. 113-116.

159. Родиченков Ю.Ф. Тройственность и триединство в философии поздней алхимии / Ю.Ф. Родиченков // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов III международной научной конференции / [под. ред. С.В. Пахомова]. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 237-244.

160. Родиченков Ю.Ф. Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Родиченков Юрий Федорович. – М., 2009. – 198 с.

161. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности / И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1979. – 485 с.

162. Сабадвари Ф. История аналитической химии / Ф. Сабадвари, А. Робинсон; [пер. Н.А. Васиной под ред. А.Н. Шамина]. – М.: Мир, 1984. – 304 с.

163. Саду Ж. Алхимики и золото / Ж. Саду; [пер. с англ.]. – К.: София, 1995. – 320 с.

164. Св. Августин. Сповідь / Св. Августин; [пер. з лат. Ю. Мушака]. – Львів: Свічадо, 2008. – 356 с.
165. Свенціцький І. Про музеї та музейництво: (нариси і замітки) / Іларіон Свенціцький. – Львів: З друк. «Діла», 1920. – 80 с.
166. Селимханов И.Р. Разгаданные секреты древней бронзы / И.Р. Селимханов. – М.: Наука, 1970. – 78 с.
167. Семушкин А.В. Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма / А.В. Семушкин // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М.: Изд-во УДН, 1991. – С. 90-106.
168. Синкретизм // Краткий философский словарь / [под ред. А.П. Алексеева]. – М.: Проспект, 2008. – С. 347-348.
169. Синкретизм // Новий тлумачний словник української мови / [укл. В. Яременко, О. Сліпушко]. – К.: Аконіт, 2006. – Т. 3. – С. 280.
170. Синкретизм // Философский словарь: Основан Г. Шмидтом / [ред. Г. Шишкофф, В.А. Малинин]. – М.: Республика, 2003. – С. 406.
171. Соловьев Ю.И. Химия на перекрестке наук: Исторический процесс развития взаимодействия естественнонаучных знаний / Ю.И. Соловьев, В.И. Курашов. – М.: Наука, 1989. – 192 с.
172. Старостин Б.А. Древнерусская наука в контексте средневековой культуры / Б.А. Старостин // Вопр. ист. ест-ния и техн. – 1981. – № 1. – С. 13-14.
173. Степин Б.Д. Книга по химии для домашнего чтения / Б.Д. Степин, Л.Ю. Аликберова. – М.: Химия, 1995. – 400 с.
174. Стефанов Ю. Следы огня. Пиромантия Густава Майринка / Ю. Стефанов // Майринк Г. Ангел Западного окна / Г. Майринк; [пер. Вл. Крюкова]. – СПб.: Terra Incognita, 1992. – С. 5-31.
175. Таннери П. Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 по 1900 г.) / П. Таннери; [пер. с фр.; под ред. С.Ф. Васильева]. – М.: Книжный дом «Либроком», 2011. – 266 с.
176. Тахо-Годи А.А. Панакея (Панацея) / А.А. Тахо-Годи // Мифологический словарь / [гл. ред. Е.М. Мелетинский]. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – С. 424-425.

177. Торчинов Е.А. Китайский путь золота и киновари / Е.А. Торчинов // Даосская алхимия. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 5-38.

178. Тришкина О.В. Функционирование метафоры в период перехода от преднауки к науке: На базе алхимического текста : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Тришкина Оксана Владимировна. – Ростов н/Д., 2003. – 212 с.

179. Тэн И. Об отношении литературы каждой эпохи к ее истории / И. Тэн // История средних веков / [сост. М.М. Стасюлевич]. – СПб.: Полигон; М.: АСТ, 1999. – С. 913-918.

180. Февр Л. Иконография и проповедь христианства // Бои за историю / Л. Февр; [пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Наука, 1991. – С. 393-413.

181. Февр Л. Как жить историей // Бои за историю / Л. Февр; [пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Наука, 1991. – С. 24-38.

182. Февр Л. Научный порыв Возрождения // Бои за историю / Л. Февр; [пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Наука, 1991. – С. 388-392.

183. Февр Л. Фольклор и фольклористы // Бои за историю / Л. Февр; [пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Наука, 1991. – С. 347-358.

184. Ферсман А.Е. Занимательная минералогия / А.Е. Ферсман. – Свердловск: Свердловское книжн. изд-во, 1954. – 220 с.

185. Фигуровский Н.А. История химии / Н.А. Фигуровский. – М.: Просвещение, 1979. – 311 с.

186. Фигуровский Н.А. Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в. / Н.А. Фигуровский. – М.: Наука, 1969. – 456 с.

187. Фигье Л. Алхимия в XIX веке / Л. Фигье // Свинцовые врата алхимии: Теории, символы, практика. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 19-58.

188. Философия природы в античности и в средние века / [ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров]. – М.: ИФРАН, 1998. – Ч. 1. – 275 с.

189. Фламель Н. Книга прачек // Алхимия / Н. Фламель; [пер. со старофр. Г.А. Бутузова]. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 151-334.
190. Фома Аквинский. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных. Об искусстве алхимии / Фома Аквинский; [пер. В. Рохмистрова] // Свинцовые врата алхимии: Теории, символы, практика. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 263-295.
191. Фомин О. Сакральная триада / О. Фомин. – М., 2005. – 446 с.
192. Франц М.-Л. фон. Алхимия: Введение в символизм и психологию / М.-Л. фон Франц; [пер. с англ. Ю.М. Донца]. – СПб.: Б&К, 1997. – 291 с.
193. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга; [пер. В. Ошиса]. – М.: АСТ, 2004. – С. 339-539.
194. Хейзинга Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга; [пер. Д.В. Сильвестрова]. – М.: Наука, 1988. – 540 с.
195. Хотинский М.С. Рассказы о темных предметах, о волшебстве, натуральной магии, обманах чувств, суевериях, фокусничестве, колдунах, ведьмах и т.п. / М.С. Хотинский. – СПб., 1861. – 579 с.
196. Центнершвер М.Г. Очерки по истории химии / М.Г. Центнершвер. – Л.: Химтехиздат, 1927. – 328 с.
197. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении Истины / Чжан Бо-дуань; [пер. с кит. Е.А. Торчинова] // Даосская алхимия. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 39-326.
198. Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди / Д.І. Чижевський; [підг. тексту й передне слово проф. Л. Ушкалова]. – Харків: Прапор, 2004. – 272 с.
199. Чорноморденко І.В. Квазінауки як позанаукове знання / І.В. Чорноморденко // Мультиверсум. Філософський альманах / [ред. В.В. Лях]. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 44.
200. Чосер Дж. Оповідь Слуги каноніка / Джеффри Чосер; [пер. К. Родигіна] // Отражения: Выпуск 5. Первые опыты художественного перевода / [отв. ред. и сост. О.В. Матвиенко]. – Донецк: ДонНУ, 2012. – С. 5-23.

201. Шашкина Т.Б. Специфика донаучного технического знания и пути его изучения / Т.Б. Шашкина // *Вопр. истории ест-ния и техн.* – 1986. – № 3. – С. 28-41.
202. Шварц Ф. Алхимия и духовная эволюция / Ф. Шварц // *Теории и символы алхимиков.* – М.: Новый Акрополь, 1995. – С. 5-16.
203. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура / А.М. Шишков. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – 592 с.
204. Шмидт Г. Мечтания алхимиков / Г. Шмидт // *Книга для чтения по химии* / [сост. К.Я. Парменов, Л.М. Сморгонский]. – М.: Учпедгиз, 1948. – Ч. 1. – С. 21-31.
205. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena. Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810 – 1860 // *Собр. соч. в 6 тт.* / А. Шопенгауэр; [пер. с нем.; общ. ред. и сост. А.А. Чанышева]. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 6. – С. 3-232.
206. Штрубе В. Пути развития химии Т. 1. От первобытных времен до промышленной революции / В. Штрубе; [пер. с нем. В.А. Крицмана, под ред. Д.Н. Трифонова]. – М.: Мир, 1984. – 239 с.
207. Эвола Ю. Герметическая традиция / Ю. Эвола; [пер. Г. Бутузова]. – М.-Воронеж: Terra foliata, 2010. – 288 с.
208. Эдинггер Э.Ф. Творения сознания. Миф Юнга для современного человека / Э.Ф. Эдинггер; [пер. с англ. К. Бутырина]. – СПб.: Б&К, 2001. – 105 с.
209. Эко У. Средние века уже начались / У. Эко; [пер. Е. Балаховской] // *Иностр. лит.* – 1994. – №4. – С. 258-267.
210. Элиаде М. Азиатская алхимия / [пер. с рум. А.А. Старостиной] // *Азиатская алхимия* / М. Элиаде. – М.: Янус-К, 1998. – С. 41-76.
211. Элиаде М. Кузнецы и алхимики / [пер. с франц. Н.А. Михайлова, Т.В. Цивьян] // *Азиатская алхимия* / М. Элиаде. – М.: Янус-К, 1998. – С. 140-253.
212. Элиаде М. Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота / М. Элиаде; [пер. А.А. Старостиной]. – М.: Критерион, 2008. – 464 с.

213. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Сочинения. Изд. 2-е / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 1-338.

214. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии / Ф. Энгельс // Сочинения. Изд. 2-е / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 269-317.

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

216. Юнг К.Г. «Улисс» / [пер. В. Терина] // Дух Меркурий / К.Г.Юнг. – М.: Канон, 1996. – С. 281-316.

217. Юнг К.Г. Видения Зосимы // Философское древо / К.Г. Юнг; [пер. с нем. А.В. Гараджи]. – М.: Академический проект, 2008. – С. 3-64.

218. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления / К.Г.Юнг; [пер. И. Булкиной]. – К.: AirLand, 1994. – 405 с.

219. Юнг К.Г. Дух Меркурий / [пер. А. Гараджи] // Дух Меркурий / К.Г. Юнг. – С. 7-70.

220. Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке / [пер. В. Бакусева] // Дух Меркурий / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1996. – С. 199-252.

221. Юнг К.Г. Настоящее и будущее / [пер. Д.В. Дмитриева] // Божественный ребенок / К.Г. Юнг. – М.: Олимп; АСТ, 1997. – С. 177-247.

222. Юнг К.Г. Очерки о современных событиях / [пер. Д.В. Дмитриева] // Божественный ребенок / К.Г. Юнг. – М.: АСТ, 1997. – С. 60-176.

223. Юнг К.Г. Парацельс как духовное явление / [пер. А. Гараджи] // Дух Меркурий / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1996. – С. 71-163.

224. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного // Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг; [пер. А.А. Алексеева]. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 69-79.

225. Юнг К.Г. Психология и алхимия / К.Г. Юнг; [пер. С.Л. Удовик]. – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997. – 592 с.

226. Юнг К.Г. Различие между восточным и западным мышлением // Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг; [пер. с англ. А.А. Алексеева]. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 500-522.
227. Юнг К.Г. Философское древо // Философское древо / К.Г. Юнг; [пер. с нем. А.В. Гараджи]. – М.: Академический проект, 2008. – С. 65-174.
228. Ютен С. Повседневная жизнь алхимиков в средние века / С. Ютен; [пер. с франц. В.Д. Балакина]. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 244 с.
229. Albertus Magnus. De Alchemia / Albertus Magnus // *Theatrum Chemicum* / [ed. L. Zetzner]. –Strasbourg, 1613. – Vol. 2. – P. 459-498.
230. Albertus Magnus. Libellus de Alchimia / Albertus Magnus; [translation by Sister Virginia Heines]. – Cambridge Univ. Press, 1958. – 79 p.
231. Alchemy // The Free Dictionary [Electronic Resource]. – www.thefreedictionary.com/alchemy
232. Bacon F. Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis // *Novum organum* / F. Bacon [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>
233. Bacon R. Radix Mundi / R. Bacon // *Medicina Practica* / [ed. W. Salmon]. – London, 1692. – P. 585-620.
234. Bacon R. Speculum Alchemiae / R. Bacon // *Theatrum Chemicum* / [ed. L. Zetzner]. –Strasbourg, 1613. – Vol. 2. – P. 409-417.
235. Becher J.J. Physica subterranea / J.J. Becher. – Leipzig, 1703. – 960 p.
236. Berthelot M. Les Origines de l'Alchimie / M. Berthelot. – Paris, 1885. – xx +445 p.
237. Boyle R. A Historical Account of a Degradation of Gold, made by an Anti-Elixir: A strange Chemical Narrative // *The Works of the Honourable Robert Boyle*. 6 vols / R. Boyle. – London, 1772. – Vol. 4. – P. 371-379.
238. Brinkman A.A.A.M. An Unknown Alchemical Drawing Probably by David Teniers II / A.A.A.M. Brinkman // *Ambix*. – 1966. – Vol. 13, № 3. – P. 187-188.
239. Călian G.-F. Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa: Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy / G.-F. Călian // *Annual of Medieval Studies at Central European University*. – 2010. – Vol. 16. – P. 166-190.

240. Chacornac P. *Le Comte de Saint-Germain* / P. Chacornac. – Paris: Editions traditionnelles, 1989. – 318 p.

241. Clericuzio A. Review of «Alchemy Tried in Fire» / A. Clericuzio // *Annals of Science*. – 2005. – Vol. 62. – P. 407.

242. Crosland M.P. *Historical Studies in the Language of Chemistry* / M.P. Crosland. – Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1962. – 406 p.

243. Davies M. Isaac Newton, the Alchemist / M. Davies // *J. Chem. Educ.* – 1991. – Vol. 68, № 9. – P. 726-727.

244. Duby G. *Le Temps des cathédrales : l'art et la société (980 – 1420)* / G. Duby. – Paris: Gallimard, 1976. – 379 p.

245. Dunleavy G.W. The Chaucer Ascription in Trinity College, Dublin MS.D.2.8. / G.W. Dunleavy // *Ambix*. – 1965. – Vol. 13, № 1. – P. 2-21.

246. Faivre A. *Pour une approche figurative de l'Alchimie* / A. Faivre // *Alchimie*. – Paris: Ed. Dervy, 1996. – P. 147-163.

247. Farber E. *Historiography of Chemistry* / E. Farber // *J. Chem. Educ.* – 1965. – Vol. 42, № 3. – P. 120-126.

248. Geoghegan D. A Lisence of Henry VI to Practice Alchemy / D. Geoghegan // *Ambix*. – 1957. – Vol. 6, № 1. – P. 10-17.

249. Hanegraaff W.J. *Western Esotericism: The Next Generation* / W.J. Hanegraaff // *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg)* / [ed. by S. Pakhomov]. – St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. – P. 113-129.

250. Haynes R. *The Alchemist in Fiction: The Master Narrative* / R. Haynes // *HYLE*. – 2006. – Vol. 12, No. 1. – P. 5-29.

251. Helmenstine A.M. *What Is Alchemy?* [Электронный ресурс] / A.M. Helmenstine. – Режим доступа: <http://chemistry.about.com/od/alchemy/f/what-is-alchemy.htm>

252. Henry J. *The Fragmentation of Renaissance Occultism and the Decline of Magic* / J. Henry // *History of Science*. – 2008. – Vol. 46. – P. 1-48.

253. Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina / Hermes Trismegistus // Bibliotheca Chemica Curiosa / [ed. J. Manget]. – Geneva, 1702. – T. 1. – P. 380-382.
254. Heym G. Review: Jacques Breyer. Dante Alchimiste. Interpretation alchimique de la Divine Comedie / G. Heym // Ambix. – 1958. – Vol. 6, № 3. – P. 159-160.
255. Hitchcox K.L. Alchemical Discourse in the 'Canterbury Tales': Signs of Gnosis and Transmutation / K.L. Hitchcox. – Houston: Rice University, 1988. – 215 p.
256. Hopkins A.J. A Defence of Egyptian Alchemy / A.J. Hopkins // Isis. – 1938. – Vol. 28. – P. 424-431.
257. Ihde A.J. Alchemy in reverse: Robert Boyle on the degradation of Gold / A.J. Ihde // Chymia. – Philadelphia: Pennsylvania Univ. Press, 1964. – Vol. 9. – P. 47-57.
258. Karpenko V. Alchemistische Münzen und Medaillen / V. Karpenko // Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. – Nürnberg, 2001. – S. 49-72.
259. Karpenko V. Transmutation: The Roots of the Dream / V. Karpenko // J. Chem. Educ. – 1995. – Vol. 72, № 5. – P. 383-385.
260. Kauffman G. August Strindberg, Goldmaker / G. Kauffman // Gold Bulletin. – 1988. – Vol. 21, № 2. – P. 69-75.
261. Kibre P. An Alchemical Tract Attributed to Albertus Magnus / P. Kibre // Isis. – 1945. – Vol. 35. – P. 303-316.
262. Kopp H. Beiträge zur Geschichte der Chemie / H. Kopp. – Braunschweig, 1875. – Drittes Stück. – 310 s.
263. Liber de Compositione Alchemiae, quem edidit Morienus Romanus, Calid Regi Aegyptiorum: quem Robertus Castrensis de Arabico in Latinum transtulit // Bibliotheca Chemica Curiosa / [ed. J. Manget]. – Geneva, 1702. – T. 1. – P. 509-518.
264. Liebig J. von. Chemische Briefe / J. von Liebig. – Leipzig –Heidelberg, 1878. – 480 s.
265. Linden S.J. Darke Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to Restoration / S.J. Linden. – Lexington: The Univ. Press of Kentucky, 1996. – 373 p.

266. Lippmann E.O. von. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie / E.O. von Lippmann. – Berlin: Verlag J. Springer, 1931. – Zweiter Band. – 257 s.
267. Lippmann E.O. von. Some Remarks on Hermes and Hermetica / E.O. von Lippmann // *Ambix*. – 1938. – Vol. 2, No. 1. – P. 21-25.
268. Macquer P. Dictionnaire de Chymie / P. Macquer. – Paris, 1778. – T. 1. – xl + 568 p.
269. Marcard R. Petite histoire de la chimie et l'alchimie d'Hermes a Lavoisier / R. Marcard. – Paris: Ed. Delmas, 1938. – 238 p.
270. Martin C. Alchemy and the Renaissance Commentary Tradition on *Meteorologica IV* / C. Martin // *Ambix*. – 2004. – Vol. 51, No. 3. – P. 245-262.
271. Martin C.A.N. Mercurial Haeresis: Chaucer's Hermeneutical Po-et(h)ics / C.A.N. Martin. – South Bend: University of Notre Dame, 1993. – 484 p.
272. McLean A. What Exactly is Alchemy? / A. McLean // The Alchemy Web Site [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alchemywebsite.com/introduction.html>
273. Melton J.G. New Age Movement / J.G.Melton // *Encyclopaedia Britannica* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/704347/New-Age-movement>
274. Mond R. The Study of Alchemy / R. Mond // *Ambix*. – 1937. – Vol. 1, № 1. – P. 1-2.
275. Newman W.R. Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake / W.R. Newman, L.M. Principe // *Early Science and Medicine*. – 1998. – Vol. 3, № 1. – P. 32-65.
276. Nieuwenburg C.J. van. The Chemical Composition of the Philosopher's Stone / C.J. van Nieuwenburg // *South African Industrial Chemist*. – 1963. – Vol. 17, № 6. – P. 132-133.
277. O'Flaherty W.D. Dreams, Illusion, and Other Realities / W.D. O'Flaherty. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1986. – 400 p.
278. Oesper R.E. Alchemy: Folly or Wisdom? / R.E. Oesper // *J. Chem. Educ.* – 1930. – Vol. 7, № 11. – P. 2664-2674.

279. Paracelsus. *Alchemy: the Third Column of Medicine // The Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus / Paracelsus*; [ed. by A.E. Waite]. – London, 1894. – Vol. II. – P. 148-164.

280. Partington J.R. *A History of Chemistry / J.R. Partington*. – London: Macmillan, 1971. – Vol. II, Part 2. – 795 p.

281. Partington J.R. *Alchemical Apparatus / J.R. Partington // Nature*. – 1931. – Vol. 128. – P. 118.

282. Partington J.R. *Chemistry as Rationalised Alchemy // A History of Chemistry / J.R. Partington*. – London: Macmillan, 1970. – Vol. I, Part 1. – P. xi-xviii.

283. Petrus Bonus. *Pretiosa magrarita novella / Petrus Bonus // Pretiosa magrarita novella*. – Venetia, 1546. – P. 1-135.

284. Principe L. «Chemical Translation» and the Role of Impurities in Alchemy: Examples from Basil Valentine's *Triumph-Wagen / L. Principe // Ambix*. – 1987. – Vol. 34, № 1. – P. 21-30.

285. Principe L.M. *Alchemy Restored / L.M. Principe // Isis*. – 2011. – Vol. 102, № 2. – P. 305-312.

286. Principe L.M. *Some Problems with the Historiography of Alchemy / L.M. Principe, W.R. Newman // Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe / [ed. by W.R. Newman and A. Grafton]*. – Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 2001. – P. 385-431.

287. Redgrove H.S. *Alchemy: Ancient and Modern / H.S. Redgrove*. – Philadelphia, 1922. – 141 p.

288. Rodygin K.M. The “Alchemical Antialchemism” of Hryhorii Skovoroda / K.M. Rodygin // *The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference*. – Vyazma: Vyazma branch of K.G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Express, 2013. – P. 3-13.

289. Rodygin K.M. *The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis / K.M. Rodygin, M.Yu. Rodygin // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of*

the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg) / [ed. by S. Pakhomov]. – St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. – P. 130-135.

290. Rodygin M.Yu. A Course in Early Chemistry for Undergraduates / M.Yu. Rodygin, I.V. Rodygina // *J. Chem. Educ.* – 1998. – Vol. 75, № 10. – P. 1320-1322.

291. Rodygin M.Yu. On Chemical Modeling of an Alchemical Process / M.Yu. Rodygin, I.V. Rodygina // *J. Chem. Educ.* – 1997. – Vol. 74, № 8. – P. 949-950.

292. Ruland M. *Lexicon Alchemiae sive Dictionarium Alchemisticum* / M. Ruland. – Frankfurt, 1612. – 471 p.

293. Ruska J. *L'Alchimie a l'Epoque du Dante* / J. Ruska // *Annales Guebhard-Severine*. – 1934. – P. 410-417.

294. Ruska J. *Methods of Research in the History of Chemistry* / J. Ruska // *Ambix*. – 1937. – Vol.1, №1. – P. 21-29.

295. Schroeder J.C. *A Chemical Interpretation of Alchemy* / J.C. Schroeder // *J. Chem. Educ.* – 1987. – Vol. 64, № 12. – P. 994-995.

296. Senior Zadith filius Hamuel. *Senioris Antiquissimi Libellus* / Senior Zadith filius Hamuel // *Theatrum Chemicum* / [ed. L. Zetzner]. – Strasbourg, 1622. – Vol. 5. – P. 219-266.

297. Sheppard H. *A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism* / H. Sheppard // *Ambix*. – 1960. – Vol. 8, № 1. – P. 35-41.

298. Sheppard H.J. *European Alchemy in the Context of a Universal Definition* / H.J. Sheppard // *Wolfenbütteler Forschungen*. – 1986. – Vol. 32. – P. 13-17.

299. Sherwood Taylor F. *Review: Introduction to the History of Science. By George Sarton* / F. Sherwood Taylor // *Ambix*. – 1949. – Vol. 3, № 3-4. – P. 151-152.

300. Sherwood Taylor F. *The Origins of Greek Alchemy* / F. Sherwood Taylor // *Ambix*. – 1937. – Vol. 1, № 1. – P. 44-45.

301. Soukup R. *Alembics, Cucurbits, Phials, Crucibles: A 16th-Century Docimastic Laboratory Excavated in Austria* / Rudolf Werner Soukup, Sigrid von Osten, Helmut Mayer // *Ambix*. – 1993. – Vol. 40, № 1. – P. 25.

302. Stapleton H.E. The Antiquity of Alchemy / H.E. Stapleton // *Ambix*. – 1953. – Vol. 5, № 1-2. – P. 1-43.
303. Stránský Z.Z. Museologische Terminologie / Z.Z. Stránský // *Neue Museumskunde*. – 1988. – 31. – S. 12-17.
304. Syncretism // Oxford Reference [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100547351>
305. *Theatrum Chemicum Britannicum* / [ed. Elias Ashmole]. – London, 1652. – 495 p.
306. Thuillier P. Petit vade-mecum de l'alchimiste du XXe siecle / P. Thuillier // *Recherche*. – 1972. – Vol. III, № 29. – P. 1105-1108.
307. Titley A.F. The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy / A.F. Titley // *Ambix*. – 1937. – Vol. 1, № 1. – P. 67-69.
308. Truman Schwartz A. Experiments in Alchemy. Part II: Medieval Discoveries and «Transmutations» / A. Truman Schwartz, G.B. Kauffman // *J. Chem. Educ.* – 1976. – Vol. 53, № 4. – P. 235-239.
309. Vagner P. Artistic Reflection of Alchemy in the European Literature of the 13th to 16th Centuries / P. Vagner // *Studia Historiae Academiae Scientarum Bohemicae. Seria C/2*. – Prague, 1993. – P. 115-144.
310. Vallensis R. De veritate et antiquitate artis chemicae / Robertus Vallensis // *Theatrum Chemicum* / [ed. L. Zetzner]. –Strasbourg, 1602. – Vol. 1. – P. 7-28.
311. Walker F. Geoffrey Chaucer and Alchemy / F. Walker // *J. Chem. Educ.* – 1932. – Vol. 9, № 8. – P. 1378-1385.
312. Walker F. Jean de Meun and Alchemy / F. Walker // *J. Chem. Educ.* – 1930. – Vol. 7, № 12. – P. 2863-2874.
313. Weyer J. Neuere Interpretationsmoglichkeiten der Alchemie / J. Weyer // *Chemie in unserer Zeit*. – 1973. – № 6. – S. 177-181.
314. Winderlich R. Ruska's Researches on the Alchemy of Al-Razi / R. Winderlich // *J. Chem. Educ.* – 1936. – Vol. 13. – P. 313-315.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК А. ДЖЕФФРІ ЧОСЕР. ОПОВІДЬ СЛУГИ КАНОНІКА. ПЕРЕКЛАД К. РОДИГІНА

Твір англійського поета XIV ст. Джеффри Чосера «Оповідь Слуги каноніка» входить до збірки «Кентерберійські оповіді» та є яскравим зразком філософської рефлексії складного та багатогранного феномена середньовічної європейської алхімії.

Повного українського перекладу «Кентерберійських оповідей» зараз не існує. Наявними є переклади кількох частин цього циклу – «Загального прологу», «Оповіді Мірошника», виконані Є. Крижевичем [1]. «Оповіді Слуги каноніка» серед них немає, таким чином актуалізується питання підготовки її українського перекладу.

На меті даного перекладу було поставлено підготовку тексту з максимальною відповідністю до оригіналу як у частині фактичного наповнення (лексико-термінологічного, семантичного, природничонаукового, історичного та філософського), так і в частині збереження емоційного навантаження твору та інтелектуального настрою автора. Іншим завданням перекладу є розвиток українського інформаційно-культурного простору – розширення літературного базису залученням класики європейської літературної та філософської традиції.

Для здійснення перекладу «Оповіді...» Чосера як головне джерело було використано поетичний переклад Дж. Ніколсона [2] сучасною англійською мовою. Для порівняння смислового наповнення та акцентів було використано віршований переклад частини твору сучасною англійською мовою, виконаний Ф. Вокером [3]. Для уточнення неоднозначних моментів було взято до розгляду оригінальний староанглійський текст [4]. Російськомовний поетичний переклад І. Кашкіна [5] було залучено для додаткового порівняння смислового наповнення текстів.

Представлений тут поетичний переклад зберігає кількість рядків і метричну структуру оригінального тексту. При виконанні поетичного перекладу ставилося на меті граничне наближення тексту вірша до точності підрядкового перекладу шляхом мінімізації власного образно-художнього внеску.

Паралельно подається текст у перекладі Дж. Ніколсона сучасною англійською мовою.

Geoffrey Chaucer

The Canon's Yeoman's Tale

Translation by J.U. Nicolson

Seven years I've served this canon, but no more
I know about his science than before.
All that I had I have quite lost thereby;
And, God knows, so have many more than I.
Where I was wont to be right fresh and gay
Of clothing and of other good array,
Now may I wear my old hose on my head;
And where my colour was both fresh and red,
Now it is wan and of a leaden hue;
Whoso this science follows, he shall rue.
And from my toil yet bleary is my eye,
Behold the gain it is to multiply!
That slippery science has made me so bare
That I've no goods, wherever I may fare;
And I am still indebted so thereby
For gold that I have borrowed, truthfully,
That while I live I shall repay it never.
Let every man be warned by me for ever!
And any man who casts his lot thereon,
If he continue, I hold his thrift gone.
So help me God, thereby he shall not win,

Джеффри Чосер

Оповідь Слуги каноніка

Переклад К. Родигіна

1 Сім років я в каноніка служив,
2 Проте його наук не зрозумів.
3 Все те, що мав, я втратив задарма,
4 І знає Бог, що не один лиш я.
5 Веселим хлопцем я колись бував,
6 Вдягатися красиво любляв.
7 Тепер на голові онучу маю;
8 Рум'яними вже щоки не бувають,
9 Вони свинцево-сині та бліді;
10 Науки шлях привів нас до біди.
11 Від праці ув очах туман стоїть
12 І множити метали знов велить!
13 Зробило жебраком учення слизьке,
14 І жодного немає з нього зиску.
15 В боргах по вуха довелось жити,
16 Позиченого злата не злічити,
17 За все життя вернути не зможу я.
18 Така повчальна розповідь моя.
19 Кидає жереб запальний гравець,
20 Аж поки не програє все вкінць.
21 І не дано йому перемагати,

But empty purse and have his wits grow thin. 22 З грошима вкупі розум він утратить.
 And when he, through his madness and folly, 23 Безумний і до ризику готовий,
 Has lost his own, by willing jeopardy, 24 Скарби згубивши всі обов'язково,
 Then will he incite others, many a one, 25 Залучить інших він до темних справ,
 To lose their wealth as he himself has done. 26 Щоб всі програли так, як він програв.
 For unto scoundrels it's a pleasant thing 27 Приємні всім негідникам, одначе,
 Their fellows in distress and pain to bring, 28 Чужі страждання, біди та невдачі.
 Thus was I taught once by a learned clerk. 29 Про це я чув від вченого одного,
 Of that no matter, I'll speak of our work. 30 Та байдуже це. Далі моя мова
 When we are where we choose to exercise 31 Про те, як за роботу ми беремось –
 Our elvish craft, why, we seem wondrous wise, 32 Чарівниками мудрими здаємось,
 Our terms are all so learned and so quaint. 33 Учені дивні терміни ми знаєм
 I blow the fire till my heart's like to faint. 34 І до нестями печі роздуваєм.
 Why tell you what proportions of things went 35 І пропорційно кожний компонент
 In working out each new experiment, 36 Ми вводимо в новий експеримент.
 As five ounces, or six, it may well be, 37 Відмірять срібла треба унцій п'ять,
 Of silver, or some other quantity? 38 А, може, шість, а, може, більше взять?
 Or tell you all the names, my memory fails, 39 Чи, може, взяти, скільки стане хисту,
 Of orpiment, burnt bones, and iron scales 40 Залізну стружку, орпімент і кістку,
 That into powder we ground fine and small? 41 У порошок старанно розтирати,
 Or in an earthen pot how we put all, 42 А далі в горщик глиняний зсипати,
 And salt put in, and also pepper dear, 43 В який ти сіль і перець додаєш
 Before these powders that I speak of here, 44 До того, як цю суміш покладеш?
 And covered all these with a plate of glass, 45 А далі що? Беремо лист зі скла
 And of the various other gear there was? 46 Накрити горщик – ось і справа вся.
 And of the sealing of the pot and glass, 47 Щілини герметично замастити,
 So that the air might no way from it pass? 48 Щоб для повітря вихід перекрити
 And of the slow fire and the forced also, 49 При нагріванні на вогні повільнім –
 Which we made there, and of the care and woe 50 Тремтїти так над горщиком безцінним?
 That we took in our matter's sublimating, 51 А далі обережно сублімуєш,
 And in calcining and amalgamating 52 І кальцинуєш, і амальгамуєш
 Quicksilver, which is known as mercury crude? 53 Меркурієм, що ртуттю кличе всяк?
 For all our skill, we never could conclude. 54 Це вирішить не вдасться нам ніяк.
 Our orpiment and sublimed mercury, 55 Ми орпімент з меркурієм візьмемо,
 Our litharge that we ground on porphyry, 56 І глет свинцевий на порфірі тремо.
 Of each some certain ounces- it is plain 57 Я так і сяк пропорції складав,

Naught helped us, all our labour was in vain.
 Neither the gases that by nature rose
 Nor solid matter either- none of those
 Might, in our working, anything avail.
 For lost was all our labour and travail,
 And all the cost, the devil's own to pay,
 Was lost also, for we made no headway.
 There is also full many another thing
 That to our craft pertains in labouring.
 Though name them properly I never can,
 Because, indeed, I am an ignorant man,
 Yet will I tell them as they come to mind,
 Though I'll not try to class each one by kind;
 Armenian bole, borax, the green of brass,
 And sundry vessels made of earth and glass,
 Our urinals and all our descensories,
 Vials and crucibles, sublimatories,
 Cucurbites, and alembics, and such freaks,
 All dear enough if valued at two leeks.
 There is no need to specify them all,
 The reddening waters and the dark bull's gall,
 Arsenic, sal ammoniac, and brimstone;
 And, too, of herbs could I name many a one,
 Valerian, agrimony, and lunary,
 And others such, if I but wished to tarry.
 Our lamps that burned by day and burned by
 night
 To bring about our end, if but we might,
 Our furnace, too, white-hot for calcination,
 And waters all prepared for albication,
 Unslaked lime, chalk, and white of egg, I say,
 Powders diverse, and ashes, dung, piss, clay,
 Little waxed bags, saltpetre, vitriol;
 And many a different fire of wood and coal;
 Alkali, salt, potassium carbonate,
 And our burnt matters, and coagulate,

58 Але даремно – знову труд пропав.
 59 Ні гази, що над розчином витають,
 60 Ні тверді солі, що на дно сідають, -
 61 Ніщо не вкаже шлях нам до мети.
 62 І знов у муках працю нам вести.
 63 І знов нечиста сила нам на зло
 64 Влаштує, щоби все внівець пішло!
 65 А зараз розповім про інші речі,
 66 Які в лабораторії доречні.
 67 І хоч я неосвічений та темний,
 68 Щоб пояснити тонкощі учені,
 69 Однак я можу перерахувати
 70 Все те, що мені вдасться пригадати.
 71 Зелена мідь, і глина, і бура,
 72 Химерний посуд з глини та зі скла,
 73 Всілякі наші тиглі та фіали,
 74 Субліматорії та урінали,
 75 Алембик перегінний, кукурбїт
 76 І різний інший мотлох там лежить
 77 (Про нього можна не казати детально).
 78 Міхур бичачий, розчин фарбувальний,
 79 Арсен і сірка, амонійна сіль
 80 І не злічити скільки різних зіль.
 81 Лунарія, реп'ях і валер'яна
 82 Та ще багато всякого дурману...
 83 Наш каганець палає день і ніч,
 84 До білого розжарюємо піч,
 85 Щоб кальцинацію провести знову.
 86 Для вибілення розчини готові,
 87 А ще вапно, і крейда, і білок,
 88 І гній, і сеча, попел та пісок,
 89 Селітра, купорос і племінь сильний,
 90 Що вмить з'їдає дрова та вугілля;
 91 Ось луг, поташ, солоний препарат,
 92 Ось винний камінь і коагулят,

Clay mixed with horses' or men's hair, and oil
 Of tartar, alum, glass, yeast, wort, argoil,
 Realgar, and our matters absorbent,
 And with them, too, our matters resorbent,
 And how we practised silver citrination
 And our cementing and our fermentation,
 Our moulds and testers, aye, and many more.
 I will tell you, as I was taught before,
 The bodies seven and the spirits four,
 In order, as my master named of yore.
 The first of spirits, then, quicksilver is,
 The second arsenic, the third, ywis,
 Is sal ammoniac, the fourth brimstone.
 The seven bodies I'll describe anon:
 Sol, gold is, Luna's silver, as we see,

 Mars iron, and quicksilver's Mercury,
 Saturn is lead, and Jupiter is tin,
 And Venus copper, by my father's kin!
 This wicked craft, whoso will exercise,
 He shall gain never wealth that may suffice;
 For all the coin he spends therein goes out
 And is but lost, of which I have no doubt.
 Whoso, then, will exhibit such folly,
 Let him come forth and learn to multiply;
 And every man that has aught in coffer,
 Let him appear and be philosopher.
 Perhaps that craft is easy to acquire?
 Nay, nay, God knows! And be he monk or friar
 Canon, or priest, or any other wight,
 Though he sit at his books both day and night
 In learning of this elvish, fruitless lore,
 All is in vain, and by gad it's much more!
 To teach an ignorant man this subtlety-
 Fie! Speak not of it, for it cannot be;
 And though he has booklore, or though he's

93 Галун і дріжджі, вошена тканина,
 94 З волоссям кінським змішана глина,
 95 І реальгар, і добрий адсорбент,
 96 І ще якийсь там хитрий ресорбент.
 97 Старанно срібло потім цитринуєш,
 98 І також цементуєш, ферментуєш,
 99 А проби слід у форму відливати.
 100 І ще я дещо маю розказати:
 101 Металів – сім, а тіл летких – чотири.
 102 Напам'ять ми з каноніком завчили:
 103 Меркурій – перший серед летких тіл,
 104 Арсен – це другий, третій – нашатир,
 105 Четверта – сірка. Розповім я далі
 106 Про сім планет, подібних до металів:
 107 Так, Сонце – золото, а Місяць – срібло
 суть,
 108 Залізо – Марс, Меркурій, звісно, – ртуть,
 109 Юпітер – олово, Сатурн – це є свинець,
 110 Венера – мідь. На цьому все. Кінець.
 111 Та той, хто нашу справу обирає,
 112 Багатим і щасливим не буває.
 113 Це вірного розорення стежа,
 114 І сумнівів не маю в цьому я.
 115 А хто безумство хоче проявити,
 116 Нехай береться золото варити.
 117 У тебе в гаманці побитий гріш –
 118 Ставай тоді філософом скоріш.
 119 Ви думаєте, легко це збагнути?
 120 Каноніком, монахом можеш бути,
 121 Священиком чи іншим мужем вченим,
 122 Вивчати книги в кабінеті темнім,
 123 Але Мистецтва чудернацьку суть
 124 Тобі ніколи не дано збагнути.
 125 А як почне простак Мистецтво вчити –
 126 О, жах! Про це не варто говорити...
 127 І хтось багато знав, а хтось не знав –

none,
 In final count he shall find it all one. 128 Усіх спіткав однаковий фінал.
 For both of them, and this by my salvation, 129 На тих та інших, я це добре знаю,
 Come to one end seeking multiplication; 130 Один невтішний результат чекає.
 They fare the same when they've done 131 І як не прагни, не старайся ти,
 everything;
 That is to say, they both fail, sorrowing. 132 В алхімії не досягнеш мети.
 Yet I forgot to tell you in detail 133 Я ще забув докладно розповісти
 Of the corrosive waters and limaille, 134 Про води, що метали можуть їсти;
 And of some bodies the mollification, 135 Про набрякання різних твердих тіл
 And on the other hand of induration, 136 Та затвердіння, коли осад сів;
 Oils, and ablutions, metals fusible- 137 Розчинники, олії та метали –
 More than a bible it would need to tell, 138 І товстелезних буде книг замало,
 The largest ever; therefore I think best 139 Щоб розповісти. Вчені назви ті
 That of these names I say no more, but rest. 140 Нема бажання згадувать мені.
 For I believe that I've told you enough 141 Здається, я достатньо розповів –
 To raise a devil, be he never so rough. 142 Від цього сам диявол би здурів.
 Ah no! Let be; the old philosopher's stone 143 Та ні! Я позабув сказати зовсім,
 Is called elixir, which we seek, each one; 144 Що ми шукаєм камінь філософський
 For had we that, then were we safe enow. 145 Чи Еліксир, що творить чудеса.
 But unto God in Heaven do I vow, 146 Але – клянуся Богом в небесах –
 For all our art, when we've done all things thus, 147 Яких би ми не докладали сил,
 And all our tricks, it will not come to us. 148 Знайти нам не вдається Еліксир.
 The thing has caused us to spend all we had, 149 Заради нього ладні все втрачати
 For grief of which almost we should go mad, 150 Та майже божевільними ставати,
 Save that good hope comes creeping in the 151 Проте надія добра в серці є,
 heart,
 Supposing ever, though we sorely smart, 152 І впевненість вона нам надає,
 The elixir will relieve us afterward; 153 Що даремні наші всі труди,
 The tension of such hope is sharp and hard; 154 Що Еліксир нас витягне з біди.
 I warn you well, it means go seeking ever; 155 І цей вогонь, що у душі палає,
 That future time has made men to dis sever, 156 На безкінечний пошук надихає
 Trusting that hope, from all that ever they had. 157 Та знов і знов веде на жертви нас.
 Yet of that art they cannot well grow sad, 158 І хоч нам до плодів Мистецтва зась,
 For unto them it is a bitter-sweet; 159 Гірко-солодким смак його здається,
 So it appears; for had they but a sheet 160 І знов алхімік над печами б'ється.

With which to wrap themselves about by night, 161 Діряву ковдру, хоч би і не спати,
 And a coarse cloak to walk in by daylight, 162 Та й плащ останній ладен він продати
 They'd sell them both and spend it on this craft; 163 Заради справи. Дійде до того,
 They can withhold naught till there's nothing 164 Коли втрачати вже нема чого.
 left
 And evermore, wherever they'll be gone, 165 І всюди, де алхіміки пройдуть,
 Men know them by their smell of foul 166 Їх за сірчаним духом впізнають.
 brimstone;
 For all the world they stink as does a goat; 167 Така є в них огидна риса зла –
 Their savour is so rammish and so hot 168 Від них смердить, неначе від козла,
 That, though a man a mile away may be, 169 І хоч від них на милю відійди,
 The odour will infect him, trust to me! 170 Цей запах все одно відчуєш ти!
 Thus by their smell and their threadbare array, 171 За смородом та за брудним лахміттям
 If men but wish, these folk they'll know, I say. 172 Алхіміка впізнаєте ви миттю.
 And if a man but ask them privately 173 Спитаєте, побачивши це диво,
 Why they do go clothed so unthriftilly, 174 Чому він так одягнений жахливо,
 They right away will whisper in his ear 175 І він тоді вам прошепоче тихо,
 And say that if they should be noticed here, 176 Що так він береже секрет від лиха,
 Why, men would slay them, what of their 177 Що нібито предивні ці знання
 science;
 Lo, thus these folk impose on innocence! 178 Адепту коштуватимуть життя.
 Pass over this; unto my tale I'll run. 179 Та годі вже. Продовжую я далі
 Before the pot upon the fire be done, 180 Про певну кількість в горщику
 металів;
 Of metals in a certain quantity 181 Цю хитру суміш мій хазяїн склав
 My lord it tempers, and no man save he- 182 Тоді, коли вогонь я роздував.
 Now he is gone I dare say this boldly- 183 Сказати я насмілюся напевно:
 For, as men say, he can work artfully; 184 Канонік вельми це робив майстерно.
 Always I well know he has such a name, 185 Але хоча уміння його красить,
 And yet full often has he been to blame; 186 Він все одно в якусь халепу втрапить.
 And know you how? Full oft it happens so, 187 Як саме зазвичай буває це?
 The pot broke, and farewell! All vanished, O! 188 Раптово: вибух – бах! – Пропало все!
 These metals have such violence and force 189 Могутня сила у металах цих –
 That crucibles cannot resist their course 190 Ніякий тигель не зупинить їх,
 Unless they are built up of lime and stone; 191 Лиш кам'яна стіна, вапняний розчин –
 They penetrate, and through the wall they're 192 І ті, можливо, не зупинять зовсім.

gone,
 And some of them sink right into the ground- 193 Частинки суміші пробили стіни
 Thus have we lost, at times, full many a pound- 194 Та просочились у земні щілини,
 And some are scattered all the floor about, 195 А деякі – під стелею висять.
 Some leap up to the roof. Beyond a doubt, 196 Докупи все ніколи не зібрать.
 Although the Fiend's to us not visible, 197 І хоч я сам диявола не бачив,
 I think he's with us, aye, that same scoundrel! 198 Ширяв він тут неподалік, одначе.
 In Hell, wherein he is the lord and sire, 199 І в пеклі навіть, де він управляє,
 There's not more woe, nor rancour, nor more 200 Такого гніву та скорбот немає.
 ire.
 For when our pot is broken, as I've said, 201 Як на вогні знов горщик розірветься,
 Each man will scold and think that he's been 202 Одразу кожен лайкою зайдеться.
 bled.
 One said that it was due to fire-making, 203 Вогонь в печі для когось винний був,
 One said it was the blowing of the thing 204 Чи я його неправильно роздув
 (There I was scared, for that was what I did); 205 (Тому що я з міхами повсякчас),
 O straw! You silly fool! the third one chid, 206 А третій мовив: «Дурні! Тьху на вас!
 It was not tempered as it ought to be. 207 Тут помилився той, хто суміш склав!»—
 Nay, said the fourth, shut up and list to me; 208 «Замовкніть ви! – четвертий тут
 сказав. –
 It was because our fire was not of beech, 209 На дрова нам годиться тільки бук.
 That's why, by all the wealth I hope to reach! 210 Тому вперед – і не жалійте рук!»
 I cannot tell where one should put the blame; 211 Всіх сперечань не можу пригадати.
 There was a dreadful quarrel, just the same. 212 Жахлива сварка – нічого сказати.
 What! cried my lord, there's no more to be 213 Канонік мовив тут: «Не вийшло знову.
 done,
 Whatever 'twas, I'll know the reason soon; 214 Не треба стільки галасу, панове.
 I am quite certain that the pot was crazed. 215 Надтріснутий був горщик – ось де
 штука!
 Be as it may, do not stand there amazed; 216 Нехай же буде з цього нам наука.
 As always, sweep the floor up quickly lad, 217 Ну а тепер підлогу підметіть
 Pluck up your hearts and be both blithe and 218 І не втрачайте духу ні на мить».
 glad.
 The rubbish in a heap then swept up was, 219 Сміття з підлоги в купу ми змітали,
 And on the floor was spread a large canvas, 220 А потім на полотнище збирали,
 And all this rubbish in a sieve was thrown, 221 І далі наш матеріал безцінний

And sifted, picked, and whirled, both up and
down.
By gad, said one, something of our metal
There is yet here, although we have not all.
Although this thing has gone awry for now,
Another time it may be well enow.
We must put all our wealth at adventure;
A merchant's luck, gad! will not aye endure,
Believe me, in his high prosperity;
Sometimes his freight will sink beneath the sea,
And sometimes comes it safely unto land.
Peace, said my lord, next time I'll understand
How to proceed and with a better aim;
And, save I do, sirs, let me be to blame;
There was defect in something, well I know't.
Another said the fire was far too hot.
But were it hot or cold, I dare say this,
That we concluded evermore amiss.
We fail of that which we desire to have,
And in our madness evermore we rave.
And when we're all together, then each one
Seems as he were a very Solomon.
But everything that glisters like fine gold
Is not gold, as I've often heard it told;
And every apple that is fair to eye
Is yet not sound, whatever hucksters cry;
And even so, that's how it fares with us:
For he that seems the wisest, by Jesus,
Is greatest fool, when proof is asked, in brief;
And he that seems the truest is a thief;
That shall you know ere I from you do wend,
When of my tale I've made at length an end.

222 Крізь сито просівали безупинно.
223 Зібрали рештки нашого металу –
224 «Ось, бачите, не все у нас пропало.
225 І хоч не вийшла спроба ця у нас,
226 Нам успіх принесе наступний раз.
227 Ризикувати є резон, панове.
228 Прошу, повірте ви моєму слову,
229 На ризик і купці багаті йдуть,
230 Що споряджають кораблі у путь,
231 І можуть деякі не повернутись.
232 Прошу вас, ради Бога, схаменутись.
233 Зроблю цю вправу по-новому я,
234 А як не вийде – то вина моя.
235 Була помилка, це я зрозумів».
236 Хтось каже знов: вогонь занадто грів.
237 Потрібний племінь теплий чи гарячий,
238 Ніколи ми не визнаєм, не побачим.
239 Лише тепер я це сказати вільний,
240 Раніше марив, наче божевільний.
241 Кожен із нас, коли нагоду мав,
242 Все Соломона мудрого вдавав.
243 Але не все те злато, що блищить –
244 Нас не дарма цьому прислів'я вчить.
245 І дивний плід, що барвами вражає,
246 Смачним і добрим не завжди буває.
247 І, бачить Бог, так само серед нас:
248 Розумним нам здається невіглас,
249 Який насправді нічого не знає;
250 І злодій маску чесності вдягає;
251 Я наостанок дещо розповім,
252 Щоб ви переконались точно в тім.

Explicit prima pars.

Кінець першої частини.

Et sequitur pars secunda.

Частина друга.

There is a canon of religion known	253	Один канонік, про якого мова,
Among us, who'd contaminate a town,	254	Характеру підступного та злого,
Though 'twere as great as Nineveh the free,	255	Згубити міг велику Ніневію,
Rome, Alexandria, Troy, and others three.	256	Велику Трою, Рим, Олександрію
His tricks and all his infinite treacherousness	257	Та інші три з числа античних міст.
No man could write down fully, as I guess,	258	За ним шахрайств тягнувся довгий
		хвіст,
Though he should live unto his thousandth	259	Що за віки ніхто б не описав.
year.		
In all this world for falsehood he's no peer;	260	Він рівних у ділах брехні не мав.
For in his terms he will so twist and wind	261	Бесідував, неначе вив вервечку,
And speak in words so slippery of kind,	262	Солодкі сипав лестощі доречно
When he communicates with any wight,	263	І слухачів завиграшки дурих,
That he soon makes a fool of him, outright,	264	А далі з ними що хотів робив,
Unless it be a devil, as he is.	265	Якщо не з самим чортом справу мав.
Full many a man has he beguiled ere this,	266	Багацько так людей він ошукав,
And will, if he may live a further while;	267	А скільки ще від нього постраждає...
And yet men walk and ride full many a mile	268	Навколо себе учнів він збирає,
To seek him out and have his acquaintance,	269	Що пішки йшли чи верхи прискакали,
Naught knowing of his treacherous simulance.	270	Поради і премудрості шукали,
And if you care to listen to me here,	271	Але ніхто не знає серед них,
I'll make the proof of what I say quite clear.	272	Який страшний обман спіткає їх.
But most religious canons, just and true,	273	Каноніків шановних я прошу
Don't think I'm slandering your house, or you,	274	На оповідь не ображатись цю.
Although my tale may of a canon be.	275	На вас наклеп я зводить не бажаю,
Some rogue's in every order, pardon me,	276	Але й між вас гріховний брат буває.
And God forbid that for one rascal's sake	277	Та бачить Бог, що ні один пройдисвіт
Against a group we condemnation make.	278	Не заплямує ваше товариство.
To slander you is nowise my intent,	279	Моя мета – не вас заплямувати,
But to correct what is amiss I'm bent.	280	А на ганебний випадок вказати.
This tale I tell here not alone for you,	281	Я не лише вам це розповідаю,
But even for others, too; you know well how	282	Бо кожен з вас, звичайно, добре знає,
Among Christ's twelve disciples there was not	283	Що був серед апостолів Іуда.
One to play traitor, save Iscariot.	284	Його провину добре знають люди:
Then why should all the rest be put to blame	285	Це він посмів Спасителя продати,

Who guiltless were? Of you I say the same.
 Save only this, if you will list to me,
 If any Judas in your convent be,
 Remove the man betimes, I counsel you,
 Lest shame or loss or trouble should ensue.
 And be displeas'd in nothing, I you pray,
 But hear what on this matter I may say.
 In London was a priest, an annualler
 Who had therein dwelt many a quiet year,
 A man so pleasant and so serviceable

 To the goodwife who shared with him her
 table,
 That she would never suffer him to pay
 For board or clothing, went he ever so gay;
 Of spending-silver, too, he had enow.
 No matter; I'll proceed as I said, now,
 And tell about the canon all my tale,
 Who gave this priest good cause to weep and
 wail.
 This canon false, he came, upon a day
 Into the chaplain's chamber, where he lay,
 Beseeking him to lend him a certain
 Amount in gold, the which he'd pay again.
 Lend me a mark, said he, for three days, say,
 And when that time's done, I will it repay.
 And if you find me false, I shall not reck
 If, on a day, you hang me by the neck!
 This priest brought him a mark, and quickly,
 too,
 Whereat this canon thanked him, said adieu,
 And took his leave and went forth on his way,

 And brought the money back on the third day,
 And to the priest he gave his gold again,
 Whereof this priest was wondrous glad, 'tis

286 А інші учні тут не винуваті.
 287 Лише на нього ліг жахливий гріх,
 288 Та не зганьбив апостолів святих.
 289 Якщо знайдеться серед вас Іуда,
 290 Женіть його негайно, добрі люди.
 291 Не гнівайтесь на мене, я благаю,
 292 Історію про це я починаю.
 293 Один священик в Лондоні столичнім
 294 Жалобні меси проводив щорічні.
 295 Він був люб'язний, добрий та
 привітний,
 296 Та стіл ділив з хазяйкою обідній.
 297 Грошей вона не стала з нього брати
 298 За харчування, одяг і кімнату.
 299 Веселим був, дзвінку монету мав.
 300 Та не про це я розповідь почав,
 301 А про каноніка, що хитро діяв,
 302 Священикові лихо заподіяв.
 303 Одного дня до цього капелана
 304 З'явився наш канонік вранці-рано,
 305 Позичить трохи злота попрохав
 306 І швидко повернути присягав.
 307 «Позичте, отче, марку на три дні,
 308 А потім я вам поверну її.
 309 І – ось вам хрест! – якщо не поверну,
 310 Нехай мене повісять за брехню!»
 311 Священик виніс марку і віддав.
 312 Канонік «щиро дякую» сказав,
 313 З ним попрощався, своїм шляхом
 рушив
 314 І обіцянки тої не порушив.
 315 Пройшло три дні – він злато повернув.
 316 Священик надзвичайно радий був:

plain.

Truly, he said, it no wise bothers me
 To lend a man a noble, or two, or three,
 Or any modest thing that is my own,
 To him who has the disposition shown
 That in no wise will he forgo to pay;
 To such a man I never can say nay.
 What! cried this canon, Should I be untrue?
 Nay, that for me would be a thing quite new.
 Truth is a thing that I will ever keep
 Unto that day, at last, when I shall creep
 Into my grave, or otherwise God forbid!
 Trust this as surely as you trust your creed.
 I thank God, and in good time be it said,
 That there was never yet man ill repaid
 For gold or silver that to me he lent,
 Nor ever falsehood in my heart I've meant.
 And, sir, said he, out of my privity,
 Since you have been so very good to me,
 And showed to me so great a nobleness,
 Somewhat to quit you for your kindness,
 I'll show to you, and if you'd learn it here,
 I'll teach you plainly all the methods dear
 I use in working at philosophy.
 Give it good heed, for you'll see with your eye
 I'll do a masterpiece before I go.
 Yes? asked the priest, Yes, sir, and will you so?
 Mary! Thereof I pray you heartily.
 Right at your service, sir, and truthfully,
 Replied the canon, else, may God forbid!
 Service this thief could offer, and he did!
 Full true it is that service in this guise
 Stinks, as take witness of these old men wise;
 And soon enough I will this verify
 By this canon, the root of treachery,

317 «Тепер спокійним можна бути мені.
 318 Позичить можна нобль, і два, і три,
 319 Чи іншу цінну річ якусь надати
 320 Тому, хто може чесність показати
 321 І вчасно повернути борг мені.
 322 Такому я сказати не можу: «Ні».
 323 «Помилуйте! Хіба інакше міг
 324 Зробити я? Не можна йти на гріх,
 325 Порушуючи обіцянку дану.
 326 Ніколи я таке чинить не стану.
 327 І все життя, до часу гробового,
 328 Завжди тримати буду чесне слово!
 329 Я цьому кредо завжди вірний був
 330 І ще нікого я не обманув,
 331 Я гроші завжди повертаю вчасно.
 332 В душі нема брехні, лиш правда ясна.
 333 Шановний отче, я вам щиро вдячний
 334 За те, що ви люб'язний, хоч обачний,
 335 За ваше благородство, доброту
 336 Та істинну душевну чистоту.
 337 За це відкрию вам знання таємні
 338 Та методи чудесні. Недаремно
 339 Колись я філософію вивчав.
 340 Уважні будьте, щоб я розпочав,
 341 І вправи ви побачите майстерні».
 342 «Невже це правда?» – «Отче, будьте
 певні!
 343 Мистецтво мудрих, котрим володію,
 344 Ось просто тут і зараз вам відкрию», –
 345 Канонік йому хитро відповів.
 346 Ось так пройдисвіт цей людей дурив!
 347 Відгонить кепсько від подібних справ,
 348 Це правильно один мудрець казав.
 349 Я наведу незаперечний приклад,
 350 Як хитромудрий злодій та пройдисвіт

Who always had delight, nor could refrain-
 Such devilish thoughts within his heart did
 reign-
 When he brought Christian folk to tribulation.
 God keep us from his false dissimulation!
 Naught understood this priest with whom he
 dealt,
 And of his coming harm he nothing felt.
 O hapless priest! O hapless innocent!
 Blinded by avarice malevolent!
 O luckless one, full blind is your conceit,
 Nothing are you aware of the deceit
 Which this sly fox arranges here to be!
 His wily stratagems you cannot flee.
 Wherefore, at once to make the ending known,
 By which your troubles will be clearly shown,
 Unhappy man, I'll hasten on to tell
 The folly into which you blindly fell,
 And, too, the treachery of that other wretch,
 As far as what I know of him may stretch.
 This canon was my lord, you think I mean?
 Sir host, in faith, and by the Heaven's Queen,
 It was another canon, and not he,
 Who has a hundred-fold more subtlety!
 He has betrayed the people many a time;

 Of his deceit it wearies me to rhyme.
 Whatever of his falsehood I have said,
 For shame of him I feel my cheeks grow red;
 At any rate, my cheeks begin to glow,
 For redness have I none, right well I know,
 In all my visage; for the fumes diverse
 Of metals, whereof you've heard me rehearse,
 Have all consumed and wasted my redness.
 Now take heed of this canon's wickedness.
 Sir, this to the priest, let your man be gone

351 Народ хрещений у спокусу вводить,
 352 І сил встояти жоден не знаходить;
 353 Ведуть думки захланні до біди.
 354 Від цього зла нас, Боже, захисти!
 355 Але не знав священник, з ким зв'язався,
 356 Про наслідки сумні не здогадався.
 357 Довірливий, нещасний панотець,
 358 Облудою засліплений вкінець!
 359 Обману ти побачити не зміг,
 360 Ніхто тебе тоді не застеріг,
 361 Що хитрий лис до тебе вже підкрався –
 362 І ти йому у пазурі попався.
 363 Чудесних знань таємних забажав,
 364 Але натомість жертвою ти став.
 365 І ось я далі розповідь веду
 366 Про глупство, горезвісну сліпоту,
 367 Коли секрет дізнатись ти хотів,
 368 Натомість тебе злодій обдурив.
 369 Слухач, мабуть, невірно зрозумів,
 370 Що я цьому каноніку служив.
 371 Клянуся Небом, цей канонік – інший,
 372 У сто разів хитріший та спритніший,
 373 Пройдисвіт, що людей дурих так
 спритно,
 374 Що про таке і згадувать огидно.
 375 Коли про нього промовляю слово,
 376 Мене душити починає сором,
 377 І щоки наче вогнище палають,
 378 Хоча червоними і не бувають:
 379 Здоровий колір витруїли з них
 380 Пари отруйні речовин летких,
 381 Всілякі препарати та метали,
 382 Яких до того я назвав чимало.
 383 І ось канонік панотцю сказав,

For quicksilver, that we have some anon;	384 Щоби за ртуттю той слугу послав.
And let him bring us ounces two or three;	385 «Нехай придбає унції дві-три,
And when he comes, just so soon shall you see	386 Щоб згодом ви побачити змогли
A wondrous thing you've never seen ere this.	387 Чудесну річ одну, чарівне диво».
Sir, said the priest, it shall be done, ywis.	388 «Так, так», – священик відповів квапливо,
He bade his servant go to fetch them all,	389 Покликав хлопця, наказав іти
And since the lad was ready at his call,	390 Та ртуті кілька унцій принести.
He got him forth and came anon again	391 Слуга його одразу зрозумів
With this quicksilver, truly to explain,	392 І швидко, як наказано, зробив.
And gave these ounces three to the canon;	393 Коли слуга три унції придбав,
And he took them and laid them fairly down,	394 Він цей метал каноніку віддав,
And bade the servant coals to go and bring,	395 А той вугілля наказав принести,
That he might get to work with everything.	396 Щоби вогонь для досліду розвести.
The coals at once were brought, and all was	397 Коли й вугілля вже канонік мав,
well;	
And then this canon took a crucible	398 Він тигель із-за пазухи дістав,
Out of his bosom, showing it to the priest.	399 Священикові подивився в очі:
This instrument, said he, you see- at least	400 «Візьміть посудину, шановний отче,
Take in your hand, and put yourself therein	401 Туди ви ртуті унцію вмістіть
An ounce of quicksilver, and here begin,	402 І наш таємний дослід розпочніть.
And in God's name, to be philosopher!	403 Якщо на все це буде ласка Бога,
There are but few to whom I would proffer	404 Тоді вам до філософів дорога.
To make my science clear and evident.	405 Лиш обраним секрет я відкриваю,
For you shall learn here, by experiment,	406 Але на вас надію покладаю.
That this quicksilver will I mortify	407 Ця ртуть піддатись має мукам смертним,
Right in your sight anon, without a lie,	408 Щоб сріблом обернутися шляхетним.
And make it as good silver and as fine	409 Метал цей буде якісний, хороший,
As any that's in your purse or in mine,	410 Не гірший, ніж у наших срібних грошах,
Or elsewhere, aye, and make it malleable;	411 Ковкий, без всяких домішок метал.
Otherwise hold me false, unfit as well	412 Хай чорт мене візьме, якщо збрехав!
Among good folk for ever to appear.	413 Нехай тоді ганьба мені довічна!
I have a powder here that cost me dear,	414 Я володію порошком магічним,
Shall do all this, for it's the root of all	415 Який мені майстерність дивну дав.

My craft; you'll see what shall therewith befall. 416 Щоби я вам це продемонстрував,
 Dismiss your man and let him stay without, 417 Я прошу, щоб слуга з кімнати вийшов
 And shut the door fast while we are about 418 Та за собою вхід закрити щільніше,
 Our secret work, that no man may espy 419 Щоб змоги він побачити не мав
 The way we work in this philosophy. 420 Таємних наших філософських вправ».
 All was then done as canon had decreed; 421 Коли таке канонік повелів,
 This servant took himself straight out, indeed, 422 Свого слугу священник відпустив,
 Whereat his master barred the door anon, 423 На засув зачинив свою кімнату –
 And to their labour quickly they were gone. 424 Пора таємну вправу починати.
 The priest, at this damned canon's ordering, 425 Канонік хитрий тут його наставив,
 Upon the fire anon did set this thing, 426 Щоб він у піч посудину поставив
 And blew the fire and busied him full fast; 427 І полум'я ретельно роздував.
 Within the crucible the canon cast 428 Тоді канонік порошок дістав
 A powder (I know not whereof it was 429 (То крейда лиш була, скоріш за все),
 Compounded, whether of chalk, or maybe 430 І далі в тигель він підсипав це.
 glass,
 Or something else- it was not worth a fly) 431 За порошок цей я гроша б не дав,
 To blind the priest with; and he bade him high 432 Але немов сліпим священник став.
 The coals to pile the crucible above. 433 До справи він доклав усі зусилля,
 In token of how much I bear you love, 434 Ретельно тигель обкладав вугіллям.
 This canon said, your own two hands, and none 435 Сказав канонік: «Якщо ти зумієш,
 Other, shall do this thing that shall be done. 436 То власноруч до мрії шлях відкриєш».
 Thank you, the priest replied, and was right 437 «Спасибі вам», - священник відповів
 glad,
 And heaped the coals up as the canon bade. 438 І далі безупинну працю вів.
 And while he laboured thus, this fiendish 439 А поки він над піччю чаклував,
 wretch,
 This canon false- may him the foul Fiend 440 Канонік (хай би чорт його забрав)
 fetch!-
 Out of his bosom took a beechen coal, 441 Шмат деревного витягнув вугілля,
 Wherein right cunningly he'd bored a hole 442 В якому заховав частинки срібла,
 In which, before, he'd put of silver limail 443 Завбачливо порожняву зробивши.
 An ounce, and which he'd stopped up, without 444 Була там срібла унція, не більше.
 fail,
 With blackened wax, to keep the filings in. 445 Майстерно отвір воском він закрити.
 And understand you well that this false gin 446 Я думаю, що кожен зрозумів,

As so, in reason, it must needs have done,
 Since so well centred over it was;
 But thereof nothing knew the priest, alas!
 He deemed that all the coals alike were good,
 For of the trick he nothing understood.
 And when this alchemist was ready, he
 Said to the priest: Rise up and stand by me;
 And since I know that metal mould you've
 none,
 Go sally forth and bring here a chalk-stone;
 For I will make one of the very shape
 That ingot moulds have, if I can them ape.
 And, too, bring in with you a bowl or pan
 Full of clear water, and you'll see, dear man,
 How well our business here shall thrive, in
 brief.
 And yet, that you may have no unbelief,
 Or think that somehow I'm not doing right,
 I'll never be a moment out of sight,
 But go with you and come with you again.
 The chamber door, then, briefly to explain,
 They opened and they shut, and went their
 way.
 And as they went they took the key, I say,
 And came again, without a long delay,
 Why should I tarry here the livelong day?
 He took the chalk and shaped it in such wise
 As moulds are made, as further I'll apprise.
 I say, he took, then, out of his own sleeve
 A tain of silver (Hell the man receive!)
 Which was an ounce, no more or less, in
 weight;
 Now here's the trick, the way of which I'll
 state!
 He shaped his mould in length and breadth to
 be

480 Інакше просто бути не могло.
 481 Пройдисвіт свою справу добре знав.
 482 Але священник сумнівів не мав,
 483 Що все це щира правда без облуди,
 484 Що результат чудесний зараз буде.
 485 Алхімік тут побачив: час настав.
 486 «Вставайте, - він священнику сказав. –
 487 Потрібна форма, щоб метал відлить.
 488 Для цього – вапняку шматок несіть.
 489 Із нього швидко форму я зроблю,
 490 І наш метал туди я віділлю.
 491 А також принесіть з водою таз.
 492 Вже успіх скоро розвеселить нас,
 493 Робота наша буде недаремна.
 494 І щоб були ви абсолютно певні,
 495 Що вас не обману, не ошукаю,
 496 Я по вапняк із вами вирушаю.
 497 Мене ви бачить будете завжди».
 498 І ось вони по камінь цей пішли,
 499 Ключем замкнувши двері до кімнати,
 500 Щоб свій секрет надійно зберігати.
 501 Та цілий день про це розповідать
 502 Немає сенсу. Як прийшли назад,
 503 Канонік той, попрацювавши добре,
 504 Із вапняку зробив потрібну форму.
 505 Та непомітно з рукава дістав
 506 Пластинку срібну (чорт би його взяв!)
 507 На унцію, не менше та не більше,
 508 А далі фокус викинув хитріший!
 509 Він під пластинку форму підігнав

Like to the tain of silver, as you see,
 So slyly that the priest this never spied;
 And in his sleeve did then the model hide;
 And from the fire he took his crucible
 And poured it in the mould, for all went well,
 And in the bowl of water then did cast
 The mould and all, and bade the priest, at last:
 Seek what there is, put in your hand and grope,
 And you shall find there silver, as I hope;
 What- devils out of Hell!- should it else be?
 Filing of silver silver is! cried he.
 He put his hand in and a tain took out
 Of silver fine, and glad, you cannot doubt,
 Was this priest when he saw that it was so.
 God's blessing, and His Mother's dear also,
 And all the saints', too, may you have, my
 friend,
 The priest replied, and may they curse my end
 Unless you will vouchsafe to teach to me
 This noble craft and all this subtlety;
 I will be yours in all that ever I may!
 Said then the canon: Yet will I essay
 A second time, that you may take good heed
 And be expert in this, and at your need
 When I am absent on another day,
 You may this science and its arts essay.
 Quicksilver take, said he, one ounce, no more,
 As you'll remember that we did before,
 And as you treated that, so do with this
 And like the first 'twill change, which silver is.
 The priest then followed carefully the plan,
 As he'd been bidden by this cursed man,
 The canon; long and hard he blew the fire
 To bring about the thing he did desire.
 And this said canon waited all the while,
 All ready there the poor priest to beguile,
 510 (Про неї нещодавно я казав).
 511 Цю штуку дуже спритно він утнув,
 512 А панотець нічого не збагнув.
 513 Сховав канонік срібло у рукав,
 514 Відлив у форму з тигля свій розплав,
 515 А потім все у воду помістив,
 516 За тим отцю святому заявив:
 517 «Мій друже, тільки руку простягніть
 518 І чисте срібло там на дні знайдіть.
 519 Якого дідька там щось буде інше,
 520 Окрім металу в якості найвищій?»
 521 Поки канонік це проголосив,
 522 Пластину в воду спритно він впустив,
 523 А далі знов її з води дістав.
 524 «Хвала Христу! – священник закричав.–
 525 Нехай святі всі вас благословлять.
 526 Я буду таємницю зберігати,
 527 Всіма святими я клянуся в тім.
 528 Благаю, будьте вчителем моїм.
 529 Я ваш навіки, ладен все віддати».
 530 «Так, - відповів канонік. – Починати
 531 Таємну вправу будемо ще раз,
 532 Щоб стало це наукою для вас,
 533 Щоб і тоді, як буду я відсутній,
 534 Мистецтвом володіли ви могутнім.
 535 Тому роботу нашу пригадайте
 536 Та знову ртуті унцію подайте.
 537 Якщо усім вказівкам вірним будь,
 538 То знову сріблом обернеться ртуть».
 539 Ретельно все священник готував,
 540 Він знову ртуті унцію дістав,
 541 Вогонь розводив довго, дуже сильно.
 542 Канонік на процес дивився пильно.
 543 Ані слівця при цьому не сказав
 544 І за священником спостерігав.

And, for assurance in his hand did bear
 A hollow stick (take heed, sirs, and beware!),
 In end of which an ounce was, and no more,
 Of silver filings put, all as before
 Within the coal, and stopped with wax, a bit,
 To keep the filings in the hole of it.
 And while the priest was busy, as I say,
 This canon, drawing close, got in his way,
 And unobserved he threw the powder in
 Just as before (the Devil from his skin
 Strip him, I pray to God, for lies he wrought;
 For he was ever false in deed and thought);
 And with his stick, above the crucible,
 Arranged for knavish trickery so well,
 He stirred the coals until to melt began
 The thin wax in the fire, as every man,
 Except a fool, knows well it must, sans doubt,
 And all that was within the stick slipped out,
 And quickly in the crucible it fell.
 Good sirs, what better do you wish than well?

 When now the priest was thus beguiled again,
 Supposing naught but truth, I should explain,
 He was so glad that I cannot express,
 In any way, his mirth and his gladness;
 And to the canon he did proffer soon
 Body and goods. Yea, was the canon's tune,
 Though I am poor, I'm artful as you'll find;
 I warn you plainly, there's yet more behind.
 Is there some copper in your place? asked he.
 Yea, said the priest, I think there may well be.
 If not, go buy us some, and quickly too,
 Good sir, make haste and fetch us it, pray do.
 He went his way, and with the copper came,
 And in his hands this canon took the same,
 And of the copper weighed out but an ounce.

545 Новий обман канонік тут замислив,
 546 І паличку дістав він порожнисту,
 547 В яку він срібла унцію вмістив,
 548 А отвір добре воском заліпив,
 549 Так само, як робив він із вугіллям,
 550 Де срібло було сховане надійно.
 551 Поки з вогнем священик працював,
 552 Канонік знову в тигель підсипав
 553 Свій горезвісний порошок фальшивий
 554 Для того, щоб нове зробити диво.
 555 Нехай би чорт пройдисвіта забрав,
 556 Щоб більше він людей не ошукав!
 557 Канонік спритно працював над тиглем,
 558 І паличкою помішав вугілля,
 559 Аж поки пломбу воскову нагрів
 560 І жаром її швидко розтопив.
 561 Із палички прихованеє срібло
 562 Швиденько все потрапило до тигля.
 563 Розумному це має бути ясно.
 564 Та вкотре злодій трюк утнув
 прекрасно,
 565 І вдруге він такий обман зробив
 566 Та знов у дурні панотця пошив.
 567 А той був радий просто несказанно,
 568 І як би я вам не хотів докладно
 569 Цей подив фантастичний описати,
 570 Словами це не можна передати.
 571 Канонік мовив: «Хоч я небагатий,
 572 Але ще на багато чого здатний.
 573 Чи не могли знайти б ви, отче, мідь?»—
 574 «Звичайно, пане, почекайте мить». —
 575 «Якщо немає міді, то придбайте,
 576 І прошу, отче, вас, не зволікайте». —
 577 Метал священик швидко відшукав,
 578 І мідь до рук каноніку віддав,
 579 А той відважив унцію від цього.

My tongue is far too simple to pronounce, 580 Я так втомився говорить про нього,
 As servant to my wit, the doubleness 581 І мій простий язик не зможе дійсно
 Within this canon, root of wickedness. 582 Жахливе описати лицемірство.
 Friendly he seemed to those that knew him not 583 Наївним людям другом він ставав,
 But he was fiendly both in heart and thought. 584 Та розум злий і чорне серце мав.
 It wearies me to tell of his falseness, 585 Хоча ці згадки крають мені душу,
 Nevertheless yet will I it express 586 Історію продовжити я мушу
 To end that all men may be warned thereby, 587 Заради однієї лиш мети –
 And for no other reason, truthfully. 588 Людей від підступів застерегти.
 Within the crucible he puts the ounce 589 Канонік мідь в посудину поклав
 Of copper which upon the fire he mounts, 590 І знов подібну вправу розпочав.
 And casts in powder, making the priest blow, 591 Він сипав порошок, священник дув
 And at his labouring to stoop down low, 592 Та перед піччю довго спину гнув.
 All as before, and all was but a jape; 593 Завзято, безупинно працював –
 Just as he pleased, he made the priest his ape. 594 Ба, про шахрайство гадки він не мав.
 And afterward into the mould he cast 595 Та ось канонік знов метал відлив
 The copper; into the water pan at last 596 І в чан з водою форму помістив
 Plunging the whole, and thrust therein his hand. 597 Та умочив широкий свій рукав,
 And in his sleeve (as you did understand 598 В якому він заздалегідь тримав –
 Before) he had a certain silver tain. 599 Ви зрозуміли вже – пластинку срібла,
 He slyly took it out, this damned villain, 600 І знов її у чан підкинув підло.
 While still the priest saw nothing of the plan, 601 Униз метал цей швидко опустився,
 And left it in the bottom of the pan; 602 Поки священник в інший бік дивився.
 And in the water groped he to and fro 603 За тим канонік швидко відшукав
 And very stealthily took up also 604 Пластинку мідну, із води дістав,
 The copper tain, of which the priest knew 605 Знов у рукав сховавши непомітно,
 naught,
 And hiding it, he by the breast him caught, 606 І панотця схопив за рясу спритно
 And spoke to him, thus carrying on his game: 607 Та відказав йому мов жартома:
 Stoop lower down, by God, you are to blame! 608 «Ви, отче, зволікаєте дарма.
 Come, help me now, as I did you whilere, 609 Не стійте, а мені допомагайте
 Put in your hand and search and learn what's 610 І бажаний метал в воді шукайте».
 there.
 This priest took up the silver tain anon, 611 Коли священник срібло це дістав,
 And then the canon said: Let us be gone 612 Йому канонік радісно сказав:
 With these three plates, the which we have so 613 «Тепер до ювеліра час рушати,

wrought,
 To some goldsmith, to learn if they're worth aught.
 For by my faith, I wouldn't, for my hood,
 Have them, save they are silver fine and good,
 And that immediately proved shall be.
 Unto the goldsmith, then, with these tains three,
 They went, and put the metal in assay
 By fire and hammer; no man could say nay,
 But they were silver, as the ought to be.
 This foolish priest, who was more glad than he?
 Never was gladder bird for dawn of day,
 Nor nightingale in season of the May,
 Nor was there ever one more fain to sing;
 Nor lady happier in carolling
 Or speaking much of love and woman's meed;
 Nor knight in arms to do a hardy deed
 To stand in graces of his lady dear-
 Than was the priest this sorry craft to hear;
 And to the canon thus he spoke and said:
 For love of God, Who for us all was dead,
 And as I may requite it unto you,
 What shall this recipe cost? Come, tell me now?
 By 'r Lady, said this canon, it is dear,
 I warn you well; for now in England here
 One friar and I are all who can it make.
 No matter, said he, now, sir, for God's sake,
 What shall I pay? Oh, tell me this, I pray!
 Truly, said he, it is right dear, I say;
 Sir, in one word, if this thing you will have,
 You shall pay forty pounds, so God me save!
 And were it not for friendship shown ere this
 To me, you should pay more than that, ywis.
 This priest the sum of forty pounds anon

614 Щоб якість наших зливків з'ясувати.
 615 Але я честю присягнуть готовий,
 616 Що наш метал воістину чудовий,
 617 Вам доказ мушу зараз я надати».
 618 І, не забувши три пластинки взяти,
 619 До ювеліра вмить вони пішли.
 620 Вогонь і молоток там довели,
 621 Що срібло було добрим, найчистішим.
 622 Ніхто не був у світі щасливішим,
 623 Ніж той священик. Ні ранковий птах,
 624 Ні соловей у весняних лісах
 625 Такими радісними не бувають;
 626 Ні юні леді, що пісень співають
 627 І вечорами мріють про любов,
 628 Ні лицар, що гарячу має кров
 629 І серце дами здобуває ревно –
 630 Не знали того захвату, напевно.
 631 Священик думав, що адептом став.
 632 «Хай береже Господь вас,- він сказав.–
 633 Вам рівних ув алхімії нема.
 634 Яка ж рецепта вашого ціна?»
 635 «Рецепт мій, отче, коштує чимало,
 636 І в Англії лиш двоє його знали
 637 Донині: я та ще один монах». –
 638 «На все я згодний, друже! По руках?
 639 Одне благаю: ціну лиш назвіть» -
 640 «Заслуги ваші, отче, ні на мить
 641 Забути я ніяк уже не зможу,
 642 Тому я тільки сорок фунтів прошу.
 643 Якби не наша дружба найциріша,
 644 Ціна була би набагато більша».
 645 Тоді ці гроші панотець дістав

In nobles fetched, and gave them, every one, 646 І за рецепт каноніку віддав.
 To this said canon for this said receipt; 647 Від споминів про підступ і оману
 His business was all fraud and all deceit. 648 Обурюватись я не перестану.
 Sir priest, he said, I do not care to lose 649 Канонік тут сказав: «Моє Мистецтво
 My secret craft, and I would 'twere kept close; 650 Небезпідставно таємничим зветься.
 So, as you love me, keep it privily; 651 Я мушу про одне вас попрохати –
 For if men knew all of my subtlety, 652 Рецепт у таємниці зберігати.
 By God above, they'd have so great envy 653 Якщо ж про це довідаються люди,
 Of me, because of my philosophy, 654 Тоді мені життя від них не буде.
 I should be slain, there'd be no other way. 655 Філософів ненавидить юрба».
 Nay, God forbid! replied the priest. What say? 656 Священик мовив: «Боже мій! Хіба
 Far rather would I spend all coin, by gad, 657 Я міг колись свого друга зрадити?
 That I possess (and else may I grow mad!) 658 Скоріше згоден я багатство втратить,
 Than that you fall in any such distress. 659 Ніж розповісти про Мистецтва дар,
 For your good will, I wish you all success, 660 Підставивши вас, друже, під удар». –
 Replied the canon, farewell, many thanks. 661 «Спасибі, отче. Успіх здобуйте.
 He went, and ne'er the priest this mountebank's 662 Хай вас Господь благословить.
 Face saw thereafter; and when this priest would 663 Бувайте».
 Make his own test, at such time as he could, 664 Пішов канонік, побажав удачі,
 Of this receipt, farewell! it would not be! 665 І більше панотець його не бачив.
 Lo, thus bejaped and thus beguiled was he! 666 Коли ж за свої вправи він засів –
 And thus he had his introduction in 667 Ні золота, ні срібла не зварив.
 The way men fall to ruin and to sin. 668 Каноніком обдурений підступним,
 Consider, sirs, how that, in each estate, 669 Він на гріховний шлях потрапив
 Between men and their gold there is debate 670 згубний.
 To such degree that gold is nearly done. 671 Так золото веде людей до пекла,
 This multiplying blinds so many a one 672 Вступає з ними в боротьбу запеклу,
 That in good faith I think that it may be 673 Перемагає – та зникає враз.
 The greatest cause of this said scarcity. 674 Жага багатства засліплює нас,
 Philosophers they speak so mistily 675 І чесно, я, панове, вам кажу,
 About this craft, plain men can't come thereby 676 Що це приносить людям лиш біду.
 With any wit that men have nowadays. 677 Філософи говорять дуже темно
 They may well chatter, as do all these jays, 678 Про дивні свої досліди. Даремно
 And in vague cant set their desire and pain, 679 Нам намагались зрозуміти їх,
 678 Коли, подібно до птахів лісних,
 679 Вони усе щебечуть-розмовляють,

But to their purpose shall they ne'er attain. 680 Але насправді успіху не мають.
 A man may easily learn, if he have aught, 681 Як хто візьметься злато добувати,
 To multiply, and bring his wealth to naught. 682 Лише навчиться гроші марнувати.
 Lo, such a gain is in this pleasant game 683 І внаслідок захоплення цього
 A man's mirth it will turn to grief and shame, 684 Замінить горе радощі його,
 And it will empty great and heavy purses, 685 Злий вітер буде в гаманці гуляти,
 And causes alchemists to get the curses 686 І всі навколо будуть проклинати
 Of all of those who thereunto have lent. 687 Його за те, що борг не повернув.
 O fie! For shame! Those who the fire resent, 688 Дивись уважно! Хто вогонь роздув,
 Alas! can they not flee the fire's fierce heat? 689 Нехай себе питає обережно,
 If you have tried it, leave it, I repeat, 690 Чи зможе врятуватись від пожежі?
 Lest you lose all; better than never is late. 691 Не треба випробовувати долю.
 Never to thrive at all were a long date. 692 Я знаю: краще пізно, ніж ніколи,
 And though you prowl, you never gold shall 693 Облиште: в цьому злата не знайти,
 find;
 You are as bold as Bayard is, the blind, 694 Немов сліпець, ідучи до мети.
 That blunders forth and thinks of danger, none; 695 Як легендарний Байард, кінь сліпий,
 He is as bold to run against a stone 696 Летить на камінь в гонці бойовій,
 As to go ambling down the broad highway. 697 Долаючи безстрашно свою путь –
 And so fare you who multiply, I say. 698 Так само і алхіміки ідуть.
 If your two fleshly eyes can't see aright, 699 Якщо ж нас око обманути може,
 Look to it that your mind lack not for sight. 700 Нехай тверезий розум допоможе.
 For, though you look about and though you 701 І як би він далеко не дивився,
 stare,
 You shall not win a mite in traffic there, 702 В алхімії ніхто не збагатився.
 But you shall waste all you may scrape and 703 Залийте цей вогонь, бо буде пізно,
 turn.
 Avoid that fire, lest much too fast it burn; 704 І проти вас він обернеться грізно.
 Meddle no more with that base art, I mean, 705 Покиньте ви це ремесло непевне,
 For if you do, you'll lose your savings clean. 706 Воно біду лиш принесе, напевно.
 And now I'll tell you briefly, if I may, 707 Тепер, панове, трохи зауважу,
 What the philosophers about this say. 708 Що деякі філософи нам кажуть.
 Arnold of Villanovana I will cite. 709 Арнольд із Вілланови написав
 In his Rosarium he brings to light 710 «Розарій» свій і ось що там сказав:
 These facts, and says- in this I do not lie: 711 «Меркурій можна мортифікувати
 No man can mercury ever mortify, 712 Лише за допомоги його брата».

Unless its brother's aid to it he bring,
 And also he who first did say this thing
 Was father of philosophers, Hermes;

 He said the dragon, doubtless, takes his ease
 And never dies, unless there's also slain
 His brother, which, to make the matter plain,
 Means, by the dragon, mercury, none other,
 And brimstone's understood to mean the
 brother,
 That out of Sol and Luna we can draw.
 And therefore, said he, give heed to my saw,
 Let no man busy him ever with this art
 Unless philosophers to him impart
 Their meaning clearly, for unless he can
 Their language grasp, he's but an ignorant man.
 This science and this learning, too, said he,
 Must ever the most secret secrets be.
 Also there was a student of Plato
 Who on a time said to his master so,
 As his book Senior will bear witness;
 And this was his demand, in truthfulness:
 Tell me the name, sir, of the Secret Stone.
 And Plato answered in this wise anon:
 Take, now, the stone that Titanos men name.
 What's that? asked he. Magnesia is the same,

 Plato replied. Yea, sir, and is it thus?
 This is *ignotum per ignotius*.
 What is magnesia, good sir, I do pray?
 It is a water that is made, I say,
 Out of four elements, replied Plato.
 Tell me the root, good sir, said he, if so,
 What then, is water, tell me if you will.
 Nay, nay, said Plato, and now peace, be still.
 Philosophers are sworn, aye, every one,

713 Я дуже добре це запам'ятав
 714 І знаю, що до того це сказав
 715 Славетний муж, Гермес Тричі
 Великий,
 716 Алхімії засновник знаменитий:
 717 «І не помре дракон, не стане златом,
 718 Якщо не буде вбитий рідним братом».
 719 Дракон – меркурій. Сульфур – його
 брат.
 720 Вони в основі сущого лежать,
 721 Місяць і Сонце їм відповідають.
 722 І я скажу, хай всі запам'ятають:
 723 Хто таємниць премудрості не знає,
 724 Хай до Мистецтва рук не простягає.
 725 Таємний сенс речей ти не збагнеш
 726 І в пошуках на манівці зійдеш.
 727 Це непроста для розуміння штука,
 728 А таємниці таємниць наука.
 729 Про це один я приклад пригадав.
 730 Мудрець Платон багато учнів мав,
 731 І ось один щось запитав у нього;
 732 Я пригадаю кожне його слово.
 733 «Скажи мені, учителю, - спитав він. –
 734 Яким ім'ям звать Таємничий Камінь?»
 735 Філософ мовив: «Звать його Титаном»–
 736 «Що це таке?» - «Магnezія – те ж
 саме».
 737 Та учень тут сказав: «Неясно знову ж.
 738 *Ignotum per ignotius* ти говориш.
 739 А що то за Магnezія така?»
 740 «Скажу тобі, мій учню, це вода,
 741 В якій чотири елементи злиті». –
 742 «А чи не можна, вчителю, відкрити
 743 Основу, корінь, суть в тій рідині?»
 744 На це Платон рішуче мовив: «Ні,
 745 Філософи клялись не відкривати

That they will thus discover it to none,	746 Таємних знань. Секрети зберігати
Nor in a book will write it for men here;	747 Та не писати в книгах без обмежень
For unto Christ it is so lief and dear	748 Про те, що Богу самому належить.
That He wills that it not discovered be,	749 Якщо ж Господь інакше побажає,
Save where it's pleasing to His deity	750 То обраним секрет Він відкриває.
Man to inspire, and also, to defend	751 Проте частіше Він не допускав
Whom that He will; and lo, this is the end.	752 Людей до таємниць. Я все сказав».
And thus do I conclude: Since God in Heaven	753 Тут оповідь завершувати треба.
Wills that philosophers shall not say even	754 Скажу я так: якщо Господь на Небі
How any man may come upon that stone,	755 Філософам не хоче дозволяти
I say, as for the best, let it alone.	756 Навчити нас цей Камінь добувати,
For whoso makes of God his adversary,	757 Залиште ви непевну цю дорогу.
To work out anything that is contrary	758 Якщо ж підете проти волі Бога,
To what He wills, he'll surely never thrive,	759 То все життя вам золото шукати,
Though he should multiply while he's alive.	760 Але ніколи щастя не спіткати.
And there's the end; for finished is my tale.	761 На цьому все. Нас, Боже, не покинь,
May God's salvation to no good man fail!	762 Від зла і лиха борони. Амінь.
Amen.	

Коментарі

1. «Сім років я в каноніка служив...» Вочевидь, йдеться про одного з «регулярних каноніків» – представників духівництва, що вели напівчернечий спосіб життя.

7. «Тепер на голові онучу маю...» Англійське слово «hose» (панчоха) було свідомо замінено на українське «онуча», що при збереженні мотиву бідності героя дозволяє уникнути небажаних асоціацій з образом грабіжника, що виникли в сучасній суспільній свідомості.

11-12. «Від праці ув очах туман стоїть // І множити метали знов велить!». Терміни «multiply», «multiplication», які часто вживає Чосер, можуть означати як одну з канонічних операцій алхімії – «мультиплікацію», примноження благородних металів дією філософського каменя, так і примноження знань та багатства, виступаючи синонімом для занять алхімією

взагалі. Ці терміни були перекладені залежно від контексту: «множити метали», «золото шукати», «злато добувати», «жага багатства».

40. *Орпімент* (від лат. *augi pigmentum* – золотий барвник) – мінеральний пігмент жовтого кольору. За хімічним складом – арсен (III) сульфід (As_2S_3).

47-48. «*Щілини герметично замастити, // Щоб для повітря вихід перекрити...*» Термін «герметично» вжито в перекладі свідомо. Поняття герметичності означає, перш за все, замкненість та непроникність чого-небудь (зокрема, посудини). Воно походить безпосередньо з лабораторної практики алхіміків – знавців «герметичного мистецтва» (від імені *Гермеса Трисмегіста*, див. 715-716).

59. «*Ні гази, що над розчином витають...*» В цьому фрагменті Чосер використовує слово «*spirites*» – «духи» (лат. *spiritus* – дух). В термінології алхіміків одне з його значень співвідноситься з поняттям про леткі або газоподібні речовини. Для того, щоб зробити текст зрозумілішим для сучасного читача, в новоанглійському перекладі було використано сучасний природничонауковий термін «гази» (*gases*). Термін «газ» було запроваджено у XVII ст. видатним діячем пізньої алхімії Йоганном ван Гельмонтом. Етимологічно термін «газ» зазвичай пов'язують із грецьким *chaos* – «хаос», голландським *gisten* – «бродити», або німецьким *geist* – «дух». Спорідненість останнього з англійським *ghost* – «привид» надає такому прочитанню слова «газ» виразного містичного звучання. Тому вживання в описі алхімічних операцій терміну «гази» не означає втрати духовного, містичного сприйняття об'єкта, але полегшує сприйняття тексту.

75. *Алембік* – «дистиляційний шолом», верхня частина перегінної установки. *Кукурбіт* – її нижня частина, перегінний куб.

95. *Реальгар* (від араб *rahj al-gār* – рудниковий пил) – мінеральний пігмент помаранчевого кольору. За хімічним складом – арсен моносульфід (AsS).

97. «*Старанно срібло потім цитринуюєш...*». Йдеться про алхімічну операцію цитринування (від лат. *citrus* – лимон), що може бути метафорою трансмутації срібла в золото, оскільки останнє має жовтий колір.

407-408. «Ця ртуть піддатись має мукам смертним, // Щоб сріблом обернутися шляхетним». Чосер використовує типову для алхімії метафору «відродження через смерть». Див. також 711-712.

695. «Як легендарний Байард, кінь сліпий...» У цьому фрагменті Чосером згадано сліпого Байарда (Bayard the blind) – чарівного коня, якого середньовічний лицарський епос пов'язував із такими епічними героями, як Рено Монтабанський та Амадіс Галльський.

709. Арнольд із Вілланови (б. 1235 – 1311) – знаменитий алхімік, лікар Салернської медичної школи. Автор трактату «Розарій філософів» (Rosarium Philosophorum).

711-712. «Меркурій можна мортифікувати // Лише за допомоги його брата». Архетипічний мотив «відродження через смерть» (407-408) конкретизується не менш стародавньою метафорою братовбивства. Див. також 719-720.

715-716. «Славетний муж, Гермес Тричі Великий, // Алхімії засновник знаменитий». Легендарного Гермеса Трисмегіста, автора базисного алхімічного тексту «Смарагдова Скрижаль» (Tabula Smaragdina), Чосер називає просто «отцем філософів» (*father of philosophers*). Використання титулу «Тричі Великий» (Трисмегіст) відповідає усталеній історичній традиції та має на меті підкреслити енциклопедичний характер оповідання, притаманний твору Чосера.

719-720. «Дракон – меркурій. Сульфур – його брат. // Вони в основі суцього лежать». Коротко викладено сутність так званої сульфур-меркуріальної теорії, згідно з якою в основі матерії, зокрема металів, лежать два принциппершооснови. Філософський сульфур (сірка) є началом чоловічим, сухим, горючим та стійким, тоді як філософський меркурій (ртуть) – жіночим, вологим, летким та мінливим.

738. *Ignotum per ignotius* – Невідоме через невідоміше (лат.)

Література

1. Рудницька Н.М. Часова дистантність художнього твору як проблема перекладу: (на матеріалі перекладів «Кентерберійських оповідей» Дж. Чосера сучасною англійською, німецькою, українською та російською мовами): Автореф. дис. на здобуття ступеня канд. філол. наук: 10.02.16 / Н.М. Рудницька. – Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2005. – 19 с.
2. Chaucer G. The Canterbury Tales / Geoffrey Chaucer; [rendered into Modern English by J.U.Nicolson]. – New York: Dover Publication Inc., 2004. – P. 446-464.
3. Walker F. Geoffrey Chaucer and Alchemy / F.Walker // J. Chem. Educ. – 1932. – Vol. 9, № 8. – P. 1381-1383.
4. Chaucer G. The Canterbury Tales / Geoffrey Chaucer. – New York, 1855. – P. 479-498.
5. Чосер Дж. Кентерберийские рассказы / Джеффри Чосер; [пер. с англ. И.Кашкина и О.Румера]. – М.: Правда, 1988. – С.490-509.