

УДК 1(091):133.5:54

РОЛЬ АЛХИМИИ В ФОРМИРОВАНИИ И РАЗВИТИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**канд. филос. наук А.В. ФИЛИППОВИЧ***(Белорусская государственная академия искусств, Минск)*

Исследуется роль алхимии в формировании и развитии китайской философии; обосновывается актуальность историко-философских исследований эзотеризма и иррациональных форм мышления; показывается связь алхимических представлений с мифологией, религией, философией и наукой. Особое внимание уделяется философии даосизма и месту в ней алхимии; обосновывается неразрывная связь теории и практики как отличительная черта китайской мысли. Раскрываются основные положения даосской алхимии; показывается различие между внешней и внутренней алхимией. Обосновывается ключевая роль принципа аналогии микрокосма и макрокосма в китайской алхимии и философии; исследуются важнейшие понятия Дао, инь, ян, получившие в Китае алхимическую и философскую интерпретацию; анализируется символизм киновари, ртути, золота, философского камня. Раскрывается взаимосвязь алхимии и практик инициации, космологии и антропологии, объясняется идеал «целостного знания»; выявляются общие моменты китайской и западноевропейской алхимии, определившие развитие восточной и западной философии.

Ключевые слова: *китайская философия, алхимия, даосизм, эзотеризм, внешняя и внутренняя алхимия, инь, ян, Дао, киноварь, золото, микрокосм, макрокосм, инициация, materia prima, философский камень.*

Введение. Со второй половины XX века алхимия, которая в европейской культуре длительное время рассматривалась лишь в качестве этапа формирования современной химии и естествознания в целом, вновь обрела утраченный статус самостоятельной дисциплины, непосредственно связанной с философией. Это произошло благодаря научным исследованиям эзотеризма, которые стали развиваться в Европе и США с начала 1990-х годов. В работах Ангуана Февра были впервые выделены признаки эзотеризма как особой формы мышления, в которой алхимия является одним из ключевых элементов в качестве «традиционной науки» [1, 8]. За последние два десятилетия в рамках исследований эзотеризма опубликовано значительное количество работ, показывающих тесную связь алхимии с развитием западноевропейских философских и научных концепций от античности до современности [2, р. 3–14].

Восточная алхимия изучена гораздо меньше, хотя очевидно, что она играла во многом схожую с западной алхимией роль в философских учениях Китая, Индии и арабского мира. Рассмотрение восточных алхимических практик в контексте развития религии и философии было предпринято в работах М. Элиаде с точки зрения сравнительного религиоведения и в исследованиях Д. Нидэма по истории китайской науки. Исследования алхимии позволили по-новому взглянуть на историю китайской философии и науки, открыв те моменты, которые были незаслуженно проигнорированы или забыты из-за господства рационалистических и позитивистских установок.

На сегодняшний день актуальность рассмотрения китайской алхимии связана с необходимостью более глубокого и адекватного понимания китайской философии и китайской культуры в целом. В статье ставятся задачи: 1) определить место алхимии в истории китайской философии; 2) раскрыть основные принципы и понятия, используемые в китайской алхимии; 3) показать сходство и различие методов внешней и внутренней алхимии; 4) показать специфику понимания человека, знания и космоса в китайской алхимии.

Основная часть. В Китае алхимия появилась в IV веке до н.э., а уже во II веке до н.э. получила такое распространение, что привлекла внимание властей и самого императора [3, р. 12–13]. Едва ли можно считать случайным, что развитие алхимии происходило в рамках даосизма. В отличие от других течений китайской философии, даосизм вобрал в себя все важнейшие древние традиции метафизического характера. В этом смысле даосизм, несмотря на наличие религиозных элементов, наиболее полно соответствует идеалу чистой философии, направленной на познание фундаментальных проблем. Учитывая влияние на конфуцианство и вклад в разработку важнейших категорий, используемых другими китайскими течениями, даосизм можно рассматривать как важнейшее философское учение Древнего Китая.

В даосизме, как и ряде других течений восточной философии, принципиальное значение имеет не только теоретическая, но и практическая сторона. Это отличает даосизм от классических западных философских учений, большинство из которых представляют собой чисто теоретические построения. Так,

например, масштабные системы представителей немецкой классической философии предлагают сложную теорию сознания, которая, однако, лишена практической стороны и воспринимается, в конечном счете, как оторванная от реальности метафизика [4, р. 307]. Практическая сторона даосизма тесно связана с алхимией, которая предполагает изменение человека и особый тип познания природы.

Тем не менее, характерное для даосизма единство теории и практики нередко игнорировалось. Более того, важнейшей концепцией философии даосизма признавалась доктрина «недеяния», которая является особенно чуждой и малопонятной господствующей установке на деятельность и преобразование мира, характерной для современной западной цивилизации. В результате, даосизм у историков философии приобрел незаслуженную репутацию исключительно умозрительной метафизики. Однако приоритетная роль «недеяния», которое отнюдь не сводится к бездействию, характерна лишь для древнего даосизма. Средневековые даосские учения признают, что на пути недеяния лишь люди высшего знания внезапно обретают просветление и полное прозрение, тогда как для большинства этот путь оказывается недоступным [5, с. 33]. Поэтому алхимия развивалась как альтернатива и дополнение к «пути недеяния», получив распространение в более поздних даосских течениях, вобравших в себя и влияние буддизма.

Основной целью алхимических операций в даосизме считалось бессмертие, однако в качестве частных задач признавались достижение омоложения и продления жизни. Эта цель определялась отнюдь не прагматичными соображениями обретения максимально длительного физического существования. По словам М. Элиаде, поиск бессмертия был выражением «тоски по золотому веку», из-за которой алхимики «в поисках рецепта долголетия и даже бессмертия стремились к возврату первобытного рая, к завершенности и естественности» [6, с. 22]. Помимо химических операций даосизм, как и другие китайские течения, использовал различные дыхательные и медитативные практики, направленные на психофизиологическую трансформацию человека, которые, в конечном счете, вошли в приемы алхимии.

Существуют параллели между китайской и европейской алхимией, которые позволяют пролить свет на темные места обеих доктрин, возникших и развивавшихся в различных культурных и исторических условиях. Как и в Европе, даосская алхимия имела два взаимосвязанных аспекта: физическую, или внешнюю, алхимию (вай дань) и внутреннюю, или духовную, алхимию (нэй дань), которые постепенно разделились на два различных направления по мере развития даосизма. Сам термин «внутренняя алхимия» появился только в VI веке и был введен буддийским монахом, увлекшимся даосизмом [7, с. 113]. Внешняя, или физическая алхимия, возникла гораздо раньше и уходит корнями в глубокую древность.

Китайская алхимия использует протоисторические элементы – традиционные космологические представления, мифы об эликсире бессмертия и Бессмертных святых, а также технику, направленную на продление жизни, блаженство и духовную спонтанность [8, с. 204]. Так, например, Бессмертные даосского пантеона были идеалом, к которым стремился алхимик, а место их обитания, горы Пэнлай и Куньлунь, заняли важное место среди алхимических символов. На алхимию также оказали влияние различные варианты древнего китайского шаманизма и магии [6, с. 30]. Все эти иррациональные элементы принципиально важны для понимания алхимии, которая не может быть представлена лишь в виде рациональных методов проведения химических экспериментов и оздоровления человека.

Иррациональная составляющая даосской алхимии, как и в западной алхимии, связана не только с религиозно-мифологическими элементами, но и с идеей уникальности и неповторимости действий алхимика, которые не могут быть полностью отражены в текстах в виде неких универсальных и доступных каждому методик. В силу этого алхимия на Западе сближалась с творчеством и именовалась «королевским искусством», а в Китае обладала несомненными чертами деятельности, требующей индивидуального мастерства. Сближение алхимии с искусством было связано с тем, что, в отличие от рационалистического и аналитического подхода современной науки, природа в традиционных цивилизациях «...не мыслилась, но «проживалась», будто она была огромным священным одушевленным телом, «видимым выражением невидимого». Знание природы основывалось на вдохновении, интуиции и видении; оно передавалось через «посвящение», подобно другим живым «мистериям», и касалось вещей, сегодня потерявших свое значение и воспринимающихся в качестве банальных и обыденных, – как, например, искусство строительства, медицина, возделывание земли и т.д.» [9, с. 44].

Восходящая к древней металлургии физическая алхимия была насыщена иррациональными чертами, предполагавшими магическое понимание космоса, сложные обряды и жертвоприношения. В силу этого физическую алхимию нельзя рассматривать просто как некий аналог современной химии. Кузнец, как и алхимик, имел дело не столько с металлами, сколько с их «душами», которые были связаны с космическим символизмом планет и другими силами природы. Древняя металлургия рассматривалась как сакральное и опасное занятие, предполагающее взаимодействие с духами и знание соответствующих обрядов, а плавильные печи использовались для ордалий и окружались почитанием как связанные с таинством рождения и творения металлов [8, с. 51]. Поэтому приготовление алхимического эликсира,

под влиянием традиций древней металлургии, предполагало уединение, длительный пост и жертвоприношение божествам [10, с. 82].

Физическая алхимия предполагала экспериментальную работу с веществами, среди которых главным была киноварь (сульфид ртути), красный минерал, при нагревании выделявший белую ртуть. Примечательно, что сера и ртуть занимали центральное место и в европейской алхимии, а красный и белый цвета обладали широким набором значений в западном алхимическом символизме. В Китае красный цвет киновари связывался с кровью как источником жизни и наделялся другими важными символическими значениями. В алхимии нагревание киновари рассматривалось как символическая «смерть через сожжение». Происходившее при этом выделение ртути воспринималось как «воскрешение» металла из руды, открывающее путь и к воскрешению человека.

Во внутренней алхимии символизм киновари и ртути подчеркивает взаимосвязь между психофизическими процессами в теле человека и космическими стихиями: «Красный песок (киноварь) относится к Огню и является образом суетной природы человека. Жидкое серебро относится к Воде, которая по природе своей подвижна и является образом сознания человека в человеке» [5, с. 106]. Об особом значении символизма киновари свидетельствует то, что алхимические трактаты именовались «киноварными письменами» (дань шу). С точки зрения внутренней алхимии в самом человеческом теле находятся «поля киновари» (дань-тянь), соответствующие чакрам индуизма и позволяющие проводить алхимические операции по созданию эмбриона бессмертного тела [6, с. 33].

Как и в западной алхимии, символом совершенного человеческого состояния и бессмертия в даосских учениях является золото, которое необходимо создать путем превращений киновари. Золото рассматривалось как совершенный металл, не подверженный коррозии, символизирующий природу, свободную от нечистоты и недостатков. Древний символизм золота отличался богатством и разнообразием не только в Китае, но и в других культурах. Это связано с тем, что вплоть до Средневековья золото и серебро воспринимались как земные отражения солнца и луны, которые связывались с духом и душой [11, р. 8]. Золото, связанное с солярным символизмом, имело, в первую очередь, сакральную, а не экономическую ценность. Поэтому золото интересовало алхимика не как средство обогащения, а как источник вечной жизни, духовности и средство от болезней: «Поиск золота подразумевал равным образом поиск духовный» [6, с. 37]. На это указывает и незначительное количество золота, получение которого предполагалось в результате использования многочисленных рецептов, содержащихся в даосских трактатах.

В качестве препарата алхимическое золото использовалось для приготовления эликсира, продлевающего жизнь или дарующего бессмертие. Соединенные вместе, киноварь и золото дают символ «золотой киновари», эликсира бессмертия, который на нефизическом уровне обозначает высшее совершенное духовное состояние: «Золото – твердое, вечное и неразрушимое. Киноварь – совершенное, чистое и без изъянов. Древние бессмертные использовали термин «золотая киноварь» (цзинь дань) как метафору природы истинной одухотворенности, совершенной в своей основе» [5, с. 60].

Символизм даосской алхимии опирается на традиционные представления об устройстве Вселенной и человека, которые используются всеми течениями китайской философии. Два традиционных космических принципа, инь (женский, земной) и ян (мужской, небесный), порождают все существующее и определяют строение человека. Отношения инь и ян как двух полюсов, пассивного и активного, неразрывно связанных противоположностей, в общих чертах аналогичны отношениям Пракрити и Пуруши в индуизме, материи и идеи в древнегреческой философии, Ртути и Серы в западной алхимии. Поэтому не случайно в китайской философии эта фундаментальная пара противоположностей сыграла принципиально важную роль в развитии сложных теоретических представлений, предполагавших одновременно и алхимическую практику преобразования человека: «Значимость пары противоположностей *ян-инь* обусловлена тем, что она не только послужила моделью универсальной классификации, но и, сверх того, развернулась до уровня космологии, которая, с одной стороны, систематизировала и узаконила многочисленные приемы физического и духовного совершенствования, а с другой, подтолкнула к философским построениям все более строгим и систематическим» [6, с. 19].

Пронизанная энергиями инь и ян и воспринимаемая как живая, Вселенная, с точки зрения алхимика, устроена так, что предполагает одушевленность минералов, которые вырастают в земле подобно организмам и входят в состав тел человека и животных. Любое существо или вещь представляют собой соединение инь и ян в различных соотношениях. В даосизме небесный элемент ян связывается с вечным, неизменным принципом всего существующего Дао, соединение с которым является главной целью философии. Поэтому алхимические преобразования направлены на очищение веществ от инь до такой степени, чтобы остался чистый ян. Очевидно, что земной элемент инь в данном случае рассматривается как принцип изменчивости, множественности, текучести, превращения и неустойчивости, наделяющий вещества несовершенством и, в конечном счете, смертностью. Поэтому китайцы окружали себя предме-

тами из золота и нефрита, насыщенными ян, связанными с чистотой, здоровьем, силой, долгожительством и бессмертием и позволявшими гармонизировать общественную, семейную и религиозную жизнь [8, с. 45].

Результатом взаимодействия инь и ян являются пять первоэлементов у-син (вода, огонь, дерево, металл и земля), которые соотносятся с добродетелями, сторонами света, основными цветами, внутренними органами и органами восприятия человека. В учении о первоэлементах также заложена идея аналогии микрокосма и макрокосма, которая имела фундаментальное значение и для западной алхимии: «Человеческое тело заключает в себе всю Вселенную, его питают те же силы, что одухотворяют Вселенную, оно переживает ту же внутреннюю борьбу, (между ян и инь, например), что сотрясает Вселенную» [8, с. 49]. Связь человека с космическим целым также подчеркивается фундаментальной триадой Тянь Ди Жэнь (Небо, Земля, Человек), в которой человек занимает срединное положение как вселенская сила, центр и ось, соединяющая противоположные полюса сущего. Таким образом, алхимическая интерпретация пары противоположностей инь и ян позволяет связать в единое целое метафизику, космологию и антропологию.

Углубление понимания человека как микрокосма в даосизме способствовало выходу на первый план внутренней алхимии и постепенному вытеснению внешней алхимии, которая, возникнув на рубеже III–II веков до н.э. и достигнув расцвета в IV–VII веках, к XIII веку полностью исчезает [7, с. 112]. Для внутренней алхимии важно, что жизнь человека является воспроизведением основных этапов и направленности развития космоса. Космическая закономерность проявляется в том, что обычная жизнь всех существ разворачивается как движение по потоку (шунь), означающее путь от рождения к смерти: «Движение по потоку созиданий-преобразований порождает людей и других существ в никогда не прерывающемся круге рождения, старения, болезни и смерти» [5, с. 38].

Естественное развитие человека происходит в земных «посленебесных» условиях, сопровождаясь процессом убывания ян и прибавления инь, который ведет к деградации и смерти: «Когда господствует посленебесное, инь продвигается, а ян отступает – день за днем, год за годом внутри десять тысяч мыслей творят погибель внутри, а снаружи десять тысяч вещей увлекают и отвлекают» [5, с. 51]. По мере развития и взросления, внутреннее состояние человека характеризуется нарастающим конфликтом инь и ян, противоборством и беспорядочным изменением пяти элементов (переходов), сопровождающимся торжеством страстей («пяти разбойников» – счастья, гнева, печали, радости, желания), преобладанием ложного над истинным: «Когда Пять переходов разделяются, поднимаются Пять разбойников, а инь и ян смешиваются и мешают друг другу. Как только Пять переходов разделяются, постепенно возникает различающий дух и чувства пускают корни. Истинное отступает, к власти приходит ложное» [5, с. 50].

Алхимический путь движения вспять (ни) идет против течения жизни, т.е. в направлении точки рождения, удаляясь от смерти и следуя дорогой Бессмертных: «Движение вспять созиданий-преобразований обретает завершенность в бессмертных и буддах, долголетием равных Небу и Земле, не рождающихся и не исчезающих» [5, с. 38]. Алхимия предполагает переворачивание естественного хода вещей, движение против течения, требующее особых усилий и необычных действий со стороны алхимика для изменения сознания, дыхания и направления физиологических процессов.

Цель, к которой движется алхимик, рассматривается как изначальное состояние человека в момент творения, неиспорченное и незагрязненное, напоминающее Вселенную до ее рождения. Нерожденное состояние человека подобно несотворенному состоянию космоса, «небесной изначальности», вне форм, пространства и времени. Этот первоначальный хаос аналогичен первоматерии (*materia prima*) западных учений. Во внешней даосской алхимии первоначальный хаос, или первоматерия, получается в результате плавления веществ в печи до жидкого состояния. Согласно алхимическим представлениям, металлы не могут быть непосредственно превращены в серебро или золото без сведения к состоянию первоматерии, которое позволяет избавиться от несовершенной формы, определяющей «неблагородный» характер подлежащих трансмутации металлов [11, р. 97]. Во внутренней алхимии состояние первоматерии достигается символическим «плавлением» в сознании и теле человека, давая возможность избавиться от впечатлений, страстей и устоявшейся смертной и несовершенной формы: «Перековка себя – это перековка корней загрязнений, отпечатков чувств, склонностей характера... обуздание гнева и желаний, это практика «преодоления себя (личного «я») и восстановления ритуала (порядка)» [5, с. 52]. Таким образом, «...*materia prima* должна пониматься не только как первичное состояние субстанции, но и как внутренний опыт алхимика» [6, с. 39].

Процесс перековки неразрывно связан с концепцией инициации – испытания, уничтожающего ложное «Я». С точки зрения М. Элиаде, перенос древних инициатических представлений на работу с металлами был осуществлен уже в физической алхимии: «Сразу же можно оценить великую инновацию алхимиков: они спроецировали на Материю инициационную функцию страдания. Благодаря алхи-

мическим операциям, соответствующим «мучениям», «Смерти» и «воскрешению» миста, субстанция изменяется, то есть становится трансцендентной: она обращается в «Золото» [8, с. 230].

Как и в западной алхимии, тело человека в даосизме рассматривается в качестве атанора, символической плавильной печи или перегонного куба, в котором трансформации и очищению подвергаются инь и ян, а также пять элементов. Лишенный форм внутренний хаос, напоминающий докосмическое изначальное состояние, отождествляется в даосской алхимии с эмбриональной стадией, достичь которой можно, например, с помощью «эмбрионального дыхания» (тай-си) [8, с. 210]. Конечной целью процедур внутренней алхимии является внутренний эмбрион бессмертного тела, наделяемый не физическими, а духовными характеристиками: «У совершенномудрого зародыша нет формы и вещественности. Хоть он и называется зародышем, никакого видимого зародыша на самом деле нет. Это просто описание кристаллизирующейся истинной одухотворенности, когда она становится устойчивой и не рассеивается» [5, с. 88]. Эмбриональный символизм связан с принципом аналогии микрокосма и макрокосма еще и на уровне металлов, которые в древней металлургии рассматривались как рождающиеся, растущие и созревающие в недрах земли. Рождение и созревание алхимического «золота» происходит в самом человеке как в недрах земли путем ускорения природных процессов.

Два основных алхимических процесса западной алхимии – растворение и коагуляция (*solve et coagula*) – предполагаются и в даосской алхимии. Эти фундаментальные ритмы всего существующего ярко выражены в традиционном древнекитайском представлении о пневме (ци), которая пронизывает и одушевляет весь космос. Коагуляция пневмы порождает плотную материю и вещественный мир, растворение – тонкие психические и духовные сферы. В алхимии растворение предстает как переплавка, первый этап, на котором уничтожается форма, оборачивается вспять естественный ход вещей и осуществляется возвращение к изначальному хаосу. Коагуляция проявляется в формировании эмбриона бессмертного тела из подвергнутых очищению элементов. В данном случае уместно вспомнить такие алхимические выражения как «растворение тела есть фиксация духа», «одухотворять тело и оплотнять дух», «извлекать жизнь из смерти и смерть из жизни» [12, с. 43–44].

Растворение и коагуляция воспроизводят космические ритмы, которые в Китае сравниваются со вдохом (ян) и выдохом (инь), а также с фазами биения сердца. Подражая деятельности природы, алхимик растворяет несовершенные сгущения души, доводя ее до стадии бесформенной материи, а затем заново кристаллизует душу в более благородной форме [11, р. 123]. Растворение и коагуляция эквивалентны двум главным этапам инициации – символической «смерти» в старом состоянии и «воскрешению» в состоянии новой личности, которая получает и новое имя.

Внутренняя алхимия в даосизме не сводится, как в западной внутренней алхимии, только к психологическим методикам и предполагает психофизические изменения. Для объяснения процессов китайской внутренней алхимии Д. Нидэм вводит термин «энхимомы» (*enchymoma*), от слова «энхимозис», которое встречается у Гиппократов для обозначения прилива жизненных соков к частям тела в состоянии злости, стыда или наслаждения. Корень *chyme* лежит в основе слова «химия» и физиологического термина «химус», обозначающий пищевую кашицу в кишечнике [13, р. 27]. Неологизм необходим Нидэму для того, чтобы отличить внутренний эликсир, создаваемый в теле, от эликсира, приготавливаемого во внешней алхимии из природных веществ. Подход Нидэма направлен на то, чтобы представить даосскую алхимию в рамках материалистических представлений западной науки как объяснимый с точки зрения медицины процесс омоложения и оздоровления организма. Это вполне оправдано, т.к. в рамках даосской алхимии значительное влияние уделялось созданию омолаживающих эликсиров и методик, которые вполне укладываются в рамки пускай и нетрадиционной, но медицины.

Тем не менее, с точки зрения М. Элиаде, Р. Генона, Ю. Эволи и ряда других авторов, отстаивающих самостоятельную ценность архаичных форм познания, ни внешняя, ни внутренняя алхимия не могут быть сведены только к современным научным представлениям о химических, психических и физиологических процессах. Это связано с тем, что алхимия предполагает совершенно иное понимание Вселенной и человека – немеханистическое, мифологическое, иррациональное, построенное на символических аналогиях и соответствиях. М. Элиаде подчеркивает: «Алхимия не была химией в зачаточном состоянии. Это была дисциплина, сопряженная с иной системой ценностей, ориентированной на другую цель, нежели химия» [6, с. 167]. Данная цель в общих чертах может быть объяснена идеалом «целостного знания», который был характерен не только для восточной и западной алхимии, но и для многих философских течений античности и Возрождения. Идеал «целостного знания» предполагал такой подход, когда «...научное знание включалось в совокупность этических, метафизических и религиозных принципов и дополнялось различными методиками телесных упражнений... у знания была одновременно гносеологическая, экзистенциальная и сотериологическая функция» [6, с. 166–167]. Возрождение такого идеала знания, с точки зрения К. Уилбера, является одной из задач современной философии, которая вынуждена

преодолевать порожденный Просвещением разрыв между искусством, моралью и наукой или сознанием, культурой и природой [4, p. 129–130].

Идеал «целостного знания» проявился и в том, что внешняя и внутренняя алхимия в Китае изначально были двумя аспектами единой доктрины, основанной на принципе аналогии макрокосма и микрокосма. Этот принцип занимал подчеркнуто центральное место и в западной алхимии. В герметическом тексте «Изумрудной скрижали», оказавшем значительное влияние на западноевропейскую философию эпохи Возрождения, принцип аналогии макрокосма и микрокосма сформулирован следующим образом: «То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи» [14, с. 314]. «Чудеса единой вещи» западной алхимии – это философский камень, который также является высшим метафизическим идеалом и конечной целью даосской алхимии. Во внешней алхимии философский камень отождествлялся с эликсиром, а во внутренней – с бессмертным эмбрионом. У философского камня в даосской алхимии существовал целый ряд различных названий: лян дань (вещество трансмутации); вай дань (вещество внешнее); цзинь дань (вещество золота), сянь дань (вещество бессмертных) и шэнь дань (божественное вещество) [8, с. 56–57].

Процесс получения внутреннего философского камня, «энхимомы», описывается в терминах, которые зачастую сложно отличить от рецептов внешней алхимии. Тем не менее, существуют критерии, позволяющие различать тексты внутренней и внешней алхимии. Так, например, во внутренней алхимии вместо символики киновари на первое место выходит свинец (инь) и ртуть (ян), которые как вещества не могут вступить в реакцию друг с другом и поэтому указывают на внутренние психофизиологические процессы [7, с. 111]. Тело символизируется свинцом, сердце – ртутью, а алхимический опыт происходит благодаря «жидкости» медитации и «огню» ума [8, с. 112].

Конечный результат даосской внутренней алхимии предполагает превращение в «философский камень» самого алхимика в соответствии с принципом западной алхимии «Преобразимся в живые философские камни» [9, с. 260]. Таким образом, принцип аналогии макрокосма и микрокосма, который лежит в основе всех операций даосской алхимии, достигает своей высшей реализации в человеке, полностью осуществившем философский идеал самопознания. Теория и практика, знание и бытие полностью совпадают в этой последней алхимической операции.

Характерное для даосской алхимии символическое понимание мира на основе принципа аналогии микрокосма и макрокосма не было достоянием лишь узкого круга эзотерических течений. Воззрения, близкие к алхимическому символизму, широко представлены в самых различных формах китайской культуры: «В этом отношении даосская алхимия близка таким явлениям китайской культуры, как садово-парковое искусство, в особенности создание миниатюрных пейзажей (пань урин), и пейзажная живопись: все эти культурные феномены объединяет стремление к конструированию микрокосма, причем микрокосма совершенного» [7, с. 115]. Эти особенности китайской культуры позволяют утверждать, что алхимия в Китае не является периферийным или случайным явлением. Алхимическое видение представляет собой концентрированное выражение мировоззрения, проявившегося не только в философии, но и определявшего облик традиционной китайской цивилизации на протяжении нескольких тысячелетий.

Заключение. Алхимия в Древнем Китае связывает философию с древнейшими мифологическими и религиозными представлениями, которые были по-новому интерпретированы, но при этом все равно сохранили преемственность в понимании важнейших проблем – человека и космоса.

В алхимии философское переосмысление получила религиозная доктрина инициации, которая превратилась в сложную систему практик, направленных на развитие интеллектуальных и физических способностей человека.

Центральным принципом алхимии стала древняя идея аналогии макрокосма и микрокосма, которая позволила развить сложную систему философских категорий и символических соответствий для постижения природы и человека.

Алхимия придала философии ярко выраженное практическое измерение, способствуя тем самым развитию естественнонаучных, медицинских и технических представлений, которые, в то же время, не перерастали в идею неограниченного господства над природой.

В алхимии отражен сохраняющий неизменную актуальность идеал «целостного знания», объединяющего метафизику, этику и науку, направленного на преобразование человека и выполняющего гносеологическую, экзистенциальную и сотериологическую функции.

Постепенный выход на первый план внутренней алхимии свидетельствует о том, что основное внимание философии даосизма сосредоточилось на таком понимании человека, которое схоже с антропологическими концепциями западноевропейской философии и алхимии эпохи Возрождения.

Исследование параллелей между китайской и западноевропейской алхимией позволяют глубже понять как развитие китайской философии, так и развитие западноевропейской философии.

Китайская алхимия может рассматриваться как вариант философской антропологии, резко отличающийся от механистического и аналитического понимания человека в западной науке, которая в целом, несмотря на новые подходы и философскую критику, так и не вышла за пределы картезианского дуализма, ставшего одним из предпосылок кризисных явлений современной цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Faivre, A. Access to Western Esotericism / A. Faivre. – New York : State University of New York Press, 1994. – 380 p.
2. Goodrick-Clarke, N. The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction / N. Goodrick-Clarke. – New York : Oxford University Press, 2008. – 286 p.
3. Needham, J. Science and Civilization in China. Vol. 5. Chemistry and Chemical Technology. Part II, Spagyral Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality / J. Needham. – Cambridge : Cambridge University Press, 1974. – 569 p.
4. Wilber, K. A Brief History of Everything / K. Wilber. – Dublin : Newleaf, 1996. – 339 p.
5. Чжан, Бо-Дуань. Раскрытие секретов даосской алхимии / Чжан Бо-Дуань, Лю И-Мин. – М. : Ганга, 2010. – 192 с.
6. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде. – М. : Критерион, 2002. – 512 с.
7. Торчинов, Е.А. Путь золота и киновари: Даосские практики / Е.А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика ; Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.
8. Элиаде, М. Азиатская алхимия : сб. эссе / М. Элиаде. – М. : Янус-К, 1998. – 604 с.
9. Эвола, Ю. Герметическая традиция / Ю. Эвола. – М. : Воронеж: Terra Foliata, 2010. – 288 с.
10. Гэ, Хун. Баопу-цзы / Гэ, Хун. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1999. – 384 с.
11. Burckhardt, T. Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul / T. Burckhardt. – Baltimore : Penguin Books Inc, 1972. – 206 p.
12. Генон, Р. Великая триада / Р. Генон. – М. : Беловодье, 2010. – 224 с.
13. Needham, J. Science and Civilization in China. Vol. 5. Chemistry and Chemical Technology. Part V, Spagyral Discovery and Invention: Physiological Alchemy / J. Needham. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – 600 p.
14. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост. К. Богущкий. – М. : Алетея, 1998. – 623 с.

Поступила 30.10.2018

THE ROLE OF ALCHEMY IN THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF CHINESE PHILOSOPHY

A. FILIPPOVICH

The article examines the role of alchemy in the formation and development of Chinese philosophy; stresses the relevance of philosophical studies of esotericism and irrational forms of thinking; shows the relationship of alchemical ideas to mythology, religion, philosophy and science. Particular attention is paid to alchemy and its place in the philosophy of Taoism, to the connection between theory and practice as a distinctive feature of Chinese thought. The article explains the main principles of Taoist alchemy and shows the difference between external and internal alchemy, underlining the key role of the principle of analogy of the microcosm and macrocosm in Chinese alchemy and philosophy; the author analyzes the important concepts of Tao, Yin, Yang, which were further developed in China by means of the alchemical and philosophical interpretation, explains the symbolism of cinnabar, mercury, gold, the philosopher's stone. The author shows the interconnections between alchemy and initiation, cosmology and anthropology, analyzes the significance of the ideal of the "holistic knowledge" and the common elements in Chinese and Western alchemy, which shaped the development of Eastern and Western philosophy.

Keywords: *Chinese philosophy, alchemy, Taoism, esotericism, external and internal alchemy, Yin, Yang, Tao, cinnabar, gold, microcosm, macrocosm, initiation, materia prima, the philosopher's stone.*