

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/266382358>

Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 164) [The deceptive garden of errors. Alchemical writings

Book · January 2014

CITATIONS

7

READS

1,636

1 author:



Rafał Prinke

Poznan University of Physical Education

32 PUBLICATIONS 31 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Project

freemasonry in Poland [View project](#)

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT HISTORII NAUKI
IM. LUDWIKA I ALEKSANDRA BIRKENMAJERÓW

Rafał T.
Prinke

ZWODNICZY
OGRÓD
BŁĘDÓW

PIŚMIENNICTWO
ALCHEMICZNE
DO KOŃCA
XVIII WIEKU



WARSZAWA 2014



**Uznanie autorstwa - Bez Utworów Zależnych
4.0 Międzynarodowa**



Attribution-NoDerivatives 4.0 International

Od dnia 17 grudnia 2021 r. niniejsza książka jest udostępniana na warunkach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowa). Może być swobodnie kopiowana i udostępniana pod warunkiem zachowania informacji o autorstwie oraz bez dokonywania jakichkolwiek modyfikacji.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.pl>

As of 17 December 2021 this book is licensed under the terms of Creative Commons (CC BY-ND 4.0 International). It can be freely copied and distributed provided the authorship attribution is retained and no modifications are applied.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

RAFAL T. PRINKE

Zwodniczy
ogród błędów



**MONOGRAFIE
Z DZIEJÓW NAUKI I TECHNIKI**

pod redakcją
Stefana Zameckiego

Tom CLXIV

**INSTYTUT HISTORII NAUKI
im. L. i A. Birkenmajerów
POLSKIEJ AKADEMII NAUK**

RAFAŁ T. PRINKE

**ZWODNICZY OGRÓD
BŁĘDÓW**

**PIŚMIENNICTWO ALCHEMICZNE
DO KOŃCA XVIII WIEKU**

Warszawa 2014



Wydawnictwa IHN PAN
00-330 Warszawa
Pałac Staszica – Nowy Świat 72 pok. 19a
telefon: 22-65-72-714

Recenzenci tomu: Dr hab. prof. PAN Anna Trojanowska
Dr hab. prof. PAN Jaromir Jeszke

Publikacja sfinansowana przez autora

© Copyright by Rafał T. Prinke i Instytut Historii Nauki PAN
im. Ludwika i Aleksandra Birkenmajerów, 2014

Nakład 500 egz.

PL ISSN: 0077-054X
ISBN: 978-83-87992-84-2

Na okładce: Michał Sędziwój jako Anonimowy Sarmata w ogrodzie alchemicznym. Fragment miedziorytu emblematycznego z dzieła Michaela Maiera *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Frankfurt 1617); akwarelę kolorował Adam McLean. (Reprodukcja oryginalnej ryciny w całości na stronie przedtytułowej.)

Projekt książki i skład komputerowy: Wydawnictwo RETRO-ART,
Warszawa, ul. Anielewicza 30 lok. 58, tel. 22 838-18-28
Druk: Z.P. PRIMUM S.C. Kozerki, ul. Marsa 20, 05-635 Grodzisk Maz.
tel. 22 724-18-76
Oprawa: OPRAWA Sp. z o.o., Dowborczyków 17, 90-019 Łódź

Istnieje wiele książek traktujących o sztuce, a zgłębianie ich czytelnika bardziej zatrudnia, niż wspiera. Wygląda to tak, jak gdyby pisma filozofów urosły z małej karteczki Hermesa do wielkiego i najbardziej zwodniczego ogrodu błędów, i że codziennie skłaniają się ku ciemności. [...] Zrozumienie ich następuje po tysiącrotnym czytaniu przez bystrego czytelnika. (Głupcy są, oczywiście, od czytania takich książek całkowicie wykluczeni). [...] Ja także byłem zmuszony przewędrować ten las i pomagałem mu się rozrastać, jednakże w taki sposób, że moje rośliny dla prawdziwych synów sztuki i poszukiwaczy tej świętej wiedzy usiłujących go przekroczyć winny być znakiem, a równocześnie światłem i przewodnikiem. Rośliny moje są bowiem jak gdyby ucieleśnionymi duchami.

Michał Sędziwój, *Traktat o siarce* (1616), tłum. Roman Bugaj

Pamięci polskich historyków alchemii

Romana Bugaja (1922–2009)

Włodzimierza Hubickiego (1914–1977)



SPIS TREŚCI

WSTĘP	11
Rozdział I. ARS SINE ARTE: WYTYCZANIE GRANIC ALCHEMII	19
Definicje	19
Demarkacje	25
Klasyfikacje	33
Perspektywy badawcze	35
Komponenty kulturowe	41
Pola dyskursu	48
Rozdział II. MATERIA PRIMA: ŹRÓDŁA ALCHEMICZNE	53
Typologia	53
Zasób	57
Język	60
Rozdział III. PRISCA SAPIENTIA: PIERWSZE TYSIĄCLECIE	69
Poszukiwania początków	69
Chiny	80
Grecki Egipt	85
Zosimos z Panopolis	87
Bizancjum	91
Cywilizacja islamu	94
Wielkie tłumaczenie arabskie	95
Tablica szmaragdowa	98
Khālid ibn Yazīd	103
Ġābir ibn Ḥaiyān	108
ar-Rāzī	114
Ibn Umayl	115
Indie	121

Rozdział IV. TURBA PHILOSOPHORUM: ALCHEMIA W ŚREDNIOWIECZNEJ EUROPIE	133
Wielkie tłumaczenie łacińskie	137
Scholastyczny racjonalizm XIII w.	155
Michał Szkot	155
Wincenty z Beauvais	161
Św. Albert Wielki	165
Roger Bacon	171
Geber Latinus	183
Profetyczny witalizm XIV w.	188
Pseudo-Arnold z Villanovy	189
Pseudo-Ramon Lull	195
Jan z Rupescissy	201
Piotr Bonus	209
Symboliczna wizualizacja XV w.	214
Gratheus syn filozofa	218
Sol und Luna	221
Księga Trójcy Świętej	222
Aurora consurgens	226
Splendor solis	228
Zwój Ripleya	232
Wernakularyzacja XV w.	238
Angielska specyfika	247
Poetycka ekspresja	256

Rozdział V. SPIRITUS MUNDI: KOSMICZNE ASPIRACJE ALCHEMII RENESANSOWEJ	261
Humanizm	262
Hermetyzm	269
Marsilio Ficino	271
Giovanni Augurello	273
Ludovico Lazzarelli	275
Giovanni Panteo	280
Faust i Twardowski	284
Giovanni da Corregio	286
Johannes Trithemius	291
Heinrich Cornelius Agrippa	294
Paracelsus	299
Drukarskie odrodzenie	321
Erudyci i filolodzy	322
Theatrum chemicum	326
John Dee	329
Gerhard Dorn	331
Alexander von Suchten	338

Rozdział VI. DUBIA ET PARADOXA: SCEPTYCZNA ALCHEMIA REWOLUCJI NAUKOWEJ XVII WIEKU	349
Neo-paracelsyści	350
Andreas Libavius	356
Korpuskularyzm	367
Utylitaryzm	373
Cornelis Drebbel	377
Royal Society	388
Wolnomularstwo	394
Societas Jesu	399
Athanasius Kircher	399
Rozdział VII. SUB UMBRA ROSEAE CRUCIS: ALCHEMIA ENTUZJASTYCZNA DOBY BAROKU	417
Alchemia literacka	419
Światopogląd emblematyczny	422
Hypnerotomachia Poliphili	431
Giovanni Battista Nazari	442
Estetyka zagadki	446
Nicolas Barnaud	448
Teozofia	469
Heinrich Khunrath	471
Jakob Böhme	477
Kreacja tradycji	481
Basilus Valentinus	482
Mikołaj Flamel	490
Michał Sędziwój	494
Manifesty różokrzyżowców	530
Fratres non fratres	553
Robert Fludd	555
Michael Maier	560
Imprese i emblemata	574
Alchemiczna restauracja w Anglii	579
Thomas Vaughan	581
Eirenaeus Philalethes	587
Isaac Newton	600
Rozdział VIII. AUREUM VELLUS: ALCHEMICZNE OBLICZA OŚWIECENIA	621
Chemiczna konstrukcja alchemii	623
Trwałość tradycji	632
Alchemizacja pietyzmu	637
Obrona honoru Panny Alchymii	643

Odrodzenie różokrzyżowców	646
Włoskie źródła	647
Śląskie korzenie	652
Hermann Fictuld	657
Wolnomularstwo i alchemia	666
Legendy wyższych stopni	668
Zakon Złoto- i Różokrzyżowców	675
Oświecenie i zmierzch	687
Odkurzana ikonografia	688
Królowie Nowego Izraela	691
Wyższa chemia	696
Ostatni etap wędrówki przez cywilizacje	702
Wolnomularstwo prawosławne	704
Wielkie tłumaczenie rosyjskie	709
 ZAKOŃCZENIE	 719
 BIBLIOGRAFIA	 725
Encyklopedie i słowniki	725
Dotyczące wyłącznie alchemii	725
Obejmujące nurty i zagadnienia ezoteryczne	726
Ogólne z dobrymi hasłami o alchemikach	726
Ikonograficzne	727
Literatura cytowana	727
 SUMMARY	 863
 INDEKS OSÓB I POSTACI	 867

WSTĘP

Historycy zawsze pragnęli wydobywać ze źródeł wiedzę pewną, lecz zbyt niepewność historyka co do swych ustaleń staje się często jego największym grzechem. Owa tak pożądana przez nas „prawda historyczna” przybiera różne kształty, zmienia swą postać i ma obietnicami, ale w ostatecznym rozrachunku okazuje się być niczym upragniony przez alchemików Kamień Filozofów, nieosiągalny w swej doskonałości, ale motywujący do nieustannych poszukiwań, które przynoszą wielorakie owoce. I to właśnie historiografia alchemii stanowi najlepszy przykład ułomności wiedzy prezentowanej przez wielu historyków nauki jako wiedza pewna, podczas gdy w rzeczywistości (z nielicznymi wyjątkami) „wydobywali oni z owocu same nasiona, tylko one bowiem miały dla nich wartość, nie byli natomiast zainteresowani poznaniem całego owocu, jego kształtu, koloru i zapachu”¹. Na początku ostatniej dekady minionego stulecia nastąpił wyraźny zwrot w stronę badania „całego owocu”, przy jednoczesnym wzroście zainteresowania dziejami alchemii wśród historyków różnych specjalności². Olbrzymie – ilościowo i jakościowo – dokonania „nowej historiografii alchemii”, jak się ją obecnie nazywa, podsumowują trzy wydane w ostatnich latach popularnonaukowe syntezy, napisane przez czołowych przedstawicieli trzech głównych szkół: niemieckiej, anglosaskiej i frankofońskiej³. Wyłaniające się z nich trzy

1. Parafraza opinii odnoszącej się w oryginale do Hermanna Koppa, jednego z najznakomitszych historyków alchemii z XIX w., ale celnie opisującej sytuację w całej historiografii alchemii: Wilhelm Ganzenmueller, *Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtung der Alchemie*, „Chymia” 3 (1950): 143–154, tutaj 149.

2. Za symboliczny punkt zwrotny jest zazwyczaj uznawana międzynarodowa konferencja poświęcona alchemii i wydany po niej tom: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Collection des travaux de l’Académie internationale d’histoire des sciences, 33 (Leiden: E. J. Brill, 1990); efektem pierwszego okresu współpracy było kompendium zawierające ówczesny stan badań: Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft* (München: Verlag C. H. Beck, 1998).

3. Claus Priesner, *Geschichte der Alchemie*, Wissen (München: C. H. Beck, 2011); Lawrence M. Principe, *The secrets of alchemy*, Synthesis (Chicago: The University of

obrazy alchemii różnią się między sobą znacząco, niekiedy nawet zasadniczo, ale łączy je wspólna cecha owych szkół: rygorystyczne podejście do źródeł, ich skrupulatna krytyka, analiza w szerokim kontekście kulturowym i głęboki szacunek dla inteligencji ich autorów.

Kiedy wiele lat temu rozpoczynałem zgłębianie historii alchemii, moim zamiarem było napisanie nowej monografii jednej z najważniejszych w jej dziejach postaci, polskiego alchemika Michała Sędziwoja (1566–1636), do czego namawiał mnie usilnie doc. dr hab. Roman Bugaj (1922–2009), autor wydanej niemal pół wieku temu i nadal fundamentalnej, ale w znacznej mierze już zdezaktualizowanej pracy o tym wybitnym Polaku. Właściwe ukazanie pozycji i roli Sędziwoja na tle nie tylko własnej epoki, ale przede wszystkim w ramach całej tradycji alchemicznej, wymagało omówienia zarówno pozostawionych przez nią źródeł, jak i interpretującej je skomplikowanej tradycji historiograficznej. Zdałem sobie jednak wkrótce sprawę, że nie jest możliwe adekwatne przedstawienie obu tych obszernych zagadnień w ramach krótkich rozdziałów wprowadzających bez zredukowania ich do wyliczenia garści nazwisk i tytułów. Z tych samych powodów zarzuciłem koncepcję poświęcenia im jednej książki, wyłączając historię historiografii do osobnego opracowania, a wówczas monografia Michała Sędziwoja zamknęłaby alchemiczną trylogię. Tylko w taki sposób będąc w niej mógł swobodnie i zrozumiale odwoływać się do różnych kierunków w łonie tradycji alchemicznej oraz do ustaleń i interpretacji wcześniejszych badaczy.

Niniejsza książka stanowi zatem swego rodzaju wprowadzenie do źródoznawstwa alchemii, w granicach pojęciowych i chronologicznych zdefiniowanych w pierwszym rozdziale, ale wychodzi też (niekiedy daleko) poza wąskie rozumienie źródoznawstwa. Moją intencją było przede wszystkim zaprezentowanie tekstów (oraz w pewnym stopniu ikonografii) tworzonych przez alchemików lub dla alchemików w szerokich kontekstach intelektualnych, społecznych, religijnych, a także politycznych czy wreszcie organizacyjnych, w których powstawały. Tylko tak szeroka kontekstualizacja źródeł pozwoli na dostrzeżenie „całego owocu” alchemii, uwikłanego w bardzo złożone relacje z innymi obszarami kultury. Nie można bowiem, jak to czynili historycy pozytywistyczni, zredukować tego „owocu” do samych „nasion”, czyli załączków nowoczesnej chemii, ale też oderwany od nich (pozbawiony interpretacji chemicznej) przestaje być alchemią w przyjętym przeze mnie rozumieniu. Z tego właśnie względu bardziej szczegółowo potraktowałem tematy często pomijane (jak źródła poezji

Chicago Press, 2012); Bernard Joly, *Histoire de l'alchimie* (Paris: Vuibert/Adapt-Snes, 2013); nieco wcześniej ukazała się w dwóch częściach podobna synteza znakomitego czeskiego badacza: Vladimír Karpenko, *Alchymie: Nauka mezi snem a skutečností*, Galileo, 8 (Praha: Academia, 2007); —, *Alchymie: Svět pohádek a legend*, Galileo, 19 (Praha: Academia, 2008); podsumowaniu dokonań nowej historiografii alchemii były też poświęcone numery specjalne czasopism: „Isis” 102:2 (2011) oraz „Ambix” 58:3 (2011).

i emblematyki alchemicznej) lub szczególnie mitogenne (jak związki z ruchem różokrzyżowców i strukturami wolnomularskimi).

Drugim wątkiem wiodącym jest próba ukazania niezwyklej wewnętrznej różnorodności prądów, szkół i koncepcji w ramach nawet wąsko pojmowanej tradycji alchemicznej. Przeczy to powszechnemu nadal mitowi o jej domniemanej homogeniczności, podtrzymywanemu nie tylko przez autorów otwarcie ezoterycznych, ale też takich uczonych „z pogranicza” jak Carl Gustav Jung czy Mircea Eliade, sięgających do symboli i pojęć z różnych epok, obszarów kulturowych i nurtów, i zestawiających je następnie dla podparcia własnych konstrukcji intelektualnych. Mit ten przejawia się też często w generalizacjach typu „alchemicy uważali, że...”, jakie można spotkać nawet u historyków chemii, podczas gdy dla każdego z tego rodzaju stwierdzeń można znaleźć w tekstach samych alchemików twierdzenia całkowicie przeciwne (choć oni sami często dowodzili ich zgodności). Nie było bowiem jednej alchemii, tak jak nie było jednej filozofii, ani jednej medycyny czy fizyki.

Kolejny motyw przewodni to transformacje omawianych źródeł, przede wszystkim w wyniku trzech wielkich ruchów tłumaczeniowych (kolejno na arabski, łacine i rosyjski), ale także mniejszych (na syriacki, perski, ormiański) lub rozciągniętych w czasie (na europejskie języki narodowe i retranslacje na łacine). Zmieniały się też formy ekspresji, gatunki literackie i autorytety, do których się odwoływały, a synkretyczne kompilacje fragmentów różnych tekstów i przyjmowanie symboli ikonograficznych wprowadzały jeszcze większy chaos, nie mówiąc już o powszechnym wręcz występowaniu dzieł anonimowych, pseudo-epigraficznych czy „zepsutych” przez wielokrotne kopiowanie.

Czwartym wreszcie moim zamierzeniem było przedstawienie kontrowersji i sporów toczonych przez historyków na temat poszczególnych źródeł (albo ich grup), szczególnie w zakresie datacji i autorstwa, ale też dotyczących środowisk, w których powstawały i zakresu ich oddziaływania. Moją intencją było odzwierciedlenie aktualnego stanu badań, a zatem do wcześniejszej historiografii odwołuję się jedynie wówczas, kiedy jest to konieczne ze względu na brak późniejszych ustaleń. Nie unikam też włączania się w owe spory i komentowania ich tam, gdzie czuję się kompetentny, w innych zaś przypadkach tylko je relacjonuję, zawieszając swój osąd.

Tytuł książki, zaczerpnięty z traktatu Michała Sędziwoja, doskonale streszcza powyższe cztery wątki, w oryginale odnosi się bowiem właśnie do różnorodności i chaosu panującego w piśmiennictwie alchemicznym dostępnym na początku XVII w., kontrowersji wokół ich autorstwa i interpretacji, a także do „psucia” tekstów przez dodawanie lub pomijanie nawet pojedynczych wyrazów. Cytat ten to wyśmienite literacko, ale też dość swobodne tłumaczenie Romana Bugaja, w oryginale bowiem Sędziwój napisał: *magnum labirynthum maxime erroneum* („wielki labirynt ogromnych błędów”). Tym samym tytuł zawiera rów-

niez aluzję do wspomnianych transformacji tekstów w wyniku dokonywania ich przekładów, adaptacji poetyckich czy nie zawsze dokładnego kopiowania.

Prezentacja tak szerokiego – chronologicznie i kulturowo – zakresu problematyki związanej ze źródłami alchemicznymi nie pozwala oczywiście na ich wyczerpujące omawianie, szczególnie w zakresie interpretacji ich zawartości (filozoficznej, chemicznej, religijnej czy politycznej). Wskazałem jedynie na najważniejsze aspekty tych interpretacji, podając w przypisach wskazówki bibliograficzne do najbardziej aktualnych publikacji zawierających szczegółowe analizy, a także obszerniejsze informacje faktograficzne. Ze względu na oszczędność miejsca, tylko sporadycznie podaję tam starsze pozycje, jeśli są nadal uznawane za wartościowe, jak również unikam odsyłania do wydawnictw typu encyklopedycznego czy przeglądowego, te bowiem musiałyby być przywoływane w każdym niemal przypisie. Czynię to tylko w przypadkach odnoszenia się bezpośrednio do opinii wyrażonych przez autorów konkretnych haseł, szczególnie jeżeli nie ogłosili ich w innych swoich pracach. Wykaz najważniejszych pozycji tego typu zamieściłem natomiast na końcu z krótkimi adnotacjami. Nie starałem się też włączyć do przypisów informacyjnych wszystkich publikacji na temat danej postaci, tekstu czy problemu z ostatnich dwudziestu lat, ograniczając się do podania najważniejszych, autorytatywnych lub przełomowych, względnie takich, które zawierają obszerną bibliografię. Nierzadko zdarza się też, że historycy publikują te same ustalenia, odkrycia i przemyślenia w kilku artykułach lub książkach, a wówczas powołując się na nie zwykle podaję tylko jedną pozycję, najwcześniejszą lub najpełniejszą, względnie z najciekawszym sformułowaniem, jeśli je cytuję. W przypadku odsyłaczy do współczesnych wydań i tłumaczeń omawianych tekstów, starałem się uwzględnić zawsze edycje krytyczne, a w miarę możliwości również bardziej popularne przekłady na podstawowe języki europejskie, pomijam natomiast większość edycji w językach egzotycznych i reprintów wydań oryginalnych ze względu na ich wielką liczbę. Z tego samego powodu nie podaję adresów internetowych elektronicznych wersji starodruków alchemicznych, jest ich już bowiem tak wiele (i stale przybywa), że praktycznie niemal każdy tekst można łatwo odszukać.

Oczywistym niedostatkiem niniejszej książki jest brak reprodukcji omawianej w tekście ikonografii, ale jest ona tak bogata, że uwzględnienie choćby tylko najważniejszych serii ilustracji zwiększyłoby znacznie i tak już dużą objętość tomu. Ich reprodukcje znaleźć można w przywoływanych w przypisach pozycjach monograficznych dotyczących poszczególnych dzieł, a na końcu podaję dodatkowo najważniejsze i najpełniejsze publikacje dokumentujące ikonografię alchemii. Ponadto wszystkie te ilustracje są dziś łatwo dostępne w Internecie, ich drukowanie nie jest zatem aż tak niezbędne, jakby to było jeszcze kilka lat temu.

W pisowni nazw własnych i tytułów arabskich przyjąłem transkrypcję Deutsche Morgenländische Gesellschaft, ponieważ była już zastosowana w polskich

wydawnictwach dotyczących alchemii islamskiej⁴, a także w dwóch najbardziej autorytatywnych w tym zakresie publikacjach niemieckojęzycznych⁵. Różni się ona nieco od przyjętej w obu edycjach *Encyclopedia of Islam*, a także od używanej w krajach anglosaskich. Dla sanskrytu od dawna istnieje jeden tylko międzynarodowy standard transkrypcji, natomiast w przypadku języka chińskiego upowszechniła się w ostatnich dekadach konwencja stosowania transkrypcji *pinyin* bez oznaczeń tonów, wykorzystywana również w najnowszym piśmiennictwie na temat alchemii chińskiej i w utrzymującej ten standard encyklopedii daoizmu⁶. W ramach cytatów z innych autorów pozostawiłem natomiast oryginalną transkrypcję, akceptując ich wybory. Tłumaczenia wszystkich cytatów są moje, jeśli nie zazaczyłem inaczej. Dla tytułów tekstów źródłowych podaję w nawiasach ich tłumaczenie przy pierwszym wystąpieniu, czyniąc to konsekwentnie nawet wtedy, gdy jest to tytuł łaciński o oczywistym znaczeniu, a odstępując od tej reguły tylko jeżeli tytuł jest nazwą własną. Format opisu bibliograficznego w przypisach i końcowym zestawieniu zgodny jest z powszechnie stosowanym na świecie w publikacjach dotyczących historii nauki, podającym pełne imiona autorów oraz nazwy wydawnictw, często pomijane w polskiej praktyce edytorskiej, ale znacznie ułatwiające dotarcie do danej pozycji, jak również ukazujące od razu jej status naukowy. Jediną wprowadzoną przeze mnie modyfikacją jest wyróżnianie tytułów artykułów kursywą, natomiast tytuły czasopism ujmowane są w cudzysłowy (jak to jest powszechnie przyjęte w polskiej tradycji naukowej), nie zaś odwrotnie (jak w publikacjach angielskich, niemieckich czy francuskich). Kolejne odwołania do tej samej pozycji zawierają tylko nazwisko autora (lub autorów) i skróconą formę tytułu, co jest moim zdaniem bardziej komunikatywne niż alternatywna konwencja z nazwiskiem i rokiem wydania.

Pominę tu uzasadnianie moich wyborów terminologicznych, większość z których nie jest bowiem szczególnie istotna. Wspomnieć można jedynie o preferowaniu (zwłaszcza w tłumaczeniach) określenia „przyroda” zamiast „natura”, to drugie rezerwując dla oddania sensu „wewnętrznej istoty”, o stosowaniu w pewnych kontekstach promowanego przez część historyków terminów „chymia” i „chymicy”, jak również formy przymiotnikowej „różokrzyżowcowy” zamiast stosowanej w polskim piśmiennictwie ezoterycznym „różokrzyżowy”. Potraktowałem też „Kamień Filozofów” (co jest formą poprawną, w przeciwieństwie do

4. Roshdi Rashed, Régis Morelon (red.), *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, tłum. Jolanta Kosłowska, Katarzyna Pachniak (Warszawa: Dialog, 2005); Katarzyna Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę* (Warszawa: Collegium Civitas, Wydawnictwo TRIO, 2010).

5. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV: Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur bis ca. 430 H.* (Leiden: E. J. Brill, 1971); Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Zweiter Abschnitt (Leiden: E. J. Brill, 1972).

6. Fabrizio Pregadio (red.), *The encyclopedia of taoism* (Oxon: Routledge, 2008).

znacznie późniejszej „Filozoficzny”) jako nazwę własną i stąd konsekwentnie piszę ją z wielkiej litery, za wyjątkiem cytatów i tłumaczeń tytułów, gdzie pozostawiłem pisownię oryginalną.

Książka ta nigdy by nie powstała, gdyby nie pomoc i wsparcie niezliczonej rzeszy osób. Jest ich zbyt wiele, aby można je było tutaj choćby wymienić, a wszystkim winien jestem podziękowanie. Uczestnicząc w konferencjach naukowych miałem przyjemność osobiście poznać większość najważniejszych współczesnych autorytetów z zakresu historii alchemii, cytowanych wielokrotnie w dalszej części, takich jak Chiara Crisciani, Antonio Clericuzio, Gabriele Ferrario, Peter Forshaw, Margaret Garber, Hiro Hirai, Didier Kahn, Vladimír Karpenko, Vera Keller, Miguel López Pérez, Matteo Martelli, Bruce Moran, William Newman, Tara Nummedal, Michela Pereira, Lawrence Principe, Jennifer Rampling, José Rodríguez Guerrero, Pamela Smith, Urszula Szulakowska, Anke Timmermann, M.E. Warlick, Thomas Willard i wielu, wielu innych. Wspomnieć też muszę o niektórych choćby spośród licznych uczonych zajmujących się szerszymi kontekstami alchemii, jak Susanna Åkerman, Konstantin Burmistrov, Carlos Gilly, Joscelyn Godwin, Wouter Hanegraaff, Howard Hotson, Christopher McIntosh, Lionel Snell, György Szőnyi czy John Young, których też miałem okazję poznać i skorzystać z ich pomocy. Z braku miejsca nie będę już wymieniał tych badaczy, z którymi utrzymywałem kontakty korespondencyjne, niekiedy przez wiele lat, ale nigdy osobiście nie spotkałem. Wszyscy byli zawsze przychylni i pomocni, za co jestem im głęboko wdzięczny, a indywidualne podziękowania za konkretne informacje zamieszczam na właściwych miejscach w przypisach. Obok wspomnianego wyżej, nieżyjącego już doc. dra hab. Romana Bugaja, szczególną wdzięczność winien jestem niestrudzonemu wydawcy tekstów alchemicznych Adamowi McLeanowi. W wydawanym przez niego czasopiśmie ukazywały się moje pierwsze, nieudolne jeszcze teksty, a on sam obdarowywał mnie pozostającymi wówczas poza finansowym zasięgiem publikacjami. Nieocenioną pomocą w docieraniu do zagranicznej literatury naukowej za pośrednictwem wypożyczalni międzybibliotecznych służyli mi zawsze życzliwi pracownicy Biblioteki Głównej AWF w Poznaniu, a także równie mi bliskiej Biblioteki Kórnickiej Polskiej Akademii Nauk. Wielką pomoc uzyskałem ze strony Biblioteki Instytutu Historii Nauki PAN, z bogatych zasobów której mogłem swobodnie korzystać dzięki uprzejmości kierującej nią mgr Doroty Peczelewicz-Kozłowskiej. Wdzięczny też jestem władzom kolejnych kadencji mojej uczelni, Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu, za umożliwianie mi udziału w konferencjach międzynarodowych poświęconych alchemii. Trudno byłoby przecenić wagę doświadczenia metodologicznego, jakie zyskałem uczestnicząc przez szereg lat w seminarium prof. dra hab. Jerzego Topolskiego, a następnie w dedykowanym szeroko i nowocześnie rozumianej historii nauki seminarium dra hab. prof. PAN Jaromira Jeszke, w którym brało udział wielu inspirujących

mnie badaczy, takich jak prof. dr hab. Tadeusz Srogosz, prof. dr hab. Wojciech Wrzosek czy dr hab. prof. PAN Bożena Płonka-Syroka, jak również wcześniejszy inicjator (obok prof. dr hab. Aliny Motyckiej) tych spotkań, prof. dr hab. Stefan Zamecki. Jego też przychylności i zachętom zawdzięczam doprowadzenie tej pierwszej z zaplanowanych trzech części *magnum opus* do szczęśliwego końca, zaś drobiazgowo opracowanie edytorskie pozwoliło znacząco udoskonalić cały tekst. Niezwykle przydatne były również szczegółowe uwagi dr hab. prof. PAN Anny Trojanowskiej i dra hab. prof. PAN Jaromira Jeszke, pierwszych czytelników, a zarazem recenzentów. Publikację w Instytucie Historii Nauki PAN umożliwiło otwarte podejście jego dyrektora, prof. dra hab. Leszka Zasztowta. Ostateczny kształt typograficzny nadał książce Dariusz Kozłowski – z wielką pieczołowitością i zaangażowaniem, także merytorycznym. Osobą, której należą się największe podziękowania, jest wszakże moja *soror mystica* i jednocześnie żona Katarzyna, wspierająca mnie niestrudzenie i zapewniająca optymalne warunki do pracy, w trakcie której niejednokrotnie służyli mi swoją pomocą w kwestiach informatycznych nasi synowie Michał Sędziwój i Stanisław Miłosz.



ROZDZIAŁ I

ARS SINE ARTE: WYTYCZANIE GRANIC ALCHEMII

Precyzyjne określenie przedmiotu badań w naukach humanistycznych nigdy nie jest zadaniem łatwym. W przypadku alchemii następuje to szczególnych trudności ze względu na wieloznaczność samego pojęcia i jego silne nacechowanie emocjonalne, a nawet moralne. Rozumienie słowa „alchemia” zmieniało się nie tylko w różnych epokach, ale często współcześni sobie autorzy używali tego terminu w bardzo odmiennych znaczeniach. Dotyczy to oczywiście również historyków, a więc omawianie źródłownawstwa alchemii poprzedzić trzeba próbą zdefiniowania przyjmowanego dla niej zakresu pojęciowego, wskazując tym samym jakie teksty i opinie historyków na ich temat zostaną uwzględnione, a jakie pominięte, bez względu na stosowaną przez nich samych terminologię. Przy tak szeroko zakrojonym przeglądzie źródeł i kontekstów ich powstawania przyjąć trzeba podejście, które będzie na tyle elastyczne, żeby objąć reprezentantów wszystkich istotnych nurtów historiograficznych, ale nie można też akceptować najdalej idących definicji alchemii, poszerzających obszar badań poza możliwe do ogarnięcia granice.

DEFINICJE

Wielka różnorodność praktyk i teorii, które współcześni określali jako „alchemiczne” albo za takie uznawane były przez historyków, sprawia, że dotychczasowe próby zdefiniowania tego zjawiska kulturowego spotykały się z ostrą krytyką i nie były powszechnie akceptowane. Najbardziej oczywiste wydawałoby się przyjęcie współczesnego potocznego znaczenia, a tym samym definicji słownikowej (oczywiście pomijając znaczenia przenośne, w tym przypadku szczególnie bogate). Wśród leksykografów nie ma jednak jednomyślności, co pokazuje skalę problemu nawet na tak podstawowym poziomie. Największy współczesny słownik języka polskiego definiował znaczenie słowa „alchemia” jako:

średniowieczne poszukiwania chemiczne mające na celu przekształcenie metali nieszlachetnych w szlachetne za pomocą substancji zwanej „kamieniem filozoficznym”, w rzeczywistości w przyrodzie nie istniejącej.¹

Z kolei według najnowszego polskiego słownika alchemia to „dziedzina wiedzy uprawiana w starożytności i średniowieczu, stawiająca sobie za cel uzyskanie kamienia filozoficznego”².

Obie definicje mają charakter teleologiczny, wskazując na cel alchemii, ograniczają ją jednak niesłusznie tylko do okresu starożytności i średniowiecza. Wyrażna jest też ewolucja od „poszukiwań chemicznych”, sugerujących jej chaotyczny i przypadkowy charakter, do „dziedziny wiedzy”, a więc pewnego systemu. Słowniki innych języków niekiedy idą jeszcze dalej w tym kierunku, tak jak amerykański *Merriam-Webster*, zgodnie z którym alchemia to:

średniowieczna nauka chemiczna i filozofia spekulatywna, mająca na celu dokonanie transformacji metali nieszlachetnych w złoto, odkrycie uniwersalnego lekarstwa na choroby i odkrycie środka nieskończenie przedłużającego życie.³

Nie tylko zatem alchemia jest tutaj bliżej nieokreślonym „poszukiwaniem” albo „dziedziną wiedzy”, jak w słownikach polskich, ale wręcz nauką (*science*) i filozofią. Niemiecki *Duden* idzie znacznie dalej, pomijając wyliczanie celów i uznając, że to po prostu „średniowieczna chemia, mistycznie i symbolicznie przyozdobiona”⁴.

Ponieważ definicje słownikowe jedynie odzwierciedlają znaczenie potoczne, a to z kolei ewoluje pod wpływem m. in. publikacji naukowych i popularnonaukowych, można rozważyć przyjęcie jednej z definicji proponowanych przez historyków i innych badaczy alchemii. Musiałaby ona jednak mieć na tyle szeroki zakres pojęciowy, aby nie wykluczała z obszaru historiografii alchemii takich autorów, których podejście do tematu można uznawać za chybione, ale którzy wywierali znaczący wpływ i zajmują istotne miejsce w jej dziejach. Większość historyków alchemii nie precyzowała jednak granic i istoty badanej przez siebie dziedziny, polegając na jej potocznym i intuicyjnym rozumieniu. Wśród nielicznych „klasycznych” autorów podających mniej lub bardziej formalną definicję, a jednocześnie na tyle ogólną, aby mogła być wykorzystana do naszych celów, na szczególną uwagę zasługuje konkluzja Franka Sherwooda Taylora, współzałożyciela i pierwszego redaktora naczelnego czasopisma „*Ambix*”, najbardziej

1. Witold Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1 (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1958), 76.

2. *Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/slownik/2549385/alchemia>.

3. *Merriam-Webster dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/al-chemistry>.

4. *Duden online*, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Alchemie>.

prestżowego periodyku poświęconego w całości dziejom „alchemii i wczesnej chemii”, jak to określał pierwotny podtytuł. Jego definicję, zamieszczoną w pierwszym numerze, a więc mającą charakter manifestu programowego, warto przytoczyć wraz z uwagami wstępnymi:

Alchemia nie jest łatwa do zdefiniowania. Niektórzy chcieliby zawęzić jej znaczenie do „transmutacji metali”; inni pragną włączyć w jej zakres wszystko, co odnosi się do egzaltacji i regeneracji, czy to metali, czy ludzkiego umysłu. Alchemia nie jest tożsama ani z mistycyzmem, ani z metalurgią. Jeden z najwcześniejszych tekstów alchemicznych, *Φυσικά και μυστικά* [*Physika kai mystika*] Demokryta (ok. 100 r. n. e.), najkrócej wyraża swoim tytułem naturę sztuki, którą opisuje, a którą można zdefiniować tak: *Sztuka pozornie odnosząca się do transmutacji metali, a opisywana za pomocą terminologii jednocześnie fizycznej i mistycznej*.⁵

Można mieć wątpliwości co do określenia „pozornie”, bo przynajmniej do końca XVIII w. wiedza o świecie nie wykluczała możliwości transmutacji, a więc alchemicy uprawiali swą sztukę z pełnym przekonaniem o jej celowości. Ważne jest jednak podkreślenie przez Taylora dualizmu alchemii, połączenia aspektów technologii chemicznej i spekulacji mistycznych. Pół wieku później, u schyłku reprezentowanego przez Taylora okresu w historiografii, Robert Halleux, niewątpliwie jeden z głównych sprawców nowego wzrostu zainteresowania dziejami alchemii, zdefiniował ją jako: „konglomerat (*ensemble*) praktyk i spekulacji związanych z transmutacją metali”⁶. Powtórzył zatem sformułowanie Taylora o dwoistości alchemii, ale ujął je znacznie szerzej, nie jako opisy fizyczno-mistyczne, ale praktyki i spekulacje, tym samym podkreślając znacznie wyraźniej stronę technologiczną (a nie tylko tekstową, jak u niektórych badaczy) oraz teoretyczną (czyli nie tylko mistycyzującą, ale przede wszystkim związaną z filozofią przyrody i teoriami budowy materii).

Definicję tę zmodyfikował niedawno badacz alchemii chińskiej Fabrizio Pregadio wskazując, że podkreślenia wymaga współwystępowanie chemicznych technik transmutacyjnych oraz podstaw doktrynalnych i soteriologicznych. Jest to szczególnie widoczne właśnie w chińskiej tradycji, gdzie alchemię trzeba traktować jako jedno z praktycznych zastosowań daoizmu, wynikające z jego podstawowych założeń i celów, choć te ostatnie można też osiągać innymi drogami. Co więcej, obok alchemii chemicznej, w której znacznie większy niż na Zachodzie nacisk kładziono na wytwarzanie eliksirów, uprawiana była alchemia fizjologiczna, w której owe eliksiry produkowane były wewnątrz ciała alchemika

5. F. Sherwood Taylor, *The origins of Greek alchemy*, „Ambix” 1: 1 (1937): 30–47, tutaj 30.

6. Robert Halleux, *Les textes alchimiques*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, Fasc. 32 (Turnhout-Belgium: Brepols, 1979), 49.

za pomocą technik zbliżonych do jogi indyjskiej (być może od niej przejętych). W konkluzji Pregadio stwierdza:

Alchemia [...] nie może być definiowana wyłącznie przez jej techniki, ani też jedynie przez podstawy doktrynalne, ale raczej, stosując sformułowanie jakie zaproponował Halleux, przez szczególną relację, jaką tworzy między „praktykami i spekulacjami”, albo między technikami i doktrynami. Relacja ta może przyjmować kilka form, również takie, w których tworzenie eliksiru rozumiane jest całkowicie metaforycznie.⁷

Wskazanie na istotną rolę owej „szczególnej relacji” jest bardzo celne, pozwala bowiem na oddzielenie wielu technologii chemicznych, znanych i stosowanych w starożytności i później, od właściwej alchemii jako specyficznego zjawiska kulturowego, odrębnego od chemii rzemieślniczej. Pregadio nie określa jednak w ramach swej definicji jakie konkretnie praktyki technologiczne lub ich metaforyczne odpowiedniki powinny być uznane za wyznaczniki alchemii, choć z szerszego kontekstu wynika, że chodzi o transmutację metali i eliksir nieśmiertelności.

Taką specyfikację zaproponował trzydzieści lat wcześniej, również w kontekście alchemii chińskiej, wybitny sinolog Joseph Needham. Zdefiniował on mianowicie trzy obszary działalności technologicznej i związanych z nimi przekonań (aczkolwiek bez odniesienia do głębokich źródeł doktrynalnych, o jakich pisał Pregadio) jako wyznaczniki czy też składniki szeroko pojmowanej alchemii, tak azjatyckiej, jak i europejskiej. Owe trzy obszary to: (1) „aurifakcja”, czyli „przekonanie, że możliwe jest zrobienie złota [...] nieodróżnialnego i równie dobrego jak [...] złoto naturalne, z zupełnie innych substancji, szczególnie metali nieszlachetnych”; (2) „aurifikcja”, czyli „świadoma imitacja złota” i innych wartościowych substancji, „najczęściej w celu świadomego oszustwa”; (3) „makrobiotyka”, czyli „przekonanie, że dzięki wiedzy botanicznej, zoologicznej, mineralogicznej, a przede wszystkim chemicznej, możliwe jest sporządzenie leków albo eliksirów [...], które znacznie przedłużą życie ludzkie”⁸.

7. Fabrizio Pregadio, *Great clarity: Daoism and alchemy in early medieval China*, Asian Religions & Cultures (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 23–24; jednak już dwa lata później ten sam autor podał definicję niezwykle ogólną, bez odniesienia do technik chemicznych: „W Chinach, tak jak gdzie indziej, alchemia jest nauką opartą na doktrynach kosmologicznych, stawiającą sobie za cel osiągnięcie (1) zrozumienia zasad rządzących stworzeniem i funkcjonowaniem kosmosu, oraz (2) przekroczenia (*transcendence*) tych zasad”; zob.: —, *Alchemy in China*, [w] Helaine Selin (red.), *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-Western cultures* (Berlin–Heidelberg–New York: Springer, 2008), 98–100, tutaj 98.

8. Joseph Needham, Lu Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 2: Spagyric discovery and invention: Magisteries of gold and immortality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 9–12.

Choć takie zakreślenie granic alchemii wydaje się praktyczne i zgodne z potocznym jej rozumieniem, wątpliwości nasuwa uwzględnienie imitowania złota, które mogło występować bez związku z teoretycznymi spekulacjami. Lepiej zapewne byłoby dokładniej określić sytuacje, w których takie oszukańcze praktyki należy uznać za część dziejów alchemii, a mianowicie tylko wówczas, jeżeli strona oszukiwana jest przeświadczona, że uzyskane złoto powstało w wyniku transmutacji („aurifakcji”). Z drugiej jednak strony, przy lekturze najwcześniejszych tekstów alchemicznych (a czasem też późniejszych) pojawiają się wątpliwości czy autorzy mieli na myśli rzeczywistą transmutację, czy też przygotowanie imitacji – i czy w ogóle rozróżniali te dwa procesy.

Sam Needham kład nacisk na uwzględnienie makrobiotyki jako elementu koniecznego swojej definicji, bo według niego to właśnie słowo „eliksir” najlepiej ujmuje istotę alchemii we wszystkich cywilizacjach. Wyciągnął stąd wniosek, że „hellenistycznych proto-chemików nie powinno się nazywać »alchemikami«, ponieważ w ich myśleniu makrobiotyki było bardzo niewiele albo wcale”. Zainteresowanie nią „przybyło do Europy dopiero wraz z przekazem arabskiej wiedzy chemicznej w XII wieku i później, a ponieważ alchemia jest poza tym słowem z arabskim przedrostkiem, słuszne jest nie mówienie o niej w Europie przed tą epoką”⁹. Stanowisko takie jest co najmniej zaskakujące, ale nie odosobnione. Równie radykalnie, ale zupełnie przeciwnie, zakreślił granice chronologiczne alchemii europejskiej Arthur John Hopkins, uznając, że „arabska alchemia została błędnie zrozumiana i zniekształcona przez jej nowych [europejskich] odbiorców”, w związku z czym „pojawił się zespół idei bardzo odmienny od prawdziwej alchemii”. W Europie Zachodniej powstała „pseudo-alchemia, fałszywa w swych koncepcjach tego, co twórcy owej sztuki starali się wyjaśnić, i pozbawiona możliwości powodzenia”¹⁰.

Intensyfikacja badań nad alchemią chińską od początku lat 1970. stanowiła inspirację dla Harry’ego Shepparda, aby skonstruować „uniwersalną” definicję alchemii, która mogłaby znaleźć zastosowanie w badaniach nad nią, zarówno w europejsko-bliskowschodnim kręgu kulturowym, jak i w cywilizacjach azjatyckich (chińskiej i indyjskiej) – a byłaby szczególnie przydatna dla badań porównawczych. Definicja ta zaproponowana została w 1981 r. i szerzej omówiona w artykule z 1986 r.:

Alchemia jest sztuką wyzwalania fragmentów kosmosu z egzystencji temporalnej i osiągnięcia doskonałości, która dla metali jest złotem, a dla człowieka długowiecznością, następnie nieśmiertelnością i w końcu zbawieniem. Doskonałości materialnej szukano poprzez działanie jakiegoś

9. Ibid., 12.

10. Arthur John Hopkins, *Alchemy, child of Greek philosophy* (New York: Columbia University Press, 1934), 192.

preparatu (kamienia filozoficznego dla metali, eliksiru życia dla ludzi), natomiast duchowa przemiana była rezultatem jakiejś formy wewnętrznego objawienia lub innego oświecenia (np. gnozy w praktyce hellenistycznej i zachodniej).¹¹

Kiedy Sheppard konstruował tę definicję (i jej wcześniejszą wersję z 1970 r.), była jeszcze szeroko akceptowana interpretacja alchemii w ujęciach Mircea Eliadego i Carla Gustava Junga, co znalazło odzwierciedlenie w nacisku na aspekt wewnętrzny (duchowy), a pominięciu technologii chemicznej. Początkowo takie ujęcie spotkało się z szeroką akceptacją i było często cytowane, zwłaszcza przez historyków chemii, którzy tylko marginalnie wkraczali na teren alchemii¹². Wkrótce jednak popularność obu tych interpretacji znacznie spadła, a tym samym definicja Shepparda przestała być uznawana. Najlepiej świadczy o tym fakt, że była przedrukowana w zbiorze materiałów dotyczących historii nauki wydanym przez Open University w 1991 r.¹³, ale usunięta już z drugiej edycji dziesięć lat później¹⁴. Zacytowała ją jeszcze z aprobatą Michela Pereira w 1998 r. w monumentalnej encyklopedii filozofii wydawnictwa Routledge, przez co będzie jesz-

11. Harry J. Sheppard, *Alchemy*, [w] William F. Bynum, E. Janet Browne, Roy Porter (red.), *Dictionary of the history of science* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 9–10; —, *European alchemy in the context of a universal definition*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 13–18, tutaj 16–17.

12. Definicja ta została przytoczona jako cytat w znakomitej historii chemii: William H. Brock, *Historia chemii*, tłum. Jerzy Kuryłowicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999), 17. (wyd. oryg. 1992 jako *The Norton history of chemistry* w Wielkiej Brytanii, a rok później jako *The Fontana history of chemistry* w USA; w 2000 r. została wznowiona pod jeszcze innym tytułem *The chemical tree: A history of chemistry*). Nie był to jednak cytat, ale znacznie zmieniona parafraza („Alchemia jest sztuką kosmiczną...”), później za nim cytowana – również w polskim piśmiennictwie (np. Paweł Zeidler, *Czy alchemia była protochemią? Studium metodologiczno-historyczne*, [w] Józef Zon (red.), *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych, 3 (Lublin: Wydawnictwo KUL), 151–163, tutaj 151–152.). Co więcej, Brock podaje jako źródło cytatu wcześniejszy artykuł Shepparda, w którym ten istotnie sformułował pierwszą, ale znacznie krótszą wersję swej definicji: „Alchemia jest sztuką przemiany tego, co jest niedoskonałe, tak w świecie materialnym, jak i duchowym” (Harry J. Sheppard, *Alchemy: origin or origins?*, „Ambix” 17 (1970): 69–84, tutaj 79–80., przedruk w: Allen G. Debus (red.), *Alchemy and early modern chemistry. Papers from Ambix* (The Society for the History of Alchemy and Chemistry, 2004), 29–44, tutaj 39–40.)

13. Harry J. Sheppard, *A definition of alchemy*, [w] David Goodman (red.), *Science in Europe, 1500–1800. A secondary sources reader* (New York–London: Palgrave Macmillan / The Open University, 1991).

14. Malcolm Oster (red.), *Science in Europe, 1500–1800. A secondary sources reader* (New York–London: Palgrave Macmillan / The Open University, 2002).

cze zapewne długo funkcjonowała wśród niespecjalistów. Sama Pereira inaczej już wszakże zdefiniowała alchemię na początku swego artykułu:

Alchemia jest poszukiwaniem czynnika materialnej doskonałości, wytwarzanego przez działalność twórczą (*opus*), w której współpracują ludzie i przyroda.¹⁵

W jej ujęciu bardzo celne jest podkreślenie twórczego wykorzystania sił przyrody, ale definicja ta jest, podobnie jak definicja Shepparda, zbyt ogólnikowa, a w przeciwieństwie do niego zupełnie pomija aspekt mistyczny czy fizjologiczny, tak ważny w alchemiach azjatyckich. W obu przypadkach bardzo szeroki ich zakres może obejmować również wiele dziedzin i obszarów kultury zwykle nie kojarzonych z alchemią. Poszukiwanie „czynnika materialnej doskonałości” pojawia się w większości rzemiosł związanych z technologią chemiczną, ale włączenie np. dziejów doskonalenia produkcji stali czy szkła do historii alchemii nie wydaje się słuszne, choć spełniają kryteria definicji Pereiry.

DEMARKACJE

Trzeba też wskazać, że istota definicji Shepparda zawarta we frazie o „wyzwalaniu fragmentów kosmosu z egzystencji temporalnej” dotyczyła skracania czasu, jakiego wymagają metale dojrzewające we wnętrzu ziemi, aby osiągnąć doskonałość złota, oraz wydłużania czasu życia ludzkiego. Tym samym zakładała uniwersalność witalizmu w alchemii, podczas gdy był to tylko jeden z reprezentowanych w niej kierunków. Niewątpliwie widać tu wpływ autorytetu Hélène Metzger, dla której kryterium demarkacyjnym między alchemią a chemią był właśnie witalizm i organicyzm tej pierwszej, a korpuskularyzm i mechanicyzm drugiej¹⁶. Obecnie – szczególnie dzięki badaniom Williama Newmana – wiadomo jednak, że równie silny i znaczący w alchemii europejskiej był nurt korpuskularny, zapoczątkowany przez pseudo-Gebera, jednego z największych autorytetów alchemicznych w dziejach Europy, a kontynuowany przez kluczowe postaci epoki tzw. „rewolucji naukowej”, takie jak Robert Boyle czy Isaac Newton¹⁷.

15. Michela Pereira, *Alchemy*, [w] Edward Craig (red.), *Routledge encyclopedia of philosophy* (London–New York: Routledge, 1998), t. 1, 155–159, tutaj 155, definicja Shepparda 156.

16. Hélène Metzger, *L'évolution du règne métallique d'après les alchimistes du XVIIe siècle*, „*Isis*” 4 (1922): 466–482; —, *Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1923), 94, 133–138.

17. William Newman, *L'influence de la Summa perfectionis du pseudo-Geber*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 65–77; William R. Newman, *The corpuscular theory of J. B. Van Helmont and its medieval sources*, „*Vivarium. An International Journal for*

Krytykując jednostronne i przeciwstawne sobie podejścia Needhama i Sheparda, badacz alchemii chińskiej Nathan Sivin zauważył, że „dwaj niewiarygodnie kompetentni uczeni, obaj próbujący ogarnąć pełen zakres zjawisk alchemicznych wszystkich czasów i miejsc, różnią się między sobą w daleko większym stopniu niż zgadzają”¹⁸. Jednocześnie wskazał, że wówczas (w 1990 r.) uprawianie historii alchemii było w tak fatalnej kondycji i odznaczało się tak słabą witalnością, iż nikt nie próbował nawet bardziej wszechstronnie zdefiniować jej przedmiotu, aby zlikwidować ten dysonans (sam zresztą też się tego nie podjął).

Od czasu publikacji Sivina badania nad alchemią rozwijały się znacznie bardziej dynamicznie niż wcześniej, przynosząc wiele wydawnictw źródłowych na najwyższym poziomie i opracowań dotyczących kluczowych postaci i fragmentów jej dziejów. Historycy nie starali się już konstruować nowej formalnej definicji alchemii, a część z nich poddała krytyce wręcz samo pojęcie, wskazując, że do XVII w. terminy „alchemia” i „chemia” stosowano wymiennie, a ich przeciwstawienie było propagandowym pomysłem chemików oświeceniowych¹⁹. Przedstawiona przez Williama Newmana i Lawrence’a Principe’a propozycja stosowania terminu „chymia” dla połączonych ponownie obu dziedzin wprowadziła, wbrew intencjom jej autorów, jeszcze większy zamęt pojęciowy²⁰. Pojawił się bowiem

the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance” 31: 1 (1993): 161–191; —, *Boyle’s debt to corpuscular alchemy*, [w] Michael Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 107–118; —, *The corpuscular transmutational theory of Eirenaeus Philalethes*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 161–182; —, *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy. From Geber to Sennert*, [w] Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 291–330.

18. Nathan Sivin, *Research on the history of Chinese alchemy*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 3–20, tutaj 4–5.

19. John C. Powers, ‘Ars sine arte’: *Nicholas Lemery and the end of alchemy in eighteenth-century France*, „Ambix” 45: 3 (1998): 163–189; przedruk w: Debus, (red.), *Alchemy and early modern chemistry*, 511–537.

20. William R. Newman, Lawrence M. Principe, *Alchemy vs. chemistry: The etymological origins of a historiographic mistake*, „Early Science and Medicine” 3:1 (1998): 32–65. Newman już wcześniej stosował tę terminologię w: William R. Newman, *Gehennical fire. The lives of George Starkey. An American alchemist in the Scientific Revolution*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, wyd 2: University of Chicago Press, 2003). Obaj autorzy propagowali ją też w późniejszych publikacjach, a termin „chymia” stał się na tyle popularny, że pojawił się w tytułach konferencji i książek, szczególnie: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage

trzeci termin, równie nieostry, a pozostałe dwa są nadal stosowane równolegle, nawet przez samych inicjatorów owej zmiany. Co więcej, Newman i Principe zaproponowali też stosowanie dodatkowych określeń na różne dziedziny szeroko pojmowanej „chymii”, w tym szczególnie greckiego terminu „chrysopoeia” dla wszelkich dociekań dotyczących transmutacji metali. Swoich propozycji nie skonkretyzowali w zwięzłej, formalnej definicji, ale można by je wydobyć z wielu artykułów, komentarzy, recenzji i polemik. Ponieważ obaj zdecydowanie odrzucają wszelkie mistyczno-religijno-psychologiczne interpretacje, to ich ujęcie nie jest wystarczająco szerokie dla objęcia wszystkich przejawów alchemii²¹.

Do kryteriów etymologicznych odwoływali się nie tylko Newman i Principe, ale także inni, jak choćby Frank Sherwood Taylor w przywołanej już wcześniej definicji opartej na tytule tekstu pseudo-Demokryta. W zupełnie innym kierunku poszła Tara Nummedal, przyjmując podejście anachroniczne i wychodząc z założenia, że:

ludzie rzeczywiście uprawiali alchemię w nowożytnej Europie. Kiedy nazywali siebie alchemikami, a inni uznawali to za wiarygodne, to ja polegam na ich słowie i również nazywam ich alchemikami, bez względu na to czy twierdzili, że potrafią dokonywać transmutacji metali albo mają dostęp do boskich sekretów, zajmowali się probierstwem metali, czy też wytwarzali fantastyczne lekarstwa.²²

Innymi słowy, alchemię definiuje to, czym zajmowali się alchemicy – podobnie jak współczesna chemia jest tym, czym zajmują się pracownicy wydziałów chemicznych i instytutów naukowych o takim profilu. Amerykańska badaczka nie dostrzega tu istotnej różnicy wynikającej z tego, iż alchemia nie była nigdy zinstytucjonalizowana, nie można zatem stosować takiego podejścia, a zakres stosowania samego terminu zmieniał się w różnych epokach i językach. Zresztą Tara Nummedal nie realizowała swojej deklaracji w sposób konsekwentny i również definiowała alchemię na inne sposoby.

Problemem w takim podejściu jest przede wszystkim ograniczenie się do tradycji zachodniej, jako że określenia używane w Chinach i Indiach były bardzo

Foundation, 2007); Miguel López Pérez, Didier Kahn, Mar Rey Bueno (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010). Dodać można, że w latach 1948–1967 ukazywało się czasopismo “Chymia. Annual studies in the history of chemistry” wydawane przez University of Pennsylvania i American Chemical Society.

21. Lawrence M. Principe, William R. Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*, [w] William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001), 385–431.

22. Tara Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007), 16.

różnorodne, niejednoznaczne i oczywiście nie miały tej samej etymologii. Niektórzy historycy wywodzą, co prawda, źródłosłów terminu „chemia” z chińskiego *chin i*, w starożytności wymawianego *kiem iak*, a oznaczającego „złoty sok”, czyli eliksir sporządzony ze złota lub zamieniający inne metale w złoto, ale nie jest to opinia powszechna²³. Określenie to nie oznaczało też w Chinach alchemii jako takiej, choć jego główny człon zawierał się w najpopularniejszej jej nazwie *lien chin shu* (sztuka transmutacji złota)²⁴.

Innym kryterium lingwistycznym proponowanym niekiedy dla demarkacji alchemii od rzemiosł chemicznych z jednej strony, a chemii naukowej z drugiej, jest język tekstów alchemicznych i stosowana w nich terminologia. Właśnie specyficzny i niezrozumiały język jako jeden z trzech wyznaczników odróżniających alchemię od chemii zaproponowała już dawno Dietlinde Goltz, obok celu transmutacji metali oraz odwołań (w formie analogii albo zależności przyczynowej) do takich dziedzin zewnętrznych, jak teologia czy kosmologia. Jej zdaniem alchemia była „światopoglądem” albo „filozofią materii”, podczas gdy chemia to „nauka o materii”, co doprowadziło ją do zaskakującego wniosku, iż największy i niekwestionowany autorytet alchemii europejskiej, czyli pseudo-Geber, nie był alchemikiem tylko chemikiem, bo nie podzielał alchemicznego światopoglądu, zaś jego dzieła napisane są językiem, który „nie jest alchemiczny”²⁵.

Podobnie klasyczna już dzisiaj praca Maurice’a Croslanda wskazuje na wiele takich elementów retoryki alchemicznej jak użycie alegorii, analogii czy metafory, a także świadome pisanie w sposób niejasny, pozwalający na wiele interpretacji²⁶. Do tego dochodzi sformułowana już przez alchemików islamskich zasada „rozproszenia wiedzy”, czyli zamieszczania fragmentów istotnych informacji w różnych tekstach tak, by czytelnik musiał sam je „poskładać”²⁷. Strategię taką stosował jeszcze Robert Boyle i późniejsi autorzy, uznawani już za „che-

23. S. Mahdihassan, *The Chinese origin of three cognate words: chemistry, elixir and genie*, „Journal of the University of Bombay” 20 (1951): 107–131; również w innych artykułach autor przedstawiał taką tezę, wprowadzając jednak niezbyt przekonujące modyfikacje.

24. Joseph Needham, Lu Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 4: Spagyric discovery and invention: Apparatus, theories and gifts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 350–352.

25. Dietlinde Goltz, *Versuch einer Grenzziehung zwischen Chemie und Alchemie*, „Sudhoffs Archiv” 52 (1968): 30–47, tutaj 39–40.

26. Maurice P. Crosland, *Historical studies in the language of chemistry*, wyd. 2 (New York: Dover Publications, 1978), 3–64.

27. Stosowanie tej zasady szczegółowo przedstawił Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam. [tom] I: Le corpus des écrits Jābiriens*, Mémoires présentés à l’Institut d’Égypte, 44 (Cairo: Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1943); zob. też Crosland, *Historical studies in the language of chemistry*, 36–40; Newman, *Gehennical fire*, 125–135.

micznych”²⁸. Są jednak również teksty pisane jasno i zrozumiale, w najlepszej tradycji scholastycznej, a więc owa niejasność nie jest uniwersalna – nie mówiąc już o tym, że może ona wynikać z ułomności badacza, a nie tekstu.

W warstwie leksykalno-terminologicznej natomiast, język alchemii pokrywa się w dużym stopniu z nazewnictwami stosowanymi w rzemiosłach, farmacji czy wczesnej chemii²⁹. Praktyczne receptury czy opisy procesów technologicznych w tych trzech obszarach są nierozróżnialne przed końcem XVII w. Tocząca się nadal dyskusja dotycząca sensu nazw alegorycznych, występujących głównie w tekstach teoretycznych i symbolicznych, podzieliła środowisko historyków na zwolenników tzw. *Decknamen*, czyli uważających je za odpowiadające konkretnym substancjom chemicznym, oraz na skłaniających się ku interpretacjom psychologicznym, religioznawczym i ezoterycznym, którzy widzą w nich głębsze symbole przemiany wewnętrznej i uduchowienia. Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że kolejne pokolenia pisarzy alchemicznych inaczej odczytywały znaczenia owych terminów, znajdujących w pismach klasyków. Nie ma też wątpliwości, że przynajmniej niektóre teksty były istotnie przejawami tendencji mistycznych, wykorzystujących jedynie bogatą symbolikę alchemii (najbardziej oczywistym przykładem jest Jakob Böhme).

Anachronistyczne odwoływanie się do historycznych definicji podawanych przez autorów alchemicznych (a także innych im współczesnych) nie jest do przyjęcia również z tego względu, że różne aspekty alchemii w różnych okresach historycznych miały bardzo odmienny charakter i nie zawsze były tak samo określane. Z jednej strony w epoce nowożytnej alchemikami nazywano również prostych laborantów, destylatorów i pomocników aptekarzy³⁰, a z drugiej – niektórzy filozofowie i uczeni (tacy jak Roger Bacon czy Isaac Newton) zajmowali się alchemią zarówno teoretycznie, jak i praktycznie, ale nigdy nie nazywali siebie alchemikami. Co więcej, autorzy dzisiaj uznawani za alchemicznych *par excellence* (jak na przykład Michał Sędziwój) odżegnywali się często od takiej kwalifikacji, preferując określenie „filozof”. Podobny problem występuje zresztą w wielu innych obszarach nauki

28. Lawrence M. Principe, *Robert Boyle's alchemical secrecy: Codes, ciphers and concealments*, „Ambix” 39: 2 (1992): 63–74.

29. Robert Halleux, *Problemes de lexicographie alchimiste, La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age. Paris 18–21 octobre 1978*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 598 (Paris, 1981), 355–365; por. też: Roman Mierzecki, *Historyczny rozwój pojęć chemicznych* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985).

30. Informacja prywatna od Tadeusza Srogosza, który takie użycie stwierdził w wielu polskich źródłach nowożytnych; por. też: Ambroży Grabowski, *Starożytnicze wiadomości o Krakowie* (Kraków, 1852), 298. (alchimista czo wódkę pala J.K.Mci. [1607]).

(i nie tylko). Przykładowo „fizyka” mogła oznaczać medycynę³¹, a „fizjologia” – geologię³².

Przyjęcie jednej z historycznych definicji alchemii, czyli podejście anachronistyczne w miejsce prezentystycznego, nie jest możliwe ze wspomnianych już względów, ale także przez ich różnorodność i konieczność wypracowania ogólnego oglądu całości dziejów alchemii z perspektywy współczesnej i zgodnie z aktualnymi normami metodologicznymi. Z drugiej strony, nie można też całkowicie pomijać opinii i terminologii z różnych epok, ale raczej należy starać się znaleźć ich wspólne elementy, a więc stosować podejście „umiarkowanego prezentyzmu”, jak je nazwał Stefan Zamecki³³. Warto zatem przywołać kilka najważniejszych z tych definicji.

Bizantyjski leksykon *Suda* z X w., ale w kontekście dotyczącym roku 296 n. e., określa sztukę *chemeia* (Χημεία) jako „przygotowywanie złota i srebra”, nie jest jednak jasne czy chodzi o transmutację innych metali, czy też technologie metalurgii i złotnictwa³⁴. Z kolei Ibn Chaldun (Ibn Khaldūn, 1332–1406), wybitny arabski historiograf krytyczny wobec alchemii, zdefiniował ją jako „naukę badającą substancję [eliksir], poprzez którą można sztucznie osiągnąć tworzenie złota i srebra, a także komentującą operacje do tego prowadzące”³⁵. Tak najczęściej rozumiano alchemię w średniowieczu, zarówno w tradycji arabskiej, jak i łacińskiej, a do takiego ujęcia też nawiązuje przytoczona wcześniej definicja Micheli Pereiry. Autorzy piszący w tradycji arystotelesowskiej dodali też istotne elementy wymagane przez ich obraz świata, odwołując się do pojęć gatunku oraz formy i materii. Już w tekście przypisywanym (najpewniej niesłusznie) al-Fārābīemu (Abunaser, ok. 870–ok. 950), przetłumaczonym na łacinę jako *De ortu scientiarum* przez Dominika Gundissalinusa z Toledo (działał ok. 1140–1150), alchemia zdefiniowana została jako „nauka o przemianie rzeczy w inne gatunki (*species*)”³⁶. Jeden z najważniejszych przedstawicieli tego nurtu w późniejszej wersji

31. Stąd lekarze byli najczęściej określani mianem „physicus” w źródłach łacińskich, co pozostało do dzisiaj w angielskim „physician”, ale istniało jeszcze w XIX w. w niemieckim „Kreis- und Stadt-Physicus”.

32. Przykładowo w tytułach tak ważnych dzieł jak: William Gilbert, *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure. Physiologia nova, plurimis et argumentis et experimentis demonstrata* (London: Peter Short, 1600); Robert Boyle, *Certain physiological essays, written at distant times, and on several occasions* (London: Henry Herringman, 1661).

33. Stefan Zamecki, *Historia dziedziny nauka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 36: 2–3 (2000): 151–165, tutaj 163.

34. *Suda on line*, <http://www.stoa.org/sol/>.

35. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An introduction to history*, tłum. Franz Rosenthal, Bollingen Series, 43 (Princeton, NJ / New York: Princeton University Press / Pantheon Books, 1958), 3:227.

36. Cyt. za: Halleux, *Les textes alchimiques*, 43.

scholastycznej, Piotr Bonus z Ferrary, w datowanym na 1330 r. dziele odszedł od koncepcji przemiany gatunków (jako niezgodnej z nauczaniem Awicenny), na rzecz teorii udoskonalania formy:

Alchemia jest sztuką pomocniczą (*ars ministerialis*) dotyczącą istoty siedmiu metali i nauczającą jak ich niepełne formy można doprowadzić do ich naturalnego celu.³⁷

Obok tej definicji filozoficznej, na innym miejscu Bonus podaje też definicję empiryczną:

Alchemia jest sztuką, dzięki której poznaje się dogłębnie zasady, przyczyny, działania, właściwości i pasje metali, a za pomocą owej wiedzy te metale, które są niedoskonałe, niepełne, wymieszane i zepsute, poddaje się transmutacji w prawdziwe złoto.³⁸

Za istotę alchemii uznawano zatem badanie właściwości metali z zamiarem spreparowania substancji, która pozwoli na dokonanie ich transmutacji w złoto. Ten sam eliksir miał też być pomocny w leczeniu ludzi i przedłużaniu ich życia. Oba rodzaje definicji „transmutacyjnych” powtarzają się wielokrotnie w tekstach średniowiecznych, ale z czasem pojawiły się też definicje „technologiczne”, w których alchemia zaczęła oznaczać wszelkie operacje poddające przemianom różne substancje chemiczne³⁹. Jako pierwszy, jak się zdaje, wprowadził taką rozszerzoną definicję już Roger Bacon w swym *Opus tertium* (Dzieło trzecie), omawiając „alchemię teoretyczną, która rozważa wszystkie rzeczy nieożywione i cały proces tworzenia rzeczy z żywiołów”, a następnie dodając, że „jest też alchemia operacyjna i praktyczna, nauczająca jak wytwarzać cenne metale i pigmenty, a także wiele innych rzeczy, lepiej i w większej ilości niż to czyni przyroda”⁴⁰.

Piszący na przełomie XVI i XVII w. humanista Andreas Libavius w najbardziej znanej ze swych licznych publikacji zatytułowanej *Alchemia* omawia systematycznie i szczegółowo różne materiały i procesy chemiczne, potrzebną do ich przeprowadzenia aparaturę, a marginalnie tylko wzmiankuje o transmutacji. Według jego definicji „alchemia jest sztuką przygotowywania magisteriów i ekstrakcji czystych esencji poprzez wydzielanie ciał z mieszanin”⁴¹. Podobnie Martin Ruland Młodszy

37. Petrus Bonus, *Pretiosa margarita novella de thesauro, ac pretiosissimo philosophorum lapide* (Venetiis, 1557), 29v; Chiara Crisciani (red.), *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella. Edizione del volgarizzamento, introduzione e note* (Firenze: La Nuova Italia, 1976), 87.

38. Bonus, *Pretiosa margarita novella*, 26v; Crisciani, (red.), *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella*, 82.

39. William R. Newman, *Promethean ambitions: Alchemy and the quest to perfect nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 117–118.

40. Cyt. za: Halleux, *Les textes alchimiques*, 43.

41. Andreas Libavius, *Alchemia* (Frankfurt: Johannes Sautrius, 1597), 1; reprint z równoległym tłumaczeniem niemieckim: —, *Die Alchemie des Andreas Libavius*.

w swoim leksykonie alchemicznym stwierdza, że „alchemia to oddzielanie zanieczyszczeń od czystszej substancji”⁴². Natomiast najdalej w poszerzaniu zakresu pojęciowego alchemii posunął się Paracelsus, uznając ją za „trzecią podstawę medycyny” i pisząc w jednym ze swych najważniejszych dzieł:

[Przyroda] nie tworzy niczego, co byłoby od razu doskonale samo w sobie, ale pozostawia udoskonalenie tego człowiekowi. Ta metoda doskonalenia nazywa się alchemią. Alchemikiem jest bowiem piekarz kiedy piecze chleb, właściciel winnicy kiedy robi wino, tkacz ponieważ wytwarza sukno. A więc cokolwiek płynie z łona przyrody, musi zostać zaadaptowane do spełniania celów, do których było przeznaczone, a ten, kto się tym zajmuje, jest alchemikiem.⁴³

Oczywiście takie ujęcie jest zbyt daleko idące i nie może być przyjęte dla wyznaczenia granic alchemii. Choć osiąganie doskonałości materialnej pojawia się w wielu cytowanych wyżej współczesnych i historycznych definicjach, Paracelsus zastosował własne rozumienie doskonałości, które jest dalekie od jej rozumienia przez wcześniejszych autorów alchemicznych.

Zaskakującą definicję alchemii, bardzo zbliżoną do proponowanej przez Harryego Shepparda, podaje *Wielka Encyklopedia Francuska*:

Alchemia [...] jest najsubtelniejszą chemią, przez którą dokonuje się nadzwyczajnych operacji chemicznych, wytwarzając znacznie szybciej rzeczy, na stworzenie których przyroda potrzebuje długiego czasu, jak w przypadku kiedy z rtęci i siarki w przeciągu kilku godzin uzyskuje się stałą i czerwoną substancję zwaną cynobrem, bardzo podobną do rodzimego cynobru, której wytworzenie zabiera w przyrodzie całe lata, a nawet wieki.⁴⁴

Ein Lehrbuch der Chemie aus dem Jahre 1597. Zum ersten mal in deutscher Übersetzung mit einem Bild- und Kommentartheil, red. Friedemann Rex, et al. (Weinheim: Verlag Chemie, 1964), 1.

42. Martin Ruland, *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum* (Frankfurt: Palthenius, 1612), 26; tłumaczenie angielskie: Martinus Rulandus, *A lexicon of alchemy, or alchemical dictionary containing a full and plain explanation of all obscure words, hermetic subjects, and arcane phrases of Paracelsus*, tłum. Arthur Edward Waite (London: Watkins, 1964), 20.

43. Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, *Das Buch Paragranum. [3] Alchimia, der dritte grund medicinae*, [w] Karl Sudhoff (red.), *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (München: Otto Wilhelm Barth, 1924), t. 8, 181–203, tutaj 181; nowa edycja z równoległym tłumaczeniem angielskim: Andrew Weeks (red.), *Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541): Essential theoretical writings*, Aries Book Series, 5 (Leiden–Boston: Brill, 2008), 61–295, tutaj 210–211; popularne tłumaczenie angielskie z przekładu łacińskiego: *The hermetic and alchemical writings of Paracelsus*, tłum. Arthur Edward Waite (London: James Elliott, 1894), vol. 2, 148–164, tutaj 148.

44. Denis Diderot, Jean le Rond d’Alembert (red.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 1 (Paris, 1751), 248.

Koncepcja Shepparda o alchemicznym „kontrolowaniu czasu” została przez niego zaczerpnięta, jak sam przyznał, od Nathana Sivina, ale żaden z nich nie powoływał się na *Encyklopedię*. Czasowa przewaga sztuki nad naturą była jednym ze stałych motywów tradycyjnych tekstów alchemicznych, lecz zawsze w odniesieniu do transmutacji metali w złoto. Przykład syntezy cynobru jako jednego z możliwych efektów procesów alchemicznych pokazuje jak w połowie XVIII w. w najbardziej oświeconych kręgach myślicieli europejskich usiłowano zneutralizować pojęcie alchemii po tym, jak nieco wcześniej przeciwstawiono je pojęciu chemii. Dla encyklopedystów alchemia miała być już nie zbiorem średniowiecznych przesądów, ale „najsztudniejszą” częścią chemii. Podobnie zatem jak w przypadku definicji Paracelsusa, tak daleko idące poszerzenie granic pojmowania alchemii nie jest zgodne ani z jej potocznym rozumieniem (współczesnym i historycznym), ani z ujęciem reprezentowanym *implicite* przez większość historyków tej dziedziny.

KLASYFIKACJE

Autorzy publikacji z ostatnich dwóch dekad, którzy nie polegali na intuicyjnym rozumieniu zakresu alchemii (a większość prezentowała takie właśnie podejście), preferowali raczej narracyjne nakreślanie granic badanego przez nich fenomenu. Najczęściej przyjmuje ono formę wyliczania różnych obszarów kultury, materialnej i duchowej, oraz omawiania ich związków z alchemią, ale także wskazywania na odrębności. Przykładowo, William Newman we wstępie do znakomitej monografii George’a Starkeya przedstawia szeroką perspektywę zainteresowań alchemików (chymików), od metalurgii i technologii chemicznej stosowanej w farbiarstwie czy produkcji kosmetyków, aż po farmację i medycynę. Stwierdza jednak, że „alchemia nie była jedynie sferą praktyki przemysłowej”, a „historycy, którzy opowiadają się za swobodną, włączającą je w całości definicją alchemii, muszą zmierzyć się z faktem, że wielu nowożytnych autorów piszących o metalurgii świadomie dystansowało się od sztuki transmutacyjnej”. Niektórzy, jak Vannoccio Biringuccio (1480–1537) i Georgius Agricola (1494–1555), byli otwarcie sceptyczni wobec twierdzeń alchemii, podczas gdy – z drugiej strony – autorzy jednoznacznie alchemiczni (jak właśnie Starkey) „często rzucali pogardliwe uwagi na temat domniemanej naiwności i ignorancji okazywanej przez rzemieślników zajmujących się rafinacją, destylacją i innymi technologiami chemicznymi”. Dla nich „chymia albo alchemia była nauką uniwersalną, pozwalającą jej praktykom na eksperymentalne ustalanie fundamentalnych składników materii jako takiej”, dzięki czemu „chymik mógł następnie zastosować tę wiedzę do transformacji i transmutacji różnych substancji”⁴⁵. Definicja ta w oczywisty sposób nawiązuje do empirycznej definicji Piotra Bonusa

45. Newman, *Gehennical fire*, xvii–xviii.

z Ferrary, wskazując na ciągłość tej tradycji, ale Newman programowo pomija wątki religijne i ezoteryczne, które u innych badaczy stanowią najważniejszy wyznacznik alchemii.

Na wielką różnorodność praktyk uznawanych za alchemiczne zwróciła również uwagę Tara Nummedal. Choć zaproponowane przez nią, a wspomniane wyżej, kryterium terminologii historycznej jest dość kontrowersyjne, to na innym miejscu odnosi się do zakresu alchemii w formie szerszego omówienia i tutaj czyni szereg bardzo celnych uwag:

Trudno jest wskazać na jakiś jeden zbiór idei, praktyk czy nawet elementów języka, który jasno identyfikuje cokolwiek jako *alchemiczne*, w odróżnieniu od określania czegoś jako medyczne, metalurgiczne albo filozoficzno-przyrodnicze. Wkraczając w świat nowożytnej alchemii, istotne jest, aby zachować ową niejednoznaczność zamiast próbować uprościć pojęcie alchemii albo, co gorsza, nadać uprzywilejowany status jednemu z rodzajów alchemii względem innych w oparciu o nasze współczesne kategorie poznawcze. [...] Taka różnorodność oznaczała, że to, co ówczesni praktycy nazywali „alchemią”, obejmowało szeroki wachlarz praktyk, umiejętności i źródeł wiedzy. Dzisiaj myślimy o wielu z nich jako o czymś innym – farmacji, zapewne, albo metalurgii. W kontekście nowożytnym, wszakże, jedynie właściwą definicją alchemii jest taka, która obejmuje wszystkie te działania i idee.⁴⁶

Taki kierunek myślenia o alchemii wydaje się bardzo przekonujący. Obejmuje ona zatem pewne fragmenty obszarów, które dzisiaj postrzegamy jako odrębne dziedziny – ale tylko te fragmenty, które w jakiś sposób odwołują się do pierwotnego rdzenia praktyk alchemicznych, a więc transmutacji metali i wytwarzania eliksirów, określanych przez Needhama jako aurifakcja i makrobiotyka. Historia alchemii musi obejmować również aurifikcję, czyli świadome oszustwa, jakich wiele odkryła i opisała również sama Tara Nummedal. A ponieważ często te same osoby pisały uczone traktaty i dokonywały ważnych odkryć technologicznych, jednocześnie w oczywisty sposób oszukując swoich patronów i uciekając się do finezyjnych niekiedy sztuczek mających ich przekonać o prawdziwości transmutacji, to Nummedal zaproponowała stosowanie zaczerpniętego z antropologii Marcela Maussa pojęcia *persona*. W swym pierwotnym znaczeniu jako „maska”, ale nie we współczesnej konotacji ukrywania tożsamości, tylko jej tworzenia, *persona* umożliwia komunikację społeczną. Na możliwości wykorzystania tej koncepcji w historii nauki wskazali nieco wcześniej Lorraine Daston i Otto Sibum we wstępie do zbioru studiów analizujących okoliczności, w jakich powstawała nowożytna tożsamość (*persona*) naukowca⁴⁷. Czerpiąc z ich przemyśleń, Tara Nummedal określiła cztery elementy, z których powstawała *persona* alche-

46. Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, 14.

47. Lorraine Daston, H. Otto Sibum, *Introduction: Scientific personae and their histories*, „Science in Context” 16: 1–2 (2003): 1–8. (numer specjalny “Scientific personae”).

mika, a mianowicie: (1) uczony-filozof, (2) prorok-mistyk, (3) rzemieślnik-laborant, (4) oszust-szarlatan. Mogły one pojawiać się w różnych konfiguracjach u poszczególnych osób, wszystkie jednocześnie, albo tylko jedna z nich. Takie podejście okazuje się bardzo owocne przy analizie karier alchemików, pozwalając na odrębne rozważanie sukcesów i porażek dla każdego z tych aspektów⁴⁸.

Zarówno zatem alchemiczna *persona*, jak i obszar intelektualnej i eksperymentalnej działalności alchemików stanowią z dzisiejszego punktu widzenia „konglomeraty”, jak to określił w cytowanej wcześniej definicji Robert Halleux, ale w świadomości współczesnych miały jednoznacznie identyfikowalną tożsamość. Jeszcze inaczej owe składowe części pojęcia alchemii określili Wolf-Dieter Müller-Jahncke i Julian Paulus, wyróżniając cztery jej typy i nadając im łacińskie nazwy (bo nie są to określenia zaczerpnięte ze źródeł): (1) *alchemia transmutatoria*, czyli dociekania dotyczące przemiany metali, (2) *alchemia technica*, czyli praktyczne receptury technologiczne, (3) *alchemia medica*, czyli wytwarzanie eliksirów i innych leków, oraz (4) *alchemia mystica*, czyli dążenie do zrozumienia Boga poprzez jego działanie w przyrodzie⁴⁹. Typologia ta została powszechnie zaakceptowana wśród badaczy niemieckich i znalazła szczególne zastosowanie w bibliografiach i inwentarzach rękopisów⁵⁰.

PERSPEKTYWY BADAWCZE

Jedną z ciekawszych narracyjnych *quasi*-definicji skonstruowała „przypadkiem” Jocelyn Emerson z fragmentów artykułu recenzyjnego, którego autorem

48. Rafał T. Prinke, *Beyond patronage: Michael Sendivogius and the meanings of success in alchemy*, [w] Miguel López Pérez, Didier Kahn, Mar Rey Bueno (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 175–231.

49. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, Julian Paulus, *Die Stellung des Paracelsus in der Alchemie*, [w] Heinz Dopsch, Kurt Goldammer, Peter F. Kramml (red.), *Paracelsus (1493–1541). „Keines andern Knecht...”* (Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1993), 149–154, tutaj 151.

50. Odwołują się do niej m. in.: Annelies Stöckinger, Joachim Telle, *Die Alchemiebibliothek Alexander von Bernus in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Katalog der Drucke und Handschriften* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1997), 12; Volker Fritz Brüning, *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 2: Die alchemistischen Druckwerke von 1691 bis 1783* (München: K. G. Saur, 2006), V; krytycznie, po recenzji pierwszego tomu przez Joachima Telle w „Bibliothek Forschung und Praxis” 29:2 (2005), 248–251, proponując znacznie szerszy wachlarz 27 dziedzin tematycznych dla bibliograficznej systematyki druków alchemicznych. Również do celów katalogowania bogatego zbioru rękopisów alchemicznych Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel przyjęto te cztery działy tematyczne; zob. Sven Limbeck, *Die Katalogisierung alchemistischer Handschriften (pptx)*, http://www.hab.de/bibliothek/sammlungen/hzdfg/Handschriftenbearbeitung_2011/Limbeck-2011.pptx.

był Bruce Moran⁵¹. Nie zauważyła ona mianowicie (co szczególnie zaskakuje w przypadku poetki i literaturoznawczyni), że pierwsza część to prezentacja przyjętego przez wydawców zakresu tematycznego recenzowanego leksykonu, a nie definicja stworzona przez Morana. Drugą zaczerpnęła natomiast z jego uwag krytycznych – ale łącznie ułożyły się w dość zgrabne przedstawienie różnorodności w alchemii i badaniach nad jej historią:

Definicja „alchemii” jest bardzo szeroka, a jej związki z historią nauki kończą się ostatecznie wraz z pojęciową ewolucją filozofii eksperymentalno-mechanicystycznej pod koniec siedemnastego wieku. Alchemia nie była religią, ale nie można [...] jej zrozumieć w oderwaniu od koncepcji religijnych. Stanowiła światopogląd, w którym człowiek był wpleciony w tkaninę przyrody, ducha i materii. Jako *ars hermetica* obejmowała możliwość duchowego doświadczenia jaźni. Tak więc alchemia nie jest nauką, ale wiedzą przyrodniczą połączoną z głębokim psychologicznym procesem odkrywania siebie [...] Alchemia, poza tym, nie jest jednym przedmiotem, ale wieloma, a przyszłe analizy języka alchemicznego mogą wyjaśnić historyczny rozwój owej różnorodności. Tak samo odmienne są różne sposoby rozumienia objęte nazwą alchemii, a identyfikacja ich jest szczególnie ważna dla określenia relacji alchemii do nauki [...] Znajdowanie znaczeń związanych z kontekstem w pojęciach często traktowanych jako jednowymiarowe okazało się szczególnie cenne przy badaniu różnych aspektów komunikowalności w dziedzinach uznawanych za „tajemne” i takie samo podejście pomaga także analizować przeciwstawienie alchemii i chemii.⁵²

Przedmiotem recenzji Morana był wydany w 1998 r., pierwszy i jak do tej pory jedyny specjalistyczny leksykon historii alchemii na wysokim poziomie naukowym⁵³. Autorami haseł byli najbardziej renomowani historycy z wielu krajów, a więc całość stanowiła znakomity przegląd ówczesnego stanu badań. Dobór haseł można zatem uznać za swego rodzaju definicję konsensualną pola badawczego, w pewnym sensie prezentystyczną wersją przytoczonego wcześniej anachronicznego podejścia Tary Nummedal. Innymi słowy, tematy i osoby mające hasła w leksykonie odzwierciedlają to, czym zajmują się historycy alchemii. Nie jest to co prawda definicja precyzyjna, ani tym bardziej wygodna, ale pozwala na pewien ogólny ogląd problematyki określanej jako historia alchemii

51. Bruce T. Moran, *Alchemy, chemistry and the history of science*, „Studies in History and Philosophy of Science” 31: 4 (2000): 711–720, tutaj 713–714.

52. Jocelyn Emerson, *Donne and the noble art*, [w] Elizabeth Lane Furdell (red.), *Textual healing. Essays on Medieval and Early Modern medicine*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, 110 (Leiden: Brill, 2005), 195–221, tutaj 203–204.

53. Priesner, Figala, (red.), *Alchemie. Lexikon*; zob. też tłumaczenia: — (red.), *Alquimia. Enciclopedia de una ciencia hermética*, tłum. Carlota Rubies Nörtemann (Barcelona: Herder, 2001); — (red.), *Lexikon alchymie a hermetických věd*, tłum. Petr Babka (Praha: Vyšehrad, 2006).

przez pryzmat różnorodnych często poglądów jej współczesnych przedstawicieli. W zacytowanym wyżej ujęciu Jocelyn Emerson ogląd ten jest nie tylko streszczony, ale dodatkowo uzupełniony uwagami Bruce'a Morana.

Dzięki tej pomyłce i połączeniu dwóch różnych fragmentów tekstu, Emerson uchwyciła też bardzo istotne rozróżnienie między (1) opisem istoty alchemii, czyli jej interpretacją historiograficzną (względnie psychologiczną czy religioznawczą), a (2) ogólnym podejściem historyków i innych badaczy, czyli zakreśleniem pola badawczego i sprecyzowaniem perspektywy metodologicznej. Oba te aspekty pozostają do siebie w pewnego rodzaju sprzężeniu zwrotnym. Kwalifikacja alchemii („czym była”) zmienia się wraz z nowymi analizami źródeł, hipotezami i propozycjami interpretacyjnymi – jak w większości innych obszarów historii. W kategoriach teorii Thomasa Kuhna (i dużym uproszczeniu) można to porównać do „nauki normalnej”, natomiast przełomy w ogólnej perspektywie odpowiadają zmianie paradygmatu. Oczywiście porównanie to jest jedynie analogią, w naukach humanistycznych bowiem model Kuhna nie ma bezpośredniego zastosowania. Dlatego też zamiast nadużywanego i trochę już zużytego terminu „paradygmat”, wygodniej będzie w tym kontekście mówić o „perspektywie badawczej”, rozumianej jako zespół ogólnych założeń metodologicznych, często nie do końca uświadamianych przez badacza, a uwarunkowanych przez kontekst środowiska kulturowego (w zakresie ogólnego obrazu świata) i ukształtowanie w określonej tradycji metodologicznej (w odniesieniu do konkretnej praktyki badawczej). Innymi słowy, każdy historyk podchodzi do podejmowanej tematyki kierując się oczywistymi dlań (często nieuświadamianymi) ogólnymi przesłankami, które determinują formułowanie pytań badawczych z jednej strony, a z drugiej – sposób interpretacji źródeł. Wojciech Wrzosek nazwał to „odruchem mentalnym”, przenoszącym na przedmiot badania (kulturowy kontekst historyczny) prezentystyczne przekonania badacza w procesie imputacji kulturowej⁵⁴. Mogą to być nie tylko (znacznie trudniejsze do wyeliminowania) niekwestionowane prawdy potoczne, ale też częste uprzedzenia i aksjomaty wyznawane przez kształtujące go środowiska intelektualne, przez Woutera Hanegraaffa nazwane „rzeczywistością meta-empiryczną”⁵⁵.

W dotychczasowym piśmiennictwie dotyczącym alchemii można wyróżnić trzy takie perspektywy: (1) traktowanie jej jako nieuporządkowanego zbioru przesądów, mitów i praktyk chemicznych z pogranicza magii, interesującego jedynie jako aberracyjne zjawisko kulturowe, uprawiane przez świadomych szarlatanów lub naiwnych marzycieli; (2) uznawanie alchemii za wczesny etap rozwoju chemii, na którym pojawiało się wiele fałszywych teorii, ale również przypadkowe odkry-

54. Wojciech Wrzosek, *O myśleniu historycznym* (Bydgoszcz: Epigram, 2009); koncepcja imputacji kulturowej rozwijana była we wcześniejszych publikacjach tegoż autora.

55. Wouter J. Hanegraaff, *Empirical method in the study of esotericism*, „Method & Theory in the Study of Religion” 7: 2 (1995): 99–129.

cia, prowadzące do późniejszego przekształcenia jej w dyscyplinę naukową; (3) nadawanie tekstom alchemicznym głębszego znaczenia – religijnego, ezoterycznego czy psychologicznego – i umniejszanie ich związku z technologią chemiczną, a nawet zaprzeczanie istnienia takiego związku⁵⁶. Stosując ponownie duże uproszczenie i nie wnikając w szczegóły, można te trzy tradycje historiograficzne uznać za korespondujące z typologią stosowaną w filozofii nauki, a mianowicie określanie alchemii jako (1) pseudonauki, (2) protonauki lub (3) paranauki⁵⁷. Każde z tych podejść jest esencjonalistyczne, nie uwzględniają one bowiem złożoności zjawiska alchemii, jego ewolucji i odmienności wielu nurtów współwystępujących na tych samych – a tym bardziej na różnych – obszarach kulturowych. Jak to ujął Lawrence Principe, nie było jednej alchemii, ale wiele, podobnie jak nie było jednej „fizyki” od Arystotelesa do Einsteina⁵⁸. Można oczywiście konstruować kolejne precyzyjne definicje owych trzech zakresów „nie-nauki” i umieścić alchemię w jednym z nich, ale próby takie najczęściej wychodzą od bardzo wąskiego i monolitycznego rozumienia alchemii, przez co niewiele wyjaśniają⁵⁹.

Trudno również opierać się w tej kwestii na takich autorytetach jak specjalistyczne encyklopedie i bibliografie systematyczne, które w założeniu odzwierciedlają stanowiska powszechnie akceptowane. W bibliografii „Isis”, założonego przez George’a Sarton’a w 1913 r. najbardziej prestiżowego czasopisma poświęconego historii nauki, publikacje dotyczące alchemii zamieszczane były do 2001 r. w dziale „Pseudonauki” (wraz z astrologią, magią naturalną, wróżbiarstwem

56. Marco Beretta, *Historiographie*, [w] Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft* (München: C. H. Beck, 1998), 178–181.

57. Klasyczne już rozważania nad demarkacją tych pojęć podjęte przez Karla Poppera i Imre Lakatosa, a w innym ujęciu też przez Thomasa Kuhna i Paula Feyerabenda, zostały zebrane wraz z artykułami dyskusyjnymi innych autorów w zbiorze: Patrick Grim (red.), *Philosophy of science and the occult*, wyd. 2 (Albany, NY: State University of New York Press, 1990); sporo wnoszą do tej dyskusji również: Marsha P. Hanen, Margaret J. Osler, Robert G. Weyant (red.), *Science, pseudo-science, and society* (Waterloo, ON (Kanada): Wilfrid Laurier University Press, 1980); Stephen A. McKnight (red.), *Science, pseudo-science, and utopianism in early modern thought* (Columbia–London: University of Missouri Press, 1992); Barbara Pogonowska, *Paranauka. Studium z filozofii nauki* (Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych, 1995); Józef Zon (red.), *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, *Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych*, 3 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009); Kazimierz Korab (red.), *Pseudonauka. Choroba, magia czy biznes?* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011).

58. Lawrence M. Principe, *The alchemies of Robert Boyle and Isaac Newton: Alternate approaches and divergent deployments*, [w] Margaret J. Osler (red.), *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2000), 201–220, tutaj 202.

59. Przykładowo: Zeidler, *Czy alchemia była protochemią?*; artykuł jest zamieszczony w sekcji „Protonauka – nauka”, ale autor w konkluzji odrzuca uznanie alchemii za protochemię.

i parapsychologią), ale od roku 2002 dział alchemii znalazł się obok chemii (a astrologii obok astronomii), a więc jako protonauki, podczas gdy dawne „Pseudonauki” przemianowano na „Nauki tajemne i magię”. Owa zmiana nie dotarła jeszcze do ogólnych encyklopedii, w których nadal alchemię często definiuje się wprost jako pseudonaukę⁶⁰. Jednak wiele wydawnictw specjalistycznych o charakterze encyklopedycznym, zwłaszcza z zakresu nauk humanistycznych, prezentuje bardzo różnorodne podejścia, w zależności od własnej perspektywy badawczej. Szczególnie ciekawe jest uwzględnianie hasła „alchemia”, a pomijanie hasła „chemia” w leksykonach filozoficznych, teologicznych, religioznawczych czy psychologicznych⁶¹. Wskazuje to na traktowanie alchemii przez większość przedstawicieli tych dziedzin jako obszaru szczególnego, w jakiś sposób dla nich ważnego. Znacznie rzadziej encyklopedie humanistyczne zawierają oba hasła, co też jest znaczące, sugeruje bowiem traktowanie alchemii i chemii jako dziedzin odrębnych⁶². Podobnie traktuje je również najważniejszy leksykon biograficzny z zakresu historii nauki, kategoryzując omawiane postaci bądź to jako alchemików, bądź chemików⁶³.

We wszystkich tych trzech różnych podejściach do alchemii wyraźnie widać dążenie do jednoznacznego przypisania jej do którejś ze stworzonych znacznie później kategorii określających jej relację do nauki jako punktu odniesienia. Sy-

60. Na przykład: *Merriam-Webster's collegiate encyclopedia*, (Springfield, MA: Merriam-Webster, 2000), 34; *Britannica concise encyclopedia*, (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 2002), 39.

61. Spośród bardzo wielu takich wydawnictw wystarczy wymienić kilka najbardziej renomowanych w Polsce i na świecie: Andrzej Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii* (Lublin: Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2000–2009); Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1973–); Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2001–2003); Gerhard Müller, Gerhard Krause (red.), *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1977–2004); Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of religion*, wyd. 2 (Detroit et al.: Thomson Gale, 2005). (również w pierwszym wydaniu z 1973 r., którego redaktorem był Mircea Eliade); Philip P. Wiener (red.), *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973–1974); Richard Cavendish (red.), *Man, myth & magic* (London: Purnell and Sons, 1970–1972); Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2005).

62. Edward Craig (red.), *Routledge encyclopedia of philosophy* (London–New York: Routledge, 1998); Maryanne Cline Horowitz (red.), *New dictionary of the history of ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 2004).

63. W obu dotychczasowych wydaniach: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner and Sons, 1970–1980); Noretta Koertge (red.), *New dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 2008).

tuację tę znakomicie zdiagnozował Wouter Hanegraaff, pisząc że „akceptowane obecnie pola badawcze nie objęły pewnych tradycji zachodnich, które są nadal albo całkowicie pomijane w badaniach, albo redukowane do już istniejących, ale niewłaściwych kategorii”⁶⁴. Co prawda odnosił to do szerokiego pojęcia „ezoterycyzmu”, ale sąd ten jest równie zasadny w stosunku do alchemii, będącej według twórców i promotorów tego nowego pola badawczego jednym z jego podstawowych przejawów⁶⁵. Poszukując dlań odpowiedniej metodologii, Hanegraaff wyszedł od toczącej się wśród religioznawców i historyków religii dyskusji między redukcjonistami i religionistami. Ci pierwsi ograniczają interpretacje idei i zjawisk religijnych do pozytywistycznych i socjologicznych konstrukcji, podczas gdy religioniści przyjmują istnienie co najmniej jednego (a niekiedy wielu) obszaru rzeczywistości meta-empirycznej. Obie postawy zasadzają się więc na metafizycznych aksjomatach, zakładając *a priori* istnienie jakiejś transhistorycznej jedności ponad historyczną różnorodnością. W naszym przypadku dwie pierwsze perspektywy badawcze w historiografii alchemii (pseudonauka i protonauka) są redukcjonistyczne, trzecia zaś – religionistyczna. Uwolnienie badań nad historią religii, ezoterycyzmem, a szerzej także historią idei z narzucanych przez obie strony ograniczeń badawczych widzi Hanegraaff w przyjęciu trzeciej drogi, jaką jest proponowana przez niego metodologia empiryczna. Wywiedziona z podstawowych postulatów fenomenologii, zakłada ona (1) agnostycyzm wobec istnienia światów meta-empirycznych oraz (2) wobec priorytetu idealizmu czy materializmu, a także (3) uznanie, że badacz ma dostęp do zjawisk i idei (religijnych i innych) tylko poprzez ich pojawianie się w przestrzeni i (zwłaszcza) w czasie, a więc wszelkie empirycznie dostępne przejawy idei mają charakter historyczny, co pociąga za sobą odrzucenie wymiaru transhistorycznego⁶⁶.

W empirycznej praktyce badawczej nad historią idei, obok innych elementów, które tu pominię (takich jak „metodologia neo-lovejoyowska”), Hanegraaff, Faivre i inni proponują przyjąć stosowane już wcześniej w antropologii i kulturoznawstwie przymiotnikowe pojęcia „emiczny” i „etyczny”. Pierwotnie wprowadzone w kontekście językoznawczym przez Kennetha Pike’a jako generalizacje

64. Hanegraaff, *Empirical method in the study of esotericism*, 108.

65. Przyjmowane dzisiaj granice tego pola badawczego i jego specyfikę metodologiczną określił wstępnie: Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 1994); wyd. oryg. Paris: Gallimard 1986, Bibliothèque des sciences humaines; znakomity przegląd stanu badań, a jednocześnie zakresu włączanej tematyki, podaje: Hanegraaff et al., (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*.

66. Hanegraaff, *Empirical method in the study of esotericism*, 100–106; bardzo zbliżone, choć wychodzące z innych przesłanek, jest stanowisko Wojciecha Wrzosek w kwestii stylów historycznego myślenia o zjawiskach religijnych: Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, 65–78.

pojęć „fonemiczny” i „fonetyczny”, są obecnie używane na oznaczenie odpowiednio elementów kultury o określonym znaczeniu dla jej uczestników oraz tych samych elementów w ujęciu obiektywnym, „mierzalnym” (klasycznym przykładem są fonetyczne wartości dźwięków „r” i „l”, które w języku polskim należą do dwóch fonemów, podczas gdy w chińskim do jednego – czyli mają to samo znaczenie, nie są bowiem kulturowo rozróżnialne). Postulat zastosowania tego rozróżnienia w badaniach nad historią idei polega na świadomym i wyraźnym oddzielaniu emicznego materiału źródłowego od etycznej interpretacji⁶⁷. Ten pierwszy nie podlega ocenie, podczas gdy interpretacja jest stale otwarta na dyskusję i krytykę.

KOMPONENTY KULTUROWE

Terminy określające pewne grupy zjawisk czy obszary działalności intelektualnej jako przedmiot badań historycznych są ze swej natury etyczne. Odnosząc się konkretnie do pojęcia alchemii, Hanegraaff stwierdza, że „były one [takie terminy] szeroko akceptowane przez praktyków i zwolenników poszczególnych tradycji na poziomie emicznym: innymi słowy, ci ludzie sami nazywali się alchemikami”. Nie ma też wątpliwości co do tego, że alchemia rzeczywiście istniała i „może być reinterpretowana bezpośrednio ze źródeł (choć opinie mogą oczywiście być podzielone co do tego, czy konkretne źródła należą do tej tradycji, czy też nie); żaden dobrze poinformowany historyk nie może zatem wątpić, że alchemicy istnieli”⁶⁸. W tych kategoriach można powiedzieć, że cytowana wcześniej Tara Nummedal przyjęła takie emiczne samookreślenie za wystarczające i nie wymagające interpretacji. Tymczasem zazwyczaj, jak wynika też z wielu innych przytaczanych wyżej opinii, perspektywa anachroniczna jest mało owocna poznawczo. Wouter Hanegraaff wyjaśnia to na skrajnym przykładzie:

Niektóre z tych tradycji historycznych z czasem zaczęły być rozumiane przez niektórych badaczy jako obejmujące znacznie większy obszar. Dzieje się tak zwykle wówczas, kiedy badacz chce wznieść się ponad poziom zjawisk historycznych do tego, co uznaje za ich istotę albo prawdziwą naturę. Takie rozróżnienie między „istotą i manifestacją” stanowi interpretację etyczną, *implicite* lub *explicitite*. I tak, przykładowo, Françoise Bonardel uwzględniła w swych rozważaniach nad „alchemią” wielu poetów i kompozytorów. Część z nich (na przykład Richard Wagner) z pewnością nie nazwałaby się „alchemikami”. Dokładna natura etycznych ram alchemii w ujęciu Bonar-

67. Wouter J. Hanegraaff, *On the construction of „esoteric traditions”*, [w] Antoine Faivre, Wouter J. Hanegraaff (red.), *Western esotericism and the science of religion*, Gnostica, 2 (Leuven: Peeters, 1995), 11–62, tutaj 12–13; Antoine Faivre, Karen-Claire Voss, *Western esotericism and the science of religions*, „Numen” 42 (1995): 48–77, tutaj 66–67.

68. Hanegraaff, *On the construction of „esoteric traditions”*, 13.

del przekazywana jest w znacznym stopniu *implicite*: czytając jej publikacje, stopniowo odkrywa się, że przez „alchemię” rozumie ona znacznie więcej, niż tylko tradycję historycznych alchemików.⁶⁹

Choć takie reinterpretacje zakresu alchemii są zapewne zbyt daleko idące, to z drugiej strony historyk idei, nauki czy religii na każdym kroku styka się z migracją i transformacją pojęć, przepływających nie tylko między różnymi kulturami, ale także różnymi obszarami wiedzy. Znany badacz gnostycyzmu, Gilles Quispel (1916–2006), wysunął w 1988 r. twierdzenie, że w kulturze europejskiej – obok głównego nurtu opartego z jednej strony na wierze, a racjonalizmie z drugiej – istniał (i nadal istnieje) „trzeci komponent”, czyli gnoza, definiowana jako szczególnego rodzaju intuicyjna i niedyskursywna wiedza religijno-filozoficzna oraz związana z nią soteriologiczna praktyka dotycząca prawdziwej natury człowieka i jego relacji z Bogiem⁷⁰. Na istotną rolę tego samego nurtu w okresie renesansu wskazywała już w 1964 r. znakomita, choć kontrowersyjna, angielska badaczka Frances Yates (1899–1981), nazywając go „tradycją hermetyczną”. Prace ich obojga spowodowały znaczny wzrost zainteresowania owym „trzecim komponentem”, doprowadzając w rezultacie do wyłonienia się autonomicznego pola badań nad „gnozą i ezoterycyzmem”. Cytowany już kilkakrotnie Wouter Hanegraaff, jeden z filarów tego nurtu, rozwinął tezę Quispela wskazując, że owe trzy kategorie analityczne – wiara, rozum i gnoza – nie powinny być uznawane za tożsame odpowiednio z religią, filozofią-nauką i ezoterycyzmem, ale są obecne we wszystkich z nich, tylko w różnym stopniu, również w zależności od epoki historycznej. Co więcej, wskazał na ciekawe cechy tych trzech rodzajów wiedzy pod kątem jej weryfikowalności/falsyfikowalności oraz komunikowalności. Obie te cechy ma jedynie wiedza racjonalna, oparta na rozumie, podczas gdy wiedza oparta na wierze jest tylko komunikowalna, natomiast wiedza oparta na gnozie (jakkolwiek tautologicznie to brzmi) jest również niekomunikowalna. Może jedynie być uzyskana bezpośrednio, jako dar od Boga, poza zmysłami i rozumem⁷¹.

69. Ibid., 13–14. Przywołany przykład odnosi się do: Françoise Bonardel, *Alchemical esotericism and the hermeneutics of culture*, [w] Antoine Faivre, Jacob Needleman (red.), *Modern esoteric spirituality* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1992), 71–100.

70. Gilles Quispel (red.), *Gnosis: De derde component van de Europese cultuurtraditie* (Utrecht: Hes Uitgevers, 1988); na język polski były tłumaczone jego wcześniejsze wykłady, gdzie ta teza nie została jeszcze w pełni sformułowana: —, *Gnoza*, tłum. Beata Kita (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988).

71. Wouter J. Hanegraaff, *Reason, faith, and gnosis: Potentials and problematics of a typological construct*, [w] Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (red.), *Clashes of knowledge. Orthodoxies and heterodoxies in science and religion*, Knowledge and Space, 1 (Heidelberg: Springer, 2008), 133–144.

Schemat ten jest o tyle istotny dla rozważań nad perspektywami badawczymi w historiografii alchemii, że w tym właśnie obszarze najwyraźniej widać ścieranie się i współistnienie wszystkich trzech typów wiedzy. Traktaty alchemiczne zawierają zarówno racjonalne (protonaukowe) receptury i opisy operacji chemicznych, jak i odwołania do religii, choćby w porównaniach Kamienia Filozofów do Chrystusa, ale także do wiary pozareligijnej (paranaukowej), na której alchemicy opierali przekonania o naturze materii i prawdziwości swej sztuki. Równie często autorzy tych tekstów deklarują niemożność przekazania centralnego sekretu, ponieważ jest on darem Boga (*donum Dei*) i tylko wybrani mogą go otrzymać⁷². Nie wynika to z ich złej woli albo jakiegoś formalnego zakazu, ale z samej natury owej wiedzy. Z tego też względu używają symboli i metafor, które dla większości czytających są niezrozumiałe i mogą wydawać się być niczym więcej jak pustymi słowami i przesadami (pseudonauką), podczas gdy w rzeczywistości stanowią przejaw wiedzy opartej na gnozie. Zasugerowana tu analogia tej typologii wiedzy do terminologii stosowanej dla „nie-nauki” nie jest oczywiście zrównaniem obu podejść, ale wskazaniem na podobne ogólne wnioski wyciągane z różnych przesłanek. W potocznym rozumieniu paranauka nie obejmuje religii, ale można ją uznać za pewien typ wiedzy o charakterze podobnym do wiedzy religijnej.

Trójpodział wiedzy zaproponowany przez Quispela i Hanegraaffa wydaje się wszakże niepełny, brak w nim bowiem jeszcze jednego istotnego obszaru kultury, a mianowicie sztuki. Rozumiana zarówno we współczesnym znaczeniu, jak i w pierwotnym sensie jako rzemiosło czy inna umiejętność, pojawia się bardzo często w kontekście alchemii. Jeżeli można ją również nazwać typem wiedzy, to taki uzupełniony schemat w elegancki sposób uzupełni symetrię zestawienia Hanegraaffa, charakteryzującego pozostałe trzy rodzaje wiedzy pod kątem ich weryfikowalności i komunikowalności⁷³. Sztuka byłaby wówczas weryfikowalna, ale nie komunikowalna, co bardzo dobrze odpowiada jej istocie ujmowanej w szerokim znaczeniu, zarówno jako osiągnięcie mistrzostwa rzemieślniczego, jak i w sensie twórczości artystycznej. Oczywiście podstawy technologiczne i ogólne zasady dotyczące konstrukcji i kompozycji są komunikowalne, ale to nie one stanowią o artyzmie, a często wielka sztuka przejawia się przez ich łamanie. Natomiast każde dzieło sztuki (również rzemieślniczej) poddawane jest weryfikacji pod kątem jakości wiedzy artystycznej, która pozwoliła na jego stworzenie i jest w nim zawarta. Kategorią analityczną dla tego „czwartego komponentu kultury” może być estetyka, rozumiana jako weryfikowanie a-logiczne, za pośrednictwem wrażenia czy odczucia, a obejmująca również „estetykę użytkową” w odniesieniu do twórczości rzemieślniczej.

72. Władimir Karpenko, *Alchemy as donum dei*, „Hyle. International Journal for Philosophy of Chemistry” 4: 1 (1998): 63–80.

73. Hanegraaff, *Reason, faith, and gnosis*, 140.

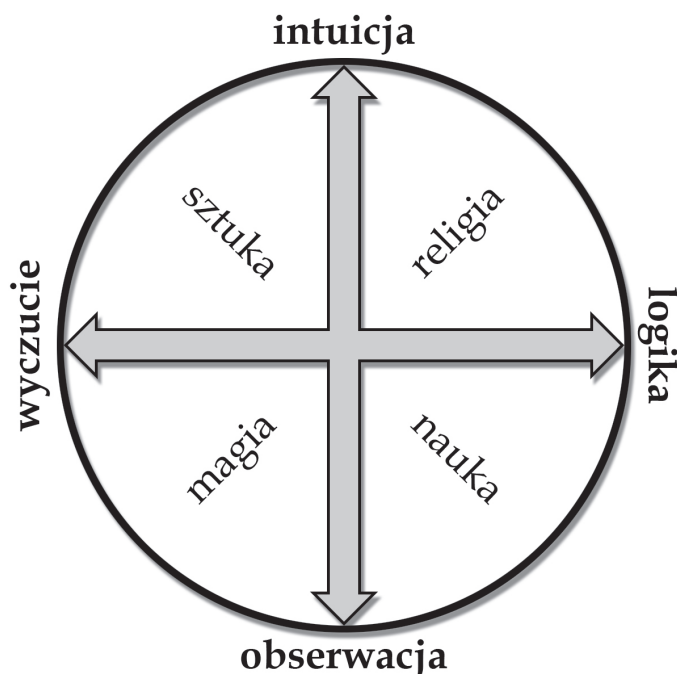
Propozycja ta sprawia, że schemat Hanegraaffa upodabnia się do skonstruowanej przez Lionela Snella typologii czterech sposobów myślenia albo widzenia świata⁷⁴. Punktem wyjścia dla niej była koncepcja Carla Gustava Junga o czterech funkcjach świadomości (albo funkcjach kognitywnych), za jakie uznawał: percepcję, intuicję, myślenie i czucie (*Empfindung, Intuition, Denken, Fühlen*). Pierwsze dwie to funkcje postrzegające, a więc zbierające informacje, a pozostałe dwie to osądzające, czyli przetwarzające zebrane informacje. Jednocześnie w każdej z tych par pierwsza jest funkcją racjonalną, a druga irracjonalną. W teorii Junga typy psychologiczne zależne są od proporcji wykorzystywania poszczególnych funkcji przez konkretną osobę, podobnie jak w systemie Hipokratesa (z którego zresztą Jung czerpał inspiracje) konstrukcja psychiczna zależy od przewagi jednego z czterech humorów (płynów fizjologicznych) w organizmie⁷⁵. Opierając się na tej typologii, Snell zmodyfikował nieco nazwę pierwszej funkcji, nazywając ją obserwacją (co istotnie lepiej oddaje jej charakter, nie zmieniając istoty), zaś myślenie zastąpił logiką⁷⁶. Następnie zdefiniował przy ich pomocy cztery sposoby myślenia o świecie, a mianowicie: naukowe, religijne, artystyczne i magiczne. Dla każdego z nich dominująca jest jedna para funkcji kognitywnych, postrzegającej i osądzającej, przejawiająca się szczególnie w uzasadnianiu działań i twierdzeń w każdym z tych obszarów. Przykładowo, naukowiec może korzystać z funkcji irracjonalnych, ale uzasadniając wyniki swojej pracy, musi je przedstawić w kategoriach obserwacji i logiki, podczas gdy te same kategorie nie mogą stanowić o wartości dzieła sztuki, choćby było inspirowane nauką⁷⁷. Definicje te najlepiej przedstawia oryginalny diagram Lionela Snella:

74. Ramsay Dukes [=Lionel Snell], *STCMO. Esej o magii, jej podstawach, rozwoju i miejscu we współczesnym życiu*, tłum. Rafał T. Prinke (Poznań: Stowarzyszenie Różdżkarzy, 1985); wyd. poprawione i rozszerzone: Poznań: Zielony Lew 1992; wyd. oryg. *SSOTBME. An essay on magic, its foundations, development and place in modern life*, 1975; poprawione 1998).

75. Carl Gustav Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, 1997); wyd. oryg.: *Psychologische Typen*, 1921; zob. też omówienia w: John Beebe, *Psychological types*, [w] Renos K. Papadopoulos (red.), *The handbook of Jungian psychology. Theory, practice and applications* (London–New York: Routledge, 2006), 130–152; Daryl Sharp, *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*, tłum. Jerzy Prokopiuk (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskie, 1998), 58–65.

76. W wydaniu poprawionym z 1998 r. Snell wrócił do terminologii Junga na diagramie, choć w tekście pozostawił własną. Z kolei w artykule z 2004 r. zastąpił pojedyncze terminy wyliczeniem ich cech charakterystycznych: Lionel Snell, *Four glasses of water: Magic considered as a 'culture' distinct from art, science or religion, and how this could help clarify discussion of the broad spectrum of magical, pagan, New Age and 'alternative' beliefs and practices*, „Journal for the Academic Study of Magic” 2 (2004): 177–205.

77. O roli czynnika irracjonalnego w nauce zob.: Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki



Tak rozumiane cztery sposoby myślenia w oczywisty sposób korespondują z czterema obszarami (czy też „komponentami”, by użyć terminu Quispela) kultury europejskiej, a można wręcz powiedzieć, że je generują. Religia jest wytworem myślenia religijnego, a sztuka to rezultat artystycznego oglądu świata. W ten sam schemat wpisują się też inne wspomniane wyżej typologie – oczywiście w ogólnych zarysach, bo w szczegółowych interpretacjach mogą pojawić się istotne różnice. Nie jest on też jedynie rezultatem spekulacji współczesnych uczonych (Quispel, Hanegraaff), ezoteryków (Snell) czy intelektualistów zajmujących pośrednią pozycję (Jung), ale można go wywieść wręcz z fundamentów zachodniej cywilizacji, czyli dokonanej przez Ojców Kościoła w pierwszych pięciu wiekach naszej ery syntezy filozoficznej myśli greckiej i teologii chrześcijańskiej. Wspaniałym zwieńczeniem tego procesu, a jednocześnie niekwestionowanym autorytetem dla późniejszej filozofii średniowiecznej i teologii zarówno katolickiej, jak prawosławnej i protestanckiej, były dzieła św. Augustyna z Hippony (354–430). Punktem wyjścia dla jego rozważań epistemologicznych był przewijający się stale w pismach teologów i filozofów kolejnych stuleci topos „dwóch ksiąg”, czyli Pisma Świętego i Księgi Przyrody, stanowiących dwa źródła poznania. Przytaczany często cytat: „Księgą niech będzie dla ciebie Pismo Święte, abys tego słuchał; księgą twoją niech będzie też okrąg ziemi, abys go

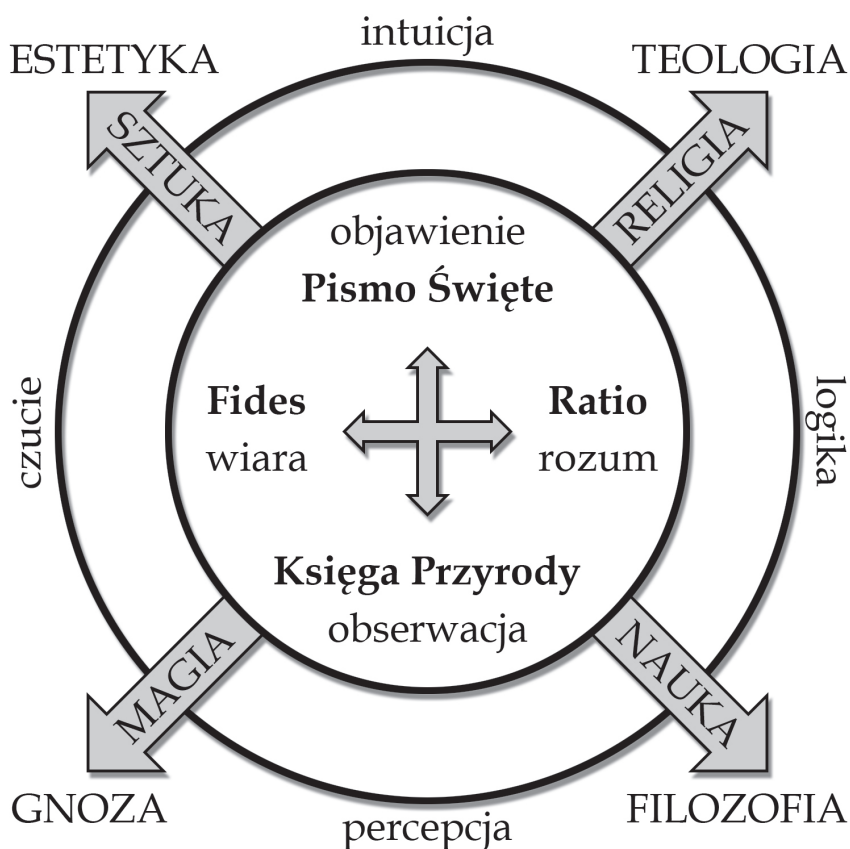
Polskiej (Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1998); —, *Rozum i intuicja w nauce* (Warszawa: Eneteia, 2005).

widział⁷⁸ był jeszcze w XVII w. wykorzystywany przez Galileusza i Keplera do obrony swoich odkryć. Zawarte w Biblii objawienie jest oczywiście wiedzą zawartą w intuicjach, a nie obserwacji, jak przeciwstawna jej wiedza przyrodnicza. Ci sami Ojcowie Kościoła wskazywali na dwie metody pozyskiwania albo przetwarzania wiedzy zawartej we wspomnianych źródłach, a mianowicie wiarę i rozum, czego wyrazem jest słynne stwierdzenie św. Augustyna *crede ut intelligas* („wierzę aby zrozumieć”). O obecności tej dychotomii we współczesnej teologii świadczy choćby encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, zaś we współczesnej filozofii *dictum* św. Augustyna rozwinął Paul Ricoeur w równie znane stwierdzenie: „należy rozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby rozumieć”⁷⁹. Rozum to synonim myślenia albo logiki, natomiast wiara jako metoda przetwarzania albo wydobywania wiedzy z dostępnych dwóch źródeł jest niczym innym jak czucie (wyczucie, odczucie) w terminologii Junga i Snella. Skonstruowany przez tego ostatniego schemat obrazuje zatem fundamentalne dla kultury europejskiej kategorie analityczne interpretacji wykreowanego przez nią świata idei.

Można na ten schemat spojrzeć również przestrzennie, jako na swego rodzaju mapę historycznego wykształcania się tych czterech typów myślenia albo autonomizacji czterech komponentów kultury. Stawiając myślenie archaiczne w centrum i traktując je jako korzystające równomiernie ze wszystkich funkcji poznawczych, a przynajmniej nie rozróżniające ich, ewolucja świadomości kulturowej może być postrzegana jako stopniowe redukowanie wpływu dwóch funkcji w danej dziedzinie kultury. Najlepiej to widać na przykładzie historii nauki, która od czasu Arystotelesa zmagala się z zaburzającym jej rezultaty wpływem intuicji i odczucia, aby w okresie nowożytnym osiągnąć niemal czystą postać współczesnej metody naukowej, odwołującej się wyłącznie do obserwacji i logiki (przynajmniej w większości dyscyplin przyrodniczych). Jeżeli w centrum umieścimy alchemię, to jej cztery wspomniane wyżej typy będą z czasem ciążyły coraz bardziej w czterech kierunkach, ale zachowując wspólną tożsamość. Część przesuwająca się w kierunku myślenia naukowego, po uzyskaniu autonomii stanie się chemią, a oderwany fragment alchemii mistycznej – religią. Taką syntetyczną (w pewnym stopniu zapewne też synkretyczną) propozycję przedstawia poniższy diagram:

78. *Enarrationes in Psalmos*, 45:7; *Patrologia Latina*, 36:518; cyt. za: Władysław Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, wyd. 2 popr. i uzup. (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 146; wyd. oryg.: Warszawa: Instytut Filozofii i Sociologii PAN, 1993; polskie tłumaczenie *Enarrationes*: Emil Stanula (red.), *Augustyn: Objasnienia psalmów*, tłum. Jan Sulowski, t. 2, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 38 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986).

79. Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. Ewa Bieńkowska, Halina Bortnowska (Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1985), 69.



Definicja granic alchemii jako konglomeratu wszystkich czterech podstawowych stylów myślenia o rzeczywistości jest oczywiście zbyt ogólna i niewystarczająca. Wiele innych dziedzin wyłaniało się w podobny sposób, rodząc się z innych idei źródłowych. W samym centrum powyższego diagramu powinno się zatem znaleźć pierwotne jądro alchemii, a więc idea transmutacji, możliwości przemiany jednych rodzajów materii w inne, dokonywanej za pomocą pewnej szczególnej substancji. Z tego rdzenia wyrosła cała różnorodność późniejszej alchemii, jej różne typy, przejawy i konotacje. Taka demarkacja ukazuje co prawda jej relacje do współcześnie wyznaczanych „komponentów” kultury, ale nie pomaga określić szczegółowego obszaru badań dla historiografii alchemii. Innymi słowy, definiuje jej istotę, pozostawiając otwartą kwestię granic zakresu merytorycznego z punktu widzenia praktyki badawczej historii.

POLA DYSKURSU

W wyznaczeniu tych granic będzie pomocne integralne podejście interpretacyjne, jakie Kocku von Stuckrad zaproponował dla religioznawstwa, a szczególnie dla badań nad zachodnim ezoterycyzmem, poszukujących własnej metodologii⁸⁰. Wychodząc od pojęcia dyskursu, definiowanego jako „społeczna organizacja tradycji, znaczenia i materii wiedzy”, a obejmującego również (za Michélem Foucaultem) jego oddziaływanie jako instrumentu władzy, zauważył, że przepływ idei między różnymi kręgami kulturowymi (np. religiami monoteistycznymi) i różnymi obszarami kultury (systemami religijnymi, naukowymi, filozoficznymi, artystycznymi itp.) można analizować w kategoriach dyskursu. Idee nie są po prostu przekazywane, jak w tradycyjnym ujęciu Arthura Lovejoya, ale ich transfer (synchroniczny i diachroniczny) jest negocjowany w ramach dyskursu. Istotne jest również to, że transfer dyskursywny obejmuje konceptualizację materialnego urzeczywistnienia idei w danej społeczności. Von Stuckrad rozszerzył tę propozycję o pojęcie „pól dyskursu”, zaczerpnięte od Pierre’a Bourdieu i Ingo Mörtha, a przyjęte w definicji Burkharda Gladigowa jako „współdziałanie i uzupełnianie, polemika i dialog, wyłączenie i włączanie między systemami i nośnikami tych systemów”⁸¹. W ten sposób można analizować kwestie związane przykładowo z multitożsamością religijną przejawiającą się w dyskursywnych transferach idei z innych systemów, a tym samym powstawaniu interkonfesyjnych kręgów, w których nominalna przynależność wyznaniowa nie identyfikowała już jednoznacznie przekonań konkretnej osoby⁸². Pluralizm systemów (rozumiany jako „organizacja zróżnicowania”, a nie tylko koegzystencja) generuje proces ciągłego dyskursu – również z tradycjami, które nie mają już swoich nośników społecznych, ale są odtwarzane przez filozofów i filologów, jak na przykład renesansowy dyskurs hermetyczny zainicjowany tłumaczeniem *Corpus Hermeticum* przez Marsilio Ficino. Zarówno von Stuckrad, jak i cytowany przez niego Gladigow podkreślają, że nie jest to synkretyczne przemieszanie systemów znaczeń, ale rodzaj semiozy, obejmującej różne religie i konstruującej znaczenia w grupach społecznych, niczym „znaki w systemie znaków”⁸³.

Możemy zatem mówić o „alchemicznym polu dyskursu”, na którym odbywało się negocjowanie znaczeń związanych z centralną i pierwotną ideą transmutacji metali. Wynikające z nich opinie stanowiły elementy konstruowania

80. Kocku von Stuckrad, *Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation*, „Religion” 35 (2005): 78–97.

81. Burkhard Gladigow, *Europäische religionsgeschichte*, [w] Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (red.), *Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen: Beispiele für ein nützliches Konzept* (Marburg: Diagonal Verlag, 1995), 21–42, tutaj 28; Stuckrad, *Western esotericism: Towards an integrative model*, 85.

82. —, *Discursive study of religion: From states of the mind to communication and action*, „Method and Theory in the Study of Religion” 15 (2003): 255–271.

83. Gladigow, *Europäische religionsgeschichte*, 37.

i ciągłego rekonstruowania tożsamości alchemii i alchemików, przejawiające się w literaturze alchemicznej, ale także w podejmowaniu praktycznej działalności eksperymentatorskiej, tworzeniu relacji i grup z innymi uczestnikami dyskursu. Transfery znaczeń między różnymi tradycjami i ich reinterpretacje zachodziły zarówno w ramach tych grup, jak i ze światem zewnętrznym (np. w polemikach zwolenników alchemii z jej przeciwnikami), niosąc ze sobą znaczące implikacje filozoficzne, religijne, naukowe, artystyczne, a także społeczno-polityczne. W perspektywie diachronicznej alchemia włączała do swego pola dyskursu nowe obszary (szczególnie medycynę, ale też np. kabałę), porzucając inne. Wśród tych ostatnich można umieścić chemię (w dzisiejszym rozumieniu), jako ten fragment alchemii, który zdobył autonomię (albo też został odrzucony, w zależności od punktu widzenia) w ciągu XVII i XVIII w. Podejście takie koresponduje zatem z przedstawioną wyżej interpretacją opartą na diagramie Lionela Snella.

Podczas gdy koncepcja pól dyskursu przyjmuje milcząco obiektywne istnienie pewnych konstruktów teoretycznych i możliwość badania ich przez historyka, wielu teoretyków i filozofów historii uważa je za element narracji, wynikający z dostrzegania „koligacji” między odrębnymi faktami, które zestawiane są w większe całości w umyśle badacza. Termin ten, wprowadzony przez odkrywającego dziś na nowo filozofa i historyka nauki z pierwszej połowy XIX w. Williama Whewella (1794–1866), zainspirował rozpoczętą w latach 1950. dyskusję metodologiczną⁸⁴. Choć odnosiła się ona szczególnie do historii wydarzeniowej, Stefan Zamecki zaprezentował możliwość zastosowania koncepcji spojrzenia „koligacyjnego” również w odniesieniu do dziejów nauki (jak to zresztą pierwotnie uczynił Whewell). Nie wchodząc w szczegóły tej teorii i związane z nimi kontrowersje, wystarczy powiedzieć, że sprowadza się ona do przekonania, iż historyk znajdujący w źródłach informacje o indywidualnych faktach, łączy je ze sobą na podstawie „koligacji” (powiązań nie koniecznie przyczynowych), dopatrując się pewnych wzorców i regularności. W takim działaniu kieruje się zawsze (choć często nieświadomie) jakimiś ogólnymi przekonaniem i nawykami, a więc owe odkrywane wzorce nie muszą być wiarygodnym odzwierciedleniem przeszłości. W zakresie historii nauki najbardziej oczywistą przeszkodą wpływającą na właściwe rozpoznanie „koligacji” będzie dokonywanie projekcji współcze-

84. W Polsce omówił ją: Stefan Zamecki, *Wstęp do koligacyjnej koncepcji historii dziedziny nauka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 40: 4 (2004): 661–675; późniejszą debatę, w tym szczególnie udział w niej Franka Ankersmita i postmodernistów, streścił jeden z jej uczestników: C. Behan McCullagh, *Colligation*, [w] Aviezer Tucker (red.), *A companion to the philosophy of history and historiography* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 152–161; najnowszą i bardzo obszerną monografię myśli metodologicznej Whewella opublikował: Stefan Zamecki, *Komentarze do naukoznawczych poglądów Williama Whewella (1794–1866). Studium historyczno-metodologiczne*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 162 (Warszawa: Wydawnictwa Instytutu Historii Nauki PAN, 2012).

snych dyscyplin naukowych na przeszłą rzeczywistość albo przeciwstawianie sobie dziś wyraźnie rozgraniczonych, a w przeszłości często przenikających się obszarów kultury (na najwyższym poziomie ogólności to nauka, religia, sztuka i magia).

Rozważając w takim kontekście ontyczny status alchemii i jednocześnie wyznaczając jej granice dla celów historiografii, można uznać, że jest to projekcja współczesnego pojęcia „alchemia” z centralną ideą transmutacji metali i Kamienia Filozofów, do której następnie podłączane są inne idee rozpoznane jako z nią skoligacone, zarówno w układzie diachronicznym, jak i synchronicznym. W rezultacie obszar ten powinien pokryć się z polem dyskursu alchemicznego, ale w takim ujęciu większa wydaje się świadomość jego konstruktywistycznej natury. W praktyce oba podejścia metodologiczne sprowadzają się do włączenia do pojęcia alchemii wszystkich wątków dyskursu kulturowego, które nawiązywały (i nawiązują) do jego źródłowej idei, albo wprost (do transmutacji), albo pośrednio (do jej medycznych, duchowych i artystycznych konsekwencji), przy czym dyskurs ten manifestuje się zarówno na poziomie intelektualnym (teoretycznym, filozoficznym, teologicznym), jak i praktycznym (technologicznym, rzemieślniczym). Ważny jest też aspekt dynamiczny pola dyskursu alchemicznego albo alchemicznej struktury koligacyjnej. Różne idee i całe systemy znaczeniowe były do nich przyłączane i odrzucane w różnych epokach i na różnych obszarach kulturowych, pozostawiając jedynie centralną ideę transmutacji, niekiedy w bardzo zmienionej formie. Jest ona zatem jedynym pewnym wyznacznikiem, że w konkretnym przypadku mamy do czynienia z dyskursem alchemicznym.

Przytoczona wcześniej definicja Roberta Halleux, zgodnie z którą alchemia to „konglomerat praktyk i spekulacji związanych z transmutacją metali” i (dodajmy jako równie istotne) działaniem eliksirów, jawi się w świetle powyższych rozważań i wniosków jako najlepiej ujmująca całość zagadnień będących przedmiotem różnych nurtów historiografii alchemii. Jej prostota nie powinna wszakże przesłonić złożoności problemu, a użyty przez Halleux termin „konglomerat” (*ensemble*) można traktować jako mnemonik wskazujący na koligacyjną konstrukcję (w aspekcie prezentystycznym) i dynamiczne pole dyskursu (w aspekcie anachronistycznym). Dzięki takiemu dwukierunkowemu spojrzeniu zachowany zostanie również postulat Stefana Zameckiego dotyczący „umiarkowanego prezentyzmu”, a brak odniesień do innych obszarów (filarów) kultury pozwala na objęcie wszystkich, wszędzie tam, gdzie alchemia i jej historycy wkraczali na ich tereny.

Podkreślona przez Roberta Halleux nierozdzielność „praktyk i spekulacji” wskazuje też na konieczność wykluczenia niektórych obszarów, czasami traktowanych przez badaczy jako przejawy alchemii. Dotyczy to przede wszystkim przejmowania elementów języka i symboliki alchemicznej przez malarzy i poetów, mistyków i filozofów (albo psychologów), jedynie jako metafor czy ana-

logii, bez intencji przeprowadzania chemicznych prób transmutacji metali. Zatem przyjętym tu kryterium uznawania tekstów (a także ilustracji) za alchemiczne jest domniemanie, że ich autorzy albo sami ją uprawiali, albo byli przekonani, że ich spekulacje opisują rzeczywiste procesy pozwalające na przemianę materii, albo też chcieli sprawiać takie wrażenie na czytelnikach. Innymi słowy, muszą one mieć związek z chemiczną praktyką laboratoryjną. W konsekwencji z dalszych rozważań wyłączone zostaną w szczególności takie obszary, jak chińska alchemia fizjologiczna i jej indyjski odpowiednik, a także znaczna część europejskiej teozofii.



ROZDZIAŁ II

MATERIA PRIMA: ŹRÓDŁA ALCHEMICZNE

Każda narracja historyczna musi opierać się na źródłach i stanowi rezultat ich przetworzenia w świetle wiedzy pozaźródłowej historyka oraz jego mniej lub bardziej uświadamianych przekonań metodologicznych, a nawet światopoglądowych¹. Źródła do dziejów alchemii, podobnie jak dla innych obszarów intelektualnej działalności człowieka, mogły być tworzone przez samych zainteresowanych lub na ich zlecenie (źródła wewnętrzne), albo przez krytyków, obserwatorów i kronikarzy (źródła zewnętrzne). Przedmiot dalszych rozważań i omówień stanowią zasadniczo tylko te pierwsze, czyli „alchemiczne” w wąskim znaczeniu, podczas gdy inne przekazy źródłowe będą przywoływane tylko jako nośniki wiedzy kontekstowej, pozwalającej na lepsze poznanie źródeł właściwych, ich bardziej efektywną krytykę i zrozumienie zawartych w nich treści.

TYPOLOGIA

Podstawowe rodzaje źródeł alchemicznych w swych najszerszej ujętych grupach nie różnią się zasadniczo od wykorzystywanych dla innych obszarów historii i można je podzielić na (1) archeologiczne, (2) tekstowe oraz (3) ikono-

1. Na temat teorii źródła historycznego i jego relacji do narracji historycznej zob.: Jerzy Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1996), 335–388; też w znakomitym ujęciu popularnonaukowym: —, *Wprowadzenie do historii* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1998), 33–55; rozważania te krytycznie kontynuował: Wojciech Wrzosek, *Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R. G. Collingwooda)*, [w] Wojciech Wrzosek (red.), *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin* (Poznań: Instytut Historii UAM, 1998), 411–417; przedruk: —, *Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R. G. Collingwooda)*, „Rocznik Antropologii Historii” 1: 1–2 (2011): 209–216; —, *Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka*, [w] Jolanta Kolbuszewska, Rafał Stobiecki (red.), *Historyk wobec źródeł: Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne* (Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2010), 23–38.

graficzne. Pierwsze z nich to wszelkie artefakty, zwykle znalezione w wyniku wykopalisk, ale także przechowane w różnych kolekcjach i muzeach, a więc w rozszerzonym sensie pojęcia archeologii, jaki zaproponował Witold Maisel². Choć mogłyby się wydawać niezwykle istotne, ich niewielka zachowana liczba nie pozwala na znaczące uwzględnienie w interpretacjach historiograficznych. Co również ważne, taka sama aparatura była stosowana w metalurgii, farmacji, perfumerii itp., a więc trudno jest w konkretnym przypadku stwierdzić, czy akurat dane znalezisko służyło eksperymentom alchemicznym. Jednym z nielicznych przypadków, kiedy archeolodzy starali się dość przekonująco wykazać taki związek, były odkrycia z wykopalisk na terenie laboratorium Fuggerów w Oberstockstall niedaleko Wiednia³. Od niedawna archeolodzy zaczęli też sięgać do tekstów alchemicznych dla lepszego zrozumienia i interpretacji stosunku ludzi do materii i jej przemian w okresie prehistorycznym⁴.

Źródła ikonograficzne są najczęściej ściśle powiązane z tekstami jako ich ilustracje. Można je podzielić na przedstawiające (najczęściej aparaturę chemiczną) i symboliczne, które zawsze najbardziej fascynowały zarówno alchemików, jak i badaczy dziejów alchemii, a także historyków sztuki i psychoanalityków⁵. Tego typu specyficznie alchemiczna symbolika graficzna nie

2. Witold Maisel, *Archeologia prawna Polski* (Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982); —, *Archeologia prawna Europy* (Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989).

3. Rudolf Werner Soukup, Helmut Mayer, *Alchemistisches Gold, Paracelsistische Pharmaka: Laboratoriumstechnik im 16. Jahrhundert*, Perspektiven der Wissenschaftsgeschichte, 10 (Wien–Köln–Weimar: Böhlau, 1997); Sigrid von Osten, *Das Alchemistenlaboratorium Oberstockstall: Ein Fundkomplex des 16. Jahrhunderts aus Niederösterreich* (Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1998); Marcos Martín-Torres, Thilo Rehren, *Alchemy, chemistry and metallurgy in Renaissance Europe: A wider context for fire-assay remains*, „Historical Metallurgy” 39: 1 (2005): 14–28; Marcos Martín-Torres, *The tools of the chymist: Archaeological and scientific analyses of early modern laboratories*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 149–163; Rudolf Werner Soukup, *Crucibles, cupels, cucurbits: Recent results of research on Paracelsian alchemy in Austria around 1600*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 165–172; Marcos Martín-Torres, *The archaeology of alchemy and chemistry in the early modern world* (Chicago: Chicago University Press, w druku).

4. Chantal Conneller, *An archaeology of materials: Substantial transformations in early prehistoric Europe*, Routledge Studies in Archaeology (New York–Oxon: Routledge, 2011), 1–23.

5. Najpełniejszym drukowanym przeglądem tej ikonografii jest: Jacques van Lennep, *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique. Deuxième édition revue et aug-*

wykształciła się w tradycji chińskiej i indyjskiej, gdzie funkcję tę odgrywały symbole integralnie z alchemią związanych nurtów religijnych daoizmu i jogi. Natomiast w zachodniej tradycji, gdzie alchemia miała zawsze charakter heterodosyjny, wyobrażenia symboliczne jednoznacznie związane wyłącznie z alchemią były obecne we wszystkich jej okresach, największy rozkwit osiągając na początku XVII w. Wówczas też pojawiły się niezależne od tekstów źródła ikonograficzne, a mianowicie temat pracowni alchemicznej w malarstwie europejskim⁶. Nawiązania do symboliki alchemicznej w malarstwie (a także literaturze pięknej) są natomiast zbyt kontrowersyjne, aby mogły być wykorzystane jako źródła do historiografii alchemii – to raczej dopiero historiografia umożliwi takie interpretacje⁷.

Podstawowe dla studiów nad dziejami alchemii są jednak źródła tekstowe. To w nich zawiera się istota alchemii, z pewnością bowiem znaczna część autorów

mentée comportant 1015 illustrations et un répertoire des signes alchimiques (Bruxelles: Crédit communal de Belgique / Diffusion Dervy-Livres, 1985); siedemnastowieczne ryciny alchemiczne zebrał i wydał: Stanislas Klossowski de Rola, *The golden game. Alchemical engravings of the seventeenth century* (London / New York: Thames and Hudson / George Braziller, 1988); w formie elektronicznej ukazała się kolekcja 1116 ilustracji alchemicznych, kolorowanych przez wydawcę: Adam McLean, *Alchemical and hermetic emblems CD-Rom (volumes 1–4)* (Glasgow: Adam McLean, 1999–2001); część z nich opublikował też w formie książkowej: —, *Coloured alchemical sequences* (Glasgow: Adam McLean, 2011) (546 ilustracji w 34 seriach) oraz —, *Coloured alchemical emblems* (Glasgow: Adam McLean, 2011) (236 pojedynczych ilustracji, stron tytułowych i frontyspisów); przydatna jest też popularna antologia ikonografii hermetycznej: Alexander Roob, *The Hermetic museum: Alchemy & mysticism* (Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1997); w języku polskim ukazała się jedynie: Matilde Battistini, *Astrologia, magia, alchemia*, tłum. Ewa Morka, Leksykon: historia, sztuka, ikonografia (Warszawa: Arkady, 2006); wyd. oryg. 2004.

6. Jane Russell Corbet, *Painted science. Convention and change in seventeenth-century Netherlandish paintings of alchemists, physicians and astronomers* (Kingston, ON: Queen's University (Ph.D. dissertation), 2004); Elizabeth O'Mahoney, *Representations of gender in seventeenth-century Netherlandish alchemical genre painting* (York: The University of York (dysertacja doktorska), 2005); Jane Russell Corbet, *Convention and change in seventeenth-century depictions of alchemists*, [w] Jacob Wamberg (red.), *Art & alchemy* (Njalsgade: Museum Tusculanum Press, 2006), 249–272.

7. Szczególnie często dopatrywano się treści alchemicznych w obrazach Hieronima Boscha: Madeleine Bergman, *Hieronymus Bosch and alchemy. A study of the St. Anthony triptych*, Acta Universitatis Stockholmiensis, 31 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979); Anna Boczkowska, *Tryumf Luny i Wenus. Pasja Hieronima Boscha* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980); Laurinda S. Dixon, *Alchemical imagery in Bosch's Garden of delights* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1981); —, *The Cure of folly by Hieronymus Bosch: Alchemy, medicine, and morality*, [w] Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture* (New York: AMS Press, Inc., 2007), 387–403.

tych tekstów nie przeprowadzała eksperymentów, a jedynie zajmowała się interpretacją wcześniejszych dzieł i spekulacjami intelektualnymi. Mogłoby to nawet stanowić podstawę typologii owych źródeł, chociaż w praktyce najczęściej nie da się ich rozróżnić. Robert Halleux rozważał też kilka innych możliwych kryteriów klasyfikacji, takich jak forma literacka (traktat, dialog, poemat) czy język oryginału (grecki, arabski, łacina, języki narodowe), ale doszedł do wniosku, że nie mają one istotnego znaczenia dla przekazywanej doktryny albo praktyki. Inną podstawą mogłaby być szkoła alchemiczna czy też metoda postępowania reprezentowana przez autora, ale na obecnym poziomie znajomości języka alchemii również nie jest to możliwe. Z tej samej przyczyny trzeba odrzucić podział na teksty pisane jasnym językiem i te zawile, trudne do zrozumienia, albo wręcz symboliczno-mistyczne. Ostatecznie Halleux zdecydował się na niejednorodną typologię obejmującą pięć grup⁸:

1. Recepty, czyli podstawowe składniki praktyki alchemicznej, występujące pojedynczo lub połączone jako kolejne stadia opisywanego procesu.
2. Traktaty teoretyczno-praktyczne, w których części operacyjne uzasadniane są za pomocą spekulacji, najczęściej dotyczących struktury materii (niekiedy przyjmujące formę scholastycznych *quaestiones* lub dysertacji akademickich).
3. Sumy, czyli pełne opisy wszystkich aspektów Wielkiego Dzieła.
4. Alegorie różnego rodzaju, od prostych recept ukrytych w symbolicznej terminologii, po wyrocznie, wizje i sny, a dla późniejszego okresu (Halleux uwzględnia tylko średniowiecze) również emblemata, romanse, poematy, a nawet modlitwy i adaptacje mszy katolickiej.
5. Egzegezy i komentarze wyjaśniające teksty alegoryczne i zawile, oraz antologie, doksografie i florilegia prezentujące opinie różnych autorytetów na poszczególne kwestie, często w formie aforyzmów. Można tu włączyć również publikowane polemiki, konkordancje, bibliografie i słowniki terminów alchemicznych, jakie pojawiły się już w okresie nowożytnym.

Typologię tę można uzupełnić o dwie grupy dodatkowe:

6. Teksty prywatne, takie jak notatki z eksperymentów czy korespondencja z innymi alchemikami albo patronami.
7. Źródła do historii zewnętrznej, a więc wszelkie wzmianki o alchemikach w dokumentach prawnych, tekstach literackich (zwykle satyrycznych) i kompendiach biograficznych.

Nie jest to oczywiście podział kategoriowy, a jedynie dający pewien obraz ogólny. W poszczególnych przypadkach przyporządkowanie danego tekstu do określonej grupy często nie będzie jednoznaczne, bo recepty mogą się pojawiać we wszystkich pozostałych, a różnica między sumą i traktatem może nie być

8. Halleux, *Les textes alchimiques*, 73–86.

oczywista. Podobnie źródła tradycji pozaeuropejskich, a także greckie, mogą nie mieścić się dokładnie w powyższych kategoriach ze względu na specyfikę ich gatunków literackich i powiązań z innymi systemami religijno-filozoficznymi, ale nie będą też odbiegały od nich zbyt daleko.

ZASÓB

Liczbę zachowanych źródeł z kategorii 2–5, a więc dzieł alchemicznych w węższym rozumieniu, pisanych przez twórców i komentatorów podstawowego zrębu jej doktryn, można w dużym przybliżeniu oszacować dla poszczególnych obszarów i okresów kulturowych. Dla alchemii chińskiej podstawowe teksty zostały włączone do kanonu pism daoistycznych (*Daozang*), który ukształtował się ok. 500 r., ale był później uzupełniany aż do wydania drukiem w 1445 r. Z około 1500 zawartych w nim dzieł, mniej więcej 300 związanych jest z różnymi tradycjami alchemicznymi⁹. Jednak alchemii praktycznej dotyczy jedynie około 100, a pozostałe omawiają praktyki medytacyjne i techniki seksualne, choć stosują tę samą terminologię¹⁰. W Indiach literatura alchemiczna obejmuje zaledwie około 80 tekstów w sanskrycie, z których tylko kilkanaście ukazało się drukiem¹¹. Źródła alchemii greckiej zawarte są w trzech najstarszych znanych (ale bardzo późnych) rękopisach oraz ich licznych kopiach, robionych nawet jeszcze na początku XIX w. Zawierają one traktaty i fragmenty przypisywane około czterdziestu autorom, co wraz z tekstami znanymi tylko z późniejszych tłumaczeń (często o wątpliwej autentyczności) i w zależności od kryteriów wyróżniania osobnych dzieł nie przekracza 100 tytułów¹². Z kolei olbrzymia, jak się zdaje, liczba alchemicznych traktatów powstałych w kręgu cywilizacji islamu (głównie arabskich, ale też perskich i syriackich), a także w sąsiadujących z nim krajach chrześcijańskich (szczególnie w Armenii), jest trudna do potwierdzenia, bo zasoby wielu bibliotek i inne kolekcje w tych krajach (również w Pakistanie i Indiach) nie zostały dotychczas wystarczająco dobrze rozpoznane. Różne jest też podejście

9. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 2*, 1–2; Pregadio, *Alchemy in China*, 98.

10. —, *Elixirs and alchemy*, [w] Livia Kohn (red.), *Daoism handbook*, Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14 (Leiden: Brill, 2000), 165–195, tutaj 172.

11. Dominik Wujastyk, *An alchemical ghost: The Rasaratnākara by Nāgārjuna*, „Ambix” 31: 2 (1984): 70–83, tutaj 70.

12. F. Sherwood Taylor, *A survey of Greek alchemy*, „The Journal of Hellenic Studies” 50: 1 (1930): 109–139; wszystkie źródła greckie wydali: Marcellin Berthelot, Charles-Émile Ruelle (red.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. 1–3 (Paris: Georges Steinheil, 1887–1888), a nową edycję krytyczną pod ogólnym tytułem *Les alchimistes grecs*, planowaną na 12 tomów pod redakcją Henriego-Dominique’a Saffreya, zainicjował w 1981 r. tom wydany przez Roberta Halleuxa. Dotychczas ukazały się jedynie dwa dalsze tomy i jedna część kolejnego.

badaczy do informacji zawartych w średniowiecznych bibliografiach i encyklopediach arabskich: niektórzy akceptują podawane tam liczby i numeracje dzieł poszczególnych autorów, podczas gdy inni je kwestionują¹³. Zapewne łączna liczba traktatów znanych z cytowań sięga 3000 lub więcej, ale trudno określić, ile z nich się zachowało¹⁴.

Liczbę łacińskich traktatów alchemicznych w średniowiecznej Europie można oszacować na podstawie katalogu incipitów literatury naukowej zestawionego przez Lynna Thorndike'a i Pearl Kibre¹⁵. W jego wersji elektronicznej 3315 pozycji oznaczono jako dotyczące alchemii, przy czym znacząca część to proste recepty albo krótkie wypisy z obszerniejszych dzieł, a wśród pozostałych sporo tytułów się powtarza¹⁶. Najprawdopodobniej zatem ogólna liczba unikatowych tekstów nie przekracza 1000, łącznie z tłumaczeniami z arabskiego i greckiego. Podobny katalog dla naukowych tekstów staro- i średnioangielskich zawiera 1864 pozycje i obejmuje również XVI w. Przy analogicznych jak dla źródeł łacińskich zastrzeżeniach, może to oznaczać około 500 tekstów powstałych w tym okresie (łącznie z tłumaczeniami)¹⁷. Traktaty i inne teksty alchemiczne w językach narodowych powstawały również w Hiszpanii, Włoszech, Francji i Niemczech, ale zapewne w nieco mniejszej liczbie niż w Anglii. Zestawiona przez Adama McLeana baza danych rękopisów alchemicznych do końca XVIII w. z ponad 100 bibliotek opisuje około 4000 pozycji, z których większość zawiera od kilku do

13. Przykładowo, znakomicie opracowany i nadal podstawowy katalog: Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques. [tom] I*, zestawia niemal 3000 dzieł należących do najważniejszego korpusu alchemii islamskiej, którego autorem miał być Ĝābir ibn Ḥayyān. Ustalenia te podważał pół wieku później: Syed Nomanul Haq, *Names, natures and things. The alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of stones)*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 158 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 3–47, szczególnie 11, ustalając ich liczbę na „niewiele ponad 500”. Zakwestionował to jednak wybitny historyk astronomii i matematyki, David Pingree (i to w przedmowie do książki Haqa), uznając argumenty tylko częściowo i proponując liczbę „przynajmniej 2000 traktatów”.

14. Podstawowym wydaniem zbioru tekstów syriackich i arabskich jest nadal: Marcellin Berthelot, Rubens Duval, Octave Victor Houdas (red.), *La chimie au moyen âge. Tome II: L'alchimie syriaque. Tome III: L'alchimie arabe* (Paris: Imprimerie Nationale, 1893).

15. Lynn Thorndike, Pearl Kibre, *A catalogue of incipits of Mediaeval scientific writings in Latin*, Medieval Academy Books 29 (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1963), z późniejszymi suplementami.

16. *Electronic Thorndike-Kibre (eTK)*, <http://www.medievalacademy.org>.

17. Linda Ehrsam Voigts, Patricia Deery Kurtz, *Scientific and medical writings in Old and Middle English: An electronic reference CD* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2000). Wersja rozszerzona i poprawiona: *Electronic Voigts-Kurtz 2 (eVK2)*, <http://www.medievalacademy.org>.

kilkudziesięciu tytułów¹⁸. Oczywiście wiele z nich się powtarza, a znaczny procent to odpisy wydań drukowanych.

Od XVI w., jeśli nie liczyć kilku znanych inkunabułów¹⁹, rozpoczyna się w Europie epoka „alchemii drukowanej” i to te właśnie źródła stanowiły podstawę późniejszej historiografii okresu nowożytnego. Bibliografia wszystkich druków alchemicznych do roku 1800, opracowana przez Adama McLeana, uwzględnia 4678 pozycji, z czego 2810 to unikatowe tytuły²⁰. Najnowsza bibliografia drukowana, jaką zestawił Volker Fritz Brüning, zawiera opisy ponad 5500 tytułów dla tego okresu, ale oczywiście różnica może wynikać z kryteriów przyjętych dla „literatury alchemicznej”²¹. Można zatem założyć, że do końca XVIII w. ukazało się w Europie nieco ponad 3000 dzieł alchemicznych. Część z nich było edycjami traktatów średniowiecznych i arabskich, ale znaczna większość powstała w ciągu trzech wieków epoki nowożytnej. Publikacje na temat alchemii ukazywały się również w ciągu XIX i XX w., przy czym większość z nich to wydawnictwa popularne i naukowe, ale było też sporo wznowień i tłumaczeń alchemicznych klasyków oraz ich reinterpretacji w duchu ezoterycznym. Bibliografia Alana Pritcharda, odnotowująca jedynie publikacje anglojęzyczne, w pierwszym wydaniu z 1980 r. zawierała 3188 pozycji, a przygotowywane nowe wydanie najprawdopodobniej przekroczy 20,000 (w tym również publikacje internetowe)²².

Szczególnie istotną kwestią jest datacja źródeł, zwłaszcza wczesnych. Chronologia tekstów grecko-egipskich i bizantyjskich jest zasadniczo uzgodniona wśród badaczy²³, a „datowanie wszystkich takich tekstów może być o wiele bar-

18. Adam McLean, *Database of alchemical manuscripts*, http://www.levity.com/alchemy/alch_mss.html.

19. Lynn Thorndike, *Alchemy during the first half of the sixteenth century*, „Ambix” 2: 1: 26–37, tutaj 29; przedruk w: Debus, (red.), *Alchemy and early modern chemistry*, 88–99, tutaj 91; wymienia tylko dwa inkunabuły zawierające cztery teksty; dłuższą listę opublikował: Rudolf Hirsch, *The invention of printing and the diffusion of alchemical and chemical knowledge*, „Chymia” 3 (1950): 115–141, jednak większość z uwzględnionych inkunabułów (bo odnotowuje też późniejsze druki do 1536 r.) dotyczy mineralogii, destylacji czy medycyny, a nie alchemii właściwej.

20. Adam McLean, *Database of alchemy printed books (pre-1800)*, http://www.levity.com/alchemy/alch_mss.html.

21. Volker Fritz Brüning, *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 1: Die alchemistischen Druckwerke von der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Jahr 1690* (München: K. G. Saur, 2004). – Bd. 1–3, 2004–2007.

22. Alan Pritchard, *Alchemy. A bibliography of English-language writings* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980); nowa wersja ma się ukazać za dwa lub trzy lata (informacja prywatna od Alana Pritcharda), a dostępna jest też jako stale uzupełniana internetowa baza danych: —, *Alchemy: A bibliography of English-language writings: 2nd (Internet) edition*, <http://www.alchemy-bibliography.co.uk/>.

23. Najnowsza całościowa analiza to: Jean Letrouit, *Chronologie des alchimistes grecs*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du*

dziej precyzyjnie ustalane dla chińskiego niż w którejkolwiek innej starożytnej cywilizacji”²⁴. Znacznie trudniejsza jest sytuacja ze źródłami islamskimi. Co do autorstwa i datowania ich podstawowego kanonu toczy się dyskusja wśród uczonych od ponad stu lat i pozostaje nierozwiązana²⁵. Podobnie wygląda kwestia źródeł indyjskich, gdzie – w przeciwieństwie do Chin – metody filologiczne ustalania chronologii tekstów sanskryckich z okresu średniowiecza (lata 500–1500) nie dają przekonujących rezultatów mimo ponad dwóch wieków intensywnych badań. W ostatnim okresie podjęto obiecujące próby wykorzystania do tego celu technologii informatycznych, ale na rezultaty trzeba jeszcze poczekać²⁶. Europejskie źródła średniowieczne mają zasadniczo uzgodnioną chronologię, choć w poszczególnych przypadkach pojawiają się niejednokrotnie wątpliwości, szczególnie związane z dokonywanymi przez kopistów modyfikacjami, przez co niekiedy rękopisy traktatów autorów wcześniejszych zawierają cytaty z dzieł powstałych później. Rozpowszechniona była też, podobnie jak w alchemii indyjskiej i islamskiej, praktyka przypisywania własnych tekstów autorom uznawanym za autorytety, utrudniająca ich poprawną datację²⁷.

JĘZYK

Największym problemem w badaniach wszystkich tradycji alchemicznych jest niewątpliwie stosowanie przez autorów większości tekstów trudno zrozumiałego języka, bogatego w symbole i metafory, a także stosującego różne techniki retoryczne, aby ukryć prawdziwą treść. Oprócz wspomnianego już wcześniej „rozproszenia wiedzy” częste było też używanie metonimii dla określenia jakiejś substancji przez nazwę dominującej w niej jakości czy dla wskazania właściwego procesu przez podanie nazwy innego, ale prowadzącego do podobnych rezultatów. Stosowano też powszechnie szczególne rodzaje figur retorycznych, takich jak synkopa (pomijanie niektórych etapów opisywanego procesu lub koniecznych do jego przeprowadzenia składników) i parateza (zwiększanie rzeczywistej liczby procesów i substancji poprzez wymienianie wielu ich nazw, będących

1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991) (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 11–93.

24. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 2, 2.*

25. Przegląd stanowisk streszczają: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 132–268; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 198–208; radykalną pozycję uzasadniał szerzej w ostatnim czasie: Haq, *Names, natures and things*, 3–47.

26. Oliver Hellwig, *A chronometric approach to Indian alchemical literature*, „Literary and Linguistic Computing” 24: 4 (2009): 373–383.

27. Związane z tym problemy opisuje w swej analizie największego z takich korpusów pseudoepigraficznych: Michela Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, Warburg Institute Surveys and Texts, 18 (London: The Warburg Institute, 1989).

jedynie synonimami)²⁸. Co więcej, być może wbrew twierdzeniom samych autorów tekstów alchemicznych, zabiegi te wcale nie miały służyć ukrywaniu treści, ale stanowiły element prowadzonych w szerszej skali prób „budowania bogatej i skomplikowanej struktury znaczeń, obejmującej wiele poziomów ludzkiego doświadczenia i procesów kosmicznych, których odzwierciedleniem i modelem miały być chemiczne operacje”²⁹.

Terminologia stosowana dla konkretnych substancji i procesów chemicznych, pierwotnie alegoryczna lub skojarzeniowa, później przez nawarstwianie się poziomów metaforycznych reinterpretacji przestała być czytelna. Jak to ujął Brian Vickers:

Kiedy pisarze trafiali na niekompletne albo niezrozumiałe rękopisy, standardową reakcją na tekst pozornie bezsensowny było przekształcenie go w alegorię – tym samym dodając drugi czy trzeci poziom metaforycznego kodowania, co mogło jedynie jeszcze bardziej utrudnić zrozumienie alchemii.³⁰

Te same trudności odnoszą się do ikonografii alchemicznej, która w podobny sposób podlegała „re-alegoryzacji”, a także ulegała wpływom współczesnych nurtów w sztuce i przejmowała popularne wyobrażenia symboliczne z bestiariuszy i heraldyki³¹. Do tego trzeba dodać też kumulatywny charakter piśmiennictwa alchemii, która „jest i zawsze była sztuką polegającą w dużej mierze na interpretacji tekstów”³². Żaden z traktatów starożytnych, islamskich czy renesansowych nie był odrzucany, bo potencjalnie każdy z nich mógł zawierać istotne wskazówki, jeżeli tylko alchemik potrafił je właściwie odczytać. Dlatego też od połowy XVI w. do początku wieku XVIII były wydawane wielotomowe kolekcje

28. Newman, *Gehennical fire*, 133–134; William R. Newman, Lawrence M. Principe, *Alchemy tried in the fire: Starkey, Boyle, and the fate of Helmontian chymistry* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 186–188.

29. Nathan Sivin, *Chinese alchemy and the manipulation of time*, „Isis” 67 (1976): 513–526, tutaj 523–524.

30. Brian Vickers, *The discrepancy between res and verba in Greek Alchemy*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 21–33, tutaj 32–33; ten interesujący, ale też kontrowersyjny artykuł dotyczy szerszej problematyki niż wskazywałby tytuł; później ukazał się też w wersji niemieckiej pod zmienionym i bardziej adekwatnym tytułem: —, *Alchemie als verbale Kunst: Die Anfänge*, [w] Jürgen Mittelstrass, Günther Stock (red.), *Chemie und Geisteswissenschaften* (Berlin: Akademie Verlag, 1992), 17–34.

31. Barbara Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe–XVe siècles)* (Paris: Le Sycomore, 1982), 48–54, 208–256.

32. Brian Vickers, *The 'New Historiography' and the limits of alchemy*, „Annals of Science” 65: 1 (2008): 127–156, tutaj 132–133; ale zob. też polemikę: William R. Newman, *Brian Vickers on alchemy and the occult: A response*, „Perspectives on Science” 17: 4 (2009): 482–506.

wszystkich możliwych traktatów i komentarzy, z których najważniejsze i najobszerniejsze to *Theatrum chemicum* (ponad 200 tekstów) i *Bibliotheca chemica curiosa* (ponad 140 pozycji, z których tylko 35 ukazało się w poprzednim zbiorze)³³.

Obok mnożących się lawinowo synonimów, czytelnik tych tekstów musiał się też zmagać z polisemicznym charakterem większości terminologii alchemicznej, a więc odnoszeniem się tych samych nazw do różnych substancji, często trudnych do zidentyfikowania dla kolejnych pokoleń i współczesnych badaczy. Przykładowo, „według tekstów [greckich] były liczne różnorodne ‘siarki’, a my nie wiemy, co owi alchemicy rozumieli pod tym słowem”³⁴. W takiej sytuacji jest oczywiste, że powstało zapotrzebowanie na leksykony wyjaśniające „prawdziwe” znaczenie poszczególnych terminów, które w rezultacie często dodawały kolejny poziom ukrywania tego znaczenia. Już w najstarszych zachowanych papyrusach proto-alchemicznych znajdują się wykazy „interpretacji świętych nazw używanych przez czcigodnych pisarzy, aby odeprzeć ciekawość prostaków”, takich jak „ejakulacja węża: to jest rtęć” albo „mleko jakiegoś zwierzęcia: to jest siarka”³⁵. Podobne słowniki powstawały we wszystkich tradycjach, a w Europie najobszerniejsze pojawiły się po czasach Paracelsusa, który wprowadził dodatkowe zamieszanie, włączając elementy rzemieślniczego żargonu górniczo-metalurgicznego i medycyny ludowej³⁶.

Na początku XX w. Edmund Otto von Lippmann wprowadził dla tych „tajemnych” nazw substancji i procesów alchemicznych niemiecki termin *Decknamen*, który przyjął się również w literaturze innych języków³⁷. Jego wykazy dla tekstów greckich i syriackich rozszerzyli o źródła islamskie Julius Ruska i Eilhard Widemann, a później Alfred Siggel³⁸. Nie ma wszakże zgody ani pewności, czy wszystkie te terminy są wyłącznie „przykrywkami” dla nazwania substancji

33. Lazarus Zetzner (red.), *Theatrum chemicum*, t. 1–6 (Oberursel–Strasburg: Lazarus Zetzner (później spadkobiercy), 1602–1661); Jean-Jacques Manget (red.), *Bibliotheca chemica curiosa*, t. 1–2 (Geneve: Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter, S. De Tournes, 1702).

34. F. Sherwood Taylor, *The alchemists* (Frogmore: Paladin, 1976), 44; wyd. oryg. 1952.

35. Berthelot, Ruelle, (red.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, 1:10–11.

36. Ruland, *Lexicon alchemiae*; William Johnson, *Lexicon chymicum. Cum obscuriorum verborum, et rerum hermeticarum* (London: William Nealand, 1657); wyd. rozszerzone w 2 tomach: Frankfurt–Leipzig 1678.

37. Edmund O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Mit einem anhang: Zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, t. [1] (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919), zwłaszcza 325–327, 369–369.

38. Julius Ruska, Eilhard Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften: Alchemistische Decknamen*, „Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen” 67 (1924): 17–36; Alfred Siggel, *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur* (Berlin: Akademie Verlag, 1951).

chemicznych, czy też pełnią również funkcję symboliczno-mistyczną³⁹. To ostatnie podejście dominuje w słowniku „metaforyki alchemicznej” Lyndy Abraham, który jest mimo wszystko bardzo przydatny, bo oparty na źródłach średniowiecznych i nowożytnych, uzupełniając wymienione wcześniej zestawienia⁴⁰. Ogólne leksykony alchemii wydawane w ostatnich latach nie spełniają tej funkcji, są bowiem zbyt mało szczegółowe w odniesieniu do terminologii⁴¹.

Równoległe do niejednoznacznego nazewnictwa i *Decknamen*, stosowane były powszechnie symbole graficzne na oznaczanie pojęć, substancji i procesów⁴². Tworzyły one zatem kolejną warstwę znaczeniową, nie zawsze jednoznacznie odsyłając do nazwy, która równie niejednoznacznie określała substancję chemiczną. A więc skrajnie niejednoznaczne powiązanie semiotyczne między *res* i *verba*, na jakie wskazał Brian Vickers w odniesieniu już do alchemii greckiej, w której „możliwości nieporozumień wydają się nieskończone”⁴³, były zwielokrotnione przez upowszechnienie poziomu znaków graficznych. Przykładowo, Fred Gettings podaje 73 symbole dla siarki, zaznaczając, że są to tylko najpopularniejsze⁴⁴, podczas gdy jedno z najczęściej występujących w okresie nowożytnym

39. Najważniejsze głosy w polemice na ten temat w ostatnich latach to: William R. Newman, *Decknamen or pseudochemical language? Eirenaeus Philalethes and Carl Jung*, „Revue d’histoire des sciences” 49: 2–3 (1996): 159–188; Hereward Tilton, *Introduction: Jung and early modern alchemy, The quest for the phoenix: Spiritual alchemy and Rosicrucianism in the work of Count Michael Maier (1569–1622)* (Berlin: Walter de Gruyter, 2003), 1–34; George-Florin Călian, *Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some modern controversies on the historiography of alchemy*, „Annual of Medieval Studies at CEU” 16 (2010): 166–190; Wouter J. Hanegraaff, *The notion of „occult sciences” in the wake of the Enlightenment*, [w] Monika Neugebauer-Wölk, Renko D. Geffarth, Markus Meumann (red.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 50 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013), 93–95.

40. Lyndy Abraham, *A dictionary of alchemical imagery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

41. Mark Haeffner, *The dictionary of alchemy. From Maria Prophetissa to Isaac Newton* (London: The Aquarian Press, 1991); Priesner, Figala, (red.), *Alchemie. Lexikon*.

42. Najważniejsze zestawienia i opracowania tych symboli to: Gustav Wilhelm Gessmann, *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters*, wyd. 2 (Berlin: Karl Siegmund, 1922); Fritz Lüdy-Tenger, *Alchemistische und chemische Zeichen* (Berlin: Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, 1928); Wolfgang Schneider, *Lexicon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole* (Weinheim: Verlag Chemie, 1962); Fred Gettings, *Dictionary of occult, hermetic and alchemical sigils* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981); ostatnia pozycja jest szczególnie wszechstronna i znakomicie opracowana, zawiera dziewięć tysięcy znaków, również ze źródeł chińskich, greckich i arabskich; por. entuzjastyczną recenzję Waltera Pagela w „Medical History” 26:1 (1982), 106–107.

43. Vickers, *The discrepancy between res and verba in Greek Alchemy*, 23.

44. Gettings, *Dictionary of occult, hermetic and alchemical sigils*, 255.

nym jej oznaczeń ♁ było również używane w dziesięciu innych znaczeniach⁴⁵. A ponieważ słowo „siarka” także mogło mieć wiele znaczeń, interpretacja tekstu zawierającego taki symbol stawia przed badaczem niezwykle trudne zadanie.

Świadomość semantycznego chaosu mieli już oczywiście sami pisarze alchemiczni, zwłaszcza nowożytni. Przykładem może być Andreas Libavius (1555–1616), który uznaje tradycyjny wymóg niejasnego pisania o tajemnicach, ponieważ nie powinny być ujawniane wszystkim, ale jednocześnie krytykuje mnożenie terminów:

Można używać metafor poszczególnych rodzajów dla nauczania, jak to się czyni we wszystkich sztukach mechanicznych. Ale przy zbyt dużym zezwoleniu, przeradza się to w grzech. W ten sposób chemia jest często niegodnie wtrącana w obszary najgłębszych ciemności. Wystarczyło, by jedna metafora oznaczała jedną rzecz, gdyby tylko pewien rodzaj określenia wszedł w użycie i pozostawał taki sam na zawsze. Ale swoboda inwencji była tak upowszechniona, że porównując wszystkie rzeczy ze wszystkimi rzeczami, dodano tysiąc nazw dla każdej pojedynczej rzeczy. I tak chemię zalały bzdury i ogólny zamęt.⁴⁶

Mimo takich głosów, sytuacja nie uległa istotnej zmianie w kolejnych dwóch stuleciach. Nie pozwalał na to poziom wiedzy o przyrodzie, ale też odwoływanie się do dawnych autorytetów i konieczność ciągłej reinterpretacji. Niepewność i niejasność były wpisane w istotę alchemii i akceptowane przez alchemików, choć pewne jej aspekty mogły być dla nich irytujące.

Historycy alchemii muszą oczywiście korzystać ze współczesnej wiedzy chemicznej, starając się przełożyć zawarte w źródłach receptury i opisy procesów, wyrażone w tak skrajnie niejednoznaczny sposób, na precyzyjny język dzisiejszej chemii. Jest to oczywiście bardzo trudne, a w wielu przypadkach niemożliwe. Ale nawet wówczas, kiedy taka translacja wydaje się przekonująca, nie można mieć pewności, że istotnie autorzy przeprowadzali te właśnie operacje⁴⁷. Substancje używane przez alchemików najczęściej nie były chemicznie czyste w dzisiejszym rozumieniu, a stosowana aparatura nie

45. Ibid., 399.

46. Andreas Libavius, *Rerum chymicarum epistolica forma ad philosophos et medicos quosdam in Germania excellentes descriptarum liber primus* (Frankfurt, 1595); cyt. za: Stephen Clucas, *Alchemy and certainty in the seventeenth century*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry* (Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage Foundation, 2007), 39–51, tutaj 43.

47. Piśmiennictwo historyczne zawiera oczywiście setki przykładów takich interpretacji. W języku polskim najciekawszym przykładem jest chyba: Michalina Dąbkowska, Roman Mierzecki, *Treści alegorycznych ilustracji alchemicznych XVII w.*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 37: 2 (1992): 13–31.

zapewniała powtarzalności eksperymentów⁴⁸. Bywa też tak, że opisywana w źródłach wieloetapowa operacja do pewnego momentu poddaje się interpretacji chemicznej, ale kolejne jej stadia przestają mieć sens. Najprawdopodobniej autorzy łączyli rezultaty własnych doświadczeń z wiedzą czerpaną z pism autorytetów⁴⁹.

Nieporównanie większe wyzwanie stanowią źródła będące dłuższymi alegorycznymi wizjami, przypowieściami, zagadkami czy romansami. Pojawiają się one już wśród najstarszych zachowanych tekstów, a szczególnie popularne stały się w XVII w. Jak podkreśla Maurice Crosland, w takich przypadkach „ze względu na powszechne stosowanie alegorii, możliwe było z jednej strony nie rozpoznanie rękopisu alchemicznego jako odnoszącego się do reakcji chemicznych, a z drugiej strony było też możliwe wyczytanie znaczeń alchemicznych z alegorycznych dzieł, których autorzy nie mieli w zamiarze takich interpretacji”⁵⁰. Alegorie i analogie czerpano z mitologii, teologii, astronomii, medycyny, jak również z języka potocznego dotyczącego świata zwierząt i roślin. Szczególnie znaczenie miała symbolika seksualna, powszechna w alchemii europejskiej, a w tradycji chińskiej i indyjskiej prowadząca w niektórych nurtach do włączania praktycznych technik psychoseksualnych wywodzących się z wcześniejszych tradycji daoizmu i jogi. W alchemii zachodniej były one to zapewne częste (albo z oczywistych względów wzmianki o takich praktykach nie zachowały się w źródłach), ale też najpewniej nie były zupełnie nieznane, zwłaszcza w nurcie mistycyzującym⁵¹.

48. Lawrence M. Principe, ‘*Chemical Translation*’ and the role of impurities in alchemy: Examples from Basil Valentine’s *Triumph-Wagen*, „*Ambix*” 34 (1987): 21–30; —, *Apparatus and reproducibility in alchemy*, [w] Frederic L. Holmes, Trevor Levere (red.), *Instruments and experimentation in the history of chemistry* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000), 55–74.

49. Interesujący, bo napisany dość jasnym językiem, przykład takiego procesu i możliwości jego interpretacji podaje: Taylor, *The alchemists*, 95–97.

50. Crosland, *Historical studies in the language of chemistry*, 4–5.

51. Dyskusyjnym przykładem jest Thomas Vaughan i jego żona Rebecca, których listy i zachowany notatnik laboratoryjny są interpretowane przez niektórych historyków jako opisy ich współżycia seksualnego, wyrażone za pomocą terminologii chemicznej: Kenneth Rexroth, *A forward to the works of Thomas Vaughan*, [w] Arthur Edward Waite (red.), *The works of Thomas Vaughan* (New Hyde Park, NY: University Books, 1968), 1–12; interpretację tę odrzucił: William Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, „*Ambix*” 29: 3 (1982): 125–140, tutaj 126–127; Principe, Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*, 396; rytuał seksualny związany pośrednio z alchemią opisuje też Giacomo Casanova, a przeprowadził go z leciwą markizą d’Urfé w asyście młodej Selenis: Giacomo Casanova, *History of my life*, tłum. Willard R. Trask, t. 8 (Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1997), 65–66. (fragment pominięty w polskim wyborze i tłumaczeniu Tadeusza Everta).

Krytyka źródeł alchemicznych w świetle współczesnej chemii jest szczególnie trudna tam, gdzie autorzy mówią o zwieńczeniu trudów swych dociekań czyli o transmutacji. W przypadku receptur i procesów wiodących do uzyskania Kamienia Filozofów można je traktować jako spekulacje nie poparte doświadczeniem, ale istnieje wiele przekazów o dokonywanych przez alchemików przemianach metali nieszlachetnych w złoto, z których część jest tak dobrze poświadczona przez niezależnych świadków, że gdyby dotyczyła czegokolwiek innego, nikt nie miałby wątpliwości co do ich wiarygodności⁵². Dzisiaj trzeba wszystkie te przypadki uznać albo za zręczne oszustwa, których metody były zresztą dobrze znane poważnym autorom alchemicznym⁵³, albo za błędną interpretację obserwowanych zjawisk, najczęściej pod wpływem powszechnie akceptowanych teorii o strukturze i naturze materii⁵⁴.

Opracowanie krytycznych edycji tekstów alchemicznych napotyka w takiej sytuacji na znacznie większe problemy niż w przypadku jakichkolwiek innych źródeł. Badacz arabskich i hebrajskich tekstów Gabriele Ferrario tak podsumowuje swoje dylematy:

Współczesny uczony próbujący przygotować edycję tego rodzaju traktatów musi zmierzyć się z podstawową kwestią metodologiczną dotyczącą kryteriów, jakimi powinien się kierować przy wydawaniu tekstu. Czy niezwykle wymagająca próba zrekonstruowania oryginalnego brzmienia tekstu jest warta zachodu? Czy może bardziej przydatne byłoby przygotowanie edycji ukazującej konkretne stadium historii przekazu jednego dzieła alchemicznego? Współczesny wydawca musi rozwikłać te [językowe] zasłony, aby znaleźć taką metodę, która pozwoli czytelnikowi najlepiej zrozumieć tekst, a jednocześnie zachowa integralność średniowiecznego źródła.⁵⁵

52. Możliwości interpretacji takich przypadków analizuje: Vladimir Karpenko, *The chemistry and metallurgy of transmutation*, „Ambix” 39: 2 (1992): 47–62; tam też przegląd wcześniejszych propozycji; zob. też: Joaquín Pérez Pariente, *An investigation on the activity pattern of alchemical transmutations*, „Journal of Scientific Exploration” 16: 4 (2002): 593–602.

53. Wiele takich sztuczek i trików opisuje m. in.: Michael Maier, *Examen fucorum pseudo-chymicorum detectorum et in gratiam veritatis amantium succincte refutatorum* (Frankfurt: Typis Nicolai Hoffmanni, sumptibus Theodori de Briji, 1617).

54. Lawrence M. Principe, *Evidence for transmutation in seventeenth-century alchemy*, [w] Peter Achinstein (red.), *Scientific evidence: Philosophical theories and applications* (Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 2005), 151–164.

55. Gabriele Ferrario, *Understanding the language of alchemy: The medieval Arabic alchemical lexicon in Berlin, Staatsbibliothek, Ms Sprenger 1908**, [w] Lynn Ransom (red.), *Digital proceedings of the Lawrence J. Schoenberg Symposium on Manuscript Studies in the Digital Age. Vol. 1: On the nature of things: Modern perspectives on scientific manuscripts* (2009), 2.

Sporych problemów edytorskich przysparzają również wspomniane wcześniej symbole graficzne, zwłaszcza przy powszechnym już dzisiaj publikowaniu w formie elektronicznej. Najczęściej spotykane znaki zostały włączone do standardu Unicode dopiero w 2011 r., dzięki staraniom wydawców alchemicznych rękopisów Isaaca Newtona, ale wymagało to pewnych kompromisów i uproszczeń⁵⁶.

56. John A. Walsh, Wallace Edd Hooper, *The liberty of invention: Alchemical discourse and information technology standardization*, „Literary and Linguistic Computing” advance access 8.12.2011 (2012): 1–25.



ROZDZIAŁ III

PRISCA SAPIENTIA: PIERWSZE TYSIĄCLECIE

Przeгляд najważniejszych grup źródeł z różnych obszarów kulturowych pozwoli na bardziej szczegółowe zarysowanie problematyki związanej ze źródłownawstwem alchemii, a jednocześnie zaprezentuje materię, z której historycy konstruowali swoje wizje jej dziejów. Ze względu na ich wielką różnorodność i skomplikowaną naturę wzajemnych powiązań, najwygodniej będzie omówić źródła poszczególnych regionów i okresów w układzie chronologicznym, przy czym alchemia chińska i indyjska uwzględnione zostaną, mimo pewnych powiązań, jako osobne obszary, ze względu na swą specyfikę i inne przedziały czasowe. Odzwierciedla to również sytuację w historiografii, która dla obu tych obszarów powstawała w zasadzie niezależnie i jest nadal bardzo skromna¹.

POSZUKIWANIA POCZĄTKÓW

Jak w przypadku każdej innej dziedziny, wskazanie najwcześniejszych źródeł alchemicznych i tym samym jej poznawalnych początków stanowi przedmiot licznych i zasadniczych kontrowersji. Kluczowe różnice w stanowiskach historyków dotyczą kręgu cywilizacyjnego, w którym pojawiła się idea przemiany metali i przedłużania życia człowieka za pomocą niewielkiej ilości pewnej szczególnej substancji. Niektórzy badacze sięgają do pierwotnych mitów i dopatrują się początków alchemii w archaicznych społecznościach, w których metalurdzy i kowale mieli status szamanów, a wytapianie i obróbka

1. Skrupulatnie zestawiona bibliografia: Fabrizio Pregadio, *Chinese alchemy: An annotated bibliography of works in Western languages* (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2009) zawiera tylko około 300 pozycji wydanych od XIX w. do 2009 r. (w tym również niektóre o charakterze ezoterycznym). Nie miałem dostępu do podobnego wykazu dla alchemii indyjskiej: G. Jan Meulenbeld, *A history of Indian medical literature*, t. 2, Groningen Oriental Studies, 15 (Groningen: Egbert Forsten, 2000), ale liczba publikacji naukowych w językach europejskich jest zapewne jeszcze niższa.

metali stanowiły wczesny etap sakralizacji przyrody². W indyjskich Wedach i mitach greckich można się doszukiwać idei eliksiru życia (odpowiednio soma i nektar, a także etymologicznie powiązane amrita i ambrozja, dające bogom nieśmiertelność)³, a mityczne, magiczne i medyczne konotacje złota występują we wszystkich znających ten metal kulturach. Inni wskazują na najstarsze zachowane receptury technologiczne z Sumeru i Akkadu, z których wiele dotyczyło wytwarzania syntetycznych kamieni szlachetnych, miedzi i srebra, a w XVII w. p.n.e. pojawiają się sekretne nazwy substancji, zaskakująco podobne do stosowanych w późniejszej alchemii (np. „tłuszcz lwa” na opium, „krew czarnego węża” na olej rycynowy albo „orzeł” na miedź)⁴. W obu przypadkach trudno byłoby uznać owe wzmianki za wczesne przejawy alchemii, nie towarzyszą im bowiem rozważania teoretyczne nad strukturą materii. Te można datować dopiero na ostatnie wieki przed naszą erą, a potwierdzające je źródła pisane pochodzą z jeszcze późniejszego okresu.

Większość historyków alchemii uważa za jej początek właśnie połączenie teorii filozoficzno-religijnych z wiedzą rzemieślniczą⁵, ale nie jest to wcale oczywiste. Jak zauważał wspomniany już Frank Sherwood Taylor, receptury i opisy procesów w tekstach alchemicznych, również tych najwcześniejszych pisanych po grecku, często nie odpowiadają rzeczywistym procesom chemicznym, jakich należałoby się spodziewać. Zapewnienia o uzyskaniu złota w ich rezultacie nie mogą być w żaden sposób wytłumaczone, bo z całą pewnością go nie dawały. Joseph Needham i Nathan Sivin zwrócili dodatkowo uwagę na fakt, że wiedza rzemieślnicza na temat metali była na bardzo wysokim poziomie zarówno w starożytnym Egipcie, w Mezopotamii, jak i w Chinach, a sztuka rafinacji złota metodą kupelacji była w powszechnym użyciu już ok. 1500 r. p.n.e. (a mogła być znana nawet w 4 tysiącleciu p.n.e.) i wraz z techniką cementacji pozwalała łatwo oddzielić złoto od innych metali w stopach⁶. Nie później niż w 600 r. p.n.e.

2. Mircea Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. Andrzej Leder (Warszawa: Aletheia, 1993); wydanie oryg.: —, *Forgerons et alchimistes* (Paris: Flammarion, 1956); zob. też: R. J. Forbes, *The evolution of the smith, his social and sacred status. Part 1: Early metallurgy, the smith and his tools, gold, silver and lead, zinc and brass*, [w] R. J. Forbes (red.), *Studies in ancient technology* (Leiden: E. J. Brill, 1964), t. 8, 52–102.

3. Srinivasan Kalyanaraman, *Indian alchemy: Soma in the Veda* (New Delhi: Munshirm Manoharlal, 2004).

4. R. J. Forbes, *On the origin of alchemy*, „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 4 (1953): 1–11, tutaj 3; przedruk rozszerzony: R. J. Forbes, *The origin of alchemy, Studies in ancient technology* (Leiden: E. J. Brill, 1955), t. 1, 121–144, tutaj 125.

5. Marcellin Berthelot, *Les origines de l'alchimie* (Paris: Georges Steinheil, 1885), 247–278; Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie [Bd. 1]*, 118–143 i wielu późniejszych autorów.

6. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 2*, 18–47; Sivin, *Research on the history of Chinese alchemy*, 13–14.

pojawił się też kamień probierczy, umożliwiając jeszcze prostsze ustalenie, czy dany metal jest złotem albo w jakim procencie je zawiera⁷. Tymczasem wczesne (a także późniejsze) teksty alchemiczne zdają się ignorować wiedzę metalurgów i jubilerów. Receptury wytwarzania imitacji złota, srebra i kamieni szlachetnych (aurifikacja) były interpretowane przez wczesnych alchemików jako uzyskiwanie prawdziwych metali i klejnotów. Ale to właśnie oni dociekali głębszej prawdy o zjawiskach chemicznych, konstruując specjalistyczną aparaturę badawczą (która nie była przydatna rzemieślnikom) i tworząc teorie filozoficzne wyjaśniające obserwowane zjawiska, a także postulujące możliwości uzyskiwania zupełnie nowych rezultatów. Było to więc myślenie w swej istocie naukowe, choć hipotezy i teorie czerpało też ze źródeł religijno-mistycznych i dlatego ewoluowało w innym kierunku. Needham stawia w tej kwestii bardzo istotne pytania, dotyczące wszystkich epok i kultur:

Jak filozofowie mogli wierzyć, że wytwarzają „złoto”, kiedy rzemieślnicy byli całkiem pewni, że jedynie z powodzeniem je imitują? W jaki sposób techniczna aurifikacja mogła wygenerować mistyczną aurifikację? Jak to możliwe, że idea transmutacji metali nieszlachetnych w szlachetne mogła powstać w świecie, który od tysiąca lat znał rafinację ogniową i test kupelacji?⁸

Poszukując odpowiedzi na te pytania, Needham wskazuje, że obie grupy stosowały niemal identyczne procedury, ale inaczej interpretowały ich rezultaty:

Linia między aurifikacją i aurifakcją staje się zatem bardzo cienka, ale przebiega jednak bardzo wyraziście między tymi, którzy definiowali złoto tak jak my dzisiaj, znali i praktykowali kupelację oraz przeprowadzali swoje operacje z zamiarem [uzyskania efektu] złudzenia – a z drugiej strony tymi, którzy znajdowali odpowiednie filozoficzne i mistyczne uzasadnienie dla nazywania każdej podobnej do złota substancji jaką uzyskali „złotem”, równie dobrym jak złoto naturalne, jeżeli nie lepszym, bo stworzonym przez sztukę, a jeśli nawet znali test kupelacji, to ignorowali jego rezultaty. Rozróżnienie między aurifikacją i aurifakcją zależy zatem od rozumienia tego, co się robi: świadome oszukiwanie, wiedza, że inni rzemieślnicy mogą zdemaskować takie oszustwo, jeżeli się nim zajmą – albo, z drugiej strony, proto-chemiczna pomysłowość obudowana teorią filozoficzną, brak intencji odniesienia bezpośrednich korzyści materialnych oraz brak wiedzy o testach rafinacyjnych lub brak przekonania o ich decydującym charakterze.⁹

Istniały zatem dwie odrębne społeczności, między którymi przepływ informacji był bardzo ograniczony i motywowany odmiennymi celami.

7. Forbes, *The origin of alchemy*, 125.

8. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 2*, 20.

9. Ibid.

Alchemicy byli konsumentami wiedzy chemicznej, a ta wykorzystywana przez nich wiedza rosła i stawała się coraz bardziej wyrafinowana z upływem czasu. Ale dowody na to, że oni tworzyli ową wiedzę, są bardzo skromne. Twierdzenia, jakoby alchemicy wynaleźli różne procesy czy typy aparatury, są zwykle założeniami, a nie konkluzjami¹⁰.

Do analogicznych wniosków skłania się również wielu badaczy alchemii zachodniej, wskazując na wyraźną odrębność dwóch tradycji tekstowych, począwszy od epoki grecko-egipskiej, aż po czasy współczesne. Jak to ujmuje Robert Halleux, rozróżnienie między formułą techniczną a procedurą alchemiczną może być dokonane „jedynie na poziomie świadomości operatora”¹¹. Również cele alchemików nie były, przynajmniej początkowo, utylitarne ani nawet poznawcze w sensie naukowym, ale raczej kontemplacyjne i ekstatyczne¹².

Ponieważ najwcześniejsze teksty alchemiczne według wszelkiego prawdopodobieństwa powstały dopiero w ostatnich wiekach przed naszą erą, a od samego początku niezwykle istotną rolę odgrywała w nich rtęć, można postawić ostrożną hipotezę, że to właśnie odkrycie metody pozyskiwania tego niezwykle metalu zainicjowało spekulacje filozofów i tym samym stanowi początek alchemii właściwej. Nie ma potwierdzonych dowodów na to, by rtęć była znana w starożytnym Egipcie albo Mezopotamii¹³. Najstarsza wzmianka o niej pojawia się w *Meteorologii* Arystotelesa (dziele niezwykle ważnym dla późniejszej historii alchemii islamskiej i łacińskiej), lecz bez powiązania ze wspomnianą przez niego również rudą rtęci, cynobrem¹⁴. Ale już jego przyjaciel i następca w szkole perypatetyków Teofrast (ok. 370–287 p.n.e.) opisał proces uzyskiwania amalgamatu

10. Sivin, *Research on the history of Chinese alchemy*, 14.

11. Robert Halleux (red.), *Les alchimistes grecs. I: Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Fragments et recettes* (Paris: Belles Lettres, 1981), 29–30.

12. Dla alchemii chińskiej taką tezę uzasadniał: Sivin, *Chinese alchemy and the manipulation of time*, 523–524; rytualno-ekstatyczne korzenie najwcześniejszego tekstu alchemii greckiej wykazała przekonująco w obszernym studium: C. Anne Wilson, *Philosophers, Isis and the Water of Life*, [w] *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, Literary and Historical Section, vol. XIX, part V* (Leeds: Leeds Philosophical and Literary Society Ltd., 1984).

13. Jack Ogden, *Metals*, [w] Paul T. Nicholson, Ian Shaw (red.), *Ancient Egyptian materials and technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 148–176, tutaj 169; sporadyczne znaleziska archeologiczne niewielkich ilości rtęci pochodzą niewątpliwie z naturalnych sublimatów w kopalniach cynobru albo jako produkt uboczny rafinacji przy wytopie srebra.

14. *Meteor* 378a, 385 b; najnowszy polski przekład: Arystoteles, *Meteorologia*, tłum. Antoni Paciork, *Dzieła wszystkie* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2003), t. 2, 425–554, tutaj 527 i 544; druga wzmianka o rtęci znajduje się w *De anima* 406b. Arystoteles przytacza w niej opinię ze sztuki o Dedalu komediopisarza Filipa, syna Arystofanesa (ok. 446–ok. 386 p.n.e.), według której mityczny konstruktor miał wlać rtęć do drewnianej figury Wenus, dzięki czemu mogła się poruszać.

rtęci i miedzi przez ucieranie cynobru z octem w miedzianym mózdzierzu, co powtórzył za nim Pliniusz Starszy (23–79 n.e.) w *Historii naturalnej*¹⁵. Metodę pozwalającą na otrzymanie czystej rtęci, uzupełnioną o sublimację amalgamatu, podał dopiero Dioskorides (ok. 40–90 n.e.) w *Materia medica*¹⁶.

W tym samym mniej więcej czasie rtęć pojawiła się w Chinach. Tam również znacznie wcześniej znany był cynober, stosowany jako barwnik, ale dopiero w III w. p.n.e. liczne wzmianki źródłowe odnoszą się jednoznacznie do rtęci. Pod koniec tego stulecia była już tak dobrze znana, że cesarz Qin Shi Huang (259–210 p.n.e.) zaprojektował w swoim mauzoleum wielkich rozmiarów makietę państwa z rzekami i oceanem wypełnionymi rtęcią, która płynęła dzięki mechanicznemu napędowi¹⁷.

Za drugi wyznacznik początku alchemii trzeba uznać wynalezienie aparatury do przeprowadzania destylacji i sublimacji, podstawowych procesów wszystkich późniejszych tradycji. Tutaj również trudno wskazać czas i miejsce ich powstania. Samo zjawisko parowania i skraplania się wody było znane Arystotelesowi, ale dopiero Teofrast opisał suchą destylację węgla, a Dioskorides sublimację rtęci¹⁸.

15. Earle R. Caley, John F. C. Richards (red.), *Theophrastus on stones. Introduction, Greek text, English translation, and commentary* (Columbus, OH: The Ohio State University, 1956), 28, 58, 203–205; R. W. Sharples, *Theophrastus of Eresus: Sources for his life, writings, thought and influence. Commentary vol. 3.1 Sources on physics (texts 137–223)*, *Philosophia antiqua*, 79 (Leiden: Brill, 1998), 188–189; komentarz Sharplesa dotyczy rafinacji cynobru z piasku w okolicach Efezu, którą to technologię miał odkryć Kallias Ateńczyk z kopalni srebra ok. 400 r. p.n.e., poszukując złota w tamtejszych piaskach. Kontekst i kolejność tych informacji sugeruje, że technologia uzyskiwania rtęci z cynobru powstała później, zapewne w czasach współczesnych Teofrastowi.

16. Dioskorides V,110; nowe tłumaczenie angielskie: Dioscorides, *De materia medica, being an herbal with many other medicinal materials*, tłum. Tess Anne Obsaldeston, R. P. A. Wood (Johannesburg: Ibidis Press, 2000), 799–800; zob. też: J. R. Partington, *A history of chemistry. Vol. I. Part 1: Theoretical background*, (London: Macmillan & Co., 1970), 101, 131.

17. Joseph Needham, Ho Ping-Yu, Lu Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 3: Historical survey, from cinnabar elixirs to synthetic insulin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 4–8. Część rozbudowanego mauzoleum ze słynną Terakotową Armią została odkopana, natomiast sam grobowiec cesarza został zlokalizowany, ale archeolodzy mają wątpliwości co do rozpoczęcia odkopywania go, ponieważ współczesne możliwości technologiczne mogą nie być wystarczające do odpowiedniego zabezpieczenia wykopaliska. Przeprowadzone sondowanie punktowe potwierdza wysoką zawartość rtęci. Zob. wstęp K. E. Brashiera do nowego wydania tłumaczenia poświęconych pierwszemu cesarzowi fragmentów najważniejszej chińskiej kroniki, zawierającej również opis mauzoleum: Sima Qian, *The first emperor. Selections from the Historical records*, tłum. Raymond Dawson, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2007), z powołaniem na chiński film dokumentalny z 2006 r., pokazany na Discovery Channel.

18. R. J. Forbes, *Short history of the art of distillation from the beginnings up to the death of Cellier Blumenthal* (Leiden: E. J. Brill, 1948), 13–17.

Korpus wczesnych tekstów alchemii greckiej przypisuje wynalezienie alembika, czyli aparatu do destylacji, a także innych urządzeń chemicznych, dwóm kobietom: Marii Żydówce i Kleopatrze. W zachowanych kopiach fragmentów ich traktatów znajdują się rysunki aparatury i instrukcje dla przeprowadzania eksperymentów, ale nie jest pewne, kiedy dokładnie żyły (a nawet czy w ogóle istniały). Druga z nich bywa identyfikowana z Kleopatrami VII (69–30 p.n.e.), ostatnią królową Egiptu, która rzeczywiście napisała znany dzisiaj jedynie z krótkich cytatów traktat *O kosmetykach*¹⁹. Znacznie ważniejsza w opiniach późniejszych alchemików była jednak Maria Żydówka, której zaginiony traktat *O piecach* i inne teksty przywoływane były z najwyższym uznaniem przez Greków i Arabów, a jej imię zachowała w kilku językach łąnia wodna²⁰, według tradycji będąca również jej wynalazkiem²¹. Według różnych badaczy działalność Marii mogła przypadać najwcześniej na ok. 100 r. p.n.e., ale także na ok. 250 r. n.e. Samo wynalezienie procesu destylacji w prostszej formie musiało zatem mieć miejsce nieco wcześniej.

Podobnie jak w przypadku odkrycia rtęci, mamy do czynienia z zadziwiającą równoległością rozwoju technologii sublimacji i destylacji w tym samym czasie w Chinach. Co prawda są to mniej jasne przekazy i przed IX w. n.e. dotyczą wyłącznie przetwarzania rtęci i alchemicznych eliksirów, ale wskazują na znajomość tych procesów już ok. 150 r. p.n.e. Mowa jest o nich w tekstach spisanych przez Liu Ana (179–122 p.n.e.), księcia Huainan, i przebywających na jego dworze uczonych daoistycznych znanych jako Ośmiu Nieśmiertelnych, które zostały opublikowane w 139 r. p.n.e. Destylację i sublimację omawia też najstarszy zachowany chiński traktat alchemiczny, który pochodzi jednak dopiero z II w. n.e.²² Konstrukcja aparatury do destylacji w była Chinach zasadniczo odmienna od znanej z regionu śródziemnomorskiego, a więc trudno dopatrywać się tu bezpośredniego zapożyczenia technologii²³.

Późniejsze tradycje obu obszarów przywołują imiona najwcześniejszych alchemików, ale datowanie ich stanowi jeszcze większy problem, są to bowiem najprawdopodobniej postaci mityczne albo też władcy i filozofowie, którzy przy-

19. Mauro de Nardis, *Kleopatra of Alexandria*, [w] Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs* (London–New York: Routledge, 2008), 482.

20. Łac. *balneum Mariae*, fr. *bain-marie*, wł. *bagno maria*, hiszp. *baño maría*.

21. Bink Hallum, *Maria*, [w] Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs* (London–New York: Routledge, 2008), 531; Raphael Patai, *Maria the Jewess – founding mother of alchemy*, „Ambix” 29: 3 (1982): 177–197.

22. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 168–180.

23. Joseph Needham, *Science in traditional China: A comparative perspective* (Cambridge, MA / Hong Kong: Harvard University Press / The Chinese University Press, 1981), 61.

pisywanych im tekstów (w większości zaginionych) raczej nie mogli napisać. Za najwcześniejszy tekst alchemii grecko-egipskiej uważana jest *Physika kai mystika* (*Fizyka i mistyka*) przypisywana Demokrytowi (ok. 460–ok. 370 p.n.e.), której autora przyjęło się w nowszej historiografii nazywać pseudo-Demokrytem²⁴. Jego działalność datuje się najwcześniej na ok. 250 r. p.n.e., a najpóźniej na 200 r. n.e., co najlepiej pokazuje skalę wątpliwości i trudności interpretacyjnych tych wczesnych tekstów. Niektórzy autorzy identyfikują go z niewątpliwie historycznym Bolosem (Bolusem) z Mendes, aktywnym ok. 300 r. p.n.e. (ale według innych nawet 200 lat później) w Aleksandrii neopitagorejskim autorem szeregu zaginionych dzieł dotyczących medycyny i magii²⁵. Według innych pseudo-Demokryt działał w I w. n.e., ale czerpał z tekstów Bolosa, podczas gdy jeszcze inni odrzucają jakikolwiek związek między nimi, a tym samym odmawiają Bolosowi miejsca w historii alchemii²⁶. Późniejsze tradycje bizantyjskie twierdzą, że pseudo-Demokryt został wtajemniczony w arkana alchemii w świątyni Ptaha w Memfis przez przybyłego z Persji medyjskiego maga Ostanesa²⁷. Znacznie ważniejszy wydaje się być jednak Agathodaimon, domniemany nauczyciel Marii Żydówki, niekiedy datowany podobnie jak pseudo-Demokryt na 250 r. p.n.e., ale również na nawet tak późny okres jak 300 r. n.e. Choć większość historyków wiąże ich oboje z Aleksandrią, pojawia się też coraz więcej zwolenników hipotezy Henry’ego Stapletona, że „szkoła Marii” mieściła się w Harrān w Syrii (obecnie w Turcji), zapewne gdzieś między IV a I w. p.n.e.²⁸ Tym samym początki alchemii byłyby bardziej związane z Persją i Mezopotamią niż z Egiptem. Taką opinię podzielał też John Read, wskazując na metalurgiczne tradycje Mezopotamii jako pierwotne źródło idei alchemicznych, które potem rozprzestrzeniły się na wschód do Chin i na zachód do Egiptu i Grecji, zyskując w Harrān podstawy teoretyczne, zarówno mistyczno-magiczne, jak i filozoficzne²⁹. Potwierdzenia roli

24. Możliwość rzeczywistego autorstwa Demokryta z Abdery, który pod koniec życia odwiedził Egipt i mógł tam spotkać Ostanesa z Persji, a następnie spisać jego nauki, rozważał: Henry E. Stapleton, *The antiquity of alchemy*, „Ambix” 5 (1953): 1–43, tutaj 33.

25. Robert P. Multhauf, *The origins of chemistry*, Classics in the History and Philosophy of Science, 13 (Langhorne, PA: Gordon and Breach Science Publishers, 1993), 83, 93.

26. Jackson P. Hershbell, *Democritus and the beginnings of Greek alchemy*, „Ambix” 34: 1 (1987): 5–20; przedruk w: Debus, (red.), *Alchemy and early modern chemistry*, 63–78; Bink Hallum, *Bōlos of Mendēs*, [w] Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs* (London–New York: Routledge, 2008), 196–197.

27. Hershbell, *Democritus and the beginnings of Greek alchemy*, 11.

28. Stapleton, *The antiquity of alchemy*.

29. John Read, *Through alchemy to chemistry: A procession of ideas and personalities* (London: G. Bell and Sons, 1961), 12–13; wyd. poprawione; oryg. wydanie 1957; wznowienie Toronto: Dover 1995. Teza o mezopotamskich korzeniach alchemii jest na-

tęgo starożytnego miasta można się doszukiwać z jednej strony w astrologicznym kulcie jego mieszkańców Sabejczyków³⁰, a z drugiej – w roli, jaką w późniejszej tradycji islamskiej odgrywają filozofowie stoicy i neopitagorejscy wywodzący się właśnie z Syrii (Posejdonios, 135–51 p.n.e.) i Kapadocji (Apoloniusz z Tiany, 2–98 n.e.)³¹. Są to w dużej mierze hipotezy i domniemania, albowiem ostatnio Kevin van Bladel zbadał ponownie wszystkie dostępne źródła i doszedł do wniosku, że rola Harrān w transmisji wiedzy hermetycznej była najpewniej powstała po 900 r. legendą autorów arabskich³².

Nie brak też obrońców teorii o pochodzeniu głównych idei alchemicznych ze starożytnego Egiptu, wskazujących na analogie w mitach i późniejszych interpretacjach. Wybitny egiptolog niemiecki Erik Hornung uznał wręcz, że korzenie alchemii sięgają *Ksiąg umarłych* z Nowego Państwa faraonów, a „całe działanie alchemiczne sprowadzało się do przywrócenia Ozyrysa do życia poprzez rozkład i putrefakcję”³³. Do korzeni w starożytnym Egipcie i ich śladów w zhellenizowanych rytuałach okresu Ptolemeuszy sięgali również inni autorzy³⁴, ale ich argumenty nie są przekonujące.

Jeszcze mniej popularna jest teoria o hebrajskich początkach alchemii, choć stoją za nią również ciekawe argumenty. W najwcześniejszych tekstach greckich jest wiele odwołań do znakomitej znajomości „sztuki” wśród Żydów, a w cytatach z pseudo-Demokryta niektóre kluczowe terminy pisane są alfabetem hebrajskim. Wspomniana już postać Marii Żydówki jako autorytetu i wynalazczyni wielu istotnych procesów jest też znamieną³⁵. W swoich własnych tekstach

dal akceptowana przez część badaczy, a nawet eksponowana w niektórych kompendiach jako powszechnie uznawana: Tod Brabner, *Alchemy*, [w] Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia* (New York: Routledge, 2005), 19–22, tutaj 19.

30. Tamara M. Green, *The city of the Moon god. Religious traditions of Harran*, *Religions in the Graeco-Roman World*, 114 (Leiden: E. J. Brill, 1992), 87–93, 176–180.

31. Multhauf, *The origins of chemistry*, 85–87.

32. Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From pagan sage to prophet of science*, *Oxford Studies in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 64–120.

33. Erik Hornung, *The secret lore of Egypt: Its impact on the West*, tłum. David Lorton (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001), 39; oryg. wyd. *Das esoterische Aegypten*, München: C. H. Beck 1999.

34. Helmuth Jacobsohn, *Das göttliche Wort und der göttliche Stein im alten Ägypten*, „Eranos-Jahrbuch” 39 (1970): 217–242; François Daumas, *L'alchimie a-t-elle une origine égyptienne?*, [w] Günter Grimm, Heinz Heinen, Erich Winter (red.), *Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposions 26–30 September 1978 in Trier*, *Aegyptiaca Treverensia*, 2 (Mainz am Rhein: P. von Zabern, 1983), 109–118; Philippe Derchain, *L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie*, „Chronique d'Égypte” 65 (1990): 219–242.

35. Patai, *Maria the Jewess*; —, *The Jewish alchemists. A history and source book* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), szczególnie 49–93.

twierdziła, że wiedzę alchemiczną objawił jej Bóg i ostrzegła przedstawicieli innych narodów przed konsekwencjami jej stosowania, ponieważ wiedza ta należy tylko do wybranych: „Nie dotykaj kamienia filozofów swymi rękami; nie jesteś z naszego rodu, nie jesteś z rodu Abrahama”³⁶. Nie ma też wątpliwości, że we wcześniejszym okresie technologii metalurgiczne i złotnicze były Hebrajczykom dobrze znane, najpewniej przez kontakty z Egipcjanami i Babilończykami. Liczne wzmianki w Biblii dotyczą wszystkich metali oprócz rtęci, a złoto jest nazywane aż siedmioma różnymi słowami, modyfikowanymi dodatkowo pięcioma przymiotnikami, których odcienie znaczeniowe nie są dzisiaj możliwe do odtworzenia. Wielokrotnie pojawia się też „ogień rafinacji”, zarówno w użyciu metaforycznym, jak i dosłownym, czyli jako proces kupelacji³⁷.

Zwolennicy chińskiej genezy alchemii też wskazują na Hārārān jako istotny punkt jej rozwoju, ale na drodze z Chin do Egiptu. Ważnym argumentem, podniesionym przez Homera Dubsę, jest wspomniane już wcześniej powszechne stosowanie na Bliskim Wschodzie technologii kupelacji do badania złota. Wśród glinianych tabliczek z Tell El-Amara zachował się list króla Babilonii Burna-Buriasza II z ok. 1370 r. p.n.e., w którym pisze do faraona Amenhotepa IV (Echnatona), że przysłane mu „dwadzieścia min złota nie były pełne, bo kiedy zostały włożone do pieca, pięć min nie wyszło”³⁸. Przy takiej umiejętności rozpoznawania prawdziwego złota trudno przyjąć możliwość rozpowszechnienia się teorii o jego sztucznym wytwarzaniu, a wszystkie wczesne teksty grecko-egipskie, zdaniem Dubsy, mówią jedynie o imitacji złota. Choć ta ostatnia teza wydaje się dyskusyjna, kupelacja istotnie nie była znana w Chinach tak wcześnie, a co więcej – nie było znane złoto. Nie wspomina o nim Konfucjusz, a do V w. p.n.e. nie istniało nawet słowo na określenie tego szlachetnego metalu³⁹. Uchodzący w późniejszej tradycji za twórcę alchemii filozof Zou Yan (ok. 350–270 p.n.e.) żył nieco wcześniej niż jego zachodni odpowiednicy, krótko po pojawieniu się niewielkich ilości złota w Chinach. Niestety, nie zachowały się żadne z jego tekstów, a późniejsze świadectwa, akceptowane przez Josepha Needhama, zostały odrzucone przez Fabrizio Pregadio⁴⁰. Najprawdopodobniej alchemia chińska powstała wśród jego uczniów i innych Mistrzów Metod (*fangshi*) czyli daoistycznych praktyków, doradzających arystokratom w sprawach magii, egzorcyzmów, leczenia, diety i technik seksualnych. Alchemiczne powiązania wcześniejszych z nich nie są jasne i przekonujące, ale już Li Shaojun, który ok. 133 r. p.n.e. doradzał cesarzowi Wu, był niewątpliwym i dobrze udokumentowanym alchemikiem,

36. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, 56, 172.

37. Patai, *The Jewish alchemists*, 41–46.

38. Homer H. Dubs, *The origin of alchemy*, „Ambix” 9 (1961): 23–36, tutaj 24.

39. *Ibid.*, 25.

40. Pregadio, *Great clarity*, 26–27.

nauczającym zarówno transmutacji cynobru (czyli pośrednio rtęci) w złoto, jak i wytwarzania eliksiru nieśmiertelności⁴¹.

Ze względu na tak skąpe informacje źródłowe, jednoznaczne wskazanie na Chiny lub hellenistyczny Egipt jako miejsce powstania idei alchemicznych nie jest możliwe. Obie wersje mają swoich zwolenników, przy czym z uwagi na tradycyjny europocentryzm historiografii alchemii, Bliski Wschód był najczęściej faworyzowany⁴², a szczegółowe badania nad alchemią orientalną rozwinęły się dopiero w drugiej połowie XX w.⁴³ Próbą pogodzenia stanowisk była propozycja Harry'ego Shepparda, według której proste technologie i związane z nimi idee powstawały niezależnie od siebie w różnych cywilizacjach, a dopiero ich wzajemne interakcje prowadziły do tworzenia złożonych systemów⁴⁴. Jako trzecie ognisko pierwotnych idei alchemicznych wskazywał na Indie, gdzie tradycje metalurgiczne były również bardzo dawne (rtęć znana była przynajmniej od IV w. p.n.e.), a później wykształciły się specyficzne dla tego subkontynentu szkoły alchemii. Sheppard akceptował tradycyjne w historiografii indyjskiej utożsamianie Nāgārjuny, legendarnego twórcy alchemii, z buddyjskim filozofem z II w. n.e. noszącym to samo imię, ponieważ wykluczające tę identyfikację badania pojawiły się dopiero znacznie później. Podobne stanowisko zajmowali inni historycy alchemii, w tym tak znakomity znawca kultury duchowej Indii jak Mircea Eliade⁴⁵. Nie było ono podważane od czasu odkrycia przypisywanego Nāgārjunie traktatu *Rasaratnākara* (Drogocenna kopalnia [lub ocean] rtęci) przez wybitnego indyjskiego historyka chemii Prafullę Chandrę Raya. Tekst ten został uznany za

41. Ibid., 28–31.

42. Trudno wymienić wszystkich zwolenników tej wersji, ale wystarczy przywołać jej jednoznaczne sformułowanie w tytułach takich książek jak: Hopkins, *Alchemy, child of Greek philosophy*; Jack Lindsay, *The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt* (London: Frederick Muller, 1970); zob. też: Arthur John Hopkins, *A defence of Egyptian alchemy*, „Isis” 28: 2 (1938): 424–431; David Bain, *Μελανίς γη in the Cyranides and related texts: New evidence for the origins and etymology of alchemy?*, [w] Todd E. Klutz (red.), *Magic in the Biblical world: From the rod of Aaron to the ring of Solomon*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 245 (London: T & T Clark International, 2003), 191–218.

43. Wcześniej teza o chińskiej genezie alchemii była wysuwana jedynie sporadycznie i w trudno dostępnych wydawnictwach, m. in.: William A. P. Martin, *Alchemy in China*, „The China Review” [Hong Kong] 7 (1878): 242–255; Obed Simon Johnson, *A study of Chinese alchemy* (Shanghai: Commercial Press, 1928), 116–117.

44. Sheppard, *Alchemy: origin or origins?*, szczególnie 80–84.

45. Eliade, *Kowale i alchemicy*, 123, 128; —, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. Bolesław Baranowski, Tomasz Ruciński (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984), 415–416; wyd. oryg. Paris 1954, popr. 1972. W znacznie wcześniejszej pracy z 1935 r. Eliade wspominał jednak o wątpliwościach dotyczących tożsamości filozofa i alchemika Nāgārjuny: —, *Alchemia azjatycka*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000), 58.

najstarsze i pierwotne źródło alchemii, a ponieważ zawiera dialogi, w których uczestniczy filozof Nāgārjuna i inne postaci związane z buddyzmem, jak również stosuje częściowo terminologię buddyjską, Ray doszedł do wniosku, że między V a XI w. rozwijała się w Indiach alchemia buddyjska, której teksty się nie zachowały, a właśnie od niej wywodzi się tantryczna alchemia hinduska⁴⁶. Dopiero Dominik Wujastyk wykazał, że tekst ten powstał najwcześniej w XIV w. i jest kompilacją trzech traktatów, z których jeden korzystał też ze źródeł buddyjskich⁴⁷.

Tezę buddyjską przyjmował początkowo również uczeń Eliadego i najważniejszy współczesny historyk alchemii indyjskiej David Gordon White, ale po analizie Wujastyka zmienił zdanie⁴⁸. Słusznie wyklucza też z dziejów alchemii właściwej ich fazę określaną jako „alchemia magiczna”, czyli epokę wczesnych mitów i legend o potężnych czarownikach obdarzonych licznymi mocami, między innymi zamieniania różnych substancji w złoto i przedłużania swojego życia (podobnie jak chińscy Nieśmiertelni), której wpływ na powstanie alchemii właściwej nie mógł być znaczący:

Tym, co odróżnia alchemię tantryczną od alchemii magicznej, jest jej rygorystyczna metoda i niezwykle zakres wiedzy botanicznej, mineralogicznej, chemicznej, geograficznej, religijnej i technologicznej, jaki uaktywnia w dochodzeniu do swych ambitnych celów. Nauka alchemiczna eksploduje na scenie indyjskiej w X wieku, przychodząc jakoby z nikąd wraz z laboratorium pełnym specjalistycznego sprzętu oraz surowców mineralnych i botanicznych w swym teoretycznym wyposażeniu, czego alchemia magiczna w żaden sposób nie zapowiadała. Chociaż tradycje chińskie (alchemia daoistyczna) i perskie (szyicka szkoła Jabira) niewątpliwie wchodziły w interakcję z alchemią tantryczną, materiał indyjski jest tak specyficznie indyjski [...], że wyklucza jakąkolwiek możliwość całościowego zapożyczenia.⁴⁹

Przy obecnym stanie wiedzy trzeba zatem przyjąć, że alchemia nie ma swych korzeni w Indiach, ale pojawiła się tam dopiero w X w. (czyli później niż w świecie islamu). Uznawany za jej ojca Nāgārjuna, który według późniejszych tradycji jako pierwszy sprowadził rtęć z Chin i wynalazł proces destylacji, nie był tożsamy z filozofem buddyjskim tegoż imienia. Było to zresztą imię dość popularne

46. Prafulla Chandra Ray, *A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the 16th century A.D.*, 2 t. (Calcutta: Prithwis Chandra Ray, 1902–1909), 2: xli–xlii; nowe wydanie, znacznie przeredagowane przez Priyadarajana Raya, profesora chemii Uniwersytetu w Kalkucie: —, *History of chemistry in ancient and medieval India. Incorporating the history of Hindu chemistry* (Calcutta: Indian Chemical Society, 1956), 116–118; repr. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy 2004.

47. Wujastyk, *An alchemical ghost*.

48. Przyznaje to w swojej najważniejszej książce, nie podając jednak gdzie i kiedy wcześniej wyrażał taką opinię: David Gordon White, *The alchemical body. Siddha traditions in medieval India* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 105.

49. *Ibid.*, 54–55.

– według White’a nosiło je co najmniej kilkunastu różnych autorów tekstów albo bohaterów opowieści w jakiś sposób związanych z alchemią⁵⁰.

CHINY

Alchemia chińska rozwijała się dwoma nurtami, dzisiaj określanymi jako *waidan* (alchemia zewnętrzna, zajmująca się preparowaniem eliksirów z substancji roślinnych i mineralnych) oraz *neidan* (alchemia wewnętrzna, w ramach której eliksir był tworzony wewnątrz ciała alchemika za pomocą medytacji, ćwiczeń fizycznych i technik seksualnych)⁵¹. Niekiedy trudno jest stwierdzić, do którego nurtu należy określony tekst, bo używają tej samej terminologii chemicznej, ale w drugim przypadku ma ona znaczenie fizjologiczne. Chronologicznie wcześniejsza była *waidan*, choć już najstarsze zachowane źródła zawierają załączki późniejszego systemu wewnętrznego (np. nakaz odprawiania rytuałów i medytacji), który w końcu wyparł alchemię fizyczną.

Za najstarszy zachowany chiński traktat alchemiczny uznaje się często *Zhouyi cantong qi* (Pieczęć zgodności trzech [dziedzin wiedzy] według *Księgi przemian*) przypisywany legendarnemu nieśmiertelnemu Wei Boyangowi, tradycyjnie datowany na 142 r. n.e. Jednak najwcześniejsza znana redakcja pochodzi z ok. 700 r. i w dużej mierze reprezentuje rozwinięty już nurt *neidan*⁵². W tej sytuacji za pierwsze i podstawowe źródło dla poznania wczesnego okresu alchemii chińskiej

50. Ibid., 66–67.

51. Poniższy przegląd źródeł chińskich na podstawie: Needham, Ping-Yu, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 3*; Pregadio, *Elixirs and alchemy*; Peng Yoke Ho, *Li, qi and shu: An introduction to science and civilization in China* (Toronto: General Publishing Company, 2000), 171–218; Pregadio, (red.), *The encyclopedia of taoism*; —, *Alchemy in China*; —, *Chinese alchemy: An annotated bibliography*; —, *The way of the Golden Elixir*, Golden Elixir Occasional Papers, 3 (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2012); Aaron Cheak, *Taking from water to fill in fire: The history and dynamics of Taoist alchemy*, [w] Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde* (Melbourne: Numen Books, 2013), 167–206.

52. Najnowsze tłumaczenie angielskie i obszerne komentarze wydał: Fabrizio Pregadio (red.), *The seal of the unity of the three: A study and translation of the Cantong qi, the source of the Taoist Way of the Golden Elixir*, Traditions (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011); — (red.), *The seal of the unity of the three. Vol. 2: Bibliographic studies on the Cantong qi: Commentaries, essays, and related works*, Traditions (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011); redakcję z XVI w., znaną jako „tekst starożytny”, przełożył: Richard Bertschinger (red.), *The secret of everlasting life: The first translation of the ancient Chinese text of immortality* (Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1994); wznowienie: London: Singing Dragon, 2011; tłum. niemieckie: Frankfurt: Fischer Krüger 1997; fragmenty przełożyli też wcześniej: Wu Lu-ch’iang, Tenney L. Davis, *An ancient chinese treatise on alchemy entitled Ts’an T’ung Ch’i*, „Isis” 18 (1932): 210–289.

uznać trzeba *Baopuzi neipian* (Wewnętrzne rozdziały Mistrza Przyjmującego Prostotę)⁵³. Nie jest to traktat alchemiczny w dosłownym znaczeniu, ale obszernie omówienie różnych daoistycznych praktyk religijnych i medycznych, egzorcyzmów i medytacji, którego autorem był Ge Hong (283–343), niższy urzędnik cesarski z południowo-wschodniego regionu Jiangnan. Dzieło to powstało ok. roku 317, po czym ok. 330 r. autor nadał mu ostateczną, znaną dzisiaj formę. Sam Ge Hong, często określany mianem „największego chińskiego alchemika”, podkreśla dwukrotnie, że nie praktykował opisywanych przez siebie operacji i nie jest mistrzem alchemii, choć pobierał jej nauki⁵⁴. Druga część dzieła to *waipian* (Zewnętrzne rozdziały), poświęcone literaturze, prawu, polityce i życiu społecznemu w ujęciu konfucjanizmu. W dwóch rozdziałach poświęconych alchemii omówił dwie ówczesne tradycje, z których jedna preferowała metody wykorzystujące minerały, a druga opierała się głównie na metalach. Doszedł do wniosku, że obie ścieżki są ze sobą zgodne, a różnice wynikają z odmiennych dróg transmisji. W części dotyczącej technik mineralnych oparł się na trzech traktatach: najstarszym zachowanym w całości tekście *waidan* z II w. n.e. *Jiudan jing* (Księga dziewięciu eliksirów)⁵⁵, *Taiqing jing* (Księga wielkiej przejrzystości) i *Jinye jing* (Księga złotego napoju). Wszystkie trzy zachowały się w kanonie daoistycznym, choć nie jest pewne, czy w oryginalnych wersjach. Z odwołań i cytatów w późniejszych tekstach wynika jednoznacznie, że wraz z innymi, dzisiaj zaginionymi tekstami, stanowiły one trzon najwcześniejszej tradycji alchemicznej w Chinach. Jak podaje Ge Hong, do prowincji Jiangnan przywiózł je wędrowny *fangshi* imieniem Zuo Ci, któremu zostały objawione pod koniec II w. w Shandong. Traktaty te zawdzięczają swoje przetrwanie przyznaniu praktykom alchemicznym formalnego miejsca w jednym z odłamów daoizmu – powstałej pod koniec IV w. szkoły Shangqing (Najwyższej przejrzystości), w wyniku objawień z lat

53. Jedyne pełne tłumaczenie na angielski opublikował: James R. Ware (red.), *Alchemy, medicine and religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung*, (Cambridge, MA–London: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1966); przekład ten wzbudzał polemiki, szczególnie ze względu na oddanie chińskiego pojęcia *dao* (*tao*) słowem „Bóg”; nowsze tłumaczenia fragmentów na włoski i francuski zawierają: Fabrizio Pregadio, *Ko Hung: Le Medicine della Grande Purezza. Dal „Pao-p'u tzu nei-p'ien”* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1987); Philippe Che, *La voie des Divins Immortels: Les chapitres discoursifs du Baopuzi neipian* (Paris: Éditions Gallimard, 1999).

54. W innym swoim dziele zebrał informacje o praktykach ascetów z różnych szkół, których celem było osiągnięcie nieśmiertelności; krytyczne tłumaczenie wydał: Robert Ford Campany (red.), *To live as long as heaven and earth: A translation and study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Daoist Classics, 2 (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2002).

55. Przekład angielski w: Pregadio, *Great clarity*, 159–187; wydany osobno z adnotacjami: — (red.), *The book of the nine elixirs. An early Chinese alchemical text*, (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011).

364–370⁵⁶. Najważniejszy jej przedstawiciel Tao Hongjing (456–536) sam praktykował alchemię *waidan* i włączył teksty alchemiczne do jednego z czterech suplementów kanonu daoistycznego, który współredagował. Podstawowe traktaty alchemiczne Shangqing to *Tai zhenren jiuzhuan huandan jing yaoujue* (Istotne instrukcje dotyczące Księgi eliksiru powracającego w dziewięciu cyklach [spisane] przez Doskonałego z Wielkiej Ostateczności) oraz *Taiwei lingshu ziwen langgan huadan shenzhen shangjing* (Najwspanialsza, boska i prawdziwa księga kwiatu eliksiru [napisana przez] Langgana, ze świętego pisma purpurowych znaków w niebiosach wielkiej rzadkości).

Drugi z nurtów opisanych przez Ge Honga opierał się na wspomnianym już najstarszym (w jego zaginionym kształcie) traktacie *Cantong qi* i ograniczał składniki eliksiru do ołowiu i rtęci, w przeciwieństwie do bardzo licznych i różnorodnych minerałów wykorzystywanych w alchemii Taiqing i Shangking. Rytualizm, egzorcyzmy i kontaktowanie się z bóstwami, charakterystyczne dla tych ostatnich, stopniowo ustępowały miejsca spekulacjom filozoficznym i kosmologicznym, jakie rozwinęły się w ramach drugiej tradycji. Język *Księgi przemian* (*Yijing*), której apokryfem była najprawdopodobniej pierwotna wersja *Cantong qi*, stał się dla wielu późniejszych tekstów podstawą do opisu etapów ewolucji wszechświata i korespondujących z nimi części procesu alchemicznego. Wyjaśnia to dlaczego Zou Yan zaczął być uznawany za twórcę alchemii. Był on głównym przedstawicielem filozoficznej szkoły naturalistycznej opartej na koncepcjach dwóch zasad *yin* i *yang* oraz pięciu czynników albo żywiołów (drewno, ogień, ziemia, metal, woda), które zostały wchłonięte przez różne tradycje magiczne i medyczne, a także alchemiczne. Jego rolę można porównać do pozycji Arystotelesa w tradycji islamskiej i europejskiej (łacińskiej). W takim duchu pisane były też późniejsze komentarze do *Cantong qi*.

W okresie dynastii Tang (VII–X w.) tradycja Taiqing stopniowo traciła na znaczeniu, choć *Taiqing jing* ewoluowała od trzech rozdziałów w czasach Ge Honga do sześćdziesięciu dwóch w ostatecznej redakcji z 1430 r. Większość z dodawanego materiału dotyczyła wszakże nie alchemii, ale farmacji i zasad odżywiania. Powstało wówczas też kilka antologii i zbiorów receptur, jak również swego rodzaju podsumowanie wcześniejszych tradycji alchemicznych *Huangdi jiuding shendan jingjue* (Komentarz do Dziewięciu eliksirów).

Główny nurt alchemii tego okresu koncentrował się na dwóch procesach: (1) rafinacji rtęci (*yin*) z cynobru (*yang*) i łączenia jej z siarką (*yang*), oraz (2) łączenia ołowiu (*yang*) z „prawdziwą” rtęcią (*yin*). W obu przypadkach celem było uzyskanie czystej zasady *yang* (*chunyang*), czyli pierwotnej materii wszechświata przed jej podziałem. Pierwszy proces odgrywał dominującą rolę w traktatach Chena Shaowei z VIII w., ale ostatecznie zwyciężyła teoria ołowiu i rtęci jako składników eliksiru, której jednym z pierwszych propagatorów był Zhang Jiugai

56. Tradycję tę omawia szczegółowo: —, *Great clarity*.

(połowa VIII w.). Jednocześnie wzrosło zainteresowanie alchemią wśród intelektualistów i arystokracji, trwające również w okresie dynastii Song (X–XIII w.) i później. Ci pierwsi tworzyli poezję inspirowaną teoriami i praktykami alchemicznymi, podczas gdy możnowładcy patronowali alchemikom i przyjmowali przygotowywane przez nich eliksiry. Dwóch cesarzy Tang z pewnością zmarło w wyniku zatrucia eliksirami, a w przypadku trzech innych jest to prawdopodobne. Arystokraci, a także oczywiście sami alchemicy, również przyjmowali rtęciowe preparaty. Praktyka ta wydaje się trudna do zrozumienia, bo przecież toksyczność rtęci musiała być bardzo wcześnie dostrzeżona. Według niektórych historyków objawy zatrucia były jednak interpretowane jako efekt działania eliksiru. Opis takich efektów zawarł w swoim traktacie alchemik Che Pu z końca X w. i choć dotyczą one alchemii *neidan*, niewątpliwie inspiracją były objawy obserwowane w *waidan*. Adept miał najpierw postrzegać błyski światła i słyszeć muzykę nieśmiertelnych, wypadały mu włosy i odczuwał palący ból w brzuchu, związany z kurczeniem się jelit i penisa, które w końcu zanikały, dzięki czemu nie musiał się więcej odżywiać, a jego ciało przestawało rzucać cień⁵⁷.

Zatrucia rtęcią mogły być jedną z przyczyn powstania nurtu fizjologicznej alchemii *neidan*, która rozwijała się równolegle do *waidan* w okresie dynastii Tang, aby całkowicie ją wyprzeć za dynastii Song. Pisane wówczas traktaty często zawierają elementy obu nurtów, jak dwa najważniejsze z nich: *Danfang aolun* (Głęboki traktat o komnacie eliksirów), napisany w 1020 r. przez Chenga Liaoyi, oraz *Danfang xuzhi* (Podstawowa wiedza o komnacie eliksirów) z 1163 r., którego autorem był Wu Wu. Za ostatni znaczący traktat dotyczący alchemii praktycznej uważa się dzieło księcia Zhu Quana (1390–1448) z dynastii Ming zatytułowane *Gengxin yuce* (Drogocenne sekrety królestwa metali i minerałów), napisane ok. 1430 r. Nadal, co prawda, poszukiwano metody produkcji sztucznego złota i preparowano eliksiry, ale późniejsze teksty są jedynie kompilacjami lub dotyczą specyficznych technologii metalurgicznych. Nurt *neidan* rozwijał się aż do XX w., ale okres ten jest bardzo słabo rozpoznany przez historyków. Zostanie tutaj pominięty również z tego względu, że poza warstwą terminologiczną nie miał wiele wspólnego z przyjętym rozumieniem alchemii⁵⁸.

57. Stephen Eskildsen, *Neidan master Chen Pu's nine stages of transformation*, „Monumenta Serica” 49 (2001): 1–31.

58. Znakomite omówienie stanu badań i źródeł *neidan* to: Lowell Skar, Fabrizio Pregadio, *Inner alchemy (neidan)*, [w] Livia Kohn (red.), *Daoism handbook*, Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14 (Leiden: Brill, 2000), 464–497; klasyczna już, pionierska i drobiazgowo, zwłaszcza pod względem faktograficznym, prezentacja zajmuje cały tom monumentalnego dzieła brytyjskiego sinologa i jego chińskich współpracowników: Joseph Needham, Lu Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 5: Spagyric discovery and invention: Physiological alchemy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); angielskie tłumaczenie części poetyckiej jednego z podstawowych tekstów z XI w. wraz z komentarzem z XVIII w.

Wszystkie teksty *waidan* z obu głównych okresów poświęcają sporo miejsca opisowi laboratorium („komnaty eliksirów”) i aparatury. We wcześniejszej epoce przeważają elementy rytualne, odpowiednie miejsce, ustawienie względem kierunków geograficznych, umiejscowienie pieca, tygli i pojemników z potrzebnymi substancjami, rodzaj paliwa itp. Później więcej miejsca poświęcano symbolicznej relacji z kosmologią *Księgi przemian* i technikom medytacji, ale też szczegółom technologicznym opisywanych procesów i stosowanych w nich substancji. Co szczególnie ciekawe, wiele z tych elementów pojawia się w bardzo podobnej formie w alchemii zachodniej, jak na przykład łączenie rtęci i siarki albo dodawanie „prawdziwej” rtęci do ołowiu w celu otrzymania złota, a także kolejność kolorów pojawiających się podczas procesu alchemicznego (czarny, biały, żółty, czerwony). Chociaż podstawowym celem działań alchemików było wyprodukowanie eliksiru, dzięki przyjęciu którego osiągną fizyczną nieśmiertelność i tym samym stan boskości, transmutacja za jego pomocą zwykłych metali w złoto była równie ważna, potwierdzała bowiem jego moc. Sposób dokonywania przemiany był niekiedy opisywany podobnie jak w alchemii zachodniej, czyli przez „projekcję” (wrzucenie) niewielkiej ilości eliksiru do przemienianego metalu. W innych źródłach to odrobina złota jest wrzucana do eliksiru jako nasienie przenoszące swoje własności i cechy na jego pierwotną i niezróżnicowaną naturę, a niekiedy to sam eliksir uznawany był za „pitne złoto”, analogicznie jak w późniejszej alchemii europejskiej.

Te intrygujące podobieństwa zadziwiają jeszcze bardziej w kontekście równoległości rozwoju chronologicznego obu tradycji. Wskazując na (niewątpliwie nieco wcześniejsze) zachowane źródła alchemii chińskiej, Joseph Needham zauważył, że:

prawdopodobna datacja samego pseudo-Demokryta, I w. n.e., odpowiada późnej dynastii Han. Zapewne *Kêng Hsin Ching* [*Gengxin jing*] (Księga królestwa Kêng i Hsin, czyli metali szlachetnych), choć nie zachował się jej tekst, powinna stać obok *Physica kai Mystica*. [...] Odtąd wyraźne chronologiczne pierwszeństwo chińskiej alchemii zanika, a obie tradycje rozwijają się w pełni, z uderzającą koincydencją datowania między ich największymi przedstawicielami. Dziwi zatem, że Ko Hung [Go Hong], autor księgi *Pao Phu Tzu* [*Baopuzi*] (283–343 n.e.), jest tak dokładnym współczesnym drugiego wielkiego systematyzatora, Zosimusa z Panopolis.⁵⁹

wydał: Fabrizio Pregadio (red.), *Awakening to reality: The „regulated verses” of the Wu-zhen pian, a Taoist classic of internal alchemy* (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2009); ten sam badacz przełożył również podręcznik napisany przez mistrza daoistycznego z przełomu XVIII i XIX w.: Liu Yiming, *Cultivating the Tao: Taoism and internal alchemy*, tłum. Fabrizio Pregadio, Masters Series, 2 (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2013) oraz poradnik mistrza współczesnego, napisany dla Chińczyków: Wang Mu, *Foundations of internal alchemy: The Taoist practice of Neidan*, tłum. Fabrizio Pregadio (Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011).

59. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 331.

Dalej angielski sinolog podaje szereg innych przykładów późniejszych autorów o podobnym statusie w obu cywilizacjach. Również badacze alchemii egipsko-greckiej, nie znając jeszcze rezultatów późniejszych badań nad źródłami chińskimi, proponowali podobną periodyzację jej wczesnych dziejów. I tak, przykładowo, R. J. Forbes wyróżnia okresy (1) inkubacji (600–200 p.n.e.), (2) kodyfikacji (200 p.n.e.–300 n.e.) i (3) epigonów (300–600)⁶⁰. Obecnie wiadomo, że istnieją również teksty późniejsze, które nie zostały włączone do zredagowanego ok. 1000 r. korpusu alchemików greckich, a są to głównie dzieła poetyckie i stąd można ten ostatni okres nazwać czasem (4) retorów (600–1500). Choć oczywiście nie wszyscy badacze akceptują taki podział, większość przyznaje należne miejsce Zosimosowi z Panopolis, działającemu ok. 300 r. n.e.

GRECKI EGIPT

Do najwcześniejszych źródeł alchemii greckiej zalicza się zwykle dwa papirusy, zwane od miejsca przechowywania *Papirusem lejdejskim X* i *Papirusem sztokholmskim*, powstałe również ok. roku 300 i zawierające receptury przygotowywania imitacji złota, srebra i kamieni szlachetnych, a także różnych barwników⁶¹. Nie były one co prawda znane późniejszym alchemikom, ale są istotne ze względu na podobieństwa niektórych przepisów do zawartych w *Physika kai mystika* pseudo-Demokryta⁶². Ten ostatni tekst zachował się jedynie we fragmentach, podobnie jak wszystkie wczesne źródła alchemii egipsko-greckiej we wspomnianym kanonie, który przetrwał w bardzo licznych (i bardzo późnych) kopiach⁶³. Najstarszy rękopis to *Marcianus graecus 299*, przechowywany w Bibliotece Nazionale Marciana w Wenecji i datowany na przełom X i XI w. Ważne

60. Forbes, *The origin of alchemy*, 133 (diagram).

61. Edycja krytyczna z tłumaczeniem francuskim: Halleux, (red.), *Les alchimistes grecs. I*; tłumaczenie angielskie opublikował: Earle Radcliffe Caley, *The Leyden Papyrus X: An English translation with brief notes*, „Journal of Chemical Education” 3: 10 (1926): 1149–1166; —, *The Stockholm Papyrus: An English translation with brief notes*, „Journal of Chemical Education” 4: 8 (1927): 979–1002.

62. Interesującą nową interpretację receptur z obu tych źródeł (a także papirusów magicznych) jako praktyczne formy zabawiania uczestników uczt wydawanych przez patronów zależnych od nich intelektualistów niższej rangi zaproponował ostatnio: Olivier Dufault, *The sources of Greek alchemical inquiry* (dysertacja doktorska University of California, Santa Barbara, 2011); szerzej o recepturach rzemieślniczych w papirusach grecko-egipskich zob.: Stanisław Stawicki, *Papirusy Tebańskie: antyczne źródło wiedzy o technikach artystycznych*, Teksty Źródłowe do Dziejów Teorii Sztuki, 26 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987).

63. Najnowsza edycja wraz z angielskim tłumaczeniem, zawierająca również wydane po raz pierwszy fragmenty zachowane jedynie w kopiach syriackich, a także bizantyjskie i łacińskie komentarze, to: Matteo Martelli (red.), *The four books of pseudo-Democritus*, Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early

są też dwa rękopisy *Parisinus graecus 2325* i *2327* z francuskiej Bibliothèque Nationale, z których pierwszy jest datowany na XIII w., a drugi został skopiowany w 1478 r. Wszystkie pozostałe rękopisy z XV–XIX w. ewidentnie wywodzą się od tych trzech, a więc są ciekawe jedynie jako dowody ciągłości zainteresowania alchemią (choć już zupełnie pasywnego) na obszarach należących wcześniej do Bizancjum, aż do czasów nowożytnych. Zawartość wspomnianych trzech rękopisów jest w znacznej mierze ta sama, choć wenecki zabytek nie jest kompletny (brakuje kilku składek, co też wynika z zachowanego na początku spisu treści), a pierwszy paryski pomija część tekstów. Drugi manuskrypt paryski zawiera natomiast kilka tekstów nieznanymi z innych rękopisów, w związku z czym toczy się dyskusja dotycząca ich wzajemnych zależności⁶⁴.

Ustalenie dokładnej chronologii tekstów zawartych w kanonie jest bardzo trudne, ponieważ są one wymieszane. Najstarsze z nich to w dużej mierze niewielkie fragmenty cytowane w późniejszych tekstach, które też nie wydają się kompletne. Imiona większości autorów nie są znane z innych źródeł (Chymes, Maria Żydówka, Komarius, Pammenes), są nieprawdopodobne (Demokryt, Jamblich, Mojżesz) lub mityczne (Izyda, Horus, Ostances, Agathodaimon). Marginalnie tylko pojawia się Hermes, który w późniejszej tradycji uznawany będzie za „ojca alchemii”. Problemy chronologiczne sprawiane przez te fragmenty najlepiej pokazuje fakt, że krótki, ale bardzo ciekawy i zawierający ilustracje tekst przypisany Kleopatrze został przez Jeana Letrouita uznany za pochodzący dopiero z VII–VIII w., podobnie jak cytaty z Mojżesza i Izydy⁶⁵. Większość badaczy odnosi je z kolei do okresu I–III w., widząc w nich pierwsze pokolenia proto-alchemików czy też pierwszy poziom tekstów, jak go określiła Michèle Mertens⁶⁶. Wśród nich Frank Sherwood Taylor wyróżnił dwie szkoły: (1) pseudo-

Chemistry, 1 (Leeds–London–Philadelphia: Maney Publishing / Society for the History of Alchemy and Chemistry, 2014).

64. Najnowsze i najpełniejsze omówienie rękopisów korpusu zawiera wstęp do: Michèle Mertens (red.), *Les alchimistes grecs. IV.1: Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques* (Paris: Belles Lettres, 1995); na temat rękopisu weneckiego zob.: Henri Dominique Saffrey, *Historique et description du manuscrit alchimique de Venise Marcianus Graecus 299*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 1–10; Jean Letrouit, *Hermetism and alchemy. Contribution to the study of Marcianus graecus 299 (=M)*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 85–112.

65. —, *Chronologie des alchimistes grecs*.

66. Michèle Mertens, *Graeco-Egyptian alchemy in Byzantium*, [w] Paul Magdalino, Maria Mavroudi (red.), *The occult sciences in Byzantium* (Geneva: La Pomme d'Or, 2006), 205–230, tutaj 208.

Demokryta, zajmującą się głównie barwieniem metali i tworzeniem ich stopów imitujących złoto i srebro, oraz (2) Marii Żydówki, wykorzystującą aparaturę do destylacji i sublimacji w poszukiwaniu substancji pozwalającej na rzeczywistą przemianę metali⁶⁷. Pierwsza z nich była kontynuowana w średniowiecznej tradycji receptariuszy praktycznych i „ksiąg sekretów”, takich jak *Mappae clavicula* powstały ok. 600 r., ale powtarzający niektóre receptury ze wspomnianych wyżej papirusów⁶⁸, czy *De diversis artibus* Teofila Prezbitera (ok. 1070–1125)⁶⁹. W okresie renesansu nurt ten kontynuowali tacy humaniści jak Leonardo Fioravanti (1518–1588) czy Giambattista della Porta (ok. 1535–1615), ale również kobiety jak Isabella Cortese (aktywna ok. 1560 r.), a w nieco zmienionej formie żywy jest nadal w czasach współczesnych⁷⁰.

ZOSIMOS Z PANOPOLIS

Druga szkoła przejawiała znacznie większą tendencję do odbierania procesów chemicznych w kategoriach mistycznych, ale nie było to także obce zwolennikom pseudo-Demokryta. Poza samym tytułem traktatu *O rzeczach fizycznych i mistycznych*, również w jego treści pojawiają się częste odniesienia do tajemnego działania przyrody w podsumowaniach poszczególnych recept, o czym świadczą zwroty „natura cieszy się naturą”, „natura pokonuje naturę” albo „natura ogranicza naturę”⁷¹.

67. Taylor, *A survey of Greek alchemy*, 114.

68. Najstarsze zachowane rękopisy pochodzą z VIII/IX w. Edycję najpełniejszego rękopisu z XII w. wydał: Thomas Phillipps, *A transcript of a manuscript treatise on the preparation of pigments, and on various processes of the decorative arts practised during the Middle Ages, written in the twelfth century, and entitled Mappae Clavicula*, „Archaeologia” 32 (1847): 183–244; tłumaczenie angielskie opracowali: Cyril Stanley Smith, John G. Hawthorne, *Mappae clavicula: A little key to the world of medieval techniques*, „Transactions of the American Philosophical Society” 64: 4 (1974); por. też: Robert Halleux, Paul Meyvaert, *Les origines de la Mappae clavicula*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” 62 (1987): 7–58.

69. Najnowsze wydanie tekstu oryginalnego z tłumaczeniem angielskim i obszernym wstępem krytycznym to: Charles Reginald Dodwell (red.), *Theophilus: The various arts. De diversis artibus*, Oxford Medieval Texts (Oxford: Clarendon Press, 1968); oryg. wyd. London 1961; ukazały się też dwa polskie tłumaczenia: Teofil kapłan i zakonnik, *O sztukach rozmaitych ksiąg troje*, tłum. Teofil Żebrawski (Kraków: Wydawnictwo Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności, 1880); Teofil Prezbiter, *Diversarum artium schedula. Średniowieczny zbiór przepisów o sztukach rozmaitych*, tłum. Stanisław Kobielus (Tyniec–Kraków, 1998).

70. William Eamon, *Science and the secrets of nature. Books of secrets in medieval and early modern culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Allison Kavey, *Books of secrets. Natural philosophy in England, 1550–1600* (Urbana–Chicago: University of Illinois Press, 2007).

71. Robert R. Steele (tłum.), *The treatise of Democritus. On things natural and mystical*, „Chemical News” 61 (1890): 88–89, 101–102, 113–114, 125; przedruk w: Stanton

Jednak dopiero Zosimos z Panopolis, podobnie jak Ge Hong w tym samym czasie w Chinach, odwołuje się do obu kierunków – cytuje z równym uznaniem pseudo-Demokryta (nazywając go zwykle Filozofem), jak i Marię Żydówkę – podnosząc jednocześnie alchemię na zupełnie nowy poziom. On też jest jedynym autorem „drugiego poziomu” w ujęciu Mertens, kolejni bowiem to już tylko egzegeci i komentatorzy „trzeciego poziomu” tekstów kanonu greckiego⁷².

Urodzony w Panopolis (obecnie Akhmim) na południu Egiptu, Zosimos jest pierwszym greckim autorem alchemicznym noszącym już jednoznaczne cechy postaci historycznej, bez konotacji mitologicznych⁷³. W zachowanych fragmentach jego bogatego piarstwa znajduje się wiele szczegółów osobistych, z których wynika, że sporo podróżował, oglądał między innymi piec złotnicze w świątyni Ptaha w Memfis. Część jego tekstów to korespondencja z adeptką imieniem Theosobeia, którą tytułuje „siostrą” (być może w sensie mistycznym) i przestrzega przed fałszywymi naukami innych:

Moja błogosławiona dziewczyno, odwróć się od bezużytecznych zasad tych, którzy sączą je do twych uszu. Słyszałem, że komunikujesz się z dziewicą Paphnoutią i innymi osobami bez wykształcenia, i że usiłujesz wykorzystać w praktyce bezużyteczne i próżne bajania, jakie słyszysz pośród nich.⁷⁴

Na innym miejscu przestrzega ją też przed „twoim kapłanem Neilosem”, a z kontekstu wynika, że stosowali oni metody magiczne i składali ofiary demonom, czemu Zosimos był zdecydowanie przeciwny. Nie chodziło im zatem jedynie o transmutację metali, ale o równoległą przemianę samego siebie⁷⁵. Zosimos obracał się niewątpliwie w synkretycznym środowisku intelektualno-religijnym swojej epoki i sam również ulegał różnym jego prądom. Z jednej strony zdaje się być gnostykiem (choć o manicheizmie wypowiada się negatywnie), pragnącym wyzwolić się ze świata materii poprzez poznanie jej głębokiej istoty metodami

J. Linden (red.), *The alchemy reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 38–43.

72. Taką samą opinię wyrazili też wcześniej m.in.: Taylor, *The origins of Greek alchemy*, 37; Halleux, *Les textes alchimiques*, 61–62.

73. Większość autorów podaje, że Zosimos działał w Aleksandrii, na co nie ma jednak jakichkolwiek dowodów, a pierwszą wzmiankę na ten temat przynosi dopiero *Suda*. Nie ma żadnego powodu, by nie miał mieszkać w Panopolis, które było również kwitującym ośrodkiem synkretyzmu hellenistycznego, zob.: Michèle Mertens, *Alchemy, hermetism and gnosticism at Panopolis c. 300 A.D.: The evidence of Zosimos*, [w] A. Egberts, Brian P. Muhs, Jacques van der Vliet (red.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an international Symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*, Papyrologica Lugduno-Batava, 31 (Leiden: Brill, 2002), 165–175.

74. Lindsay, *The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt*, 340.

75. Halleux, *Les textes alchimiques*, 64.

alchemii i powrót do prawdziwego świata duchowego. Ale też w innym miejscu radzi swojej „siostrze”:

Działając w taki sposób zdobędziesz prawdziwie wartościowe i naturalne tynktury. Czyń tak, aż osiągniesz doskonałość duszy. A kiedy uświadomisz sobie, że stałaś się doskonała, wówczas, posiadając już naturalne tynktury, pluń na materię, udaj się do Poimandresa i po otrzymaniu chrztu w kraterze wracaj szybko do swego ludu.⁷⁶

Aprobująca wzmianka o Poimandresie i chrzcie w kraterze wskazuje na bliskie związki z hermetyzmem, nurtem równoległym do gnostycyzmu, neoplatonizmu i chrześcijaństwa, który poprzez odkryty w XV w. zbiór pism znany jako *Corpus Hermeticum* będzie miał istotny wpływ na myśl renesansu, w tym również alchemię⁷⁷. Sam Poimandres był prawdopodobnie autorem traktatu noszącego jego imię, choć jest to kwestia nadal dyskutowana⁷⁸. Inne fragmenty z Zosimosa są natomiast gnostyckie, zbliżone do tekstów z Nag Hammadi⁷⁹, a w jeszcze innych miejscach wzmiankuje o Chrystusie (choć Zosimos zapewne chrześcijaninem nie był) i biblijnych patriarchach. Początki wiedzy alchemicznej przypisuje objawieniu jej przez anioła Amnaela ziemiance Izydzie w zamian za cielesne współżycie, co jest bardzo podobne do wersji z Księgi Enocha, gdzie anioły w podobnym kontekście przekazują ziemiankom wiedzę o metalach szlachetnych⁸⁰.

76. Lindsay, *The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt*, 340.

77. Kyle A. Fraser, *Baptised in gnōsis: The spiritual alchemy of Zosimos of Panopolis*, „Dionysius” 25 (2007): 33–54; Roman Bugaj, *Corpus Hermeticum w historii*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46: 4 (2001): 7–36.

78. Peter Kingsley, *Poimandres: The etymology of the name and the origins of the hermetica*, [w] Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, hermetism and the Christian tradition* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000), 41–76; symboliczno-psychologiczne interpretacje Eliadego i Junga streścił: Robert A. Segal, *The Poimandres as myth: Scholarly theory and gnostic meaning*, *Religion and Reason*, 33 (Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986); polskie tłumaczenie z oryginału wraz z komentarzem wydał: Wincenty Myszor, *Poimandres*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15: 1 (1977): 205–216.

79. Gilles Quispel, *Gnosis and alchemy: The Tabula Smaragdina*, [w] Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, hermetism and the Christian tradition* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000), 303–334.

80. Halleux, *Les textes alchimiques*, 50; Moshe Idel, *The origin of alchemy according to Zosimos and a Hebrew parallel*, „Revue des Études Juives” 145 (1986): 117–124; przedruk w: Arturo Schwarz, *Kabbalah and alchemy: An essay on common archetypes* (Northvale, NJ–Jerusalem: Jason Aronson Inc., 2000), 97–111; Kyle A. Fraser, *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as forbidden knowledge*, „Aries” 4: 2 (2004): 125–147.

Najpełniej jego mistycyzm przejawia się w sennych wizjach, w których motyw zstępowania ducha w materię i jego powrotu do wyższych światów przedstawiony jest w kategoriach przemiany metali, ale też równolegle jako męczeństwo, śmierć i zmartwychwstanie samego alchemika⁸¹. Pojawiają się tu po raz pierwszy zarówno literackie środki wyrazu, jak i toposy typowe dla całej późniejszej tradycji zachodniej alchemii, takie jak analogie seksualne, *Decknamen*, określanie niektórych substancji (siarki, rtęci i arszeniku) mianem duchów mineralnych będących przyczyną przemian materii, powiązanie kolejnych etapów procesu alchemicznego z kolorami, czy wreszcie pojęcie *xērion* (które w alchemii islamskiej przyjmie formę *al-iksīr*, a w łacińskiej *elixir*) na określenie substancji działającej niczym ferment i pozwalającej na transmutację metali. Najprawdopodobniej również jako pierwszy przedstawiał nauki alchemiczne w formie symbolicznych wyobrażeń graficznych, w kilku miejscach radzi bowiem Theosobei, aby studiowała jego *Księgę obrazów*⁸².

Jednocześnie Zosimos wykazuje się solidną wiedzą praktyczną, znajomością technologii destylacji i sublimacji, a także sporym doświadczeniem obcowania z aparaturą i substancjami chemicznymi. Był zatem z pewnością alchemikiem w pełnym tego słowa znaczeniu i być może sam stworzył ową „subtelną mieszanekę technicznego rzemiosła i mistycznej religii”⁸³. Jego greccy i islamscy następcy uznawali go za jeden z największych autorytetów, a szereg przypisywanych mu tekstów znanych jest jedynie z tłumaczeń (bądź apokryfów) arabskich, w których często występuje pod zniekształconym imieniem Rosinus lub podobnym⁸⁴.

Fragmentaryczność greckiego korpusu pozwala jedynie domyślać się, które części można przypisać Zosimosowi. Jego pierwszy wydawca, Marcellin Berthelot, uznał sporą część tekstów za napisane przez alchemika z Panopolis, a często powtarzana jest też informacja z późniejszych źródeł, że napisał wraz z Theosobeią encyklopedię alchemii w 28 księgach zatytułowaną *Cheirokmeta* (Wytwory rąk). Ponieważ ten sam tytuł był przydawany zaginionym dziełom Bolosa

81. Tłumaczenie angielskie: F. Sherwood Taylor, *The visions of Zosimos*, „Ambix” 1: 1 (1937): 88–92; przedruk w: —, *The alchemists*, 57–60; Linden, (red.), *The alchemy reader*, 50–53.

82. Wydany ostatnio arabski rękopis nie jest raczej tłumaczeniem oryginalnej księgi Zosimosa, jak uważa jego edytor, ale powstała w latach 850–1000 kompilacją i adaptacją fragmentów innych jego pism: Theodor Abt (red.), *The book of pictures. Muṣḥaf aṣ-ṣuwar by Zosimos of Panopolis* (Einsiedeln: Daimon Verlag, 2007); druzgocącą krytykę wniosków Abta przedstawił w eseju recenzyjnym: Bink C. Hallum, *The tome of images: An Arabic compilation of texts from Zosimos of Panopolis and a source of the Turba philosophorum*, „Ambix” 56: 1 (2009): 76–88.

83. Mertens, *Graeco-Egyptian alchemy in Byzantium*, 208.

84. Hassan S. El Khadem, *A translation of a Zosimos' text in an Arabic alchemy book*, „Journal of the Washington Academy of Sciences” 84: 3 (1996): 168–178.

z Mendes i pseudo-Demokryta (często na tej podstawie utożsamianym), nie jest to przekaz wiarygodny. Obecnie przyjmuje się, że cztery grupy tekstów greckiego korpusu można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypisać Zosimosowi: *Gnesia upomnemata* (Autentyczne zapiski), *Rozdziały dla Euzebii*, *Rozdziały dla Teodora* i *Księga Sophe* wraz z *Ostatecznym rozrachunkiem*. Tytuły te (poza pierwszym) zostały nadane przez wydawców, nie ma bowiem możliwości skorelowania zachowanych fragmentów tekstów z przywoływanymi przez samego Zosimosa albo późniejszych autorów licznymi tytułami jego traktatów. Najwybitniejsza obecnie znawczyni problematyki związanej z panopolitańskim alchemikiem, Michèle Mertens, tak podsumowuje aktualną wiedzę o jego tekstach:

Problem polega na tym, że jeżeli wyjdziemy od zachowanych fragmentów [...], to niezwykle trudno jest wyobrazić sobie dzieło Zosimosa jako całość. [...] Jeżeli chodzi o zachowane tytuły, to nie jest możliwe określenie ich wzajemnych zależności: niektóre to prawdopodobnie tylko nagłówki rozdziałów albo akapitów, podczas gdy inne mogą odnosić się do całych książek. Mamy frustrujące wrażenie, że leży przed nami jedynie kilka oderwanych kawałków z olbrzymiej układanki i nie jesteśmy w stanie zobaczyć ich miejsca w ramach całości pierwotnego dzieła. Wydaje się jednak pewne, że około stu stron tekstu, jakie odziedziczyliśmy po Zosimosie, to zaledwie nikły ułamek jego dorobku, który musiał być bardzo znaczący. [...] Zosimos jest jednym ze smutnych przykładów literackiej katastrofy.⁸⁵

Raz jeszcze trzeba podkreślić zastanawiającą synchroniczność i podobieństwo między Ge Hongiem i Zosimosem. Poza wspomnianymi już paralelami teorii i praktyki chemicznej, obaj nadali jej wymiar soteriologiczny. Co więcej, w obu przypadkach było to włączenie alchemii do synkretycznych systemów filozoficzno-religijnych o podobnym charakterze. Chiński daoizm wywodził się z dawnych tradycji magicznych przetworzonych przez klasycznych filozofów, a nurty hermetyczne, gnostyckie i neoplatońskie, do których odwoływał się Zosimos, łączyły grecką filozofię z orientalnymi misteriami, żydowskim mistycyzmem i mitami starożytnego Egiptu.

BIZANCJUM

Trzecia grupa tekstów zawartych w greckim korpusie obejmuje komentatorów, za najwcześniejszego z których uważany jest Synesios, autor komentarza do *Physika kai mystika* pseudo-Demokryta. Ponieważ nie przywołuje Zosimosa, odnoszony jest niekiedy do I–II w., ale przez innych również do wieku V. Wątpliwe jest utożsamianie go z biskupem Synesiosem z Cyreny (ok. 373–ok. 413), neoplatonczykiem i uczniem Hypatii. Podobne problemy identyfikacyjne przedstawiają późniejsi autorzy z tej grupy. Olympiodoros (różnie datowany na IV–VI w.), au-

85. Mertens, *Graeco-Egyptian alchemy in Byzantium*, 215.

tor bardzo niejasnego komentarza do zaginionej księgi Zosimosa *Kat'energeiam* (Według działania?), bywa utożsamiany z ostatnim pogańskim zwierzchnikiem neoplatońskiej Akademii Aleksandryjskiej o tym samym imieniu (Olympiodoros Młodszy, ok. 495–570), co jest jednak mało prawdopodobne⁸⁶. Natomiast niewątpliwie najciekawszy z komentatorów, Stephanos z Aleksandrii (VII w.), może być tożsamy z filozofem działającym na dworze cesarza Herakliusza (610–640), jak to przekonująco wykazała polska uczona Wanda Wolska-Conus⁸⁷. Ponieważ ten drugi był autorem komentarzy do Platona i Arystotelesa, a także traktatów astronomicznych i medycznych, nie dziwi fakt, że w jego zachowanych dziełach wykładach *O wielkiej i świętej sztuce robienia złota* jest wiele odniesień do tych filozofów, jak również do myśli stoickiej⁸⁸. Pozostali komentatorzy są już mniej interesujący, ograniczali bowiem swoje dzieła do kompilacji cytatów, a także trudniejsi do datowania i prób identyfikacji, bo nie są znane nawet ich imiona. Dla dwóch najważniejszych z nich przyjęły się w literaturze określenia Filozof Chrześcijański i Anonimowy Filozof, a żyli zapewne w VII–IX w.

Z tego samego okresu pochodzą cztery zachowane w korpusie wiersze alchemiczne Heliodorosa, Theophrastosa, Hierotheosa i Archelaosa. O ich autorach nic nie wiadomo, a Jean Letrouit uznał ich imiona za fikcyjne, odwołujące się do znacznie wcześniejszych i „nieprawdopodobnych” postaci, i dla podkreślenia tego stanowiska zaproponował dodawanie do nich przedrostka „pseudo-”⁸⁹. Od

86. Cristina Viano, *Olympiodore l'alchimiste et les présocratiques: Une doxographie de l'unité (De arte sacra, § 18–27)*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 95–150.

87. Wanda Wolska-Conus, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie*, „Revue des Études Byzantines” 47 (1989): 5–89; identyfikację taką akceptuje dzisiaj większość badaczy, ale niektórzy zdecydowanie ją odrzucają, szczególnie: Letrouit, *Chronologie des alchimistes grecs*, 60.

88. Maria K. Papathanassiou, *Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical notions and cosmology in his alchemical work*, „Ambix” 37: 3 (1990): 121–133; —, *L'oeuvre alchimique de Stéphanos d'Alexandrie: structure et transformations de la matière, unité et pluralité, l'énigme des philosophes*, [w] Cristina Viano (red.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 32 (Paris: J. Vrin, 2005), 113–133; —, *Stephanos of Alexandria as alchemist and astrologer*, [w] Paul Magdalino, Maria Mavroudi (red.), *The occult sciences in Byzantium* (Geneva: La Pomme d'Or, 2006), 163–204; teksty Stephanosa zostały pominięte w edycji Berthelota, ponieważ były wydane wcześniej: *Stephani Alexandrini. De sacra et magna arte, de chrysopoeia*, [w] Julius L. Ideler (red.), *Physici et medici graeci minores* (Berlin: G. Reimer, 1842), t. 2, 199–253; tłumaczenie angielskie trzech wykładów opublikował: F. Sherwood Taylor, *Translation of the alchemical works of Stephanos of Alexandria. Part I*, „Ambix” 1: 2 (1937): 116–139; —, *Translation of the alchemical works of Stephanos of Alexandria. Part II*, „Ambix” 2: 1 (1938): 38–49.

89. Letrouit, *Chronologie des alchimistes grecs*, 82.

nich też zaczyna się w alchemii bizantyjskiej okres retorów, w przeciwieństwie bowiem do komentatorów, którzy najprawdopodobniej nie zajmowali się praktyką laboratoryjną, ale dociekali istoty alchemii w tekstach klasyków, porównując je z dziełami filozofów, to twórcy owych poematów nie stawiali sobie już takich celów, a jedynie uznawali alchemię za ciekawy temat do popisów retorycznych⁹⁰.

Do tej kategorii trzeba też włączyć Michała Psellosa (1017/1018–1078 lub 1097), słynnego pisarza, historyka i polityka, który poza innymi dziełami napisał dwa mało oryginalne teksty alchemiczne, dodane do późniejszych wersji korpusu. Poza nim uwzględnić można jeszcze Mnicha Kosmasa, datowanego na XI albo XIV/XV w., oraz teologa Nikephorosa Blemmydesa (1197–1272), autora krótkiego tekstu w tradycji pseudo-Demokryta. Ważnym źródłem jest również zachowany leksykon terminologii (choć, jak zauważa Taylor, „niektóre substancje są definiowane na zasadzie *obscurum per obscurius* [niejasne przez jeszcze bardziej niejasne], a inne definicje zawierają sprzeczne stwierdzenia”⁹¹) oraz lista symboli alchemicznych.

Choć wszystkie zachowane teksty greckie (poza Stephanosem i wierszami) są dostępne w edycji Berthelota i Ruellego⁹², była ona od samego początku krytykowana ze względu na przyjętą metodę edytorską, a mianowicie próbę rekonstruowania pierwotnych traktatów z rozproszonych w rękopisach fragmentów, co dało w rezultacie „wielkie zamieszanie”⁹³, ponieważ utracony został kontekst nadany im przez twórców korpusu, podczas gdy wiarygodność rekonstrukcji jest bardzo wątpliwa. Poza samą dekompozycją integralności korpusu, wydawcy stworzyli z fragmentów tekstu nowe grupy, uzupełniając je wstawkami ze znacznie późniejszych rękopisów. Również tłumaczenie na francuski było krytykowane jako zbyt swobodne, co wynikało najpewniej z chęci uzyskania zrozumiałej treści⁹⁴. Podważane były kompetencje Berthelota i jego współpracowników w zakresie filologii i historii filozofii, a nawet stwierdzano, że całość edycji jest „całkowicie bezkrytyczna” i „praktycznie bezużyteczna”⁹⁵. Rozpoczęty w latach 1930. projekt nowej krytycznej edycji doprowadził po 80 latach do wydania jedynie

90. C. A. Browne, *The poem of the philosopher Theophrastos upon the sacred art*, „Scientific Monthly” 11: 9 (1920): 193–214; —, *Rhetorical and religious aspects of Greek alchemy, including a translation of the poem of the philosopher Archelaos upon the sacred art. Part I*, „Ambix” 2 (1938): 129–137; —, *Rhetorical and religious aspects of Greek alchemy, including a translation of the poem of the philosopher Archelaos upon the sacred art. Part II*, „Ambix” 3 (1946): 15–25.

91. Taylor, *A survey of Greek alchemy*, 123.

92. Berthelot, Ruelle, (red.), *Collection des anciens alchimistes grecs*.

93. Taylor, *A survey of Greek alchemy*, 113.

94. Rozdział *Berthelot als Historiker* w: Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie [Bd. 1]*, 647–658.

95. Günther Goldschmidt, *Der Ursprung der Alchemie*, „Ciba Zeitschrift” 5: 57 (1938): 1950–1980, tutaj 1972.

receptur z papirusów i luźnych źródeł, bardzo późnego tekstu Mnicha Kosmasa oraz nowo odnalezionego anonimowego rękopisu z ok. 1300 r. Z właściwego korpusu ukazały się tylko *Autentyczne zapiski* Zosimosa⁹⁶. W tej sytuacji edycja Berthelota nadal pozostaje jedynym łatwo dostępnym zbiorem źródeł alchemii egipsko-greckiej, z którego szeroko korzystali i korzystają historycy alchemii, również jego najzagorzalsi krytycy.

CYWILIZACJA ISLAMU

Początek upadku greckiej literatury alchemicznej w Bizancjum splata się w nadal niejasny sposób z początkami alchemii islamskiej⁹⁷. Ścieżki przekazu wiedzy, umiejętności i tekstów były najprawdopodobniej analogiczne do dróg recepcji całej intelektualnej spuścizny Greków przez cywilizację islamu. Zniszczenie ośrodków naukowych w Egipcie pod koniec IV w. i zamknięcie filozoficznych szkół ateńskich przez cesarza Justyniana w 529 r. spowodowało migrację uczonych na wschód. Neoplatonicy przenieśli się do Harrān, które znalazło się w imperium Sasanidów, gdzie już wcześniej mieszały się różne nurty gnostyckie i neopitagorejskie z nauką matematyki i astronomii. Zwolennicy Arystotelesa podążyli do chrześcijańskiej akademii w Nisibis w Persji, założonej w IV w. i wzorowanej na szkole Aleksandryjskiej, gdzie wiele tekstów greckich tłumaczono na syriacki, będący językiem wykładowym. Szkoła przeniosła się później do Edessy, ale ponieważ większość skupionych wokół niej uczonych opowiedziała się w 489 r. po stronie uznanego za heretycki kościoła nestoriańskiego, wrócili do Nisibis albo poszli dalej do Jundishapur, gdzie już wcześniej znajdowali schronienie pogańscy uczeni i filozofowie z Grecji, zapraszani przez Shāpura I (panował ok. 242–272), założyciela miasta. Tam właśnie, pod rządami Chosrowa I (531–579), powstał największy ośrodek naukowy późnego antyku, uczelnia medyczna ze szpitalem i biblioteką. Władca ten organizował tłumaczenie przywożonych przez uciekinierów tekstów greckich i syriackich na perski, chociaż syriacki pozostawał językiem wykładowym. Hellenistyczne tradycje naukowe docierały tam też od strony Baktirii, gdzie były nadal żywe, a także z Indii, dokąd przenikały wcześniej drogą morską. Działające od III w. na terenie Mezopotamii akademie talmudyczne w Pum-

96. Halleux, (red.), *Les alchimistes grecs. I*; Mertens, (red.), *Les alchimistes grecs. IV.1*; Andrée Colinet (red.), *Les alchimistes grecs. X: L'Anonyme de Zuretti ou l'Art sacré et divin de la chrysopée par un anonyme* (Paris: Belles Lettres, 2000); — (red.), *Les alchimistes grecs. XI: Recettes alchimiques (Par. Gr. 2419; Holkhamicus 109) Cosmas le Hiéromoine – Chrysopée* (Paris: Belles Lettres, 2010).

97. Stosuję określenie „alchemia islamska”, a nie bardziej rozpowszechnione „alchemia arabska”, ponieważ wielu jej przedstawicieli nie było Arabami, a często pisali też w innych językach (zwłaszcza po persku), podobnie jak w innych dziedzinach nauki i filozofii.

bedita i Surze (ale też w Nisibis) używały blisko z syriackim spokrewnionego języka aramejskiego i włączały do tej kosmopolitycznej mozaiki naukę i mistykę żydowską. Chosrow sprowadzał również uczonych hinduskich i chińskich, którzy przywozili i tłumaczyli dzieła astronomiczne, matematyczne i medyczne swoich tradycji. Nie bez znaczenia była też ekspansja struktur kościoła nestoriańskiego w Azji Środkowej, Indiach i Chinach, co ułatwiało znacznie komunikację międzykulturową⁹⁸.

WIELKIE TŁUMACZENIE ARABSKE

Powstanie islamu i błyskawiczny podbój Egiptu, Syrii, Persji i Armenii przez Arabów w latach 622–661 sprawiły, że wszystkie te ośrodki znalazły się pod panowaniem dynastii Umajjadów, którzy kontynuowali poszerzanie swych terytoriów na wschodzie i na zachodzie. Kiedy w 750 r. władze przejęli Abbasydzi, imperium arabskie było już stabilne, a przedmiotem podboju stało się dziedzictwo intelektualne zajętych obszarów. Drugi kalif, al-Mansūr (pan. 754–775), założył Bagdad (762 r.) i tam przeniósł z Damaszku ośrodek władzy, sytuując się tym samym w centrum tygła, w którym mieszały się tradycje wszystkich wcześniejszych cywilizacji Europy, Afryki i Azji. Z jego inicjatywy, a także pod patronatem potężnego rodu Barmakidów, perskich buddystów i zoroastrian nawróconych na islam, rozpoczął się wielki ruch tłumaczeniowy, dzięki któremu arabski stał się na kilka wieków językiem uczonych, zastępując grecki i syriacki. Obok dzieł filozoficznych, medycznych i dotyczących nauk ścisłych, tłumaczono również teksty historyczne, religijne i magiczne. Ruch tłumaczeniowy trwał ok. 300 lat, z apogeum przypadającym na okres panowania wnuka al-Mansūra, słynnego Hārūna ar-Rashīda (786–809), oraz jego syna al-Mamūna (813–833). Patronami i organizatorami tłumaczeń stali się wówczas, w miejsce odsuniętych Barmakidów, trzej bracia Banū Mūsā, którzy wypromowali dwóch najśłynniejszych tłumaczy (i jednocześnie znakomitych uczonych): matematyka i astronom Thābita ibn Qurę (826–901), sabejczyka z Hārān, oraz lekarza Ḥunayna ibn Ishāqa (809–873), nestoriańskiego chrześcijanina⁹⁹.

98. Nadal najlepszym omówieniem tego bardzo niejasnego okresu pozostaje (mimo wielu nowszych ustaleń szczegółowych) praca wybitnego arabisty i semitysty brytyjskiego: De Lacy O'Leary, *How Greek science passed to the Arabs* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949); wiele późniejszych wznowień, ostatnie London–New York–Bahrain: Kegan Paul 2002.

99. L. E. Goodman, *Translation of Greek materials into Arabic*, [w] M. J. L. Young, J. D. Latham, L. B. Serjeant (red.), *Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 477–497; Dimitri Gutas, *Greek thought, Arab culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd–4th/8th–10th centuries)* (London: Routledge, 1998); Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska*, 39–52.

Oczywiście tłumaczone były również teksty alchemiczne, ale ścieżki ich przekazu są nadal bardzo słabo poznane. Jak to ujął wybitny historyk nauki islamskiej Charles Burnett, „wczesna historia arabskiej alchemii i sposoby jakimi została przekazana Zachodowi to tematy równie ulotne jak sam Kamień Filozofów i z taką samą pasją roztrząsane”¹⁰⁰. Ponieważ większość zachowanych rękopisów pochodzi ze znacznie późniejszego okresu, zwykle z XV–XIX w., a znakomita część nie została opublikowana, ani nawet ujęta w katalogach, wszelkie ustalenia dotyczące chronologii początków alchemii islamskiej są skazane na spekulacje oparte na późniejszych tradycjach. Wiele tekstów przypisywano autorom znanym z korpusu grecko-egipskiego, takim jak Hermes, Ostanos, Demokryt, Agathodaimon, Maria Żydówka, Zosimos czy Stephanos z Aleksandrii, i w części przypadków można potwierdzić, że są to te same teksty. Nie wiadomo jednak kiedy i gdzie były tłumaczone, czy bezpośrednio z greckiego, czy też za pośrednictwem syriackiego lub perskiego. Oryginalnych tekstów w tych dwóch językach zachowało się bardzo niewiele, a i w tych przypadkach zachodzi możliwość, że zostały przetłumaczone dopiero z wersji arabskich. Opublikowane przez Marcellina Berthelota i filologa Rubensa Duvala teksty syriackie (głównie receptury rzemieślnicze pseudo-Demokryta i Zosimosa) pochodzą z trzech rękopisów datowanych na XV–XVI w., zawierających też traktaty po arabsku, w tym jeden pisany alfabetem syriackim¹⁰¹. Od tego czasu nikt się nie zajmował szerzej tematyką alchemii syriackiej¹⁰². Alchemię perską, ale z okresu znacznie późniejszego, badał Henry Stapleton¹⁰³. Pewną wskazówką mogą być liczne arabskie nazwy substancji chemicznych, które pochodzą z perskiego, a także przypisywanie autorstwa traktatów mitycznym lub znanym historycznym Persom¹⁰⁴. Obok występujących już w korpusie greckim Ostanosa i Zoroastra, pojawia się Mani (216–276/277), działający w Jundishapur twórca manicheizmu, gnostyckiej religii niezwykle popularnej w Azji Środkowej i Chinach, oraz bliżej nieznanymi

100. Charles Burnett, *The astrologer's assay of the alchemist: Early references to alchemy in Arabic and Latin texts*, „Ambix” 39: 3 (1992): 103–109, tutaj 103.

101. Berthelot, Duval, Houdas, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome II. Tome III*; opis rękopisów we wstępie do tomu 2, s. xlv–xlvi.

102. Odnotowany przez Roberta Halleux rosyjski artykuł Niny Pigulewskiej był później przywoływany często przez innych autorów, chociaż zawiera jedynie krótkie omówienie tekstów wydanych przez Berthelota i Duvala, nie wnosząc niczego nowego: Нина Викторовна Пигулевская, Сирийская алхимическая литература средневековья, „Архив истории науки и техники” 9 (1936): 329–342; przedruk w: —, *Культура сирийцев в средние века* (Москва: Наука, 1979), 168–181.

103. Henry E. Stapleton, R. F. Azo, M. Hidayat Husain, *Chemistry in 'Irāq and Persia in the tenth century A.D.*, „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 8: 6 (1927): 315–417.

104. Pierre Lory, *Kimiā*, [w] Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica* (New York–Winona Lake, IN: Encyclopædia Iranica Foundation – Eisenbrauns, Inc., 2008).

Jāmāsb, niekiedy identyfikowany w późniejszej tradycji islamskiej z doradcą mitycznego króla Wisztaspy (Hystaspesa), patrona Zoroastra¹⁰⁵. Henry Stapleton znalazł arabskie tłumaczenie alchemicznego traktatu Jāmāsba z dedykacją dla króla Ardaszira (Artaxerxes), zmarłego ok. 242 r. założyciela imperium Sasanidów. Zakładając wiarygodność tej informacji, a jednocześnie wskazując na podobieństwo treści do tekstów Agathodaimona i innych, skonstruował hipotetyczną najstarszą linię przekazu wiedzy alchemicznej od Hermesa do Zosimos, w której pojawiał się „prawdziwy” Demokryt z Abdery, a także Jāmāsb¹⁰⁶. Wskazywałoby to na znacznie wcześniejszy niż się powszechnie przyjmuje przepływ alchemii do Persji i przejmowanie jej stamtąd przez Arabów. Co prawda hipoteza ta nie została zaakceptowana przez większość historyków, ale najnowsze badania Kevina van Bladela dowodzą, że pochodząca z Egiptu grecka literatura magiczna, astrologiczna i alchemiczna była tłumaczona na perski w epoce Sasanidów, najpewniej około 300 r.¹⁰⁷

Obok autorów znanych z korpusu greckiego, wiele tekstów arabskich przypisywanych jest greckim filozofom, głównie presokratejskim, ale też samemu Sokratesowi, Platonowi i Arystotelesowi¹⁰⁸. Inna grupa autorów pseudoepigraficznych to postaci biblijne – Mojżesz, Salomon, a nawet Jezus. Spora część ich imion pozostaje też niezidentyfikowana, ponieważ formy arabskie są zbyt zniekształcone. Z pewnością część tych tekstów to tłumaczenia zaginionych dzisiaj greckich oryginałów, podczas gdy inne powstawały już po arabsku jako naśladownictwa, streszczenia i parafrazy. Problemy związane z ustalaniem proveniencji tego typu tekstów najlepiej ukazuje przypadek *Turba philosophorum* (Zgromadzenie filozofów), traktatu zachowanego w trzech wersjach tłumaczeń łacińskich, bardzo wysoko cenionego w średniowiecznej i nowożytnej Europie. Ma on formę dysputy kilkunastu filozofów (Parmenidesa, Zenona, Anaksymandra, Empedoklesa itd.), a także znanych autorów greckich tekstów alchemicznych (Hermesa, Agathodaimona, Marii Żydówki i Demokryta), toczonej pod przewodnictwem Pitagorasa i zapisywanej przez Archelaosa. Opinie historyków i filologów były do tego stopnia rozbieżne, że podczas gdy jedni uważali tekst za dzieło łacińskie z XIII w., to inni widzieli w nim arabski falsyfikat z IX–X

105. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 183–184.

106. Stapleton, *The antiquity of alchemy*, 26, 29, 36.

107. Bladel, *The Arabic Hermes*, 23–63, szczególnie 50–54.

108. Dalsze omówienie źródeł arabskich na podstawie dwóch najlepszych ich przeglądów: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. IV; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. W języku polskim ogólną orientację dają: Georges C. Anawati, *Alchemia arabska*, tłum. Jolanta Kosłowska, Katarzyna Pachniak, [w] Roshdi Rashed, Régis Morelon (red.), *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2005), 109–143; wyd. oryg. London–New York: Routledge 1996; tłum. francuskie poprawione Paris: Le Seuil 1997; Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska*, 135–158.

w., a jeszcze inni za oryginalne dzieło greckie z I w. n.e., przekazane Arabom za pośrednictwem hebrajskiego przekładu¹⁰⁹. Odkrycie w Teheranie i w Indiach fragmentów wersji arabskiej z ok. 900 r. potwierdziło, że łaciński tekst był tłumaczeniem. Nadal jednak trwa dyskusja nad możliwością istnienia greckiego oryginału. Część badaczy przekonująco argumentuje, że ponieważ *Turba* nie wspomina zupełnie o Zosimosie, bardzo dobrze znanym islamskim alchemikom, a jednocześnie pozostali najważniejsi alchemicy egipsko-grecy występują jako uczestnicy debaty, to traktat musiał powstać przed 300 r.¹¹⁰

TABLICA SZMARAGDOWA

Tradycja alchemii islamskiej wysunęła na pierwszy plan postać Hermesa, utożsamianego z koranicznym prorokiem Idrisem i biblijnym Enochem, a także z egipskim Thotem. Wcześniej był raczej kojarzony z tekstami filozoficznymi i astrologicznymi, natomiast w dziełach arabskich stał się twórcą i pierwszym nauczycielem alchemii, a później jego legenda została jeszcze bardziej rozbudowana.

Od Andaluzji po Indie, kiedy przednowożytny arabski uczoney czytał traktat przypisywany Hermesowi, uznawał jego zawartość za część niezmiernie starożytnej mądrości, przekazanej [ludzkości] na wiele wieków przed objawieniem islamu. W jego rozumieniu Hermes, będący autorem tego tekstu, mógł być jedną z trzech różnych postaci, z których każda była wielkim mędrce z zamierzchłej przeszłości. Pierwszy z nich zapoczątkował wszelkie nauki przed wielkim Potopem, drugi był Babilończykiem i żył po Potopie, a trzeci żył jeszcze później w Egipcie. Średniowieczne dziejopisarstwo arabskie dawało szczególnie istotne miejsce pierwszemu Hermesowi, przedpotopowemu prorokowi nauki, relacjonując, że otrzymał objawienie od Boga i zapewnił przetrwanie wiedzy w czasie kataklizmu Potopu przez swoje egipskie inskrypcje.¹¹¹

109. Tak uważał: Marcellin Berthelot (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I: Essay sur la transmission de la science antique au moyen âge* (Paris: Imprimerie Nationale, 1893), 250.

110. Najważniejsze opracowania to: Julius Ruska, *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 1 (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1931); Martin Plessner, *The Turba Philosophorum: a preliminary report on three Cambridge MSS, „Ambix” 7* (1959): 159–163; —, *The place of the Turba philosophorum in the development of alchemy, „Isis” 45: 4* (1954): 331–338; —, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum*, Boethius. Texte und Abhandlungen zur Geschichte der Exakten Wissenschaften, Bd. 4 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975); szczegółowo całą dyskusję streszcza: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 60–66.

111. Bladel, *The Arabic Hermes*, 121.

Według jednej z tradycji, ten Hermes „wybudował monumentalne świątynie [...] i górę [...] w Akhmim, i przedstawił w niej, w jej rzeźbach, różne sztuki i ich praktyków, opisując w ten sposób wszelkie nauki dla tych, którzy przyjdą po nim”¹¹². Ponieważ Akhmim to dawne Panopolis, z którego pochodził Zosimos, przekaz ten wyraźnie sugeruje kontynuację transmisji wiedzy. Z kolei trzeci Hermes miał być nauczycielem Balīnūsa (Balīnāsa) pochodzącego z Ḥar-rān, zwykle identyfikowanego z Apoloniuszem z Tiany (I w. n.e.), a mającego u Arabów wielkie poważanie, szczególnie ze względu na naukę o talizmanach zawartą w przypisywanych mu traktatach¹¹³. Był on też prawdopodobnie jednym z filozofów uczestniczących w *Turba philosophorum* (w wersji łacińskiej „Bonellus”)¹¹⁴. Przynajmniej jednak w jego *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* (Księga tajemnicy stworzenia) zachowała się najstarsza znana wersja krótkiego tekstu *Kitāb al-Lauh az-zumurrudī*, znanego w łacińskiej Europie jako *Tabula smaragdina* (Tablica szmaragdowa). Arabską wersję tego niezwykle wpływowego dokumentu jako pierwszy odkrył w 1923 r. Eric Holmyard w wydanej w 1891 r. w Bombaju reprodukcji rękopisu *Kitāb Uṣṭuqus al-uss at-tāni* (Druga księga elementów podstawy) legendarnego alchemika Ġābira ibn Haiyāna (o którym niżej). Odnośny fragment został tam poprzedzony słowami: „Balīnās wspomina o [tekście] wyrytym ręką Hermesa na tablicy”¹¹⁵. Niedługo potem Julius Ruska znalazł wersję *Tablicy* z dzieła Balīnūsa i opublikował nadal fundamentalną monografię poświęconą temu tekstowi¹¹⁶, a uzupełnili ją o dwie kolejne wersje arabskie, różniące się od tamtych, Martin Plessner¹¹⁷ oraz Robert Steele i Dorothea Waley Singer¹¹⁸. Pierwsza z nich została dołączona do bardzo popularnego poradnika dla władców, napisanego jako list Arystotelesa do Aleksandra Wielkiego, *Kitāb Sirr al-asrār* (Tajemnica tajemnic), ale dopiero do jego rozszerzonej wersji, a więc najpewniej pierwotnie nie była

112. Ibid., 158; cytat z dzieła Ibn Nubāty (1287–1366); tę samą wersję i prawie tymi samymi słowami podał też wcześniej słynny geograf Muḥammad al-Idrīsī (ok. 1100–1166), działający na dworze Rogera II na Sycylii; zob. cytat w: Edmund O. von Lipmann, *Some remarks on Hermes and Hermetica*, „Ambix” 2: 1 (1938): 21–25, tutaj 24.

113. Martin Plessner, *Balīnūs*, [w] B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1960), 994–995.

114. Ruska, *Turba Philosophorum*, 26.

115. Eric J. Holmyard, *The Emerald Table*, „Nature” 112: 2814 (October 6) (1923): 525–526, tutaj 526.

116. Julius Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 4) (Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1926).

117. Martin Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, „Der Islam” 16 (1927): 77–113.

118. Robert Steele, Dorothea Waley Singer, *The Emerald Table*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine” 21 (1928): 41–57.

z nim związana. Wersja druga zachowała się wraz z krótkim komentarzem jedynie w tłumaczeniu łacińskim *Liber Hermetis*, jednak jak wynika z analizy ośmiu rękopisów wykorzystanych przez wydawców, istnienie arabskiego oryginału nie ulega wątpliwości. Załączony wstęp opisuje jak „Galienus Alfachim [Lekarz]” (oczywiste odniesienie do Galena) odnalazł tekst *Tablicy* spisany na szmaragdowej płycie, którą trzymał w rękach pochowany w pewnej jaskini legendarny Hermes Trismegistos. Analogiczna legenda pojawia się w wersji Balīnūsa, z tym tylko, że miał on odnaleźć *Tablicę* pod posągami Hermesa w Tianie wraz z całą *Kitāb Sirr al-ḥalīqa*, która stanowi komentarz do *Tablicy*, a której był jedynie wydawcą¹¹⁹. Perski teolog i filozof ismailicki Abū Ḥātim ar-Rāzi (zm. 934) odnotował wszakże, iż księga powstała w czasach kalifa al-Mamūna (813–833), choć zdaniem Paula Krausa i Ursuli Weisser chodziło mu o wersję arabską, która była najpewniej tłumaczeniem z greckiego oryginału, powstałego zdaniem Krausa ok. 650 r. Nieznany autor prawdopodobnie korzystał z encyklopedycznego dzieła *Kṭābā d-Sīmātā* (Księga skarbów) Joba z Edessy (ok. 769–835), nestoriańskiego lekarza i tłumacza tekstów greckich na syriacki i arabski, jak również z traktatu Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (O naturze ludzkiej) chrześcijańskiego neoplatonika Nemiososa z Emesy (ok. 340–400), albo wspólnych dla nich innych źródeł¹²⁰.

Ustalenie pochodzenia i czasu powstania przypisywanego Balīnūsowi dzieła jest niezmiernie istotne również ze względu na pojawienie się w nim rtęciowo-siarkowej teorii metali, stanowiącej jeden z fundamentów całej późniejszej historii alchemii¹²¹. W swej najbardziej podstawowej i najwcześniejszej znanej formie dotyczy ona konstytucji metali, uznając je za ciała złożone z dwóch pierwiastków: rtęci i siarki. Zwykle odnosi się jej wprowadzenie do tekstów korpusu Ğābira ibn Ḥayyāna, ale ponieważ jeden z nich, wspomniana wyżej *Kitāb Usṭuq al-uss at-tāni*, przytacza tekst *Tablicy*, to owa teoria mogła również pochodzić z tego samego źródła. Badacze nie są zgodni co do źródeł jej powstania, wywodząc ją albo z uogólnienia empirycznych obserwacji – szczególnie procesu koagulacji cynobru z rtęci i siarki¹²², albo powstawania amalgamatów rtęci i in-

119. Edycję krytyczną wydała: Ursula Weisser (red.), *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung” von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Ars Medica: Abteilung 3, Arabische Medizin, 2 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1980), komentarz dot. *Tablicy szmaragdowej* na s. 44–47, tekst 524–525.

120. Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam. [tom] II: Jābir et la science grecque*, Mémoires présentés à l’Institut d’Égypte, 45 (Cairo: Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1942), 275–280; Weisser, (red.), *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung”*, 54–69.

121. Ruska, *Tabula Smaragdina*, 142; Multhauf, *The origins of chemistry*, 126; Weisser, (red.), *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung”*, 106–109.

122. Lawrence M. Principe, *The aspiring adept. Robert Boyle and his alchemical quest. Including Boyle’s „lost” dialogue on the transmutation of metals* (Princeton, NJ: Princeton University Books, 1998), 39.

nych znanych starożytnym metali¹²³, wytopu rudy, podczas którego wydobywały się opary zawartej w niej zwykle siarki¹²⁴, albo też ze znacznie wcześniejszych spekulacji mistycznych Zosimosa, u którego siarkowa *pneuma* miała istotne znaczenie dla transformacji metali¹²⁵. Rtęć i siarka stanowiły również, o czym była już wcześniej mowa, składniki eliksiru w jednym z dwóch głównych nurtów chińskiej alchemii *waidan*, reprezentowanym przez Chena Shaowei w VIII w., a więc praktycznie w tym samym czasie, kiedy teoria rtęciowo-siarkowa pojawiła się w źródłach islamskich¹²⁶. Wówczas też została powiązana z czterema żywiołami Arystotelesa i ich jakościami (rtęć była zimna i wilgotna, a siarka gorąca i sucha) oraz opisanymi przez niego w czwartej księdze *Meteorologii* podziemnymi wyziewami, z których powstają wszelkie minerały. Mimo tak podstawowego znaczenia tej teorii dla dziejów alchemii (a także geologii i metalurgii) aż do XVIII w., Marcellin Berthelot twierdził jeszcze, że powstała dopiero później w łacińskiej Europie¹²⁷, zaś tak niedawny i znakomity badacz jak Robert Multhauf uważał, że przez cały ten okres nie ulegała istotnym zmianom¹²⁸. Dopiero w ostatnich dwóch dekadach historycy stopniowo odkrywali niezwykłą dynamikę teorii rtęciowo-siarkowej i ewolucję jej przejawów w różnych okresach i u różnych autorów¹²⁹.

Porównanie zachowanych wersji *Tablicy szmaragdowej* i dość istotne różnice między nimi, wskazujące na niezależne tłumaczenia, skłoniło niektórych badaczy do uznania, że musiał istnieć jej grecki pierwowzór i być może wcześniejsze wersje syriackie lub perskie¹³⁰. Enigmatyczna treść nie pozwala na jednoznaczną

123. William R. Newman, *Geochemical concepts in Isaac Newton's early alchemy*, [w] Gary D. Rosenberg (red.), *The revolution in geology from the Renaissance to the Enlightenment*, Memoir, 203 (Boulder, CO: The Geological Society of America, 2009), 41–50, tutaj 43–44; — *Medieval alchemy*, [w] David C. Lindberg, Michael H. Shank (red.), *Cambridge history of science. Vol. II: Medieval science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 385–403, tutaj 386–387.

124. John Norris, *The mineral exhalation theory of metallogenesis in pre-modern mineral science*, „Ambix” 53: 1 (2006): 43–66, tutaj 47.

125. Newman, *Promethean ambitions*, 30–31.

126. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 279–281; Pregadio, *The way of the Golden Elixir*, 26–27; Cheak, *Taking from water to fill in fire*, 177–178.

127. Berthelot, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I*, 340–341.

128. Multhauf, *The origins of chemistry*, 315.

129. Znakomity przegląd niektórych z tych przemian przedstawił w dwóch artykułach: Norris, *The mineral exhalation theory*; —, *Early theories of aqueous mineral genesis in the sixteenth century*, „Ambix” 54: 1 (2007): 69–86; szereg innych, w tym przyjmowaną przez Isaaca Newtona, omówił: Newman, *Geochemical concepts in Isaac Newton's early alchemy*.

130. Takie stanowisko zajął ostatecznie: Eric J. Holmyard, *Alchemy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1957), 97; najlepszym omówieniem aktualnego stanu badań, zawierającym teksty arabskie i łacińskie wraz z tłumaczeniami na francuski oraz obszerną bi-

interpretację, może bowiem odnosić się do operacji laboratoryjnej (destylacji lub sublimacji) albo do gnostyckiego wątku wstąpienia samego autora (Hermesa) do nieba i powrotu na ziemię z uzyskaną wiedzą objawioną. Można się tu dopatrywać wpływu greckiego *Corpus Hermeticum*, w którym kilkakrotnie pojawia się motyw mistycznej podróży Hermesa przez sfery niebieskie¹³¹, a nawet związków z ewangeliami gnostyków chrześcijańskich¹³². Uznawanie go, zwłaszcza w islamie ismailickim, za pełnoprawnego proroka Idrisa bywa podkreślane w traktatach alchemicznych przez używanie dla *Tablicy szmaragdowej* (*al-Lauh az-zumurrudī*) tej samej nazwy, którą określa się oryginał Koranu przechowywany w niebie, a mianowicie *al-Lauh al-mahfouz* (Zachowana tablica).

W tych źródłach arabskich Hermes został zislamizowany, a [...] alchemicy wnieśli jego tablicę do czcigodnego statusu jako źródło ich świętej wiedzy. Taka idea świętej albo magicznej wiedzy spisywanej na tablicach ma swoje korzenie w starożytnych źródłach egipskich [...], w rubrykach Księgi Umarłych, gdzie magiczne zaklęcia były opisywane jako znalezione na tablicach z „prawdziwego lapis lazuli”, odkrytych „pod stopami majestatu tego boga w okresie rządów króla Menkaure [ok. 2500 p.n.e.]”¹³³

Wśród wielu późniejszych wersji legendy o ukryciu przez pierwszego Hermesa spisanej na tablicach wiedzy alchemicznej, jedna szczególnie ciekawa była cytowana przez Edmunda von Lippmanna. Według niej Hermes (tożsamy z Idrisem) był synem praojca Adama i pochodził z Chin, skąd przez Indie przybył na Cejlon i tam znalazł jaskinię z wieloma skarbami, z których jednym była *Tablica szmaragdowa*¹³⁴. Nie jest wykluczone, że to jakaś reminiscencja wpływów alchemii chińskiej na islamską, których istnienie postulował Joseph Needham. Wpływy ów miał również dotyczyć tekstu *Tablicy*, który jego zdaniem (ale też dwóch wcześniejszych historyków, chińskiego i japońskiego) miał rodowód daoistyczny, co starał się wykazać rekonstruując jej pierwotną wersję chińską¹³⁵.

bliografie, jest: Didier Kahn, *Hermès Trismégiste. La Table d'Émeraude et sa tradition alchimique* (Paris: Les Belles Lettres, 1995).

131. Peter Kingsley, *An introduction to Hermetica: Approaching ancient esoteric tradition*, [w] Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, hermetism and the Christian tradition* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000), 17–40, tutaj 32–33; Bladel, *The Arabic Hermes*, 171–172.

132. Quispel, *Gnosis and alchemy*.

133. Okasha El-Daly, *Egyptology: The missing millenium. Ancient Egypt in medieval Arabic writings* (London: UCL Press, 2005), 114; cytat z: T. George Allen, *Types of rubrics in the Egyptian Book of the Dead*, „Journal of the American Oriental Society” 56: 2 (1936): 145–154, tutaj 151.

134. Nie jest tak wprost nazwana w źródle, ale von Lippmann uznał odnośne sformułowanie za „oczywiste”: Lippmann, *Some remarks on Hermes and Hermetica*, 24.

135. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 370–374.

Te bardzo różnorodne i skrajnie odmienne opinie co do miejsca i czasu powstania tekstu uznawanego przez późniejszych alchemików za pierwotne źródło wszelkiej wiedzy z ich dziedziny pokazuje najdobitniej stan historiografii alchemii i ograniczone możliwości całościowego ujęcia jej dziejów. Trudno bowiem pogodzić twierdzenia najznakomitszych badaczy, jeżeli jedni uważają, że „Tablica Szmaragdowa jest jednym z najstarszych i najbardziej długowiecznych ze wszystkich dokumentów alchemicznych”¹³⁶ i może wywodzić się ze starożytnego Egiptu lub Chin, a drudzy – że to „najsłynniejsze fałszerstwo arabskiego średniowiecza”¹³⁷. A nie jest to wcale kwestia wzbudzająca największe spory wśród historyków zajmujących się alchemią w cywilizacji islamu.

KHĀLID IBN YAZĪD

Jednym z dwóch najbardziej kontrowersyjnych problemów dla wstępnego choćby oglądu dziejów alchemii islamskiej jest rola, jaką według tradycji odegrał u jej początków książę Khālid ibn Yazīd (663/668–704/709), syn drugiego, a brat trzeciego kalifa z dynastii Umajjadów. Słynny bibliograf Abu’l-Faraj Muḥammad bin Is’hāq an-Nadīm (Ibn al-Nadim) w ukończonym w 987 r. dziele *Kitāb al-Fihrist* (Katalog), podstawowym i zasadniczo wiarygodnym źródłem informacji o piśmiennictwie i tłumaczeniach arabskich, uznawał go za pierwszego promotora alchemii wśród muzułmanów:

To Khālid ibn Yazīd ibn Mu’āwiyah zajmował się wydobywaniem na światło dzieł starożytnych [autorów] na temat Sztuki. Był mówcą i poetą, elokwentnym, rozumnym i sprawiedliwym człowiekiem. Był pierwszym [muzułmaninem], dla którego przetłumaczone zostały [na arabski] pisma medyczne, astronomiczne i chemiczne. Był też szczodry. [...] I mówią – ale Allah wie najlepiej [jaka jest prawda] – że osiągnął sukces w Sztuce. Napisał o niej wiele traktatów i książek, i ułożył mnóstwo wierszy na ten temat, z których widziałem około 500 kart. Widziałem też następujące z jego książek: (1) *Księga amuletów* [...], (2) *Wielka księga zwoju* [...], (3) *Mała księga zwoju*, (4) *Księga testamentu dla jego syna dotycząca Sztuki*.¹³⁸

Wcześniej wspominał o nim jako alchemiku również historyk al-Tabarī (838–923), a także wzmiankowany jest w zbiorze dawnej poezji *Kitāb al-Aghānī* (ok. 950). Według tekstów alchemicznych o trudnej do ustalenia chronologii

136. Holmyard, *Alchemy*, 98.

137. Stephan Heilen, *Ptolemy’s doctrine of the terms and its reception*, [w] Alexander Jones (red.), *Ptolemy in perspective. Use and criticism of his work from antiquity to the nineteenth century*, Archimedes: New Studies in the History of Science and Technology, 23 (Dordrecht: Springer, 2010), 45–95, tutaj 50.

138. J. W. Fück, *The Arabic literature on alchemy according to An-Nadim (A.D. 987). A translation of the tenth discourse of The book of the catalogue (AL-FIHRIST) with introduction and commentary*, „Ambix” 4: 3–4 (1951): 81–144, tutaj 93.

i wiarygodności, Khālīd poznał tajniki alchemii przez greckiego mnicha Maryānosa z Jerozolimy, który był uczniem Stephanosa z Aleksandrii. Uznawana za pierwszy łaciński traktat o alchemii *Liber de compositione alchimiae*, której oryginał arabski został dopiero niedawno odnaleziony, ma formę dialogu Maryānosa z Khālīdem¹³⁹. Szereg innych wczesnych tekstów powołuje się na autorytet Khālīda, w tym również traktaty, których nominalnym autorem był Ġābir ibn Ḥaiyān, a które były dedykowane szóstemu imamowi szyickiemu Ġa'farowi al-Šādiqowi (700/702–765), także uznawanemu przez tradycję za alchemika. Niektóre źródła nie związane z alchemią ukazują Khālīda jako miłośnika wiedzy i nauki, otaczającego się mędrcami. Od syna Ibn Abbāsa miał kupić jego ucznia, wybitnego uczonego 'Ikrimah al-Barbarīego za cztery tysiące dinarów¹⁴⁰, a *Siwān al-ḥikma* (Naczynie mądrości), zbiór anegdot o filozofach greckich i islamskich zebranych przez Abū Sulaymāna al-Sijistānīego (ok. 912–ok. 985)¹⁴¹, uznaje Khālīda za ucznia chrześcijańskiego filozofa Jana Filoponusa (zm. ok. 570) z Aleksandrii¹⁴². Choć to oczywiście chronologicznie niemożliwe¹⁴³, wskazuje jednakże na utrzymującą się tradycję o jego intelektualnych zainteresowaniach i związku z początkami islamskiej nauki. Wątpliwości co do tego przekazu mieli już historycy islamscy, m. in. Ibn Chaldun (1332–1406), który tak pisał w swym najważniejszym dziele *al-Muqaddima*:

Niektóre teorie i opinie alchemiczne są czasami przypisywane Khālīdowi b. Yazīdowi b. Mu'āwiyi, przyrodniemu synowi Marwāna b. al-Hakama. Wiadomo jednak bardzo dobrze, że Khālīd był rasy arabskiej i bliski [takiego] podejścia do życia, jakie mieli Beduini. Nie był zatem ogólnie zaznajomiony z naukami i rzemiosłami. Jakże więc mógłby znać tak niezwykle rzemiosło, oparte na wiedzy o naturach i humorach rzeczy złożonych, jeśli

139. Ahmad Y. Al-Hassan, *The Arabic original of Liber de compositione alchimiae. The epistle of Maryānus, the hermit and philosopher, to prince Khālīd ibn Yazīd*, „Arabic Sciences and Philosophy” 14 (2004): 213–231; przedruk w: —, *Studies in Al-Kimiya': Critical issues in Latin and Arabic alchemy and chemistry*, Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte, 4 (Hildesheim: Georg Olms, 2009), 29–52.

140. Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and its interpreters*, t. 1 (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 29.

141. Lata życia al-Sijistānīego podawane w literaturze są bardzo różne. Tutaj polegam na ustaleniach Joela Kraemera, który poświęcił mu swoją dysertację doktorską, a później uściślił je w: Joel L. Kraemer, *Humanism in the renaissance of Islam: The cultural revival during the Buyid age*, Studies in Islamic culture and history, 7 (Leiden: E. J. Brill, 1986), 139; —, *Philosophy in the renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistānī and his circle*, Studies in Islamic culture and history, 8 (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1–2.

142. —, *Philosophy in the renaissance of Islam*, 29.

143. Jest też prawdopodobne, że chodzi o inną osobę, którą w tekstach arabskich nazywano tym samym imieniem (Yaḥyā al-Naḥwī), autora komentarza do jednego z dzieł Galena.

fizyczne i medyczne dzieła uczonych, którzy badali owe tematy, nie zostały jeszcze opublikowane i nie były jeszcze przetłumaczone? Jedynym wyjaśnieniem jest to, że istniał jakiś inny Khālid b. Yazīd wśród osób wykształconych w różnych rzemiosłach i że zostali pomyleni ze względu na identyczne imiona.¹⁴⁴

Podobnie jak Ibn Chaldun, również Julius Ruska, najważniejszy arabista ze starszego pokolenia badaczy alchemii, zdecydowanie odrzucił taką genealogię alchemii islamskiej jako powstałą w X w. legendę¹⁴⁵. Inni historycy jednak ją akceptują i widzą w Khālidzie i Ġa'farze pionierów ruchu tłumaczeniowego. Do takiego wniosku doszedł też (zmieniając swoją wcześniejszą opinię) Henry Stapleton po znalezieniu w Indiach wiersza o treści alchemicznej, napisanego przez Khālida do swego kuzyna kalifa Yazīda II, który uznał za autentyczny¹⁴⁶. Podobnie sądzi szereg innych autorów¹⁴⁷, ale większość nie opowiada się po żadnej ze stron, omawiając jedynie wersję tradycyjną¹⁴⁸. Sytuację niejasności i kontrowersji w tej kwestii najlepiej odzwierciedla fakt, że dwa największe autorytety i znakomici znawcy literatury arabskiej w ogóle, a w szczególności alchemicznej – Manfred Ullmann i Fuat Sezgin – zajęli skrajnie przeciwstawne stanowiska. Pierwszy uważa związek Khālida z alchemią za wynik błędnego odczytania pewnej anegdoty¹⁴⁹, podczas gdy drugi uznaje go za bardzo prawdopodobny, zgadzając się zasadniczo z wnioskami Stapletona¹⁵⁰.

Spośród licznych późniejszych opowieści o Khālidzie, najciekawsza z wielu względów jest wiadomość, którą odnotował Qādī ibn az-Zubair, autor spisanej

144. Khaldūn, *The Muqaddimah*, 3:229–230.

145. Julius Ruska, *Arabische Alchemisten. I: Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 1) (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924); —, *Arabische Alchemisten. II: Ġa'far alṢādiq, der sechste Imām*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 10 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 2) (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924).

146. Henry E. Stapleton, *Further notes on the Arabic alchemical manuscripts in the libraries of India*, „Isis” 26: 1 (1936): 127–131, szczególnie 130.

147. Al-Hassan, *The Arabic original of Liber de compositione*.

148. Multhauf, *The origins of chemistry*, 124–125; Sami K. Hamarneh, *Arabic-Islamic alchemy: Three intertwined stages*, „Ambix” 29: 2 (1982): 74–87, tutaj 75, 80; Anawati, *Alchemia arabska*, 121–122; Donald R. Hill, *The literature of Arabic alchemy*, [w] M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant (red.), *Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 328–341, tutaj 333.

149. Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, 192–195; —, *Hālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende*, „Der Islam” 55 (1978): 181–218; —, *Khālid ibn Yazīd ibn Mu'āwiyah*, *Encyclopedia of Islam. New [2] edition* (Leiden: Brill, 1986), t. 4, 929–930; por. też: Gutas, *Greek thought, Arab culture*, 24.

150. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 120–126.

w 1071 r. historii zawierającej wiele niedostępnych w innych źródłach informacji o kontaktach islamskich władców z Chinami i Indiami. Według tej relacji Khālīd ibn Yazīd zainteresował się alchemią dzięki książce, którą cesarz Chin przesłał jako podarunek dyplomatyczny jego dziadkowi, Mu'āwiyi I (602/603–680)¹⁵¹. Choć jest to mało prawdopodobne w takiej wersji, to pokazuje, że az-Zubair miał świadomość wpływu alchemii chińskiej na islamską, który tak intensywnie postulują historycy tej pierwszej. Co więcej, idąc za domniemaniem Ibn Chalduna, można domyślać się pierwowzoru (lub raczej jednego z pierwowzorów) postaci alchemika Khālīda w osobie Khālīda ibn Barmaka (705–782), pierwszego węzyra abbasydzkiego z potężnego rodu Barmakidów. Ponieważ „Barmak” nie jest imieniem ojca, ale przekształconym sanskryckim tytułem *pramukha* (przywódca), oznaczającym kapłana świątyni buddyjskiej (którą to funkcję jego przodkowie sprawowali w Balkh, obecnie w północnym Afganistanie, zajętym przez Umajjadów w 663 r.), nie jest wykluczone, że mógł nosić imię przekształcone później na Yazīd. Co więcej, późniejsze genealogie dają jego dziadkowi imię Jāmāsb, a więc to samo, które miał nosić jeden z pół-legendarnych perskich alchemików tłumaczonych na arabski¹⁵². Barmakidzi byli wielkimi promotorami nauki, patronowali szkole w Jundishapur i akcji tłumaczeniowej, a syn Khālīda, Yaḥyā, został wysłany do Indii, aby nawiązać kontakty z tamtejszymi uczonymi i lekarzami¹⁵³. Co prawda nie ma bezpośrednich dowodów na to, że Jundishapur pośredniczyło w przekazie alchemii do krajów islamu, jak podkreśla Manfred Ullmann¹⁵⁴, ale jest to bardzo prawdopodobne, jak uważał Julius Ruska¹⁵⁵.

Jeżeli odrzucić tradycję o Khālīdzie ibn Yazīdzie lub uznać ją za odnoszącą się do późniejszego okresu, wówczas przekaz tekstów hellenistycznych i perskich oraz powstawanie oryginalnych traktatów arabskich po 750 r. nie budzi już wątpliwości, bo dla tego okresu datowane są z wystarczającą pewnością¹⁵⁶. Ciekawa jest w tym kontekście relacja, jaką 'Umāra ibn Hamza (zm. 814/815), sekretarz al-Manṣūra, przekazał kalifowi po dłuższym pobycie na dworze Konstantyna V (panował 741–775). Miał on widzieć jak cesarz Bizancjum osobiście przemienił ołów w srebro i miedź w złoto przy pomocy suchego proszku (*al-iksīr*), przez co al-Manṣūr zainteresował się alchemią¹⁵⁷. Dimitri Gutas wysnuł z tego

151. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 192.

152. Eduard Karl Max Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hanover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaire, 1927), 10.

153. Johan Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Encounters with Asia (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 60–65.

154. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 148.

155. Ruska, *Tabula Smaragdina*, 40, 167–168, 171–172.

156. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 148–152.

157. Gotthard Strohmaier, *Al-Manṣūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie. Ein Beitrag zur Rolle nichtliterarischer Kommunikation*, „Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften” 5 (1989): 166–177; przedruk w: —, *Von*

daleko idący wniosek, że to właśnie alchemia, obok medycyny i politycznego planu przejęcia pozycji Sasanidów, stanowiła pierwotną inspirację ruchu tłumaczeniowego, któremu patronował al-Manṣūr i rodzina Barmakidów¹⁵⁸.

Sam termin *al-kīmiyā* pojawia się stosunkowo późno, w tłumaczonych tekstach używano bowiem odpowiedników określeń stosowanych przez alchemików greckich, takich jak „wielkie dzieło” (*al-‘amal al-a‘zam*), „boska sztuka” (*aṣ-ṣan‘a al-ilāhīya*) albo „mądrość” (*al-ḥikma*)¹⁵⁹. Najwcześniejsza w miarę pewnie datowana wzmianka o alchemii jako *al-kīmiyā* pochodzi z astrologicznej *Księgi pytań* (*Kitāb al-Masā‘il*), którą napisał ok. 800 r. ‘Umar ibn al-Farruḥān al-Ṭabarī (zm. ok. 815). Był on jednym z astrologów, którzy w 762 r. opracowali horoskop dla ustalenia najlepszego momentu na założenie Bagdadu, a księga stanowiła podsumowanie jego wiedzy w formie 138 rozdziałów omawiających techniki odpowiadania na różnego typu pytania. Rozdział 79 dotyczy w całości pytania o znajomość alchemii i zaczyna się od słów: „Jeżeli chcesz się dowiedzieć, czy jakiś człowiek zna naukę alchemii, czy też nie...”, po czym następuje wyliczenie układów horoskopu wskazujących na różne możliwe odpowiedzi, „że w jego rękach jest prawdziwa wiedza” albo „że w jego rękach jest coś potężnego i osiągnie to po długich poszukiwaniach, pracy i wysiłku”, lub też „że jest w tym praca, ale nie osiągnie z niej niczego”¹⁶⁰. Ponieważ ‘Umar był Persem, a wszystkie jego tłumaczenia dokonywane były również z perskiego, to zapewne i w tym przypadku korzystał z perskich źródeł. Użycie terminu *al-kīmiyā* (będącego prawdopodobnie zapożyczeniem z greckiego za pośrednictwem syriackiego¹⁶¹) i brak jakichkolwiek wyjaśnień co do jego znaczenia pokazuje niezbicie, iż w tym czasie alchemia musiała już być dobrze znana i popularna w świecie islamu, w przeciwnym bowiem razie pytanie o to astrologa nie miałyby sensu. Włączenie go do *Księgi pytań* musiało być spowodowane powszechną już potrzebą rozpoznawania oszustów, a także własnych szans na osiągnięcie sukcesu w tej dziedzinie.

Demokrit bis Dante: Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur, Olms-Studien, 43 (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1996), 365–375; —, *Umāra ibn Ḥamza, Constantine V, and the invention of the Elixir*, „Graeco-Arabica” 4 (1991): 21–24.

158. Gutas, *Greek thought, Arab culture*, 115–116.

159. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 4; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 149; —, *al-kīmiyā*, [w] C.E. Bosworth, et al. (red.), *Encyclopaedia of Islam. New [2] edition* (Leiden: Brill, 1986), t. 5, 110–115, tutaj 110; Gabriele Ferrario, *Al-Kimya: Notes on Arabic Alchemy*, „Chemical Heritage Magazine” 25: 3 (2007): 32–37, tutaj 33.

160. Burnett, *The astrologer’s assay of the alchemist*, 103.

161. Ullmann, *al-kīmiyā*, 110.

ĠĀBIR IBN ḤAIYĀN

Druga z wspomnianych wyżej wielkich kontrowersji historiograficznych dotyczy przywoływanej już kilkakrotnie postaci Ġābira ibn Ḥaiyāna. Jej wagę wyraził najdobitniej Manfred Ullmann, pisząc że „żaden problem historii alchemii arabskiej i średniowiecznej nie mobilizował badaczy tak bardzo, jak problem Ġābira”¹⁶². Przypisywano mu autorstwo nawet 3000 traktatów alchemicznych, a także tekstów dotyczących innych nauk¹⁶³. Według późniejszych tradycji i legend, jakie powstawały wokół jego imienia, miał żyć w latach 721–815 i pochodzić z Persji, ale już Ibn al-Nadim w swoim katalogu z 987 r. informował o bardzo różnych opiniach na ten temat wśród jemu współczesnych:

Żywot Jābira ibn Ḥayyāna [zwanego] as-Sufi i tytuły jego dzieł. [...] Ludzie różnią się [w opiniach] na jego temat, albowiem Szyici mówią, że jest jednym z ich wielkich ludzi i jedną z „Bram” [przewodnikiem duchowym], twierdząc także, iż był on towarzyszem Ja’fara as-Sādiqā – niech pokój będzie z nim! – i że pochodził z Kufy. Niektórzy filozofowie wszakże utrzymują, że był jednym z nich i że napisał dzieła dotyczące logiki i filozofii, podczas gdy poszukiwacze Kamienia Filozofów twierdzą, iż w swoich czasach zajmował czołową pozycję [w tej sztuce], ale żył w ukryciu. [...] Aczkolwiek mówi się również, że należał do kręgu Barmakidów, był im oddany i okazywał szacunek [szczególnie] Ja’farowi b. Yahyā. Albowiem ci, którzy tak utrzymują, twierdzą, że powołując się na „swego mistrza Ja’fara” miał na myśli tego właśnie Barmakidę, podczas gdy Szyici uznają, że [zwrot ten] oznaczał Ja’fara as-Sādiqā – niech pokój będzie z nim! [...] Człowiek ów [syryjski alchemik z Bagdadu] powiedział mi, że Jābir przez większość życia mieszkał w Kufie i dzięki dobrej atmosferze tego miasta, tam spreparował eliksir. Kiedy w Kufie odkryto piwnicę, w której znaleziono mózdzierz ze złota wazący 200 funtów, miejsce to [...] było – jak twierdził tenże człowiek – prawdziwym domem Jābira b. Ḥayyāna. [...]

Wielu uczonych i starszych Cechu Księgarzy mówi, że ten człowiek, to znaczy Jābir, wcale nie istniał, podczas gdy inni z nich twierdzą, iż nawet jeżeli naprawdę istniał, to nie napisał niczego poza *Kitāb al-Raḥma* (Księga łaski) i że te książki [uznawane za jego dzieła] zostały napisane przez innych, a następnie przypisane jemu. Ale ja mówię [...], że to byłaby jakaś głupota. [...] Jaką miałby bowiem korzyść [taki autor] i co by na tym zyskał? [Nie,] ten człowiek [Jābir] naprawdę istniał: okoliczności jego życia są zbyt jasne i dobrze znane, i jego pisma zbyt ważne i liczne [aby w to wątpić]. Człek ten

162. —, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 198.

163. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l’histoire des idées scientifiques*. [tom] I; opinie na temat takiej liczby są jednak różne – por. przytoczone wcześniej szacunki.

napisał też książki o poglądach Szyitów [...] i książki na różne tematy naukowe, o których już wspominałem na właściwych miejscach.¹⁶⁴

Jedyna znana wcześniejsza wzmianka w źródłach niealchemicznych pochodzi z zachowanych notatek (*ta'ālīq*) wspomnianego już wyżej al-Sijistānīego i wyjaśnia motywacje autorów tekstów pseudoepigraficznych, co do których miał wątpliwości Ibn al-Nadīm:

Abū Sulaymān [al-Sijistānī] rzekł: Al-Ḥasan b. al-Nakad al-Mawṣilī był moim przyjacielem. I to on był tym, który tworzył książki i przypisywał je Ğābirowi b. Ḥayyānowi. Przynosił je potem [ludziom] owdziętnym namiętnością do sztuki alchemicznej i od nich dostawał za nie ładną sumę dirhamów.¹⁶⁵

Mimo upływu ponad tysiąca lat i wysiłku sporej grupy historyków-arabistów w ciągu minionego stulecia, różnice w opiniach na temat Ğābira pozostały w zasadzie takie same, jak to przedstawił wielki bibliograf z Bagdadu. Eric Holmyard, wydawca i tłumacz tekstów z korpusu Ğābira, odkrył wiadomość o aptekarzu imieniem Ḥayyān, który był jednym z emisariuszy imama Muḥammada ibn Alego, planującego obalenie Umajjadów. Na tej podstawie zrekonstruował hipotetyczny życiorys alchemika, uznając tradycyjne lata jego życia, przyjaźń z imamem Ğa'farem al-Šādiqiem, następcą Muḥammada, ale też z Barmakidami, dzięki którym miał zostać nadwornym alchemikiem kalifa Hārūna ar-Rashīda¹⁶⁶. Do podobnych wniosków doszedł Henry Stapleton¹⁶⁷, choć obaj mieli wątpliwości co do jego autorstwa całego korpusu.

Wszeczhronną analizą „problemu Ğābira” zajął się pod koniec lat 1920. Julius Ruska. Wraz ze swym uczniem Paulem Krausem wysunęli hipotezę o związku tekstów korpusu z wczesnym ismailizmem, uznając jednocześnie postać Ğābira za legendę stworzoną w celu uzasadnienia nawiązań do Ğa'fara al-Šādiq, ojca Ismā'īla, uznawanego przez ten odłam szyizmu za imama¹⁶⁸. Zakrojone na bardzo szeroką skalę badania rękopisów, prowadzone przez Krausa w bibliote-

164. Fück, *The Arabic literature on alchemy according to An-Nadīm*, 95–97.

165. Cyt. za: Kraemer, *Philosophy in the renaissance of Islam*, 95.

166. Eric J. Holmyard, *The present position of the Geber problem*, „Science Progress in the Twentieth Century” 19: 75 (1925): 414–426; —, *The Arabic works of Ğābir ibn Ḥayyān*, 2 t. (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928); —, *Alchemy*, 66–80.

167. Stapleton, *The antiquity of alchemy*, 130–131.

168. Julius Ruska, *Ğābir ibn Ḥayyān und seine Beziehungen zum Imām Ğa'far as-Šādiq*, „Der Islam” 16 (1927): 264–266; —, *The history and present status of the Ğābir problem*, „Journal of Chemical Education” 6 (1929): 1266–1276; —, *The history of the Ğābir problem*, „Islamic Culture” 11 (1937): 303–312; Julius Ruska, Paul Kraus, *Der Zusammenbruch der Dschābir-Legende: I. Die bisherigen Versuche, das Dschābir-Problem zu lösen. II. Dschābir Ibn Ḥayyān und die Isma'īlija*, „Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin” 3 (1930): 1–42.

kach Kairu, zaowocowały publikacją wyboru tekstów z korpusu Ġābira, a przede wszystkim opracowaniem fundamentalnego do dziś katalogu tworzących go traktatów¹⁶⁹. Najważniejszym wnioskiem Krausa było stwierdzenie ścisłej zależności terminologii stosowanej w korpusie od tłumaczeń dzieł filozofów greckich i hellenistycznych dokonanych przez Ĥunayna ibn Ishāq (809–874) i jego szkołę, często cytowanych dosłownie w tekstach Ġābira¹⁷⁰. Obok wszystkich niemal pism Arystotelesa, pojawiają się też cytaty z jego starożytnych komentatorów, a także z Platona, Teofrasta, Galena, Euklidesa, Ptolemeusza, Archimedesza i wielu innych. Jednocześnie Ġābir odwołuje się do filozofii i teologii mutazylizmu, również czerpiącego z tradycji myśli greckiej. Na tej podstawie Kraus uznał, że korpus nie mógł powstać przed końcem IX w., a na podstawie wewnętrznych odwołań ustalił chronologię poszczególnych części składowych korpusu. Już w czasach Ibn al-Nadima był on podzielony na grupy krótszych tekstów, ale zawierał też dłuższe dzieła, z których najstarsze to *Kitāb al-Raḥmah* (Księga łaski) z drugiej połowy IX w. Zbiory *CXII ksiąg* (w rzeczywistości rozdziałów) i *LXX ksiąg* miały powstać pod koniec tegoż stulecia, a uznawane przez Krausa za szczególnie ważne *Kutub al-Mawāzin* (Księgi proporcji) dopiero w połowie X w., nie były bowiem cytowane przez wcześniejszych alchemików. Najpóźniejsze *D ksiąg* datował Kraus na ok. 1040 r. Wskazywał też na ewolucję od luźnych rozważań z licznymi odwołaniami do greckich źródeł (Hermesa, Agathodaimona, Demokryta, Zosimosia itd.) w pierwszym zbiorze, poprzez systematyczny wykład nauk alchemicznych w *LXX księgach*, aż po stworzenie bardzo specyficznej teorii i filozofii alchemii opartej na spekulacjach dotyczących zależności wagowych elementarnych składników substancji od wartości numerycznych liter w jej nazwie. Wiele z tekstów dotyczy też innych nauk – astronomii, astrologii, matematyki, medycyny, a nawet muzyki – jak również religii. Bardzo istotnym elementem jest, podobnie jak u Zosimosia, gnoza neoplatońska w jej islamskiej (szyickiej) wersji, zapowiadająca rychłe pojawienie się nowego imama, który zastąpi objawienia Koranu osiągnięciami nauki i filozofii greckiej. W warstwie terminologii religijnej i gnostyckiej teksty te są bliskie skrajnym ugrupowaniom w ramach ismailizmu, a w warstwie naukowej przypominają pod wieloma względami *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (Listy Braci Czystości), encyklopedię naukową spisaną przez tajemnicze tajne stowarzyszenie z Basry, prawdopodobnie pod koniec X w. lub na początku XI w.¹⁷¹ Z kolei włączenie do systemu Ġābira elementów rytuału, magii i konstruowania astrologicznych talizmanów

169. Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. [tom] I. Textes choisis* (Paris–Cairo: G. P. Maisonneuve – Libraries El-Khandji, 1935); —, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques. [tom] I.*

170. —, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques. [tom] II.*

171. Krytyczna edycja wraz z tłumaczeniem angielskim jest wydawana jako seria przez Oxford University Press. Wstępny tom zawiera szczegółowe omówienie stanu badań i licznych kontrowersji dotyczących tego bardzo wpływowego później dzieła: Nader El-Bizri, *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafā' and their*

wywodziło się, zdaniem Krausa, z gnostyckiej religii sabejczyków z Ḥarrān, na których się zresztą wprost powołuje¹⁷².

Po niewyjaśnionej do dziś samobójczej śmierci Paula Krausa w 1944 r., jego rozwiązanie „problemu Ğābira” zostało dość powszechnie przyjęte przez środowiska arabistów, ale nie przez wszystkich historyków alchemii islamskiej. Henry Stapleton uznał dokonania Krausa, wycofując się ze swoich wcześniejszych opinii, a nawet doszukiwał się w numerologicznym systemie proporcji wpływów chińskich za pośrednictwem neopitagorejczyków z Ḥarrān¹⁷³. Natomiast krytycznie odniósł się do niektórych tez Ruski i Krausa syryjski historyk Mohamed Yahia Haschmi, wskazując przede wszystkim na błędne założenie jednorodności systemu filozoficznego leżącego u podstaw korpusu, a także na nieuwzględnione przez nich wczesne wzmianki źródłowe¹⁷⁴. Wątpliwości takie miał też Manfred Ullmann¹⁷⁵, choć zasadniczo akceptował większość ustaleń Krausa¹⁷⁶. Najdalej idącą krytykę Krausa przedstawił Fuat Sezgin na podstawie odnalezionych nowych źródeł i nieznanymi wcześniej tekstów korpusu¹⁷⁷. Odrzucił argumenty o późnej terminologii filozoficznej i ismailickiej ideologii, opowiadając się za historycznością Ğābira, tradycyjnymi latami jego życia 725–812 i przede wszystkim autorstwem wszystkich głównych tekstów. Z ostrą polemiką broniącą tezy Krausa wystąpił natychmiast Martin Plessner¹⁷⁸, ale Sezgin pozostał przy swoim stanowisku, prezentując je ponownie kilka lat później w monumentalnej historii literatury arabskiej¹⁷⁹. Taki sam pogląd wy-

Rasā'il: An introduction, Epistles of the Brethren of Purity Series (Oxford: Oxford University Press, 2008).

172. Najbardziej istotne elementy swojej wersji Kraus przedstawił w artykule: Paul Kraus, *Djābir b. Ḥaiyān al-Azdī al-Kūfī*, [w] Martin Theodor Houtsma (red.), *Encyclopedia of Islam: A dictionary of the geography, ethnography and biography of the Muhammadan peoples* (Leiden–London: Brill - Luzak, 1934), supplement nr. 1, 52–54; w nowym wydaniu tej podstawowej encyklopedii pozostał ten sam tekst, jedynie nieco uaktualniony przez jego młodszego kolegę: Paul Kraus, Martin Plessner, *Djābir b. Ḥaiyān b. 'Abd Allāh al-Kūfī al-Šūfī*, [w] B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *The encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1965), t. 2, 357–359; zob. też: Paul Kraus, *Studien zu Jābir ibn Ḥaiyān*, „Isis” 15: 1 (1931): 7–30.

173. Stapleton, *The antiquity of alchemy*, 15–25.

174. Mohamed Yahia Haschmi, *The beginning of Arab alchemy*, „Ambix” 9: 3 (1961): 155–161.

175. Ullmann, *al-kīmiyā'*, 113.

176. —, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 198–208.

177. Fuat Sezgin, *Das Problem des Ğābir ibn Ḥaiyān im Lichte neu gefundener Handschriften*, „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft” 114 (1964): 255–268.

178. Martin Plessner, *Ğābir ibn Ḥaiyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ğābir-Schriften*, „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft” 115 (1965): 23–35.

179. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 3–30, 132–268.

rażali też inni badacze, m. in. Seyyed Hossein Nasr¹⁸⁰, Henry Corbin¹⁸¹ i przede wszystkim Syed Nomanul Haq¹⁸². Jednak Manfred Ullmann uznał, że „stanowisko Sezgina, ani w jego podstawowych tezach, ani w szczegółowej argumentacji, nie wydaje się wystarczające, aby obalić rezultaty Krausa”¹⁸³. Ponownie zatem dwa największe autorytety reprezentują skrajnie odmienne poglądy.

Niektórzy badacze zajmowali pośrednie stanowiska, zachowując neutralność w kwestii istnienia Ğābira i opowiadając się za ewolucyjnym powstawaniem korpusu, ale jednocześnie odrzucając związki z ismailizmem – jak to uczynił Pierre Lory¹⁸⁴. Inni pogubili się w gąszczu różnych argumentów i przypisywali Krausowi zupełnie inne poglądy, w tym akceptację biografii Ğābira w wersji Holmyarda i uznanie jego autorstwa przynajmniej w odniesieniu do części tekstów korpusu – jak choćby Georges Anawati¹⁸⁵. Jednak najbardziej zaskakującą i daleko idącą hipotezę wysunął ostatnio Benjamin Jokisch¹⁸⁶. Jego zdaniem korpus ma istotnie homogeniczną naturę i mógł być dziełem jednego autora, a tradycyjna datacja proponowana przez Sezgina jest najbardziej przekonująca. Jokisch idzie jeszcze dalej, proponując ciekawą identyfikację Ğābira:

Istnieje pewne prawdopodobieństwo, że Jābir b. Ḥayyān jest identyczny ze słynnym uczonym bizantyjskim Leonem Matematykiem (zm. ok. 863). Prawdopodobne jest, że Jābir b. Ḥayyān i jego wuj Jan Gramatyk, który później został patriarchą Konstantynopola, byli wśród Greków przywiezionych do Bagdadu w 780 r. [jako jeńcy, którzy zostali zatrudnieni do tłumaczeń]. Oznacza to, że Jābir, który przyłączył się do Barmakidów, nie potrzebował tłumacza, aby rozumieć greckie teksty, które sam czytał i wykorzystywał. Wielką liczbę jego dzieł można wyjaśnić możliwością kierowania przez Jābira grupą uczonych, którzy pomagali mu w tworzeniu korpusu.¹⁸⁷

W obszernym uzasadnieniu swej tezy Jokisch zebrał wiele intrygujących argumentów, z których szczególnie ciekawe jest powiązanie przekazów źródłowych mówiących, że to Leon jako pierwszy wprowadził litery greckie na oznaczanie niewiadomych w równaniach oraz że Ğābir był właściwym twórcą

180. Seyyed Hossein Nasr, *Science and civilization in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 42–43, 258–268.

181. Henry Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. Katarzyna Pachniak, *Dzieje Orientu* (Warszawa: Wydawnictwo Akadmickie Dialog, 2005), 120–123; wyd. oryg. Paris: Gallimard 1986.

182. Haq, *Names, natures and things*, 3–48.

183. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 200.

184. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d’Islam* (Paris: Verdier, 2003), 14–27.

185. Anawati, *Alchemia arabska*, 122–123.

186. Benjamin Jokisch, *Islamic imperial law: Harun-al-Rashid’s codification project*, *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, N.F. 19 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007), 94, 347–357.

187. *Ibid.*, 94.

algebry. Ponieważ słynne dzieło al-Khwārizmīego *Kitāb al-ğabr wa l-muqābala* (Księga uzupełniania i proporcji), od tytułu której wywodzi się termin „algebra”, było (jak sam wyznaje) jedynie streszczeniem pracy nieznanego z imienia wcześniejszego autora, a niektóre późniejsze źródła uznawały Ğābira za twórcę algebry, mógł on być tożsamy z Leonem Matematykiem. Ponieważ nie zachowały się żadne matematyczne traktaty obu autorów, można jedynie spekulować na ten temat. Zastanawiające jest, że wprowadzony przez al-Khwārizmīego matematyczny termin *ğabr* oznaczał pierwotnie „ustawianie kości i stawów”, a imię Ğābir pochodzi od nazwy praktyka tej umiejętności (po polsku już nieużywane „kostopraw”). Co więcej, w późniejszej terminologii islamskiej pojawia się określenie *ğabriyyūn* na matematyków specjalizujących się w algebrze, co mogłoby pochodzić od przydomka Leona, a w późniejszej tradycji zostało przekształcone na „Ğābir ibn Ḥaiyān”¹⁸⁸. Słabym punktem tej interesującej teorii jest dość napięta chronologia. Jeżeli bowiem Leon przybył do Bagdadu w 780 r. i pracował jako tłumacz, to nie mógł mieć wówczas mniej niż dwadzieścia lat, a więc musiałby się urodzić ok. 760 r. Jeżeli zmarł ok. roku 863, a według innych nawet w 870 r., jest to mało prawdopodobne (choć nie niemożliwe)¹⁸⁹.

Teksty korpusu Ğābira i związane z nimi kontrowersje są tak istotne, ponieważ stanowią klucz do całej późniejszej alchemii islamskiej i europejskiej. To w nich spotkały się tradycje alchemii hellenistycznej i bizantyjskiej z jednej strony, a chińskiej i indyjskiej z drugiej, tworząc spójny, choć nie homogeniczny system. W mniej lub bardziej rozwiniętej formie można tu znaleźć wszystkie idee pojawiające się później w alchemii łacińskiej, poczynając od zaczerpniętej z filozofii greckiej teorii czterech żywiołów i związanych z nimi jakości, które w różnych proporcjach stanowią podstawowy budulec świata materialnego, poprzez koncepcję rtęci i siarki jako dwóch składników wszystkich metali, aż po ideę eliksiru, za pomocą którego można nie tylko dokonywać transmutacji metali, ale również leczyć i przedłużać życie. Wizja autora lub autorów korpusu sięgała nawet rozważań nad możliwością stworzenia nowego życia ludzkiego (*takwīn*)¹⁹⁰, a doświadczenie eksperymentalne skłaniało do przyjęcia korpuskularnej budowy materii. Wiele tekstów Ğābira dotyczyło też innych nauk przyrodniczych, jak również matematyki, filozofii, religii i gnozy, a razem stworzyły szeroko zakrojony system rozumienia świata, którego centralną ideą było pragnienie poznania istoty materii. Poprzez zdobycie władzy nad jej przemianami, alchemik mógł

188. Ibid., 350–351.

189. Alexander P. Kazhdan, *Leo the Mathematician*, [w] Alexander P. Kazhdan (red.), *The Oxford dictionary of Byzantium* (New York–Oxford: Oxford University Press, 1991), t. 2, 1217; ustala jego rok urodzenia na ok. 790, a śmierci na po 869.

190. Kathleen Malone O'Connor, *The alchemical creation of life (takwīn) and other concepts of Genesis in medieval Islam* (Philadelphia: dysertacja doktorska University of Pennsylvania, 1994).

również uzyskać wiedzę najwyższą, duchowy klucz do tajemnic istnienia, dostępny jedynie imamom.

AR-RĀZĪ

Taka dwoistość – materialna i duchowa – alchemii Ğābira bywa niekiedy kwestionowana, choć elementy mistyczne i gnostyckie są w korpusie dość oczywiste i jednoznacznie wiążą się z elementami chemicznymi i eksperymentalnymi, tworząc spójną całość. Inni badacze z kolei umniejszają znaczenie warstwy praktyczno-doświadczalnej, eksponując aspekty ezoteryczne jako podstawowe (szczególnie Henry Corbin i Pierre Lory). Na ich harmonijne współistnienie wskazuje też, poza analizą treści samych tekstów, powoływanie się na autorytet Ğābira przez reprezentantów dwóch skrajnych nurtów alchemii islamskiej: racjonalistycznego i gnostycko-hermetycznego. Pierwszy z nich uosabia Muḥammad ibn Zakarīyā ar-Rāzī (865–925), wybitny perski lekarz i filozof działający w Bagdadzie. Był autorem ponad 200 tekstów z wielu dziedzin, przez co niektórzy badacze uznają je za drugi obok Ğābira korpus pism alchemicznych¹⁹¹. Nie jest to jednak słuszne, ponieważ alchemii dotyczą tylko dwa dzieła: „12 ksiąg” (czyli rozdziałów), zachowane jedynie we fragmentach, oraz napisana „w podeszłym wieku” *Kitab al-asrār* (Księga tajemnicy)¹⁹², znana również ze skróconej wersji zatytułowanej *Kitab Sirr al-asrār* (Księga tajemnicy tajemnic)¹⁹³. Nie tylko przyjmował w nich teorię rtęciowo-siarkową Ğābira, ale według Ibn al-Nadima miał tytułować go „naszym mistrzem” i cytować jego opinie¹⁹⁴. Również późniejsi autorzy arabscy wskazywali na zapożyczenia ar-Rāzīego od Ğābira, ale Julius Ruska i Paul Kraus zaproponowali zależność odwrotną (choć nie zawsze konsekwentnie), co pozwoliło utrzymać zagrożoną w ten sposób tezę o późnym powstaniu korpusu Ğābira i oryginalności ar-Rāzīego, wykreowanego przez nich na „twórcę nowoczesnej chemii”. Manfred Ullmann odniósł się do takiej interpretacji z rezerwą, szczególnie ze względu na zbyt słabe rozpoznanie zawartości

191. Ullmann, *al-kīmiyā*, 111–112; Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska*, 146.

192. Julius Ruska, *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin” 4: 3 (1935): 153–239; —, *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin” 6 (1937): 1–246; Gail Marlow Taylor, *Al-Rāzī's Book of secrets: The practical laboratory in the Medieval Islamic world* (Fullerton: praca magisterska California State University, 2008); zawiera tłumaczenie angielskie całego tekstu z niemieckiej wersji Ruski.

193. Julius Ruska pomyłkowo stosował te tytuły odwrotnie; zob.: Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 212–213.

194. Fück, *The Arabic literature on alchemy according to An-Nadim*, 97.

„12 ksiąg”¹⁹⁵, natomiast Fuat Sezgin poddał ją ostrej krytyce i odrzucił¹⁹⁶. Według zgodnej tym razem opinii najważniejszych badaczy, przypisywany ar-Rāzīemu traktat znany w średniowiecznej Europie pod tytułem *Liber de aluminibus et salibus* nie jest jego autorstwa, ale został napisany przez późniejszych kontynuatorów¹⁹⁷.

IBN UMAYL

Szkołę mistyczno-alegoryczną w alchemii islamskiej reprezentuje w tym samym czasie Muḥammad Ibn Umayl at-Tamīmī. Opinie badaczy co do lat jego działalności zmieniały się i nadal nie są ostatecznie uzgodnione. Jeszcze w XIX w. Victor Rosen ustalił je na drugą połowę III w. H. (ery muzułmańskiej, czyli 864–912 n.e.), chociaż przywołał też opinię wybitnego islamologa austriackiego, Gustava Leberechta Flügela, którego zdaniem Ibn Umayl zmarł najpewniej w pierwszej połowie IV w. H. (zatem między 912 a 961)¹⁹⁸. Szczegółowe badania nad wspomnianymi w jego tekstach imionami współczesnych mu osób, jakie przeprowadzili Henry Stapleton i Hidayat Husain, doprowadziły ich do wniosku, że lata jego życia powinny przypadać na ok. 900–ok. 960¹⁹⁹. Fuat Sezgin, z kolei, datuje jego teksty na „krótko przed lub około 300 H. [913]”, wnioskując to z braku odniesień do ar-Rāzīego²⁰⁰. Według Manfreda Ullmanna owo milczenie wynikało nie z nieznamości, ale z braku zainteresowania dla skrajnie materialistycznie nastawionego Persa. Podobnie jak on, odwoływał się wielokrotnie do korpusu Ĝābira, najczęściej krytycznie i polemicznie²⁰¹. Tymczasem ostatnio Peter Starr odnalazł w dziele Ibn Umayla *ad-Durra an-Naqīya* (Czysta perła), napisanym zapewne pod koniec życia dla swojego ucznia Abū al-Ḥasana, bardzo pozytywną rekomendację „książki ibn Zakarīyi ar-Rāzīego, która jest trudna dla

195. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 210.

196. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. IV, 276–278.

197. Julius Ruska (red.), *Das Buch der Alaune und Salze. Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie* (Berlin: Verlag Chemie, 1935); Gabriele Ferrario, *Il Libro degli allumi e dei sali. Edizione e traduzione dei testimoni arabo ed ebraico* (Venezia: dysertacja doktorska Università Ca' Foscari Venezia, 2007); —, *Origins and transmission of the Liber de aluminibus and salibus*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Philadelphia / Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 137–148.

198. Victor Rosen, *Les manuscrits persans de l'Institut des Langues Orientales (du Ministère des Affaires Étrangères)* (St. Petersburg, 1886), 130–137.

199. Henry E. Stapleton, M. Hidayat Husain, *Excursus (with relevant appendices) on the date, writings, and place in alchemical history of Ibn Umail*, „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 12: 1 (1927): 115–143, tutaj 123–126.

200. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. IV, 284.

201. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 219.

początkujących, ale łatwa dla adeptów²⁰². Nie podał jej tytułu, ale można się domyślać, że chodziło raczej o „12 ksiąg” niż racjonalistyczną *Kitab al-asrār*, a zatem ostatecznie znane dzieło Ibn Umayla musiało powstać krótko po roku 913, na który Sezgin datuje zbiór ar-Rāzīego, a pozostałe w ciągu poprzedzającej dekady lub nawet nieco wcześniej.

Muḥammad Ibn Umayl był autorem kilku obszernych traktatów, a także poezji alchemicznej, zwłaszcza długiego symbolicznego poematu *Risālat aš- Šams ilā l-hilāl* (List słońca do półksiężyca), do którego sam napisał komentarz *Kitāb al-Mā' al-waraqī wa-l-arḍ an-naḡmīya* (Księga srebrzystej wody i gwiazdzistej ziemi)²⁰³. Zawarł tam relację ze swoich dwóch wizyt w starożytnej świątyni egipskiej w Abū Šīr, gdzie wraz z towarzyszącymi mu osobami odnalazł posąg Hermesa (choć nie podaje jego imienia) trzymającego księgę mądrości, utożsamianą z *Tablicą szmaragdową*²⁰⁴. Zgodnie z powszechnym wśród Arabów przekonaniem uznawał, że Egipt epoki faraonów był depozytariuszem przedwiecznej wiedzy i można ją odczytać z pozostałych po nim budowli i symboli, o interpretacji których napisał osobny traktat²⁰⁵. Głównymi źródłami jego teorii alchemicznej była tradycja grecko-egipska z kręgu Marii Żydówki, Agathodaimona i Zosimosa, ale przede wszystkim odwoływał się do pism Hermesa²⁰⁶. Cytował też bez podania źródła obszerne fragmenty z *Muḡaḡ al-ḡamā'a* czyli arabskiej wersji *Turba philosophorum*, co odkrył Stapleton²⁰⁷. Z islamskich autorów alchemicznych największym uznaniem darzył Khālida ibn Yazīda, który już wówczas był uznawany za pierwszego alchemika, tłumacza pism egipskich i koptyjskich, a także egipskiego mistyka sufickiego Ǧun-Nūna al-Miṣrīego (ok. 796–861). Jedynie oni, zdaniem Ibn Umayla, zachowali prawdziwe nauki starożytnych,

202. Peter Starr, *Towards a context for Ibn Umayl, known to Chaucer as the alchemist 'Senior'*, „Journal of Arts and Sciences [Ankara]” 11 (2009): 61–77, tutaj 74.

203. Teksty na podstawie kilku rękopisów wydał: Muḥammad Turāb 'Alī, *Three Arabic treatises on alchemy by Muḥammad Ibn Umail*, „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 12: 1 (1927): 1–104.

204. Italo Ronca, *Religious symbolism in medieval Islamic and Christian alchemy*, [w] Antoine Faivre, Wouter J. Hanegraaff (red.), *Western esotericism and the science of religion* (Leuven: Peeters, 1998), 95–116, tutaj 106; Henry E. Stapleton, G. L. Lewis, F. Sherwood Taylor, *The sayings of Hermes quoted in the Mā' al-Waraqī of Ibn Umail*, „Ambix” 3 (1949): 69–90, tutaj 74 i 81.

205. Theodor Abt, Wilferd Madelung (red.), *Book of the explanation of the symbols. Kitāb Ḥall ar-Rumūz by Muḥammad ibn-Umail*, Corpus Alchemicum Arabicum, 1A (Einsiedeln: Daimon Verlag, 2003); nowe wydanie poprawione i rozszerzone, z licznymi ilustracjami z rękopisów, ukazało się w 2010 r. Na temat egiptologicznych zainteresowań Arabów zob.: Daly, *Egyptology: The missing millenium*, gdzie również wiele rozproszonych w tekście informacji o alchemikach, szczególnie s. 109–119.

206. Stapleton, Lewis, Taylor, *The sayings of Hermes quoted in the Mā' al-Waraqī of Ibn Umail*.

207. Stapleton, Husain, *Excursus (with relevant appendices)*, 128–133.

podczas gdy większość współwyznawców zatraciła je. Szczególnie krytycznie odnosił się do zwolenników głównego nurtu alchemii, których nazywał w polemikach „braćmi Ğābira”, nawiązując do prorocstwa w jednym z pism ich mistrza, a być może też do Ikhwān al-Şafāʾ (Braci Czystości). Co ciekawe, w *ad-Durra an-Naqīya* wspomina, że osobiście spotkał „Jābira al-Sufiego z Damaszku”, którego Peter Starr identyfikuje z Ğābirem ibn Ḥaiyānem, choć w tradycji nie był on nigdy wiązany z dawną siedzibą Umajjadów²⁰⁸.

Zdaniem Martina Plessnera nurt reprezentowany przez Ibn Umayla nie sięga co prawda Egiptu faraonów, ale stanowi osobną „szkołę egipską”, odrębną od dominującej „szkoły greckiej”, reprezentowanej przez korpus Ğābira. Kwitła ona najpewniej w okolicach Akhmim, a za autora (albo raczej redaktora) arabskiej wersji *Turba philosophorum* uznał Plessner ʿUṭmāna al-Aḥmīmīego. Miejsco-wość ta to dawne Panopolis, z którego pochodził Zosimos i zapewne również tam działał Ibn Umayl²⁰⁹. W tym symbolicznym nurcie mieszczą się również dwa traktaty wydane przez Ingolfa Vereno, których nominalnym autorem jest Hermes. Jeden z nich, *Risālat as-Sirr* (List tajemny), miał być znaleziony pod marmurową płytą grobowca kobiety w świątyni w tymże Akhmim, a drugi, *Risāla al-falakīya al-kubrā* (Wielki list sfer niebieskich) – pod posągami Izydy w Denderze²¹⁰.

Granice między obiema szkołami, a także między nimi i nurtem racjonalno-eksperymentalnym ar-Rāzīego, nie były sztywne. Wszystkie odwoływały się do tych samych dawnych autorytetów (rzeczywistych i mitycznych), a także cytowały się wzajemnie w konkretnych kwestiach. Przedstawiciele „szkoły egipskiej” powoływali się, przykładowo, na przypisywane Ğābirowi ibn Ḥaiyānowi przekazy o ukrytych przez faraonów w pewnej piramidzie trzydziestu szklanych naczyniach zawierających czerwony eliksir (służący do transmutacji innych metali w złoto)²¹¹ albo odsyłali do jego domniemanego traktatu o hieroglifach egipskich (nieznanego z innych źródeł)²¹². Wspomniany wyżej mistyk suficki ʿUṭmān al-Miṣrī, wysoko ceniony przez Ibn Umayla, również zajmował się różnymi pismami starożytnymi i jedno z nich nazwał od imienia Ğābira (*Qalam Ğābir ibn Ḥaiyān*), a ponieważ zmarł w 860/861 r., to – jeżeli jego traktat jest autentyczny – wzmianka ta stanowi argument przemawiający za tezą Holmyarda i Sezgina o znacznie wcześniejszej dacie działalności legendarnego alchemika

208. Starr, *Towards a context for Ibn Umayl*, 74.

209. Plessner, *The place of the Turba philosophorum in the development of alchemy*, 333–334; —, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung*, 129–131.

210. Ingolf Vereno, *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum: Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Islamkundliche Untersuchungen, 155 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992).

211. Daly, *Egyptology: The missing millenium*, 44.

212. *Ibid.*, 67.

niż to przyjęli Ruska i Kraus²¹³. Jak podkreśla Okasha El-Daly, jest to wariant egipskiego pisma demotycznego, a większość znaków została poprawnie zinterpretowana. Podobnie w obu szkołach z wielką czcią traktowano *Tablicę szmaragdową*, znaną również ar-Rāzīemu²¹⁴. Odkryta przez Ibn Umayla w starożytnej świątyni tablica jest jej symbolicznym przetworzeniem²¹⁵, a przytaczane w *ad-Durra an-Naqīya* fragmenty pochodzą zapewne z jeszcze innej, nieznannej wersji tego tekstu²¹⁶.

Wiek IX i X to najbardziej twórczy okres alchemii islamskiej, w którym nastąpiła synteza tradycji hellenistycznych, syryjskich, perskich, chińskich i hinduskich. Wcześniejsze tłumaczenia i teksty pseudoepigraficzne (przypisywane łącznie około pięćdziesięciu autorom) zostały przetworzone i wykształciły się wspomniane trzy nurty, w ramach których alchemia islamska kwitła przez kilka kolejnych stuleci na całym obszarze muzułmańskiego świata, od sułtanatów indyjskich po emiraty hiszpańskie. Fuat Sezgin i Manfred Ullmann ustalili ponad czterdzieści imion piszących w tym czasie autorów alchemicznych, z których część jest znana jedynie z cytowań lub krótkich wzmianek²¹⁷. W przypadku niektórych, takich jak wielki filozof al-Fārābī (870–950), włączenie ich do grona alchemików na podstawie jednego krótkiego tekstu wątpliwego autorstwa jest raczej mało uzasadnione. Zachowała się też pewna, choć niewielka, liczba traktatów anonimowych, a także omówienia alchemii w ogólnych dziełach encyklopedycznych. Wszystkie one nie wносиły już niczego oryginalnego, ograniczając się do komentowania i interpretacji klasyków.

Ostatnim wielkim przedstawicielem alchemii islamskiej był ‘Izz ad-Dīn Aidamir al-Ġildakī (zm. 1342), pochodzący z Persji, ale osiadły w Kairze. Według opinii Manfreda Ullmanna, był on „niewątpliwie jednym z największych uczonych islamskiego kręgu kulturowego. Jego erudycja nie znalazła do tej pory uznania, ponieważ uprawiane przezeń nauki – alchemia i magia – są dzisiaj odrzucane jako fałszywe.”²¹⁸ W kilkunastu zachowanych dziełach alchemicznych głównie komentował, cytował i interpretował wszystkich wcześniejszych autorów, z których część jest znana tylko dzięki fragmentom lub całym tekstom przytaczanym przez al-Ġildakīego. Choć nie był oryginalny, nie był też zwykłym kompilatorem i miał laboratoryjne doświadczenie. Starał się wypracować nowy, spójny i uwzględniający różne szkoły system alchemii, bazując na korpusie Ġābira, którego uznawał za największy autorytet, ale włączając również nurt alegoryczno-hermetyczny Ibn Umayla i materialistyczny ar-Rāzīego.

213. Ibid., 67, 72 i rys. 25.

214. Paul Kraus, *Raziana II*, „Orientalia” 5 (1936): 38–56, 358–378, tutaj 372–373.

215. Ronca, *Religious symbolism in medieval Islamic and Christian alchemy*, 106.

216. Starr, *Towards a context for Ibn Umayl*, 64 i 71.

217. Zestawienie Sezgina jest dokładniejsze, ale doprowadzone tylko do ok. 430 H. czyli ok. 1040 r.

218. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 237–238.

Późniejsze teksty kilku lub kilkunastu (w zależności od przyjmowanych kryteriów) autorów piszących o alchemii w XV i XVI w. były już tylko kompilacjami lub próbami uzasadniania jej zgodności z Koranem. Spadek zainteresowania alchemią wśród elity intelektualnej nie był z pewnością, jak to sugeruje Georges Anawati, spowodowany wyłącznie jej krytyką przez takie autorytety jak Ibn Sīnā (ok. 980–1037) czy Ibn Chaldūn (1332–1406), co miało „dać do myślenia zwolennikom”²¹⁹. Raczej podzieliła ona los całej nauki arabskiej, co do czasu i przyczyn upadku której zdania uczonych są podzielone: jedni uważają, że proces ten rozpoczął się już w X w., większość – że w XII, a inni – że dopiero w XVI w. Jako bezpośrednie przyczyny są zwykle podawane najazdy Mongołów i zniszczenie wielkich bibliotek w Bagdadzie, Bucharze czy Samarkandzie, zastąpienie światopoglądowego liberalizmu Abbasydów przez nurty konserwatywne i ortodoksyjne, albo wyczerpanie się modelu asymilacji dorobku innych kultur i przejście do fazy praktycznego wykorzystywania nauki. Jednakże autorzy nowszych opracowań skłaniają się do odrzucenia tych tradycyjnych poglądów, ponieważ wiele źródeł, na które wcześniej nie zwracano uwagi, pokazuje wielką różnorodność dziejów poszczególnych dziedzin nauki islamskiej²²⁰. Również zainteresowanie alchemią nie zaniknęło, ale podobnie jak w przypadku alchemii greckiej na terenach kulturowo związanych z Bizancjum, tak i w krajach islamu kopiowano rękopisy i korzystano z nich, a niektórzy, jak naczelny lekarz Imperium Otomańskiego Šālih ibn Naṣr ibn Sallūm (zm. 1670), sprowadzali z Europy i tłumaczyli dzieła paracelsystów (Oswalda Crolla i Daniela Sennerta), wprowadzając ich chemiczne metody do arabskiej medycyny²²¹. Inni nie ustawiali w praktycznym poszukiwaniu Kamienia Filozofów, jak sułtan Maroka Mulay al-Ḥasan ibn Muḥammad (panował w latach 1873–1894), który w obliczu gwałtownie rosnącego zadłużenia kraju zgromadził wszystkie dostępne dzieła alchemiczne, szukając w nich ratunku dla zachowania władzy i utrzymania niepodległości kraju²²². Praktycy „boskiej sztuki” byli też wśród Arabów, Turków i Azerów na przełomie XIX i XX w.²²³, a jak podaje Georges Anawati, „jeszcze

219. Anawati, *Alchemia arabska*, 142.

220. Przegląd poglądów historyków na temat domniemanego upadku nauki w krajach islamu (z którym to określeniem sam się nie zgadza) daje: Mohamad Abdalla, *The fate of Islamic science between the eleventh and sixteenth centuries: A critical study of scholarship from Ibn Khaldun to the present* (Brisbane: dysertacja doktorska Griffith University, 2003).

221. Emilie Savage-Smith, *Islam*, [w] Roy Porter (red.), *The Cambridge history of science. Vol. 4: Eighteenth century science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 649–668, tutaj 661–662; Miri Shefer, *An Ottoman physician and his social and intellectual milieu: The case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum*, „*Studia Islamica*” 1 (New Series) (2011): 133–158.

222. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 248.

223. —, *al-kīmiyā*, 112.

dzisiaj, na przykład w Egipcie, można spotkać pełnych pasji poszukiwaczy kamienia filozoficznego, których nie zraża żadne niepowodzenie²²⁴. Na tradycyjnie szyickich obszarach wpływów perskich był kontynuowany aż do XX w. nurt mistyczny, który z czasem oderwał się zupełnie od praktyki, zachowując jednak terminologię chemiczną, podobnie jak to miało wcześniej miejsce w Chinach i Indiach, a później w Europie²²⁵.

Niewiele uwagi poświęcono dotychczas przenikaniu alchemii islamskiej do krajów sąsiednich, takich jak chrześcijańskie Zakaukazie, czyli Armenia i Gruzja. Arabskie traktaty były tam tłumaczone już od XII w., początkowo w Cylicji, gdzie informacje o „sztuce tajemnej” pojawiają się w pismach opata i świętego Sarkisa Sznorali (zm. po 1166) oraz poety i pisarza Nersesa Lambronaci (1153–1198), arcybiskupa Tarsu. Dla Hetuma I (panował w latach 1226–1270), króla Armenii Cylicyjskiej, został przetłumaczony jakiś perski traktat alchemiczny, a jeden z największych uczonych tego okresu, Hovhannes Erznkatsi (ok. 1250–1326), spisał chemiczno-mineralogiczną wiedzę arabską. Dla XVI w. znanych jest z imienia kilku autorów traktatów ormiańskich, m. in. Daniel Abegha, Akop z Tohatynia i Arutiun z Erzurumu²²⁶. W bibliotece Matenadaran, największym na świecie zbiorze rękopisów średniowiecznych, zachowało się wiele dzieł alchemicznych, ale nieliczne informacje o ich zawartości publikowane były jedynie po ormiańsku²²⁷. Wyjątek w językach europejskich stanowi niepublikowana edycja wraz z tłumaczeniem ormiańskiej wersji wspomnianej wcześniej *Liber Hermetis*, dokonana w 1999 r. przez Timothy’ego Gallaghera²²⁸. Zaskakujące wydaje się

224. Anawati, *Alchemia arabska*, 143.

225. Lory, *Kimiā*.

226. Peter Cowe, *Medieval Armenian literary and cultural trends (twelfth-seventeenth centuries)*, [w] Richard G. Hovannisian (red.), *The Armenian people from ancient to modern times* (New York: Palgrave Macmillan, 1997), t. 1, 293–326, tutaj 303; Гоар Степанян, Золото - код камня Адамова сына, „<http://forum.hayastan.com/index.php?showtopic=39771>” (2009).

227. Dziejów alchemii w Armenii dotyczą dwie książki (przytaczam alternatywne tytuły rosyjskie): Каро Г. Кафадарян, Алхимия в Армении в историческом прошлом (Ереван: Изд-во АрмФАН, 1940); Т. Т. Казанджян, Очерки по истории химии в Армении (Ереван: Изд-во Ереван. ун-та, 1955) oraz kilka artykułów dotyczących głównie rysunków aparatury i ich porównania z wykopaliskami archeologicznymi: —, Армянские алхимические рукописи XVI-XVII вв., Труды Совещания по истории естествознания 24–26 дек. 1946 г. (Москва–Ленинград, 1948), 249–254; —, Лабораторная техника и аппаратура в средневековой Армении по древним армянским рукописям, „Сборник научных материалов [Ереван]” 2 (1949): 1–28; —, Химическая аппаратура и лабораторная техника по армянским рукописям, „Сборник трудов Матендарана” 2 (1950); Рипсимэ М. Джанполадян, Лабораторная посуда армянского алхимика, „Советская археология” 9: 2 (1965): 210–216; ten ostatni po rosyjsku.

228. Informacja osobista od Anne Tihon i Didiera Kahna.

natomiast, że śladów alchemii arabskiej nie ma zupełnie w powstających w tym samym czasie tekstach greckich²²⁹.

INDIE

Wpływy chińskie i zwłaszcza indyjskie najpewniej przebiegały w obie strony, podobnie jak to miało miejsce w przypadku innych dziedzin nauki, ale oddziaływanie alchemicznej myśli islamskiej na kultury Dalekiego Wschodu pozostaje obszarem słabo zbadanym. Źródła tantryckiej alchemii indyjskiej wskazują z jednej strony na jej stosunkowo późne powstanie, a z drugiej – na inspiracje płynące z Chin. Według chronologii zaproponowanej przez Davida Gordona White'a²³⁰, pierwszy jej okres, trwający od II do X w. n.e., to (podobnie jak u północnego sąsiada) „alchemia magiczna”, czyli opowieści o czarodziejских mocach i cudownych eliksirach mitycznych bohaterów i *siddhów* („doskonałych”, będących w dużej mierze odpowiednikami chińskich „nieśmiertelnych”). Jest w nich co prawda mowa o transmutacji metali i przedłużaniu życia, ale są to magiczne moce (*siddhis*) uzyskiwane od bogów i demonów, a nie produkowane w laboratorium. Dopiero w X w. pojawiła się właściwa alchemia tantrycka, w której zdobywanie owych mocy odbywało się na drodze chemicznej, a okres jej największego rozkwitu trwał do XIV w. Choć była od samego początku związana z hinduizmem, jej praktycy i autorzy nielicznych tekstów byli również wśród wyznawców buddyizmu i dżinizmu. Od wieku XIII do XVII przekształciła się, znów podobnie jak w Chinach, w praktyki nazwane przez White'a „alchemią *siddhów*”, a polegające na połączeniu przyjmowania preparatów rtęciowych z seksualnymi i medytacyjnymi technikami jogi w celu osiągnięcia nieśmiertelnego ciała i doskonałości duchowej, czyli stanu *siddhy*. Wcześniejsze teksty były interpretowane symbolicznie, jako odnoszące się do manipulacji męskim nasieniem i wydzielinami kobiecymi. Było to dość naturalne, ponieważ rtęć w traktatach alchemicznych nazywana była sanskryckim terminem *rasa*, który już od czasów wedyjskich oznaczał życiodajne płyny i soki, podobnie jak polska „żywica”. Zewnętrzne zastosowania lecznicze rtęci były znane już w I–II w. n.e., z którego pochodzi najstarsze klasyczne dzieło *āyurvedy*, czyli tradycyjnej medycyny indyjskiej, *Caraka samhita* (Kompendium Caraki), ale pierwsza w piśmiennictwie indyjskim wzmianka o wewnętrznym przyjmowaniu preparatów rtęciowych pojawia się dopiero w traktacie *Aṣṭāṅga saṃgraha* (Streszczenie ośmiu działów

229. Taylor, *A survey of Greek alchemy*, 114, 121–122.

230. White, *The alchemical body*, 52–57; —, *Alchemy: Indian alchemy*, [w] Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of religion* (Detroit et al.: Thomson Gale, 2005), 241–244, tutaj 243; zob. też: —, *Mercury and immortality: The Hindu alchemical tradition*, [w] Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde* (Melbourne: Numen Books, 2013), 207–228.

[medycyny]) Vāgbhaṭṭy Starszego, datowanym na VI–VII w.²³¹ Jednym z owych ośmiu tradycyjnych działów *āyurvedy* jest *rasāyana*, czyli wzmacnianie odporności i odmładzanie organizmu poprzez oddziaływanie na jego „żywicę”, ale w wyniku tej dwuznaczności słowa *rasa*, późniejsza szkoła przygotowywania leków mineralnych była już uznawana za „naukę rtęciową” (*rasa śāstra*). Choć takiego terapeutycznego stosowania rtęci nie można uważać za alchemię, to w późniejszym okresie oba obszary silnie na siebie oddziaływały. Już *Cara-ka samhitā* zawierała krótki fragment dotyczący jogi jako ścieżki duchowego wyzwolenia, co najmniej o 200 lat wcześniejszy niż fundamentalne dzieło *Yoga sūtra* Patañjalego, datowane obecnie na ok. 400 r.²³² Jak jednak podkreśla David Gordon White, w *āyurvedzie* rtęć była (i jest nadal) traktowana jedynie jako środek pomocniczy w terapii (*rogavāda*), podczas gdy pojawienie się alchemii właściwej w Indiach wyznaczają pojęcia i praktyki *lohavāda* albo *dhātuvāda* (transmutacji metali) i *dehavāda* (fizycznej nieśmiertelności)²³³.

Wiedza o eliksirach niewątpliwie przysłała z Chin i została zasymilowana przez powstający w tym samym czasie w Indiach tantryzm, nowy rodzaj heterodoksyjnej duchowości we wszystkich trzech głównych religiach²³⁴. W tradycji tantryzmu śivaickiego słowo *rasa* zaczęło być stosowane na określenie rtęci jako nasienia boga Śivy, a tym samym jego wewnętrznej istoty, której dopełnienie stanowiły siarka i mika, odpowiedniki żeńskich wydzielin menstrualno-seksualnych jego boskiej partnerki Śakti.

Ponieważ wszechświat we wszystkich swoich częściach jest nieustannie odtworzany dzięki seksualnemu połączeniu boskości w jej męskiej i żeńskiej hipostazie, to wszystkie ożywione substancje zwierzęce, mineralne i roślinne stanowią emanacje albo dewolucje boskich wydzielin seksualnych. A ponieważ wszystko uczestniczy w tym samym przepływie boskości, wszystko jest też przemienne, poddające się rekombinacji i doskonaleniu. Tak więc terapia eliksirami, transmutacja, *haṭhayoga* i erotyczno-mistyczne elementy tantryzmu stanowią wzajemnie się przenikające i wzmacniające zespoły praktyk, które wspólnie podpadają pod kategorię hinduskiej alchemii.²³⁵

231. —, *The alchemical body*, 52.

232. Dominik Wujastyk, *The path to liberation through yogic mindfulness in early āyurveda*, [w] David Gordon White (red.), *Yoga in practice*, Princeton Readings in Religions (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 31–42; zawiera tłumaczenie angielskie tego fragmentu.

233. White, *The alchemical body*, 52.

234. *Ibid.*, 53; zob. też: Abdur Rahman, *General ideas on science*, [w] Abdur Rahman (red.), *India's interaction with China, Central and West Asia*, Project of History of Indian Science, Philosophy & Culture, 3:2 (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 174–197; fragment o alchemii (s. 184–191) jest bardzo powierzchowny i z licznymi błędami merytorycznymi.

235. White, *Alchemy: Indian alchemy*, 242.

Wśród wielu odłamów i sekt tantryckich najściślej z początkami alchemii związani są *siddhowie*, wśród których w X w. pojawił się w północnych Indiach odłam *Rasa siddhów*, praktykujących spożywanie kalcynowanych substancji mineralnych, a szczególnie „zabitej rtęci”, co miało umożliwić przemianę ciała w doskonałe ciało Śivy i osiągnięcie stanu boskości. Jedynym źródłem bezpośrednio przekazującym nauki tej grupy, a jednocześnie zapewne najstarszym zachowanym hinduskim tekstem alchemicznym, jest *Rasahr̥daya tantra* (Tantra serca [=tajemnic] rtęci) autorstwa nieznanego skądinąd Govindy, powstała w X lub XI w. Sam Govinda przedstawia się jako dwudziesty piąty w sukcesji *Rasa siddhów*, co mogłoby wskazywać na powstanie tej szkoły nawet w IX w., ale oczywiście wiarygodność owego stwierdzenia jest wątpliwa (tym bardziej, że nie podaje imion żadnego ze swych poprzedników). Jego traktat zawiera dedykację dla króla Madany, nazwanego księciem i alchemikiem, którego David Gordon White identyfikuje jako władcę z północnej dynastii Kalachuri, panującego w X w. na pograniczu obecnych stanów Madhya Pradesh i Orissa²³⁶.

Treść *Rasahr̥daya tantry* zawiera już większość doktryn późniejszego kanonu alchemii hinduskiej, ale nie wszystkie w ustalonym później kształcie. Znaczenie terminu *rasa* jest już tutaj rozciągnięte na inne substancje przez dodanie semantycznych modyfikatorów. Z tradycyjnych ośmiu głównych odczynników alchemicznych (*mahārasas*) wymienia tylko sześć, choć drugorzędnych (*uparasas*) podaje osiem, jak też wszystkie osiemnaście operacji (*samskāras*). Dla Govindy alchemia nie jest jeszcze ścieżką wyzwolenia, a jedynie sposobem udoskonalenia ciała, dzięki czemu wydłuża się życie i adept może je wykorzystać na pogłębienie wiedzy o absolicie (*brahman*) i ostateczne połączenie się z nim po śmierci. Brak wzmianek o wyzwoleniu za życia i cielesnej nieśmiertelności (*jīvanmukti*) wskazuje, że Govinda podzielał ogólną orientację metafizyczną i soteriologiczną głównego nurtu śwaizmu tantrycznego (*śaiva siddhānta*), a szczególnie kilku odłamów określanych wspólnie jako *Māheśvara siddhas*²³⁷. Najciekawsze i pojawiające się tylko w *Rasahr̥daya tantra* jest identyfikowanie siarki i rtęci jako przejawów bogów Viṣṇu i Śivy²³⁸. Można w tym widzieć związek z kultem synkretycznego bóstwa Harihara, powstałego z połączenia obu bogów jako dwóch aspektów jedyne go wiecznego Boga, a mającego pogodzić dwa główne nurty hinduizmu. Ponieważ kult ten powstał w VI w. na terenie stanu Orissa, potwierdza to hipotezę White’a o takiej właśnie lokalizacji króla Madany, patrona Govindy i być może wyznawcy Harihary²³⁹. Zaraz potem Govinda dokonuje również typowej dla wszystkich pozostałych tekstów alchemicznych identyfikacji

236. —, *The alchemical body*, 146–148.

237. *Ibid.*, 101–103.

238. *Ibid.*, 146.

239. Swami Parmeshwaranand, *The Harihara sub-sect*, [w] Swami Parmeshwaranand (red.), *Encyclopaedia of the Śaivism* (New Delhi: Sarup & Sons, 2004), t. 1, 287–295.

rtęci z nasieniem Śivy i siarki (albo miki) z menstruacyjno-seksualnymi płynami jego partnerki, tutaj występującej pod imieniem Gaurī.

Drugim najstarszym, a jednocześnie najważniejszym zabytkiem literatury alchemicznej Indii jest anonimowa *Rasārṇava* (Ocean rtęci) z XI w. Choć pewne wątki późniejszej tradycji nie są tu jeszcze w pełni reprezentowane, jest to pierwszy zachowany tekst, w którym naczelnym celem praktyk alchemicznych jest osiągnięcie wyzwolenia za życia:

Wieczna młodość, nieśmiertelność ciała i osiągnięcie tożsamości własnej natury z Śiwą, czyli wyzwolenie w ciele (*jīvanmukti*), jest trudne do zdobycia nawet dla bogów. Nie ma wartości wyzwolenie osiągnięte po śmierci. [...] Dlatego trzeba strzec swego ciała rtęcią i rtęciowymi eliksirami. [...] Utrzymanie ciała dokonuje się dzięki praktyce jogi. Rtęć i kontrola oddechu znane są jako dwójaka praktyka jogi. Podobnie jak oddech, rtęć słabnąca porywa choroby, zabita – ożywia, związana – daje moc latania.²⁴⁰

Odpowiednio spreparowana rtęć staje się eliksirem (*rasa-rasāyana*), który przemienia zarówno metale nieszlachetne w złoto, jak i ciało alchemika w „drugiego Śiwę”, dając pełne wyzwolenie z kręgu ponownych narodzin:

Jak w metalu, tak w ciele. Rtęć powinna być zawsze stosowana tak samo. Kiedy penetruje metal i ciało, [rtęć] zachowuje się identycznie: najpierw przetestuj [rtęć] na metalu, a potem zastosuj ją do ciała.²⁴¹

Transmutacja metali jest zatem dla alchemika jedynie środkiem do wyższego celu, choć, jak żartobliwie zauważa David Gordon White, „pewnie nie dla jego królewskich klientów”²⁴². Ostatecznym aktem przemiany adepta alchemii, jaki opisuje *Rasārṇava*, jest zanurzenie się w kotle z gorącym olejem i rtęciowym eliksirem, do którego jego asystent dodaje odpowiedniki pięciu żywiołów. Materialne ciało rozpuszcza się, a po kolejnych zabiegach powstaje „ciało rtęciowe” prawdziwego nieśmiertelnego *siddhy*.

Rasārṇava wywodzi się niewątpliwie z tej samej tradycji co *Rasahṛdaya tantra*, stosuje bowiem tę samą podstawową terminologię i przytacza wiele konkretnych aforyzmów w identycznej formie. Anonimowy autor powołuje się też na sukcesję dwudziestu czterech *Rasa siddhów*, nie podając ich imion, dokładnie tak samo jak Govinda. Wszystkie późniejsze teksty hinduskiego

240. David Gordon White, *Ocean rtęci: Alchemiczny tekst z jedenastego wieku*, tłum. Joanna Jurewicz, [w] Donald S. Lopez (red.), *Praktyki religijne w Indiach*, Świat Orientu (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2001), 338–345; wyd. oryg.: *Religions of India in practice*, 1995; zawiera tłumaczenie pierwszego z dziewiętnastu rozdziałów. Jak poinformował mnie autor, planuje dokonać przekładu całości traktatu po przejściu na emeryturę, jako zwieńczenie swojej kariery naukowej.

241. Cyt. za: —, *The alchemical body*, 188; —, *Alchemy: Indian alchemy*, 242.

242. —, *Alchemy: Indian alchemy*, 242.

kanonu alchemicznego cytują lub parafrazują te dwa źródła jako najważniejsze objawienia, przy czym można je podzielić na trzy grupy pod względem stawianych sobie celów: (1) właściwe tantry alchemiczne, nauczające jak za pomocą alchemii uzyskać cielesną nieśmiertelność i stan wyzwolenia za życia; (2) traktaty o wzmacnianiu ciała i przedłużaniu życia, ale o soteriologii zgodnej z nauczaniem głównego nurtu; (3) późne teksty magiczne, zawierające jedynie odwołania do alchemii, dokonywania transmutacji i uzyskiwania mocy *siddhi*, ale nie uznawane za alchemiczne i pozostające poza kanonem. Do pierwszej grupy poza *Rasārṇava* należą jedynie cztery traktaty, a mianowicie również anonimowy *Kākacaṇḍeśvarīmata* (Nauki [adeptki/yogini] Kākacaṇḍeśvari) z XII w., *Bhūtiprakaraṇa* (Traktat o popiołach [lub sukcesie]) Gorakhnātha z XII lub XIII w., *Rasaratnākara* (Drogocenna kopalnia [lub ocean] rtęci) Nityanāthy z XIII w. oraz *Rasendramaṅgala* (Pomyślny ornament rtęci) Nāgārjuny z XIII lub XIV w.²⁴³ Drugą grupę reprezentuje wspomniana już *Rasahr̥daya tantra*, a z późniejszych tekstów również *Rasopaniṣat* (Rtęciowa Upaniṣada) z XII w., *Rasendracūdāmaṇi* (Diadem rtęciowy) Somadevy z XII/XIII w., *Rasapraḥkāśa Sudhākara* (Świetlisty księżyc [albo kopalnia eliksiru] rtęci) Yaśodhary Bhaṭṭy z XIII w., *Rasaratnasamucchaya* (Rozpracowanie [albo stos] rtęci i klejnotów) Vāgbhaṭṭy II z XIII/XIV w. oraz powstałe w XIV w. *Ānandakanda* (Bulwa radości) i przypisywana Ādināthowi *Khecari Vidyā* (Wiedza [umiejętność] o lataniu)²⁴⁴.

Powyższa datacja poszczególnych tekstów indyjskiego kanonu alchemicznego, ustalona przez Davida Gordona White'a, nie jest powszechnie akceptowana. Już George Sarton pisał, że „istnieje obfita literatura sanskrycka na temat [alchemii], jednak większość z niej jest nie tylko niedatowana, ale niedatowalna”²⁴⁵. Zarówno wcześniejsi, jak i późniejsi autorzy przyjmowali (albo przynajmniej jej nie odrzucali) możliwość, że Nāgārjuna, uznawany do niedawna za autora *Rasaratnākary*, był tożsamy z buddyjskim świętym tego imienia z II w. n.e. Co prawda już Prafulla Chandra Ray skłaniał się do identyfikowania alchemicznego autora z żyjącym w VIII w. przedstawicielem tantryzmu buddyjskiego o tym samym imieniu i wywodził indyjską alchemię właśnie z tradycji buddyjskiej²⁴⁶, ale Joseph Needham dopuszczał, że jej początki „mogą sięgać I w. n.e., a nawet I w. p.n.e., jeżeli uda się kiedykolwiek ustalić jakieś historyczne fakty o takich

243. —, *The alchemical body*, 145.

244. W publikacjach naukowych tytuły tych tekstów zwykle nie są tłumaczone; ich znaczenie podał mi Oliver Hellwig, za co mu niniejszym dziękuję.

245. George Sarton, *Introduction to the history of Science. Vol. III, part 2: Science and learning in the fourteenth century (Second half of the fourteenth century)* (Washington / Baltimore: Carnegie Institution / Williams & Wilkins Company, 1948), 1584.

246. Ray, *A history of Hindu chemistry*, xcii–xcv; —, *History of chemistry in ancient and medieval India*, 116–121.

autorach jak Vyāḍi, który miał być wcześniejszy niż Nāgārjuna²⁴⁷. Nowsi badacze, szczególnie White, wykazali przekonująco, że nieliczne alchemiczne teksty buddyjskie i dżinijskie są wtórne wobec hinduskich, a *Rasaratnākara* z pewnością nie mogła powstać w VIII w., niemniej wśród największych autorytetów nadal panują znaczne rozbieżności co do datacji tego istotnego tekstu. Dominik Wujastyk ustalił, że prawdziwy autor nosił imię Nityanātha, a Nāgārjuna był autorem *Rasendra Maṅgali*, która weszła później w skład kompilacji trzech tekstów występujących wspólnie jako *Rasaratnākara* Nāgārjuny²⁴⁸. Oryginalny traktat datowany przez White'a na XIII w., uznany został za pochodzący z XV w. lub nawet jeszcze późniejszy przez Jana Meulenbelda, autora pięciotomowej historii indyjskiej literatury medycznej, opartej na skrupulatnej analizie wszystkich znanych rękopisów i edycji²⁴⁹. Z kolei komputerowa analiza sanskryckich tekstów alchemicznych dokonana przez Olivera Hellwiga wskazuje, że jest to tekst pochodzący z XII w. lub jeszcze wcześniejszy²⁵⁰. *Rasahr̥daya tantr̥e*, uważaną przez White'a (a także Raya i Hellwiga) za najstarszy znany traktat, Meulenbeld datuje dopiero na XII/XIII w. Podobne rozbieżności dotyczą większości tekstów poza *Rasārṇavā*, którą wszyscy znaczący badacze zgodnie uznają za sięgającą XI w., a Meulenbeld za najwcześniejszy zachowany tekst alchemiczny²⁵¹.

Zarówno imiona autorów tych tekstów, jak i ich religijne tło doktrynalne wskazują, że powstawały w kręgu śiwaickiej sekty *Nātha siddhōw* (Doskonałych Mistrzów), spadkobierców alchemicznych *Rasa siddhōw*. Według dzisiejszej tradycji jej założycielem był Matsyendranāth, który otrzymał przekaz nauki od Ādinātha (dosłownie „pierwotnego Natha”, identyfikowanego z bogiem Śiwą), a jego bezpośrednim uczniem był Goraknāth, od którego wywodzą się wszystkie

247. Needham, Ping-Yu, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 3*, 164; cały podrozdział „Buddhist echoes of Indian alchemy” (s. 160–167) omawia różne stanowiska we wcześniejszej literaturze.

248. Wujastyk, *An alchemical ghost*.

249. Meulenbeld, *A history of Indian medical literature*; część 10 tomu 2A zawiera omówienie literatury alchemicznej, a w tomie 2B zawiera pełną bibliografię źródeł i opracowań. Nie miałem dostępu do tego opracowania, a podane w nim datacje poszczególnych traktatów przekazał mi uprzejmie Oliver Hellwig.

250. Hellwig, *A chronometric approach to Indian alchemical literature*; —, *Rasa-vidyā. Computergestützte Untersuchung der indischen Alchemie*, projekt Deutsche Forschungsgemeinschaft, <http://www.sanskritreader.de/rasavidya/rasavidya.php?lng=de>.

251. Pomijam tu często cytowaną pozycję: S. Mahdihassan, *Indian alchemy or Rasayana in the light of asceticism and geriatrics* (New Delhi: Vikas, 1979), a także bardzo liczne artykuły tegoż autora, mają one bowiem charakter kompilacji i spekulacji. David Gordon White nazwał je „dziełem dyletanta o wielkiej erudycji” (David Gordon White, *Oxford bibliographies: Rasāyana (Alchemy)*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399318/obo-9780195399318-0046.xml>).

późniejsze odłamy w łonie sekty. Obaj są czczeni jako święci *mahasiddhowie* zarówno przez hinduistów, jak i buddystów. Okres ich działalności był datowany najwcześniej na V w., a najpóźniej na XVI w., ale najnowsze ustalenia sugerują, że Matsyendranāth żył w IX lub X w. i był reformatorem kultu Kaula, który najprawdopodobniej jako pierwszy wśród różnych sekt hinduskich dążył do praktycznego osiągnięcia stanu nieśmiertelnych *siddhów*²⁵². Matsyendranāth dokonał fuzji kilku wcześniejszych tradycji, szczególnie *Siddha Kaula* i *Yoginī Kaula*, w których istotną rolę odgrywały rytuały seksualne z wykorzystaniem męskiego nasienia i wydzielin żeńskich, a także praktyki seksualno-jogiczne²⁵³. Choć żaden z ośmiu przypisywanych mu tekstów nie zawiera odniesień do alchemii, zarówno późniejsza tradycja, jak i cytaty w traktatach alchemicznych świadczą, że „poza jego kluczową rolę w ramach całej tradycji tantrycznej, Matsyendra stanowią również pomost między dziełami głównego nurtu hinduskiej tradycji tantrycznej a tantrami alchemicznymi”²⁵⁴. Analiza późniejszych list przekazu mistrz–uczeń (*paramparā*) dokonana przez Davida Gordona White’a jednoznacznie wskazuje na odwoływanie się do wcześniejszych tradycji *Rasa siddhów* i traktowanie ich jako poprzedników *Nāthów*²⁵⁵. Właściwej syntezy nauk i praktyk *Nāthów*, a także skonstruowania instytucjonalnych podwalin zakonu i skodyfikowania systemu *haṭha yogi*, dokonał najpewniej dopiero Goraknāth, który nie mógł być bezpośrednim uczniem Matsyendry, istnieją bowiem źródła współczesne datujące jego działalność na koniec XII i początek XIII w.²⁵⁶ Za źródło tradycji *haṭha yogi* zwykło się uważać tekst *Kubjikāmata* powstały w kręgu Kaulów z zachodnich Indii, ale drobiazgowo badania porównawcze White’a nad tym tekstem i *Kaulajñānanirṇaya* (Ustalenie wiedzy Kaulów), najważniejszym traktatem Matsyendranātha, wskazują, że ten ostatni był pierwotny (drugi White datuje na XI w.), „jednak o właściwym systemie *haṭha yogi* nie można mówić

252. Początki i wzajemne relacje różnych sekt *siddhów* są nadal bardzo niejasne i „mimo zainteresowania uczonych, wiele pozostaje jeszcze do zrobienia, aby rozprawać owe wczesne, popularne ruchy jogiczne”: Paul Eduardo Muller-Ortega, *The triadic heart of Śiva: Kaula tantricism of Abhinavagupta in the non-dual Shaivism of Kashmir*, SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), 36; przydatnym przewodnikiem w języku polskim (choć też nie zawsze wiarygodnym) jest: Georg Feuerstein, *Joga – Encyklopedia*, tłum. Maria Kuźniak (Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, 2004); wyd. oryg.: *The Shambhala encyclopedia of yoga*, Boston, MA: Shambhala Publications, 2000.

253. David Gordon White, *Kiss of the yoginī: „Tantric sex” in its South Asian contexts* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), 163.

254. —, *The alchemical body*, 133; zob. też cały podrozdział „Matsyendra and Gorak: The Nāth Siddha literature”, s. 132–141.

255. *Ibid.*, 78–96.

256. *Ibid.*, 95.

przed późniejszymi pracami samego Goraknātha²⁵⁷. Ponieważ późniejsze klasyczne dzieła tej tradycji, takie jak *Haṭhayogapradīpikā* (Światło ascetycznej jogi) Svātmārāmana (XIV/XV w.), *Gheraṇḍa saṃhitā* (Kompedium [tekstów] Gheraṇḍy, XVII w.) czy *Śiva saṃhitā* (Kompedium [mądrości] Śivy, pocz. XVIII w.²⁵⁸), wykorzystują terminologię i wyobrażenia *Rasa siddhów*, a takie traktaty alchemiczne jak *Khecarī Vidyā* zawierają wiele elementów *haṭha yogi*²⁵⁹, można mówić o ciągłości jednej, choć ewoluującej tradycji:

To, co w istocie uczynili *Nātha siddhowie*, stanowiło doprowadzenie do logicznych konkluzji projektu hinduskich alchemików, *Rasa siddhów*, których podstawowa tradycja tekstowa poprzedza hathajogiczną syntezę Goraknātha o około dwa stulecia. Całkiem poprawne jest [...] spoglądanie na *haṭha yogę Nāthasiddhów* jako na kulminację opartej na rtęci alchemii wcześniejszych *Rasa siddhów*, ponieważ *haṭha yoga* jest w znacznym zakresie internalizacją alchemii zewnętrznej w odniesieniu do struktur ciała subtelnego.²⁶⁰

Alchemia indyjska poszła zatem taką samą ścieżką (przy wszystkich różnicach), co chińska alchemia fizjologiczna *neidan*, choć poszukiwania metod transmutacji metali, a nawet ich publiczne prezentacje w uniwersyteckich laboratoriach przez adeptów związanych z praktyką *āyurvedy*, były nadal żywe w połowie XX w.²⁶¹ Wśród współczesnych *Nāthasiddhów* trudno już wszakże znaleźć alchemików, a nieliczni twierdzący, że nimi są, zwykle nie chcą prezentować swoich mocy albo okazują się oszustami²⁶².

Rozwijające się od IX–X w. w północnych i zachodnich Indiach teorie i praktyki alchemiczne przenosiły się później na pozostałe obszary tego subkontynentu i spotykały się z przelotnym zainteresowaniem przedstawicieli innych religii niż hinduizm. Tybetański korpus buddyjski *Tanjur* zawiera tłumaczenia czterech tekstów alchemicznych o wyraźnym pochodzeniu hinduistycznym, a autorem

257. —, *Ashes to nectar: Death and regeneration among the Rasa Siddhas and Nath Siddhas*, [w] Liz Wilson (red.), *The living and the dead: Social dimensions of death in South Asian regions*, SUNY series in Hindu Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), 13–28, tutaj 16.

258. Przyjęta powszechnie datacja została ostanie zakwestionowana przez Jamesa Mallisona, który dowodzi, że traktat ten powstał przed 1500 r.: James Mallison (red.), *The Shiva Samhita: A critical edition and an English translation* (Woodstock, NY: Yoga Vidya.com, 2007), x–xi.

259. —, *The Khecarīvidyā of Ādinātha: A critical edition and annotated translation of an early text of haṭhayoga*, Routledge Studies in Tantric Traditions (Oxon–New York: Routledge, 2007).

260. White, *Ashes to nectar*, 16.

261. —, *The alchemical body*, 336–339.

262. *Ibid.*, 335–352; epilog zatytułowany „The Siddha legacy in modern India”, a zakończony słowami „nasze poszukiwania trwają...”.

dwóch z nich miał być Vyāḍi, nauczyciel Nāgārjuny, według późniejszych list sukcesji *siddhów*²⁶³. W tłumaczeniach tybetańskich zachowały się również fragmenty z pism chińskich alchemików daoistycznych, których oryginały nie są znane²⁶⁴. Alchemiczne idee przysły do Indii niewątpliwie z Chin wraz z nieznaną tam wcześniej rtęcią (według legend po raz pierwszy przywieziona przez Nāgārjunę), ale później były też eksportowane wraz z buddyzmem, być może za pośrednictwem Tybetu. Alchemia uprawiana w niektórych szkołach *Vajrayāny*, tamtejszej tantryckiej odmiany buddyzmu, „bardziej przypomina wcześniejsze praktyki daoistyczne i współczesne hinduistyczne techniki erotyczno-mistyczne niż procedury i cele alchemii transmutacyjnej i eliksirowej”²⁶⁵. Najważniejszym tekstem alchemii buddyjskiej jest *Kālacakra tantra* (Tantra koła czasu), napisana ok. 1000 r. w Indiach przez pochodzącego z Jawy autora nieznanego imienia. Wraz z komentarzem *Vimalaprabhā*, najprawdopodobniej napisanym przez tego samego autora w roku 1012 lub 1027²⁶⁶, stanowi podstawę jednej z najbardziej cenionych ścieżek duchowych buddyzmu tybetańskiego, propagowanej współcześnie przez XIV Dalajlamę²⁶⁷. Nieliczne fragmenty dotyczące alchemii zewnętrznej pojawiają się w komentarzu i są bardzo zbliżone do *Rasārṇavy*, a być może nawet odzwierciedlają jeszcze wcześniejszy etap alchemii indyjskiej, z którego nie zachowały się inne teksty²⁶⁸. Jednak w późniejszej tradycji *Vajrayāny* za alchemię uchodziło przygotowywanie „nektaru nieśmiertelności i mądrości poprzez połączenie nasienia i krwi menstruacyjnej, co jest jednocześnie jogiczne i seksualne”²⁶⁹. Rezygnacja ze stosowania eliksirów mineralnych i dokonywania za ich pomocą transmutacji metali nie pozwala na uwzględnianie szkoły *Kālacakry* w dziejach alchemii właściwej²⁷⁰.

263. Ibid., 71, 105–106, 125.

264. Needham, Ping-Yu, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 3*, 161.

265. White, *The alchemical body*, 71.

266. John R. Newman, *A brief history of the Kālachakra, The wheel of time: The Kālachakra in context (with a foreword by His Holiness the Dalai Lama)* (Madison, WI: Deer Park Books, 1985), 51–90; Jeffrey Hopkins, *Introduction*, tłum. Jeffrey Hopkins, [w] Tenzin Gyatso (Dalai Lama XIV) (red.), *Kālachakra tantra: Rite of initiation* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1985), 13–155, tutaj 59–65 (History of the Kālachakra Tantra).

267. Tenzin Gyatso (Dalai Lama XIV), *Kālachakra tantra: Rite of initiation*, tłum. Jeffrey Hopkins (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1985).

268. White, *The alchemical body*, 384–385.

269. Ibid., 72.

270. Najnowsze omówienie wątków alchemicznych to: Kim Lai, *Iatrochemistry, metaphysiology, gnōsis: Tibetan alchemy in the Kālacakra Tantra*, [w] Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde* (Melbourne: Numen Books, 2013), 229–287.

W jeszcze mniejszym zakresie alchemia przyciągała zainteresowanie mnichów dżinijskich. Wzmianki i legendy o alchemikach pojawiają się w źródłach tej religii w XIII w. i są w oczywisty sposób wtórne wobec alchemii hinduistycznej i buddyjskiej. Jednym z najwcześniejszych znanych autorów jest Bhikṣu Guṇākara z sekty Śvetāmbara. W datowanym na 1239 r. komentarzu do magiczno-alchemicznej *Yogaratanmālā*, przypisywanej Nāgārjunie (z pewnością *siddhovi* żyjącemu na początku tegoż wieku), autor wykazuje się dobrą znajomością alchemii. Z kolei dwa źródła z kręgu tego samego odłamu dżinizmu, datowane na początek i połowę XIV w., zawierają legendę o dżinijskim alchemiku Nāgārjunie z góry Dhāṅka, który przygotował rtęciowy eliksir nieśmiertelności. Według wcześniejszego źródła z 1277 r., miał się urodzić we wsi o tej nazwie, gdzie zachowały się jaskinie z płaskorzeźbami, według miejscowej ludności przedstawiającymi legendarnego alchemika²⁷¹. Dżinijski mnich Māṅikyadeva Sūri był autorem traktatu *Rasaratnasamucchaya*, datowanego na XII–XIV w. i nie mającego związku ze wspomnianym wcześniej tekstem Vāgbhaṭṭy II o tym samym tytule. Jest to jedno z nielicznych dzieł alchemicznych, o którym z względną pewnością można stwierdzić, że zostało napisane przez autora dżinijskiego²⁷². W innych przypadkach taka identyfikacja jest problematyczna, ponieważ dżinijscy tantrycy i przedstawiciele nurtu *Nātha siddhów* żyli w synkretycznej symbiozie, a dwie sekty tych pierwszych wywodziły swoją sukcesję od Matsyendranātha²⁷³.

Niewiele wiadomo o wzajemnych relacjach alchemii indyjskiej i islamskiej. Najprawdopodobniej w okresie ruchu tłumaczeniowego, kiedy na język arabski przekładano sanskryckie dzieła medyczne, matematyczne i astronomiczne, traktaty *rasa siddhów* jeszcze nie istniały. Nie są też znane późniejsze tłumaczenia alchemicznych tekstów arabskich na sanskryt. Pochodzący z Chorezmu al-Bīrūnī (973–1048), jeden z największych uczonych islamskiego średniowiecza, który od 1017 r. mieszkał w podbitej przez Mahmuda z Ghazny północno-zachodniej części Indii, pozostawił obszerny opis indyjskiej kultury i nauki, obejmujący również rozdział „O hinduskich naukach żerujących na ludzkiej ignorancji”, w którym zebrał też wiadomości o alchemii²⁷⁴. Sam był bardzo krytycznie do niej nastawiony, choć niewątpliwie znał podstawy alchemii islamskiej i porównywał obie tradycje:

271. White, *The alchemical body*, 114–119; obszerniejszą analizę procesu włączenia *Nāgārjuny* do panteonu świętych dżinijskich zawiera: Phyllis Granoff, *Jain biographies of Nagarjuna: Notes on the composing of a biography in medieval India*, [w] Phyllis Granoff, Koichi Shinohara (red.), *Monks and magicians: Religious biographies in Asia* (Oakville: Mosaic Press, 1988), 45–66; wznowienie: New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

272. J. C. Sikdar (red.), *The Rasa-ratna-samucchaya of Māṅikyadeva Sūri* (Jaipur: Prakṛta Bharati Academy, 1986).

273. White, *The alchemical body*, 119.

274. Martin Levey, *Alberuni and Indian alchemy*, „Chymia” 7 (1961): 36–39.

Hindusi nie przywiązują wielkiej wagi do alchemii, ale żaden naród nie jest od niej zupełnie wolny, a jeden naród ma dla niej większe uznanie niż inny, czego nie można jednak brać za dowody ich inteligencji czy ignorancji. Okazuje się bowiem, że wielu inteligentnych ludzi oddaje się całkowicie alchemii, podczas gdy ignoranci kpią z tej sztuki i jej adeptów. [...] Adepci tej sztuki starają się utrzymywać ją w tajemnicy i nie podejmują rozmowy z tymi, którzy do nich nie należą. Z tego względu nie mogłem dowiedzieć się od Hindusów, jakich metod trzymają się w tej nauce i jakich substancji głównie używają, czy mineralnych, czy też zwierzęcych albo roślinnych. Słyszałem tylko, jak rozmawiali o procesach sublimacji, kalcynacji, analizy i o wzbogacaniu talku, który nazywają w swoim języku *tālaka*, a więc domyślałem się, że skłaniają się ku mineralogicznej metodzie alchemii. [...] Mają też naukę podobną do alchemii, gdzie indziej nieznaną. Nazywają ją *Rasāyana* [...], jej zasady przywracają zdrowie beznadziejnie chorym i zwracają młodość starcom.²⁷⁵

Al-Bīrūnī zna też imiona wielkich alchemików, takich jak Nāgārjuna, który miał pochodzić z fortu Daihak w pobliżu Somanāth i „żył prawie sto lat przed naszymi czasami”, czy Vyāḍi, o którym przytacza dwie mityczne opowieści²⁷⁶. Podaje też inną legendę, w której pojawia się proces gotowania adepta alchemii w oleju celem uzyskania nieśmiertelności, niewątpliwie zaczerpnięty z *Rasārṇavy* lub wspólnego źródła²⁷⁷.

Wiadomości o alchemicznych praktykach joginów docierały też do Europy. Najwcześniejszą relację przekazał Marco Polo, który spotkał ich na Wybrzeżu Malabarskim w ostatnich latach XIII w., wracając drogą morską ze swej wielkiej podróży do Chin:

Mają [bramini] między sobą zakonników *czugi* [*ciugi*, perskie określenie jogina], a ci żyją jeszcze dłużej niż inni, gdyż dochodzą do stu pięćdziesięciu lub dwustu lat; [...] biorą żywe srebro i siarkę, mieszają to razem [z wodą] i sporządzają z tego napój, który piją. I mówią, że on przedłuża życie. I rzeczywiście, żyją dość długo; i sporządzają ten napój [dwa razy na tydzień, a czasami] dwa razy na miesiąc. [...] I w samej rzeczy, jak wam powiedziałem, ci, którzy napoju tego z siarki i żywego srebra używają, żyją tak długo.²⁷⁸

275. Edward C. Sachau (red.), *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, t. 1, Trübner's Oriental Series (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910), 187–188.

276. *Ibid.*, 189–191.

277. White, *The alchemical body*, 53.

278. Marco Polo, *Opisanie świata*, tłum. Anna Ludwika Czerny (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954); uzupełnienia w nawiasach według wersji cytowanej w: Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 497–498.

W tym czasie alchemia islamska dotarła już za pośrednictwem tłumaczeń do Europy Zachodniej i była znacznie bardziej atrakcyjna dla chrześcijańskich odbiorców niż egzotyczne doniesienia podróżnika z Wenecji, została bowiem przetworzona w rozpoznawalnym dla nich duchu filozofii greckiej i mistyki gnostycko-neoplatońskiej. Ale niewątpliwie sam fakt, że w dalekich Indiach wyznawana jest ta sama teoria rtęciowo-siarkowa, mógł utwierdzać europejskich uczonych w przekonaniu o prawdziwości sztuki alchemicznej.

ROZDZIAŁ IV

TURBA PHILOSOPHORUM: ALCHEMIA W ŚREDNIOWIECZNEJ EUROPIE

S tworzona przez islamskich uczonych synteza wcześniejszych tradycji hellenistycznych i azjatyckich „w znacznym stopniu odpowiadała za pojawienie się definitywnego stylu alchemicznego, który trwał w kulturze europejskiej od ok. 1150 r. do epoki Paracelsusa, Libaviusa, Boyle’a, Priestleya i Lavoisiera (1500–1800), przynosząc we wszystkich trzech cywilizacjach bogactwo odkryć z zakresu chemii i technologii chemicznej”¹. Obok sformułowanej dopiero w korpusie Ğābira ibn Ĥaiyāna teorii rtęciowo-siarkowej, drugim kluczowym elementem owej jakościowej przemiany było włączenie do hellenistycznego dziedzictwa idei przedłużania życia za pomocą środków chemicznych (a także złota), całkowicie obcej tekstom greckim aż do czasów późnej poezji bizantyjskich retorów². Nie są co prawda znane tłumaczenia chińskich (czy indyjskich) dzieł alchemicznych na arabski lub perski, ale zebrane przez Josepha Needhama fragmenty z prac autorów islamskich na temat analogicznego działania eliksiru na metale i na ciało ludzkie sugerują zapożyczenia od adeptów daoistycznych³. Już wcześniej Gerald Gruman użył tych samych cytatów, starając się wykazać, że teorie płynące z Chin nie miały aż takiego wpływu na islamskich alchemików, a idea przedłużania życia pojawia się u nich raczej sporadycznie i przypadkowo⁴, odrzucając tym samym jeszcze wcześniejsze twierdzenie Homera Dubs, iż „arabska alchemia jest tak podobna do poprzedzających ją chińskich idei, że jej pochodzenie z Chin jest pewne”⁵. Gruman zaproponował jeszcze inną hipotezę, dowodząc iż :

1. —, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 2*, 15.

2. Owsei Temkin, *Medicine and Graeco-Arabic alchemy*, „Bulletin of the History of Medicine” 29 (1955): 134–153; Gerald J. Gruman, *History of ideas about the prolongation of life*, Classics in Longevity and Aging (New York: Springer Publishing Company, 2003), 96–97; wyd. oryg. Philadelphia: American Philosophical Society, 1966.

3. Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 472–491.

4. Gruman, *History of ideas about the prolongation of life*, 97–105.

5. Homer H. Dubs, *The beginnings of alchemy*, „Isis” 38 (1947): 62–86, tutaj 84.

najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem [faktu, że łacińscy alchemicy wywodzili swoje idee przedłużania życia od Arabów] jest błędne odczytywanie albo błędna interpretacja źródeł arabskich przez łacińskich tłumaczy. Choć, jak się zdaje, w literaturze arabskiej prolongewityzm nie pojawia się *explicite*, to kilka cech arabskiej alchemii mogło być dostosowanych do popierania prolongewityzmu. Cztery z nich zasługują na szczególną uwagę: (1) silne związki między arabską alchemią i medycyną, (2) koncepcja eliksiru, (3) stosowanie eliksiru w leczeniu chorób oraz (4) stosunek do kontrolowania świata przyrody przez człowieka. [...] Mogły one wystarczyć, aby zapoczątkować łacińską szkołę alchemii poszukującą metody przedłużania życia.⁶

Dodatkowo częste porównywanie transmutacji metali do procesów organicznych, stosowanie niejasnych metafor, a także teorie Ğābira o możliwości tworzenia nowego życia, „czytane przez łacińskich alchemików z ograniczoną jedynie znajomością arabskiego, mogły rozpalić nadzieje na przedłużenie życia”⁷. Tłumaczenie było zatem nie tylko transmisją wiedzy, ale też jej transformacją⁸. Na to samo zjawisko zwracał uwagę William Newman, analizując, w jaki sposób pojawiająca się już u pseudo-Demokryta filozoficzno-alchemiczna teoria „jawnego” i „ukrytego” podlegała przemianom wraz z jej przekazywaniem w tłumaczeniach na arabski (w którym zyskała wymiar religijno-mistyczny), potem na łacinę (gdzie była rozumiana w kategoriach korpuskularnych), aby w końcu trafić za sprawą Paracelsusa do jego dzieł pisanych po niemiecku (ulegając tym razem reinterpretacji witalistycznej)⁹. Owa „permutacja idei ze względu na ich transmisję”, jak to ujął Newman, wiąże się ściśle z kulturowymi kontekstami oryginalnych traktatów i ich tłumaczonych wersji, które nigdy nie poddają się pełnemu przekładowi. Tłumacz jest swego rodzaju mediatorem między kulturami i musi umiejętnie stosować różnego rodzaju „filtry”, aby właściwie modelować percepcję, interpretację i ocenę pierwotnego tekstu przez nowych odbiorców. Najważniejszym z tych filtrów jest filtr kulturowy, czyli „sposób uchwycenia różnic poznawczych i społeczno-kulturowych”¹⁰. Nie służy on jedynie możliwie

6. Gruman, *History of ideas about the prolongation of life*, 101.

7. *Ibid.*, 103.

8. Na temat takiego podejścia do ruchów tłumaczeniowych zob.: Mohammed Abatouy, Jürgen Renn, Paul Weinig, *Transmission as transformation: The translation movements in the medieval East and West in a comparative perspective*, „Science in Context” 14: 1–2 (2001): 1–12.

9. William R. Newman, *The occult and the manifest among the alchemists*, [w] F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, Steven John Livesey (red.), *Tradition, transmission, transformation: Proceedings of two conferences on pre-modern science held at the University of Oklahoma*, Collection des travaux de l’Académie Internationale d’Histoire des Sciences, 37 (Leiden: E. J. Brill, 1996), 173–198.

10. David Katan, *Translation as intercultural communication*, [w] Jeremy Munday (red.), *The Routledge companion to translation studies* (Oxon–New York: Routledge,

najbardziej wiarygodnemu przekazaniu znaczenia tekstu, ale działa na wszystkich etapach tłumaczenia, począwszy od wyboru tekstów przeznaczonych do przekładu, a odrzucenia tych, które zostają uznane za niepotrzebne, wrogie czy nieprzydatne drugiej kulturze.

Sam tekst musi być traktowany jako jedna tylko ze wskazówek do odczytania znaczenia. Inne, „milczące”, „ukryte” i „nieuświadomiane” czynniki [...] determinują sposób, w jaki dany tekst zostanie zrozumiany. Podczas tłumaczenia powstaje nowy tekst, który będzie odczytywany według *innej* mapy albo modelu świata, za pośrednictwem innego zestawu filtrów percepcyjnych. Stąd konieczność mediacji. Tłumacz powinien umieć modelować te odmienne światy.¹¹

W przypadku islamskiego ruchu tłumaczeniowego z epoki Abbasydów różnice między oboma światami były tak wielkie, że arabscy odbiorcy musieli przejmować od wcześniejszych cywilizacji całe obszary kultury, które w ich świecie nie istniały. A ponieważ były one bardzo odmienne, stworzyli własną twórczą syntezę, która okazała się niezwykle produktywna i stymulująca wszechstronny rozwój nauki, filozofii i literatury. Kiedy średniowieczna Europa odkryła dla siebie dziedzictwo cywilizacji islamu, nie dokonywała syntezy, ale adaptacji i asymilacji. W obszarach, które przetrwały w świecie łacińskim w szczątkowej formie, takich jak filozofia grecka (arabska *falāsifa*), tłumaczenia oznaczały odzyskanie korpusu pism starożytnych wraz z nowymi komentarzami. Matematyka i bazująca na niej astronomia wraz z astrologią używały języka uniwersalnego, w niewielkiej tylko mierze podatnego na kulturowe reinterpretacje. Dzieła medyczne miały już swych islamskich klasyków, a szkoła salernitańska i wydziały medycyny na powstających uniwersytetach gwarantowały właściwy dobór tekstów i kompetentnych tłumaczy. W przypadku alchemii sytuacja była całkowicie odmienna. Nieliczne fragmenty zawierające odniesienia do filozofii przyrody w dziełach Ojców Kościoła (Tertullian, św. Augustyn) i znanych we wczesnym średniowieczu tekstach rzymskich (Pliniusz, Galen) czy przekładach greckich (niepełna wersja *Timajosa* Platona w tłumaczeniu Kalcydiusza) nie zainspirowały głębszego zainteresowania naukami przyrodniczymi. Również tradycje rzemieślnicze i zachowane zbiory receptur chemicznych z VIII–XII w., takie jak *Compositiones ad tingenda* (Przepisy dotyczące farbowania)¹², *Mappae*

2009), 74–92, tutaj 75–76; tam też obszerna literatura na temat roli przekładów w komunikacji międzykulturowej. Najnowsze kompendium dotyczące historii, problemów i teorii tłumaczeń to: Mona Baker, Gabriela Saldanha (red.), *Routledge encyclopedia of translation studies*, wyd. 2 (Abingdon–New York: Routledge, 2008).

11. Katan, *Translation as intercultural communication*, 91.

12. Hjalmar Hefors (red.), *Compositiones ad tingenda musiva* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1932); zob. też: Rozelle P. Johnson, *Compositiones variae* (Urbana: University of Illinois Press, 1939).

clavicula (Kluczyk do chustki)¹³, *De coloribus et artibus Romanorum* (O kolorach i sztukach Rzymian)¹⁴ i *Diversarum artium schedula* (Zbiór sztuk rozmaitych) Teofila Prezbitera¹⁵ (w tekstach których badacze doszukują się przepisów z pseudo-Demokryta i antycznych papirusów¹⁶), nie doprowadziły do pojawienia się refleksji naukowej i spekulacji filozoficznych na temat obserwowanych procesów, ale zapoczątkowały tradycję „ksiąg sekretów” i późniejszych podręczników rzemieślniczych¹⁷.

Na podatny grunt nie trafiały również próby zdobycia zainteresowania władców czy innych patronów przez pojawiających się sporadycznie w Europie Zachodniej alchemików pochodzących z krajów, gdzie wówczas kwitła sztuka transmutacji metali. O jednym takim przypadku donosił Adam z Bremy pod rokiem 1063:

Był wśród nich [przybywających na dwór arcybiskupa Adalberta z Bremy] obcokrajowiec imieniem Paweł, konwertyta z judaizmu na wiarę chrześcijańską, wygnany wcześniej do Grecji, ale nie wiem czy ze względu na jego chciwość, czy też na jego mądrość. Kiedy powrócił z Grecji, zdobył względy naszego pontyfika, chwając się przed nim, że był mistrzem wielu sztuk, a nawet że potrafi przemienić niewykształconych w filozofów w ciągu zaledwie trzech lat, jak również że umie zrobić dobre złoto z miedzi. Ów Paweł szybko przekonał arcybiskupa i ten wierzył we wszystko, co mówił. Do innych swoich kłamstw dodał jeszcze to, że niedługo rozpocznie w Hamburgu bić publiczną monetę, którą zrobi ze złota i puści w obieg jako bizantyjskie denary.¹⁸

13. Absurdalny tytuł tego zbioru receptur jest prawdopodobnie wynikiem pomyłki w tłumaczeniu z greckiego; Phillipps, *A transcript of a manuscript treatise on the preparation of pigments*; Smith, Hawthorne, *Mappae clavicula*; zob. też: Halleux, Meyvaert, *Les origines de la Mappae clavicula*.

14. Albert Ilg (red.), *Heraclius: Von den Farben un Künsten der Römer* (Wien: Braumüller, 1873).

15. Dodwell, (red.), *Theophilus: The various arts*; Teofil, *O sztukach rozmaitych*; Teofil Prezbiter, *Diversarum artium schedula*; według Roberta Halleux dzieło powstało ok. 1125 r., a pod pseudonimem Teofila ukrywał się benedyktyn Roger z Halmershausen (1106–1140): Robert Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, tłum. Jolanta Kosłowska, Katarzyna Pachniak, [w] Roshdi Rashed, Régis Morelon (red.), *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2005), 144–160, tutaj 145.

16. —, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 144–148.

17. Multhauf, *The origins of chemistry*, 153–160; Eamon, *Science and the secrets of nature*, 27–39.

18. Johann Martin Lappenberg, Georg Heinrich Pertz (red.), *Adami Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi* (Hanover: Hahn, 1846), 137; w kanonicznej cytacji: Adam Bremensis, Lib. III, Cap. XXXVI, Schol. 77(78); trudno tę wzmiankę uznać za „relację z pokazu oszukańczej transmutacji”, jak ją nazywa: Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 144.

WIELKIE TŁUMACZENIE ŁACIŃSKIE

Początki średniowiecznego ruchu translatorskiego sięgają X w., kiedy to w Hiszpanii przetłumaczono z arabskiego na łacinę kilka traktatów matematycznych i o instrumentach astronomicznych (astrolabium i sferze armilarnej). Pod koniec kolejnego wieku Konstantyn Afrykańczyk (1017–1087), lekarz z Kartaginy, wykształcony w Egipcie i Bagdadzie, przeszedł na chrześcijaństwo i został mnichem w klasztorze Monte Cassino, gdzie przetłumaczył przywiezione przez siebie medyczne traktaty Hipokratesa, Galena i autorów islamskich, które stały się podstawą nauczania szkoły medycznej w Salerno i wyznaczyły kierunek rozwoju medycyny europejskiej na wiele stuleci. Kiedy w wyniku rekonkwisty Toledo zostało w 1085 r. zajęte przez chrześcijan, a pozostawione księgozbiory zgromadzono w bibliotece katedralnej, arcybiskup Rajmund z Toledo zainicjował ruch tłumaczeniowy na wielką skalę. Do Hiszpanii przybywali chrześcijańscy uczeni z całej Europy, a pomagali im miejscowi muzułmanie i żydzi, niekiedy sprowadzani też z Afryki Północnej. Wiele dzieł tłumaczono najpierw na kataloński, a z niego dopiero na łacinę. Najślynniejszym toledońskim tłumaczem był Gerard z Cremony (1114–1187), ale wielu innych i równie płodnych pracowało też w różnych częściach Hiszpanii i południowej Francji, jak choćby Platon z Tivoli (działał w latach 1116–1138), Herman z Karyntii (ok. 1110–ok. 1160), Hugon z Santalli (działał w latach 1119–1151) czy Robert z Ketton (działał w latach 1140–1150, być może identyczny z występującym w tym samym czasie Robertem z Chester). Drugim istotnym ośrodkiem tłumaczeniowym była kosmopolityczna Sycylia, wcześniej należąca do Bizancjum, potem przez niemal sto lat pod panowaniem muzułmańskim, a od 1130 r. wchodząca w skład normńskiego królestwa Rogera II (1095–1154). Dzięki kontaktom mieszkających tam Greków sprowadzano rękopisy bizantyjskie i tłumaczono głównie bezpośrednio z greki (szczególnie Jakub z Wenecji, działający w latach 1136–1148, tłumacz dzieł Arystotelesa), ale też z arabskiego i hebrajskiego. Do końca XII w. łacińska Europa otrzymała olbrzymią ilość odzyskanej wiedzy starożytnej, wzmocnionej i rozwiniętej przez uczonych islamskich. W kolejnym stuleciu translatorski impet powoli wygasł, ograniczając się do uzupełniania o konkretne pozycje lub doskonalenia wcześniejszych przekładów, jak to uczynił Wilhelm z Moerbeke (działał w latach 1260–1286) z pełnym korpusem dzieł Arystotelesa. Energia nowych pokoleń uczonych została skierowana na kopiowanie przetłumaczonych tekstów i ich asymilację¹⁹.

19. Najważniejszym badaczem ruchu tłumaczeniowego jest Charles Burnett; część z olbrzymiej liczby jego artykułów została ostatnio wydana w zbiorze: Charles Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The translators and their intellectual and social context*, Variorum Collected Studies Series (Farnham: Ashgate, 2009); aktualnym podsumowaniem stanu badań jest rozdział jego autorstwa w najnowszym, długo oczekiwanym tomie: —, *Translation and transmission of Greek and Islamic science to Latin Chris-*

Wśród owego zalewu tłumaczonych dzieł filozoficznych i naukowych, a także magicznych i religijnych, teksty alchemiczne stanowiły bardzo skromny margines. Podobnie jak to miało miejsce wcześniej w przypadku tłumaczeń z greckiego i syriackiego na arabski, nie ma jednomyślności wśród badaczy co do chronologii najwcześniejszych dzieł alchemicznych, jakie dotarły do łacińskiej Europy. Stan wiedzy jest nadal tak skromny, że Charles Burnett, omawiając pojawienie się hermetyzmu filozoficzno-magicznego i talizmaniczno-astrologicznego w średniowiecznej Europie, pominął zupełnie alchemię, ponieważ „badania nad bogatą i skomplikowaną tradycją alchemii arabsko-łacińskiej są na tak wstępnym etapie, że jakiegokolwiek uwagi [ogólne] byłyby przedwczesne”²⁰. Co ciekawe, największe kontrowersje dotyczą tego samego umajjadzkiego księcia Khālida, wokół którego toczą się równie intensywne, wspomniane wcześniej dyskusje historyków alchemii islamskiej.

Tradycyjnie za początek europejskiej alchemii przyjmuje się dzień 11 lutego 1144 r., która to data widnieje w kolofonie łacińskiego tłumaczenia bardzo popularnego później traktatu alchemicznego. Został on napisany w formie dialogu między Khālidem ibn Yazīdem ibn Mu‘awiyą i wtajemniczającym go w arkanach alchemii greckim mnichem Maryānosem z Jerozolimy, który sam miał być uczniem Stephanosa z Aleksandrii. Późna wersja tego tekstu, wydana w 1559 r. w Paryżu pod ogólnym tytułem *Morienus Romani, De transfiguratione metallorum libellus* (Książeczka Morienusa Rzymianina o transfiguracji metali), była później wielokrotnie przedrukowywana i cytowana jako *Liber Morieni*. Jednak właściwy tekst rozpoczynający się po wstępie wydawcy nosi tytuł *Liber de compositione alchemiae* (Księga kompozycji alchemii), dzisiaj powszechnie stosowany w literaturze historycznej. W tłumaczeniu arabski książę to już król Egipcjan, „Rex Calid, filius Gezid, filii Macoya”²¹, Stephanos występuje pod imieniem Adfar (od

tendom, [w] David C. Lindberg, Michael H. Shank (red.), *Cambridge history of science. Vol. II: Medieval science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 341–364; poza tym i starszymi omówieniami fenomenu ruchu translacyjnego w podstawowych kompendiach mediewistycznych, dobrą orientację daje też nieco już zdezaktualizowany artykuł: David C. Lindberg, *The transmission of Greek and Arabic learning to the West*, [w] David C. Lindberg (red.), *Science in the Middle Ages* (Chicago: Chicago University Press, 1978), 52–90; tłumaczeniom średniowiecznym poświęcona jest też seria *The Medieval Translator*, rozpoczęta przez Rogera Ellisa w 1989 r. (ukazało się łącznie 12 tomów, od tomu 5 wydawanych przez Brepols); ogólną orientację daje ponadto częściowo zdezaktualizowany artykuł: Richard Lemay, *Dans l’Espagne du XIIIe siècle, les traductions de l’arabe au latin*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 18: 4 (1963): 639–665.

20. Charles Burnett, *The establishment of Medieval Hermeticism*, [w] Peter Linehan, Janet L. Nelson (red.), *The Medieval world* (London–New York: Routledge, 2001), 111–130, tutaj 123.

21. *Morienus Romani, quondam eremitae Hierosolymitani, De transfiguratione metallorum, & occulta, summaque antiquorum philosophorum medicina, libellus, nusquam hactenus in lucem editus*, (Paris: apud Gulielmum Guillard, 1559), 8r.

arabskiego Istīfan), a mistrz Maryānos z Greka stał się Morienusem Rzymianinem (niewątpliwie w wyniku błędnej interpretacji arabskiego *rūmī*, używanego w stosunku do Greków z Bizancjum, którzy sami nazywali się Ρωμαίοι)²². Rozwinięcie tytułu informuje, że traktat przełożył z arabskiego „Robertus Castrensis”, który w krótkim wstępie przywołuje mit o trzech Hermesach i pochodzeniu sztuki alchemicznej, a także wyjaśnia, że podjął się tłumaczenia, „ponieważ wasz łaciński świat nie wie jeszcze, czym jest alchemia i jaka jest jej kompozycja, a więc wyjaśnię to przez niniejszy wykład”²³. Zastrzega się też, że jego „inteligencja jest jeszcze surowa, a łacina słaba”, ale mimo to postanowił zmierzyć się z owym wielkim dziełem. Dalej następuje obszerne wprowadzenie, wyjaśniające jak Calid wraz ze swym zaufanym sługą Galipem odszukał Morienusa i nakłonił go do przekazania mu wiedzy alchemicznej, a po nim rozpoczynają się właściwe dialogi, spisane przez owego Galipa i podzielone na pięć luźno związanych ze sobą rozdziałów. Datę ukończenia tłumaczenia podaje explicit: „roku tysiąc sto osiemdziesiątego drugiego, w miesiącu lutym, a w nim dnia jedenastego”²⁴. Ponieważ już w najwcześniejszych zachowanych rękopisach z XIII w. rok podawany jest jako „Era .m.c.lxxx. secundo”, a nie „Anno Domini”, z całą pewnością chodzi o datację w odniesieniu do ery hiszpańskiej, liczonej od 38 r. p.n.e. i powszechnie wówczas stosowanej na Półwyspie Iberyjskim, czyli o rok 1144. Data dzienna 11 lutego zawierała też pomijaną później informację, że tłumacz ukończył swe dzieło „w ósmej godzinie tegoż dnia” (czyli ok. 13:00 w stosowanym w XII w. podziale doby)²⁵.

Dysputy toczące się wokół *Liber Morieni* dotyczyły zarówno datacji, jak i tożsamości tłumacza, ale przede wszystkim autentyczności tekstu, albowiem arabski oryginał nie był do niedawna znany. Również opinie historyków o wartości tego traktatu były absolutnie skrajne, poczynając od zdania Edmunda von Lippmana, że „żaden późniejszy tekst nie przerósł go pod względem pustoty, niejasności i kompletnych bredni”²⁶, a kończąc na zachwycie Adama McLeana, że „w niezwykle klarowny sposób wyraża główne idee, które miały później zaj-

22. Jest on zapewne identyczny z Marianusem, który pojawia się już wcześniej (prawdopodobnie zidentyfikowany jako Grek) w zbiorze tłumaczonych opowiadań orientalnych *Disciplina clericalis* Piotra (Mojżesza) Alfonsiego (działał 1106–1130), nawróconego na chrześcijaństwo autora słynnych *Dialogi contra Iudeos*: —, *The establishment of Medieval Hermeticism*, 115; zob. też: Eberhard Hermes (red.), *The Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi*, tłum. P. R. Quarrie, *The Islamic World* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1977), 146–147, komentarz 157–158.

23. *Morienus Romani, De transfiguratione metallorum*, 1v–2r.

24. *Ibid.*, 34r.

25. Lee Stavenhagen, *The original text of the Latin Morienus*, „Ambix” 17 (1970): 1–12, tutaj 10.

26. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie [Bd. 1]*, 358.

mować alchemików europejskich przez co najmniej pięć stuleci, [... a więc] można go uznać za kamień węgielny europejskiej alchemii”²⁷.

Klasyczne już, ale do dzisiaj niezwykle pomocne zestawienie europejskich tłumaczeń z arabskiego dokonane przez Moritza Steinschneidera na początku XX w. wymienia *De compositione alchemiae* jako „osobliwą książkę”, która „wymaga szczegółowego omówienia” i poświęca jej prawie cztery strony²⁸. Za autora przekładu Steinschneider uznaje owego Roberta „Castrensis”, tożsamego jego zdaniem z występującym w tym samym czasie w Hiszpanii Robertem „Ketenensis”, znanym przede wszystkim jako autor (wraz z Hermanem z Dalmacji albo Karyntii) pierwszego tłumaczenia Koranu i kilku dzieł naukowych²⁹. Późniejsza literatura identyfikuje pierwszy toponim jako „z Chester”, a drugi jako „z Ketton”, odrzucając inne formy (Retinensis, Ostiensis, Austiensis) jako oboczne lub błędy kopistów. Pozostała zatem kwestia, czy oba określenia odnoszą się do tej samej osoby, czy też było dwóch Robertów pochodzących z różnych miejscowości w Anglii. Najczęściej oba określenia są stosowane wymiennie i nie są ujednociane nawet w wydawnictwach typu encyklopedycznego, co wprowadza jeszcze większe zamieszanie³⁰. Spośród specjalistów Charles Homer Haskins uważał różnicę pisowni za pomyłkę kopisty³¹, a Richard Lemay doszedł do wniosku, że Robert zmienił nazwisko po przetłumaczeniu Koranu, bo od tego czasu (1143) konsekwentnie pojawia się jako Cestrensis albo Castrensis³². Z kolei Richard Southern wyciągnął z tego samego faktu wniosek o odrębności obu Robertów,

27. Adam McLean (red.), *The book of the composition of alchemy*, Hermetic research Series, 10 (Glasgow: Adam McLean, 2002), 3; edycja angielskiego tłumaczenia z XVII w., zachowanego w rękopisie British Library, Sloane 3697, a dokonanego z drugiego wydania drukowanego Paryż 1564.

28. Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, „Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften” 149 i 151: 4 i 1 (1905-1906): 1-103 i 101-108, tutaj 69-72 (149); repr.: Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1956.

29. Zdzisław Pentek, *Ze średniowiecznej recepcji Koranu wśród chrześcijan. Polemici, tłumacze i wydawcy*, [w] Dariusz A. Sikorski, Andrzej M. Wyrwa (red.), *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowski* (Warszawa: DiG, 2006), 59-70.

30. Przykładowo: Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia* (New York: Routledge, 2005) podaje Roberta z Chester jako tłumacza *Elementów* Euklidesa i *Algebry* al-Khwārizmīego w odnośnych hasłach, ale w ogólnym artykule „Translation movements” te same dzieła zostały przypisane Robertowi z Ketton (w obu przypadkach bez podania alternatywnego toponimu), a w indeksie ujęci są jako dwie różne osoby.

31. Charles Homer Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, wyd. 2 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927), 120.

32. Richard Lemay, *L'authenticité de la Préface de Robert de Chester à sa traduction du Morienus (1144)*, „Chrysopœia” 4 (1990-1991): 3-32.

podpierając go dodatkowymi argumentami dotyczącymi doboru tekstów, kariery i miejsc działalności³³. Opinia Charlesa Burnetta ewoluowała od akceptowania ich tożsamości w 1982 r., kiedy pisał:

Jednym z najwcześniejszych tłumaczeń alchemicznego tekstu z arabskiego na łacinę jest przekład *Morienusa*, a bardzo znaczące jest to, iż jest ono (w jakimś kształcie) dziełem współpracownika Hermana [z Karyntii] – Roberta z Ketton.³⁴

Jednak dwadzieścia lat później miał już pewne wątpliwości, komentując motyw Hermesa we wstępie do traktatu *Morienusa*:

Legenda o trzech Hermesach była znana [...] również w arabskich kręgach alchemicznych, skąd Robert z Chester, być może tożsamy z Robertem z Ketton, kolegą Hermana [z Karyntii], zaczerpnął informacje zamieszczone w przedmowie do swego tłumaczenia najwcześniejszego przekładu arabskiego tekstu alchemicznego na łacinę, *Liber Morieni*.³⁵

Pisząc biogram Roberta w 2004 r., Burnett opowiedział się już za istnieniem dwóch różnych tłumaczy tego imienia, ale też nie do końca, bo omówił obu w jednym artykule, pisząc w drugiej jego części:

Robert z Chester (działal [w latach] 1144–1150), pisarz naukowy i tłumacz, był często mylony z poprzednim [Robertem z Ketton]. [...] Od 1144 r. pojawiają się kolejne dzieła nauki arabskiej przypisane jakiemuś Robertowi, którego uznawano za identycznego z Robertem z Ketton. Prace te są jednak przypisane nie [Robertowi] Ketenensis, ale Cestrensis (z Chester). Teksty te obejmują: tłumaczenia alchemicznego dzieła zwanego *Liber Morieni* z *Praefatio Castrensis* i [podaną w nim] datą „11 lutego, era 1182” (1144) oraz *Algebry* al-Khwārizmīego [a także szereg oryginalnych traktatów pisanych w Londynie].

[...] Podstawy dla rozdzielenia obu Robertów są mocne. Robert z Chester nigdy nie występuje z Hermanem z Karyntii. W najwcześniejszym tekście przypisanym [Robertowi] Castrensis – *Liber Morieni* – tłumacz przeprosza za swój niedojrzały talent i braki w łacinie, jakby to była jego pierwsza próba tłumaczeniowa.³⁶

33. Richard W. Southern, *Robert Grosseteste: The growth of an English mind in medieval Europe*, wyd. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1992), xlvii–xlix.

34. Hermann of Carinthia, *De essentiis. A critical edition with translation and commentary*, red. Charles Burnett, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15 (Leiden–Köln: E. J. Brill, 1982), 37–38.

35. Burnett, *The establishment of Medieval Hermeticism*, 115.

36. —, *Ketton, Robert of (fl. 1141–1157)*, *Oxford dictionary of national biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Niemniej w 2008 r. Michelle Reichert w monograficznym artykule o Hermanie i Robercie nadal uznawała oba wcielenia tego ostatniego za jedną osobę, wyciągając też daleko idące wnioski z jego zainteresowania alchemią³⁷. Taka różnorodność i zmienność opinii nie jest oczywiście niczym wyjątkowym w badaniach historycznych, ale do refleksji nad ich przyczynami skłania fakt, że wszystkie wymieniane przez Burnetta i innych argumenty były wcześniej dobrze znane, bo na wszystkie z nich zwracał już uwagę Steinschneider. Znał on też najwcześniejszy rękopis (Oksford, Bodleian Library, Digby 162) zawierający tekst *De compositione alchemiae* z podaniem imienia tłumacza i daty ukończenia, którą również zinterpretował jako odnoszącą się do ery hiszpańskiej³⁸. Co więcej, zauważył też, że w niektórych rękopisach bardzo podobny wstęp poprzedza zupełnie inne teksty, co stało się podstawą późniejszych dyskusji.

Za autentycznością traktatu Morienusa (czyli istnieniem arabskiego oryginału), autorstwa i daty powstania przekładu, a także tożsamością Roberta z tłumaczem Koranu opowiedział się Eric Holmyard, który znalazł cytaty z tego tekstu w znanych mu traktatach arabskich³⁹. Podobnego zdania był Richard Reitzenstein⁴⁰, którego artykuł wywołał bardzo ostrą polemikę ze strony Juliusa Ruski⁴¹. Ten ostatni dowodził szeroko, że *Liber Morienis* ma wiele cech łacińskich tekstów pseudoepigraficznych, które miały uchodzić za tłumaczenia z arabskiego, a „falszerstwo miało być przykryte imieniem Roberta”⁴². Podsumowując swoje wywody, stwierdził:

Na koniec musimy jeszcze raz powtórzyć pytanie: Czy ten tekst może być tłumaczeniem z arabskiego? Początek z pewnością nie, końcowa część również nie – a więc zostaje tylko środek, który [...] może zawdzięczać swe powstanie pewnym pismom arabskim. Jako całość, jednakże, *Compositio alchymiae* jest falszerstwem, a raczej ostatnim ogniem całego

37. Michelle Reichert, *Hermann of Dalmatia and Robert of Ketton: Two twelfth-century translators in the Ebro valley*, [w] Michèle Goyens, Pieter de Leemans, An Smets (red.), *Science translated: Latin and vernacular translations of scientific treatises in medieval Europe* (Leuven: Leuven University Press, 2008), 47–58; według niej Chrétien de Troyes zamieścił ukryte aluzje do Roberta z Ketton w najstarszym znanym romansie arturiańskim *Érec et Énide* (ok. 1160–1170), a w *Conte du Graal* (przed 1180) pod jego wpływem wykorzystał też alchemiczną symbolikę.

38. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen*, 71.

39. Eric J. Holmyard, *A romance of chemistry*, „Journal of the Society of Chemical Industry (Chemistry and Industry Review)” 44 (3) (1925): 75–77, 105–108, 136–137, 272–176, 300–301, 327–328; tę samą opinię potwierdził później w: —, *Alchemy*, 62–64.

40. Richard Reitzenstein, *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*, „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” 19: 2 (1923): 66–75.

41. Ruska, *Arabische Alchemisten. I*, 31–48.

42. *Ibid.*, 34.

łańcucha fałszerstw, które mają swój początek już w greckich pismach z VII/VIII wieku.⁴³

Za prawdopodobny czas powstania tego tekstu Ruska uznał okres „kiedy już istniała wystarczająca liczba tłumaczeń autentycznych dzieł i każdy obdarzony fantazją mieszkaniec jakiegoś klasztoru mógł tworzyć nowe prace przy pomocy otaczającej go literatury i często wcześniejszej znajomości oryginałów i języka arabskiego”, czyli „wiek XIII lub początek XIV”. Miejscem zaś powstania owej późnej kompilacji miały być Włochy⁴⁴. W późniejszej publikacji na ten sam temat Ruska podjął zauważony przez Steinschneidera wątek podobnego wstępu w rękopisach *Septem tractatus Hermetis* (Siedem traktatów Hermesa) i potraktował ten fakt jako potwierdzenie swych wcześniejszych wniosków, uznając wstęp do *Morienusa* za naśladownictwo tamtego⁴⁵.

Eric Holmyard odrzucił argumentację Ruski, oskarżając go o „przesadny i nieracjonalny sceptycyzm”⁴⁶, a dwoje znakomitych badaczy średniowiecznych rękopisów naukowych – Robert Steele i Dorothea Waley Singer – jednoznacznie potwierdziło wiarygodność wstępu i datacji:

Prof. Ruska zaprzecza autentyczności traktatu. Być może wstęp był rzeczywiście dodany do innego traktatu niż ten przełożony przez Roberta, ale nie ma najmniejszej wątpliwości, że wstęp i explicit zostały napisane przed początkiem XIII w., bowiem era hiszpańska, w której jest datowany (1182 rok tej ery) wyszła wówczas z użycia.⁴⁷

Do 1970 r. dyskusja nad *Liber Morienis* opierała się głównie na tekście drukowanym i pojedynczych manuskryptach, a dopiero Lee Stavenhagen podjął się analizy wszystkich znanych rękopisów z wieków XIII–XVI, łącznie czterdziestu, w tym czterech wczesnych tłumaczeń na angielski i niemiecki⁴⁸. Odtwarzając skomplikowaną tradycję rękopiśmienną traktatu, wykazał, że we wczesnych wersjach wprowadzenie zawierające opowieść o spotkaniu Calida z Morienusem było znacznie krótsze, a wersja znana później z druku powstała w XV w. jako schrystianizowane rozwinięcie wersji oryginalnej. Ten nowy Morienus „zawdzięcza więcej św. Antoniemu niż Hermesowi”, a jego „ascetyczne odosobnienie, wspaniała erudycja temperowana przez włosienicę, jego wyrzuty sumienia pod koniec życia i kontemplowanie śmierci, wydawały się dostatecznym dowodem na słuszne roszczenia chrześcijaństwa do całej gałęzi olbrzymiej

43. Ibid., 47.

44. Ibid., 48.

45. —, *Zwei Bücher De compositione alchemiae und ihre Vorreden*, „Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik” 11 (1928): 28–37.

46. Holmyard, *Alchemy*, 63.

47. Steele, Singer, *The Emerald Table*, 41.

48. Stavenhagen, *The original text of the Latin Morienus*.

nowej wiedzy odkrytej w posiadaniu Arabów⁴⁹. Ponieważ wśród pięciu rękopisów z XIII w. dwa zawierają niepełny tekst, a jeden jest datowany na ok. 1400 r. i nie zawiera wprowadzenia, Stavenhagen rozważał przede wszystkim różnice między wspomnianym już rękopisem Digby 162 z Bodleian Library w Oksfordzie i lepiej zachowanym rękopisem 253 z Hunterian Library w Glasgow (które stanowiły podstawę późniejszej edycji krytycznej, uwzględniającej też pozostałe rękopisy⁵⁰). Pierwszy z nich nie zawierał datacji ani imienia tłumacza, w związku z czym Stavenhagen uznał go za wcześniejszy, a informacje te za dodane później – tym bardziej, że dopisane są w rubrykach na marginesie. W konkluzji stwierdził, że „kiedy dokonano pierwszej znaczącej redakcji pod koniec XIII w., tłumaczenie zostało przypisane Robertowi z Ketton i dodana została data”⁵¹. Odrzucił zatem możliwość przypisania autorstwa przekładu Robertowi z Ketton albo z Chester, pozostawiając otwartą kwestię datacji i autentyczności, czyli istnienia oryginału arabskiego⁵².

Pozbawiony tych ozdobników [datacji, autorstwa, chrześcijańskiej przeróbki wprowadzenia, pretensji do pierwszeństwa], oryginalny łaciński Morienus mógł równie dobrze być jednym z najwcześniejszych alchemicznych tłumaczeń z arabskiego, co paradoksalnie wydawało się zupełnie nieprawdopodobne w przypadku wersji drukowanej, bo ta za taką się [sama] podawała. Jednakże spekulacje o ostatecznym pochodzeniu [traktatu] powinno się teraz odłożyć [...] do czasu odnalezienia wersji arabskiej, jeżeli takowa istnieje.⁵³

Argumenty i wnioski Stavenhagena odrzucił z kolei Robert Halleux, komentując najpierw krótko jego stanowisko:

Data i atrybucja zostały podważone, ale przy pomocy argumentów niewystarczająco przekonujących. Dopiero kompleksowe badanie tłumaczeń przypisywanych Robertowi, ich stylu i metody, pozwoli na rozstrzygnięcie.⁵⁴

Ale osiemnaście lat później, podtrzymując to samo stanowisko i przekonanie o tożsamości obu Robertów, stwierdził:

Autentyczność traktatu poważnie kwestionowano [...]. W rzeczywistości nie ma powodu, by podważać świadectwa tytułów i *explicit* dobrych manuskryp-

49. Ibid., 7.

50. — (red.), *A testament of alchemy being, The revelations of Morienus, ancient adept and hermit of Jerusalem to Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiyya, king of the Arabs of the divine secrets of the magisterium and accomplishment of the alchemical art* (Hanover, NH: The University Press of New England – The Brandeis University Press, 1974).

51. Ibid., 60.

52. —, *The original text of the Latin Morienus*, 10.

53. Ibid., 12.

54. Halleux, *Les textes alchimiques*, 71.

tów. W części uchodzącej za wstęp tłumacza [...] zapowiedziano dzieło jako nowatorskie i wytłumaczono się z trudności z jego przekładem. Nie jest to argument przeciwko przypisaniu autorstwa przekładu Robertowi. Chociaż rok wcześniej przetłumaczył Koran dla Piotra Czcigodnego, jednak teksty alchemiczne mogły nastęrczać mu pewną trudność.⁵⁵

Kompleksowe badanie, o które apelował Halleux, przeprowadził Richard Lemay, opowiadając się za autentycznością atrybucji i datacji *De constitutione alchemiae* na podstawie systematycznej analizy innych tłumaczeń Roberta z Ketton i Chester (uznał ich bowiem za tę samą osobę), okoliczności zaprzestania jego współpracy z Hermanem z Karyntii oraz cech osobowościowych obu tłumaczy, uwidocznionych we wstępach do innych przekładów⁵⁶.

Najbardziej zaskakujące w tej dyskusji jest to, że jej uczestnicy nie dostrzegli odkrycia dwóch kompletnych rękopisów arabskiego oryginału⁵⁷. Pierwszy został odnotowany już w 1950 r. przez Hellmuta Rittera⁵⁸, ale w specjalistycznym czasopiśmie arabistycznym, a więc przeoczenie go przez „łacinników” mogło być usprawiedliwione. Trudno jednak zrozumieć, jak mogli nie zauważyć informacji o tym i drugim rękopisie, jak również o obszernych fragmentach w innych manuskryptach, ogłoszonej w 1971 r. przez Fuata Sezgina w jego fundamentalnym dziele⁵⁹, a powtórzonej i uzupełnionej w kolejnym roku przez Manfreda Ullmanna⁶⁰. Traktat ten nosi tytuł *Risālat Mariyānus ar-Rāhib al-ḥakīm li-l-amīr Khālīd b. Yazīd* (List Mariyānusa, pustelnika i filozofa, do księcia Khālīda ibn Yazīda) i poza oczywistym brakiem wstępu Roberta oraz fragmentu końcowego jest niemal dokładnym odpowiednikiem wczesnych wersji łacińskich wydanych przez

55. —, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 148–149.

56. Lemay, *L'authenticité de la Préface de Robert de Chester*.

57. W piśmiennictwie dotyczącym alchemii łacińskiej dopiero w 2000 r. ukazała się o nich wzmianka Carlosa Gilly w podsumowaniu *status questionae*, zamieszczonym w katalogu wystawy zorganizowanej we Florencji przez Bibliotheca Philosophica Hermetica z Amstredamu i Biblioteca Medicea Laurenziana: Sebastiano Gentile, Carlos Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistos*, wyd. 2 (Firenze: Centro Di, 2001), 208–209; nawet tak znakomity badacz jak Sylvain Matton jeszcze w opublikowanym w 2003 r. artykule stwierdzał, że „arabski oryginał jest zagubiony”, choć w tym samym artykule cytował wielokrotnie Sezgina i Ullmanna: Sylvain Matton, *Hermès Trismégiste dans la littérature alchimique médiévale*, [w] Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2003), 621–650, tutaj 626.

58. Hellmut Ritter, *Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul*, „Oriens” 3 (1950): 31–107, tutaj 100.

59. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV*, 111 i 126.

60. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 192–193.

Lee Stavenhagena. Tekst arabski został opublikowany dopiero w 2004 r. przez Ahmada al-Hassana⁶¹ i stanowi swego rodzaju przestrożę przed formułowaniem nazbyt kategoriycznych poglądów przy braku solidnych podstaw oraz trwaniu przy nich wbrew przekonującym argumentom innych badaczy, jak to uczynił Julius Ruska. Ironicznie brzmi dzisiaj wygłoszone przez niego w 1937 r. kolejne podsumowanie swego stanowisko, uznające tekst Morienusa za fałszerstwo z XIV w. i dowodzące, że to „raczej nieistotny fragment historii [chemii] jako całości, ale [...] na jego przykładzie można pokazać, jak uparcie dawne uprzedzenia trzymają się przy życiu i jak trudno jest je pokonać”⁶².

Problem wstępu Roberta z Chester nadal jest dyskutowany, jak się bowiem okazuje, był on dołączany do dwóch innych traktatów – poza wspomnianym już *Septem tractatus Hermetis*, także do *De sex rerum principiis* (O sześciu zasadach rzeczy), powstałego w XII w., zapewne w Anglii, i przypisanego również Hermesowi dzieła kosmologiczno-filozoficznego, nie mającego wszakże związku z alchemią⁶³. Didier Kahn domyślał się, że wstęp stanowił osobny tekst, dodawany przez późniejszych kopistów do różnych traktatów hermetycznych ze względu na przytoczony w nim mit o trzech Hermesach⁶⁴. Owa wspomniana już wyżej legenda pojawia się najwcześniej w astrologiczno-historycznym dziele Albumasara (Abū Ma‘shar, 787–886) zatytułowanym *Kitāb al-ulūf* (Księga tysięcy), a znanym obecnie jedynie z fragmentów i streszczeń⁶⁵. Jak dowodził Charles Burnett, najprawdopodobniej księga ta była dostępna Hermanowi z Karyntii, a być może nawet sam ją przetłumaczył na łacinę, choć przekład ten musiał wcześniej zaginać⁶⁶. Wspomina o niej w swoim jedynym autorskim dziele *De essentiis* (O istotach, 1143), a w 1140 r. przetłumaczył najważniejszy traktat Albumasara – *Introductorium in astronomiam* (*Kitāb al-mudkhal al-kabīr*, Wprowadzenie do astronomii), wcześniej również przeło-

61. Al-Hassan, *The Arabic original of Liber de compositione*.

62. Julius Ruska, *Methods of research in the history of chemistry*, „Ambix” 1 (1937): 21–29, tutaj 28.

63. Theodore Silverstein, *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 22 (1955): 217–302; Paolo Lucentini, Mark D. Delp (red.), *Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis*, Corpus Christianorum, 142; Hermes Latinus, 2 (Turnhout: Brepols, 2006).

64. Didier Kahn, *Note sur deux manuscrits du Prologue attribué à Robert de Chester*, „Chrysopœia” 4 (1990–1991): 33–34.

65. Tłumaczenie tego mitu z Albumasara podał: Martin Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab science*, „Studia Islamica” 1: 2 (1954): 45–59, tutaj 50–52; zob. też szczegółowe studium: David Pingree, *The thousands of Abū Ma‘shar*, Studies of the Warburg Institute, 30 (London: The Warburg Institute, 1968).

66. Charles S. F. Burnett, *The Legend of the Three Hermes and Abū Ma‘shar’s Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 39 (1976): 231–234.

żony przez Jana z Sewilli w 1133 r., który nie tylko był podstawowym autorytetem średniowiecznej astrologii, ale wywarł też ogromny wpływ na filozofię, wprowadzając do Europy teorie Arystotelesa dotyczące nauk przyrodniczych, zanim dostępne były po łacinie jego oryginalne teksty z tego zakresu⁶⁷. Ponieważ oba dzieła Hermana z Karyntii były dedykowane jego przyjacielowi Robertowi z Ketton, zdaniem Burnetta jest prawdopodobne, że to istotnie on napisał *Praefatio Castrensis* (a zatem byłby tożsamy z Robertem z Chester), relacjonujące znany mu dzięki Hermanowi mit o trzech Hermesach⁶⁸.

Do niedawna pozostałe dwie wersje wstępu były znane jedynie z rękopisów, w których zamieszczone zostały anonimowo jako *Praefatio translatoris*, bez podania imienia autora ani tytułu książki, do której się odnosi, a także z niezależnego występowania pod jeszcze innym tytułem – *Capitulum Hermetis* (Rozdział Hermesa)⁶⁹. Ponieważ znany z kopii rękopiśmiennej pochodzącej z XII w. traktat *De sex rerum principiis* można z dużym prawdopodobieństwem datować na krótko po 1147 r., a jednocześnie w samym tekście nie ma żadnej wzmianki o Morienusie albo alchemii, współwydawca nowej edycji Mark Delp doszedł do wniosku, że *Liber Morieni* musi być wcześniejsza i to z niej został przejęty wstęp (z modyfikacją rozszerzającą mądrość Hermesa na astronomię, której dotyczy ten traktat)⁷⁰. Problemem pozostaje wzajemna zależność *Morienusa* i również alchemicznych *Septem tractatus Hermetis*. W odkrytym niedawno w Berlinie i zbadanym przez Michelę Pereirę najstarszym znanym rękopisie tego tekstu, jedynym pochodzącym z XIII w., wstęp jest poprzedzony, w przeciwieństwie do późniejszych kopii, formułą incipitu i tytułem wstępu z pełną informacją:

Rozpoczyna się *Księga kompozycji alchemii*, którą Morienus wydał dla Alida, króla Egipcjan, a którą *Robertus Castrensis* przetłumaczył z arabskiego na łacinę.

Wykład Roberti Castrensis w prologu. Rubrica

Tak rzecze Castrensis: [i dalej jak w późniejszych wersjach]⁷¹

67. Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century: The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology*, Publication of the Faculty of Arts and Sciences: Oriental series, 38 (Beirut: American University of Beirut, 1962).

68. Burnett, *The Legend of the Three Hermes*, 231.

69. Michela Pereira, informacja osobista.

70. Lucentini, Delp, (red.), *Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis*, 5–10.

71. Michela Pereira, *I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca*, [w] Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2003), 651–680, tutaj 674.

Michela Pereira wcześniej opublikowała też włoskie tłumaczenie *Liber Morieni*⁷² i doskonale zna średniowieczne źródła alchemiczne, a więc jej opinia jest znacząca: „pozwała to [powyższy incipit] uznać, że w berlińskim kodeksie tekst *Septem sermones* »zastąpił« *Testamentum Morieni*”⁷³. W dalszym wywodzie wskazuje na wagę problemu i jego złożoność:

Ustalenie pierwotnego związku prologu *Castrensisa* z tekstem [...] i późniejsza identyfikacja tłumacza *Septem tractatus*, a szczególnie podjęcie dyskusji nad rolą *Testamentum Morieni* dla początków alchemii w kulturze łacińskiej – oto ważne i złożone pytania, na które tutaj jedynie zwracamy uwagę, podkreślając, że jedynie drobiazgowo porównanie *Septem tractatus* i *Morienusa* [...] może pozwolić na dojście do ostatecznych wniosków. Nie jest [jednak] zasadniczo niemożliwe, że przetłumaczony przez Roberta z Chester tekst jest dokładnie tym, który dzisiaj znamy pod tytułem *Septem tractatus*.⁷⁴

Nadal wydają się zatem aktualne słowa Charlesa Burnetta z 1976 r., że „daty i autorstwo tych prologów są wciąż wątpliwe, ale istnieje wielka pokusa, by w jakiś sposób utrzymać tradycyjny związek [wstępu do *Liber de compositione alchemiae*] z Robertem z Ketton”⁷⁵. Tego typu pokusy są zrozumiałe, bo dają łatwą odpowiedź na podstawowe dla historyków pytania: kto, kiedy i gdzie? Jednak znacznie cenniejsze jest oczywiście podejście krytyczne, doszukujące się wewnętrznych sprzeczności w źródłach, wątpliwe w ich wiarygodność i wskazujące na inne możliwe wyjaśnienia. Jest to szczególnie ważne w przypadku obszarów wybitnie mitogennych i nadal słabo rozumianych, których alchemia jest jednym z najbardziej wyrazistych przykładów.

Nawet jeżeli przyjąć autentyczność datacji wstępu Roberta, to jego stwierdzenie, że jest to pierwszy tekst alchemiczny udostępniony łacinnikom, wydaje się nie zgadzać z przytoczoną przez niego definicją alchemii (tu w znaczeniu czynnika transmutacyjnego, czyli Kamienia Filozofów) z nieznaną skądinąd, ale zapewne przetłumaczonej wcześniej *Liber de substantiarum mutatione*: „alchemia jest substancją cielesną, pochodzącą z jednego i złożoną z jednego, łączącą między sobą szlachetniejsze substancje, przez podobieństwo i skutek oraz przez naturalną mieszaną, przekształcając je w sposób naturalny w lepsze substancje”⁷⁶. Z kolei Robert Halleux dopatrywał się w przedmowie nawiązania

72. — (red.), *Morieno Romano: Testamento alchemico*, Ermetismo e alchimia (Roma: Atanòr, 1996).

73. —, *I Septem Tractatus Hermetis*, 656; takie samo przypuszczenie wyraził wcześniej przywołany tutaj przez Pereire: Kahn, *Note sur deux manuscrits du Prologue*.

74. Pereira, *I Septem Tractatus Hermetis*, 657–658.

75. Burnett, *The Legend of the Three Hermes*, 231..

76. Tłumaczenie polskie według Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 149–150; Robert obiecuje też, że „w dalszym ciągu wyjaśni się moje słowa”, ale we właściwym tekście termin „alchemia” pojawia się tylko raz, co można uznać za argument

do *Tablicy szmaragdowej*⁷⁷. Jej tekst mógł być już wówczas dostępny wraz z alchemicznym komentarzem w traktacie występującym w literaturze pod różnymi tytułami, m. in. jako *Liber Hermetis de blchkmkb*⁷⁸. Ostatni wyraz tytułu to słowo *alkimia* zaszyfrowane przez zastąpienie niektórych liter następującymi po nich lub poprzedzającymi je w alfabecie. Szereg szczegółów wskazujących na bardzo wczesne tłumaczenie, a także niektóre cechy tekstu (m. in. stosowanie hebraizmów), doprowadziły wydawców tekstu do „ostrożnego wniosku”, że tłumaczem mógł być Platon z Tivoli, a tym samym, że przekład powstał ok. 1140 r.⁷⁹ Z kolei Halleux wskazał na możliwość zinterpretowania wyraźnie błędnej frazy w jednej z kopii (ale pochodzącej dopiero z XIV w.) jako „Rajmund z Marsylii”⁸⁰, co mogłoby się odnosić do autora trzech traktatów astronomicznych opartych na dziełach arabskich, działającego przed 1142 r. Pełne tłumaczenie najstarszej znanej wersji tego fundamentalnego dla późniejszej alchemii tekstu wraz z całym *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* (De secretis naturae) pseudo-Apoloniusza z Tiany (Balīnūsa) zrobił Hugon z Santalli, działający między latami 1119 a 1151 (zapewne bliżej tego drugiego roku)⁸¹, a znacznie później (ok. 1230–1240) Filip z Tripolisu przetłumaczył również *Kitāb Sirr al-asrār* (Secretum secretorum) pseudo-Arystotelesa, w rozszerzonej wersji z tekstem *Tablicy szmaragdowej* (nie zawierał jej wcześniejszy przekład Jana z Sewilli)⁸². W kolejnych wiekach alchemicy posługiwali się głównie przekładem z *Liber Hermetis de blchkmkb*, choć wersja Filipa też była wykorzystywana⁸³, a Roger Bacon opracował własną redakcję *Secretum secretorum* i opatrzył ją komentarzem⁸⁴. Dzieło Balīnūsa nie było natomiast wśród

przeciw pierwotnemu powiązaniu wstępu z *Liber Morieni*; zob.: Stavenhagen, *The original text of the Latin Morienus*, 3.

77. Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 150.

78. Andrée Colinet, *Le livre d’Hermès intitulé Liber dabessi ou Liber rebis*, „Studi Medievali” 36: 2 (1995): 1011–1052.

79. Steele, Singer, *The Emerald Table*, 45 (489).

80. Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 150–151.

81. Burnett, *The establishment of Medieval Hermeticism*, 118–119; krytyczną edycję całego tłumaczenia wydał: Françoise Hudry, *Le De secretis nature du ps.-Apollonius de Tyane, traduction latine par Hugues de Santalla du Kitāb sirr al-ḥalīqa*, „Chrysopœia” 6 (1997–1999): 1–154.

82. Steven J. Williams, *The secret of secrets: The scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Latin Middle Ages* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003).

83. Robert Steele (red.), *Three prose versions of the Secreta secretorum* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898); M. A. Manzalaoui (red.), *Secretum secretorum: Nine English versions*, Early English Text Society, 276 (Oxford: Oxford University Press, 1977); Regula Forster, *Das Geheimnis der Geheimnisse: Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen Sirr al-asrar / Secretum Secretorum* (Wiesbaden: Reichert, 2006).

84. Robert R. Steele, *Roger Bacon: Secretum secretorum cum glossis et notulis, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, 5 (Oxford: Oxford University Press, 1920); Steven J.

nich popularne, zapewne ze względu na swój filozoficzno-kosmologiczny charakter, bez odniesień do praktyki alchemicznej⁸⁵.

Jeżeli autorem *Praefatio Castrensis* był istotnie Robert z Ketton, tłumacz *Koranu* i *Algebry*, to musiał znać *Tablicę szmaragdową* z tego samego arabskiego źródła, z którego wiadomości o niej czerpał jego przyjaciel Herman z Karyntii, zamieszczając streszczenie historii jej odkrycia według pseudo-Apoloniusza w swoim *De essentiis*, a także cytując krótki fragment⁸⁶. O ich wspólnym zgłębianiu sekretnej wiedzy „z głębin skarbców Arabów” świadczą wymieniane przez nich listy zamieszczone we wstępie, gdzie Herman zwraca się do Roberta mówiąc, iż „nasze żywoty są nierozdzielne, nasze umysły takie same i całkowicie dzielimy ze sobą tę samą duszę”⁸⁷.

Tak obszernie omówienie wątpliwości związanych z *Liber Morieni* wydawało się uzasadnione ze względu na jej symboliczne znaczenie jako (stale niepewnego) momentu wprowadzenia idei alchemicznych do intelektualnego obiegu w cywilizacji łacińskiej. Jeszcze ważniejsze, bo nie tylko symboliczne, są okoliczności poznania tekstu *Tablicy szmaragdowej* Hermesa przez uczoną społeczność średniowiecznej Europy. Z tego też względu oba teksty przyciągały szczególne zainteresowanie badaczy i wywoływały kontrowersje, ale podobne problemy dotyczą znacznej liczby innych traktatów alchemicznych, zachowanych lub tylko cytowanych, jakie były tłumaczone w drugiej połowie XII i na początku XIII w. Dodatkowych trudności nastęrcza też fakt, że często trudno jest odróżnić oryginalne dzieła od tłumaczeń, bo wielu wczesnych autorów tworzyło teksty pseudoepigraficzne, przypisując je znanym bądź wymyślonym autorom i wprowadzając pseudo-arabizmy. Wiele tłumaczeń nie zachowało się, a dla

Williams, Roger Bacon and his edition of the pseudo-Aristotelian *Secretum secretorum*, „Speculum” 69: 1 (1994): 57–73; Irene Caiazza, *La Tabula smaragdina nel Medioevo latino, II. Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino*, [w] Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2003), 697–714; zob. też krótkie podsumowanie stanu badań: Jean-Marc Mandosio, *Latin technique du XIIe au XVIIe siècle*, „École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. Livret-Annuaire” 16 (2002): 139–142.

85. —, *La Tabula smaragdina nel Medioevo latino, I. La Tabula smaragdina e i suoi commentari medievali*, [w] Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2003), 681–696. Teorię kosmologiczną i budowy materii przedstawioną przez Balīnūsa analizuje szczegółowo: Pinella Travaglia, *Una cosmologia ermetica: Il Kitāb sirr al-ḥalīqa / De secretis naturae*, Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica, 25 (Napoli: Liguori Editori, 2001).

86. Carinthia, *De essentiis*, 38–39, tekst 131–132 i 183.

87. *Ibid.*, 71.

innych nie są znane arabskie oryginały, co znacząco utrudnia ocenę proponowanych hipotez. Najślynniejsza z tego rodzaju debat dotyczy autorstwa jednego z najbardziej wpływowych i fundamentalnych dzieł alchemii europejskiej, a mianowicie *Summa perfectionis* (Suma doskonałości) przypisywanej Ğābirowi ibn Ĥaiyānowi, znanemu w Europie jako Geber. Już Marcellin Berthelot uznał *Summę* za tekst napisany po łacinie w kręgu chrześcijańskim⁸⁸, z czym zgadzali się niektórzy późniejsi badacze, tacy jak Ernst Darmstaedter⁸⁹ i Julius Ruska⁹⁰, ale inni bronili tezy o arabskim pochodzeniu dzieła, jak na przykład James Partington⁹¹ czy Eric Holmyard⁹². Niezwykle drobiazgowa analiza „problemu Gebera” w oparciu o bardzo szeroką rękopiśmienną bazę źródłową, jaką przeprowadził William Newman w ramach przygotowywania krytycznej edycji *Summy*, pozwoliła mu zidentyfikować autora jako franciszkanina Pawła z Taranto, działającego w klasztorze w Asyżu⁹³. Mimo to nadal pojawiają się próby zakwestionowania tych ustaleń i uznania Ğābira za prawdziwego autora zarówno tego, jak i kilku innych tekstów łacińskiego pseudo-Gebera⁹⁴.

Przetłumaczono też kilka (według niektórych tylko jeden) prawdziwych tekstów z arabskiego korpusu Ğābira ibn Ĥaiyāna, ale zadziwiająca jest tak mała ich liczba, biorąc pod uwagę prestiż, jakim się cieszył wśród alchemików islamskich i chrześcijańskich, a także olbrzymią liczbę przypisywanych mu dzieł. Najślynniejszy z tolekańskich tłumaczy, Gerard z Cremony, prawdopodobnie przełożył na łacinę *LXX ksiąg* (Liber de septuaginta) Ğābira, choć nie jest to zupełnie pewne,

88. Berthelot, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I.*

89. Ernst Darmstaedter, *Die Alchemie des Geber* (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1922).

90. Ruska, *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse.*

91. J. R. Partington, *The identity of Geber*, „Nature” February 17 (1923): 219–220.

92. Eric J. Holmyard, *The identity of Geber*, „Nature” February 10 (1923): 191–193; — (red.), *The works of Geber. Englished by Richard Russel* (London: J. M. Dent & Sons, 1928).

93. William Newman, *New light on the identity of „Geber”*, „Sudhoffs Archiv” 69: 1 (1985): 76–90; —, *The genesis of the Summa perfectionis*, „Archives Internationales d’Histoire des Sciences” 35 (1985): 240–302; —, *The Summa perfectionis and late medieval alchemy* (Cambridge, MA: dysertacja doktorska Harvard University, 1986); William R. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber. A critical edition, translation and study*, Collection de Travaux de l’Académie Internationale d’Histoire des Sciences, 35 (Leiden: E. J. Brill, 1991).

94. Ahmad Y. Al-Hassan, *The Arabic origin of Jābir’s Latin works*, „Journal for the History of Arabic Science” 10: 1/2 (1994): 5–11; —, *The Arabic origin of the Summa and Geber Latin works: A refutation of Berthelot, Ruska and Newman based on Arabic sources*, [w] Ahmad Y. Al-Hassan (red.), *Studies in Al-Kimiya’: Critical issues in Latin and Arabic alchemy and chemistry*, Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte, 4 (Hildesheim: Georg Olms, 2009), 53–104.

bo w wykazie jego dokonań sporządzonym pośmiertnie przez uczniów figuruje jedynie tytuł pierwszej księgi (właściwie rozdziału). Z zachowanych rękopisów znane jest tylko około połowy składających się na to dzieło luźno ze sobą powiązanych fragmentów⁹⁵, „zupełnie niezrozumiałych w ich łacińskiej formie [...] ponieważ wiele z tych doktryn było całkowicie obcych dla każdego, z wyjątkiem sekty ismailitów”⁹⁶. Niemniej *LXX ksiąg* było szeroko wykorzystywane przez wczesnych chrześcijańskich autorów alchemicznych i stanowiło jedno z głównych źródeł dla Pawła z Taranto (jeśli to istotnie on był pseudo-Geberem).

Autentyczność pozostałych tłumaczeń tekstów korpusu jest dość wątpliwa. Odkryty i opublikowany przez Ernsta Darmstaedtera w 1925 r. traktat *Liber misericordiae*, będący jego zdaniem przekładem *Kitāb al-rahma al-kabīr* (Wielka księga łaski)⁹⁷, a także *Liber triginta verborum* (*Kitāb al-thalāthīn kalima*, Księga trzydziestu słów), uznawane przez część badaczy za tłumaczenia oryginalnych tekstów Ğābira⁹⁸, przez pozostałych są odrzucane jako powstałe w innych kręgach alchemii islamskiej⁹⁹. Najdalej idącą propozycję, bo aż siedmiu tekstów łacińskich, które miałyby pochodzić z korpusu Ğābira, przedstawił Eric Holmyard¹⁰⁰. Jeden z nich został zaakceptowany jako autentyczny przez Juliusa Ruskę¹⁰¹, a inny przez Williama Newmana¹⁰², jednak Martin Plessner, autor do dzisiaj nieopublikowanego niemieckiego tłumaczenia całej *Septuaginty* z arabskiego, pisał w 1969 r., że poza nią „żaden inny przekład łaciński którejkolwiek pozycji z arabskiego *Corpus Jābirianum* nie został do dzisiaj rozpoznany, choć może to być

95. Opublikował je wraz z tłumaczeniem francuskim: Marcellin Berthelot, *Archéologie et histoire des sciences; avec publication nouvelle du papyrus grec chimique de Leyde et impression originale du Liber de septuaginta de Geber*, „Mémoires de l'Académie des Sciences de l'Institut de France” 49 (1906): 1–377, tutaj 308–363.

96. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 86.

97. Ernst Darmstaedter, *Liber misericordiae Geber, einer lateinische Übersetzung des größeren Kitāb alrahma*, „Archiv für Geschichte der Medizin” 17: 4 (1925): 181–197.

98. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques. [tom] I*, 42 i 45; Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 104; Robert Halleux akceptował najpierw jedynie *Septuagintę* i *Liber misericordiae*: Halleux, *Les textes alchimiques*, 67, ale później dodał ostrożnie “oraz inne małe dziełka” bez podania ich tytułów: —, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 151.

99. Przykładowo, *Liber triginta verborum* w rękopisach najczęściej przypisywana jest Arystotelesowi lub ar-Rāzīemu (Rhazesowi), a zatem uznawana była w średniowieczu za wywodzącą się z innej tradycji: Charles B. Schmitt, Dilwyn Knox, *Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin works falsely attributed to Aristotle before 1500* (London: The Warburg Institute / University of London, 1985), 80–81.

100. Eric J. Holmyard, *Jābir ibn Ḥayyān*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine” 16: 1 (1922): 46–57.

101. Ruska, (red.), *Das Buch der Alaune und Salze*, 31.

102. Newman, *The genesis of the Summa perfectionis*, 301–302.

rezultatem naszej nadal niepełnej wiedzy o zachowanych tekstach¹⁰³. Oczywiście pewne koncepcje Ğābira, szczególnie siarkowo-rtęciowa teoria powstawania metali, oddziaływały na rodzącą się alchemię europejską za pośrednictwem tekstów spoza korpusu, ale napisanych pod jego wpływem. Najciekawsze jest jednak to, że nie została przetłumaczona centralna (jak uważają historycy alchemii islamskiej) dla systemu Ğābira *Kitāb al-mawāzīn* (Księga proporcji). Przyczyną była najpewniej ograniczona dostępność jej tekstów w zasobach bibliotek hiszpańskich czy sycylijskich, albo też ich niezrozumiałość i przypadkowość decyzji o tłumaczeniu konkretnych pozycji¹⁰⁴. Jak stwierdza Robert Halleux, wymieniając jednocześnie najbardziej reprezentatywne i wpływowe później teksty przełożone z arabskiego:

Trudno powiedzieć, że tłumacze dokonywali świadomego wyboru spośród masy arabskiej literatury alchemicznej: tłumaczyli zarówno teksty praktyczne (*Liber secretorum* Ar-Raziego, *De aluminibus*, *Liber sacerdotum*), jak i teoretyczne (*Liber trium verborum* Hālidā), traktaty w duchu arystotelesowskim (Artefius, *De perfecto magisterio*), platońskim (*Liber Platonis quartorum*) lub tradycji Awicenny (*De anima in arte alchemiae*, *Epistola ad Hasen regem*), teksty doksograficzne (*Turba philosophorum*), bądź dzieła wysoce ezoteryczne (*Tabula smaragdina* czy *Tabula chemica* Seniora Zāditha, czyli Muḥammada Ibn Umayla at-Tamīnięgo)

Nie zawsze rozumieli, co tłumaczą, powiększając tym samym niejasności. W rezultacie, w ciągu kolejnych stuleci uczenie komentowano i alegoryzowano pomyłki wynikające ze złego zrozumienia sensu tekstu.¹⁰⁵

Innego rodzaju pomyłką, ale niewątpliwie najbardziej brzemienną w skutki dla późniejszych losów alchemii łacińskiej i prowadzonej również przez uczonych spoza wąskiego kręgu alchemików debaty nad możliwością przemiany metali, było „uzupełnienie” czwartej księgi *Meteorologii* Arystotelesa. Pierwsze trzy księgi zostały przetłumaczone przez Gerarda z Cremony z arabskiej wersji w tłumaczeniu Yaḥyi ibn al-Biṭrīqa (zm. ok. 830), melchickiego chrześcijanina z Antiochii, a tłumaczenia czwartej dokonał już wcześniej bezpośrednio z greki Henryk Arystyp (zm. 1162). Później (po 1268 r.) całość przetłumaczył ponownie z oryginału Wilhelm z Moerbeke. Jednak ponieważ pod koniec księgi trzeciej Arystoteles zapowiada omówienie metali i minerałów, a księga czwarta takiego nie zawiera, do dziś toczą się spory co do jej autentyczności¹⁰⁶. Aby te braki uzu-

103. Plessner Martin, *Geber and Jābir ibn Ḥayyān; an authentic sixteenth-century quotation from Jabir*, „Ambix” 16 (1969): 113–118, tutaj 115.

104. Na niezrozumiałość łacińskiego przekładu *Septuaginty*, poza cytowanym wyżej Williamem Newmanem, wskazywał też wcześniej: Ruska, *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, 216.

105. Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 154.

106. Przegląd stanowisk i argumentów dają: Hans B. Gottschalk, *The Authorship of Meteorologica, Book IV*, „The Classical Quarterly (New Series)” 11: 1 (1961): 67–79;

pełnić, jeden z toleańskich tłumaczy, a także autor pierwszych komentarzy do *Meteorologii*, Alfred z Sareshelu (działający na przełomie XII i XIII w.), przetłumaczył fragmenty z *Kitāb aš-šifā'* (Księga kuracji) Awicenny, traktujące o tych właśnie zagadnieniach. Były one zwykle dodawane do dzieła Arystotelesa i powszechnie traktowane jako jego integralna część. Choć już wielcy scholastycy średniowieczni domyślali się prawdziwej tożsamości autora, wykazał ją dopiero Henry Stapleton w 1910 r.¹⁰⁷, a Eric Holmyard i D. C. Mandeville opublikowali edycję arabskiego tekstu, tłumaczenia oryginału na angielski i wersji łacińskiej¹⁰⁸.

W tej właśnie części, zwykle tytułowanej *De mineralibus* (O minerałach) albo *De congelatione et conglutinatione lapidum* (O kongelacji i konglutenacji kamieni), znajduje się z jednej strony wykład rtęciowo-siarkowej teorii metali, a z drugiej – zdecydowane odrzucenie możliwości transmutacji jednych metali w inne:

Sztuka jest słabsza od przyrody i nie przewycięża jej, bez względu na to, jak długo działa. A zatem niechaj artyści [rzemieślnicy] alchemii wiedzą, że gatunki metali nie podlegają transmutacji. Mogą oni wytwarzać rzeczy podobne, barwić czerwony [metal] na żółto, tak by wyglądał na złoto i barwić biały jakim chcą kolorem, aż stanie się bardzo podobny do złota albo miedzi. Mogą też usuwać zanieczyszczenia z ołowiu, jednak ten zawsze będzie ołowiem. Chociaż może wydawać się srebrem, obce właściwości będą w nim dominować [...]. Nie wierzę, żeby było możliwe usunięcie różnic gatunkowych za pomocą jakiejś techniki, ponieważ przemiana istoty nie zależy od takich [przypadłości], albowiem te cechy zmysłowe nie stanowią o transmutacji gatunków; są to raczej przypadłości i właściwości. Różnice między metalami nie są bowiem znane, a ponieważ nie jest znana różnica, skąd można wiedzieć, że została usunięta lub nie, albo jakim sposobem ją usunąć?¹⁰⁹

Opinia ta, zwykle przywoływana cytowaniem pierwszych słów kluczowego stwierdzenia „niechaj artyści wiedzą” (*sciant artifices*), stanowiła z jednej stro-

Carmela Baffioni, *Il IV libro dei 'Meteorologica' di Aristotele*, Elenchos, 3 (Napoli: Bibliopolis / Centro di studio del pensiero antico, 1981), 34–44.

107. Henry E. Stapleton, R. F. Azo, *An alchemical compilation of the thirteenth century, A.D.*, „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 3: 2 (1910): 57–94, tutaj 59.

108. Eric J. Holmyard, D. C. Mandeville (red.), *Avicennae De congelatione et conglutinatione lapidum; being sections of the Kitāb al-shifā'*. *The Latin and Arabic texts edited with an English translation of the latter and with critical notes*, Librairie Orientaliste (Paris: Paul Geuthner, 1927).

109. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 49–50; edycja quasi-krytyczna oparta na łacińskim tekście Holmyarda i Mandeville'a (z kilku rękopisów) i wersji wydanej w: Manget, (red.), *Bibliotheca chemica curiosa*, 1:636–638; dwa różniące się między sobą tłumaczenia angielskie, dokonane przez tego samego badacza, zawierają: Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 2–3; —, *Promethean ambitions*, 37; powyższa wersja polska oparta na nowszym tłumaczeniu Newmana.

ny niepodważalny, bo płynący z autorytetu Arystotelesa, argument dla krytyków alchemii, a z drugiej – przedmiot ciągłych rozważań wśród jej zwolenników, usiłujących wykazać możliwość innej interpretacji¹¹⁰.

SCHOLASTYCZNY RACJONALIZM XIII W.

Na początku XIII w. europejskie biblioteki miały już z pewnością pokaźne zasoby tekstów alchemicznych, jednak ze względu na opisane wyżej trudności z datacją poszczególnych przekładów, w większości przypadków zachowanych w znacznie późniejszych rękopisach, jedynym kryterium tego dowodzącym może być powoływanie się na te teksty przez współczesnych im autorów. Nie jest to wszakże kryterium pewne, ponieważ traktaty były często poprawiane, uzupełniane i modyfikowane przez kopistów, w związku z czym niejednokrotnie zachodzi zjawisko „błędnego koła” cytowań, uniemożliwiające ustalenie nawet względnej chronologii poszczególnych tekstów. Wspomniane już dzieła pseudoepigraficzne ze świadomie wprowadzanymi arabizmami utrudniają również korzystanie z kryterium językowego. Na złożoność problemu, mimo trwających od ponad stu lat badań, wskazuje choćby fakt, że tak znakomity znawca jak Rober Halleux w jednym artykule wymienia *De perfecto magisterio* (O doskonałym magisterium) pseudo-Arystotelesa raz jako dzieło łacińskie, a raz jako tłumaczenie z arabskiego¹¹¹. Nie może zatem dziwić jego konkluzja, że „kompletny spis tłumaczeń jest obecnie poza zasięgiem badań”¹¹². W ciągu piętnastu lat od jej sformułowania intensywność prac edytorskich i badawczych nad wczesnymi tekstami łacińskiej alchemii raczej zmalała, a więc konkluzja ta jest nadal aktualna¹¹³.

MICHAŁ SZKOT

Choć tłumaczenia dzieł alchemicznych z arabskiego najprawdopodobniej były jeszcze dokonywane w ciągu całego XIII w., to już w jego pierwszej po-

110. Obszernie w kilku publikacjach dyskusję tę przedstawił: William Newman, *Technology and alchemical debate in the late Middle Ages*, „Isis” 80: 3 (1989): 423–445; Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 1–56; wstęp zatytułowany: “Alchemical debate in the thirteenth century: The defence of art”; —, *Promethean ambitions*, wg indeksu.

111. Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 152 i 154.

112. Ibid., 153. Listę 19 takich tłumaczeń o najszerzym oddziaływaniu podaje: Newman, *The genesis of the Summa perfectionis*, 247–248.

113. Pod koniec 2011 r. zmarł Paolo Lucentini, co wstrzymało wydawaną pod jego redakcją serię Hermes Latinus, której tom współredagowany z Michellą Pereirą i zawierające krytyczne edycje przypisywanych Hermesowi traktatów alchemicznych (w tym bardzo drobiazgowo opracowane wczesnych tłumaczeń *Tablicy szmaragdowej*) miał się ukazać już kilka lat temu (Michela Pereira, informacja osobista).

łowie zaczęły się pojawiać istotne odniesienia do alchemii w encyklopediach i dziełach uczonych scholastyków, a także pierwsze traktaty łacińskie. Za najwcześniejszy z tych ostatnich uznaje się tradycyjnie *Ars alchemie* (Sztuka alchemii) przypisywaną Michałowi Szkotowi (ok. 1175–ok. 1235), wybitnemu tłumaczowi w Toledo i na sycylijskim dworze Fryderyka II, gdzie m. in. nadzorował nowy przekład dzieł Arystotelesa i komentarzy do nich Awerroesa (Ibn Ruśd, 1126–1198), częściowo samemu je tłumacząc, a także służył cesarzowi jako astrolog¹¹⁴. Trzy z czterech najstarszych wersji tego tekstu, zachowane w rękopisach pochodzących z przełomu XIII i XIV w., zostały opublikowane (częściowo we fragmentach, także uwzględniając niektóre późniejsze rękopisy) przez wybitnych badaczy nauki średniowiecznej¹¹⁵. Pierwszy z nich, Charles Haskins, podał co prawda szereg argumentów mogących przemawiać za autorstwem Michała Szkota, ale jednocześnie uznał, że „wiele fałszywych przekazów nagromadzonych wokół imienia Szkota i jego reputacji jako czarnoksiężnika, jak również współczesnego mu Eliasza z Kortony [ok. 1180–1253¹¹⁶], pojawiającego się także w opisywanych eksperymentach, dało początek podejrzanej literaturze alchemicznej; a zatem pewnie słuszniej będzie zawiesić nasz osąd co do [osoby] autora do czasu odkrycia dalszych dowodów”¹¹⁷. Owa „podejrzana” literatura to liczne późniejsze teksty pseudoepigraficzne, a magiczną reputację zyskał niewątpliwie już za życia lub krótko po śmierci, o czym świadczy najlepiej fakt umieszczenia go przez Dantego w części Ósmego Kręgu Piekieła przeznaczonej dla czarowników, astrologów i fałszywych proroków¹¹⁸. Wydawczyni najstarszego tekstu z XIII w., Dorothea Singer, podkreślała, że jest on niemal współczesny Szkotowi, ale „wygląda na kompilację z różnych autorów, w tym samego Michała Szkota”¹¹⁹. Jednak Samuel Thomson, publikując pełne teksty wszystkich trzech rękopisów bez wydanych wcześniej fragmentów, uznał podobieństwo

114. Lynn Thorndike, *Michael Scot* (London: Thomas Nelson, 1965); Charles Burnett, *Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederick II Hohenstaufen*, „Micrologus” 2 (1994): 101–126.

115. Charles Homer Haskins, *The ‘Alchemy’ ascribed to Michael Scot*, „Isis” 10 (1928): 350–359; Dorothea Waley Singer, *Michael Scot and alchemy*, „Isis” 13 (1929): 5–15; Samuel Harrison Thomson, *The text of Michael Scot’s ‘Ars alchemie’*, „Osiris” 5 (1938): 523–559.

116. Jeden z pierwszych uczniów św. Franciszka z Asyżu, generał zakonu franciszkanów, dwukrotnie ekskomunikowany. Według jednego z jego biografów, Eliaz miał zgromadzić w swojej siedzibie w Asyżu zainteresowanych alchemią członków zakonu i wspólnie z nimi prowadzić poszukiwania: Eduard Lempp, *Frère Élie de Cortone. Étude biographique*, Collection d’Études et de Documents sur l’Histoire Religieuse et Littéraire du Moyen Âge, 3 (Paris: Librairie Fischbacher, 1901).

117. Haskins, *The ‘Alchemy’ ascribed to Michael Scot*, 359.

118. Piekło, Pieśń XX, 115–117.

119. Singer, *Michael Scot and alchemy*, 5.

kopii w podstawowej części (pomijając niewątpliwie późniejsze dodatki) i „zasadniczą zgodność przypisywania dzieła w tej formie Michałowi Szkotowi” za wystarczające argumenty „by nie obawiać się uznania tego krótkiego traktatu za autentyczny”, podsumowując swoje wywody stwierdzeniem, że „autentyczność tej części dzieła wydaje się w miarę pewna”¹²⁰. Również Robert Halleux uznał, że traktat „z dużym prawdopodobieństwem jest autentyczny”, szczególnie z uwagi na liczne odwołania do sycylijskiej społeczności uczonych¹²¹. Wcześniejsi wydawcy podkreślali też, że autor powołuje się z imienia na swoich informatorów i znanych mu eksperymentatorów. Ponieważ byli wśród nich zarówno chrześcijanie, jak i muzułamanie oraz żydzi, *Ars alchemie* stanowi cenny dokument ukazujący „niezwykle zaangażowaną i kosmopolityczną koterię uczonych” na dworze Fryderyka II¹²².

Najnowsze ustalenia Antony’ego Vinciguerry potwierdzają kompilacyjny charakter tekstu, wykazując zapożyczenia licznych fragmentów z dzieł arabskich, w tym przypisywanych Szkotowi przekładów *Liber luminis luminum* (Księga światła światła) oraz *Liber Dedali* (Księga Dedala)¹²³, a także wpływowych *Liber de aluminibus et salibus* (Księga ałunów i soli) pseudo-ar-Rāzīego (Rhazes) w tłumaczeniu Gerarda z Cremony oraz wspomnianej wcześniej *Liber Hermetis de blchkmkb*¹²⁴. Najciekawsze jest to, że dwa prologi zawarte w krótkiej części teoretycznej poprzedzającej siedem długich receptur transmutacyjnych, były prawie dosłownie skopiowane z innych wcześniejszych dzieł (podobnie jak *Praefatio Castrensis*). Pierwszy znany jest co prawda dopiero z rękopisów datowanych na XV w. (nominalnego autorstwa Wilhelma z Auvergne i papieża Bonifacego VIII), ale drugi pochodzi z pewnością z połowy XII w. i stanowił pierwotnie wstęp do traktatu *Ars geomancie* (Sztuka geomancji) Hugona z Santalli, zaś:

kompiator *Ars alchemie* dokonał prawdziwej operacji „wytnij i wklej” [...] i ograniczył się do zmodyfikowania oczywistych sformułowań astrologicznych na alchemiczne. Wygląda na to, że nie wysilił się nawet, by przedstawić specyficzną definicję wiedzy alchemicznej, niezależnej od astrologicznej i magicznej. Nawet sam tytuł tekstu geomantycznego był prawdopodobnie inspiracją nadania tytułu *Ars alchemie*¹²⁵.

120. Thomson, *The text of Michael Scot’s ‘Ars alchemie’*, 536–537, 557.

121. Halleux, *Les textes alchimiques*, 101.

122. Thomson, *The text of Michael Scot’s ‘Ars alchemie’*, 559.

123. Oba teksty opublikował równoległe, pokazując ich wzajemne zależności: J. Wood Brown, *Enquiry into the life and legend of Michael Scot* (Edinburgh: David Douglas, 1987), 240–268.

124. Antony Vinciguerra, *The Ars alchemie: The first Latin text on practical alchemy*, „Ambix” 56: 1 (2009): 57–67.

125. *Ibid.*, 59–60.

Jest zatem oczywiste, że autora czy autorów niezbyt interesowała teoria, ale – podobnie jak ulepszający jego tekst późniejsi kopiści – starał się możliwie precyzyjnie przekazać informacje o procedurach i materiałach wymaganych przez praktyczne receptury.

Tego typu traktaty były jeszcze w XIII w. stosunkowo nieliczne (albo się nie zachowały), natomiast stulecie to zdominowała scholastyczna dysputa z udziałem największych filozofów, inspirowana *Meteorologią* Arystotelesa i uzupełniającą ją tekstem *De mineralibus* Awicenny, a wzbogaconą dobrą znajomością alchemicznych traktatów przetłumaczonych z arabskiego. Najwcześniejszą znaną próbą interpretacji alchemii w kategoriach arystotelesowskich są *Quaestiones Nicolai Peripatetici*, napisane przed 1230 r. „dzieło ciekawego umysłu”, w którym „myśl Stagiryty często jest uzupełniana błyskotliwymi refleksjami”¹²⁶. Tekst ten został odkryty dla współczesnych badaczy w 1883 r. przez Valentina Rose, ale informację o nim ogłosił dopiero po jego śmierci Aleksander Birkenmajer, który odnalazł też cztery dalsze rękopisy¹²⁷. Nie zdążył jednak opublikować zapowiadanej edycji krytycznej – opracował ją Stanisław Wielgus i wydał niemal sto lat po odkryciu traktatu¹²⁸. Nominalny autor, Mikołaj z Damaszk (ok. 64 p.n.e. - ok. 5 n.e.), historyk i filozof działający na dworze Heroda Wielkiego, z całą pewnością nie mógł napisać tego dzieła, związanego ze szkołą medyczną w Salerno i pozostającego pod wyraźnym wpływem żyjącego ponad tysiąc lat później Awerroesa. Późniejsi autorzy powołujący się na *Quaestiones* przypisywali je często właśnie Awerroesowi, niekiedy Awicennie, Alfarabiemu, a nawet Arystotelesowi. Ze względów chronologicznych i językowych prawdopodobnie może być jednak tylko autorstwo podane przez św. Alberta Wielkiego (ok. 1200–1280):

Sporo obrzydliwości znajduje się w dziele zatytułowanym *Quaestiones Nicolai Peripatetici*. Nie sądzę, aby był to utwór Mikołaja Perypatetyka, raczej

126. Halleux, *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, 158.

127. Aleksander Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles, La Pologne au VIe Congrès International des Sciences Historiques, Oslo, 1928* (Warszawa–Lwów: Polskie Towarzystwo Historyczne, 1930), 1–15, tutaj 9–12; przedruk w: —, *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge, Studia Copernicana*, 1 (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1970), 73–87, tutaj 81–84; zob. też: Marian Kurdziałek, *Aleksander Birkenmajer – „historyk filozofii średniowiecznej”*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 39: 1 (1995): 71–78, tutaj 75.

128. Stanisław Wielgus, *Quaestiones Nicolai Peripatetici*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 17 (1973): 57–155. Trzeba podkreślić, że jest to jedyna wydana w Polsce i przez polskiego uczonego krytyczna edycja źródła istotnego (a nawet kluczowego) dla dziejów alchemii, przywoływana i komentowana przez historyków na całym świecie. Była to dysertacja doktorska napisana pod kierunkiem Mariana Kurdziałka, naukowego spadkobiercy Birkenmajera, który również poświęcił sporo czasu badaniom nad *Quaestiones* i opublikował kilka artykułów poruszających ich temat.

jest to dzieło Michała Szkota, który w gruncie rzeczy nie znał się na przyrodzie, ani nie rozumiał dobrze ksiąg Arystotelesa.¹²⁹

Na tej podstawie Charles Haskins przyjął, że Szkot „ukrył się pod pseudonimem, aby głosić skrajny awerroizm”¹³⁰. Kontynuując wcześniejsze dociekania Mariana Kurdziałka¹³¹, Stanisław Wielgus wyliczył wiele argumentów przemawiających za autorstwem Michała Szkota, tłumacza i znawcy Awerroesa, który przebywał przez jakiś czas w Salerno. Uznał jednak, że „mimo tych wszystkich sprzyjających okoliczności, hipoteza [... ta] napotyka kilka poważnych trudności”¹³². Porównując przypisywane Szkotowi traktaty *Liber physiognomiae* (Księga fizjognomii) i *Ars alchemie* z odnośnymi fragmentami *Quaestiones*, stwierdził w przypadku pierwszego z tych tekstów odmienne podejście do tematu:

Okazuje się, że fizjognomika Szkota jest [...] zbliżona do znanych w średniowieczu fizjognomik: Arystotelesa, Polemona, Loksusa i Razesa, zaś fizjognomika zawarta w *Quaestiones* ma bliskie związki ze szkołą salernitańską; przy czym sprawą, na którą trzeba zwrócić uwagę, jest fakt, że motywy fizjognomiczne w *Quaestiones* nie są problemem zasadniczym, jak w *Fizjognomicie* Michała Szkota, lecz jedynie ilustracją pewnych teorii omawianych przez autora.¹³³

Porównując *Quaestiones* z *Ars alchemie*, późniejszy arcybiskup warszawski uznał Michała Szkota za autora tego drugiego tekstu, powołując się na autorytet wszystkich trzech wspomnianych wcześniej wydawców, choć w rzeczywistości tylko Thomson opowiadał się (i to ostrożnie) za takim wnioskiem. Nie znajdując podobieństwa między dwoma niewielkimi fragmentami dotyczącymi otrzymywanie srebra z miedzi, Stanisław Wielgus doszedł do wniosku, że „i ta hipoteza – wskazująca na Michała Szkota, jako autora *Quaestiones* – pozostawia wiele do życzenia”. Zaznaczył jednak, że „opis z *De arte alchimie* jest po prostu receptą dla alchemików, natomiast opis znajdujący się w *Quaestiones* jest jedynie ilustracją przytoczoną przez autora dla wyjaśnienia ogólniejszej teorii, dotyczącej

129. Albertus Magnus, *Meteora*, [w] Auguste Borgnet (red.), *Opera omnia* (Paris, 1890), t. 4, 477–832, tutaj 697; tłumaczenie za: Marian Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982): 5–32, tutaj 13.

130. Charles Homer Haskins, *Michael Scot and Frederick II*, „Isis” 4: 2 (1921): 250–275, tutaj 257.

131. Marian Kurdziałek, *A propos des recherches concernant l'auteur de l'opuscule appelé „Quaestiones Nicolai Peripatetici”*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 10 (1961): 46–49.

132. Stanisław Wielgus, *Wstęp do krytycznej edycji przyrodniczo-filozoficznego traktatu z początków XIII w., zatytułowanego „Quaestiones Nicolai Peripatetici”*, „Acta Mediaevalia” 2 (1974): 5–120, tutaj 55–56.

133. *Ibid.*, 58.

łączenia się metali”¹³⁴. Ponieważ według wspomnianych wcześniej najnowszych badań Antony’ego Vinciguerry *Ars alchemie* z pewnością nie była dziełem Michała Szkota, ale kompilacją, być może z fragmentami pochodzącymi od niego, wnioski Stanisława Wielgusa z tego porównania zostały w pewnej mierze potwierdzone. Również odmienny charakter encyklopedycznej *Fizjognomiki* (której autorstwo nie było kwestionowane, ale też nie badane dogłębnie¹³⁵) i drobnych wzmianek na ten temat w *Quaestiones* nie wyklucza autorstwa Michała Szkota, a arystoteliański charakter obu tekstów i wyraźne wpływy Awerroesa, dopiero co przetłumaczonego przez samego Szkota, czynią tę hipotezę bardzo prawdopodobną i często otwarcie akceptowaną przez badaczy¹³⁶.

Choć kwestię autorstwa powyższych dwóch tekstów można nadal uznawać za otwartą, to nie ma wątpliwości, że Michał Szkot znał alchemię, wspominał o niej bowiem także w innych tekstach. Krótką wzmiankę zawiera *Liber introductorius* (Księga wstępna), gdzie alchemia pojawia się wśród sztuk magii naturalnej, a w komentarzu do *Tractatus de sphaera* (Traktat o sferach [niebieskich]) Jana z Sacrobosco (ok. 1195–1256) dyskutował z interpretacją *Meteorologii* Arystotelesa, według której żywioły nie podlegają procesom generacji i rozpadu, oraz dowodził, że alchemiczna transmutacja jest możliwa, bo procesy takie dokonują się w żywiołach zmieszanych z aktywnymi i pasywnymi jakościami¹³⁷. Choć nie odnosił się do „*sciant artifices*”, to można uznać Szkota za inicjatora tego nurtu w ramach późniejszego dyskursu scholastycznego, jak również przynajmniej nominalnego autora najstarszego europejskiego traktatu praktycznego *Ars alchemie*. Na pionierski charakter tego ostatniego wskazuje powoływanie się nań przez anonimowego autora niewiele późniejszej *Liber claritatis*, zbioru 161 receptur alchemicznych¹³⁸. Jest to prawdopodobnie najstarsze źródło łacińskie cytujące również łacińskiego autora, choć dominują nadal odwołania do alchemików islamskich. Ernst Darmstaedter, który zinterpretował około połowy tych

134. Ibid., 60.

135. Danielle Jacquart, *La physiognomonie à l’époque de Frédéric II: Le traité de Michel Scot*, „*Micrologus*” 2 (1994): 19–37; Martin Porter, *Windows of the soul: The art of physiognomy in European culture 1470–1780*, Oxford historical monographs (Oxford: Oxford University Press, 2005), 69–71.

136. Przykładowo we wstępie do: Jean-Baptiste Brenet (red.), *Guillame d’Auvergne: De l’âme*, VII (1–9), Sic et Non (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1998), 80; powołaniu się na edycję Stanisława Wielgusa, Brenet dodaje: „ale te *Quaestiones* są dziełem Michała Szkota, rozpowszechnianym razem z jego tłumaczeniami Awerroesa, któremu są niekiedy przypisywane w rękopisach”.

137. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, t. 2 (New York: Columbia University Press, 1923), 333–334.

138. Skrócone tłumaczenie na podstawie jednego rękopisu opublikował w częściach: Ernst Darmstaedter, *Liber claritatis*, „*Archivo di Storia della Scienza (od 1927 Archeion)*” 6:319–330; 7:257–265; 8:95–103, 214–226; 9:61–80, 191–208, 462–482 (1925–1928).

receptur w kategoriach współczesnej chemii i sprawdzał je praktycznie w laboratorium, doszedł do wniosku, że jedna z nich mogła pozwalać na uzyskanie kwasu solnego, choć zapewne trzynastowieczni praktycy nie potrafili go wyodrębnić i tym samym uznać za samodzielną substancję. Niemniej, mógł to być pierwszy krok na drodze do istotnego przełomu w alchemii, jakim było stosowanie kwasów mineralnych¹³⁹.

WINCENTY Z BEAUVAIS

Krótkie wzmianki o alchemii w łacińskich dziełach encyklopedycznych pojawiały się co prawda jeszcze przed Michałem Szkotem¹⁴⁰, ale pierwszą obszerniejszą informację o niej podał dopiero Wincenty z Beauvais (1184/1194–ok. 1264) w swoim monumentalnym *Speculum maius* (Zwierciadło większe). Jego pierwsza wersja, ukończona między 1244 a 1247 r., składała się z dwóch części: *Speculum naturale* (Zwierciadło przyrodnicze) i *Speculum historiale* (Zwierciadło historyczne), do których w wersji rozszerzonej z 1253/1257 r. dodane zostało *Speculum doctrinale* (Zwierciadło doktrynalne) oraz (prawdopodobnie już przez innych autorów) *Speculum morale* (Zwierciadło moralne). Obszerne omówienie alchemii znajduje się w prawie identycznej formie w *Speculum naturale* (księga XXV wersji wcześniejszej i VII/VIII późniejszej) oraz w *Speculum doctrinale* (księga XI/XII, w zależności od redakcji), w ramach siedmiu *artes mechanicae* (sztuki mechaniczne)¹⁴¹. Pojęcie to, pierwotnie wprowadzone przez Jana Szkota Eriugene, stanowiło praktyczny odpowiednik siedmiu *artes liberales* (sztuki wyzwolone) i w najpopularniejszej w średniowieczu wersji Hugona od św. Wiktora (ok. 1096–1141) obejmowało: tkactwo, produkcję broni, handel, rolnictwo,

139. Multhauf, *The origins of chemistry*, 170 i 179.

140. Zwykle w systematykach nauk i sztuk – najwcześniej w *De divisione philosophiae* Dominika Gundisallinusa z połowy XII w. (jako jedna z ośmiu części nauk przyrodniczych) oraz w *Liber de naturis inferiorum et superiorum* Daniela z Morley, znajomego Gerarda z Cremony (jako jedna z dwunastu części astrologii). W obu przypadkach najpewniej zaczerpnięte bezpośrednio ze źródeł arabskich. Odnośny fragment Gundisallinusa jest parafrazą katalogu nauk al-Fārābīego: Jean-Marc Mandosio, *L'alchimie dans la classification des sciences et des arts à la Renaissance*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 11–41, tutaj 12; wersja rozszerzona: —, *La place de l'alchimie dans les classifications du Moyen Age et de la Renaissance*, „Chrysopoeia” 4 (1990–1991): 199–282, tutaj 201; por. też: Multhauf, *The origins of chemistry*, 167.

141. Marie-Claude Déprez-Masson, *L'alchimie dans les encyclopédies du XIIIe siècle: Vincent de Beauvais et ses confrères*, [w] B. Baillaud, J. de Gramont, D. Hüe (red.), *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, Cahiers Diderot, 10 (Rennes: Presses Universitaires de Rennes & Association Diderot, 2004), 117–142, tutaj 131–132.

myślistwo, medycynę i teatr¹⁴². Późniejsi autorzy często modyfikowali tę listę, włączając, na przykład, architekturę czy nawigację. Również Wincenty z Beauvais, zachowując oryginalny układ Hugona, zamiast medycyny wprowadził alchemię¹⁴³.

Wszystkie źródła, na które powołuje się Wincenty, to tłumaczenia z arabskiego: *De anima in arte alchimie* pseudo-Awicenny, *De aluminibus et salibus* pseudo-Rhazesesa, Księga IV *Meteorologii* Arystotelesa z dodatkiem Awicenny i być może również jego *Epistola ad Hasen regem*, który to list przypisuje, wraz z nieznanym skądinąd tekstem *Doctrina alchimiae*, autorowi określanemu tylko jako „Alchimista”. Jako sztuka mechaniczna, alchemia ma dla Wincentego z Beauvais znaczenie przede wszystkim praktyczne, wywodzi się bowiem z nauki o minerałach i ma się do niej tak, jak rolnictwo do nauki o roślinach, czyli pozwala na uzyskiwanie produktów doskonalszych niż te, które wytwarza przyroda. Alchemia to „sztuka transmutacji ciał mineralnych, takich jak metale i im podobne, z ich własnych gatunków na inne”¹⁴⁴, podobnie jak to czyni ogrodnik za pomocą szczepień. Jednak po obszernym omówieniu substancji, operacji i przyborów wykorzystywanych w alchemii, uczoney dominikanin dodał też część teoretyczną, przedstawiając teorię siarkowo-rtęciową powstawania metali we wnętrzu ziemi i rozważania nad prawdziwością sztuki alchemicznej w świetle „*sciant artifices*”, tym samym wprowadzając bardzo popularny w późniejszych traktatach alchemicznych podział na dwie części: *theoricae* i *practicae*. Również jako pierwszy w alchemii łacińskiej sugerował możliwości wykorzystania tej sztuki w medycynie¹⁴⁵.

Speculum Wincentego z Beauvais jest pierwszym tak obszernym wykładem alchemii przeznaczonym dla szerokiego kręgu czytelników, a zatem stanowiło z jednej strony „odbicie” obrazu jej znajomości wśród ogółu uczonych połowy XIII w., z drugiej zaś – bardzo znacząco przyczyniło się do upowszechnienia wiedzy o alchemii, również pośród wykształconych laików. Istotnym przykładem takiego wpływu syntezy Wincentego jest *Opowieść sługi kanonika*, będąca częścią *Opowieści kanterberyjskich* Geoffreya Chaucera (ok. 1343–1400), największego poety angielskiego średniowiecza¹⁴⁶. Chociaż dłuższe fragmenty dotyczące al-

142. Elspeth Whitney, *Artes mechanicae*, [w] F. A. C. Mantello, A. G. Rigg (red.), *Medieval Latin. An introduction and bibliographical guide* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996), 431–435, tutaj 432.

143. —, *Paradise restored: The mechanical arts from antiquity through the thirteenth century*, „Transactions of the American Philosophical Society” 80: 1 (1990): 1–169, tutaj 117.

144. Cyt. za: Newman, *Technology and alchemical debate*, 430.

145. Déprez-Masson, *L'alchimie dans les encyclopédies du XIIIe siècle*, 134.

146. Spośród wielu edycji krytycznych i tłumaczeń ze średnioangielskiego na współczesny, na szczególną uwagę zasługuje najnowszy projekt, rozpoczęty w 1998 r. przez uniwersytety w Oxfordzie i Sheffield, a potem rozszerzony na kilka innych uczelni, w ra-

chemii pojawiały się w dziełach poetyckich już wcześniej¹⁴⁷, opowieść Chaucera jest najstarszym znanym utworem literackim wyśmiewającym oszustwa alchemików i naiwność ich patronów oraz opisującym techniki stosowane dla przekonania tych ostatnich do swoich umiejętnościach. Jednocześnie Chaucer wykazuje tak dobrą znajomość teorii i praktyk alchemicznych, że niektórzy badacze uznali, iż sam musiał się nią zajmować¹⁴⁸. Z drugiej strony, jak słusznie argumentują Carolyn Colette i Vincent DiMarco:

nie ma potrzeby postulowania autobiograficznego źródła opowieści aby uznać, że jej akcja i szczegóły mogą odzwierciedlać rozeznanie Chaucera w praktykach [alchemików] czternastowiecznego Londynu. [...] Historyczne źródła działalności alchemicznej w czternastowiecznej Anglii pokazują, że prowadzenie alchemicznych eksperymentów wcale nie było zjawiskiem niezwykłym, a nawet przyciągało więcej niż przelotną uwagę korony angielskiej.¹⁴⁹

Chaucer pisał swoje dzieło w latach 1380–1400, a więc półtora wieku po Wiktorze z Beauvais, ale – jak przekonująco dowodziła Pauline Aiken – „poeta wykazuje ogólną znajomość materiału zawartego w *Speculum naturale* i praktycznie żadnej innej wiedzy alchemicznej”¹⁵⁰. Późniejsi badacze doszukiwali się co prawda innych jeszcze źródeł, a także współczesnych odpowiedników w literaturze pięknej, ale w niczym nie zmienia to podstawowego znaczenia dzieła Wiktora jako źródła potocznej wiedzy o alchemii w XIV w., a jednocześnie obrazu jej stanu z połowy wieku XIII¹⁵¹. Istotną różnicę stanowi dominująca

mach którego wydawane są sukcesywnie w formie elektronicznej faksymile wszystkich zachowanych rękopisów i druków sprzed roku 1500, transkrypcja elektroniczna każdego z nich i oprogramowanie do analizy tekstów (<http://www.canterburytalesproject.org>). Tłumaczenie poetyckie na język polski zawiera: Geoffrey Chaucer, *Opowieści kanterberyjskie. Wybór*, tłum. Helena Pręczkowska, Biblioteka Narodowa, II, 138 (Wrocław–Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963).

147. Uznawany przez dawniejszych badaczy za historycznie szczególnie ważny jest opis działania natury w *Powieści o Róży* (*Roman de la Rose*) Wilhelma z Lorris i Jana z Meung, w części napisanej przez tego drugiego, zapewne w latach 1269–1285 lub nawet krótko przed rokiem 1300. Jego znajomość alchemii jest jednak bardzo powierzchowna i niedokładna; zob. krytyczny artykuł z obszerną bibliografią: Pierre-Yves Badel, *Lectures alchimiques du Roman de la Rose*, „Chrysopœia” 5 (1992–1996): 173–190.

148. S. Foster Damon, *Chaucer and alchemy*, „Publications of the Modern Language Association of America” 39: 4 (1924): 782–788.

149. Carolyn P. Collette, Vincent DiMarco, *The Canon Yeoman's tale*, [w] Robert M. Correale, Mary Hamel (red.), *Sources and analogues of the Canterbury tales* (Cambridge: D. S. Brewer, 2005), t. 2, 715–748, tutaj 719.

150. Pauline Aiken, *Vincent of Beauvais and Chaucer's knowledge of alchemy*, „Studies in Philology” 41: 3 (1944): 371–389, tutaj 388.

151. Collette, DiMarco, *The Canon Yeoman's tale* podają wiele przykładów, ale głównie z dzieł współczesnych Chaucerowi lub późniejszych, a wskazane przez nich inne

w opowieści Chaucera „persona” alchemika-oszusta, zupełnie nie przystająca do naukowego dyskursu Wiktora z Beauvais. Pojawiła się ona niewątpliwie w ciągu XIV w., kiedy coraz liczniejsi „adepti” byli przyłapywani na fałszowaniu złota i prezentowaniu fikcyjnych transmutacji, a u Chaucera osiągnęła w pełni wykształconą formę. Stanton Linden i inni badacze wskazują właśnie na Anglię i środowisko Chaucera jako miejsce, gdzie najwcześniej pojawił się ten alternatywny, a z czasem dominujący stosunek do alchemii:

Poważna dyskusja nad alchemicznymi teoriami, z ich kosmologicznymi i metafizycznymi implikacjami, niezrozumiałe (ale pociągające) praktyczne wskazówki i receptury, obietnice bogactwa i długowieczności, nawoływania do pobożnego życia, odwołania do uznanych autorytetów – wszystko to jest charakterystyczne dla tekstów alchemicznych i pomagało w utrwalaniu jej reputacji jako przedmiotu godnego studiów i badań. Ale, jak na ironię, kiedy alchemia przeniknęła do tradycji literatury popularnej w czternastym wieku, te same atrybuty uczyniły z niej powszechny przedmiot satyry. W *Opowieści sługi kanonika* Chaucera i w utworach jemu współczesnych satyra staje się dominującym sposobem nadawania alchemii literackiej ekspresji. Zapoczątkowuje ona wyraźnie zdefiniowaną tradycję satyryczną, która rozciąga się od późnego średniowiecza i renesansu, aż do czasów [Bena] Jonsona i dalej do Samuela Butlera.¹⁵²

Kiedy Wincenty z Beauvais wprowadził alchemię na listę sztuk mechanicznych, nie była ona jeszcze tak powszechnie znana, a tym samym nie miała aż tak złej opinii. Jednak zabieg ten (obok innych czynników) sprawił, że medycyna mogła być wykładana na uniwersytetach, a dla alchemii nie było na nich miejsca aż do początków XVII w., mimo prób podejmowanych m. in. przez Rogera Bacona. W proponowanej reformie edukacji zamierzał on wprowadzić grupę specjalnych nauk przyrodniczych, pośród których obok słynnej *scientia experimentalis* była też medycyna doświadczalna, nauka o wagach i alchemia¹⁵³. Zakwalifikowanie jej przez Wincentego do sztuk mechanicznych, niegodnych statusu uniwersyteckiego, a także późniejsze utrzymanie takiej kwalifikacji przez św. Tomasza z Akwinu¹⁵⁴, miało w powszechnej opinii również uzasadnienie w dokonywanych przez alchemików operacjach, których natura budziła wątpliwości:

Mieszanie, mącenie, łączenie, zlewanie często są uważane za czynności diabelskie, ponieważ burzą naturalny porządek rzeczy ustalony przez Stwórcę. Wszys-

źródła jego wiedzy alchemicznej nie są przekonujące.

152. Stanton J. Linden, *Darke hieroglyphicks. Alchemy in English literature from Chaucer to the Restoration*, Studies in the English Renaissance (Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1996), 42.

153. Jeremiah Hackett, *Roger Bacon on the classification of the sciences*, [w] Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays* (Leiden: Brill, 1997), 49–66, tutaj 62–63.

154. Newman, *Technology and alchemical debate*, 426.

cy, którzy z powodu zawodu muszą to czynić (farbiarze, kowale, aptekarze, alchemicy), wzbudzają obawy i podejrzenia, ponieważ igrają z materią.¹⁵⁵

W ujęciu Chaucera owe niejasne obawy z poprzedniego stulecia, pozbawione oficjalnej ochrony ze strony społeczności uczonych (jaką cieszyła się choćby wykładana na uniwersytetach astrologia), przyjęły już formę niemal demoniczną, która w późniejszych epokach będzie miała rosnące szeregi zwolenników:

[Zastosowany] efekt poetycki ma sugerować, że ich [alchemików] działalność to głęboka apostazja, zdrada, oddawanie się samemu diabłu. Oni są Judaszami. Fałszywość samego oszustwa nie wyjaśnia dostatecznie intensywności twierdzeń Sługi, że „ten kanonik jest przeklęty”, ani wszechobecności „nieczystego diabła” w jego dyskursie.¹⁵⁶

Trudno doszukać się u Wincentego z Beauvais jakichkolwiek intencji zmierzających do takiej dyskredytacji alchemii. W jego ujęciu była to jedna z praktycznych sztuk pomocniczych, a także problem filozoficzny, albowiem jej teoria zaprzeczała naukom Arystotelesa (za jakie uważał wraz z większością mu współczesnych tekst „*sciant artifices*” Awicenny). Brak źródeł nie pozwala na prześledzenie etapów ewolucji nurtu praktycznego w ciągu XIII w., zapoczątkowanego przez *Ars alchemie* Michała Szkota, a to właśnie jego przedstawiciele i ich oszukańcze praktyki doprowadziły do takiego obrazu alchemii, jaki pojawił się u Chaucera. Znacznie lepiej udokumentowana jest prowadzona w tym samym stuleciu scholastyczna dyskusja nad alchemią, również zapoczątkowana przez Michała Szkota (jeżeli istotnie on jest autorem *Quaestiones Nicolai Peripatetici*) i kontynuowana przez Wincentego, ale wprowadzona do głównego nurtu filozofii europejskiej dopiero przez dwóch z największych jej ówczesnych przedstawicieli: św. Alberta Wielkiego (ok. 1200–1280) i Rogera Bacona.

ŚW. ALBERT WIELKI

Pierwszy z nich, święty i doktor Kościoła Katolickiego, był (i nadal jest) powszechnie uważany za najwybitniejszy umysł swej epoki. W niezwykle licznych dziełach zanalizował i usystematyzował całość pism Arystotelesa wraz z komentarzami, również autorów islamskich, dokonując nowej ich syntezy, zgodnej z doktrynami chrześcijaństwa, i kładąc podwaliny pod dzieło swego wielkiego ucznia, św. Tomasza z Akwinu. Obok najważniejszego tekstu dotyczącego bezpośrednio alchemii, czyli *De mineralibus*, nieco wcześniej (między 1245 a 1250 r.) Albert napisał komentarz do teologicznych *Libri sententiarum* (Ksiąg sentencji) Piotra Lombarda (ok. 1100–ok. 1160), w którym przeciwstawił sobie magię

155. Michel Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, tłum. Hanna Igalson-Tygielska (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 195.

156. Charles Muscatine, *Chaucer and the French tradition* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1957), 216.

(działającą za pośrednictwem demonów) i alchemię (zmieniającą naturę za pomocą sztuki). Tym samym ustalił obowiązujący do XVII w. w scholastyce obraz alchemii, odmienny od diabolicznego wizerunku alchemika w potocznym ujęciu, jakie zarejestrował Chaucer¹⁵⁷. Rozważając problem biblijnej relacji o dokonaniu przez magów faraona przemiany lasek w węże i żaby (Księga Wyjścia 8:18), co według Lombarda było niemożliwe, najpierw przytoczył „*sciant artifices*” jako jeden z argumentów przeciw:

Podobnie sztuka nie dokonuje transmutacji formy substancjalnej w [inną substancjalną] formę, albowiem Arystoteles w *Meteorologii IV* stwierdza, iż „artyści [rzemieślnicy] alchemii powinni wiedzieć, że gatunki metali nie podlegają transmutacji”; nie mogą zatem demony [dokonywać transmutacji], ponieważ one działają jedynie za pośrednictwem sztuki.¹⁵⁸

Jednak przechodząc do argumentów za, w typowej dla komentarzy scholastycznych kolejności, św. Albert odwołuje się do neoplatońskiej koncepcji św. Augustyna, według której Bóg rozmieścił w świecie „nasiona Logosu” (*logoi spermatikoi*), z których powstają formy substancjalne wszystkich rzeczy. Tak więc demony potrafią na rozkaz maga błyskawicznie je odnaleźć i za pomocą sztuki wydobyć tę formę, ale znacznie szybciej niż ludzie. I ponownie odwołuje się do alchemii jako przykładu, tym razem przyjmując możliwość transmutacji:

Wydaje się zatem, że jeśli moc sztuki działa w transmutacjach ciał, jak to ma miejsce w alchemii, to demony są w stanie czynić to na znacznie potężniejszą skalę.¹⁵⁹

157. Znaczenie stosunku św. Alberta Wielkiego do alchemii dla jej późniejszej historii zostało symbolicznie podkreślone przez fakt, że temu właśnie zagadnieniu został poświęcony pierwszy artykuł w pierwszym numerze czasopisma „Ambix”, napisany przez jednego z największych historyków chemii: J. R. Partington, *Albertus Magnus on alchemy*, „Ambix” 1: 1 (1937): 3–20; poza licznymi omówieniami w ogólniejszych publikacjach, kwestii opinii św. Alberta na temat alchemii osobne studia poświęcili: Pearl Kibre, *Albertus Magnus on alchemy*, [w] James A. Weisheipl (red.), *Albertus Magnus and the sciences: Commemorative essays* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), 187–202; Georges C. Anawati, *Albert le Grand et l'alchimie*, [w] Albert Zimmermann (red.), *Albert der Große. Sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, *Miscellanea Mediaevalia*, 14 (Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1981), 126–133; Robert Halleux, *Albert le Grand et l'alchimie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 66 (1982): 57–80; o szerszym kontekście teologiczno-astrologicznym jego myśli naukowej zob. też: Paola Zambelli, *The Speculum astronomiae and its enigma: Astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 135 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992).

158. Cyt. za: Newman, *Promethean ambitions*, 46.

159. Cyt. za: *ibid.*, 47.

W konkluzji stwierdza, że choć możliwe są cztery rodzaje transmutacji, w tym alchemiczna, to jedynie sama przyroda może nadawać materii nową formę gatunkową. Alchemik i jego sztuka mogą najwyżej usuwać pewne jakości wtórne (kolor, ciężar, twardość, zapach itd.) i zamieniać je na inne za pomocą znanych sobie procesów, nie może natomiast zmienić formy substancjalnej.

Twierdzą, że [alchemicy] nie nadają formy substancjalnej, jak też mówi Awicenna w swojej alchemii [*Epistola ad Hasen regem*], co wynika z faktu, że w rzeczach przez nich wytwarzanych nie znajdujemy właściwości określających dany gatunek. Z tego też powodu alchemiczne złoto nie wspomaga serca, a alchemiczny szafir nie studzi seksualnego żaru [...], ani też alchemiczny karbunkuł nie rozprasza dymiącej trucizny. A test [*experimentum*] wszystkich tych rzeczy wykazuje, że alchemiczne złoto jest pochłaniane przez ogień w znacznie większym stopniu niż inne [naturalne], podobnie jak drogocenne kamienie wytworzone sposobem alchemicznym. [...] Jest tak dlatego, że nie posiadają formy gatunkowej [*species*] i dlatego natura nie dała im takich właściwości, których użycza wraz z formą gatunkową dla jej zabezpieczenia.¹⁶⁰

Innymi słowy, złoto alchemiczne może wyglądać jak złoto, ale nie będzie miało jego ukrytych właściwości (np. leczniczych), bo nadal zachowuje formę metalu podrzędnego gatunku, z którego zostało otrzymane. Takie stanowisko św. Alberta Wielkiego wynikało niewątpliwie z jego podziwu dla Arystotelesa i ówczesnego przekonania, że to on był autorem „*sciant artifices*”. Jednak kiedy pisał *De mineralibus*, rozpoczęte zapewne przed 1248 r., a ukończone ok. 1262 r.¹⁶¹, uważał już (słusznie), że autorem był Awicenna, a więc łatwiej mu było podważyć to krytyczne stanowisko, tym bardziej, że inny znany mu tekst przypisywany perskiemu filozofowi, *Epistola ad Hasen regem*, uznawał możliwość prawdziwej transmutacji¹⁶². W księdze III dzieła o minerałach rozważał znacznie bardziej

160. Cyt. za: *ibid.*, 48.

161. Albertus Magnus, *Book of minerals*, tłum. Dorothy Wyckoff (Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 1967), xxxv–xli.

162. Autorstwo tego traktatu jest nadal dyskutowane. Za autentyczny tekst Awicenny, zawierający jego wczesne poglądy na alchemię, później zmienione, uważali go m.in.: H. E. Stapleton, R. F. Azos, M. H. Husain, G. L. Lewis, *Two alchemical treatises attributed to Avicenna*, „*Ambix*” 10 (1962): 41–82; Georges C. Anawati, *Avicenne et l'alchimie, Oriente et occidente nel medioevo: Filosofia e scienze* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), 285–341; Michela Pereira, *Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale*, „*Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*” 3 (1995): 103–148; przeciwne zdanie prezentowali m. in.: Julius Ruska, *Die Alchemie des Avicenna*, „*Isis*” 21: 1 (1934): 14–51; Gotthard Strohmaier, *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques*, [w] Jules Janssens, Daniel De Smet (red.), *Avicenna and his heritage. Acts of the international colloquium* (Leuven–Louvain-la-Neuve: Leuven University Press, 2002), 37–46.

szczegółowo opinie różnych filozofów i autorów alchemicznych na temat kształtowania się formy metali, akceptując teorię rtęciowo-siarkową ich budowy, a następnie podjął ponownie kwestię „*sciant artifices*”:

Możemy teraz zastanowić się nad prawdziwością twierdzenia, jakie niektórzy przypisują Arystotelesowi, chociaż w rzeczywistości zostało wysunięte przez Awicennę, a mianowicie: „Niech praktycy alchemii wiedzą, że nie mogą przemieniać jednej formy metalu w inną” [...] [ale w *De congelatione*] on sam dodaje, że „formy gatunkowe nie podlegają transmutacji, chyba że najpierw zredukuje się je do materii pierwszej (*materia prima*), a następnie, za pomocą sztuki, rozwinie w gatunkową formę pożądanego metalu.”¹⁶³

Św. Albert porównuje dobrego alchemika do dobrego lekarza, który najpierw usuwa zanieczyszczenia z chorego miejsca, a następnie odpowiednimi lekarstwami wzmacnia ciało i tak kieruje działaniem przyrody, by przywrócić naturalny stan zdrowia. Dokładnie tak samo postępuje dobry alchemik, oczyszczając rtęć i siarkę, i przyspieszając naturalne procesy wytwarzające z nich złoto w głębi ziemi. Jednak nie wszyscy alchemicy posiadają takie umiejętności, co sam sprawdzał:

Ale ci, którzy barwią [metale] na białą białym [barwnikiem] i na żółto żółtym, pozostawiając niezmienną formę gatunkową w ich substancji, bez wątplenia są oszustami i nie wytwarzają prawdziwego złota ani prawdziwego srebra. A jednak wszyscy oni stosują tę metodę, w pełni lub częściowo. Z tego też powodu zleciłem zbadanie alchemicznego złota, a także srebra, które dotarły do moich rąk. Wytrzymało ono sześć albo siedem prób ogniowych, ale potem, całkiem niespodziewanie, przy kolejnych wypaleniach zostało skonsumowane [przez ogień] i stracone, i zredukowane do jakiegoś zgaru.¹⁶⁴

Ostateczny werdykt św. Alberta Wielkiego co do możliwości dokonania prawdziwej transmutacji gatunków metali, a nie tylko zewnętrznej zmiany jakości przypadkowych, był zatem pozytywny, choć z zastrzeżeniem, że tylko nieliczni alchemicy posiadli tę umiejętność i potrafili właściwie przeprowadzić wszystkie wymagane operacje, tak by siły przyrody mogły zadziałać, sam alchemik nie ma bowiem takiej mocy.

Stanowiska św. Alberta nie podzielał w pełni św. Tomasz z Akwinu (1225–1274). Nie rozważał, co prawda, tak szczegółowo kwestii samej transmutacji alchemicznej, ale w wielu kontekstach teologicznych wyrażał pełną akceptację tezy „*sciant artifices*” co do niemożliwości przemiany gatunków. Przykładowo, omawiając wodę nadającą się do udzielania chrztu, stwierdził, że może ona mieć różne domieszki i zabrudzenia, ale to nie zmienia jej formy gatunkowej. Nie

163. Albertus Magnus, *Book of minerals*, 178.

164. *Ibid.*, 179.

mogą być natomiast używane żadne soki, destylaty roślinne czy wino, te bowiem zachowują własną formę gatunkową, nawet jeżeli zostaną pozbawione cech akcydentalnych i dla zmysłów wyglądają jak woda¹⁶⁵. Podobnie ma się rzecz ze złotem:

Sztuka nie może swoją własną mocą nadawać formy substancjalnej, ale może to uczynić za pomocą naturalnego czynnika, co jasno wynika z tego, iż forma ognia powstaje w szczapach drewna poprzez sztukę. Istnieją jednak formy substancjalne, których sztuka nie potrafi wytworzyć żadnym sposobem, ponieważ nie umie znaleźć odpowiedniego czynnika aktywnego i pasywnego. Nawet w takich przypadkach sztuka może wytworzyć coś podobnego jak wówczas, gdy alchemicy uzyskują coś podobnego do złota pod względem zewnętrznych przypadłości. Nie jest to jednak prawdziwe złoto, albowiem forma substancjalna złota nie powstaje z ciepła ognia – używanego przez alchemików – lecz z ciepła słońca w określonym miejscu, gdzie rozkwita moc mineralna. Stąd takie [alchemiczne] złoto nie działa zgodnie z formą substancjalną [prawdziwego złota], a to samo dotyczy także innych rzeczy przez nich [alchemików] produkowanych.¹⁶⁶

Często cytowany fragment *Summa theologiae*, w którym autor akceptuje legalność sprzedawania alchemicznego złota, a także uwagi w komentarzu do *Meteorologii* Arystotelesa, były dodane później i są w oczywistej sprzeczności z wyrażonym powyżej stanowiskiem św. Tomasza¹⁶⁷. Ostrożne podejście jego nauczyciela św. Alberta Wielkiego – który dopuszczał możliwość dokonywania transmutacji, choć większość alchemików tego nie potrafi, a uzyskane w ten sposób złoto jest gorsze niż naturalne – zostało usztywnione i zawężone. Podstawowym argumentem Akwinaty był brak możliwości odtworzenia w laboratorium warunków miejsca, w którym może powstawać złoto (*vitus loci*), nie mówiąc już o przyspieszeniu procesu, który w przyrodzie trwa przez setki lat.

Zapoczątkowaną przez Wincentego, św. Alberta i św. Tomasza tradycję scholastycznej dysputy nad miejscem alchemii wśród nauk i sztuk oraz nad możliwością transmutacji metali można nazwać „dominikańską”, wszyscy trzej bowiem, a także wielu ich następców, należeli do zakonu kaznodziejskiego. Co prawda autor pierwszej ostrej krytyki alchemii, Idzi Rzymianin (ok. 1243–1316), był augustianinem, ale studiował w Paryżu u św. Tomasza z Akwinu i pozostawał pod jego wpływem. Najbardziej skrajne i najszerzej uzasadniane stanowisko w tej dyskusji zajął pod

165. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Roma: Typographia Polyglotta, 1906), 12:66.

166. —, *Sancti Thomae Aquinatis commentum in secundum librum sententiarum* (Parma: Petrus Fiaccadorus, 1856), 6:451; cyt. za: Newman, *Technology and alchemical debate*, 438.

167. —, *Technology and alchemical debate*, 437; Newman, *Promethean ambitions*, 95.

koniec XIV w. również dominikanin Mikołaj Eymerich (ok. 1316–1399), generalny inkwizytor Aragonii, którego *Directorium inquisitorum* (Podręcznik inkwizytorów) z 1376 r. było podstawowym zbiorem instrukcji hiszpańskiej inkwizycji aż do XVII w. Potępił w nim alchemików na równi z nekromantami i wróżbitami, ponieważ jak tamci, nie znajdując powodzenia w swych dociekaniach, nieuchronnie odwołują się, otwarcie lub skrycie, do pomocy demonów. Po koniec życia, w 1396 r., ogłosił też osobne dzieło *Contra alchemistas* (Przeciw alchemikom), którego główną tezą było nie tyle zaprzeczenie możliwości wytwarzania sztucznego złota (choć oczywiście rozpatruje standardowe argumenty i wszystkie odrzuca), co wskazanie, iż nie jest to konieczne do uzyskania zbawienia, a alchemicy są chciwymi oszustami¹⁶⁸. Co ciekawe, znacznie późniejszy i bardziej znany podręcznik *Malleus maleficarum* (Młot na czarownice) z 1486 r., autorstwa dominikańskiego inkwizytora Henryka Kramera (ok. 1430–1505)¹⁶⁹, odrzucił twierdzenie św. Tomasa i „*sciant artifices*”, że ani alchemicy, ani demony nie mogą zmieniać formy gatunkowej. Nie jest to możliwe przy użyciu samej sztuki, ale działając naturalnymi czynnikami aktywnymi na pasywne alchemicy mogą dokonywać transmutacji, co też dowodzi istnienia wielkich mocy, jakimi posługują się czarownice.

Przez złagodzenie ograniczeń *Sciant artifices* Awicenny, łowcy czarownic wyzwolili swoje diaboliczne ofiary z niemożności nakładania nowych form i siania za ich pomocą spustoszenia w niepodejrzewającym nieczego świecie. Jako beneficjentki takiej gargantuicznej mocy, czarownice musiały rzecz jasna być unicestwione, co zaowocowało wezwaniem do czynu, dobrze znanego z posępnej historii Wielkiego Polowania na Czarownice.¹⁷⁰

Oczywiście autor *Malleus maleficarum* nie zajmował się kwestią alchemii, a jedynie wykorzystał ją jako argument dla wykazania tezy o zagrożeniu dla świata ze strony wszetecznych kobiet i konieczności szybkiego przeciwdziałania. W późniejszym okresie „dominikańska” tradycja scholastycznej debaty o alchemii ulegała wielu przekształceniom pod wpływem nowych nurtów w filozofii i nauce¹⁷¹, ale była kontynuowana też w tradycyjnej formie na konserwatywnych uniwersytetach nawet do końca XVIII w.¹⁷²

168. —, *Promethean ambitions*, 91–93.

169. Jako współautor figurował Jakub Sprenger, co jednak zostało ostatnio przekonująco podważone: Udo Seelhofer, *War Jakob Sprenger ein Mitautor des Hexenhammers?* (München: Grin Verlag, 2008).

170. Newman, *Promethean ambitions*, 62.

171. Sylvain Matton, *Philosophie et alchimie à la Renaissance et à l'Âge classique. I: Scolastique et alchimie (XVIe–XVIIe siècles)*, Textes et travaux de Chrysopœia, 10 (Milano: Archè, 2009).

172. Przykładowo na Uniwersytecie Harvarda jeszcze w 1771 r. tematem obrony magisterskiej była teza o możliwości wytwarzania złota metodami chemicznymi; zob. Newman, *Gehennical fire*, 35–36.

ROGER BACON

Równoległe do formalistycznych spekulacji scholastyków „dominikańskich” rozwijała się druga główna tradycja scholastycznej interpretacji alchemii, którą można analogicznie nazwać „franciszkańską”. Generał tego zakonu i Doktor Kościoła św. Bonawentura (ok. 1217–1274), uznawany za największego ówczesnego teologa na równi ze św. Tomaszem z Akwinu, w przeciwieństwie do niego opowiedział się w swoich komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda (napisanych ok. 1250/1253) za możliwością dokonywania transmutacji metali przez alchemików, tym samym dając przyzwolenie na zajmowanie się alchemią przez Braci Mniejszych, ale nie wdawał się w szczegóły teorii, a tym bardziej praktyki alchemicznej¹⁷³. Zrobił to natomiast współczesny mu współbrat Roger Bacon (ok. 1214–1292), absolwent i profesor uniwersytetu w Oksfordzie, gdzie najprawdopodobniej był uczniem innego wielkiego franciszkanina Roberta Grosseteste (ok. 1175–1253), pierwszego promotora nauki eksperymentalnej, niekiedy uznawanego za twórcę nowożytnej metody naukowej¹⁷⁴. Bacon rozwijał kierunek wytyczony przez swego mistrza i podobnie jak on opowiadał się za nauką empiryczną, opartą na matematycznych i eksperymentalnych podstawach. W przeciwieństwie do św. Alberta i św. Tomasza znał arabski i mógł korzystać nie tylko z dostępnych tłumaczeń łacińskich, ale i z oryginalnych dzieł islamskich uczonych. Chociaż wypowiadał się również na tematy teologiczne, prawdopodobnie nie miał formalnego wykształcenia w tym kierunku, a z pewnością nie stał się za życia takim autorytetem jak św. Albert i św. Tomasz. W naukach przyrodniczych wyprzedzał swoją epokę, ale jednocześnie wchodził w konflikty z przełożonymi swojego zakonu i był kilkakrotnie więziony. Był autorem wielu traktatów z różnych dziedzin, od filozofii i teologii, poprzez matematykę i optykę, aż po gramatykę i pedagogikę. Swoją wielką reformatorską wizję stworzenia nauki uniwersalnej, w której alchemia miała odgrywać kluczową rolę, zawarł w *Opus majus* (Dzieło większe) i jego skróconej (ale też uzupełnionej) wersji *Opus minus* (Dzieło mniejsze), na wyraźne życzenie papieża Klemensa IV, który prosił go o to w liście z 1266 r. Oba dzieła wraz z osobnym (niezidentyfikowanym) traktatem o alchemii wysłał przez swojego ucznia Jana do Rzymu, a w kolejnym roku napisał jeszcze *Opus tertium* (Dzieło trzecie), którego prawdopodobnie nie ukończył, a które stanowi główne źródło wiadomości o jego szczegółowych poglądach na alchemię.

We wcześniejszych swych tekstach Bacon akceptował dogmat „*sciunt artifices*” Awicenny, który przypisywał Arystotelesowi, podobnie jak inni jemu

173. Wilfrid Theisen, *The attraction of alchemy for monks and friars in the 13th–14th centuries*, „The American Benedictine Review” 46: 3 (1995): 239–253, tutaj 244; Newman, *Promethean ambitions*, 51–52.

174. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100–1700* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 52–60.

współcześni, i odnosił go nie tylko do możliwości przemiany metali, ale również zmiany gatunków świata ożywionego. Przykładowo w *Questiones supra librum De plantis* (Pytania do księgi O roślinach), powstałych między 1241 a 1246 r., odwołując się czterokrotnie do „*sciant artifices*” odrzucił możliwość, by szczytowanie drzew zmieniało ich gatunek¹⁷⁵. Jednak już w napisanym ok. 1266 r., a więc krótko przed lub zaraz po *Opus majus*, traktacie *Communium naturalium* (Jedność rzeczy przyrodzonych) zmienił całkowicie swój stosunek do tego kluczowego twierdzenia, pisząc:

Niech głupcy, którzy nadużywają tego autorytetu [Arystotelesa] na końcu pierwszego tłumaczenia Meteorologii, wystawiając go przeciwko prawdzie, mówiąc, iż napisane jest, że „artyści [rzemieślnicy] alchemii powinni wiedzieć, że gatunki rzeczy nie podlegają transmutacji”, jakby to były słowa Arystotelesa, zamilkną, albowiem nie ma niczego [z Arystotelesa] po początku rozdziału „Czysta ziemia nie staje się kamieniem itd.”, a jedynie dodatki Alfreda [z Sareshelu].¹⁷⁶

Wcześniejsi autorzy wiązali tę przemianę z zapoznaniem się przez Bacona z przypisywanym Arystotelesowi *Secretum secretorum*, zawierającym fragment dotyczący alchemii i jedną z wersji *Tablicy szmaragdowej*¹⁷⁷. Idąc za ustaleniami Roberta Steele’a, wydawcy dzieł Bacona, uważali oni, że nastąpiło to ok. 1247 r., a dziesięć lat później opracował nową wersję tłumaczenia z własnymi glosami, natomiast obszerny wstęp powstał dopiero ok. 1270 r.¹⁷⁸ Jednak Steven Williams wykazał przekonująco, że cała edycja Bacona musiała powstać w późniejszym okresie, a wyraźne dowody na korzystanie z *Secretum* pojawiają się dopiero w *Opus majus*¹⁷⁹. „A zatem nie można wnioskować o istnieniu żadnego definitywnego związku przyczynowego między *Secretum* a nowymi zainteresowaniami naukowymi Bacona z lat 1250.”¹⁸⁰ William Newman, z kolei, wiąże ową przemianę z wpływem poznanego w 1247 r. Roberta Grosseteste, albowiem wraz

175. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 22–24.

176. Robert R. Steele, *Roger Bacon: Communium naturalium*, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 2 (Oxford: Oxford University Press, 1909), 7; tłum. angielskie: Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 24.

177. Stewart C. Easton, *Roger Bacon and his search for a Universal Science: A reconsideration of the life and work of Roger Bacon in the light of his own stated purposes* (New York: Columbia University Press, 1952), 80–86; Edmund Brehm, *Roger Bacon's place in the history of alchemy*, „Ambix” 23 (1976): 53–58, tutaj 54–55.

178. Steele, *Roger Bacon: Secretum secretorum*, viii.

179. Williams, *Roger Bacon and his edition of the pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*; —, *Roger Bacon and the Secret of secrets*, [w] Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays* (Leiden: Brill, 1997), 365–394.

180. —, *Roger Bacon and his edition of the pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*, 69; Williams uważa, że przygotowana przez Bacona edycja *Secretum* była przeznaczona dla króla Henryka II (1207–1272) lub jego następcy Edwarda I (1239–1307): *ibid.*, 67.

z odrzuceniem „*sciant artifices*” pojawiło się w jego tekstach zafascynowanie nauką empiryczną i eksperymentem na bazie matematycznej¹⁸¹.

Opinie Rogera Bacona na temat alchemii są rozproszone w napisanych dla Klemensa IV trzech *Opera*, a praktyczne wskazówki zawarł w trzech ostatnich rozdziałach *Epistola de secretis operibus artis et naturae* (List o tajemnych działaniach sztuki i przyrody). Co prawda autentyczność tego fragmentu była podważana¹⁸², ale jak wykazał William Newman jego treść (być może istotnie napisana przez kogoś innego) jest zbieżna z odkrytym przez George'a Mollanda, a wcześniej nie publikowanym fragmentem *Opus minus*¹⁸³. Zarówno tam, jak i w innych miejscach Bacon nie tylko dopuszcza możliwość przemiany gatunków, ale twierdzi, że alchemiczne złoto jest lepsze niż naturalne, podobnie jak inne wytwory sztuki.

Sądzić należy, że człowiek mógłby dokonywać znacznie większych rzeczy, a mianowicie wytwarzać, wedle upodobania, dowolną ilość złota i srebra, nie licząc się z możliwościami natury, ale kierując się wyłącznie wymogiem sztuki. [...] Jak poucza nas o tym doświadczenie, natura nie może posuwać się dalej [niż uzyskanie złota 24 stopnia czystości]. Jednak sztuka może posuwać się dalej w procesie oczyszczania złota i to w nieskończoność.¹⁸⁴

Oksfordzki franciszkanin nie ogranicza się tylko do akceptacji takich możliwości, ale w *Opus tertium* wygłasza swego rodzaju manifest nowej nauki i filozofii, uznając alchemię za jej fundament. Omawiając kolejno, począwszy od mniej istotnych do ważniejszych, działy wiedzy uniwersyteckiej w proponowanej reformie, po przedstawieniu roli matematyki w poznawaniu świata przyrody, przechodzi do przedostatniego obszaru (po którym zostaje tylko *scientia experimentalis*):

181. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 25 i 45; osobista znajomość Bacona i Grosseteste jest poddawana w wątpliwość przez część badaczy, ale wpływ tego drugiego jest bezsporny, poświadczany wielokrotnie w późniejszych tekstach Bacona.

182. Przegląd wcześniejszych opinii podaje: J. R. Partington, *A history of Greek fire and gunpowder* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1999), 69–72; wyd. oryg.: Cambridge 1960).

183. William R. Newman, *The philosophers' egg. Theory and practice in the alchemy of Roger Bacon*, „*Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*” 3 (1995): 75–101.

184. *List brata Rogera Bacona o tajemnych dziełach sztuki i natury oraz o znikomości magii*, tłum. Tadeusz Włodarczyk, [w] Krystyna Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 89–97. Moje uzupełnienie w nawiasie kwadratowym według oryginału, ponieważ pominięcie przez wydawcę części akapitu powoduje niejasność, czego dotyczy „posuwanie się dalej”. Wybór zawiera również fragmenty *Opus tertium*, ale bez rozdziałów alchemicznych.

Ale jest jeszcze inna nauka, która dotyczy powstawania rzeczy z żywiołów i też wszystkich rzeczy nieożywionych, jak na przykład [...] złota i innych metali, siarki, soli i atramentów, [...] i niezliczonych innych rzeczy, o których nie mamy niczego w księgach Arystotelesa, ani też nie wiedzą o nich filozofowie przyrody, ani cała ta łacińska zgraja. A ponieważ nauka ta jest ignorowana przez rzesze studentów, z konieczności stają się oni ignorantami w sprawach wszystkich rzeczy naturalnych, które z niej wynikają [...]. Zatem, ze względu na nieznajomość tej nauki, nie można poznać zwykłej filozofii przyrody, ani medycyny teoretycznej, ani, co za tym idzie, medycyny praktycznej, nie tylko z tego powodu, że filozofia przyrody i medycyna teoretyczna są niezbędne dla praktycznego jej stosowania, ale też dlatego, że wszystkie proste lekarstwa z rzeczy nieożywionych uzyskuje się przez tę naukę. [...] A nauka ta zwie się alchemią teoretyczną [*alkimia speculativa*], bo zajmuje się teorią wszystkich rzeczy nieożywionych i powstawania rzeczy z żywiołów. Dodatkowo jest też alchemia operacyjna albo praktyczna [*alkimia operativa et practica*], która naucza jak wytwarzać metale szlachetne, barwniki i wiele innych rzeczy – lepszych i w większych ilościach dzięki sztuce niżby mogła wytworzyć natura. A nauka tego rodzaju jest większa niż wszystkie poprzednie, albowiem daje większe korzyści. Nie tylko może zaspokoić wydatki i inne potrzeby państwa, ale uczy jak odkrywać takie rzeczy, które pozwolą wielce przedłużyć ludzkie życie, czego natura nie potrafi dokonać.¹⁸⁵

W ujęciu Rogera Bacona alchemia jest zatem najbardziej podstawową nauką, na której powinna bazować filozofia przyrody i medycyna. Jednak konkretne wskazówki przygotowania eliksiru, o którym wielokrotnie wspomina, rozproszył (wzorem alchemików islamskich) w różnych swoich tekstach, używając niejasnego języka. Jego autorytetami, obok *Secreta secretorum*, były przede wszystkim teksty *De anima in arte alchemiae* pseudo-Awicenny oraz *De aluminibus et salibus* pseudo-ar-Rāzīego, jednak ich interpretacja odbiegała od wcześniejszych i późniejszych teorii alchemicznych. Jak wynika ze studiów Williama Newmana nad alchemią Bacona, zakładała ona wyodrębnienie z ludzkiej krwi czterech humorów, które utożsamiał z czterema żywiołami, a następnie połączenie ich „w sekretnej i najprawdziwszej proporcji”, dzięki czemu uzyskuje się „ciało zrównoważone” (*corpus equale*). Do niego należało dodać oczyszczoną przez sublimację rtęć oraz wapna (czyli tlenki) dwóch metali: przemienianego i tego, na jaki ma być przemieniony¹⁸⁶. Taki eliksir był rezultatem zastosowania nauki

185. John S. Brewer, *Roger Bacon: Opus tertium, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, 1 (London: Longman et al., 1859), 39–40; tłum. angielskie: Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 21.

186. —, *The alchemy of Roger Bacon and the Tres epistolae attributed to him, Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge: Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan* Hautes études médiévales et modernes, 73 (Genève / Paris: Li-

eksperymentalnej i był znacznie efektywniejszy niż tradycyjne metody alchemii, nie tylko bowiem pozwalał na dokonywanie transmutacji dających lepszej jakości złoto, ale również na leczenie chorób i przedłużanie życia:

Sztuka alchemii nie tylko pomija wspomniane sposoby, ale także bardzo rzadko dochodzi do złota [próby] dwudziestu czterech stopni – przy udziale największych trudności. Zawsze zaś było niewielu, którzy znali tę tajemnicę alchemii i nauka ta nie przetrwała. Nauka eksperymentalna, dzięki księdze *Tajemnic Arystotelesa* [*Secreta secretorum*], potrafi produkować złoto nie tylko [próby] dwudziestu czterech stopni, ale trzydziestu, czterdziestu w ilościach, jakich zechcemy. Z tego powodu powiedział Arystoteles do Aleksandra: „chcę ukazać ci największą tajemnicę” i faktycznie jest to największa tajemnica, albowiem nie tylko przyczynia się do dobra państwa i może zaspokoić wszystkie pragnienia dzięki dostatecznej ilości złota, ale – co jest czymś nieskończenie większym – umożliwia przedłużenie życia. To bowiem lekarstwo, które usuwa wszelkie nieczystości i zepsucia mniej szlachetnych metali tak, by stały się najczystszy złotem i srebrem, zdaniem mędrców, może usunąć także wszelkie zepsucie ludzkiego ciała do tego stopnia, by życie trwało długo i było przedłużone. Jest to bowiem ciało złożone z jednokowych elementów.¹⁸⁷

Uczony *Doctor Mirabilis*, jak nazywano Bacona, był pierwszym łacińskim autorem alchemicznym, który twierdził, że ten sam eliksir leczy zarówno metale z ich niedoskonałości, jak i ludzi z ich chorób i śmiertelności¹⁸⁸. Była to koncepcja na gruncie europejskim bardzo nowatorska, bo chociaż ta sama idea stanowiła fundamenty alchemii chińskiej i indyjskiej, w tekstach arabskich i perskich pojawiała się sporadycznie i raczej w metaforycznym sensie (podobnie jak analogia

brairie Droz / Librairie Champion, 1994), 461–479; —, *The philosophers' egg*; —, *An overview of Roger Bacon's alchemy*, [w] Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays* (Leiden: Brill, 1997), 317–336; zob. też: George Molland, *Roger Bacon and the Hermetic tradition in medieval science*, „Vivarium. An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance” 31: 1 (1993): 140–160.

187. Roger Bacon, *Dzieło większe*, tłum. Tadeusz Włodarczyk, Biblioteka Europejska (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewnicki (Antyk), 2006), 587.

188. Gruman, *History of ideas about the prolongation of life*, 105–112; Faye Getz, *To prolong life and promote health: Baconian alchemy and pharmacy in the English learned tradition*, [w] Sheila Campbell, Bert Hall, David Klausner (red.), *Health, disease and healing in medieval culture* (New York: St. Martin's Press, 1992), 141–151; Michela Pereira, *Un tesoro inestimabile: elixir e „prolongatio vitae” nell'alchimia del '300*, „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 1 (1993): 161–187; Faye Getz, *Roger Bacon and medicine. The paradox of the forbidden fruit and the secrets of long life*, [w] Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays* (Leiden: Brill, 1997), 337–364.

alchemika i lekarza u św. Alberta Wielkiego). Co ciekawe, nie ma u Bacona śladu teorii rtęciowo-siarkowej, akceptowanej przez wszystkich pozostałych współczesnych mu autorów, a także wcześniejszych islamskich, na których się powołuje.

Wcześniejsi badacze zwykle uznawali zainteresowanie Rogera Bacona alchemią za powierzchowne, a nawet dyletanckie. Przykładowo, Edmund Brehm uznał, że w tekstach Bacona „nie ma prawie materiału, który by uzasadniał liczne twierdzenia wysuwane przez wiele lat o jego znaczeniu dla tej nauki”¹⁸⁹, a Dorothea Waley Singer wnioskuje z *Opus tertium*, że „dla niego alchemik to »człowiek nauki«, znawca, nie zaś »mechanik«, czyli praktyk”, w związku z czym „Roger jest zainteresowany raczej teorią alchemii niż praktycznymi urządzeniami alchemików”¹⁹⁰. Z drugiej strony William Newman, po bardzo szerokiej analizie źródeł i kontekstów, doszedł do jednoznacznej konkluzji, że „Roger był alchemikiem w każdym [tego słowa] znaczeniu”, a więc zajmował się zarówno teorią, jak i sam przeprowadzał praktyczne eksperymenty¹⁹¹. Przyczyny takiej rozbieżności opinii należy szukać w stanie badań nie tylko nad postacią i myślą Bacona, ale przede wszystkim nad ustaleniem autentyczności przypisywanych mu tekstów. Jak pisał Robert Multhauf w 1966 r.:

Rekonstrukcja spuścizny pisarskiej Rogera Bacona zdaje się być najbardziej opornym ze średniowiecznych zagadnień. Prawie nie znamy tytułów jego dzieł, nie wspominając już kolejności ich powstawania, a nawet zawartość najważniejszych z nich pozostaje dyskusyjna.¹⁹²

Przytoczona opinia Newmana opiera się na uznaniu autentyczności przekazu (ale nie koniecznie autorstwa) ostatnich trzech rozdziałów *Epistola*, która przez większość (choć nie wszystkich) specjalistów była kwestionowana, i odkryciu nieznanego wcześniejszym autorom fragmentu *Opus minus*. Niemniej ten sam autor stwierdza, że wpływ teorii i praktyk alchemicznych Rogera Bacona na kolejne pokolenia alchemików był w zasadzie niezauważalny, co najwyżej „zapowiadała rozwój alchemii medycznej w następnym stuleciu”¹⁹³.

Chociaż spośród wyżej wspomnianych, a także innych uczestników scholastycznej debaty na temat alchemii, czy też szerszej relacji sztuki do natury i zakresu możliwości wpływania człowieka na przyrodę, jedynie Bacon wyszedł poza spekulatywne rozważania i opowiedział się za upowszechnieniem alchemicznej wiedzy i empirii. Jego projekt reformy nauki co prawda nie znalazł uznania, ale przyczynił się niewątpliwie do stworzenia atmosfery cichego przyzwolenia dla studiowania i uprawiania alchemii w klasztorach. Miało to niewątpliwie miejsce

189. Brehm, *Roger Bacon's place in the history of alchemy*, 53.

190. Dorothea Waley Singer, *Alchemical writings attributed to Roger Bacon*, „Speculum” 7: 1 (1932): 80–86, tutaj 80.

191. Newman, *The philosophers' egg*, 99.

192. Multhauf, *The origins of chemistry*, 184.

193. Newman, *An overview of Roger Bacon's alchemy*, 335.

już wcześniej, ale pod wpływem aktywnego poparcia w pismach Rogera Bacona, jak również wstrzemięźliwej akceptacji u Wincentego z Beauvais i św. Alberta Wielkiego, upowszechniła się za ich życia do tego stopnia, że kapituły generalne obu zakonów wprowadzały zakazy zajmowania się alchemią w swoich prowincjach, niekiedy nawet połączone z nakazem spalenia alchemicznych ksiąg. Wilfrid Theisen wymienia siedem takich uchwał kapituł franciszkańskich w latach 1260–1354, z których trzy pierwsze miały miejsce za życia Rogera Bacona, oraz dziewięć dominikańskich z lat 1273–1434 i jedną cystersów z 1317 r.¹⁹⁴ Niewątpliwie podstawową przyczyną owych zakazów były przypadki pożarów wywoływanych przez zakonnych alchemików, ale miały też zapewne związek z coraz częstszym fałszowaniem monet, co było też główną przesłanką ogłoszenia przez papieża Jana XXII (1244/1249–1334) słynnego dekretu przeciw fałszywym alchemikom *Spondent quas non exhibent* (Obiecują, czego nie dają), być może w tym samym roku 1317¹⁹⁵. Jan XXII był zapewne studentem św. Tomasza z Akwinu, którego sam później kanonizował, i nie wierzył w możliwość transmutacji, ale też nie potępiał samego przekonania o prawdziwości alchemii, a jedynie wprowadzanie do obiegu fałszywego złota.

Wątpliwe wydaje się domniemanie Marcellina Berthelota o istnieniu w XIII w. tajnego stowarzyszenia franciszkańskich alchemików, którego członkowie kontaktowali się między sobą i byli podejrzewani o herezję¹⁹⁶, ale z pewnością właśnie w kręgach franciszkańskich powstawały w tym okresie wczesne traktaty alchemiczne. Nieliczni możliwi do zidentyfikowania ich autorzy byli franciszkanami, ale większość to teksty anonimowe lub przypisywane znanym autorytetom, w tym przede wszystkim św. Albertowi Wielkiemu i Rogerowi Baconowi. Obaj, podobnie jak wcześniej Michał Szkot, stali się bohaterami legend przedstawiających ich przede wszystkim jako uczonych magów¹⁹⁷ i przypisywane im były różne „księgi sekretów”¹⁹⁸. Trudno przecenić rolę św. Alberta i Rogera

194. Theisen, *The attraction of alchemy for monks and friars*, 241–242, 245–246.

195. Tekst tego dokumentu znany jest dopiero z końca XIV w. i brak go w pierwszych dwóch redakcjach *Ekstrawagantów Jana XXII* z 1317 i 1325 r. Wielokrotnie publikowany wraz z tłumaczeniami według edycji drukowanej *Corpus juris canonici* (Paris 1500; Lyon 1583), np.: Partington, *Albertus Magnus on alchemy*, 15–16.

196. Berthelot, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I*, 77.

197. E. M. Butler, *The myth of the magus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 144–159; oryg. wyd.: Cambridge 1948; George Molland, *Roger Bacon as magician*, „*Traditio*” 30 (1974): 445–460.

198. Eamon, *Science and the secrets of nature*; Kavey, *Books of secrets*; Owen Davies, *Grimoires: A history of magic books* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Jednymi z najbardziej poczytnych tego rodzaju wydawnictw, wielokrotnie wydawanych w okresie nowożytnym, były dwie książki pseudo-Alberta, z których jedna zawierała sekretne porady dla kobiet. Współczesne edycje i tłumaczenia to przykładowo: Michael R. Best, Frank H. Brightman (red.), *The book of secrets of Albertus Magnus, of the virtues of herbs*,

w upowszechnieniu się alchemii, bo mimo istnienia wcześniejszych źródeł, „pełen rozkwit nastąpił krótko po nich, kiedy to literatura alchemiczna gwałtownie rozrosła się w prawdziwie nieprzeniknioną dżunglę”¹⁹⁹. Alchemiczne teksty rozpowszechniane pod ich imionami składały się na dwa z kilku ważnych korpusów pseudoepigraficznych, jakie pojawiły się na przełomie XIII i XIV w. Ponieważ w większości przypadków są one znane tylko z późniejszych kopii, nie jest łatwo ustalić ich chronologię, a poszczególne teksty mogły powstawać jeszcze za ich życia albo znacznie później, nawet w XV w. Nie ma też wśród historyków jednomyślności co do możliwej autentyczności niektórych tekstów, podobnie jak w opisanym wcześniej przypadku Michała Szkota.

Korpus pseudo-Alberta obejmuje przynajmniej trzydzieści pozycji, zarówno teoretycznych traktatów, jak i zbiorów praktycznych receptur²⁰⁰. Niewątpliwie najwcześniejsza i najlepiej znana z nich to *Semita recta de alchimia* (Prawdziwa ścieżka alchemii), występująca też jako *Libellus de alchimia* (Książeczka o alchemii), która już w XIV w. była tłumaczona na języki narodowe²⁰¹. Wielu badaczy uznawało, że ten właśnie tekst może z dużym prawdopodobieństwem być autentyczny, ponieważ „jego jasny, zwięzły i systematyczny wykład zagadnienia przypomina sposób, w jaki Albert traktował inne tematy nauk przyrodniczych w swoich prawdziwych dziełach”²⁰². Robert Halleux wskazywał na podobieństwo do *De mineralibus* w podejściu do alchemii, a także w wykorzystywanych źródłach islamskich (głównie pseudo-Awicenny), akceptacji teorii siarkowo-rtęciowej i braku odwołań do autorów łacińskich²⁰³. Tłumaczką traktatu na angielski, Virginia Heines, była pod dużym wrażeniem racjonalności tego dziełka:

Zadziwiająco jest jak bardzo [*Libellus de alchimia*] przypomina swoją konstrukcją dwudziestowieczny podręcznik chemii ogólnej, opisując występowanie, wytwarzanie i właściwości znanych wówczas substancji. W swym małym traktacie Albert stara się przenieść uwagę z magii robienia złota na znaczenie przeprowadzania eksperymentów. [...] Poza wartością dla historii nauki, książka ma swego rodzaju wewnętrzny urok dla współczesnego technologa. Nie ma w niej śladu magii czy inkantacji, a receptury są prezentowane jasno i zwięźle. Stanowi przekrój stanu alchemii niemal siedemset

stones, and certain beasts; also a book of the marvels of the world (Oxford: Claredon Press, 1973); *Women's secrets. A translation of pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum*, tłum. Helen Rodniste Lemay (Saratoga Springs, NY: State University of New York Press, 1992).

199. Multhauf, *The origins of chemistry*, 189.

200. Pearl Kibre, *Alchemical writings ascribed to Albertus Magnus*, „Speculum” 17: 4 (1942): 499–518; —, *Further manuscripts containing alchemical tracts attributed to Albertus Magnus*, „Speculum” 34: 2 (1959): 238–247.

201. —, *Alchemical writings ascribed to Albertus Magnus*, 515.

202. *Ibid.*, 500.

203. Halleux, *Albert le Grand et l'alchimie*, 75–80.

lat temu, odzwierciedlając zapal i wytrwałość jej praktyków, mających tak niewiele sprzętu i tak skąpe źródła informacji.²⁰⁴

Dawniejsze wydania zbiorowe dzieł św. Alberta Wielkiego (Petrusa Jummy'ego, Lyons 1651 oraz krytyczne Auguste'a i Aemile'a Borgnetów, Paris 1890–1899) przyjmowały autentyczność *Semita recta* i włączyły ją do swych edycji. Wydawana od 1951 r. *Editio Coloniensis* planuje zamieścić ją w tomie 40 jako jedno z „dzieł wątpliwych i fałszywych” (*Opera dubia et spuria*), w wersji opracowanej przez zmarłą w 1985 r. Pearl Kibre, wybitną znawczynię rękopisów średniowiecznych z zakresu nauk przyrodniczych. Sama Kibre nie zajęła jednoznacznego stanowiska w tej kwestii, a jedynie wskazała na *Semita recta* jako jedną z kilku najstarszych pozycji korpusu, mających uzasadnione roszczenia do autentyczności, z których poza nią to szczególnie *Alkimia* (Alchemia) i zależna od niej *Alkimia minor* (Alchemia mniejsza) oraz *De occultis naturae* (O ukrytych [działaniach] przyrody). Pierwsza z nich nawiązuje jednoznacznie do *De mineralibus*, zaczyna się bowiem od słów „*Calistenus unus de antiquioribus*” (Kallistenes, jeden ze starożytnych), a tego greckiego historyka przywołuje również autentyczny tekst św. Alberta jako alchemika. We wstępie do swojej edycji *Alkimii* Pearl Kibre dopuszczała możliwość, że była to wczesna wersja *De mineralibus*²⁰⁵. Z kolei *Alkimia minor* była zapewne w zamiarze autora wyciągiem z *Alkimii* i *Semita recta*²⁰⁶. Wszystkie te traktaty i wiele późniejszych przypisywanych Albertowi wywodzi się z tradycji pseudo-ar-Rāzīego (Rhazes), ograniczając do minimum teorię alchemii, a poświęcając większość miejsca zasadom jej praktyki i szczegółowym recepturom. Zdaniem Roberta Halleux, z kolei, istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że *Semita recta* i obie *Alkimie* zostały napisane przez św. Alberta Wielkiego²⁰⁷. Tymczasem według najnowszych opinii żaden z tych tekstów nie jest autentyczny, jak bowiem wykazał William Newman, *Semita recta* jest w bardzo dużym stopniu zależna od *Summa perfectionis* pseudo-Ġābira ibn Haiyāna (Gebera), przepisując lub streszczając długie fragmenty bez podania ich źródła, przy czym jednocześnie z wielu względów nie była możliwa zależność odwrotna²⁰⁸. Tym samym również pozostałe związane z *Semita recta*

204. Virginia A. Heines (red.), *Libellus de alchimia, ascribed to Albertus Magnus*, tłum. Virginia A. Heines (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1958), xx–xxi.

205. Pearl Kibre, *An alchemical text attributed to Albertus Magnus*, „*Isis*” 35: 4 (1944): 303–316, tutaj 303.

206. —, *The Alkimia minor ascribed to Albertus Magnus*, „*Isis*” 32: 2 (1940): 267–300, tutaj 267.

207. Halleux, *Les textes alchimiques*, 103; trzy lata później, w osobnym studium o alchemii św. Alberta Wielkiego, nie podtrzymał tak jednoznacznie tego twierdzenia, choć nadal sugerował możliwość autentyczności *Semita recta*: —, *Albert le Grand et l'alchimie*, 75–80.

208. Newman, *The genesis of the Summa perfectionis*, 246–259.

źródła alchemiczne przypisywane św. Albertowi Wielkiemu trzeba uznać za teksty pseudoepigraficzne.

Istotnym i z wielu względów bardzo ciekawym wyjątkiem pośród tego zbioru jest wspomniane już *De occultis naturae*, występujące obok *Semita recta* już w rękopisach z XIV w. i określane tam jako *Alius liber* (Druga księga) lub też *Liber tertius* (Księga trzecia), jeżeli pojawiała się po *Alkimia minor*. Chociaż zawiera również podobne do pozostałych tekstów korpusu pseudo-Alberta informacje praktyczne, to w pierwszej części szeroko omawia teorię alchemii, prezentując opinie wielu autorytetów, zarówno antycznych, jak i islamskich, na temat transmutacji i Kamienia Filozofów, tak by „[czytelnik] mógł odrzucić wszystkie tomy filozofii na rzecz tej pięknej i zwieżłej książeczki”²⁰⁹. Pearl Kibre znalazła cytaty lub odwołania do 36 różnych autorytetów (od Hermesa, Zosimosa i Marii Żydówki, poprzez *Turba philosophorum* i Khālida, aż po Ġābira i ar-Rāzīego), w tym do żadnego autora łacińskiego, co może wskazywać na przełom XIII i XIV w. jako czas powstania tekstu²¹⁰. Jak sama badaczka zauważa, „alchemiczne doktryny i teorie, szczególnie siarkowo-rtęciowa teoria przygotowania kamienia alchemicznego, mogłyby wskazywać na koniec XIII w., ale skłonność autora do alegorycznych konstrukcji i symboli łączy go bardziej jednoznacznie z wiekiem XIV”²¹¹. Znajdują się tu już typowe dla traktatów tego okresu „alegoryczne reprezentacje połączenia rtęci i siarki jako małżeństwa mężczyzny i kobiety, przenikania się ciała i ducha dla stworzenia lub zrodzenia alchemicznego kamienia albo syna, który nie zostanie przyjęty przez rodziców”²¹². Jest to zatem bardzo ważny tekst, zawierający z jednej strony doksograficzny przegląd wcześniejszych teorii (zapowiadając tym samym późniejsze florilegia alchemiczne), a z drugiej – dokumentujący przejście od racjonalnego wieku XIII do mistycznej symboliki, która zaczęła się pojawiać w XIV w.

Alchemiczny korpus tekstów przypisywanych drugiemu ze wspomnianych wielkich uczonych złotego wieku scholastyki, czyli Rogerowi Baconowi, obejmuje podobną liczbę dzieł. W swoim zestawieniu Dorothea Singer ujmuje 27 pozycji, a wymienia jeszcze sześć dalszych, które zostały zidentyfikowane jako teksty innych autorów lub jako takie występują w większości zachowanych rękopisów, a tylko sporadycznie pojawiają się pod imieniem Rogera²¹³. Wspomniane wcześniej *Epistola*, których ostatnie trzy rozdziały stanowiły dla Williama Newmana podstawę jego analizy alchemii Bacona, Singer uznaje za autentyczne jedynie

209. Pearl Kibre, *The De occultis naturae attributed to Albertus Magnus*, „Osiris” 11 (1954): 23–39, tutaj 25.

210. Wykaz wszystkich źródeł z adnotacjami zamieściła w: *ibid.*, 36–39, natomiast edycję samego tekstu opublikowała w: —, *Albertus Magnus, De occultis naturae*, „Osiris” 13 (1958): 157–183.

211. —, *Albertus Magnus, De occultis naturae*, 157–158.

212. —, *The De occultis naturae attributed to Albertus Magnus*, 34.

213. Singer, *Alchemical writings attributed to Roger Bacon*, 83–85.

w części, a dwa z kontrowersyjnych listów datuje na początek XIII w., czyli okres wcześniejszy niż życie wielkiego franciszkanina²¹⁴. Wydawca jego dzieł, Robert Steele, akceptował z kolei autentyczność innych trzech listów pisanych do Jana z Paryża, które tworzą *Tractatus trium verborum* (Traktat trzech słów), a w niektórych rękopisach z XIV w. imię Rogera Bacona jako autora jest zaszyfrowane. Jego zdaniem również teksty wydawane trzykrotnie drukiem od 1541 r. pod wspólnym tytułem *Sanioris medicinae magistri D. Rogeri Baconis angli: De arte chymiae scripta* (Roztropnego magistra medycyny, Pana Rogera Bacona Anglika, Pisma o sztuce chemii) są rzeczywiście jego autorstwa, choć jeden z nich, *Scretum secretorum nature de laude lapidis philosophorum* (Tajemnica tajemnic przyrody o pochwałę kamienia filozofów), jest znany wcześniej tylko z anonimowego rękopisu²¹⁵. Najciekawszą pozycją z tego zbioru jest jednak traktat *Breve breviarium* (Krótkie streszczenie), zawierający opisy konkretnych eksperymentów, ich rezultaty i objaśnienia, ale również bardzo wyrafinowane rozważania nad „*sciant artifices*”, prowadzące do zaskakującej tezy, że podczas alchemicznej transmutacji gatunki metali nie podlegają przemianie, a jedynie same metale. Innymi słowy, konkretny fizyczny kawałek ołowiu może zostać tak zmieniony, że staje się złotem, ale zestaw jakości tworzących ich formę gatunkową (czyli „*ołowiowość*” albo „*złotość*”) się nie zmienia. Autor podsumowuje swój wywód parafrazą: „Niechaj artyści [rzemieślnicy] alchemii wiedzą, że gatunki metali nie podlegają prawdziwej przemianie, ale podmioty gatunków (*subiecta specierum*) mogą być dobrze i poprawnie przemieniane”²¹⁶. To bardzo przemyślane w swej prostocie obejście dogmatu Awicenny (uważanego za stanowisko Arystotelesa) było rzeczywiście godne tak wielkiego umysłu scholastycznego jak Roger Bacon, na co wskazuje też fakt przejęcia tego pomysłu również przez toczący się niezależnie dyskurs teologiczny, w którym alchemia pełniła rolę kluczowego argumentu²¹⁷. Jednak William Newman, który poświęcił wiele miejsca analizie *Breve breviarium*, uznał je za zależne od *De mineralibus* św. Alberta Wielkiego, ale ponieważ cytowane już było przez Jana z Meung w dokończeniu *Roman de la rose*, to musiało powstać ok. 1270–1280 r. i od razu stało się bardzo wpływo-
we²¹⁸. Również wszystkie pozostałe teksty korpusu nie są, według niego, autentycznymi dziełami Bacona, ponieważ:

niewiele spośród takich „baconianów” zdradza prawdziwą znajomość alchemii Rogera. Wydaje się raczej, że jego imię służyło jako przywołujące zakle-

214. Ibid., 81.

215. Ibid., 86.

216. *Sanioris medicinae magistri D. Rogeri Baconis angli: De arte chymiae scripta*, (Frankfurt, 1603), 131.

217. Przykładowo Oldrado da Ponte w pierwszej dekadzie XIV w.: Newman, *Technology and alchemical debate*, 440–441.

218. Newman, *Promethean ambitions*, 66–69.

cie, przynajmniej w kręgach alchemicznych, i że owo zaklęcie opierało się na plotkach, a nie na dokładnej analizie jego prawdziwych prac.²¹⁹

Jedynym akceptowanym przez Newmana wyjątkiem są *Tres epistolae* czyli wspomniane już kilkakrotnie ostatnie trzy rozdziały z *Epistola*, których autor opisał rzeczywiste poglądy alchemiczne Bacona, choć zdaniem amerykańskiego historyka jest to także tekst pseudoepigraficzny²²⁰.

Zarówno św. Albert Wielki, jak i Roger Bacon byli niewątpliwie zainteresowani alchemią i skłaniali się w swych poglądach ku uznaniu prawdziwości transmutacji, a przede wszystkim widzieli w tej eksperymentalnej sztuce wielkie możliwości poznawcze. Wykorzystywanie ich imion jako „przywołujących zaklęć” miało zatem uzasadnienie, czego nie można powiedzieć o podobnym potraktowaniu imienia ich młodszego kolegi w niewielkim korpusie pseudo-Tomasza z Akwinu, obejmującym zaledwie sześć pozycji. Większość z nich jest mało oryginalna i z pewnością pochodzi z późniejszego okresu, jak przykładowo *Tractatus beati Thome datus fratri Reinaldo* (Traktat błogosławionego Tomasza dedykowany bratu Reginaldowi [de Piperno]). Mimo widocznych starań autora, żeby tekst wyglądał na autentyczny (przypisanie sekretarzowi św. Tomasza, częste odwołania do jego mistrza św. Alberta), dokonana przez współczesnych wydawców analiza filologiczna wykazała znaczne różnice stylu i błędy rzeczowe, a także odwołania do alchemicznych teorii Jana z Rupescissy z połowy XIV w. (choć bez podania jego imienia)²²¹. Poza tym jest to dość prosty podręcznik praktyczny, jakiego raczej po wielkim teologu trudno byłoby się spodziewać. Nieco inaczej ma się sprawa jednego z najciekawszych dzieł alegorycznych średniowiecznej alchemii, a mianowicie *Aurora consurgens* (Wschodząca jutrzienka). Napisana stylem enigmatycznym i ekstatycznym, z bardzo licznymi cytami biblijnymi i symbolicznymi ilustracjami, pozbawiona jest niemal zupełnie praktycznych wskazówek. Wielkie znaczenie przywiązywał do niej Carl Gustav Jung, a jego uczennica Marie-Louise von Franz opracowała drobiazgową edycję krytyczną pierwszej z dwóch części wraz z interpretacją w duchu psychoanalitycznym²²². Jej zdaniem jest to nie tylko autentyczne dzieło św. Tomasza, ale też ostatnie, podyktowane na łożu śmierci jako medytacja na temat biblijnej

219. —, *An overview of Roger Bacon's alchemy*, 335.

220. —, *The alchemy of Roger Bacon*, 476–477.

221. Dietlinde Goltz, Joachim Telle, Hans J. Vermeer (red.), *Der alchemistische Traktat „Von der Multiplikation” von Pseudo-Thomas von Aquin. Untersuchungen und Texte*, Sudhoffs Archiv, Beiheft 19 (Wiesbaden: Steiner, 1977).

222. Marie-Louise von Franz, *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, [w] Carl Gustav Jung (red.), *Mysterium coniunctionis*, Psychologische Abhandlungen, 12 (Zürich–Stuttgart: Rascher Verlag, 1957); — (red.), *Aurora consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas on the problem of opposites in alchemy*, tłum. R. F. C. Hull, A. S. G. Glover, Bollingen Series, 77 (New York: Pantheon Books, 1966).

Pieśni nad pieśniami, „odsłaniająca drugą, nieświadomą osobowość świętego, która zawładnęła nim też kilkakrotnie wcześniej, kiedy doznawał stanów transowych, a teraz przejawiała się ponownie jako mistyczne zaślubiny [z Chrystusem] w momencie śmierci”²²³. Jest to raczej nieprawdopodobne, ponieważ, jak to ujął Robert Halleux, „hipoteza ta, choć atrakcyjna, znajduje niewielkie poparcie w faktach”²²⁴. Hipotezę von Franz jednoznacznie odrzuciła również druga najważniejsza badaczka tego źródła Barbara Obrist, która wykazała, że musiało ono powstać najwcześniej około roku 1400²²⁵. Ponieważ jest to jeden z najważniejszych tekstów nurtu alegoryczno-mistycznego w alchemii europejskiej, będzie jeszcze wspomniany niżej w tym właśnie kontekście.

GEBER LATINUS

Pseudoepigraficzne traktaty alchemiczne miały niejednokrotnie wiele poziomów przypisywanego im autorstwa. Przywołana już wcześniej *Summa perfectionis* (Suma doskonałości), prawdopodobnie najważniejsze i najbardziej wpływowe dzieło alchemiczne europejskiego średniowiecza, w warstwie stylistycznej wzorowana była w znacznym zakresie na łacińskim tłumaczeniu *Liber de septuaginta* przypisywanej Ğābirowi ibn Haiyānowi, a więc należącej do islamskiego korpusu tego legendarnego alchemika. Napisana najprawdopodobniej w ostatnim trzydziestoleciu XIII w. przez franciszkanina Pawła z Taranto, znanego jedynie jako autora wcześniejszego traktatu *Theorica et practica*, „stanowiła świadomy produkt pseudoepigraficznego zabiegu, którego celem była uzurpacja autorytetu Ğābira”²²⁶. Można mieć uzasadnione wątpliwości co do słuszności tego stwierdzenia Williama Newmana, żaden bowiem z europejskich autorów XIII w. nie powołuje się na autorytet islamskiego alchemika, ani nawet nie wspomina jego imienia²²⁷. A zatem to raczej Paweł z Taranto, zapewne znający legendę Ğābira ze źródeł arabskich lub nieznanych dzisiaj tłumaczeń, wprowadził ją (świadomie lub nieświadomie) do kręgu alchemii łacińskiej i ustanowił od razu jako niepodważalny autorytet. Ponieważ znakomita większość, a może nawet wszystkie teksty islamskiego korpusu Ğābira (co do istnienia którego istnieją

223. —, (red.), *Aurora consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas*, 431; we wstępie do edycji tekstu von Franz co prawda datuje traktat na drugą połowę XIII w., ale nie akceptuje autorstwa św. Tomasza; dopiero w ostatnim z komentarzy zatytułowanym „Czy Tomasz z Akwinu był autorem?” (s. 405–431) przedstawia prowadzącą do takiego wniosku argumentację.

224. Halleux, *Les textes alchimiques*, 105.

225. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 183–246; —, *Visualization in medieval alchemy*, „Hyle. International Journal for Philosophy of Chemistry” 9: 2 (2003): 131–170.

226. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 86.

227. Al-Hassan, *The Arabic origin*, 7.

poważne, wcześniej wspomniane wątpliwości) były pseudoepigrafami, to ich łacińskie naśladownictwa należałoby określić mianem „pseudo-pseudo-Ġābira”. Aby tego uniknąć, w nowszej literaturze łacińska forma „Geber” przestała być traktowana jako alternatywna dla arabskiej, ale jako niezależne określenie autora łacińskiego, niekiedy też w formie „Geber Latinus”. Ma to tym większy sens, że twórcy kolejnych pseudoepigrafów podawali się często za autora *Summy*, a więc ich pisma można by nazywać dziełami „pseudo-Gebera” (choć nie jest to jeszcze powszechna praktyka, bo to ostatnie określenie jest nadal stosowane dla całego korpusu łacińskiego Gebera).

Summa to nie tylko pierwszy systematyczny wykład teorii i praktyki alchemii europejskiej, ale przede wszystkim „próba przeprowadzenia takiej reformy alchemii, która by jednocześnie wyposażyla tę dyscyplinę w spójne ramy teoretyczne i uczyniła jej eksperymentalne procedury zgodnymi z tą teorią”²²⁸. Dziedzictwo alchemii islamskiej przekazało Europie z jednej strony zbiory receptur dla różnego rodzaju „tynktur” (dosłownie „barwników”), niekiedy pochodzących jeszcze z czasów antycznych, które miały dokonywać transmutacji metali rozumianej jako wprowadzanie nowych właściwości do istniejącego metalu, a więc w kategoriach arystotelesowskich zmienianie ich jakości przypadkowych (koloru, wagi, kowalności). Filozofowie łacini nie mogli tego uznać za prawdziwą przemianę na gruncie swojego obrazu świata, a ponadto wyniki eksperymentów przemawiały przeciw efektywności takiego podejścia. W sferze teoretycznej znane łacinnikom teksty Ġābira proponowały stosowanie w przygotowywaniu „lekarstwa” dla metali podobnych zasad, jak w leczeniu ludzi, czyli różnych czynników roślinnych i zwierzęcych według zawartych w nich proporcji czterech jakości Galena (ciepła, zimna, wilgoci, suchości). Uzyskanie eliksiru o takiej samej intensywności jakości przeciwnych do tych, które posiada dany metal, miało wydobyć z niego jakości ukryte, będące odwrotnością jego właściwości. Innymi słowy, ołów jest wewnątrz złochem, a zadaniem alchemika jest odwrócenie tych jego dwóch aspektów²²⁹. Teoria taka nie mogła się jednak utrzymać, bo Arystoteles w *Meteorologii* IV (10, 388 a 12) jasno stwierdzał, iż metale są homeomeryczne czyli jednakowe w każdej swojej części. Krytykował ją już św. Albert Wielki, który właśnie z tego względu zachowywał pewną rezerwę co do obietnic alchemii:

[Hermes i prawie wszyscy alchemicy] twierdzą, że w każdym metalu jest kilka form gatunkowych i natur, postulując, iż jedna jest ukryta, a druga objawiona, albo jedna wewnętrzna, a druga zewnętrzna, albo jedna w głębi, a druga na powierzchni – podobnie jak ci, którzy mówią o „uśpieniu” form i twierdzą, że „wszystkie rzeczy zawierają wszystkie rzeczy”, jak uważał

228. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 126.

229. —, *The occult and the manifest*; S. Nomanul Haq, *Greek alchemy or Shi`i metaphysics? A preliminary statement concerning Jabir ibn Hayyan's zahir and batin*, „Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies” 4: 2 (2002): 19–32.

Anaksagoras. Twierdzą oni bowiem, że ołów jest w środku złotem, a na zewnątrz ołowiem. [...] Ale twierdzenie to wydaje się bardzo dziwne. Albowiem substancja homeomeryczna ma tę samą formę gatunkową wewnątrz i na zewnątrz, ukrytą i objawioną, w głębi i na powierzchni. A ustaloną [przez Arystotelesa] jest rzeczą, iż metale należą do rzeczy homeomerycznych. Zatem to, co [ci alchemicy] mówią jest absurdem. Ponadto twierdzą oni, że nie używają określeń „wewnątrz” i „na zewnątrz” i pozostałych w odniesieniu do usytuowania części w całości, ale raczej w odniesieniu do właściwości i natur „dominujących” i „podporządkowanych”, albowiem „dominanta” otacza i ukrywa to, nad czym dominuje.²³⁰

Krytyka ze strony św. Alberta nie ograniczała się jednak tylko do niezgodności teorii alchemików islamskich i greckich z autorytetem Arystotelesa, ale przywoływał on też znane mu z autopsji zjawiska jako argumenty eksperymentalne:

Co więcej, wiadomo nam, że złoto nie spala się w ogniu, a ołów tak, szczególnie jeśli zostanie spryskany siarką. Jeśli jednak ich twierdzenia byłyby prawdziwe, wówczas przy traktowaniu ogniem ołowiu, ten powinien się spalić, a ukryte w nim złoto powinno pozostać. Tego jednak nie obserwujemy. [...] Poza tym, jeśli [nawet] założymy, że to prawda, to nigdy nie byłoby możliwe całkowite spalanie widzialnego metalu przez ogień, tak by ukryty [metal] mógł być uwolniony i objawiony. I wówczas wszelkie badania [w ramach] alchemii byłyby [uprawiane] na próżno.²³¹

Rozważając jeszcze inne możliwe interpretacje pism alchemików, św. Albert potwierdza swoją konkluzję, że „różne formy metali nie są obecne w innych”, dodając, że „rzadko można spotkać alchemika, który potrafi przeprowadzić cały proces”, bo zwykle jedynie wprowadzają oni do metalu żółty eliksir, który go penetruje i barwi, ale pozostawia niezmienną jego substancję. Być może ta właśnie interpretacja zainspirowała Pawła z Taranto do stworzenia zupełnie nowej teorii budowy metali i mechanizmu transmutacji, odmiennej od proponowanych w pismach jego islamskich poprzedników. Akceptując teorię rtęciowo-siarkową, uznał, że siarka jest jedynie zanieczyszczeniem, ponieważ doświadczenie pokazuje jak ulatuje ona podczas kalcynacji metali. Podstawowym i wystarczającym składnikiem jest wyłącznie rtęć, a fakt tworzenia przez nią amalgamatów z innymi metalami dowodzi, że ma identyczną jak one naturę.

Na tej podstawie Geber stworzył w *Theorica et practica*, a rozwinął w *Summie*, niezwykle ciekawą filozofię korpuskularną, opartą na koncepcji *minima naturalia* Arystotelesa i Awerroesa, która była szeroko dyskutowana w średniowieczu i renesansie²³². W dużym uproszczeniu polegała ona na

230. Albertus Magnus, *Book of minerals*, 174–175.

231. Ibid., 175–176.

232. Ruth Glasner, *Ibn Rushd's theory of minima naturalia*, „Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal” 11: 1 (2001): 9–26; John E. Murdoch, *The medieval*

przyjęciu, że podobnie jak każda rzecz ma określone przez przyrodę maksymalne rozmiary (np. człowiek nie może mieć kilku metrów wysokości), tak samo ma skończone rozmiary minimalne, poniżej których traci swoją formę substancjalną i tym samym charakterystyczne właściwości. W ujęciu Pawła z Taranto metale składają się z takich właśnie najmniejszych cząstek różnej wielkości, które determinują ich podstawowe cechy, jak waga, gęstość czy kowalność. W ciężkich metalach korpuskuły są mniejsze i bardziej upakowane, a w lżejszych odwrotnie. Stąd też wyprowadził praktyczny wniosek, że w celu dokonania transmutacji trzeba wprowadzić cząstki rtęci (które są najmniejsze) w puste miejsca między większymi cząstkami metali nieszlachetnych. W ten sposób te ostatnie zostaną zespojone, dając metalowi większą wagę i ciągłość (a tym samym kowalność), jak również zasklepiając pory, przez które wnika ogień rozkładający metale nieszlachetne. Teoria ta została zidentyfikowana przez Lynna Thorndike’a w dziełach szeregu ważnych autorów alchemicznych z XIV w. i nazwana teorią „samej rtęci”²³³, ale dopiero William Newman wskazał, że pochodzi ona od Pawła z Taranto (jeśli to on był rzeczywiście łacińskim Geberem), choć mógł on być inspirowany marginalną wzmianką z *Liber de septuaginta*²³⁴.

W *Theorica et practica* Geber operował jeszcze eliksirami wytwarzanymi z substancji roślinnych i zwierzęcych, a także z różnych minerałów, których receptury czerpał z pism alchemików islamskich, ale w późniejszym *De investigatione perfectionis* (O poszukiwaniu doskonałości), które było swobodną parafrazą *Liber secretorum de voce Bubacaridis* (Księga tajemnic ze słów Bubakara [Rhazes]), a ta z kolei przeróbką wcześniejszego łacińskiego tłumaczenia *Kitāb Sirr al-asrār* ar-Rāzīego, opowiedział się już zdecydowanie za stosowaniem wyłącznie mineralnych substancji pochodzących od rtęci i siarki, co

and renaissance tradition of minima naturalia, [w] Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 91–132; do niedawna historycy filozofii i nauki niezbyt się tą koncepcją interesowali, a nieliczni piszący na jej temat błędnie ją rozumieli; pierwsza część powyższego artykułu Murdocha stanowi krótką historię historiografii *minima naturalia*.

233. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science. Fourteenth and fifteenth centuries*, t. 3 (New York: Columbia University Press, 1934), 58, 89–90, 160, 168, 624.

234. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 204–208. George Molland doszukiwał się co prawda śladów *minima* i korpuskularnej budowy materii u Roberta Grosseteste i Rogera Bacona, ale znalazł je jedynie w późnym tekście pseudo-Bacona *Speculum secretorum*, niewątpliwie pozostającym pod wpływem Gebera: George Molland, *Roger Bacon's corpuscular tendencies (and some of Grosseteste's too)*, [w] Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 57–74, tutaj 67.

podtrzymał w *Summie*. Również ta opinia Gebera została powszechnie przyjęta przez jego następców i stanowiła podstawowe założenie praktyki alchemicznej późniejszych stuleci.

Trzecim wreszcie filarem reformy Gebera był przełom technologiczny, a mianowicie opisanie receptury otrzymywania kwasów mineralnych. Nie były one znane alchemikom chińskim²³⁵ ani islamskim, choć pewne receptury w *De aluminibus et salibus* pseudo-ar-Rāzīego mogły, w określonych warunkach, dać rozcieńczony kwas siarkowy. Podobnej „świadomości” kwasów dopatruje się Robert Multhauf w przypisywanej Michałowi Szkotowi *Ars alchemie*²³⁶. Najstarszy znany źródłowo przepis na uzyskanie kwasu mineralnego (azotowego) pochodzi z samego początku XIV w., a zapisany został przez franciszkańskiego scholastyka Witalisa z Furno (zm. 1327), ale w kontekście medycznym. Wcześniejszy zbiór medycznych recept *Thesaurus pauperum* (Skarbiec ubogich), powstały ok. 1270 r. i przypisywany Piotrowi Hiszpanowi, być może identycznemu z wielkim logikiem o tym imieniu, który z kolei według niektórych historyków mógł być identyczny z późniejszym papieżem Janem XXI, wskazuje na znajomość kwasów, choć nie podaje wprost metod ich otrzymywania²³⁷. Pierwszym autorem alchemicznym piszącym o kwasach jest działający w tym samym czasie Geber. Co prawda nie pojawiają się one w trzech traktatach uznanych przez Williama Newmana za dzieła Pawła z Taranto (z których tylko rękopis *Theorica et practica* podaje go jako autora)²³⁸, ale w powstałych krótko po nich tekstach pseudo-Gebera (czy też pseudo-Pawła), składających się na łaciński *Corpus Geberianum*, często kopiowany i przedrukowywany wraz z *Summą* w późniejszych stuleciach. Swą klasyczną formę przyjął w wydaniu norymberskim z 1541 r., zawierającym *Summę* oraz *De investigatione perfectionis* (albo *magisterii*), *Liber fornacum* (Księga pieców), *De inventione veritatis* (O odkrywaniu prawdy) i *Testamentum* (Testament)²³⁹. Pierwsze dwa tytuły znane są z rękopisu pochodzącego z końca XIII w., a pozostałe dopiero z wersji drukowanych. Wewnętrzne odwołania między nimi tworzą typową dla tego rodzaju korpusów sieć wzajemnych cytacji,

235. Joseph Needham sugeruje taką możliwość, jak zwykle przyznając pierwszeństwo wszelkich wynalazków Chińczykom, ale nawet jeżeli w niektórych recepturach chińskich powstawały kwasy mineralne, to były one bardzo rozcieńczone i nie miały wpływu na teorię i praktykę alchemii: Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 172–179.

236. Multhauf, *The origins of chemistry*, 163–164, 169.

237. Ibid., 207; William Newman informuje też o recepturach dających rozcieńczony kwas azotowy i solny, znajdujących się w anonimowym rękopisie z początku XIV w.: Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 74.

238. Niektórzy badacze dopatrują się kwasu siarkowego w produkcie sublimacji wiotriolu albo kuperozy (siarczanu żelaza albo miedzi) opisanym w *Summie*, co jest jednak wątpliwe.

239. Tłumaczenie niemieckie tej edycji zawiera: Darmstaedter, *Die Alchemie des Geber*.

które sprawiają wrażenie dodanych później, nie wynika z nich bowiem logiczna chronologia traktatów. I tak *Summa* jest przywoływana w *De investigatione* i *Liber fornacum*, ale sama też się do nich odwołuje jako wcześniejszych, *Liber fornacum* wspomina o *De investigatione* i *Testamentum*, a *De inventione* o *Summie*²⁴⁰. Poza *Testamentum*, wszystkie te teksty są bardzo podobne w stylu i traktowaniu tematu, rozwijając i komentując tezy i praktyczne wskazania *Summy*.

Zdania historyków na temat autorstwa korpusu są bardzo rozbieżne. Marcellin Berthelot, pierwszy badacz, który podważył wcześniejsze stanowisko Hermana Koppa o islamskim pochodzeniu całego korpusu, a nawet autorstwie samego Ğābira ibn Haiyāna, również nie zaakceptował możliwości, że pozostałe traktaty zostały napisane przez łacińskiego autora *Summy*²⁴¹. Kwestia ta była też podnoszona na marginesie wspomnianej wcześniej dyskusji dotyczącej islamskiego korpusu Ğābira i autorstwa *Summy*, ale w europejskim kontekście wypowiedział się o niej ponownie dopiero Robert Multhauf, który uznał wspólne autorstwo korpusu za wyjątkiem *Testamentum*, wyjaśniając logiczne niezgodności wzajemnych odwołań propozycją, że zachowane teksty są ostatecznymi wersjami, poprawianymi przez autora²⁴². Nie wziął on jednak pod uwagę faktu, że tekst *De investigatione* w odkrytym przez Juliusa Ruskę rękopisie z XIII w. (zawierającym również *Summę*) jest zupełnie innym traktatem niż noszące ten sam tytuł dzieło drukowane w późniejszym korpusie²⁴³. Zdaniem Williama Newmana, który dokonał wnikliwej analizy wielu rękopisów, drukowane teksty *De investigatione* i *De inventione* zostały napisane przez dwóch niezależnych autorów jako substytuty pierwotnego traktatu Pawła z Taranto, do którego odwoływał się w *Summie*, a który nie był już wówczas szeroko dostępny²⁴⁴. Autor drugiego z nich był tożsamy z autorem *Liber fornacum* i być może *Testamentum*, który też mógł już wcześniej istnieć i był jedynie przez niego inkorporowany do korpusu (*Testamentum* nie odwołuje się do żadnych innych traktatów Gebera, a wspomina o nim jedynie *Liber fornacum*)²⁴⁵.

PROFETYCZNY WITALIZM XIV W.

Summa perfectionis wywarła olbrzymi wpływ nie tylko na pozostałe traktaty *Corpus Geberianum* pseudo-Pawła z Taranto, ale też na najważniejsze korpusy pism alchemicznych powstałe w XIV w., jak również na indywidualnych autorów i cały późniejszy rozwój alchemii. Wśród omówionych wcześniej traktatów

240. Multhauf, *The origins of chemistry*, 171–172.

241. Berthelot, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I*, 343.

242. Multhauf, *The origins of chemistry*, 172.

243. Ruska, *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*.

244. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 77–80.

245. *Ibid.*, 80–82.

pseudoepigraficznych wyraźnie jest oddziaływanie Gebera tylko na pseudo-Alberta Wielkiego. Znacznie bardziej istotna jest wszakże obecność jego teorii i praktyki w dwóch największych liczebnie korpusach, które przypisywały autorstwo swoich tekstów dwóm katalończykom, a w późniejszych wiekach stanowiły wraz z Geberem trzy wielkie autorytety, powszechnie uznawane za niepodważalne.

PSEUDO-ARNOLD Z VILLANOVY

Pierwszym z owych autorów był Arnold z Villanovy (ok. 1240–1311), lekarz królów Aragonii, jeden z pierwszych profesorów uniwersytetu medycznego w Montpellier, autor wielu dzieł medycznych i teologicznych (te ostatnie pozostawały pod wpływem franciszkanów spirytualnych, których poglądy uznano za heretyckie i z których musiał się później tłumaczyć). Być może pod koniec życia przebywał na dworze Roberta z Neapolu, gdzie mógł zainteresować się chemią medyczną i zostawić notatki o tego rodzaju lekach, wydane pośmiertnie przez jego uczniów jako *Antidotarium* (Lekopis), ale nigdzie w swych uznawanych za autentyczne traktatach medycznych nie wyrażał zainteresowania alchemią²⁴⁶. Korpus przypisywanych mu tekstów liczy około 60 pozycji²⁴⁷ i stanowi przedmiot nieustających kontrowersji dotyczących ich autorstwa. Dawniejsi historycy alchemii tradycyjnie uznawali, że kilka z nich mogło być rzeczywiście napisanych przez Arnolda. Nawet Lynn Thorndike, zwykle ostrożny w swoich sądach, wyrażał taką opinię:

Nie ma żadnego powodu, aby wątpić, że Arnold wierzył w możliwość transmutacji metali i pisał na ten temat traktaty. Pasuje to do jego otwartego podejścia do innych form nauk i sztuk tajemnych, do cytowania go jako alchemika już na początku czternastego wieku, a także do takich dotyczących go tradycji, jak umiejętność sztucznego wytwarzania złotych prętów, znanej

246. Michael Rogers McVaugh, *Two Texts, one problem: The authorship of the Antidotarium and De venenis attributed to Arnau de Vilanova*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2) (1995): 75–94, 307–308.

247. Robert Halleux podaje liczbę 57, ale oczywiście nie uwzględnia później zidentyfikowanych rękopisów: Halleux, *Les textes alchimiques*, 105; z kolei późniejsi autorzy raczej ograniczają liczbę tekstów zaliczanych przez nich do korpusu, posługując się innymi kryteriami; zob. zestawienia w: Michela Pereira, *Arnaldo da Villanova e l’alchimia. Un’indagine preliminare*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2) (1995): 95–174, tutaj 135–152; Antoine Calvet, *Qu’est-ce que le corpus alchimique attribué à maître Arnaud de Villeneuve?*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova) (2004–2005): 435–456, tutaj 444–450; —, *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge*, Textes et Travaux de Chrysopœia, 11 (Paris / Milan: S.E.H.A. / Arché, 2011), 17–115.

już w tym samym stuleciu. Trudnością jest raczej ustalenie, które z przypisywanych mu dzieł alchemicznych są naprawdę jego.²⁴⁸

Najczęściej jako autentyczne dzieło Arnolda z Villanovy proponowany jest *Rosarius* albo *Rosarium philosophorum* (Ogród różany filozofów). Ponieważ istnieje kilka różnych traktatów arnoldiańskich (a także innych autorów) o takim lub podobnym tytule, stanowiło to dodatkowy argument za tym, że pozostałe są naśladownictwami pierwotnego oryginału, za który zwykle uchodzi dzieło o incipicie „*Iste namque liber vocatur Rosarius* (Ta księga zwie się Ogród różany)”. Według bardziej liberalnych opinii autentyczne może być nawet pięć lub sześć traktatów, w tym szczególnie *Quaestiones tam essentialia quam accidentales* (Kwestie zarówno istotne jak i przypadkowe) oraz *Epistola* (List), oba dedykowane papieżowi Bonifacemu VIII (Arnold był jego lekarzem w latach 1302–1303), dalej *Epistola ad regem Neapolitanum* (List do króla Neapolu [Roberta]), *Flos florum* (Kwiat kwiatów), znany też jako *Perfectum magisterium et gaudium* (Doskonałe magisterium i radość) i *Semita semite* (Ścieżka ścieżek), a także *Novum lumen* (Nowe światło) i *Novum testamentum* (Nowy testament).

Badacze z końca XIX i początku XX w. zajmujący się medycznym dorobkiem Arnolda z Villanovy przyjmowali możliwość napisania przez niego niektórych tekstów alchemicznych²⁴⁹, ale późniejsi historycy już zdecydowanie odrzucali takie domniemanie. Przełomowy był w tym względzie artykuł Juana Paniagua’i z 1959 r., oparty na zaginionej dziś dysertacji doktorskiej Jacquesa Payena z 1957 r., po publikacji którego dyskusja w tym kręgu została zamknięta²⁵⁰. Wśród historyków alchemii debata nadal trwała, podtrzymywana przez Juana Garcíę Fonta i Roberta Halleux, zwolenników tezy o „otwartej kwestii autorstwa” kilku najważniejszych tekstów, do których dołączane były później

248. Thorndike, *A history of magic and experimental science*. Vol. 3, 54.

249. Barthélemy Hauréau, *Arnauld de Villeneuve*, „Histoire Littéraire de France” 28 (1881): 26–126; Paul Diepgen, *Studien zu Arnald von Villanova III: Arnald und die Alchemie*, „Archiv für Geschichte der Medizin” 3 (1910): 369–396.

250. Juan A. Paniagua, *Notas en torno a los escritos de Alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova*, „Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica” 11 (1959): 406–419, tutaj 19; przedruk w: —, *Studia arnaldiana: Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240–1311* (Barcelona: Fundació Uriach 1838, 1994); —, *En torno a la problemática del corpus científico arnaldiano*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2) (1995): 9–22; opinię tę podziela też Michael McVaugh, redaktor naczelny wydawanych od wielu lat *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*: Michael R. McVaugh, *Chemical medicine in the medical writings of Arnau de Vilanova*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova) (2004–2005): 239–264; zob. też jego artykuły o Arnoldzie w: Gillispie, (red.), *Dictionary of scientific biography*, 1:289–291; Koertge, (red.), *New dictionary of scientific biography*, 1:107–108.

traktaty pseudoepigraficzne²⁵¹. Stanowisko to przyjął również Antoine Calvet, najważniejszy badacz i wydawca alchemicznych tekstów przypisywanych Arnoldowi, który w 1990 r. tak podsumował swoje ustalenia:

Krótko mówiąc, na razie nie wiemy, czy *Rosarius philosophorum* rzeczywiście jest apokryfem, jak uważają pan Payen i doktor Paniagua, nie wiemy czy Arnold z Villanovy był alchemikiem i pisarzem alchemicznym.²⁵²

Podtrzymywał je też w późniejszych publikacjach²⁵³, ale jego argumenty zostały poddane ostrej krytyce przez Michelę Pereirę w jej fundamentalnym artykule zawierającym przegląd dotychczasowych opinii, możliwych argumentów i rokujących kierunków dalszych badań, a także wykaz najważniejszych rękopisów²⁵⁴. Powtórzyła i rozwinęła tę krytykę po ukazaniu się wydanej przez Calveta edycji *Rosarius*a przetłumaczonego w XIV w. na język okcytański (prowansalski)²⁵⁵. Niewątpliwie pod jej wpływem Calvet zweryfikował swoją opinię i uznał wszystkie pozycje korpusu, w tym również *Rosarius*, za pseudoepigrafy, oznajmiając w 2004 r., że „jedna rzecz jest pewna: alchemiczny korpus przypisywany Arnoldowi z Villanovy jest apokryficzny”²⁵⁶, a trzy lata później dodał:

Imię Arnolda z Villanovy jako autora tekstów alchemicznych pojawia się w pierwszych dekadach XIV wieku, krótko po jego śmierci. W ciągu całego stulecia były mu przypisywane alchemiczne teksty nieznanymi autorami. Wszystkie te teksty są apokryfami. Nie ma niczego w jego autentycznych dziełach, co by uprawniało uznanie choćby jednego z tych pism. Lekarz Arnold z Villanovy tylko bardzo rzadko wspomina o alchemii, nawet medycznej, a nigdy zyczliwie.²⁵⁷

W wydanej niedawno edycji trzynastu najważniejszych tekstów korpusu Arnolda wraz z bardzo obszernymi komentarzami i tłumaczeniem na francuski,

251. Juan Garcia Font, *Historia de la alquimia en España* (Madrid: Editora Nacional, 1976), 103–109; Halleux, *Les textes alchimiques*, 105–107.

252. Antoine Calvet, *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve*, [w] Bernard Ribémont (red.), *Terres médiévales*, Sapience, 8 (Paris: Klincksieck, 1993), 21–34, tutaj 29.

253. —, *Mutations de l'alchimie médicale au XVIe siècle: à propos des textes authentiques et apocryphes d'Arnaud de Villeneuve*, „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 3 (1995): 185–207; — (red.), *Le Rosier alchimique de Montpellier: 'Lo Rosari' (XIVe siècle). Textes, traduction, notes et commentaires* (Paris: Presses de l'Université de Paris–Sorbonne, 1997), xxix–xxxvii.

254. Pereira, *Arnaldo da Villanova e l'alchimia*, 111–113.

255. —, recenzja *Le Rosier alchimique de Montpellier*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 18 (1999): 841–844.

256. Calvet, *Qu'est-ce que le corpus alchimique attribué à maître Arnaud de Villeneuve?*, 456.

257. —, *La tradition alchimique latine (XIIIe–XVe siècle) et le corpus alchimique du pseudo-Arnaud de Villeneuve*, „Médiévales”: 52 (2007): 39–54, tutaj 40.

Antoine Calvet jeszcze dobitniej wycofał się ze swego stanowisko w kwestii autorstwa *Rosariususa*:

Nie da się na poważnie dowodzić autentyczności arnoldiańskiego *Rosariususa*. We wcześniejszych publikacjach broniłem takiej hipotezy, ale uczciwie mówiąc, opierałem się na subiektywnych wrażeniach, a nie na odkryciu przekonujących dowodów. [...] Skłaniam się ku przekonaniu, że jest on dziełem anonimowego mistrza, zamówionym przez Roberta z Neapolu między 1323 a 1343 r. (data śmierci króla), a nie dziełem wielkiego lekarza Arnolda z Villanovy. Nasz główny egzemplarz, rękopis Turin E IV 22, jest iluminowanym, zdobionym i ilustrowanym manuskryptem, wykonanym (1380–1400) na zamówienie duchownego ofiarodawcy. Na fol. 3 znajduje się przedstawienie autora *Rosariususa*, mnicha czy brata, wręczającego czerwoną księgę królowi Robertowi. Tożsamość właściciela została przedstawiona w formie herbu: na tarczy trzy dzwonki błękitne ułożone w trójkąt, w polu złotym. Ten rękopiśmienny egzemplarz najprawdopodobniej przekazuje kopię oryginalnego *Rosariususa*. Mnich albo brat (zapewne franciszkanin) wyobrażony na fol. 3 jest prawdziwym autorem naszego traktatu, zamówionego przez Roberta z Neapolu. Znamy jego twarz, brodatą z długimi włosami, ale nie znamy jego imienia.²⁵⁸

Kwestia alchemicznych zainteresowań i twórczości literackiej Arnolda z Villanovy wydaje się zatem (przynajmniej na razie) zamknięta. Ustalona przez Calveta data *ante quem* powstania *Rosariususa* może być jeszcze przesunięta do ok. roku 1332, kiedy już cytuje go inny traktat alchemiczny. Natomiast przyjęty *terminus post quem* to data najstarszego znanego rękopisu, zawierającego pięć tekstów pseudo-Arnolda, ale bez *Rosariususa*. Zapewne nie był on zatem pierwszym przypisanym Arnoldowi traktatem, ale powstał dopiero, kiedy jego legenda jako alchemika już się utrwaliła. Ponieważ jest to najdłuższy tekst z całego korpusu i najczęściej cytowany, to najpewniej jego sukces sprawił, że kolejni autorzy albo sami pisali pod jego imieniem, aby dać swoim dziełom podobną popularność, albo też tworzyli teksty anonimowe, które później kopiści uznawali za dzieła słynnego Arnolda (niektóre z nich są zresztą znane z rękopisów przypisujących ich autorstwo innym osobom). Przyczyną rezygnacji z ogłoszenia własnego autorstwa mogła być również chęć ukrycia swej tożsamości, co miałoby szczególnie uzasadnienie w przypadku części traktatów korpusu pozostających pod wyraźnym wpływem mistyki Joachima z Fiore (ok. 1135–1202) i franciszkanów spirytualnych, których zwolennikiem był przez pewien czas autentyczny Arnold z Villanovy, a więc przypisanie mu tego rodzaju pism miało pozory prawdopodobieństwa i chroniło rzeczywistych autorów²⁵⁹.

258. —, *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve*, 137–138; część zamieszczonych tutaj edycji była wcześniej publikowana w czasopiśmie „Chrysopœia”.

259. —, *Alchimie et joachimisme dans les alchimica pseudo-arnaldiens*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes*

Korpus pseudo-arnoldiański jest bardzo zróżnicowany pod względem formalnym, obejmując traktaty, listy, dialogi, kompilacje, scholastyczne *quaestiones* i rzemieślicze receptury. Ze względu na zawartość merytoryczną można w nim wyróżnić trzy odrębne grupy tekstów: (1) czysto alchemiczne, dotyczące transmutacji metali; (2) medyczno-alchemiczne, rozwijające teorię eliksiru i przedłużania życia; oraz (3) profetyczno-alegoryczne, wprowadzające po raz pierwszy nurt mistyczny do alchemii europejskiej²⁶⁰. Najważniejsze traktaty z pierwszej grupy, *Rosarius philosophorum* i *Speculum alchimiae* (Zwierciadło alchemii), są w bardzo znacznym stopniu zależne od *Summa perfectionis* Pawła z Taranto (Gebera), a przeprowadzone przez Williama Newmana porównanie jej z pierwszym z tych traktatów pokazuje, że „nieudokumentowane cytaty z *Summy* są tak częste, dokładne i długie, że można by nazwać *Rosarium* prawdziwym komentarzem do tamtego tekstu”²⁶¹. Inne dzieła ściśle alchemiczne rzadziej cytują *Summę*, ale w większości prezentują jej teorię „samej rtęci” jako czynnika transmutacji, uznają „trzy porządki lekarstw” (czyli siły oddziaływania eliksirów na metale) i odwracalność dokonywanych przez nie zmian, korpuskularną budowę materii i stosowanie wyłącznie mineralnych substancji, jednocześnie odwołując się też do alchemików islamskich, teorii czterech żywiołów i rtęciowo-siarkowej koncepcji powstawania metali.

Grupa alchemii medycznej obejmuje trzy traktaty o zupełnie innym charakterze, których autorzy rozważają sposoby przygotowania eliksiru życia. W *Epistola ad Jacobum de Toletu de distillatione sanguinis humani* (List do Jakuba z Toledo o destylacji ludzkiej krwi) widać wyraźne nawiązanie do alchemicznych koncepcji autentycznego (zdaniem Williama Newmana) Rogera Bacona, podczas gdy *Liber de vita philosophorum* (Księga o życiu filozofów) za wyjściowy materiał uznaje złoto, a *De aqua vitae simplici et composita* (O wodzie życia prostej i złożonej) radzi poszukiwać życiodajnego składnika w winie. *Rosarius philosophorum*, choć zasadniczo dotyczy transmutacji metali, wprowadza również po raz pierwszy do głównego nurtu alchemii europejskiej (a jako drugi po cytowanych wyżej, ale nie podjętych przez późniejszych autorów spekulacjach Rogera Bacona) znaną wcześniej w Chinach i Indiach (ale nie w alchemii islamskiej) koncepcję „jednego lekarstwa”, czyli stosowania tego samego eliksiru do lecze-

du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991) (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1993), 93–107.

260. Nurt ten był już co prawda obecny w tłumaczonych tekstach islamskich, ale wcześniejsi autorzy łacińscy tego wątku nie rozwijali, koncentrując się na racjonalno-przyrodniczych aspektach alchemii. Powstanie i rozwój alchemii profetycznej przedstawiła w swoim „wstępnym”, jak sama go określiła, przeglądzie tej tradycji: Chiara Crisciani, *Opus and sermo: The relationship between alchemy and prophecy (12th–14th centuries)*, „Early Science and Medicine” 13 (2008): 4–24.

261. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 195 i przykłady na kolejnych stronach; zob. też: Newman, *L'influence de la Summa perfectionis*, 69–70.

nia zarówno niedoskonałości metali, jak i ułomności ludzkiego ciała, przez co był później często kopiowany wraz z dziełami czysto medycznymi, a zwolennicy Paracelsusa w XVI i XVII w. uznawali go za prekursora chemicznej medycyny swojego mistrza.

Chociaż większość tekstów pseudo-Arnolda z Villanovy ma charakter racjonalnego dyskursu typowego dla autorów scholastycznych, kilka z nich zawiera alegoryczne wizje lub przypowieści z silnymi elementami chrześcijańskiej mistyki, niewątpliwie z kręgu franciszkanów spirytualnych. Być może najwcześniejszy, bo dość prosty i występujący jako pierwszy we wspomnianym rękopisie z 1323 r., jest *Defloratio philosophorum* (Zbieranie kwiatów filozofów), zawierający alegoryczną opowieść i zbiór receptur. Najważniejszy jednak to *Tractatus parabolicus* (Traktat przypowieściowy), w całości symboliczny, w którym po raz pierwszy (jak się zdaje) Kamień Filozofów został przyrównany do Chrystusa, a proces jego przygotowania z rtęci – do inkarnacji, męki i zmartwychwstania Pańskiego. Stanowił on pierwotne źródło wszystkich późniejszych tego typu dzieł, a przede wszystkim cyklów alchemicznych ilustracji opartych na podobnym motywie, który pojawia się też w *De secretis naturae* (O tajemnicach przyrody) pseudo-Alberta²⁶². *Tractatus parabolicus* był cytowany już w 1350 r. przez Jana z Rupescissy, też spirytualnego franciszkanina, w jego *Liber lucis* (Księżdzę światła), musiał zatem powstać w pierwszej połowie XIV w. W tym też czasie (najstarszy rękopis z 1360 r.) pojawiły się pierwsze tłumaczenia dzieł korpusu na języki narodowe: francuski, kataloński i okcytański²⁶³.

Popularność *Rosarius* nie przejawiała się tylko w powstawaniu nowych traktatów pseudo-arnoldiańskich, ale był on też cytowany lub parafrazowany przez innych, znanych z imienia autorów alchemicznych z XIV w., takich jak John Dastin z Anglii (ok. 1288–ok. 1334), który obok własnego *Rosarius*, w niejasny jeszcze dzisiaj sposób powiązanego z arnoldiańskim, pisał również teksty mistyczno-allegoryczne²⁶⁴. Pod koniec stulecia Geoffrey Chaucer we wspomni-

262. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 20–21, 61–61; tutaj powołuje się tylko na *De secretis*, a pierwszeństwo *Tractatus parabolicus* uznaje dopiero w: —, *Visualization in medieval alchemy*, 154–155; w obu pracach Obrist nie wyklucza autorstwa autentycznego Arnolda z Villanovy.

263. Lluís Cifuentes, *Les Obres alquímiques „arnaldianes” en català a finals de l'Edat Mitjana*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova) (2004–2005): 129–150; Barbara Spaggiari, *Due trattati alchemici in lingua d'oc. Riflessioni in margine ad una nuova edizione*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova) (2004–2005): 509–527.

264. Wilfred R. Theisen, *John Dastin's Letter on the Philosophers' Stone*, „Ambix” 33: 2/3 (1986): 78–87; Wilfred Theisen, *John Dastin: The alchemist as co-creator*, „Ambix” 38: 2 (1991): 73–78; Wilfred Theisen, *John Dastin's alchemical Vision*, „Ambix” 46: 2 (1999): 65–72; późniejszy tekst znany jako *Book of St. Dunstan* (Księga św. Dunstana),

nanej już *Opowieści sługi kanonika* powołuje się na *Rosarius* „Arnolda z Nowego Miasta”, a także cytuje inny tekst korpusu, *De lapide philosophorum* (O kamieniu filozofów)²⁶⁵. Ale bez wątplenia najbardziej brzemienny w skutki był wpływ jaki *Rosarius* wywarł na kluczowe dzieło drugiego podstawowego korpusu pseudoepigraficznego XIV w., czyli *Testamentum* (Testament) pseudo-Ramona Lulla.

PSEUDO-RAMON LULL

Ramon (Rajmund) Lull (Llull) (ok. 1232–1315) był, podobnie jak Arnold z Villanovy, katalończykiem, ale urodził się na Majorce. Po okresie światowego życia doznał objawienia (stąd jego przydomek *Doctor Illuminatus*), został franciszkaninem (tercjarem, bo miał już żonę i dwie córki), misjonarzem i uczonym. Zostawił po sobie olbrzymią spuściznę pisarską, ponad 250 tekstów uznanych za autentyczne, w tym pierwsze dzieła literackie w języku katalońskim. W dziełach filozoficznych opowiadał się za jednością filozofii i teologii (racjonalnym mistycyzmem), ostro krytykując tezę Awerroesa o „dwóch prawdach” i przyczyniając się do jej oficjalnego potępienia. Jego poglądy również zostały potępione przez papieża na wniosek inkwizytora Mikołaja Eymericha, co nie przeszkodziło uznaniu Lulla za męczennika (1750) i ogłoszeniu błogosławionym (1857), ale już starania franciszkanów o kanonizację się nie powiodły. Najznaczniejszym dokonaniem Lulla, na którym opierała się jego sława w późniejszych wiekach, było opracowanie nowatorskiej metody rozumowania logicznego *ars magna* (wielka sztuka), opublikowanej w ostatecznej formie w 1305 r. Polegała ona na zestawianiu idei i atrybutów filozoficzno-religijnych z różnych wykazów, co miało pierwotnie służyć nawracaniu muzułmanów i żydów za pomocą racjonalnych argumentów logicznych. Rozwinięciem tej metody były zaprojektowane przez Lulla diagramy i mechaniczne urządzenia złożone z papierowych kół o różnych średnicach, na obrzeżach których znajdowały się litery alfabetu jako symbole pojęć i atrybutów. Przesuwając poszczególne krążki, można było wygenerować zdania logiczne, zawierające wszystkie możliwe prawdy na określony temat²⁶⁶. System Lulla był rozwijany m. in.

a przypisany arcybiskupowi Canterbury z X w., mógł też pierwotnie nawiązywać do tego samego autora; na temat tego traktatu zob.: Lauren Kassell, *Reading for the Philosophers' Stone*, [w] Marina Frasca-Spada, Nicholas Jardine (red.), *Books and the sciences in history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 132–150.

265. Edgar Hill Duncan, *Chaucer and „Arnold of the Newe Toun”*, „Modern Language Notes” 57: 1 (1942): 31–33; Collette, DiMarco, *The Canon Yeoman's tale*, 738–740.

266. Praktyczny opis działania tego systemu przedstawił ostatnio jeden z największych autorytetów z zakresu lullizmu: Anthony Bonner, *The art and logic of Ramon Llull. A user's guide*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 95 (Leiden: Brill, 2007); zob. szczególnie ostrą krytykę (s. 303–305) najpowszechniej cytowanej pre-

przez Giordana Bruna i Gottfrieda Leibniza, a niektórzy historycy nauki dopatrują się w nim początków informatyki²⁶⁷.

Robert Halleux szacował liczbę tekstów alchemicznych przypisywanych Ramonowi Lullowi na „blisko 80 tytułów”, opierając się na wcześniejszej literaturze²⁶⁸. Ale dopiero zakrojone na szeroką skalę badania Micheli Pereiry, obejmujące zbiory rękopisów z całej Europy i Ameryki Północnej, pozwoliły na sporządzenie ich pełnego katalogu²⁶⁹. Zawiera on (1) sześćdziesiąt pięć traktatów jednoznacznie przypisywanych Lullowi i noszących cechy nawiązujące do autentycznego Ramona Lulla (symboliczne koła i diagramy, powiązania wpisanych do nich liter alfabetu z substancjami i procesami alchemicznymi); (2) czterdzieści dziewięć tekstów, dla których Lull jest podawany jako autor w części rękopisów, a w części są one przypisane innym osobom; oraz (3) dwadzieścia osiem pozycji, które można wykluczyć z korpusu, ponieważ pojawiają się z taką afiliacją tylko w pojedynczych rękopisach lub w późniejszych bibliografiach.

Bez wątplenia najstarszym, najobszerniejszym i najważniejszym ze wszystkich tych tekstów jest wspomniane *Testamentum*, powstałe najprawdopodobniej w latach 1330–1332 w Londynie. Od końca XIX w. uważano, że zostało pierwotnie napisane po katalońsku²⁷⁰, co również zaakceptowała Michela Pereira w swoim katalogu²⁷¹, ale dziesięć lat później w przygotowanej wraz z Barbarą Spaggiari krytycznej edycji tekstu katalońskiego i łacińskiego doszła do wniosku, że autor napisał swoje dzieło po łacinie i prawdopodobnie sam przetłumaczył na kataloński, zachowały się bowiem wcześniejsze rękopisy łacińskie z dwiema innymi redakcjami niż datowane tłumaczenie z 1443 r., wykonane w Anglii przez bliżej nieznanego Lamberta, a przepisane w obu językach przez dobrze znanego skrybę, kanonika Johna Kirkeby²⁷². Co wszakże szczególnie istotne, najwcześniejsze

zentacji *ars magna*, której autor uznał Lulla za paranoika i przyrównał do współczesnych założycieli sekt: Martin Gardner, *Logic, machines and diagrams* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); wyd. oryg.: 1958.

267. John Warwick Montgomery, *Computer origins and the defense of the faith*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 56 (2004): 189–203; Donald E. Knuth, *The art of computer programming. 4:4 – Generating all trees. History of combinatorial generation* (Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2006), 56–59.

268. Halleux, *Les textes alchimiques*, 107.

269. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*; —, *Lullian alchemy: Aspects and problems of the corpus of alchemical works attributed to Ramon Lull (XIV–XVII centuries)*, „Catalan Review” 4: 1/2 (1990): 41–54.

270. Berthelot, (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I*, 351–356.

271. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 3–4.

272. Michela Pereira, Barbara Spaggiari, *Il „Testamentum” alchemico attributo a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, *Millennio Medievale*, 14 (Testi, 6) (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999), xxx–xxxix; jest to edycja dwujęzycznego rękopisu Kirkeby’ego, a porównanie fragmentów trzech redakcji łacińskich znajduje się na s. 539–585.

rękopisy *Testamentum* nie przypisują autorstwa Ramonowi Lullowi, ale są anonimowe. Traktat zawiera cytaty z dwóch autentycznych dzieł majorkańskiego mistyka, jak również diagramy lulliańskie (choć zastosowane jako pomoce mnemotechniczne, a nie do generowania wiedzy, co było ich pierwotnym zastosowaniem²⁷³), a więc mógł być uznany przez późniejszego kopistę, zapewne zwolennika zarówno alchemii, jak i teorii Lulla, za dzieło jego mistrza. Magister Testamenti, jak go nazwała Michela Pereira²⁷⁴, stworzył obszerne dzieło złożone z czterech części: *Theorica* (Teoria), *Practica* (Praktyka), *Liber mercuriorum* (Księga rtęci), *Practica de furnis* (Praktyka pieców). W późniejszych kopiach i edycjach drukowanych uwzględniane były jedynie pierwsze dwie księgi, pozostałe zaś uznawano za osobne traktaty. Na końcu została też później dodana *Cantilena* (Pieśń), w której autor odnosi opisaną praktykę alchemiczną do moralnych cnót roztropności, miłości i cierpliwości²⁷⁵. Tekst właściwy cytuje dwa inne traktaty, *Liber de intentione alchimistarum* (Księga intencji alchemików) oraz *Liber lapidarii* (Księga kamieni), jako tego samego autora, ale ten ostatni również cytuje *Testamentum*, a więc pierwotnej chronologii trudno dociec. Niewątpliwie te właśnie traktaty, a także pojawiające się później mało oryginalne komentarze i streszczenia, jak przykładowo *Elucidatio testamenti* (Objaśnienie testamentu) czy *Clavicula* (Kluczyk) – najczęściej drukowany z wszystkich tych tekstów – stanowiły pierwotny zrab korpusu pseudo-lulliańskiego. Dodać do nich trzeba jeszcze *Codicillus* (Kodycył), jeden z najpopularniejszych później traktatów, którego autor powołuje się na *Testamentum* i *Liber de intentione alchimistarum* (ale nie *Liber lapidarii*) jako własne dzieła. Zawiera on streszczenie ujawnionych wcześniej tajemnic, a także szczegółowy opis czterech etapów alchemicznego dzieła, przedstawionego w kategoriach kształtowania się ludzkiego ciała. Najważniejsze są wszakże występujące tutaj po raz pierwszy wątki kosmologiczne i eschatologiczne, obejmujące korespondencję między mikrokosmosem i makrokosmosem, miłość jako czynnik zespalający cały wszechświat, potrzebę dokonania *reformatio materiae* (odnowy materii) i duchowej natury prawdziwego alchemika, uzyskującego objawienie bezpośrednio od Boga. Ponieważ drobne wzmianki autobiograficzne

273. O wykorzystywaniu sztuki Lulla jako techniki mnemonicznej zob.: Frances A. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. Witold Radwański (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977), 179–199; rozdział „Lullizm jako sztuka pamięci”; wyd. oryg.: London 1972; Paolo Rossi, *Logic and the art of memory. The quest for a universal language*, tłum. Stephen Clucas (London: The Athlone Press, 2000), 44–55; wyd. oryg.: Bologna 1983.

274. Określenie to nie było przez nią jeszcze użyte w: Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, a po raz pierwszy pojawia się w: —, *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Biblioteca di Medioevo Latino, 7 (Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1992).

275. Dorothea Waley Singer, *The alchemical Testamentum attributed to Raymond Lull*, „Archeion” 9 (1928–1929): 43–52.

w tekście zgadzają się z tym, co wiadomo o Magistrze Testamenti, Michela Pereira przypuszcza, że „*Codicillus* był albo późniejszym dziełem autora *Testamentum*, który tutaj włączył wątki hermetyczne, nie wyrażane otwarcie we wcześniejszych pracach, albo też został napisany przez kogoś, kto akceptował typ alchemii reprezentowany przez *Testamentum*, ale miał nieco inny zakres zainteresowań”²⁷⁶.

Zarówno *Testamentum*, jak i *Liber de intentione alchimistarum* cytują autentyczne dzieła medyczne Arnolda z Villanovy, a także alchemiczne teksty pseudo-Arnolda, za pośrednictwem tych ostatnich czerpiąc podstawowe założenia systemu Gebera (Pawła z Taranto)²⁷⁷, takie jak teoria „samej rtęci”, wzbogacone o elementy medycyny w tradycji Montpellier i *prolongatio vitae* Rogera Bacona²⁷⁸. Pseudo-arnoldiańska koncepcja jednego eliksiru jako czynnika transmutacji metali i przedłużania ludzkiego życia została poszerzona o zastosowanie go również w charakterze nawozu sztucznego. Magister Testamenti wprowadził też jako pierwszy do alchemii europejskiej tematykę sztucznego wytwarzania kamieni szlachetnych (główny przedmiot *Liber lapidarii*), co stało się jedną z cech charakterystycznych dla późniejszych tekstów korpusu, ale nie spotkało się z zainteresowaniem innych nurtów alchemicznej tradycji²⁷⁹. Najważniejszą innowacją wniesioną przez *Testamentum* było zastąpienie czystego arystotelesowskiego hylomorfizmu autorów z XII i XIII w. oraz korpuskularyzmu Gebera przez witalizm i język hylozoiczny (a więc miejsce dyskusji o formach gatunkowych zajęła kwestia nasienia metali i ich dojrzewania), wprowadzenie pojęcia duszy minerałów oraz seksualizacja stosowanych metafor²⁸⁰. Odtąd współlistnieją w piśmiennictwie alchemicznym dwie przeciwstawne teorie dotyczące czynnika transmutacji, które można nazwać fizyczną (oparta na korpuskularyzmie teoria „samej rtęci”, która odpowiednio oczyszczona wypełnia pory metali nieszlachetnych) i biochemiczną (oparta na witalizmie teoria „fermentu” zawierającego nasienie złota).

276. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 10–11.

277. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 199–204.

278. Pereira, *Un tesoro inestimabile*; —, *Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale*.

279. Receptury robienia sztucznych klejnotów są znane już z najwcześniejszych papiirusów greco-egipskich, a także tekstów alchemików islamskich i takich znanych w Europie podręczników rzemieślniczych jak wspomniane wcześniej *Mappae clavicula* czy *Diversarum artium schedula* Teofila Prezbitera, ale w świecie łacińskim rozwijały się one raczej w ramach trzycy szkłarskiej, a nie alchemicznej.

280. Michela Pereira, „*Vegetare seu transmutare*”. *The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy*, [w] Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda, Peter Walter (red.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raunundus-Lullius-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*(Turnhout: Brepols, 2002), 94–119.

Wątek ten podjął też pod koniec XIV w. Bernard z Trieru²⁸¹, którego autentyczne teksty stanowią wraz z *Testamentum* źródło całego późniejszego witalizmu alchemicznego, rozwiniętego szczególnie pod wpływem Paracelsusa²⁸². Pisma Bernarda są jednak bardzo naukowe i nie podnoszą soteriologicznego aspektu alchemii, wprowadzonego przez pseudo-Arnolda, a obecnego przynajmniej potencjalnie już u Gebera. W najważniejszym swoim tekście *Epistola ad Thomam de Bologna* (List do Tomasza z Bolonii), adresowanym do zmarłego w 1380 r. lekarza króla Francji Karola V, odrzuca teorię siarkowo-rtęciową i opowiada się zdecydowanie za teorią samej rtęci, zawierającej w sobie aspekt męski i żeński, a tym samym zdolność generacji nowego życia metalicznego. Wykorzystywał też, podobnie jak wcześniej Roger Bacon, symbol „jaja filozoficznego”, wyjaśniając jak w jednej substancji (rtęci) mogą istnieć dwie natury (żeńska-srebra i męska-złota) i własną mocą potrafią wytworzyć nową doskonałą naturę, posiadającą ciało, duszę i ducha, które z kolei stanowią materialne odzwierciedlenie Trójcy Świętej, stanowiącej jedność w Bogu, bez zróżnicowania substancjalnego. Podejście to było rozwinięciem przyrównania Chrystusa do Kamienia Filozofów przez pseudo-Arnolda z Villanovy, ale bez konotacji duchowego oddziaływania procesu alchemicznego na samego alchemika²⁸³. Natomiast dla Magistra Testamenti alchemia jest nie tylko darem Boga i metodą uduchowienia, jak u wcześniejszych autorów, ale zyskuje wymiar eschatologiczny, staje się środkiem do wyzwolenia świata z grzechu poprzez oczyszczenie materii i nawrócenie niewiernych.

W przeciwieństwie do korpusu pseudo-Arnolda, dyskusja nad ewentualną autentycznością któregośkolwiek z wczesnych tekstów pseudo-lulliańskich zakończyła się już w XVIII w. definitywnym odrzuceniem takiej możliwości. Ostatnim zwolennikiem uznania niektórych traktatów, zwłaszcza *Testamentum*, za dzieła Ramona Lulla był zasłużony wydawca jego dzieł i „ostatni lullista” Ivo Salzinger (1669–1728). Jednak inni badacze z tego samego i dwóch kolejnych stuleci przedstawili tak przekonujące argumenty, że nikt nie podnosił już później tej kwestii²⁸⁴. Podstawowe dwa z tych argumentów to liczne miejsca w auten-

281. Wokół jego imienia powstał też niewielki korpus traktatów pseudoepigraficznych z końca XV i początku XVI w., w których występuje jako hrabia Bernard z Treviso, a jego życie jest datowane na pierwszą połowę XV w., choć w rzeczywistości żył wcześniej. Według niektórych badaczy były to dwie różne, ale historyczne osoby, utożsamione później ze względu na podobieństwo imienia. Przegląd wcześniejszych opinii podaje: Didier Kahn, *Recherches sur le Livre attribué au prétendu Bernard le Trévisan (fin du XV^e siècle)*, [w] Chiara Crisciani, Agostino Paravicini Bagliani (red.), *Alchimia e medicina nel Medioevo* (Firenze: Simsel-Edizioni del Galluzzo, 2003), 265–336, tutaj 266–270.

282. Newman, *Gehennical fire*, 99–106.

283. Pearl Kibre, *Bernard of Trevisan*, [w] Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner and Sons, 1970), t. 2, 22–23.

284. Całość historycznej dyskusji streszcza: Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 50–59; zob. też: Anthony Bonner, *Doctor illuminatus: A Ramón Llull*

tycznych dziełach Ramona Lulla, w których bardzo ostro krytykuje alchemię, oraz fakt datowania wszystkich wczesnych rękopisów na okres już po śmierci przypisanego im później autora. Najwcześniejsza znana wzmianka o Lullu jako alchemiku pojawia się u karmelity Wilhelma Sedacera, również katalończyka, w napisanej w latach 1377–1378 *Summa sedacina totius artis alkimie* (Suma sedacerańska całej sztuki alchemicznej), gdzie wymienia go wśród autorów przeczytanych ksiąg, które przekonały go o prawdziwości alchemii²⁸⁵. Mniej więcej w tym samym czasie powstała *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* (Księga tajemnic przyrody albo piątej esencji), najwcześniejszy spośród tekstów korpusu, który był świadomie pisany jako dzieło pseudoepigraficzne (nie zaś dopiero później przypisany Lullowi), a jego autor cytował zarówno wcześniejsze teksty pseudo-lulliańskie, jak i autentyczne traktaty Ramona Lulla jako własne. Niektórzy badacze sugerowali, że mógł nim być Ramon (Rajmund) z Tarregi (ok. 1335–1371), nawrócony Żyd z Katalonii, który wstąpił do zakonu dominikanów i pisał kontrowersyjne dzieła, za co został uwięziony przez inkwizytora Mikołaja Eymericha w 1368 r. i zmarł nie doczekawszy procesu²⁸⁶. Inni zdecydowanie odrzucali taką możliwość²⁸⁷, albo pozostawiali jako kolejną nierozstrzygniętą kwestię, wymagającą bardziej szczegółowych badań, ale „nie niemożliwą”²⁸⁸.

Liber de secretis naturae wyznacza nie tylko początek tworzenia się legendy o Ramonie Lullu jako alchemiku i przypisuje mu wcześniejsze teksty anonimowe (*Testamentum* i związane z nim traktaty), tworząc tym samym zaczątek olbrzymiego korpusu, ale stanowi też jedną z jego kluczowych pozycji. Napisana jest w stylu zbliżonym do Lulla, z dobrą znajomością jego systemu i właściwym (a nie tylko mnemotechnicznym) zastosowaniem jego schematów i alfabetów, a ponadto zawiera wydany dopiero współcześnie²⁸⁹, ale rozpowszechniany szeroko w ręk-

reader, Mythos: The Princeton/Bollinger Series in World Mythology (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 59–60; choć wśród specjalistów kwestia jest dawno zamknięta, w literaturze popularnonaukowej, ogólnych historiach chemii, a nawet w naukowych kompendiach Ramon Lull jest często wymieniany jako alchemik, np.: J. L. Heilbron (red.), *The Oxford companion to the history of modern science* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2003), 19; Bernadette Bensaude-Vincent, Isabelle Stengers, *A history of chemistry*, tłum. Deborah Van Dam (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 18; wyd. oryg.: 1993; Wrocisława Bergandy, *Od alchemii do chemii kwantowej. Zarys historii rozwoju chemii* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1997), 55.

285. Pascale Barthélemy, *La Sedacina ou l'oeuvre au crible: L'alchimie de Guillaume Sedaceer, carme catalan de la fin du XIVe siècle*, 2 t., Textes et Travaux de Chrysopœia, 8 (Paris / Milano: S.É.H.A / Archè, 2002), 158.

286. Patai, *The Jewish alchemists*, 175–203.

287. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science. Fourteenth and fifteenth centuries*, t. 4 (New York: Columbia University Press, 1934), 15–18.

288. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 20–21.

289. —, *Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, „Rivista di storia della filosofia” 41 (1986): 747–780.

kopisach epilog, w którym autor dowodzi zgodności systemu Lulla z alchemią w formie dialogu „Raymonda” z mnichem benedyktyńskim i czyni to tak przekonująco, że wielu średniowiecznych i renesansowych lullistów zaakceptowało jego argumenty, a uznawał je jeszcze Ivo Salzinger w XVIII w. Dzieło to stanowi „początek drugiego etapu powstawania alchemicznego korpusu pseudo-lulliańskiego”, w którym „alchemiczna praktyka opisana w *Testamentum* i związanymi z nim tekstach została połączona z praktyką opartą na piątej esencji, wprowadzonej niedawno do zachodniej alchemii przez Jana z Rupescissy”²⁹⁰. To właśnie ten aspekt wywoływał później największe zainteresowanie wśród paracelsystów i powodował, że kolejne traktaty pseudo-lulliańskie powstawały jeszcze w XVI i XVII w.

Spośród innych tekstów drugiej fazy powstawania korpusu, świadomie już powołujących się na autorstwo mistyka z Majorki i absorbujących teorię kwint-esencji, najważniejszy jest (zdaniem Micheli Pereiry) *Testamentum ultimum* albo *novissimum* (Ostatni albo Najnowszy testament). Jego nieznany autor podjął się wyjaśnienia zawilości oryginalnego *Testamentum*, stosując metodę filologiczną i korzystając zarówno z wczesnych tekstów pseudo-lulliańskich, jak i tych powstałych pod wpływem dzieł Jana z Rupescissy. Starając się połączyć różne wątki teorii i podejścia do praktyki, a także znajdując sposoby wyjaśnienia pozornych rozbieżności, stworzył w miarę spójną syntezę, która „stała się kamieniem węgielnym pseudo-lulliańskiej alchemii końca szesnastego i [całego] siedemnastego wieku”²⁹¹.

JAN Z RUPESCISSY

Jan z Rupescissy czyli Roquetaillade (ok. 1310–1366) to kolejny spirytualny franciszkanin z pogranicza francusko-hispańskiego, niezwykle ważny w dziejach średniowiecznej alchemii. Dawniejsi autorzy uznawali go za trzeciego, obok Arnolda z Villanovy i Ramona Lulla, członka „triumwiratu nauki katalońskiej XIV wieku”²⁹², ale był raczej Francuzem z okolic Aurillac w Owerni²⁹³. Zajmował się przede

290. —, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 11–12.

291. *Ibid.*, 10.

292. Multhauf, *The origins of chemistry*, 210. Cytowane sformułowanie pochodzi z: Don Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1 (Madrid: Librería Católica de San José, 1880), 500; podobnie uważał: Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 3*, 348, ale również Michela Pereira w swojej recenzji krytycznej edycji niemieckiej wersji jednego z traktatów: Udo Benzenhöfer, *Johannes' de Rupescissa Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum deutsch. Studien zur Alchemia medica des 15. bis 17. Jahrhunderts mit kritischer Edition des Textes*, Heidelberg Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 1 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989), chociaż sam autor wyraźnie taką wersję odrzuca (s. 12). W swoich późniejszych publikacjach Pereira nie odnosiła się już jednak do tej kwestii.

293. Podstawowa monografia biograficzna to: Jeanne Bignami-Odier, *Jean de Roquetaillade (de Rupescissa). Théologien, polémiste, alchimiste*, „Histoire littéraire de la France” 41 (1981): 75–240; jest to poprawiona wersja wcześniejszej książki tejże au-

wszystkim interpretacją prorocstw, pisarstwem apokaliptycznym i rozwijaniem historiozofii Joachima z Fiore (ok. 1130–1202) oraz doktryn Piotra Jana Oliviego (1248–1298), jak również ostrą krytyką nieprawidłowości w Kościele i prognozowaniem upadku papieżstwa i rychłego nadejścia Antychrysta, co spowodowało uwięzienie go przez władze kościelne. Prawdopodobnie właśnie w więzieniu w Awinionie napisał większość swoich dzieł profetycznych oraz dwa traktaty alchemiczne: *De consideratione quintae essentiae omnium rerum* (O rozważaniu piątej esencji wszystkich rzeczy), datowany na 1351–1352 r., oraz *Liber lucis* (Księga światła), prawdopodobnie z 1350 lub 1354 r.²⁹⁴ Dokonał w nich nie tylko własnej syntezy różnych nurtów ówczesnej alchemii łacińskiej, ale powiązał je w spójny system, łączący możliwości transmutacji metali z przesłaniem apokaliptycznym i zastosowaniami medycznymi. Drugi z wspomnianych tekstów (przy czym najważniejsi badacze nie są zgodni co do ich chronologii²⁹⁵) omawia sposób przygotowania eliksiru z substancji nieorganicznych, który ma służyć do przemiany metali nieszlachetnych w złoto. Bazuje na teorii rtęciowo-siarkowej, a w praktycznej procedurze wykorzystuje kwasy mineralne do wielokrotnego rozpuszczania i destylowania wyjściowych składników, podobnie jak znane mu współczesne autorytety – *Rosarius* pseudo-Arnolda i *Testamentum* pseudo-Lulla. Wyjaśniając, że „siarka filozofów” to nie zwykła siarka, ale „rzymski wiotriol”, czyli siarczan miedzi, rozpoczął od sublimacji takiej „siarki” i rtęci razem z saletrą, co mogło być źródłem późniejszej teorii „trzech pierwiastków” Paracelsusa. Jednak istotą teorii Rupescissy było wydobycie z tych substancji ich „ducha”, czyli arystotelowskiego piątego żywiołu (kwintesencji albo eteru), który był budulcem świata nadksiężycowego, ale według franciszkanina znajdował się również w niewielkich ilościach w zwierzętach, roślinach i minerałach. Ponieważ jest on doskonały i niezmienny, cechy te może przekazywać niedoskonałym

torki: —, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)* (Paris: Vrin, 1952); ważne korekty i uzupełnienia wnosi: Robert E. Lerner, *Historical introduction*, [w] Robert E. Lerner, Christine Morerod-Fattebert (red.), *Johannes de Rupescissa, Liber secretorum eventuum. Edition critique, traduction et introduction historique* (Fribourg: Editions Universitaires, 1994), 13–85; oba opracowania nie omawiają (wbrew tytułowi pierwszego) alchemicznych tekstów Rupescissy, które doczekały się integralnej prezentacji w kontekście apokaliptyczno-profetycznej teologii dopiero w najnowszej monografii (nie wnoszącej jednak nic nowego w zakresie biografii): Leah DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time: John of Rupescissa in the late Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 2009).

294. Robert Halleux, *Les ouvrages alchimiques de Jean de Roquetaillade*, „Histoire littéraire de la France” 41 (1981): 241–284, tutaj 267; Robert E. Lerner, *John the Astonishing*, „Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe–XIVe siècles” 3 (2009); DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time*, 173.

295. Robert Halleux uznał *Liber lucis* za późniejszą niż *De consideratione*, a Leah DeVun za wcześniejszą.

i poddającym się rozkładowi metalom za pośrednictwem białego i czerwonego Kamienia Filozofów, których przygotowanie *Liber lucis* opisuje szczegółowo w siedmiu etapach. Podobnie jak wielu innych autorów podkreśla, że ujawnia to tylko wyjątkowo – ale w przeciwieństwie do tamtych, swoje motywacje wiąże ściśle z apokaliptycznymi prorocत्वami:

Rozważałem męczeństwo wybranych, jakie przepowiedział Chrystus w Świętej Ewangelii, a szczególnie owe udreki poprzedzające czas Antychrysta, narastające w latach, kiedy wspólnota podległa Świętemu Kościołowi Rzymskiemu będzie niewątpliwie cierpiała, będzie musiała uciekać w góry i w krótkim czasie zostanie ograbiona z wszelkich doczesnych bogactw przez tyranów. [...] Przez wzgląd na to, aby zaspokoić poważne potrzeby i ulżyć w przyszłym ubóstwie ludziom świętym i wybranym przez Boga, którym dane jest poznać tajemnice prawdy, bez ich zaciemniania, a szczególnie czerwonego i białego Kamienia Filozofów, chcę oświadczyć, że teraz ujawnię je jasno i zwięźle.²⁹⁶

Umiejętność transmutacji miała zatem służyć wybranym w godzinie próby, jaką będą nadchodzące prześladowania, aby mogli przetrwać i zaspokoić podstawowe potrzeby swej wspólnoty. Jan z Rupescissy nie obawiał się, że za ujawnienie sekretów alchemii spotkają go zapowiadane przez innych autorów nieszczęścia:

ponieważ nie odkrywam tych tajemnic ludziom złym i synom człowieczym, ale Świętemu mistycznemu ciału Jezusa Chrystusa czyli Kościołowi Rzymskiemu, który nie jest splamiony grzechem śmiertelnym, ani też nie został zbrukany obcym kolorem herezji czy błędu. Albowiem objawiłem to jedynie Świętym jako remedium na udreki nadchodzących czasów Antychrysta.²⁹⁷

Znacznie ważniejszy dla „ubogiego człowieka ewangelicznego” (*vir pauper evangelice*), jak często zwracał się do swego czytelnika, a także dla dziejów alchemii, medycyny i farmacji, był jednak drugi z jego traktatów. Franciszkański autor opisał w nim inny rodzaj eliksiru, który miał zastosowanie medyczne i mistyczne, przemieniając nie metal, ale ciało człowieka, wydłużając jego życie i utrzymując zdrowie. Idea *prolongatio vitae* pojawiała się w Europie już wcześniej, szczególnie u innego spirytualnego franciszkanina pozostającego pod wpływem Joachima z Fiore, omawianego wyżej Rogera Bacona, którego koncepcje Rupescissa z pewnością znał i z nich korzystał, choć jego własne teorie poszły w innym kierunku²⁹⁸. Znał też teksty Arnolda z Villanovy, zarówno pseudoepigracne dotyczące alchemii, jak i autentyczne z zakresu medycyny, w tym również te doty-

296. Cyt. za: DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time*, 57–58.

297. *Ibid.*, 59.

298. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 138–140; Pereira, *Un tesoro inestimabile*, 185–187; DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time*, 81–89.

czące leczniczego działania alkoholu, *Liber de vinis* (Księga o winie) i *De aqua vitae simplici et composita* (O wodzie życia prostej i złożonej). W *De consideratione quintae essentiae* Jan z Rupescissy utożsamiał piątą esencję z alkoholem uzyskiwanym drogą destylacji wina, znanym już wcześniej jako *spiritus vini* (duch wina) albo *aqua ardens* (płonąca woda).

Wbrew potocznej, ale pojawiającej się nawet w opracowaniach naukowych opinii²⁹⁹, „nigdy nie znaleziono żadnego dowodu na to, że Arabowie znali alkohol albo którykolwiek kwas mineralny w okresie poprzedzającym odkrycie ich we Włoszech, cokolwiek by niektórzy współcześni autorzy twierdzili w tym względzie”³⁰⁰. Tej opinii J. R. Forbesa z 1948 r. nikt też później nie podważył, choć Joseph Needham wraz z Lu Gwei-Djenem i swoją żoną Dorothy próbowali, podobnie jak to czynili w przypadku wielu innych odkryć i wynalazków, wykazać możliwość znajomości destylacji wina już w IV w. w Chinach³⁰¹. Ich teza opierała się jednak na domysłach dotyczących adaptacji znanej w Mongolii, ale mało wydajnej destylacji przez zamrażanie, a także stosowanych w Indiach alembików zwanych „mongolskimi” i pochodzenia nazwy „Głowa Maura”, jak nazywano ich górną część w średniowiecznej Europie³⁰². Samo słowo „alkohol” zostało wprowadzone dopiero przez Paracelsusa w XVI w., choć rzeczywiście ma formę arabską (*al-kuhl*), ale w tym języku oznaczało minerał stybnit, czyli antymonit (siarczek antymonu), stosowany już w starożytnym Egipcie jako kosmetyczny barwnik do powiek, a szerzej też każdy miąższ proszek³⁰³. Destylacja wysokoprocentowego alkoholu była możliwa dopiero po dokonaniu modyfikacji konstrukcji alembika w taki sposób, by chłodzenie następowało w zewnętrznej wężownicy. Dokonano tego ok. 1150 r., najprawdopodobniej w działającym już wówczas centrum medycznym w Salerno. Potwierdza to również fakt, że najstarsza pewna wzmianka o *aqua ardens* i prosta recepta na jej otrzymywanie znajduje się w tekście autora znanego jako Magister Salernus (zm. 1167)³⁰⁴, a w niewiele późniejszych traktatach medycznych jest już szeroko zalecana na różne schorzenia. Bardzo dokładny opis uzyskiwania alkoholu przez wielokrot-

299. Przykładowo: Alain Touwaide, *Pharmacy and materia medica*, [w] Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia* (New York: Routledge, 2005), 397–399, tutaj 399; Bergandy, *Od alchemii do chemii kwantowej*, 53.

300. Forbes, *Short history of the art of distillation*, 32.

301. Lu Gwei-Djen, Joseph Needham, Dorothy Needham, *The coming of ardent water*, „Ambix” 19: 2 (1972): 69–112; przedruk jako rozdział pod tym samym tytułem w: Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 121–158.

302. —, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 85–86, 104–107, 131–132.

303. Eilhard Wiedemann, J. W. Allan, *al-kuhl*, [w] C.E. Bosworth, et al. (red.), *Encyclopaedia of Islam. New [2] edition* (Leiden: Brill, 1986), t. 5, 356–357.

304. Forbes, *Short history of the art of distillation*, 88–89.

ną destylację wina zostawił Taddeo Alderotti (ok. 1210–1295/1303)³⁰⁵ w swoich *Consilia medicinalia* (Rady medyczne) z ok. 1280 r. Metoda ta pozwalała uzyskać *spiritus vini* o czystości nawet powyżej 90%, a przynajmniej 80% już w pierwszej destylacji³⁰⁶.

Według Jana z Rupescissy alkohol, czyli piąta esencja, nie tylko pozwalał na zachowanie zdrowia i przedłużanie życia dzięki swym właściwościom konserwującym i przeciwdziałającym rozkładowi, ale miał też stanowić oręż dla jego współbraci, ubogich wybrańców, do nadchodzącej walki podczas zbliżającego się końca czasów. To właśnie dzięki wzmocnieniu ciała i duszy alchemicznymi preparatami będą mogli mieć nadzieję na pokonanie Antychrysta. W tym celu rozwinął i usystematyzował wcześniejsze teorie eliksiru, przedstawiając metody uzyskiwania kwintesencji nie tylko z wina i substancji organicznych, ale też z minerałów i metali, poprzez rozpuszczanie ich w kwasach i wielokrotną destylację. Za szczególnie cenny uważał eliksir z alkoholu i złota, który rozpoczął trwającą do początków XVIII w. dyskusję nad sposobem przygotowywania „pitnego złota” (*aurum potable*). Również jego opis „cudownego działania” piątej esencji uzyskanej z antymonu stał się ważnym wątkiem dyskursu alchemicznego w XVII w. Dla dziejów medycyny i farmacji najważniejszy wydaje się wpływ, jaki jego koncepcje chemicznej farmakologii opartej na destylatach wywarły na bardzo popularne w XVI w. dzieło Paracelsusa *Archidoxis* (ok. 1525) oraz powstałe w tym samym czasie *Coelum philosophorum* (Niebo filozofów) Philippa Ulstada, przez co, to Rupescissę, a nie Paracelsusa, uznać trzeba za prekursora stosowania leków chemicznych, jak to już dawno dowodził Robert Multhauf³⁰⁷.

Rupescissa rozwinął także pojawiający się już wcześniej metaforyczny język opisu zjawisk chemicznych w kategoriach chrześcijańskich. Nie tylko przejął

305. Pochodzący z Florencji, a działający w Bolonii lekarz, prawdopodobnie tożsamy z „wielkim doktorem Taddeo”, wspomnianym przez Dantego w *Boskiej komedii*; zob.: Nancy G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and Bartolomeo da Varignana on the nature of medical learning*, „Isis” 68: 1 (1977): 27–39; —, *Taddeo Alderotti and his pupils* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

306. Forbes, *Short history of the art of distillation*, 60–61; Gwei-Djen, Needham, Needham, *The coming of ardent water*, 70–71; Needham, Gwei-Djen, *Science and civilization in China. Vol. 5. Part 4*, 93; odnośny fragment tekstu Alderottiego wraz z komentarzem jako pierwszy opublikował: Edmund O. von Lippmann, *Thaddaeus Florentinus (Taddeo Alderotti) über den Weingeist*, „Archiv für Geschichte der Medizin” 7 (1914): 379–389; edycję krytyczną całości wydał: G. M. Nardi (red.), *Thaddaeus Florentinus, I Consilia* (Torino: Minerva Medica, 1938).

307. Robert P. Multhauf, *John of Rupescissa and the origin of medical chemistry*, „Isis” 45: 4 (1954): 359–367; por. też analizę chemioterapii Rupescissy w: Giancarlo Zanier, *Procedimenti farmacologici e pratiche chemioterapeutiche nel De consideratione quintae essentiae*, [w] Chiara Crisciani, Agostino Paravicini Bagliani (red.), *Alchimia e medicina nel Medioevo* (Firenze: Simsel-Edizioni del Galluzzo, 2003), 161–176.

z *Tractatus parabolicus* pseudo-Arnolda z Villanovy (który cytuje siedmiokrotnie) paralelę Kamienia Filozofów i Chrystusa, ale na jej podstawie stworzył cały system alchemii chrześcijańskiej, w której poszczególne fazy procesu i operacje chemiczne są równoważne kluczowym epizodom z życia Jezusa, jego męki i zmartwychwstania, a ich rezultat – Kamień Filozofów albo eliksir – miał stać się narzędziem walki z nadchodzącym Antychrystem. Korzystał przy tym również z autentycznych dzieł Arnolda, szczególnie *De tempore adventus Antichristi* (O czasie nadejścia Antychrysta), który jest też jedynym autorytetem cytowanym z imienia w obu traktatach. Leah DeVun tak ujmuje istotę owego procesu w ujęciu franciszkańskiego alchemika:

Dokonana przez Rupescissę egzegeza sformułowań Arnolda postuluje metaforyczne „życie” dla kamienia filozofów. Jest zamknięty w grobowcu, co wskazuje, że w jakimś sensie „zmarł” [...]. Następnie zostaje „wskrzyszony” przez alchemika i powstaje z grobu [...], mając na sobie czerwony diadem albo koronę. Analogia ta dokonuje wprost powiązania między kamieniem filozofów i Chrystusem, którzy obaj zostali zabici, pogrzebani i wskrzeszeni. Upodobnienie kamienia do Chrystusa sugeruje jeden z centralnych przekazów alchemii Rupescissy. Stworzenie kamienia za pomocą alchemii odtwarza narrację męki Pańskiej, a zatem kamień może odtworzyć lecznicze i zbawcze moce Chrystusa. Obaj zbawiciele są powiązani ich równoległymi doświadczeniami śmierci na krzyżu, zmartwychwstania i wniebowstąpienia.³⁰⁸

Ten aspekt dzieła Jana z Rupescissy zapoczątkował kolejny wyraźny nurt w alchemii europejskiej, charakteryzujący się właśnie wykorzystaniem metafory Chrystusa i jego męki³⁰⁹. Jedno z najbardziej rozpoznawalnych dzieł alchemicznych z początku XV w., zachowana w przynajmniej dwudziestu bogato ilustrowanych rękopisach *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* (Księga Świętej Trójcy), jest jego bezpośrednią kontynuacją. Nieznany z imienia autor, niewątpliwy zwolennik franciszkanów spirytualnych, w podobny sposób łączy apokaliptyczny motyw nadejścia Antychrysta z paralelą Chrystusa i Kamienia Filozofów³¹⁰. Przejawem tego nurtu była też późniejsza „msza alchemiczna” czyli *Processus sub forma missae* (Proces pod postacią mszy), dedykowana Władysławowi II Jagiellończy-

308. DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time*, 118.

309. Kształtowanie się tego nurtu w średniowieczu znakomicie przedstawiła: Barbara Obrist, *Alchimie et allégorie scripturaire au Moyen Âge*, [w] Gilbert Dahan, Richard Goulet (red.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles*, Textes et traditions, 10 (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005), 245–265.

310. Zob. niżej; o związkach autora z franciszkanami spirytualnymi: —, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 126–140.

kowi (1456–1516), królowi Czech i Węgier, a napisana przez Mikołaja „Cibinensis”, którego tożsamość jest nadal przedmiotem kontrowersji i spekulacji³¹¹.

Wszystkie zachowane teksty profetyczne Jana z Rupescissy (pięć z domniemanych trzydziestu) doczekały się wydań krytycznych i były intensywnie badane, ale w oderwaniu od jego traktatów alchemicznych, z których tylko *Liber lucis* dostępna jest w naukowej edycji, choć na podstawie zaledwie jednego z przynajmniej 55 zachowanych rękopisów³¹². Jeszcze ważniejsze *De consideratione quintae essentiae* (zachowane w ponad 140 rękopisach i licznych wczesnych wydaniach drukowanych) ma jedynie edycje średniowiecznych tłumaczeń na niemiecki i angielski³¹³. Rupescissa był postrzegany przez dawniejszych historyków alchemii głównie jako uczeń pseudo-Arnolda i prekursor Paracelsusa, a jego chrześcijańska metaforyka raczej zniechęcała do głębszych studiów. Nawet Antoine Calvet, analizując powiązania pseudo-Arnolda z mistycyzmem Joachima z Fiore, wyraził się dość sarkastycznie o franciszkańskim alchemiku, że ten „pozostawił potomności wizerunek Arnolda z Villanovy jako twórcy analogii Kamień = Chrystus oraz alchemii medycznej, którą sam wykorzystał, starając się [...] udostępnić światu potężny lek regenerujący, jedyne lekarstwo, które potrafi zniwelować katastrofalne skutki [nadejścia] Antychrysta: [a mianowicie] alkohol”³¹⁴. Dopiero niedawno Leah DeVun podjęła się szerszego spojrzenia na, jak ją nazwała, „alchemię apokaliptyczną” Jana z Rupescissy w kontekście jego tekstów profetycznych, dochodząc do wniosku, że tworzą one jeden spójny system:

Podczas gdy historycy mają tendencję do traktowania profetyki czy teologii i filozofii przyrody jako odrębnych kategorii [...], Rupescissa nie różnił tych sposobów myślenia. Prawdopodobnie niektóre z nakreślonych przez badaczy granic między podejściem religijnym i naturalistycznym w średniowieczu po prostu nie istniały dla Rupescissy i jemu współczesnych [...]. Kody i analogie, za pomocą których Rupescissa opisywał alchemiczne eliksiry – niebo, krew, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – ukazują amalgamat teologii, profetyki i przyrodoznawstwa przepelniający jego dzieło. W warstwie językowej wykorzystywał podobieństwa między elementa-

311. Cristina Neagu, *The Processus sub forma missae: Christian alchemy, identity and identification*, „Archaeus: Études d’Histoire des Religions” 4 (2000): 105–117; Farkas Gábor Kiss, Benedek Láng, Cosmin Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis: Text, identity and speculations*, „Ambix” 53: 2 (2006): 143–159; tutaj również edycja tekstu na podstawie dwóch rękopisów i wczesnej wersji drukowanej.

312. Andrea Aromatico, Marcella Peruzzi (red.), *Giovanni da Rupescissa, Il libro della luce* (Venezia: Marsilio Editori, 1997).

313. Benzenhöfer, *Johannes’ de Rupescissa Liber de consideratione*; Adam McLean, Frederick Furnivall (red.), *The book of quintessence by John de Rupescissa*, Hermetic Research Series, 9 (Glasgow: Adam McLean, 2002).

314. Calvet, *Alchimie et joachimisme*, 107.

mi supernaturalnymi a zachowaniem leków alchemicznych. Leki te robione były z produktów ziemskich, ale ich transcendentne właściwości i funkcje bardziej przypominały niebieskie sfery przyrody doskonałej. [...] Taki język utożsamia naturalne procesy alchemii z nałożoną na nie narracją dziejów zbawienia. Dychotomiczne właściwości alchemicznych leków wraz z ich rolą w osiąganiu doskonałości przez ludzkie ciało i metale, ściśle wiążą je z Chrystusem, Bogiem wcielonym, który podobnie przekracza sfery ziemi i nieba. Ta dychotomia w alchemii Rupescissy wskazuje, że model religijny stanowił fundament jego teorii leków alchemicznych.³¹⁵

Traktaty Jana z Rupescissy stanowią syntezę wcześniejszych tradycji alchemii łańciskiej Gebera, pseudo-Arnolda z Villanovy i pseudo-Lulla, ale na korpus tego ostatniego również wywarły olbrzymi wpływ, począwszy bowiem od *Liber de secretis naturae*, w części zawierającej parafrazę *De consideratione quintae essentiae*, późniejsze traktaty przypisywane Ramonowi Lullowi zawierały wiele odniesień do piątej esencji i eliksirów pochodzących od Rupescissy, a nawet kopie jego oryginalnych dzieł rozpowszechniane były pod imieniem filozofa z Majorki, samego zaś franciszkanina uznawano za jego siostrzeńca lub plagiatora³¹⁶.

Legenda o Ramonie Lullu jako alchemiku rozwijała się w wielu niezależnych wątkach, przy czym najważniejsze (początkowo pojawiające się niezależnie) to uznanie go za ucznia Arnolda z Villanovy oraz pobyt w Anglii i uwięzienie go w Tower przez króla Edwarda II, dla którego miał produkować alchemiczne złoto na potrzeby krucjaty przeciw Turkom³¹⁷. Jedna z ciekawszych wersji tych legend pojawia się w alchemicznym dialogu *De lapide philosophorum et de auro potabili* (O kamieniu filozofów i o pitnym złocie), napisanym ok. 1449 r. przez prawnika i lekarza Wilhelma Fabri de Dya dla jego patrona antypapieża Feliksa V (1439–1449). Jest to swobodna relacja z ich dyskusji, w której Fabri wspomina jak to trzech największych alchemików – „Arnaldus, Raymondus et Joannes de Testym [Dastin]” – pracowało w Anglii dla króla Edwarda, a ten na łożu śmierci chciał podzielić między nich swoje królestwo. Wspomniane już wcześniej związki Johna Dastina z pseudo-Arnoldem, a także fakt dedykacji napisanego w Londynie *Testamentum* pseudo-Lulla królowi Edwardowi, wskazują na bliskie kontakty alchemii katalońskiej i tworzącej się tradycji angielskiej. Przypisywany Dastinowi traktat *Donum Dei* stanowi streszczenie praktyk z *Testamentum* i *Rosariususa*, a niektórym tekstom pseudo-Lulla nadawano w rękopisach tytuł *Donum Dei*. Również Fabri wielokrotnie wymienia ich łącznie, uznając za przedstawicieli tego samego nurtu³¹⁸.

315. DeVun, *Prophecy, alchemy, and the end of time*, 127–128.

316. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 17–20.

317. *Ibid.*, 11, 19, 37–47.

318. Jonathan Hughes, *The rise of alchemy in fourteenth-century England. Plantagenet kings and the search for the Philosopher's Stone* (London–New York: Continuum, 2012), 32–33, oraz *passim* na temat Johna Dastina.

W trakcie rozmów z Fabrim, Feliks V poprosił go o spisanie swych rozważań na temat prawdziwości alchemii, jej medycznych zastosowań oraz znaczenia dwóch niejasnych terminów (*thelesim* i eliksir). Powstałe teksty stanowią integralną część dzieła jako scholastyczne *Quaestio de alchimia*³¹⁹. Z relacji Fabriego wynika, że to papież

nalegał, aby styl, forma argumentów i cytowane autorytety były wyłącznie perypatetyckie. Fabri zgodził się całkowicie i we wszystkich trzech traktatach rozpoczynał od autorytetów, przechodził do racjonalnej demonstracji, a kończył *experimentum*. [...] Podejście Fabriego jest całkowicie filozoficzne: z dużą pewnością siebie omawia doktryny, trendy i dzieła [...] alchemii łacińskiej, ale nie zajmuje się zupełnie *opus* [...]. Ani w części dotyczącej transmutacji, ani w tej o pitnym złocie, Fabri nie podaje żadnych wskazówek co do konkretnych składników, operacji czy procesów. Termin *opus* w jego technicznym sensie nie pojawia się nigdzie w *De lapide*. Praca ta jest czysto doktrynalnym traktatem [napisanym przez] filozofa i nigdy nie przyjmuje operacyjnego charakteru, obecnego w innych współczesnych mu tekstach lekarzy zainteresowanych alchemią.³²⁰

PIOTR BONUS

Ten interesujący zabieg „przetłumaczenia” teoretycznych podstaw alchemii XIV w. na precyzyjny język scholastyki pokazuje, jak jedne tradycje spletały się z innymi. Autorzy tekstów korpusów pseudo-Arnolda i pseudo-Lulla, a także John Dastin (jeżeli był autorem wszystkich przypisywanych mu dzieł) i Jan z Rupescissy nie byli scholastykami, a swoje teorie wykładali bardziej w kategoriach metafor inspirowanych doświadczeniem eksperymentalnym i mistycznym. Jednak szkoła racjonalnej alchemii wielkich scholastyków XIII w., sięgająca korzeniami do *Liber Hermetis*, a zwieńczona najważniejszym dziełem średniowiecznej alchemii, *Summa perfectionis* Gebera, nadal miała wielu zwolenników. Odwoływały się do nich traktaty z korpusów katalończyków, Rupescissa i Dastin, a ich teksty były szeroko kolportowane, kopiowane i tłumaczone. A choć większość nowych autorów używała nowego języka, to praktycznie równocześnie z najważniejszymi dziełami obu wielkich korpusów, datowanymi na ok. 1330 r. *Rosarium* pseudo-Arnolda i *Testamentum* pseudo-Lulla, powstało obszerne dzieło o zupełnie innym charakterze, *Pretiosa margarita novella* (Nowa drogocenna perła), napisane między rokiem 1323 a 1330, jak przyjmują Lynn Thorndike

319. Chiara Crisciani, *La „Quaestio de alchimia” fra duecento e trecento*, „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale” 2 (1976): 119–169.

320. —, *From the laboratory to the library: Alchemy according to Guglielmo Fabri*, [w] Anthony Grafton, Nancy G. Siraisi (red.), *Natural particulars. Nature and the disciplines in Renaissance Europe* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 295–320, tutaj 297.

i Chiara Crisciani³²¹, albo, jak sądzi William Newman, między 1330 a 1339 r.³²² Jej autorem był Piotr Bonus (Bono), być może pochodzący z Ferrary lub sąsiedniej Lombardii (choć zdania na ten temat są podzielone), prowincjonalny lekarz z miasta Pola na półwyspie Istria (obecnie Pula w Chorwacji), a sam traktat stanowi rozbudowaną obronę i analizę alchemii w kategoriach scholastycznych³²³.

Zgodnie z zasadami tej tradycji, Bonus prezentuje najpierw szczegółowo dwadzieścia sześć argumentów (w tym pięć za „*sciant artifices*”) przeczących twierdzeniom alchemików, a następnie rozważa dowody prawdziwości sztuki alchemicznej w oparciu o autorytety, argumenty logiczne i wreszcie analogie i przykłady. Dalej omawia dziesięć przyczyn trudności w osiągnięciu sukcesu, definiuje pięć założeń dotyczących różnych aspektów alchemii i przechodzi do obalania kolejno wszystkich podanych wcześniej argumentów przeciw. Druga część dzieła to systematyczny wykład alchemii, w którym Piotr Bonus dokonuje własnej syntezy, starając się godzić sprzeczności w traktatach jego poprzedników, z których szczególnie ceni *Tablicę szmaragdową* i *Turba philosophorum*, ale też liczne teksty autorów islamskich i mitycznych³²⁴. Dawniejsi historycy uważali *Margaritę* za mało oryginalną kompilację³²⁵, ale obecnie uznawana jest z jednej strony za dzieło „systematyka alchemii”, cenne źródło dobrze udokumentowanych i wiarygodnych cytatów z licznych wcześniejszych tekstów³²⁶ oraz „wygodne streszczenie” wcześniejszej debaty scholastycznej³²⁷, a z drugiej strony – za wykład nowej, alternatywnej do pseudo-Arnolda i Jana z Rupescissy tradycji wiążącej alchemię z religią i profetyzmem, a także za prekursora późniejszego nurtu renesansowej alchemii hermetycznej.

Uznając alchemię za naukę wspartą na teorii filozoficznej i praktyce eksperymentalnej, w pełni zasługującą na zajęcie należnego jej miejsca wśród nauk

321. Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 3*, 147; Chiara Crisciani, *The conceptions of alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*, „*Ambix*” 20 (1973): 165–181, tutaj 180.

322. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 5; —, *Promethean ambitions*, 83, 269.

323. Edycję w wersji „zwulgaryzowanej”, czyli tłumaczonej na włoski, na podstawie wszystkich zachowanych rękopisów i wczesnych druków opracowała: Crisciani, (red.), *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella*.

324. *Ibid.*, xlvii–xlviii.

325. John Maxon Stillman, *Petrus Bonus and supposed chemical forgeries*, „*Scientific Monthly*” 17 (1923): 318–325; Julius Ruska, *L'alchimie à l'époque du Dante*, „*Annales Guébbard Séverine*” 10 (1934): 410–417; zawiera wykaz ponad dwudziestu cytowanych przez Bonusa autorów, nie licząc uczestników *Turba philosophorum*.

326. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 5, 86; Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567–1625)*, *Cahiers d'Humanisme et Renaissance* (Genève: Librairie Droz, 2007), 42–45.

327. Principe, *The aspiring adept*, 91.

przyrodniczych i umiejętności rzemieślniczych, Bonus podkreślał jednocześnie jej drugi aspekt, a mianowicie konieczność otrzymania osobistego objawienia od Boga, bez którego nie można dokończyć dzieła alchemii. Jak pisze Chiara Crisciani:

Dualizm naukowych i religijnych podstaw alchemii i związanych z nimi dwóch typów wiedzy – rozumu i objawienia – oparte są na dualistycznej naturze *lapisa* [kamienia], ostatecznego celu zarówno teoretycznych, jak i praktycznych dociekań nad *magnum opus* [wielkim dziełem]. I rzeczywiście, Bonus opisuje *lapis naturalis* (uzyskany na drodze sublimacji) jako produkt, który nie jest jeszcze doskonały, chociaż może się takim stać jeśli połączy się (przez zestalenie [*fixatio*]) z utajnionym boskim *lapisem*. Ponieważ realizacja tego procesu zależy od boskiego objawienia, przekracza on prawa przyrody i zdaje się być prawdziwym cudem.³²⁸

Sukces w alchemii jest dla Bonusa „darem Boga” (*donum Dei*) i nie każdy może go osiągnąć. Tak samo uważali Geber, pseudo-Arnold czy John Dastin, jednak w przeciwieństwie do nich Bonus nie poprzestaje na ogólnikowym stwierdzeniu, ale definiuje etapy dochodzenia do stanu umożliwiającego otrzymanie tego daru. Tak jak osoba wierząca wychodzi od objawienia w Piśmie Świętym i uwierzenia w opisane w nim cuda, tak alchemik musi uwierzyć w alchemię na podstawie objawień dawnych autorów i przejść tę samą drogę od wiary, poprzez rozumienie, do oświecenia (udzielonego przez Boga), aby na jej końcu uzyskać ten sam rezultat – zbawienie czyli oczyszczenie duszy i transmutację czyli oczyszczenie metali nieszlachetnych za pomocą cudownego kamienia. Tak właśnie czynili dawni mistrzowie alchemii, którzy tym samym stawali się prorokami wiary – i na odwrót. Piotr Bonus uznawał bowiem za wielkich wtajemniczonych nie tylko Hermesa i innych znanych z tradycji autorów mitycznych, ale też praojca Adama i proroków Starego Testamentu (Mojżesza, Dawida i Salomona), św. Jana Ewangelistę, a nawet Homera, Wergiliusza i Owidiusza. Jego zdaniem dzięki znajomości sekretu alchemii nawet pogańscy autorzy przeczuwali prawdy religii chrześcijańskiej, w czym Bonus „wyprzedzał tradycję renesansowych autorów piszących o *prisca sapientia* (starożytnej mądrości), takich jak Marsilio Ficino czy Giovanni Pico della Mirandola”³²⁹. Zapewne ten właśnie aspekt najbardziej zainteresował przedstawicieli hermetyzmu epoki odrodzenia, z których Ludovico Lazzarelli (1447–1500), tłumacz nowej edycji *Corpus hermeticum*, przepisał cały traktat Bonusa dla swego mistrza (również alchemika) Giovanniego Mer-

328. Crisciani, *The conceptions of alchemy in the Pretiosa Margarita Novella*, 170.

329. Newman, *Promethean ambitions*, 84; na temat tej tradycji, tutaj nazywanej *prisca theologia* (starożytna teologia) zob.: Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (New York: Vintage Books, 1969); D. P. Walker, *The ancient theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972).

curio da Correggio³³⁰, a Jano Lacinio (Janus Lacinus) wydał drukiem skróconą wersję *Margarity* w 1546 r., która wywołała spore zainteresowanie i wkrótce ukazały się też pełne wydania, w tym jedno przygotowane przez Michaela Toxitesa (1514–1581), jednego z najważniejszych wczesnych paracelsystów.

Podobnie jak współcześni mu autorzy, Piotr Bonus opowiada się za teorią „samej rtęci”, ale w nieco innym kształcie niż pochodząca od Gebera wersja korpuskularna. Odrzucając tradycyjne stanowisko alchemików islamskich, że rtęć jest substancją Kamienia Filozofów, a siarka czynnikiem nadającym mu formę, uznał (podobnie jak Geber i inni) siarkę za zanieczyszczenie. To jej zawartość powoduje bowiem korozję, odbarwienie i ogólnie niedoskonałość metalu, a transmutacja (jak również powstawanie metali we wnętrzu ziemi) polega na usunięciu siarki, najlepiej za pomocą Kamienia Filozofów, który w swej istocie jest również siarką, ale jej „ukrytą” filozoficzną odmianą. Taki antykorpuskularyzm poprowadził Bonusa w kierunku witalizmu, bo sposób działania czynnika transmutacji porównuje do fermentacji, a nawet uznaje alchemiczne złoto, po przejściu tego procesu, za ferment (czyli zaczyn) mogący udzielać swych właściwości innym metalom³³¹.

Uczony lekarz z Istrii, choć wielokrotnie podkreśla wagę eksperymentu jako ostatecznej weryfikacji swoich sądów, jest przede wszystkim arystotelikiem i nadrzędnym celem jego dzieła wydaje się być pragnienie włączenia alchemii do głównego nurtu ówczesnej filozofii. „Jego cytaty ze Stagiryty są bardzo liczne i różnorodne, czerpane ze wszystkich jego autentycznych dzieł i wielu apokryfów”³³². Swoje wywody opiera na analizie tekstów metodą scholastyczną, przywiązując większą wagę do ich litery niż ducha i nie dając nigdy pierwszeństwa eksperymentowi, co również czyni go nietypowym dla swej epoki autorem alchemicznym. Największym zaskoczeniem jest wszakże wyznanie na samym końcu dzieła, że sam nie odkrył jeszcze sekretu Kamienia Filozofów i nie doświadczył daru boskiego objawienia. Żaden inny średniowieczny autor alchemiczny nie złożył takiego oświadczenia, a nawet wśród nowożytnych pojawia się ono sporadycznie. Najczęściej wszyscy twierdzą wprost, iż ten sekret posiadają i właśnie go przekazują czytelnikowi, albo w bardziej subtelny sposób starają się sprawić takie wrażenie. Tymczasem Piotr Bonus:

snuje swoje dywagacje przez jakieś dwieście drobno zadrukowanych stron, aby w konkluzji przyznać, że sam nie przeniknął jeszcze tajemnicy albo nie doświadczył kamienia filozofów. Ta niezwykła szczerłość u alchemicznego pisarza praktycznie rozbija nasz krytycyzm i sprawia, że czujemy, iż mamy do czynienia z autentycznie pierwszej jakości dokumentem, odzwiercie-

330. Chiara Crisciani, *Hermeticism and alchemy: The case of Ludovico Lazzarelli*, „Early Science and Medicine” 5: 2 (2000): 145–159.

331. Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 3*, 158–160.

332. *Ibid.*, 153.

dlażącym relacje alchemii ze światem intelektualnym konkretnego okresu w przeszłości, a nie z fałszerstwem jakiegoś oszusta czy romantyka, skierowanym do łatwowiernych i bezmyślnych zwolenników ówczesnej mody czy urojeń.³³³

Zarówno nieznanymi autorzy bardziej mistycyzujących traktatów z korpusu pseudo-Arnolda, jak i mistyczny *par excellance* Jan z Rupescissy nie mieli (i pewnie nie chcieli mieć) wiele wspólnego ze scholastyką. Owi spirytualni franciszkanie i zwolennicy Joachima z Fiore odbierali świat przyrody, ducha i Boga jako przenikającą się jedność, nie dokonując subtelnych rozróżnień i logicznych analiz. Stojący na przeciwnym biegunie Piotr Bonus, posługując się skrajnie innymi metodami, również doszedł ostatecznie do stanowiska religijnego – eschatologicznego i soteriologicznego – w swoim stosunku do alchemii, wskazując na jej dwa oblicza: przyrodnicze i nadprzyrodzone. Co więcej, to on właśnie mógł być źródłem kluczowej metafory alchemii apokaliptycznej – paraleli Chrystus-Kamień. Stwierdza bowiem, że powstanie prawdziwego Kamienia Filozofów następuje dopiero po wniknięciu kamienia boskiego w przygotowany przez alchemika kamień naturalny, analogicznie do inkarnacji Chrystusa w świat materii, a nawet porównuje je do niepokalanego poczęcia (co powtarza później pseudo-Lull w *Codicilluse*³³⁴).

To ujęcie zdaje się wskazywać, że w perspektywie Bono starożytne mity i tradycje misteryjne były jeszcze żywe, a szczególnie gnostycka idea dotycząca dosłownego przenikania się materialnych i boskich zasad w przyrodzie: dla Bono właśnie ów ukryty boski element zostaje wyizolowany jako *lapis* i potem działa jako eliksir transmutacji, zbawiciel metali. Niewątpliwie nasz autor jest jednym z pierwszych zachodnich alchemików ukazujących ścisłą paralelę między *lapisem* i Chrystusem, zbawicielem przyrody i zbawicielem ludzkości.³³⁵

Kamień Filozofów obejmuje również „wszystkie aspekty Chrystusa (konkretne połączenie [pierwiastka] boskiego z naturalnym, cudowne narodziny, funkcję soteriologiczną) do tego stopnia, że starożytni alchemicy, kiedy go wytworzyli, mogli prorokować nadejście Chrystusa”³³⁶. Rozumowanie to również działa w drugą stronę, dowodząc, że dawni prorocy zapowiadający to nadejście musieli być alchemikami:

Tworząc *lapis* [Kamień Filozofów], widzieli jak dzieją się te same cudowne wydarzenia co w chrześcijańskich dziejach zbawienia. Istotnie, *lapis* poczyna sam siebie w sposób niepokalany: ma cudowne *germinatio* [kiełkowanie].

333. Ibid., 151–152.

334. Halleux, *Les textes alchimiques*, 142.

335. Crisciani, (red.), *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella*, xxxiv.

336. —, *The conceptions of alchemy in the Pretiosa Margarita Novella*, 173.

Jego ciało, duch i dusza są nierozdzielnie i nierozpuszczalnie zespolone; posiada soteriologiczną zdolność regeneracji, przez którą „omnia vetera fiunt nova” [wszystko co stare staje się nowym]. Ale jeżeli tak jest, stwierdza Bonus, to wówczas również starożytni prorocy – jak Mojżesz, Dawid i Salomon – byli ekspertami w sztuce alchemicznej, „którą ukryli splatając ją ze słowami Pana”.³³⁷

Margarita pretiosa najprawdopodobniej powstała około 1330 r., a bez wątplenia przed 1340 r., podczas gdy *Liber lucis* Rupescissy można datować najwcześniej na rok 1350. Trudniejsza jest datacja *Tractatus parabolicus*, cytowanego już przez Rupescissę. Ponieważ jednak Bonus nigdzie nie powołuje się na Arnolda z Villanovy (nawet autentycznego, bo nie zajmuje się zupełnie alchemią medyczną), a z drugiej strony jest bardzo precyzyjny w podawaniu swoich źródeł i autorytetów, to można przyjąć, że tekst ten powstał później, a jego autor znał traktat Piotra. Zapewne nieco późniejszy jest inny tekst pseudo-arnoldiański *Exempla philosophica*, który zawiera podobne rozważania o paraleli dziejów zbawienia i procesu alchemicznego, ale w tym przypadku Chrystus jest porównany do rtęci, która zostaje poddana torturom i zabita, aby zmarwychwstać i zbawić inne metale³³⁸. Można się w tym dopatrywać próby zastosowania tej samej analogii do korpuskularnej tradycji „samej rtęci”. Również przekonanie autora pseudo-lulliańskiego *Testamentum*, że za pomocą Kamienia Filozofów można dokonać nawrócenia niewiernych, bliskie jest temu samemu sposobowi myślenia i odzwierciedla radykalną przemianę w podejściu do alchemii, jaka się dokonała w pierwszej połowie XIV w.

SYMBOLICZNA WIZUALIZACJA XV W.

Przyczyn owej zmiany języka i celów alchemii, z dominującego w XIII w. racjonalnego dyskursu, nastawionego na pragmatyczne przemiany materii metodami rzemieślniczymi, na dyskurs w dużej mierze religijny, prowadzący do celów eschatologicznych, można się doszukiwać w zawiedzionych nadziejach, jakie zarówno wielcy scholastycy, jak i bezimienni praktycy pokładali w obietnicach alchemii. Zdaniem Barbary Obrist, początek drugiej fazy alchemii łacińskiej (nie liczy ona bowiem okresu tłumaczeń) wyznacza związane z tym rozczarowaniem poszukiwanie nowych modeli teoretycznych (np. odstępianie od teorii rtęciowo-siarkowej Ğābira ibn Ğaiyāna na rzecz teorii samej rtęci) i nowych substancji wyjściowych.

337. —, *Opus and sermo*, 16–17.

338. Edycję tego krótkiego tekstu (częściowo mającego formę wizji) zawiera: Chiara Crisciani, Michela Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Biblioteca di Medioevo Latino, 17 (Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996), 231–239.

W końcu, ponieważ to nie rozwiązało [wszystkich] problemów, starano się pokonać blokadę epistemologiczną przez zredukowanie niepowodzeń operacji alchemicznych do kwestii braku zrozumienia tekstów alchemicznych przez czytelników. Konsekwencją tego stanowiska było przypisywanie autorom chęci ukrywania [prawdy].³³⁹

Taka konstatacja prowokowała powstawanie ekscentrycznych i mało inteligentnych tekstów, jak choćby popularna później w XVII w. *Gloria mundi* (Chwała świata) z ok. 1385–1400 r., nieznanego bliżej Winandusa³⁴⁰. Z drugiej strony, przekonanie o niemożliwości zrozumienia alchemii wyłącznie na drodze dociekań intelektualnych doprowadziła do postulatu konieczności uzyskania boskiego objawienia, a tym samym do reinterpretacji dawnych metafor w duchu religijnym (mistycznym bądź teologicznym) i poszukiwania odpowiednich analogii. Scholastycy z XIII w. również stosowali język metaforyczny, ale czerpali swe analogie ze świata przyrody. Uznając ten kierunek za bezowocny, alchemicy z wieku XIV sięgali do świata nadprzyrodzonego, w nim znajdując nowy zasób symboli, mając nadzieję, że za ich pomocą lepiej opiszą alchemiczne procesy. Tymczasem ich zastosowanie wprowadziło nie tylko jeszcze większe zamieszanie pojęciowe, ale przede wszystkim nadanie alchemii wymiaru religijnego, co w oczywisty sposób kłóciło się z ortodoksją Kościoła Katolickiego i wywoływało krytykę już nie na podstawie argumentacji filozoficznej, jak w poprzednim stuleciu, ale ze względu na uzasadnione podejrzenia o herezję.

Bardzo podobny proces przechodziły alchemiczne idee wcześniejszych cywilizacji – grecko-egipskiej, chińskiej czy islamskiej – od źródeł rzemieślniczo-technologicznych, poprzez filozoficzną racjonalizację, która przechodziła w interpretację gnostycko-religijną, aby w końcu zaniknąć lub zejść na margines retoryki i literatury. W łacińskiej Europie tę ostatnią fazę zapowiadał początkowo wiek XV, w którym, jak pisał Robert Multhauf, nastąpiło:

skurczenie się, zarówno jakościowe, jak i ilościowe, alchemicznej literatury transmutacyjnej. [...] Było to stulecie kopistów i kolekcjonerów, ale nawet kolekcjonerzy mieli tendencję do oddzielania teorii od praktyki. [...] Arnold i Ramon okazali się być ostatnimi wielkimi postaciami alchemii łacińskiej. Przypisywane im dzieła alchemiczne miały już najpewniej ponad sto lat w czasach działalności Laciniususa [1546], ale nie znalazł nikogo późniejszego (z wyjątkiem Piotra Bonusa) wartego wzmianki. Lacinius ujawnia załamanie się alchemicznego morale, przyznaje bowiem,

339. Barbara Obrist, *Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévale*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 43–64, tutaj 55.

340. Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 4*, 336–338.

że krążą pogłoski, jakoby niektóre największe autorytety były ze sobą w sprzeczności.³⁴¹

Podobną opinię wyrażał Lynn Thorndike, podkreślając też, że „praktycznie nie ma inkunabułów dzieł alchemicznych, które pozostawały niewydane drukiem do szesnastego wieku”. Mogło to dowodzić, że „popyt na takie książki nie był duży, może również niewiele osób je tworzyło, albo że w ich opinii udostępnianie arkanów swej sztuki za pośrednictwem prasy drukarskiej nie było zgodne z alchemicznym nakazem [zachowania] tajemnicy”³⁴². W braku wersji drukowanych upatruje też przyczyny zachowania się dużej liczby alchemicznych rękopisów z XV w., w większości kopii wcześniejszych tekstów i receptur. Również późniejsze monumentalne kompendia literatury alchemicznej, *Theatrum chemicum* (Teatr chemiczny) Lazarusa Zetznera (wyd. 2, 1659–1661) i *Bibliotheca chemica curiosa* (Biblioteka rzadkich/ciekawych dzieł chemicznych) Jeana-Jacquesa Mangeta (1702), nie zawierają prawie wcale tekstów z XV w., a jedynie wcześniejsze i późniejsze (mniej więcej po połowie). Jednak to w tym właśnie okresie szukać trzeba przyczyn przetrwania alchemii w Europie i jej ponownego rozkwitu w XVI i XVII w. Jak pisze Chiara Cristiani:

W historii alchemii łacińskiej wiele jeszcze pozostaje do zbadania na temat okresu od Jana z Rupescissy do Paracelsusa. Szczególnie te teksty alchemiczne z XV w., które zawierają zarówno przykłady badań alchemicznych, jak i sądów o alchemii, były w bardzo niewielkim [tylko] stopniu studiowane przez historyków. A są to właśnie takie teksty, po których można się spodziewać rzucenia światła na procesy upowszechniania i recepcji trzech wielkich przekierunkowań charakteryzujących alchemię między końcem średniowiecza a początkiem epoki nowożytnej. Owe przemiany to względna dyskredytacja, w jaką popadła alchemia transmutacyjna, wzrost znaczenia doktryn i celów terapeutycznych w alchemii eliksiru i piątej esencji oraz pojawienie się w literaturze alchemicznej powiązanej tematyki alchemiczno-religijnej, która nie zawsze odnosiła się do pracy w laboratorium.

Te trzy nurty były ze sobą wzajemnie splecione na różne złożone sposoby, które jeszcze oczekują na pełne wyjaśnienie. Niewątpliwie rozwinęły się z prądów obecnych już w alchemii średniowiecznej, ale należą też do ogólnej restrukturyzacji zarówno [uznanych] dyscyplin naukowych, jak i alchemii i medycyny, a także form wiedzy – empirycznej, racjonalnej, profetycznej i magicznej.³⁴³

Owe cztery formy wiedzy korespondują ze wspomnianymi wcześniej czterema sposobami myślenia albo komponentami kultury, z tym jednak, że wiedza

341. Multhauf, *The origins of chemistry*, 197.

342. Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 4*, 332.

343. Cristiani, *From the laboratory to the library*, 295.

empiryczna i racjonalna w ujęciu Chiary Cristiani przekładają się razem na myślenie naukowe, nie uwzględniła ona natomiast komponentu sztuki. Tymczasem właśnie jednymi z nowych elementów alchemii XV w. była jej ikonografia, a także poetyckie środki wyrazu.

Podobnie jak w tradycji islamskiej, rozwinięta ikonografia stanowiła ostatnie stadium rozwoju metod ekspresji alchemii łacińskiej, ale też pogłębiania wieloznacznej symboliki, mającej coraz mniejszy związek z praktyką chemiczną. Z nielicznych, jak dotychczas, badań dotyczących symbolicznych ilustracji w alchemicznych traktatach arabskich można sądzić, iż większość z nich nie została przekazana zachodniemu światu wraz z tłumaczeniami tekstów. Zapewne wynikało to z ich doboru, a także stopnia trudności wykonywania kopii i – co chyba najważniejsze – większego zainteresowania tłumaczy informacjami praktycznymi niż mistyczo-alegorycznymi spekulacjami. Pomijając kilka rysunków w źródłach grecko-egipskich, prawdopodobnie najstarszym zabytkiem tego typu ikonografii jest kompilacja *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* (Księga obrazów), którą Theodor Abt uznał za tłumaczenie oryginalnego dzieła Zosimosa, a która według Binka Halluma powstała raczej w latach 850–1000³⁴⁴. Jednak żadna z zamieszczonych tam 42 ilustracji nie pojawia się w późniejszych źródłach europejskich. Znacznie im bliższe zdają się być symboliczne iluminacje *Kitāb al-aqālīm al-sab‘a* (Księga siedmiu stref), której autorem był późny przedstawiciel islamskiej „szkoły egipskiej” Abū l-Qāsim al-‘Irāqī, zwany al-Sīmāwī, umiejscawiany w połowie XIII w. przez część badaczy³⁴⁵, podczas gdy inni podają 1341 jako rok jego śmierci³⁴⁶. Spośród kilku zachowanych rękopisów, najciekawszy jest przechowywany obecnie w British Library i jest kopią zrobioną prawdopodobnie w XVIII w. Poza częścią traktatu al-‘Irāqīego zawiera on fragmenty innych tekstów, w tym ilustrowane egipskimi hieroglifami i wyobrazeniami koptyjskim, a także interpretujące hieroglify jako przedstawienia aparatury alchemicznej³⁴⁷. Więcej uwagi poświęcił mu dotychczas jedynie Eric Holmyard, ale tylko tekstowi, w odniesieniu do ilustracji ograniczył się natomiast do stwierdzenia, że rękopis „jest wart uwagi ze względu na niezwykle rysunki, złożone i kolorowe”, które jednak w większości są „alegoryczne i mają niewielką wartość z naukowego punktu widzenia”³⁴⁸. Zawiera on co prawda trzy ilustracje z *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar*³⁴⁹, ale głównym źródłem i inspiracją dla autora i kompilatora był Ibn Umayl, szczególnie wspomniany już

344. Abt, (red.), *The book of pictures*; Hallum, *The tome of images*.

345. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 235–237; wątpi jednak w jego autorstwo tego dzieła; Anawati, *Alchemia arabska*, 133.

346. Daly, *Egyptology: The missing millenium*, 178–179.

347. Kilka reprodukcji zawierają: *ibid.*, ilustracje 12, 21, 22, 24, 29–33; Michela Pereira (red.), *Alchimia. I testi della tradizione occidentale* (Milano: Arlando Mondadori, 2006), ilustracje 21 i 22.

348. Eric J. Holmyard, *Abū l-Qāsim al-‘Irāqī*, „Isis” 8 (1926): 403–426, tutaj 405.

349. Hallum, *The tome of images*, 81.

wcześniej symboliczny poemat *Risālat aš-Šams ilā l-hilāl* i autorski komentarz do niego *Kitāb al-Mā' al-waraqī wa-l-arḍan-nağmīya*³⁵⁰. W XII lub XIII w. oba dzieła zostały przetłumaczone na łacinę jako *Tabula chemica* Seniora Zaditha i wywarły wielki wpływ na mistyczo-symboliczny nurt alchemii europejskiej, w tym szczególnie na powstanie przynajmniej części jego bogatej ikonografii³⁵¹.

W najwcześniejszych rękopisach łacińskich występują już rysunki sprzętu laboratoryjnego i proste diagramy wyjaśniające teoretyczne założenia, ale właściwa ikonografia alchemiczna zaczęła się pojawiać dopiero na przełomie XIV i XV w. jako wizualizacja werbalnych analogii i metafor wprowadzanych do języka alchemii w poprzednim stuleciu i wcześniej. Pierwsze zestawy takich wyobrażeń nawiązywały bezpośrednio do poszczególnych nurtów lub konkretnych tekstów, z czasem jednak ta forma przekazu zaczęła zdobywać pewną autonomię, ilustracje przestały mieć oczywisty związek z tekstem, a w końcu pojawiły się „traktaty” zawierające wyłącznie wyobrażenia ikonograficzne. Wraz ze zmianami w podejściu do alchemii i coraz większej niejasności jej tekstów, zmieniały się również funkcje ilustracji. Pierwotna ich rola wzmocnienia i ugruntowania przekazu werbalnego ustępowała stopniowo miejsca niezależnym znaczeniom alegorycznym i symbolicznym zagadkom, których rozwikłanie przez czytelnika miało dać mu zrozumienie istoty procesu alchemicznego przez iluminację, a w praktyce generowało kolejne warstwy reinterpretacji. Dodatkowo emblematy alchemiczne przyjmowały też inne funkcje, stawały się jednocześnie symbolami religijnymi, magicznymi pieczęciami, wyobrażeniami mnemonicznymi, a nawet narzędziami politycznej propagandy.

GRATHEUS SYN FILOZOFA

Barbara Obrist, autorka podstawowej nadal pracy na temat początków europejskiej ikonografii alchemicznej³⁵², za najwcześniejszy znany europejski tekst alchemiczny zawierający symboliczne ilustracje uznaje powstałą w 1257 r. *Liber secretorum alchimie* (Księga tajemnic alchemii), napisaną przez stu-

350. Ciekawą analizę tych ilustracji, ale z perspektywy historii sztuki, przeprowadziła: Persis Berlekamp, *Painting as persuasion: A visual defence of alchemy in an Islamic manuscript of the Mongol period*, „Muqarnas” 20 (2003): 35–59.

351. Italo Ronca, *Senior de chemia: A Reassessment of the Medieval Latin translation of Ibn Umayl's Al-mā' al-waraqī wa-l-arḍ an-najmīya*, „Bulletin de philosophie médiévale” 37 (1995): 9–31; —, *Religious symbolism in medieval Islamic and Christian alchemy*; autor ogłaszał wydanie wkrótce edycji krytycznej *Tabula chemica*, przygotowanej wraz z Casparem Schutte, która jednak do tej pory się nie ukazała. O znajomości dzieła Seniora w szerokich kręgach średniowiecznych intelektualistów, nie koniecznie zajmujących się alchemią, pisał: Starr, *Towards a context for Ibn Umayl*.

352. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*.

denta medycyny Konstantego z Pizy³⁵³. Zawiera ona proste diagramy kosmologiczne, typowe dla dzieł przyrodznawczych tego okresu, z jednym tylko dotyczącym metali i ich relacji do siedmiu dni stworzenia³⁵⁴. Omawiana przez Obrist wersja z personifikacjami planet i metali pochodzi z jedyne­go znanego jej wówczas rękopisu, będącego flamandzkim tłumaczeniem z drugiej połowy XIV w., zatytułowanym *Bouc der heimelicheden van mire vrowen alkemenen* (Księga tajemnic mojej damy alchemii). Ponieważ William Newman w recenzji jej pracy wskazał na istnienie najpewniej wcześniejszego rękopisu z 1361 r., w oryginale łacińskim i bez wyobrażeń figuralnych³⁵⁵, ilustracje te trzeba uznać za znacznie późniejsze niż połowa XIII w., ale nadal najwcześniejsze (wraz z drugim traktatem z tego samego rękopisu). W późniejszej artykule Obrist zastanawia się też, „dlaczego [ta seria ilustracji] pozostała odizolowana w swojej epoce i dlaczego nie zainicjowała dalszych obrazowych rozwinięć poza tym jednym przypadkiem [...]?” i dochodzi do wniosku, że „ilustracje w traktatach alchemicznych stają się częste dopiero w XV w. i to w tekstach wysoce metaforycznych”, podczas gdy „spekulacje w kategoriach filozofii przyrody [jak u Konstantego z Pizy], częste w XIII i XIV w., niemal zupełnie zanikają albo są tak zniekształcone, że prawie nierozpoznawalne”³⁵⁶. Podobnie Chiara Crisciani uznała stwierdzenie Konstantego, że „czym nauka u proroków, tym jest alchemia w filozofii”, za „paralelizm czysto tekstowy”, nie stawiający alchemii na równi z profetyką, ani tym bardziej nie postulujący ich związku, ale wskazujący jedynie, że „podobnie jak trudno jest zgłębić nauki proroków, tak i wiedza alchemiczna jest bardzo niejasna dla przedstawicieli dziedziny filozofii”³⁵⁷.

W tym samym rękopisie znajduje się również długi traktat po flamandzku, napisany wierszem. Nie ma tytułu, a jego autor przedstawia się jako Gratheus *filii philosophi* (syn filozofa). Druga z dwóch jego części dotyczy magii astrologicznej i geomancji, natomiast pierwsza jest swego rodzaju wprowadzeniem do alchemii i zawiera ilustracje z motywami znanymi z wcześniejszych tekstów i późniejszej ikonografii³⁵⁸. Gratheus odrzuca spekulacje filozoficzne, zalecając czytelnikowi

353. Constantine of Pisa, *The book of the secrets of alchemy*, red. Barbara Obrist, Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 34 (Leiden: E. J. Brill, 1990), 3–15.

354. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 90–116.

355. William Newman, *recenzja*, „Speculum” 60: 1 (1985): 188–190.

356. Barbara Obrist, *Cosmology and alchemy in an illustrated 13th century alchemical tract: Constantine of Pisa, „The book of the secrets of alchemy”*, „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 1 (1993): 115–160, 117–118.

357. Crisciani, *Opus and sermo*, 12–13.

358. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 61–62, 67–68, 247–248; wspomina go tylko pobieżnie, uznając za „dydaktyczno-magiczny”, jednak później zmieniła zdanie

jedynie „księgę nieba”, czyli astrologię, i omawia szczegółowo różne aspekty technologiczne, łącznie z wykonywaniem naczyń i prasy do wyciskania oleju, przy czym jest świadom pedagogicznej funkcji swoich ilustracji, odwołując się do nich w tekście. Po raz pierwszy pojawiają się tutaj przedstawienia kolejnych faz procesu alchemicznego w szklanych kolbach, co później będzie jednym z typowych motywów ikonografii alchemicznej. Co ważniejsze jednak, przemiany te są opisane i narysowane z udziałem postaci odgrywających swego rodzaju dramat, walczących ze sobą, kochających się i rodzących dzieci. Brak tu odwołań do filozofii scholastycznej, a główną inspiracją są sięgające do tradycji gnostyckich greckie i arabskie dzieła alegoryczne, takie jak wizje Zosimosa, *Turba philosophorum* czy *Tabula chemica*. Jedynym autorem przywołanym z imienia jest Maria Żydówka (którą zresztą Gratheus uznaje za mężczyznę), ale niewątpliwie znał również tradycję paraleli Chrystusa i Kamienia Filozofów z tekstów pseudo-Arnolda lub Bonusa, którą jednak znacząco modyfikuje, włączając do swego dzieła ilustrację zmartwychwstania (częstą w późniejszej ikonografii) oraz głowy Chrystusa otoczonej aureolą z naczyń alchemicznych (nieznana z innych źródeł).

Tekst Gratheusa jawi się jako ważny – i zapewne pierwszy – dokument świadczący o transformacji porównań przez analogię, szczególnie między rozmnażaniem się zwierząt a tworzeniem się metali, w metaforę. Zastosowane zostały metafory zarówno językowe, jak i obrazowe, w celu porównywania, przekonywania i przekazywania wiedzy w możliwie najbardziej efektywny sposób. Relacje analogii znikają wraz ze związanym z nimi kontekstem filozoficznym, a wykorzystywana w nich terminologia nie jest już stosowana. Naczelnym motywem metaforycznym, wyobrażanym wewnątrz szklanych naczyń, stało się połączenie przeciwstawnych zasad, męskiej i żeńskiej, w formie królowej i króla oraz wynikającej z tego prokreacji. Celem tego ro-

i omawia go dokładniej w: —, *Visualization in medieval alchemy*; streszczenie tekstu bez komentowania ilustracji podaje: H. Birkhan, *The alchemical tracts of Gratheus filius philosophi in Codex Vindobonensis 2372*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 162–170; krótkie omówienie również w: Mino Gabriele, *Alchimia e iconologia*, Fonte e Testi. Raccolta di Archeologia e Storia dell'arte (Udine: Forum, 1997), 41–43; edycję całości w dwóch tomach z obszernymi komentarzami wydał: Helmut Birkhan, *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. I. Einleitung – Untersuchungen – Kommentar*, t. 1, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Bd. 591 (Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik) (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992); —, *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. II. Textedition – Übersetzung – Register*, t. 2, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Bd. 591 (Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik) (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992).

dzaju literatury pochodnej nie było rozwijanie teorii i wiedzy, ale przekaz teoretycznych zasad, które stopniowo były redukowane do „sentencji filozofów”, zasad dotyczących praktyki i [konkretnych] receptur. Ażeby mieć pewność, że zostaną one dobrze zrozumiane i zapamiętane, autorzy tacy jak Gratheus streszczali je w zaskakujących środkach wyrazu. Rymy, sztuczna i chyba arbitralna nomenklatura oraz personifikacje z ich niezwykle ekstrawaganckimi zachowaniami były wykorzystywane jako narzędzia mnemoniczne. Odnosne ilustracje uwypuklały najistotniejsze punkty, a dodatkowo, jakby tego nie było dość, Gratheus często odwoływał się do nich w tekście i zapraszał czytelnika (względnie słuchacza) do przypatrzenia się im.³⁵⁹

Traktat był zatem przeznaczony nie dla uczonych profesorów uniwersyteckich czy choćby wykształconych lekarzy, ale dla nie znających łaciny albo nawet nie potrafiących czytać *illiterati*, którzy mogli nauczyć się rymowanego tekstu na pamięć i zobaczyć obrazki³⁶⁰. Inspiracją dla Gratheusa mogła być znana mu *Tabula chemica*, której niepełne tłumaczenie na flamandzki jest pierwszym tekstem w tym samym wiedeńskim rękopisie co oba omawiane wyżej traktaty³⁶¹. W tej wersji nie ma co prawda ilustracji, ale zawiera je arabski oryginał, a samo dzieło miało olbrzymi wpływ na kształtowanie się łacińskiej ikonografii alchemicznej.

SOL UND LUNA

Te same motywy łączenia się przeciwieństw pod postaciami króla i królowej (przedstawiane *explicite* jako akt seksualny), urodzenia się z tego związku hermafrodyty i smoka, przebywanie pary królewskiej w grobie i zmartwychwstanie Chrystusa występują w najszerzej chyba znanej serii wyobrażeń alchemicznych, wydanych drukiem w 1550 r. jako ilustracje do *Rosarium philosophorum* (Ogród różany filozofów)³⁶². Pojawia się tutaj także odniesienie do objawienia Ducha Św. w postaci gołębiczy, zaślubin, kąpeli w fontannie, jak również chyba po raz pierwszy symbol zielonego lwa pożerającego słońce (pierwotnie odnoszącego się najpewniej do jednego z kwasów mineralnych albo wody królewskiej). Sam

359. Obrist, *Visualization in medieval alchemy*, 152–153.

360. Birkhan, *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus*, 191–195.

361. Marianne Marinovic-Vogg, *The „Son of heaven”. The Middle Netherlands translation of the Latin Tabula chemica*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 171–174.

362. Karen Voss, *The hierogamos theme in the images of the Rosarium philosophorum*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 145–153; faksymile pierwodruku wraz z tłumaczeniem na niemiecki i obszerną analizą wydał: Joachim Telle (red.), *Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters*, tłum. Lutz Claren, Joachim Huber, 2 t. (Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992).

tekst to typowe *florilegium*, czyli zbiór cytatów albo „sentencji filozofów”, jakie Barbara Obrist uznała za przejaw degeneracji alchemii, natomiast obrazki wraz z krótkim wierszem alchemicznym *Sol und Luna* [Słońce i Księżyc], będącym swobodnym niemieckim tłumaczeniem *Risālat aš-Šams ilā l-hilāl* Muḥammada Ibn Umayla, stanowiły pierwotnie niezależną całość, swego rodzaju poezję wizualną (*Bildgedicht*). W wyniku szeroko zakrojonych badań nad tym wierszem, a także wieloma podobnymi, Joachim Telle ustalił, że musiał on powstać przed 1400 r., a zatem krótko po tekście Gratheusa³⁶³. Ponieważ najstarszy z zachowanych rękopisów pochodzi dopiero z ok. 1480 r., Michela Pereira zakwestionowała wartość jego ustaleń, stwierdzając, że przedstawione przez Tellego argumenty są „nieudokumentowane i tautologiczne”³⁶⁴. Uznawany później za autora Georg Aurach okazał się alchemikiem-kopistą działającym w latach 1470–1475 w Strasburgu (co również podważa Pereira, bo informacja ta pochodzi dopiero z XVIII w.), a zatem nie jest do końca pewne, czy te albo jakiegokolwiek inne ilustracje były już w oryginale, czy też zostały dodane później. Na tej samej zasadzie przypisywano Aurachowi również podobne *florilegium* zatytułowane *Donum Dei* (Dar Boga), datowane w tej wersji na 1475 r., którego dwanaście ilustracji przedstawia alegoryczne etapy procesu alchemicznego zachodzące w szklanych kolbach, podobnie jak u Gratheusa, poczynawszy od aktu seksualnego króla i królowej, jak w ilustracjach *Rosarium*. Julian Paulus odnalazł dwa rękopisy z połowy XV w., różniące się znacznie między sobą, a więc pierwowzór musiał powstać najpóźniej w pierwszej połowie tego stulecia. Nie jest wszakże wykluczone, że przynajmniej w części tekstowej pochodzi nawet z połowy XIV w., nie zawiera bowiem żadnego odwołania do traktatów pseudo-Lulla i Jana z Rupescissy³⁶⁵.

KSIĘGA TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Wprowadzenie ilustracji do wierszowanych, mnemotechnicznych tekstów przeznaczonych dla niewykształconego czytelnika (a nawet kobiet, do których zwraca się przynajmniej dwukrotnie Gratheus³⁶⁶) było pierwotnie krokiem czysto

363. —, *Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem alt-deutschen Bildgedicht. Mit Text- und Bildanhang*, Schriften zur Wissenschaftsgeschichte, 2 (Hürtgenwald: Guido Pressler Verlag, 1980), 34–37; Barbara Obrist w swoim studium zupełnie nie uwzględniła tych ilustracji ani badań Joachima Telle, za co skrytykował ją w cytowanej wcześniej recenzji William Newman.

364. Michela Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages in the late Middle Ages*, „Speculum” 74: 2 (1999): 336–356, tutaj 346–347.

365. Julian Paulus, *Das Donum Dei. Zur Edition eines frühneuzeitlichen alchemischen Traktats*, [w] Hans-Gert Roloff (red.), *Editionsdesiderate zur Frühen Neuzeit: Beiträge zur Tagung der Kommission für die Edition von Texten der Frühen Neuzeit*, Chloë. Beihefte zum Daphnis, 25 (Amsterdam: Editions Rodopi, 1997), t. 2, 795–804, tutaj 800.

366. Birkhan, *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus*, 191.

dydaktycznym, ale wkrótce pojawiły się one również w dziełach przeznaczonych dla zupełnie innego odbiorcy – potężnych patronów, książąt i monarchów. Zaczęli oni interesować się tekstami alchemicznymi zarówno ze względu na ewentualne korzyści materialne, jak i na ich symbolikę i stronę profetyczną, która pod wpływem tego zainteresowania zaczęła też wkraczać na obszary propagandy politycznej. Tworzone dla nich dzieła miały przede wszystkim inną formę artystyczną, były pięknie iluminowanymi kodeksami, godnymi książęcych bibliotek. Najstarszym znanym tego rodzaju traktatem jest wspomniana już wcześniej *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, powstała w latach 1410–1419 i znana z kilkunastu kopii, a także z oryginału, co jest niezwykle rzadkością wśród średniowiecznych rękopisów alchemicznych³⁶⁷. W późniejszych wersjach autorstwo przypisywano franciszkaninowi o imieniu Ulmannus, co jednak nie znajduje potwierdzenia w źródłach współczesnych, a dopiero w XVI w. Niemniej imię to utrwaliło się w historiografii i pomimo niejednoznaczności ustaleń Herwiga Buntza jest nadal powszechnie stosowane³⁶⁸. Autor z pewnością był franciszkaninem (ostatnia ilustracja przedstawia otrzymanie stygmatów przez św. Franciszka jako alegorię alchemicznego *donum dei*), a z treści traktatu znane są też okoliczności powstania dzieła. Zaczął je pisać w 1410 r., a w 1415 lub 1416 r. wczesną wersję ofiarował podczas Soboru w Konstancji (1414–1418) jego głównemu inicjatorowi Zygmuntowi Luksemburskiemu (1368–1437), wówczas królowi węgierskiemu i niemieckiemu, późniejszemu cesarzowi. Tam też, być może pozostając w jego służbie, dokończył swoje dzieło w 1419 r., ale pełna wersja została ofiarowana Fryderykowi I, pierwszemu margrabiemu brandenburskiemu z dynastii Hohenzollernów, który również był w Konstancji w 1415 i pierwszej połowie 1416 r.³⁶⁹

367. Dwa cenne, ale już w znacznej mierze zdezaktualizowane studia tego zabytku z perspektywy historii sztuki opublikowali: Gustav Friedrich Hartlaub, *Signa Hermetis: zwei alte alchemistische Bilderhandschriften*, „Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft” 4 (1937): 93–112, 144–162. (pierwsza część); przedruk w: Norbert Miller (red.), *Gustav Friedrich Hartlaub: Kunst und Magie. Gesammelte Aufsätze*, Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt, 65 (Hamburg–Zürich: Luchterhand Literaturverlag, 1991), 112–143; najważniejsze z nowszych opracowań to: Obrist, *Les débuts de l’imagerie alchimique*, 117–181; Gabriele, *Alchimia e iconologia*, 45–48; Marielene Putscher, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 151–178; tutaj zestawienie chronologii s. 156–157.

368. Herwig Buntz, *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit, sein Autor und seine Überlieferung*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur” 101 (1972): 150–160; zob. też: Michael Horchler, *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Ein Forschungsbericht über die deutsche alchemistische Fachliteratur des ausgehenden Mittelalters*, DWV-Schriften zur Medizingeschichte, 2 (Baden-Baden: Deutscher Wissenschafts-Verlag, 2005), 134–135.

369. Obrist, *Les débuts de l’imagerie alchimique*, 121.

W 1433 r. powstała nowa redakcja *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* (zachowana w rękopisie z 1471 r.) ze zredukowanymi wątkami profetyczno-politycznymi, przeznaczona dla jego syna, który przeszedł do historii jako Jan Alchemik (1406–1464) po tym, gdy abdykował z tronu margrabiego i poświęcił się zgłębianiu tajemnic alchemii³⁷⁰.

Księga składa się z trzech części, z których pierwsza stanowi rozbudowaną paralelę Męki Pańskiej i „tortuowania metali” w procesie alchemicznym, ale obejmuje też stworzenie Adama i Ewy oraz narodzenie Jezusa. Siedem ran Chrystusa (pięć związanych z ukrzyżowaniem i dodatkowo rany korony cierniowej oraz biczowania) odpowiada siedmiu metalom, jak też przypisanym im planetom. Kolejną siódmką tworzą czterej ewangeliści oraz trzy osoby boskie, przy czym zamiast Ducha Świętego występuje tu Maria, która w innym ujęciu tworzy jedność z Jezusem (również na dwóch ilustracjach), symbolizując pierwiastek ziemski w połączeniu przeciwieństw. Ostatnia ilustracja w tej części przedstawia najwcześniejsze znane wyobrażenie popularnego w późniejszej ikonografii chrześcijańskiej motywu koronacji Marii jako grupy trzech osób³⁷¹. Autor podkreśla, że pisze z nakazu Boga i za pomocą swoich idei oraz działań alchemicznych zamierza przywrócić ład na świecie, a zatem dedykuje swoje dzieło cesarzowi i prezentuje je najpotężniejszemu księciu swoich czasów, Fryderykowi Brandenburskiemu. Część druga tekstu dotyczy praktyki alchemicznej i zawiera receptury (m. in. przygotowania kwasów mineralnych) oraz wskazówki ustalania właściwego astrologicznie czasu na przeprowadzanie operacji, natomiast w trzeciej powraca wątek religijny, wzbogacony o ważne elementy profetyczne, głoszący nadejście Antychrysta, przedstawionego jako Trójca Lucyferyczna, której przeciwstawiona jest Trójca Alchemiczna (obie jako hermafrodyta) oraz figura zjednoczenia Chrystusa i Marii. Teraz nie chodzi już tylko o przywrócenie ładu na świecie, ale o ostateczną walkę dobra ze złem i możliwość zniszczenia świata. Ratuszek widzi autor z jednej strony nadal w działaniach alchemicznych, ale z drugiej również w pojawieniu się wielkiego cesarza, który podoła takiemu zadaniu. Nawiązał tutaj do ludowych opowieści (*Kaisersagen*), według których jeden z dawnych cesarzy (zwykle Karol Wielki lub Fryderyk Barbarossa) wraz ze swą armią oczekuje na ten moment we wnętrzu jakiejś góry.

Niektóre ilustracje *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* zawierają elementy heraldyczne, odnoszące się w oczywisty sposób do aktualnej sytuacji politycznej.

370. Edycję tej wersji wydał: Uwe Junker, *Das „Buch der Heiligen Dreifaltigkeit” in seiner zweiten, alchemistischen Fassung (Kadolzburg 1433)*, Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln, Bd. 40 (Köln: Universität zu Köln, 1986); krytyczne wydanie na podstawie wszystkich znanych rękopisów przygotowuje Annina Schesny pod kierunkiem Joachima Telle jako dysertację doktorską na Uniwersytecie w Würzburgu.

371. Pomijając jeden przypadek o niepewnej dacie, motyw ten znany jest dopiero z 1444 r.: Putscher, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, 154–157.

Najciekawsze jest wykorzystanie dwugłowego czarnego orła, przyjętego przez Zygmunta w 1402 r., kiedy został wikariuszem Cesarstwa, będąc jednocześnie królem Węgier, a już w 1417 r. przyjął go jako pieczęć cesarską, która weszła w życie po jego koronacji w 1433 r. Pojawia się on wielokrotnie w ilustracjach, również jako ukrzyżowany Chrystus z podtrzymującą go Marią, co sugeruje niedwuznacznie, iż to właśnie Zygmunt miał być owym cesarzem-zbawicielem, zdolnym obronić świat przed Antychrystem. Nie jest zatem wykluczone, że apokaliptyczne proroctwa franciszkańskiego alchemika miały swój udział w wyborze późniejszego symbolu Cesarstwa. Podobnie smok w Trójcy Alchemicznej, choć z pewnością zapożyczony z Gratheusa w swej symbolice alchemicznej, na płaszczyźnie politycznej nawiązywał wyraźnie do Zakonu Smoka, założonego przez Zygmunta w 1408 r. Z drugiej strony autor ofiarował swe dzieło Fryderykowi, który z poplecznika stał się już wówczas (po spaleniu Jana Husa na Soborze w Konstancji za jego przyzwoleniem) politycznym przeciwnikiem Zygmunta. Tę pozorną niekonsekwencję Barbara Obrist wyjaśnia następująco:

Słownictwo i ton imperialnego proroctwa są tak dobrane, że tożsamość cesarza-zbawcy nie jest jednoznacznie rozpoznawalna. Ponieważ jest mało prawdopodobne, by autor robił propagandę cesarską na rzecz Fryderyka, a przeciw Zygmunтови – trzeba przyjąć, że zgodnie z dobrą tradycją profetycznego pisarstwa wypowiadał się na tyle ogólnikowo, aby jego przepowiednia była atrakcyjna dla wielu książąt.³⁷²

Powiązanie alchemii z „chrześcijańskimi i gnostyckimi ideami zbawienia, tendencjami politycznymi i religijnymi”³⁷³, stworzyło dzieło niezwykle ekscentryczne i wielopoziomowe, które „nadal będzie stanowić przedmiot owocnych badań i interpretacji naukowych”³⁷⁴. Nieliczne tekstowe źródła alchemiczne i autorytety cytowane przez autora to *Tablica szmaragdowa* (w wersji łacińskiej) oraz Hermes, pseudo-Arystoteles, św. Albert Wielki i *Turba philosophorum*. Wiele sformułowań wskazuje też na korzystanie z pseudo-Lulla, pseudo-Alberta i *Tabula chemica*, a inspiracje wątków religijnych czerpał zapewne z Piotra Bonusa³⁷⁵. Idee profetyczne franciszkanina mają swe korzenie u Rogera Bacona i Jana z Rupescissy³⁷⁶. W warstwie religijnej szczególnie intrygujące jest wpro-

372. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 121–122.

373. Herwig Buntz, *Deutsche alchemistische Traktate des 15. und 16. Jahrhunderts* (dysertacja doktorska: Ludwig-Maximilians-Universität München, 1968), 24; cyt. za: Horchler, *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters*, 138.

374. Putscher, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, 170.

375. Wilhelm Ganzenmüller, *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit: Eine deutsche Alchemie aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts*, „Archiv für Kulturgeschichte” 29 (1939): 93–146, 122–128.

376. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 135–140.

wadzenie motywu maryjnego, który później występuje bardzo sporadycznie³⁷⁷. Być może miał on w zamiarze autora zastąpić metaforę seksualną z Gratheusa i *Rosarium*, która niewątpliwie byłaby tutaj niewłaściwa i trudna do pogodzenia z jego stanem zakonnym. Wyobrażenie Chrystusa powstającego z grobu występuje we wszystkich trzech tekstach, natomiast trudno stwierdzić, czy zielony lew i hermafrodyta ze smokiem były już ilustracjami do wczesnej wersji *Sol und luna*, czy też najpierw pojawiły się w *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, a stąd trafiły do *Rosarium*.

AURORA CONSURGENS

Ilustracje alchemiczne, które pierwotnie pełniły funkcje dydaktyczne i mnemotechniczne, już na początku XV w. zaczynały żyć własnym życiem, podlegając reinterpretacji w oderwaniu od pierwotnego tekstu. Powstawał w ten sposób pewien zasób wyobrażeń ikonograficznych, z których dość swobodnie korzystali późniejsi autorzy, nadając im coraz to nowe znaczenia. Przykładem początków tego zjawiska (obok zapożyczenia wspomnianego wyobrażenia hermafrodyty) jest dodanie do *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* w redakcji z 1433 r. dwóch ilustracji pochodzących z zupełnie innego źródła, a mianowicie ze wspomnianych wcześniej dzieł Muḥammada Ibn Umayla, przetłumaczonych na łacinę jako *Tabula chemica* Seniora Zaditha. Ponieważ jednak tłumaczenie to zawierało tylko jedną ilustrację, przekaz ikonografii nastąpił najpewniej za pośrednictwem *Sol und Luna*³⁷⁸ albo wspomnianego już wcześniej traktatu pseudo-Tomasza z Akwinu zatytułowanego *Aurora consurgens*³⁷⁹. Zwykle datowany na ok. 1420 r., a z pewnością nie wcześniejszy niż rok 1400, czyli współczesny oryginalnej wersji *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, traktat ten składa się z dwóch luźno związanych ze sobą części, z których pierwsza to siedem alegorycznych przypowieści (zagadek filozoficznych) o treści alchemicznej, opartych na cytatach z Biblii.

377. Motywowi temu jest w całości poświęcona bardzo kontrowersyjna i krytykowana monografia: Roberta Albrecht, *The Virgin Mary as alchemical and Lullian reference in Donne*, The Apple-Zimmerman Series in Early Modern Culture (Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2005); obecnie Urszula Szulakowska przygotowuje nową książkę o motywach maryjnych w alchemii, a ostatnio opublikowała artykuł na ten temat w nowym polskim czasopiśmie: Urszula Szulakowska, *The Cosmic Virgin in seventeenth century alchemy*, „Hermaion” 2: Sztuka i ezoteryka (2013): 80–99.

378. Telle, *Sol und Luna*, 56–59.

379. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 183–246; Gabriele, *Alchimia e iconologia*, 49–96; tekst pierwszej części opracowała krytycznie i wydała: Franz, *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument*; —, (red.), *Aurora consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas*; tłumaczenie angielskie całości: *Aurora consurgens (Morning rising). Books I and II, attributed to St. Thomas Aquinas*, tłum. Paul Ferguson, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 40 (Glasgow: Adam McLean, 2011).

Alegoryzacja tekstu biblijnego jest bardzo przemyślna [...]. Fragmenty *Pieśni nad pieśniami*, *Mądrości Salomona* i *Psalmów* są zagnieżdżone w taki sposób, że czytelnik ma wrażenie, iż znajduje się w świętym tekście, nie zauważając od razu podwójnego znaczenia alchemicznego. Podstawową metodą retoryczną jest dobranie takich cytatów biblijnych, które przypominają alchemiczne maksymy. [...] Jesteśmy świadkami kulminacji alegorii alchemicznej: nie jest to już zapożyczanie kilku izolowanych elementów jako alchemicznych metafor czy alegorii, ale przekształcenie świętego tekstu. A jednak, mimo że autor bardzo umiejętnie skonstruował swój *patchwork* z cytatów biblijnych, nie objaśniają one wystarczająco alchemicznej zawartości precyzyjnie dobranych dłuższych fragmentów z Biblii. Do każdej wypowiedzi dołączony jest jeszcze moralitet alchemiczny.³⁸⁰

Głównym autorytetem i źródłem wielu alchemicznych maksym jest Ibn Umayl, a druga część dzieła to obszerny komentarz do *Tabula chemica* i innych dzieł autorów islamskich, przywołujący też wielu pisarzy łacińskich. Całość ilustruje trzydzieści osiem alegorycznych wyobrażeń, z których kluczowe znaczenie ma „przedstawienie starca siedzącego z tabliczką pisarską w kościele”, jak je określa Barbara Obrist³⁸¹. W późniejszych komentarzach utożsamiano go z Hermesem Trismegistosem i jego *Tablicą szmaragdową*, choć w arabskim oryginale chodziło o posąg odnaleziony przez Ibn Umayla w egipskiej świątyni. Jego interpretacji Obrist poświęca dziewiętnaście stron, a kolejne trzynaście sześciu ilustracjom pochodnym. Całe dzieło jest wybitnie symboliczne, z nielicznymi tylko i enigmatycznymi odniesieniami do alchemicznej praktyki. Część ilustracji powtarza motywy z omówionych wyżej tekstów, takie jak akt seksualny czy figuralne symbole w naczyniach chemicznych, hermafrodyta i smok, ale wiele innych pojawia się tutaj po raz pierwszy – jak trzy ptaki (czarny, biały i czerwony), paw, smok z krukiem i gołębicą wewnątrz naczynia, a także całe sceny (personifikacja Mądrości karmiąca swym mlekiem filozofów, turniejowe starcie Słońca i Księżycy przedstawionych jako rycerze na koniach) i monstrialne postaci ze skrzydłami. Poza jednym przedstawieniem Trójcy Świętej otaczającej niemowlę-hermafrodytę, w ilustracjach nie ma bezpośrednich odniesień chrześcijańskich, mimo iż tekst jest nimi przepelniony. Jest co prawda wyobrażenie postaci wstającej z grobu, ale nie ma ona żadnych cech wskazujących na to, że może chodzić o zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to więc zapewne starsza tradycja ikonograficzna, pochodzenia islamskiego, która w jednym nurcie przyjęła później konotacje chrześcijańskie. Przypuszczenie takie potwierdza też cykl drzeworytów zamieszczony przez Jano Lacinia w jego edycji Piotra Bonusa, w którym to król metali (złoto) zostaje zabity i zmartwychwstaje. Na podobne źródła unikatowych wyobrażeń w alchemicznym rękopisie z ok. 1470 r. – za-

380. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 186.

381. *Ibid.*, 189.

równy traktat Ibn Umayla, jak i tradycję matematyczną odnośnie do licznych związanych tam z tekstem diagramów – oraz na brak jakichkolwiek konotacji chrześcijańskich, a wręcz obecność wyraźnie heretyckich idei materialistycznego monizmu, wskazywała też Urszula Szulakowska³⁸².

SPLENDOR SOLIS

Artystycznym ukoronowaniem średniowiecznej tradycji ikonografii alchemicznej jest bez wątpienia *Splendor solis oder Sonnenglanz* (Blask słońca), kolejne *florilegium* zachowane w ośmiu iluminowanych rękopisach z XVI i XVII w. (oraz trzech bez ilustracji)³⁸³. Zawiera ono dwadzieścia dwie miniatury, znakomicie skomponowane i wykonane pod względem warsztatu malarskiego, z bardzo bogatą ornamentyką, scenami z życia codziennego i krajobrazami w tle. Najstarszy i zapewne oryginalny egzemplarz przechowywany jest obecnie w Staatliche Museen zu Berlin³⁸⁴. Na dwóch jego miniaturach wpisane są lata 1531 i 1532, przy czym w pierwszym przypadku odczyt ostatniej cyfry roku stanowił przedmiot kontrowersji badaczy. Znakomity historyk sztuki zajmujący się tym dziełem, Gustav Friedrich Hartlaub, skorygował wcześniej już ustalony w opisach katalogowych rok 1531 na 1535³⁸⁵, przez co w późniejszej literaturze najczęściej podawana jest datacja 1532–1535. Najnowsze opinie wskazują jednak

382. Urszula Szulakowska, *Monism and dualism in fifteenth century Italian alchemy: Inter-action between text, image and graphic style in Ms. Ashburnham 1166 (ca 1470)*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 249–264.

383. Najnowsza bardzo drobiazgowo monografia zawiera szczegółowy opis wszystkich rękopisów, również kopii wydań drukowanych z przerysowanymi z nich drzeworytami: Jörg Völlnagel, *Splendor solis oder Sonnenglanz. Studien zu einer alchemistischen Bilderhandschrift*, *Kunstwissenschaftliche Studien*, 113 (München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2004), 167–178.

384. Rękopis ten został ostatnio udostępniony badaczom w wydaniu faksymilowym wraz z transkrypcją i tomem zawierającym komentarze kilku autorów, m. in. Jörga Völlnagela i Joachima Telle: *Splendor solis, Handschrift 78 D 3 des Kupferstichkabinetts der Staatlichen Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Faksimile mit Kommentarband*, t. 2 (München: Gütersloh, 2005); transkrypcję tekstu zawiera również: —, *Splendor solis oder Sonnenglanz*, 151–165; faksymile późniejszego rękopisu berlińskiego (ok. 1600) wydała: Gisela Höhle (red.), *Das gegenwertige Büchlein wird genandt Splendor Solis oder Sonnenglanz* (Köln / Wiesbaden: Krewel-Werke / Optimum Verlag, 1972); analizę rękopisu z Kassel, ale bez edycji, zawiera: Hartmut Broszinski, *Lux lucens in tenebris: Splendor solis oder Sonnenglanz. Zur alchemistischen Handschrift 2° Ms. Chem. 21 der alten Kasseler Landesbibliothek* (Fulda: Fonds Hessischer Arzneimittelfirmen, 1994).

385. Hartlaub, *Signa Hermetis*, 146; przedruk w: Miller, (red.), *Gustav Friedrich Hartlaub: Kunst und Magie*, 127.

na poprawność wcześniejszego odczytu³⁸⁶. Autorstwo tekstu i ilustracji nie jest znane, a przypisanie go przez wydawców wersji drukowanej (1598) Salomonowi Trismosinowi, domniemanemu nauczycielowi Paracelsusa, jest oczywistą legendą (żaden z rękopisów o nim nie wspomina), podobnie jak zamieszczona tam jego nieprawdopodobna biografia³⁸⁷. Mimo to, nawet w najnowszych publikacjach naukowych niekiedy nadal uchodzi on za autora³⁸⁸. Dwa rękopisy bez ilustracji przypisują tekst Ulrichowi Poyselowi (zm. 1471), kanonikowi i teologowi działającemu na dworze książęcym w Bawarii. Ponieważ w pierwszej wersji drukowanej zaraz po *Splendor solis* znajduje się traktat Poysela *Spiegel der Alchymey* (Zwierciadło alchemii), Jörg Völlnagel uznał, że tak samo mogło być we wcześniejszych rękopisach i kopista przypisał anonimowy tekst temu samemu kanonikowi³⁸⁹. Istnieje oczywiście też możliwość, że Poysel napisał tekst, do którego dopiero w 1530 r. zamówione zostały ilustracje, ale Völlnagel przekonuje, że:

tekst *Splendor solis* jest w bardzo dużym zakresie zależny od pewnego wcześniejszego tekstu alchemicznego. Trzeba by więc szukać autora, który na bazie istniejącego tekstu i korzystając z jego idei stworzył nowy tekst, częściowo zachowując całe zdania i fragmenty. A ponieważ dotyczy to również części miniatur, wydaje się, że za *Splendor solis* leży odpowiednia podstawa programowa, której *spiritus rector* musi być uznany za autora całości dzieła. Nie ma wszakże najmniejszej wskazówki co do jego tożsamości.³⁹⁰

Ów „wcześniejszy tekst” to *Aurora consurgens*, na co wskazywali już Marie-Louise von Franz i Gustav Friedrich Hartlaub³⁹¹. Choć nie jest ona nigdzie wspomniana, całe fragmenty są tu dosłownie przetłumaczone z łaciny pseudo-Tomasza, a wykorzystanie cytatów biblijnych w powiązaniu z klasycznymi autorami alchemicznymi jest bardzo podobne. Również struktura formalna jest zbliżona: dzieło składa się z siedmiu traktatów, z których trzeci zawiera siedem zagadek (praktycznie identycznych jak w *Aurorze*). Część ilustracji również na-

386. Völlnagel, *Splendor solis oder Sonnenglanz*, 19, 24.

387. Ibid., 29–30.

388. Na przykład: Anne-Françoise Cannella, *Alchemical iconography at the dawn of modern age: The „Splendor solis” of Salomon Trismosin*, [w] Wolfgang Lefèvre, Jürgen Renn, Urs Schoepflin (red.), *The power of images in early modern science* (Basel: Birkhäuser, 2003), 107–116; Kathleen P. Long, *Hermaphrodites in Renaissance Europe*, *Women and gender in the early modern world* (Farnham: Ashgate, 2006), 133; znakomita badaczka wyraża też wątpliwości co do datacji 1532–1535, uznając ją za „domysł archiwisty”.

389. Völlnagel, *Splendor solis oder Sonnenglanz*, 31.

390. Ibid.

391. Franz, *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument*, 22; —, (red.), *Aurora consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas*, 24; Gustav Friedrich Hartlaub, *Symbole der Wandlung. Eine frühe Bilderhandschrift der Alchemie*, „Die BASF” 4 (1959): 123–128, tutaj 126–127.

wiązuje do niektórych z *Aurory*, ale bez otwartej symboliki seksualnej. Siedem etapów procesu alchemicznego opisanych w traktacie czwartym ilustruje siedem szklanych kolb z alegorycznymi symbolami, wyraźnie inspirowanych przez podobne rysunki z *Donum dei*, które jest też cytowane we wstępie. Dwie miniatury przedstawiające dzieci podczas zabawy i pracujące kobiety nie mają wcześniejszych odpowiedników, ale nawiązują do znanej już antycznym alchemikom maksymy, że proces przygotowania Kamienia Filozofów jest tak samo łatwy jak te zajęcia i dostępny dla każdego³⁹². Bezpośrednią inspiracją mógł być anonimowy traktat *Opus mulierum et ludus puerorum* (Praca kobiet i zabawa dzieci), popularny już w XIV w., a wydany drukiem w 1550 r.

Ze względu na wysoki poziom artystyczny miniatur, próby ustalenia ich autorstwa stały się tematem licznych rozważań i dyskusji. W najwcześniejszym obszernym studium Gustav Friedrich Hartlaub uznał, że pochodzą one z Norymbergi, ze szkoły Albrechta Dürera i jego następców. Rozważając różnych kandydatów, ostatecznie stwierdził, że siedem miniatur ze szklanymi kolbami wskazuje na autorstwo Nikolausa Glockendona (1490/1495–1533/1534), natomiast w przypadku pozostałych mógł to być Hans Sebald Beham (1500–1550) albo Georg Pencz (ok. 1500–1550), względnie ktoś z ich warsztatów³⁹³. Niemal pół wieku później Barbara Daentler w monografii Albrechta Glockendona, młodszego brata Nikolausa, dowodziła, że to on właśnie najprawdopodobniej był autorem przynajmniej części miniatur³⁹⁴. Nieco wcześniej francuski badacz dziejów alchemii René Alleau wystąpił z tezą, że głównym twórcą ilustracji *Splendor solis* był Hans Sebald Beham, ale jeden lub obaj z braci Glockendonów z nim współpracowali. Ponieważ obaj wykonywali inne zamówienia dla kardynała Albrechta Hohenzollerna (1490–1545), arcybiskupa Moguncji, on też mógł być zleceniodawcą³⁹⁵. Hipotezę tę rozwinął Jacques van Lennep, dochodząc do wniosku, że głównym autorem był Albrecht Glockendon, Hans Sebald Beham malował sceny rodzajowe, a motywy roślinne i zwierzęce na bordiurach były dziełem Simona Beninga (1481–1561), niderlandzkiego malarza, który również pracował dla kardynała Albrechta Hohenzollerna³⁹⁶. Tym samym zmienił swoje poprzednie

392. M. E. Warlick, *The domestic alchemist. Women as housewives in alchemical emblem*, [w] Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy* (Glasgow: University of Glasgow, 1998), 25–48, tutaj 42–43.

393. Hartlaub, *Signa Hermetis*, 148–158.

394. Barbara Daentler, *Die Buchmalerei Albrecht Glockendons und die Rahmengestaltung der Dürernachfolge*, Tuduv-Studien: Reihe Kunstgeschichte, 12 (München: Tuduv-Verlagsgesellschaft, 1984), 102–108.

395. René Alleau, *Splendor solis. Étude iconographique du manuscrit de Berlin*, [w] Bernard Husson (red.), *Salomon Trismosin: La toison d'or ou la fleur des trésors. Texte de l'édition française de 1622* (Paris: Retz, 1975), 265–285.

396. Lennep, *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, 111–114; wyd. oryg. 1984.

przypuszczenia, że autora należy szukać w kręgu manierystów niderlandzkich pozostających pod wpływem włoskim (romanistów), takich jak Bernard van Orley (1487/1491–1541), Lancelot Blondeel (1498–1561), Lambert Lombard (1505–1566) czy Jan van Scorel (1495–1562)³⁹⁷. Późniejsi autorzy przychylali się również do pochodzenia miniatur ze szkoły norymberskiej, modyfikując jedynie sugerowany udział poszczególnych malarzy w tworzeniu poszczególnych elementów dzieła. Najdalej w tych korektach poszedł Ulrich Merkl twierdząc, że autorem całości był Georg Pencz, a zamawiającym zapewne elektor brandenburski Joachim I Nestor (1484–1535)³⁹⁸.

Analizując ponownie kwestię autorstwa miniatur *Splendor solis*, Jörg Völlnagel odrzucił koncepcję norymberskiej szkoły Dürera. W obszernie umotywowanym studium wskazał na krąg uczniów Hansa Holbeina Starszego (ok. 1465–1524) z Augsburga. Porównując ich różne dzieła, z których kluczowy okazał się ekslibris rodziny Tänzl baronów von Trazberg z 1518 r. przechowywany obecnie w British Library, doszedł w końcu do wniosku, że twórcą alchemicznych miniatur musiał być Jörg Breu Starszy (ok. 1475–1537), uczeń Hansa Burgkmaira Starszego (1473–1531), największego obok Holbeinów augsburskiego artysty późnego gotyku i wczesnego renesansu. Posumowując, Völlnagel stwierdza:

Opierając się na powyższym [omówieniu], *Splendor solis* z Berliner Kupferstichkabinett można przypisać Jörgowi Breu Starszemu. Ze względu na mało znaną sytuację warsztatu Breu i niebywałą jakość artystyczną miniatur, ich wykonanie przez jedną osobę trzeba uznać za wielce prawdopodobne. W szczególności porównanie z londyńskim ekslibrysem i udokumentowany związek między oboma pracami wskazuje na wspólne stylistyczne pochodzenie. Przypisanie to potwierdzają paralele w korzystaniu artysty z szablonów, a ich artystyczne połączenia stanowią powiązanie miniatur ze sztuką augsburską tego okresu, co pozwala pod względem stylistycznym rozpoznać w obrazach z rękopisu *Splendor solis* w Berliner Kupferstichkabinett wytwór miasta Fuggerów i jednego z jego najbardziej produktywnych artystów.³⁹⁹

Kwestia autorstwa *Splendor solis* oczywiście nie jest zamknięta. Nie akceptuje jej na przykład Stanislas Klossowski de Rola, który przygotowywał własną monografię na temat wszystkich znanych rękopisów i opowiedział się nie tyl-

397. —, *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Art et savoir (Paris–Bruxelles: Meddens, 1966), 50–61.

398. Ulrich Merkl, *Buchmalerei in Bayern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Spätblüte und Endzeit einer Gattung* (Regensburg: Schnell und Steiner Verlag, 1999), 498–502.

399. Völlnagel, *Splendor solis oder Sonnenglanz*, 133; cała argumentacja na s. 121–133; tęzę tę potwierdził też w późniejszym artykule: —, *Harley MS. 3469: Splendor Solis or Splendour of the Sun – A German alchemical manuscript*, „Electronic British Library Journal” 1: article 8 (2011).

ko za autorstwem Albrechta Glockendona, ale także za wykonaniem niektórych późniejszych kopii przez członków tej artystycznej rodziny (w tym szczególnie datowanego na 1582 r. i uznawanego za najpiękniejszy rękopisu z British Library, który miałby być dziełem Gabriela Glockendona, syna Nikolausa)⁴⁰⁰. Ale jeżeli nawet uznać konkluzje Völlnagela za przekonujące, są one dalekie od pewności. Ponadto nadal nic nie wiadomo o autorze (czy raczej kompilatorze) samego tekstu i czasie jego powstania. Nic w nim nie wskazuje, że nie mógłby powstać nawet ok. 1450 r., bo wszystkie (bardzo liczne) cytaty pochodzą z dzieł znacznie wcześniejszych. Datą *post quem* jest data powstania *Aurora consurgens* czyli ok. 1420 r. Z drugiej zaś strony, nie ma też żadnych przesłanek by uznać, że tekst *Splendor solis* i koncepcja jego ilustracji istniały przed ok. 1530 r.

ZWÓJ RIPLEYA

Jeśli *Splendor solis* stanowi artystyczną kulminację rozwoju ikonografii alchemicznej w ciągu XV w., to za jej kulminację w zakresie złożoności wyobrażeń i ich kompozycji uznać trzeba tzw. *Zwój Ripleya* (*Ripley's Scroll*), zachowany w dwudziestu trzech kopiach, głównie z XVI i XVII w., a także opublikowany jako seria rycin w wieku XVIII. Jeden rękopis jest jednak datowany przez Jacquesa van Lennepa na połowę XV w.⁴⁰¹, a zatem oryginał mógł powstać nawet wcześniej, tym bardziej, że ta kopia (obecnie w Bodleian Library w Oksfordzie) z pewnością nie jest oryginałem, częściowo nie została bowiem ukończona. Opinię tę podzielił Ian McCallum⁴⁰², Jonathan Hughes datował *Zwój* jeszcze precyzyjniej na „ok. 1460 r.”⁴⁰³, ale inni autorzy nieco ostrożniej określają datę powstania rękopisu bodlejańskiego na „drugą połowę” XV w.⁴⁰⁴ i tak też wstępnie przyjęła Jennifer Rampling, przygotowująca obecnie monografię i krytyczną edycję tego zabytku na podstawie wszystkich znanych rękopisów (z których jeden sama odkryła)⁴⁰⁵.

Zwój jest rzeczywiście zwojem, najczęściej o długości ponad pięciu metrów i szerokości ponad pół metra. W przypadku jednej kopii z ok. 1520 r. ma niemal siedem metrów, ale są też egzemplarze mające niewiele ponad trzy metry. Nie-

400. Informacja prywatna od Stanisława Klossowskiego de Rola.

401. Lennep, *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, 425–431, tutaj 425.

402. R. Ian McCallum, *Alchemical scrolls associated with George Ripley*, [w] Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture* (New York: AMS Press, Inc., 2007), 161–188, tutaj 169.

403. Jonathan Hughes, *Arthurian myths and alchemy: The kingship of Edward IV* (Stroud: Sutton Publishing, 2001), 315.

404. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 251; Gabriele, *Alchimia e iconologia*, 33.

405. Informacja prywatna od Jennifer Rampling.

które późniejsze wersje z XVII w. różnią się pewnymi elementami zmodyfikowanej symboliki, choć generalnie kompozycja całości jest we wszystkich taka sama. Poczynając od góry, *Zwój Ripleya* przedstawia postać niekiedy identyfikowaną z Hermesem Trismegistosem⁴⁰⁶, ale Betty Jo Teeter Dobbs uznaje ją za symboliczne wyobrażenie Chrystusa-Kamienia na dwóch poziomach interpretacji, makrokosmicznym i mikrokosmicznym⁴⁰⁷.

Obejmuje on zamkniętą (hermetycznie) kolbę, w której [szyjce] wyobrażona jest czarna ropucha i [poniżej] seria ośmiu kótek, z których każde zawiera ludzkie postaci; poza jedną [...], wszystkie są połączone z centralnym kółkiem zawierającym postaci dwóch mężczyzn. Kolba spoczywa na rozpalonym piecu. Dalej jest siedmiokątny basen w zamkowych murach, otoczony siedmioma postaciami podobnymi do mnichów – jedna z nich to kobieta – trzymającymi w rękach kolby. Nagi mężczyzna i naga kobieta stoją we wodzie. Na winorośli w środku basenu znajduje się [...] meluzyna wisząca głową w dół i trzymająca niemowlę płci męskiej. Całość wspiera się na kolumnie podtrzymywanej przez nagiego mężczyznę, który stoi w kwadratowym basenie wraz z dwiema postaciami podobnymi do aniołów. Poniżej smok wypływa ropuchę. Dalej czerwony i zielony lew stoją po dwóch stronach pieca. Jeszcze niżej pojawia się słońce nad Ptakiem Hermesa, zwykle płci męskiej, ale czasem żeńskiej, stojącym na kuli i zazwyczaj zjadającym swoje skrzydło. Drugie słońce, zawierające czerwoną, zieloną i czarną kulę połączone ze sobą w trójkąt, spoczywa na smoku trzymającym w pysku półksiężyc; ten z kolei stoi na uskrzydłonej kuli, na którą spływa krew z jego brzucha. Ostatnie wyobrażenie to mężczyzna w stroju wieśniaka, trzymający dziwną laskę, na dolnym końcu której znajduje się podkova, a na górnej zwój. W niektórych zwojach stoi naprzeciw postaci króla [...], w innych jest sam.⁴⁰⁸

W tę ikonograficzną konstrukcję wplecione są fragmenty średnioangielskiej poezji alchemicznej, nie zawsze te same w różnych rękopisach, niekiedy identyfikowalnych autorów, ale taka identyfikacja zazwyczaj nie wydaje się pewna. Jak uznała Jennifer Rampling, „wybór i adaptacja wierszy zamieszczanych na *Zwojach Ripleya* sugeruje, iż wygodniej będzie uznać owe zadziwiające dokumenty za wynik współpracy, a nie pojedyncze pozycje dające się przypisać indywidualnemu autorowi”⁴⁰⁹. Na jednym z rękopisów, datowanym na ok. 1570 r. (obec-

406. Stanton J. Linden, *The Ripley Scrolls and The Compound of Alchymy*, [w] Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy* (Glasgow: University of Glasgow, 1998), 73–94, tutaj 83; McCallum, *Alchemical scrolls associated with George Ripley*, 168.

407. Betty Jo Teeter Dobbs, *Alchemical death and resurrection: The significance of alchemy in the age of Newton* (Washington, DC: Smithsonian Institution Library, 1990), 16–24.

408. McCallum, *Alchemical scrolls associated with George Ripley*, 168–169.

409. Jennifer M. Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus: Alchemical writings attributed to George Ripley (d. ca. 1490)*, „Ambix” 57: 2 (2010): 125–201, tutaj 134.

nie w bibliotece Beinecke Uniwersytetu Yale), poniżej pieca, na którym spoczywa kolba, zamieszczony został fragment *Visio mystica de libro septem sigillis signato* (Mistyczna wizja księgi podpisanej siedmioma pieczęciami) pseudo-Arnolda z Vilanovy w tłumaczeniu na średnioangielski⁴¹⁰, z czego można wnioskować, że autor mógł oprzeć ten fragment swojej kompozycji na tym właśnie dziele. Nie można jednak też wykluczyć, że to kopista dostrzegł podobieństwo przekazu i sam dodał ten tekst, zwłaszcza, że nie ma go w innych, wcześniejszych egzemplarzach.

Symbolika całości nie wywodzi się bezpośrednio z ikonografii omówionych wyżej dzieł tego gatunku, ale niektóre pojedyncze elementy się powtarzają. Przykładowo zielony lew (ale tutaj wraz z czerwonym), naga para (ale nie królewska) stojąca w basenie czy zapładniające krople spadające z nieba przypominają ryciny z *Rosarium*, a meluzyna pojawia się też w *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*. Na tej podstawie nie można wszakże wnioskować o zachodzącym między nimi związku, są to bowiem wyobrażenia powszechnie obecne w ówczesnej sztuce. Nie ma tu natomiast żadnych oczywistych odniesień chrześcijańskich ani bezpośrednio przedstawienia aktu seksualnego. Teksty w języku angielskim dowodzą, że pierwowzór powstał w Anglii, choć kopie powstawały później też w Niemczech. Świadczy o tym angielski napis na trzech z nich: „Ten długi zwój został dla mnie wyrysowany w kolorach w Lubece w Niemczech, 1588”⁴¹¹.

Według tradycji autorem *Zwoju* był George Ripley (ok. 1415–ok. 1490), kanonik regularny z Bridlington w Yorkshire, najważniejszy pisarz alchemiczny piętnastowiecznej Anglii. Tradycja ta poświadczona jest jednak dopiero w XVII w., kiedy to jego imię pojawia się na dwóch kopiach i w innych ówczesnych źródłach, ale wcześniejsze rękopisy nie podają żadnego autora. Niektórzy badacze dopuszczają możliwość uznania Ripleya za pierwotnego twórcę *Zwoju* na podstawie podobieństw do znanych traktatów kanonika. Stanton Linden w swojej analizie porównawczej *Zwoju* i *Compound of alchemy* (Kompendium alchemii) sugeruje taką możliwość, ale konsekwentnie rozróżnia Ripleya od „twórców *Zwoju*” w liczbie mnogiej⁴¹². Jennifer Rampling nie włączyła *Zwoju* do swojego katalogu rękopisów dzieł Ripleya ze względu na „niepewną naturę tego powiązania”⁴¹³. Znacznie dalej posunął się Jonathan Hughes, który w swej kontrowersyjnej, choć opartej na bogatym materiale źródłowym pracy o królu Edwardzie IV nie tylko zaakceptował autorstwo Ripleya, ale nawet spekulował, że „początkowo *Zwoje Ripleya* miały prawdopodobnie przywrócić wigor Henrykowi VI” i wyleczyć go z przewlekłej choroby, ale wkrótce „rozbudziły nową nadzieję w młodym Edwardzie”⁴¹⁴. W swej interpretacji Hughes wyszedł z założenia, że podobnie jak *Buch der heiligen*

410. McCallum, *Alchemical scrolls associated with George Ripley*, 171.

411. Ibid., 173–175; pozycje 9, 10 i 13.

412. Linden, *The Ripley Scrolls and The Compound of Alchymy*, 87, 89, 91.

413. Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 134.

414. Hughes, *Arthurian myths and alchemy*, 91.

Dreifaltigkeit, tak samo *Zwój* miał wiele płaszczyzn interpretacyjnych, w tym medyczną, ale także polityczną. Poszczególne symbole mogły być postrzegane jako heraldyczne (lwy Anglii czy biała i czerwona róża walczących ze sobą domów Lancaster i York), astrologiczne, mitologiczne, profetyczne czy po prostu kulturowo związane z pewnymi ideami (słońce jako reprezentacja króla). Zmieniając swe polityczne afiliacje z Henryka VI na Edwarda IV, Ripley dokonywał reinterpretacji symboliki *Zwoju*, aby jej profetyczny sens odpowiadał aspiracjom danego władcy i związanym z nim wyobrażeniom ikonograficznym. Choć tak daleko idące wnioski opierają się w tym przypadku głównie na przesłankach wynikających z odpowiedniej interpretacji symboliki, co niekiedy sprawia wrażenie naciągania jej do założonej tezy, to przenikanie się nauki, polityki i religii było niewątpliwie obecne w *Zwoju Ripleya*, podobnie jak w *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* i niektórych późniejszych dziełach alchemicznych, zwłaszcza na przełomie XVI i XVII w.

Nie wszystkie ilustracje średniowiecznych traktatów alchemicznych można zaliczyć do tradycji nazwanej przez Joachima Telle *alchimia picta* (alchemia obrazowa)⁴¹⁵, która stanowiła próbę przekazania niewyraźnych słowami tajemnic w pozawerbalnej formie. Wiele rysunków ma charakter czysto techniczny, ilustrujący opisywane w tekście naczynia, piece i procesy chemiczne – jak chociażby w *Summie* pseudo-Gebera. W innych przypadkach były dodawane do późnych kopii przez zawodowych iluminatorów, jak to miało miejsce we wspaniałym rękopisie *Testamentum* pseudo-Lulla z końca XV w., znajdującym się obecnie w Bibliotece Narodowej we Florencji. Wykonane przez słynnego miniaturzystę Girolamo z Cremony (działającego w latach 1451–1483) inicjały odnoszą się bezpośrednio do tekstu, transponując zawarte w nim alegorie i symbole na język wizualny⁴¹⁶. Ze względu na unikatowość i niedostępność tego dzieła, niewątpliwie wykonanego na zamówienie bardzo bogatego mecenasa, zawarte w nim wyobrażenia nie weszły na stałe do wizualnego języka alchemii⁴¹⁷. Weszły do

415. Joachim Telle, *Die „Hand der Philosophen“: Zu einem Lehrbild der frühneuzeitlichen Alchimia-picta-Tradition*, [w] Richard Caron, et al. (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3 (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 165–197; —, *Eine Deutsche Alchimia picta des 17. Jahrhunderts: Bemerkungen zu dem Vers/Bild-Traktat von der hermetischen Kunst von Johann Augustin Brunnhofer und zu seinen Kommentierten Fassungen im Buch der Weisheit und im Hermaphroditischen Sonn- und Monds-Kind „Aries“* 4: 1 (2004): 3–26.

416. Inne miniatury Girolama z Cremony związane z korpusem pseudo-Lulla, a także inne aspekty jego ikonografii badała: Urszula Szulakowska, *The tree of Aristotle: Images of the Philosophers' Stone*, „Ambix” 33: 2/3 (1986): 53–77; —, *Thirteenth century material pantheism in the pseudo-Lullian S-circle of the powers of the soul*, „Ambix” 35: 3 (1988): 127–154.

417. Michela Pereira, *La sapienza alchemica fra immaginario e filosofia*, [w] Mauro Mugnai (red.), *Aspetti della Sapienza Tradizionale. Terranuova Bracciolini, 7–14 maggio*

niego natomiast dwa nowe nurty w ikonografii alchemicznej, jakie pojawiły się na przełomie XV i XVI w. i zasymilowały z tradycjami śreniowiecza, tworząc później jeden wspólny zasób wyobrażeń i symboli, z którego czerpała *alchimia picta* czasów nowożytnych.

Oba wspomniane nurty miały już inspiracje renesansowe – humanistyczne i hermetyczne. Jeden, który można nazwać „emblematycznym”, wywodzi się bowiem od zapoczątkowanego przez Andrea Alciato (1492–1550) i jego *Emblematum liber* (Księga emblematów, 1531) gatunku, w którym enigmatycznej albo zaskakującej ilustracji towarzyszyło motto i krótki wiersz, pozornie nie mające ze sobą związku, ale tworzące razem przekaz bardziej złożony niż byłoby to możliwe za pomocą jednego medium. Najważniejszą z inspiracji dla Alciato były najprawdopodobniej *Hieroglyphica* (Hieroglify) Horapollona, których rękopis został znaleziony w 1419 r. w Grecji i przetłumaczony na łacinę⁴¹⁸. Były to objaśnienia hieroglifów egipskich spisane w V w., zawierające pewne elementy autentycznej wiedzy o piśmie starożytnych, ale będące przede wszystkim spekulacjami o symbolicznych, magicznych i teologicznych znaczeniach ideogramów. Chociaż *Hieroglyphica* ukazały się drukiem dopiero w 1505 r., to krążyły wcześniej w odpisach i wywarły olbrzymi wpływ na nowy sposób kreowania znaczeń w sztuce i literaturze renesansu, a nawet w architekturze. Oddziaływały też za pośrednictwem książki (o której będzie jeszcze mowa niżej) *Hypnerotomachia Poliphili* (Senne zmagania miłosne Polifilia), napisanej w 1467 r., a wydanej w 1499 r., dzisiaj uznawanej za nudną i niezrozumiałą, ale dla artystów włoskiego renesansu stanowiła ona swego rodzaju objawienie dzięki zastosowaniu metody hieroglificznej wypowiedzi Horapollona w niezwykle szczegółowych opisach architektury. Alciato mógł też zaczerpnąć ideę łączenia obrazu z tekstem dla uzyskania nowego znaczenia z popularnych już od XV w. wśród szlachty i inteligencji włoskiej *imprese*, czyli rodzaju osobistych herbów z dewizami (nazywanych odpowiednio *ciałem* i *duszą*), w których gra znaczeń stanowiła swego rodzaju zabawę intelektualną. Z czasem zaczęły ukazywać się drukowane zbiory prawdziwych i wymyślonych *imprese* różnych znanych osobistości, w których dewizy były bardziej rozbudowywane i przyjmowały kształt krótkich wierszy, a więc upodabniały się do emblematów.

Książki tego gatunku stały się niezmiernie popularne w XVI i XVII w. (o czym będzie jeszcze mowa) i również alchemiczni autorzy sięgali do takiej formy wypowiedzi, tworząc jedne z najpiękniejszych publikacji drukowanych w swojej dziedzinie⁴¹⁹. Wczesnym, a być może nawet pierwszym przykładem

1996 (Terranuova Bracciolini: Biblioteca Comunale Assessorato per la Cultura del Comune di Terranuova Bracciolini, 1996).

418. Polskie tłumaczenie: Horapollon, *Hieroglify*, tłum. Jerzy Krocak, Księgi Osobliwe, 4 (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003).

419. Na temat emblematów jako gatunku literackiego powstała w ostatnich dekadach bogata literatura. Najpełniejsza pozycja o polskich emblematach, zawierająca w pierw-

takiego dzieła jest *Carmen [Tractatus] de lapide philosophico* (Pieśń [Traktat] o kamieniu filozoficznym), której autorem był nieznaną skądinąd Lamspring (albo Lamspring). W oryginale napisana została po niemiecku i znana jest z kilku rękopisów o różnych tytułach, a także dwóch tłumaczeń łacińskich dokonanych jeszcze w XVI w. przez Nikolausa Maiusa dla Ernesta, elektora bawarskiego, oraz przez Nicolasa Barnauda, który wydał swoją wersję drukiem w 1599 r., ale bez ilustracji⁴²⁰. Herwig Buntz zasugerował, że autorem mógł być Hans Lamsprinck, złotnik ze Stade, wielokrotnie pojawiający się w źródłach ok. roku 1450, po czym zaprzecza tej identyfikacji, dodając: „możliwe jest, że traktat powstał nawet już w XIV w., ponieważ Nicolaus Flamell [...] wymienia jego imię”⁴²¹. Alchemiczne dzieła przypisywane Flamelowi są jednak pseudoepigrafami z początku XVII w., a więc argument ten nie może być brany pod uwagę. Również podawane niekiedy nazwisko „Abraham Edler von Lamspring” nie ma żadnego potwierdzenia w źródłach⁴²². Jest jednak wielce prawdopodobne, że emblematyczny poemat Lamspringa istotnie pochodzi z końca XV w., o czym świadczą względy językowe i różnorodność zachowanych rękopisów z połowy XVI w.⁴²³ Właściwy tekst poprzedza herb autora przedstawiający owcę, być może nawiązujący do Złotego Runa, choć sam tekst o nim nie wspomina. W wydaniu drukowanym z 1625 r. jest jeszcze osobny wizerunek cesarskiego herolda z dwugłowym czarnym orłem na tabardzie, stojącego obok pieca alchemicznego, który jednocześnie wygląda jak zamek. Same ilustracje dzielą się na dwie serie, z których druga (emblematy 11–15) przedstawia proces alchemiczny jako sekwencję przemian ciała,

szym rozdziale omówienie powstania i rozwoju tego gatunku w Europie, to: Janusz Pelc, *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych* (Kraków: Universitas, 2002).

420. Lennep, *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, 224.

421. Herwig Buntz, *Die europäische Alchimie vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, [w] Emil Ernst Ploss, et al. (red.), *Alchimia. Ideologie und Technologie* (München: Heinz Moos Verlag, 1970), 119–210, tutaj 169; na kolejnych stronach obszernie fragmenty i ilustracje z niemieckiej wersji z XVI w. (rękopis salzburski); szczegółowe omówienie zawarł tenże autor w: —, *Deutsche alchemistische Traktate*, 89–178, gdzie również edycja całości tekstu s. 111–142.

422. Przykładowo: Marielene Putscher, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen* (Wiesbaden: Steiner, 1973), 249; Hans Biedermann, *Lexikon der magischen Künste. Alchemie – Sterndeutung – Hexenglaube – Geheimlehren – Mantik – Zauberglaube*, wyd. 2 (Wiesbaden: VMA-Verlag, 1998), 258; Hans-Werner Schütt, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie* (München: Verlag C. H. Beck, 2000), 392.

423. Joachim Telle, *Lamspring*, [w] Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* (Berlin: Walter de Gruyter, 1985), t. 5, 524–530; Horchler, *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters*, 182–187; Joachim Telle, *Lamspring*, [w] Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes* (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010), t. 7, 184–186.

duszy i ducha, personifikowanych odpowiednio przez starego króla, młodego króla i mędrca-przewodnika. Natomiast pierwsza seria (1–10) to obrazy zwierząt, pojedynczych lub w parach, jako alegorii różnych pojęć alchemicznych. Wiele z nich nie występuje we wcześniejszych dziełach *alchimia picta* (np. jednorożec, jeleń, pies, wilk, ryba, salamandra), a raczej wywodzą się ze średniowiecznych bestiariuszy i ich antycznego źródła, czyli *Fizjologusa* powstałego prawdopodobnie w II w. w Aleksandrii.

Drugi nowy nurt w ikonografii alchemii, który można określić jako „mitologiczny”, charakteryzuje się realistycznym przedstawianiem prac alchemicznych, ale z jednoczesnym włączaniem wyobrażeń antycznych bogów jako personifikacji metali, a często również Hefajstosa w roli laboranta. Najwcześniejszym przykładem jest seria dziesięciu drzeworytów wykonanych przez znanego manierystę sienieńskiego Domenico Beccafumi, zwanego Il Mecherino (1486–1551)⁴²⁴. Być może powstały jako ilustracje do książki *De la pirotechnica* (O pirotechnice), pierwszego drukowanego podręcznika metalurgii, napisanego w latach 1530–1535 przez Vannoccio Biringuccio, również w Sienie. Został on wydany w 1540 r. w Wenecji, bogato ilustrowany, ale bez rysunków Beccafumiego (zachowały się tylko luźne odbitki drzeworytów), a więc hipoteza ta nie jest zbyt przekonująca. Ich treść, choć zwykle określana jako alchemiczna, właściwie dotyczy metalurgii, przedstawia bowiem alchemika-filozofa i alchemika-laboranta wspólnie wydobywających planetarnych bogów w kopalniach i przetwarzających ich w laboratorium. W późniejszych dziełach alchemicznych takie wyobrażenia były jednak stosowane przez ich autorów i ilustratorów również w bardziej symbolicznych kompozycjach graficznych, niewątpliwie czerpiąc z tradycji zapoczątkowanej przez Il Mecherino.

WERNAKULARYZACJA XV W.

Równolegle do powstawania i rozwijania się ikonografii alchemicznej, w ciągu XV w. postępował drugi charakterystyczny dla tego stulecia proces, a mianowicie wernakularyzacja, czyli stosowanie języków narodowych w tekstach alchemicznych. Za wyjątkiem *Aurora consurgens*, wszystkie wspomniane wyżej dzieła wprowadzające symboliczne ilustracje nie były pierwotnie napisane po łacinie, ale w języku flamandzkim, niemieckim czy angielskim. Wkraczanie tych języków na obcy im wcześniej teren kultury pisanej odbywało się na wielu obszarach już od początków XIV. w., zarówno w literaturze pięknej (z *Boską Komedią* Dantego jako jednym z pierwszych, a na pewno największym dziełem nielacińskim epoki), jak i medycznej, naukowej czy nawet teologicznej, której

424. Caroline Karpinski, *The alchemist's illustrator*, „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” New Series 19 (1960): 9–14; Mino Gabriele, *Le incisioni alchemico-metalurgiche di Domenico Beccafumi*, Opere rare e inedite di arte e letteratura (Firenze: Giulio Giannini & Figlio, 1988).

ważnym przykładem jest *Theologia Teutsch*, przypisywana niekiedy Mistrzowi Eckahrtowi (ok. 1260–ok. 1327), a mająca później wielki wpływ na Marcina Lutra. Jednocześnie wiele istniejących już tekstów łacińskich tłumaczono na języki dotychczas uznawane za nieliterackie. Przede wszystkim były to poradniki i „księgi sekretów”, jak choćby liczne przekłady *Regimen sanitatis Salernitanum* (Salernitańska reguła zdrowia) czy *Secretum secretorum* pseudo-Arystotelesa, przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców ze wszystkich stanów społecznych. Drugą kategorię stanowiły teksty fachowe, dotyczące szczególnie medycyny praktycznej (chirurgii), nauk stosowanych (nawigacji) i technologii. Niemal jednocześnie zaczęły powstawać dzieła pisane od razu w językach „wulgarnych”, zrazu będące parafrazami czy streszczeniami, a z czasem całkowicie oryginalnymi tekstami⁴²⁵. Za przyczynę tego procesu uznaje się zwykle wzrost zapotrzebowania na nową wiedzę „emanującą z powstających uniwersytetów” wśród klasy średniej (rzemieślników) oraz zainteresowanie sprawami zdrowia i filozofii przyrody wśród najzamożniejszej szlachty czy patrycjatu, których przedstawiciele, „piśmienni, ale nie łacinni”, jak ich określił Lluís Cifuentes⁴²⁶, tworzyli popyt na literaturę naukową w dostępnych im językach. Można w tym procesie widzieć kolejny ruch translatorski, choć nie jest on porównywalny z wcześniejszymi, tamte zachodziły bowiem w ramach wąskiej grupy uczonych, elity intelektualnej dokonującej transmisji tekstów między sobą, podczas gdy „wulgaryzacja” nauki przekazywała je masowemu czytelnikowi. Samo pojęcie wernakularyzacji „zakłada istnienie kultury wernakularnej, pozostającej w opozycji do czegoś bardziej uczonego, bardziej świadomego, bardziej prestiżowego”⁴²⁷, a więc był to

425. William Crossgrove, *The vernacularization of science, medicine, and technology in late Medieval Europe: Broadening our perspectives*, „Early Science and Medicine” 5: 1 (2000): 48–63; jest to podsumowanie serii artykułów publikowanych w „Early Science and Medicine” (ale też w innych periodykach) w latach 1998–2000 jako pokłosie przełomowego dla badań nad wernakularyzacją średniowiecznej nauki, medycyny i technologii 32 Kongresu Mediewistycznego w Kalamazoo (1997). Interesująca jest teza Crossgrove’a, że brak zainteresowania tymi tekstami ze strony historyków nauki głównego nurtu wynika z milczącego przyjęcia założenia, iż nie mogą one zawierać niczego ważnego, czego nie byłoby w tekstach łacińskich, a więc powinni się nimi zajmować filolodzy lub „historycy codzienności”. Tymczasem nieliczne teksty dotyczące technologii i bardzo liczne związane z praktyką chirurgiczną (czyli rzemieślniczą) zawierają olbrzymie zasoby wiedzy nieznaney uczonym uniwersyteckim. Prowadzenie szeroko zakrojonych badań utrudnia brak specjalistycznych bibliografii i inwentarzy rękopisów, które zostały opracowane tylko dla średnioholenderskiego i średnioangielskiego. Zob. też zbiór artykułów: Irma Taavitsainen, Päivi Pahta (red.), *Medical and scientific writing in late Medieval English*, Studies in English Language (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

426. Lluís Cifuentes, *Vernacularization as an intellectual and social bridge. The Catalan translations of Teodorico’s Chirurgia and of Arnau de Vilanova’s Regimen Sanitatis*, „Early Science and Medicine” 4: 2 (1999): 127–148, tutaj 146.

427. Crossgrove, *The vernacularization of science, medicine, and technology*, 50.

przekaz międzykulturowy, ale w ramach tej samej społeczności, żyjącej na tym samym obszarze.

Hipoteza „dwóch kultur” w odniesieniu do genezy alchemii i braku komunikacji między metalurgami a filozofami na wczesnych etapach jej rozwoju była już podnoszona przez Josepha Needhama i Nathana Sivina. W średniowiecznej Europie taka komunikacja została podjęta właśnie dzięki przeniesieniu alchemicznego dyskursu z poziomu dysputy scholastycznej, która pod koniec XIII w. wyraźnie osłabła, na poziom plebejski i arystokratyczny – praktycznych poszukiwaczy i zainteresowanych mecenasów. Być może właśnie w tym należy upatrywać jednej z przyczyn, dla których alchemia europejska po fazach fascynacji, rozczarowania i religijno-symbolicznych spekulacji nie odeszła w zapomnienie, jak to miało miejsce w jej wcześniejszych inkarnacjach kulturowych, ale odrodziła się na początku XVI w., aby przejść przez kolejny cykl życiowy, dla którego tłumaczenia i nowe dzieła w językach narodowych stanowiły pierwszy etap.

Badacze nie są zgodni co do pierwotnych przyczyn procesu wernakularyzacji tekstów alchemicznych. Zdaniem Roberta Halleux zadziałały te same procesy co w przypadku innych obszarów, a szczególnie medycyny. Upowszechniające się praktykowanie alchemii poza wąskim kręgiem specjalistów (uczonych i zakonników) i coraz szersza znajomość jej doktryn i obietnic, popularyzowana przez literaturę piękną w językach narodowych (jak choćby wspomniani wcześniej Jean z Meung i Geoffrey Chaucer), tworzyły popyt wśród nie znających łaciny szerokich kręgów społecznych⁴²⁸. Akceptując taką możliwość, Michela Pereira uznała ją jednak za niewystarczającą, wskazując na fakt, że już na przełomie XIII i XIV w. Dante i Ramon Lull pisali dzieła filozoficzne (a więc nie popularyzatorskie) w swoich rodzimych językach.

Tym, co odróżniało owe dzieła od pisanych po łacinie, to przede wszystkim odmienne kręgi odbiorców, do których były skierowane: ani nie uczeni, ani nie zwykli ludzie, ale władcy, szlachta, a nawet zamożne mieszczaństwo. Wzrost ich ekonomicznej i społecznej pozycji spowodował powstanie nowych form kulturowych. Alchemicy, którzy określali siebie mianem filozofów i zachowywali się jak elita intelektualna, ale nigdy nie zostali scholastykami, a ich tradycja zakładała od początku transfery językowe, stanowili odpowiednich kandydatów na autorów piszących w językach narodowych.⁴²⁹

Pojawienie się dwóch nowych grup czytelników było niewątpliwie czynnikiem wspomagającym wernakularyzację literatury alchemicznej, ale Michela Pereira doszukuje się jej korzeni w specyfice alchemii, odróżniającej ją od

428. Robert Halleux, *L'alchimie*, [w] Daniel Poirion, Armin Biermann, Dagmar Tillmann-Bartylla (red.), *La littérature française aux XIVe et XVe siècles*, Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, 8 (Heidelberg: C. Winter, 1988), 336–345, tutaj 342.

429. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 338–339.

wszystkich innych obszarów dociekań intelektualnych i artystycznych wyrażanych słowem pisanym.

Alchemia to *opus* [dzieło], co jest terminem nieprzetłumaczalnym na żaden współczesny język bez zminimalizowania jego pełnego znaczenia: oznacza on ściśle powiązanie naśladowania procesów naturalnych z wysiłkiem ludzkiej kreatywności i rzemieślniczej sprawności w celu wytworzenia czynnika transformacji. W konsekwencji traktaty alchemiczne można uznać za przykłady *Fachliteratur* [literatury fachowej], ale jednocześnie także za pisma doktrynalne, choć nigdy nie były przeznaczone do wykładania na uniwersytetach. Jej hybrydowy charakter sprawiał, że w ciągu XIII i XIV w. alchemia cieszyła się zainteresowaniem na królewskich dworach i w warsztatach miejskich rzemieślników, a przynajmniej przez jedno stulecie stanowiła także przedmiot dysput uniwersyteckich. [...]

Ze względu na jej tłumaczeniowe początki i na jej złożoność, alchemia już wcześniej wchodziła w interakcję z językami narodowymi. Właściwie to poszukiwania alchemiczne rozwijały się w podwójnym reżimie: pisanej łaciny i rodzimej mowie. Oczywiście uczeni debatowali po łacinie o możliwości transmutacji, a wykształceni alchemicy, tacy jak Paweł z Taranto, pisali swoje traktaty w tym języku, ale nie możemy mieć wątpliwości, że praktykujący alchemicy, tacy jak Griffolino czy Capocchio wspomniani przez Dantego, [...] rozmawiali we własnym języku opisując swój opus. Wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, żeby alchemik przeprowadzający eksperyment rozmawiał przy piecu ze swoim pomocnikiem po łacinie. Chociaż pozostawali między sobą w relacji nauczyciela i ucznia, alchemia była zawsze nauczana poza uniwersytetami, gdzie obowiązywała łacina, a relacja alchemika i jego uczniów miała więcej cech wspólnych z terminowaniem w rzemiośle albo z nauczaniem medycyny zanim powstała szkoła w Salerno, niż z wykładem uniwersyteckim.⁴³⁰

Źródłowym świadectwem takiej dwujęzyczności alchemii europejskiej są licznie zachowane receptury, w których najczęściej oba kody językowe występują jednocześnie. Łacińskie nazwy operacji i narzędzi laboratoryjnych pojawiają się w recepturach pisanych w lokalnym języku, a stosowane przez miejscowych rzemieślników nazwy substancji wykorzystywane były w recepturach łacińskich⁴³¹. Podobne zjawiska występowały przy wcześniejszych transferach międzykulturowych (arabska terminologia w łacińskich tłumaczeniach), a także na

430. Ibid., 337.

431. Peter Grund, *The golden formulas: Genre conventions of alchemical recipes in the Middle English period*, „Neuphilologische Mitteilungen” 104: 4 (2003): 455–475; Ruth Carroll, *Middle English recipes: Vernacularisation of a text-type*, [w] Irma Taavitsainen, Päivi Pahta (red.), *Medical and scientific writing in late Medieval English*, Studies in English Language (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 174–195.

obszarach koegzystencji kulturowej, jak na przykład w badanych przez Gabriele Ferrario recepturach ze średniowiecznego Kairu, w których mieszały się zarówno języki, jak i pisma, pisane bowiem były przez żydowskich lekarzy-alchemików po arabsku alfabetem hebrajskim⁴³².

Ponieważ wcześniejsze tłumaczenia alchemicznych tekstów arabskich odbywały się niekiedy za pośrednictwem katalońskiego⁴³³, naturalne wydaje się, że właśnie z tego obszaru znane są najwcześniejsze traktaty alchemiczne w językach narodowych: katalońskim i okcytańskim (prowansalskim). Były to przede wszystkim wspomniane wcześniej (ale też inne) tłumaczenia traktatów pseudo-lulliańskich i pseudo-arnoldiańskich. Istnienia takiej „szkoły prowansalskiej albo katalońskiej” domyślał się już Marcellin Berthelot, uważając nawet, że *Testamentum* pseudo-Lulla był pierwotnie napisany po katalońsku⁴³⁴. Tę opinię potwierdził też badacz średniowiecznych rękopisów katalońskich Pere Bohigas⁴³⁵, a pierwotnie akceptowała ją także Michela Pereira, pisząc o „katalońskim oryginale” i jego tłumaczeniu na łacinę⁴³⁶. Dopiero wspomniana już bardzo szczegółowa analiza językoznawcza przeprowadzona przez Barbarę Spaggiari w ramach przygotowań edycji oksfordzkiego rękopisu *Testamentum* wykazała, że pierwotnym językiem dzieła musiała być łacina, choć bardzo wcześnie zostało ono przetłumaczone na kataloński, być może przez samego autora⁴³⁷.

Podobne problemy z ustaleniem języka oryginału dotyczą wielu innych traktatów z korpusu pseudo-Lulla i pseudo-Arnolda z Villanovy. Ponieważ więk-

432. Gabriele Ferrario, *Materia alchemica and materia medica in medieval Islamic lands. New evidence from the Cairo Genizah* (referat na konferencji: *Alchemy and Medicine from Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge 22–24.09.2011); także informacja prywatna.

433. Źródłowe dowody na występowanie tego zjawiska również w innych częściach Europy przedstawiła: Marie-Thérèse d’Alverny, *Les traductions à deux interprètes: D’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, [w] Jacqueline Hamesse, Marta Fattori (red.), *Rencontres de culture dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l’antiquité tardive au XIVe siècle (Actes du Colloque international de Cassino, 15–17 juin 1989)* (Louvain-la-Neuve / Cassino: Université Catholique de Louvain / Università degli studi di Cassino, 1990), 193–207.

434. Marcellin Berthelot, *Sur quelques écrits alchimistes en langue provençale se rattachant à l’école de Lulle*, [w] Marcellin Berthelot (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I: Essay sur la transmission de la science antique au moyen âge* (Paris: Imprimerie Nationale, 1893), 351–356.

435. Pere Bohigas, *El repertori de manuscrits catalans. 2. Missió a Anglaterra*, [w] Pere Bohigas (red.), *Sobre manuscrits i biblioteques*, Textos i estudis de cultura catalana (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985), 20–70, tutaj 28–36; wyd. oryg. 1926.

436. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 4, 7–8.

437. Barbara Spaggiari, *Descrizione linguistica*, [w] Michela Pereira, Barbara Spaggiari (red.), *Il „Testamentum” alchemico attributo a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244, Millenio Medievale*, 14 (Testi, 6) (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999), lxxiii–cxxix.

szości z nich badacze nie poświęcili tak wiele uwagi jak kluczowemu dla tej tradycji *Testamentum*, zazwyczaj ograniczając się do wstępnych ocen, które, jak w tamtym przypadku, mogą okazać się nietrafne. Przykładowo, Michela Pereira przed zmianą swej opinii pisała, że „autor *Testamentum* cytuje dwie inne ze swych prac alchemicznych, *Liber de intentione alchimarum* i *Liber lapidarii*, z których obie prawdopodobnie powstały w Katalonii lub na południu Francji, wyglądają bowiem na łacińskie przekłady z katalońskiego”⁴³⁸. Opinia ta mogła wynikać z jej ówczesnego przekonania o oryginalnym języku *Testamentum*, ale zmiana tego przekonania nie pociągnęła za sobą żadnej wypowiedzi na temat tych i innych dzieł we wstępie do edycji najważniejszego dzieła pseudo-Lulla. W napisanym w tym samym czasie artykule Pereira wyraziła się jeszcze ostrożniej niż przedtem o tych samych traktatach, mówiąc o „kilku wskazówkach [dotyczących] istnienia przynajmniej dwóch innych przypisywanych Lullowi dzieł [napisanych] po katalońsku (albo być może po okcytańsku)”⁴³⁹. Owe wskazówki to informacja w zachowanych wersjach łacińskich, że zostały przetłumaczone *ex Gallico in Latinum* oraz *ex ideomate gallico*, co mogłoby również wskazywać na retranslację z tłumaczenia francuskiego lub jego pośrednictwo, jeżeli istotnie oryginał był napisany po katalońsku. Poza traktatami obu korpusów zachowało się jeszcze katalońskie tłumaczenie *Liber de consideratione quintae essentiae* Jana z Rupescissy oraz anonimowe *Imagen de la vida* (Obrazy wiedzy), być może oryginalne, ale znane też z wersji łacińskiej i francuskiej, istniejących już w XV w.

Jeszcze mniej liczne średniowieczne teksty prowansalskie stawiają przed badaczami analogiczne wyzwania. Opublikowana przez Antoina Calveta okcytańska wersja *Rosariusa* pseudo-Arnolda z Villanovy jest po części tłumaczeniem, a po części parafrazą łacińskiego oryginału⁴⁴⁰. Jednak cztery inne znane teksty alchemiczne w tym języku, pochodzące z drugiej połowy XIV lub początku XV w., mogły już być dziełami oryginalnymi, jedynie inspirowanymi przez *Rosarius* i traktaty pseudo-lulliańskie⁴⁴¹.

Autorzy katalońscy i prowansalscy, którzy jako pierwsi zaczęli pisać lub tłumaczyć dla rodzimego czytelnika, wzorowali się na traktatach łacińskich i tym samym ograniczali się do prozy (jedynym wyjątkiem jest *Cantillena* załączono-

438. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 8.

439. —, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 342–343.

440. Calvet, (red.), *Le Rosier alchimique de Montpellier*.

441. Okcytańskie wersje *Rosariusa* analizowała również: Giuliana Camilli, *Il Rosarius philosophorum attribuito ad Arnaldo da Villanova nella tradizione alchemica del Trecento*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2) (1995): 175–208. Najnowsze podsumowanie stanu badań w tym zakresie przedstawiła: Michela Pereira, *Alchimia occitanica e pseudolullismo alchemico. Osservazioni in margine a una recente ricerca*, „Studia Lulliana” 43 (2003): 93–102.

na do *Testamentum*). Kiedy jednak pod koniec XIV w. proces wernakularyzacji przeniknął do krajów położonych dalej na północ, rozwinęła się tam poezja alchemiczna⁴⁴². Obok wspomnianych już ilustrowanych traktatów flamandzkich, których zasięg oddziaływania był bardzo ograniczony, i krótkich utworów po niemiecku, powiązanych z gatunkiem *alchimia picta*⁴⁴³, powstał też szereg dłuższych poematów tego typu po francusku⁴⁴⁴. Najważniejsze z nich to prezentująca teorię „samej rtęci” *Sommaire philosophique* (Suma filozoficzna), napisana ok. 1400 r. i przypisana Mikołajowi Flamelowi, w ten sposób inspirując późniejsze legendy na jego temat, oraz datowana na 1413 r. *La Fontaine des amoureux de science* (Fontanna miłośników nauki) Jana (Jehana) de la Fontaine, który według jego własnych słów urodził się w Valencienne w 1381 r. O popularności tego drugiego dzieła najlepiej świadczy fakt, że był to pierwszy tekst alchemiczny po francusku i pierwszy w ogóle utwór wierszowany poświęcony alchemii, jaki został wydany drukiem (w roku 1506, 1521 i 1527, a później wielokrotnie wznowiany i tłumaczony na inne języki)⁴⁴⁵. Autor poematu „połączył alchemiczne wykorzystanie metaforycznych nazw i symbolicznych wyobrażeń z klasycznymi toposami retorycznymi, takimi jak fontanna czy ogród”⁴⁴⁶, co wskazuje na ścisłe

442. Najnowszym ogólnym przeglądem poezji alchemicznej, także średniowiecznej, ale głównie nowożytnej, jest dwuczęściowy artykuł: Didier Kahn, *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe: A preliminary survey and synthesis. Part I – Preliminary survey*, „Ambix” 57: 3 (2010): 249–274; —, *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe: A preliminary survey and synthesis. Part II – Synthesis*, „Ambix” 58: 1 (2011): 62–77; jest to skrót zapowiadanego obszerniejszego studium, które ma się ukazać w: Jean Dhombres (red.), *La Poésie scientifique de Lucrèce à nos jours*; inna wersja francuska opublikowana została jako: Didier Kahn, *La poésie alchimique dans l’Europe médiévale et moderne*, [w] Joachim Telle (red.), *Alchimie und Poesie. Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Untersuchungen und Texte* (Berlin–Boston: Walter De Gruyter, 2013), t. 1, 85–148.

443. Poza cytowanymi wcześniej publikacjami Joachima Telle, omówienie sześciu wierszy średniowiecznych zamieścił on też ostatnio w poświęconej całości niemieckiej poezji alchemicznej monumentalnej pracy: Joachim Telle, *Alchimie und Poesie. Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Untersuchungen und Texte*, 2 t. (Berlin–Boston: Walter De Gruyter, 2013).

444. Pełen wykaz i omówienie zawiera: Halleux, *L’alchimie*, 343–345, a także cytowane powyżej publikacje Didiera Kahna.

445. Didier Kahn, *Recherches sur la tradition imprimée de La Fontaine des amoureux de science de Jean de La Fontaine (1413)*, „Chrysopæia” 5 (1992–1996): 323–385; —, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 72–73; tłumaczenie angielskie Williama Backhouse’a z 1644 r. wydał: Robert M. Schuler (red.), *Alchemical poetry 1575–1700 from previously unpublished manuscripts*, English Renaissance Hermeticism, 5 (Garland Reference Library of the Humanities, 1087) (New York–London: Garland Publishing, Inc., 1995), 79–122.

446. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 341.

powiązanie wykorzystania języka poezji z retoryczną sztuką pamięci jako zabiegów mnemotechnicznych i tym samym potwierdza, że potencjalnymi odbiorcami tekstów w językach narodowych miały być również osoby niepiśmienne.

Na obszarze języka niemieckiego, obok omawianych już tekstów ilustrowanych, z których oryginał *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* to najstarszy zachowany rękopis alchemiczny po niemiecku⁴⁴⁷, na uwagę zasługuje *Alchymey teuczsch* (Alchemia niemiecka) z 1426 r. Traktat ten, zachowany w jednym egzemplarzu, był dziełem trzech lekarzy-alchemików ze wschodniej Bawarii i stanowi świadectwo upowszechnienia się praktycznych poszukiwań Kamienia Filozofów, jak również silnego związku teorii alchemicznej z medycyną i astrologią, ale też z religijną interpretacją samego *opus*⁴⁴⁸. Jego przeciwieństwem jest napisany poetycką prozą alegoryczny dialog *Ritterkrieg* (Wojna rycerzy), zawierający sporo terminologii metalurgicznej, medycznej i farmaceutycznej, ale w niewielkiej części dotyczący bezpośrednio alchemii i transmutacji metali. Znany dopiero z szesnastowiecznych rękopisów, był w nich przypisywany Janowi Sternhalsowi, kanonikowi katedralnemu w Bambergu, a datowany na 1488 r. Wcześniejsi historycy podważali wiarygodność tej informacji, uznając imię autora za typową dla końca XVI w. mistyfikację, a jako prawdziwą datę proponowali 1588 r.⁴⁴⁹ Jak jednak ustalił Joachim Telle, kanonik taki rzeczywiście istniał i występuje w źródłach od przyjęcia święceń w 1459 aż do 1481 r., pracując jako notariusz i wikariusz katedralny⁴⁵⁰. Według jego świadectwa, zajmował się alchemią przez ponad dwadzieścia lat przed napisaniem *Ritterkrieg*. Sam dialog jest prowadzony przez złoto i żelazo, które wychwalają swoje właściwości, a rтęc uczestniczy jako arbiter w ich sporze⁴⁵¹.

Najważniejsze piętnastowieczne przekłady na niemiecki to przede wszystkim dzieło Jana z Rupescissy o piątej esencji, przetłumaczone w Alzacji ok. 1440 r.⁴⁵², a także *Quaestiones tam essentiales quam accidentales* pseudo-Arnolda z Villanovy⁴⁵³. O flamandzkich tłumaczeniach traktatu Konstantego z Pizy i *Tabula chemica*, jak również poemacie Gratheusa, była już mowa wcześniej, natomiast

447. Buntz, *Deutsche alchemistische Traktate*, 152; Junker, *Das „Buch der Heiligen Dreifaltigkeit“*, 1.

448. Horchler, *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters*, 146–150; edycję tekstu opublikował: Gerhard Eis, *Alchymey teuczsch*, „Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde” 1 (1957): 11–16.

449. Gustav Roethe, *Sternhals, Johannes, Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1893), t. 36, 122–123.

450. Joachim Telle, *Sternhals, Johann*, [w] Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* (Berlin: Walter de Gruyter, 1985), t. 9, 310–313.

451. Horchler, *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters*.

452. Krytyczną edycję wydał: Benzenhöfer, *Johannes' de Rupescissa Liber de consideratione*.

453. Edycję zawiera: Buntz, *Deutsche alchemistische Traktate*, 68–88, tekst 73–82.

z obszaru Półwyspu Apenińskiego praktycznie nie ma tekstów po włosku, za wyjątkiem wspomnianej już „wulgaryzacji” *Pretiosa margarita* Piotra Bonusa, powstałej być może jeszcze w XIV w.⁴⁵⁴, oraz kilku krótkich wierszy z końca stulecia, przypisywanych różnym sławnym autorom żyjącym dwieście i więcej lat wcześniej, m. in. Dantemu (1265–1321), Cecco d’Ascoli (1257–1327), słynnemu lekarzowi i autorowi wierszowanej encyklopedii, czy wzmiankowanemu już wyżej Eliazowi z Kortony (1180–1253), pierwszemu generałowi franciszkanów, który miał też być autorem kilku łacińskich traktatów alchemicznych⁴⁵⁵. Wiersze te zostały włączone do jednego z nielicznych inkunabułów alchemicznych, niedatowanego pierwszego wydania *Summa perfectionis* pseudo-Gebera, czyli zapewne Pawła z Taranto, które ukazało się w Rzymie, według Williama Newmana ok. 1486–1490 r.⁴⁵⁶

Trzeba też jeszcze wspomnieć o czeskim traktacie Jana z Lazu (Lasnioro) *Cesta spravedlivá* (Prawdziwa ścieżka) z 1457 r., opisującym trzy różne procesy przygotowania Kamienia Filozofów, jakie przekazał mu Mistrz Antoni z Florencji, i zawierającym jedną ilustrację przedstawiającą cztery zwierzęta jako symbole żywiołów w ukoronowanej szklanej kolbie⁴⁵⁷. Kwestia autorstwa nie jest pewna, bo choć Vladimír Karpenko uznał je za prawdziwe, to w samym tekście dwóch znanych kopii imię autora nie jest odnotowane. Ponieważ Jan z Lazu był również autorem łacińskiego *Tractatus secundus aureus de lapide philosophorum* (Drugi złoty traktat o kamieniu filozofów) oraz zaginionych, ale znanych z cytowań *Via universalis* (Droga uniwersalna, datowanego na 1440 r.) i napisanego po czesku *Zlato–Bláto* (Złoto–błoto), przypisanie mu również *Cesty spravedlivej* mogło opierać się na późniejszych domysłach. Podobnie tożsamość Mistrza Antoniego jest kontrowersyjna. Według Vladimíra Karpenko użyte w tekście określenie *Vlach* wskazuje na Wołocha, czyli przybysza z południowej Europy, których wielu poszukiwało w tym czasie rud metali w czeskich górach, a także zajmowało się probierstwem w królewskiej mennicy w Kutnej Horze. Innego zdania jest Michela Pereira, która datuje traktat na ok. 1440 r. (nie wyjaśniając dlaczego) i twierdzi, że autor „wywodzi swoje nauki od włoskiego alchemika Antonio da Firenze, autora traktatu o szklarstwie z 1430 r.”⁴⁵⁸ Jan z Lazu nie był pierwszym czeskim autorem alche-

454. Crisciani, (red.), *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella*, liv.

455. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 340.

456. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 74, 106.

457. Vladimír Karpenko, *The oldest alchemical manuscript in the Czech language*, „Ambix” 37: 2 (1990): 61–73; transkrypcję całości rękopisu z Biblioteki Muzeum Narodowego w Pradze wydał: Otakar Zachar. (red.), *Mistra Antonia z Florencie Cesta spravedlivá v alchymii. Podle originálu z r. 1457* (Praha: Šimáček, 1899); zob. też zdezaktualizowany w dużej mierze i oparty jedynie na starszych publikacjach czeskich, napisany pierwotnie w 1979 r. artykuł: Pavel Trnka, *Dziela alchemików czeskich XV–XVIII w.*, tłum. Roman Bugaj, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31: 3–4 (1986): 781–795.

458. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 348.

micznym, pół wieku wcześniej bowiem, ok. 1412 r., powstały dwa teksty łacińskie przypisywane czeskiemu mnichowi Janowi *Ticinensis*, co zwykle rozwiązywane jest jako „z Cieszyna” albo „Těšínský”. Pierwszy to liczący 423 wersy poemat dydaktyczny *Processus de lapide philosophorum* (Proces kamienia filozofów), drugi zaś to alegoryczna *Aenigma de lapide* (Zagadka o kamieniu). Dwie wcześnie czeskie receptury alchemiczne przypisywane są też Hynkowi z Podiebradów (1452–1492), znanemu z alchemicznych zainteresowań i działalności literackiej⁴⁵⁹.

ANGIELSKA SPECYFIKA

Podczas gdy francuskie poematy alchemiczne zyskały lokalną popularność i były drukowane aż do XVIII w., a niemiecka rodzima tradycja stała się główną inspiracją ikonografii *alchimia picta*, to największy sukces na skalę europejską osiągnęły napisane w XV w. dzieła anglojęzyczne. Specyficzna tradycja alchemii angielskiej wywodziła się z idei zaszczipionych dwa wieki wcześniej przez cieszącego się nadal wielkim autorytetem Rogera Bacona, ale jej bezpośrednimi źródłami były dzieła „trzech największych alchemików” XIV w., którzy według powstałych w wieku XV legend pracowali dla króla Anglii (w rzeczywistości były to oczywiście dzieła najczęściej anonimowych autorów korpusów pseudo-epigraficznych). Na ową ciągłość wskazuje Michela Pereira:

Kiedy autor *Testamentum* pisał o prawdziwym medycznym zastosowaniu substancji tansmutacyjnej, nie wprowadzał nowej idei, ale raczej rozwijał tematy [zapoczątkowane przez] Bacona i próbował włączyć je do systematycznej teorii alchemii [...]. Nie był osamotniony w akceptowaniu idei alchemicznej medycyny w znaczeniu, które bym nazwała „baconowskim”. Stosują ją w takim samym sensie niektóre teksty przypisywane Arnoldowi z Villanovy i Johnowi Dastinowi.⁴⁶⁰

Wspominany już wcześniej John Dastin, o którym niewiele wiadomo, jest zwykle uważany za Anglika, ale Michela Pereira sądzi, że „pomimo swego angielskiego nazwiska, był chyba związany z rozwojem alchemii w Katalonii i południowej Francji w tym dokładnie okresie, kiedy rozpoczynało się przypisywanie dzieł alchemicznych Arnoldowi i Lullowi”⁴⁶¹. Jeżeli Dastin istotnie działał w Katalonii, to z drugiej strony wiadomo, że Magister Testamenti napisał swoje dzieło w Londynie, a ponad sto lat później zostało tamże przetłumaczone z wersji katalońskiej ponownie na ła-

459. Vladimír Karpenko, Pavla Widzová, *Dva alchymistické návody z majetku Hynka z Poděbrad*, „Dějiny věd a techniky” 33: 2 (2000): 99–115; —, *Der böhmische Alchemist Hynek von Poděbrad*, „Mitteilungen: Gesellschaft Deutscher Chemiker, Fachgruppe Geschichte der Chemie”: 15 (2000): 3–10.

460. Michela Pereira, *Medicina in the alchemical writings attributed to Raimond Lull (14th–17th centuries)*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 1–16, tutaj 5.

461 —, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 352.

cinę (częściowo również na anglo-normański) i przepisane przez Johna Kirkeby w 1455 r. Rękopis ten zawiera również inne teksty, po które kopista – jak sam o tym pisze – podróżował do Katalonii, co dowodzi bliskich i trwałych kontaktów między tymi dwoma ośrodkami dociekań alchemicznych. Kirkeby był kanonikiem, być może absolwentem Oksfordu i jednym z założycieli King's College w Cambridge w 1442 r.⁴⁶² Pozostawał w bliskim kontakcie z dworem królewskim, a rok po spisaniu swej antologii wystąpił do Henryka VI z petycją o pozwolenie na (zakazane wówczas w Anglii) praktykowanie alchemii w celu uzyskania „najcenniejszego leku, przez niektórych filozofów nazywanego matką i cesarzową lekarstw, a przez innych [...] piątą esencją, kamieniem filozofów i eliksirem życia”⁴⁶³. Choć prośbę tę składało wspólnie dwanaście osób (co też pokazuje zakres podejmowanej współpracy w poszukiwaniach i eksperymentach), tylko Kirkeby i dwóch lekarzy otrzymało królewską zgodę. Opracowana przez niego edycja pseudo-lulliańskich traktatów odzwierciedlała uznawane przez angielskich alchemików teorie i uprawiane przez nich praktyki.

Z całą pewnością okolo połowy [XV] stulecia Lull był w Anglii naczelnym autorytetem alchemicznym, a jego piętno widać wyraźnie w pierwszych oryginalnych angielskich tekstach alchemicznych, szczególnie w licznych dziełach napisanych (po angielsku) przez George'a Ripleya. Kirkeby skompiłował swój alchemiczny rękopis jakieś dwadzieścia lat przed działalnością Ripleya i ten zbiór pism pseudo-lulliańskich mógł stać się głównym źródłem późniejszego rozwoju alchemii.⁴⁶⁴

Drugim niewątpliwym źródłem była bardzo silna na Wyspach Brytyjskich tradycja poezji alchemicznej, rozwijająca się równoległe po łacinie i w języku narodowym. Dorothea Singer zidentyfikowała czterdzieści osiem łacińskich wierszy alchemicznych napisanych w Anglii do roku 1500⁴⁶⁵, a Rossell Hope Robbins i Robert Schuler uzupełnili jej ustalenia dotyczące wierszy średnioangielskich, podnosząc ich liczbę do pięćdziesięciu trzech⁴⁶⁶. Do nich Anke Timmermann dodała jeszcze krytyczne edycje dwudziestu jeden wierszowanych receptur na otrzymanie Kamienia Filozofów z XV w. i prześledziła ich losy do połowy XVII

462 Linda Ehsam Voigts, *The 'Sloane Group': related scientific and medical manuscripts from the fifteenth century in the Sloane Collection*, „British Library Journal” 16: 1 (1990): 26–57, tutaj 34–37; nie jest do końca pewne, czy kanonik i magister z Oksfordu są tą samą osobą, czy dwiema o tym samym imieniu i nazwisku.

463. D. Geoghegan, *A licence of Henry VI to practise alchemy*, „Ambix” 6: 10–17, tutaj 15.

464. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 353–354.

465. Dorothea Waley Singer, Annie Anderson, Robina Addis, *Catalogue of Latin and vernacular alchemical manuscripts in Great Britain and Ireland, dating from before the XVI century*, 3 t. (Brussels: M. Lamertin, 1928–1931), 2:511–585.

466. Rossell Hope Robbins, *Alchemical texts in Middle English verse: Corrigenda and addenda*, „Ambix” 13: 62–73; Robert M. Schuler, *English magical and scientific poems to 1700: An annotated bibliography*, Garland Reference Library of the Humanities, 169 (New York: Garland Publishers, 1979).

stulecia⁴⁶⁷. Niektóre z nich są znane z bardzo dużej liczby rękopisów, co świadczy o ich popularności i szerokim zasięgu oddziaływania. Potwierdza to dodatkowo fakt, że „spośród zachowanych wierszy naukowych w [języku] średnioangielskim, więcej poświęconych jest alchemii niż wszystkim pozostałym tematom naukowym razem wziętym”⁴⁶⁸.

Dwa najważniejsze i najdłuższe angielskie poematy alchemiczne z XV w. to *Compound of alchemy* George’a Ripleya, wspomnianego już wcześniej w kontekście przypisywanego mu *Zwoju*, oraz *Ordinal of alchemy* (Pontyfikał alchemii) Thomasa Nortona (1433?–1513/1514). Pierwszy z nich, datowany na 1471 r., liczy ponad 2 200 wierszy w zwrotkach po siedem, podzielonych na dwanaście rozdziałów odpowiadających dwunastu alchemicznym operacjom, a zbudowany jest wokół metafory zamku o dwunastu bramach, które adept alchemii musi zdobyć – stąd też tytuł późniejszego tłumaczenia łacińskiego *Liber duodecim portarum* (Księga dwunastu bram). Niewątpliwie *Compound* był jednym z najpoczytniejszych i najbardziej wpływowych angielskich tekstów alchemicznych, o czym świadczy liczba czterdziestu zachowanych rękopisów, nie licząc fragmentów tłumaczeń⁴⁶⁹. Dwa z nich pochodzą jeszcze z okresu życia Ripleya, a edycja drukowana z 1591 r. była pierwszą alchemiczną książką wydaną po angielsku⁴⁷⁰. W tej wersji dzieło było dedykowane królowi Edwardowi IV, ale innym rodzajem wiersza, a sekcji tej brak we wcześniejszych rękopisach, na co zwrócił uwagę już Stanton Linden. Uznał on wszakże, iż list dedykacyjny „został pominięty”, przyjmując tym samym, że istniał w oryginale⁴⁷¹. Przeciwną opinię wyraziła Jennifer Rampling, która zbadała wszystkie zachowane rękopisy tekstów przypisywanych Ripleyowi, uzasadniając przekonująco, że:

szesnastowieczni antykwariusze Leland i Bale [autorzy krótkich biografii Ripleya], [...] nie wspominają o żadnej relacji alchemika z królem, ani też nie sugerują, że *Compound* mógł być dedykowany Edwardowi IV. Powiązanie ich, wspomniane przez [Ralpha] Rabbardsa [we wstępie do edycji z 1591 r.], przyjęte przez [Eliasa] Ashmole’a [w jego edycji z 1652 r.] i ogólnie akceptowane w późniejszej literaturze, najprawdopodobniej miało swoje źródło w decyzji dołączenia innego wiersza [...] jako listu dedykacyjnego w 1591 r. Jednakże, chociaż początek listu z pewnością odnosi się do Edwarda IV [...], nie wynika z tego, że George Ripley był jego autorem. O ile mogłam ustalić z zachowanych kopii, te dwa teksty nie występują razem w rękopisach przed

467. Anke Timmermann, *Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies)*, History of Science and Medicine Library, 42 / Medieval and Early Modern Science, 21 (Leiden: Brill, 2013).

468. Schuler, (red.), *Alchemical poetry*, xxvii.

469. Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 151–162.

470. Tekst tej edycji wydał: Stanton J. Linden (red.), *George Ripley's Compound of alchymy (1591)* (Aldershot-Burlington, USA–Singapore–Sydney: Ashgate, 2001).

471. Ibid., xvii, xlvi.

połową szesnastego wieku, a rzadko są ze sobą jednoznacznie powiązane przed edycją Rabbardsa.⁴⁷²

Co więcej, w późniejszych rękopisach jedna z linijek wiersza dedykacyjnego, w której pierwotnie autor zwracał się ogólnie do czytelnika, została w oczywisty sposób przerobiona na słowa skierowane do „Jego Wysokości”, a żadna z wcześniejszych kopii nie podaje Ripleya jako autora⁴⁷³. W podsumowaniu swych ustaleń Jennifer Rampling stwierdza jednak, że te i inne argumenty:

nie stanowią dowodu, iż George Ripley nie napisał listu dedykacyjnego, ani też że *Compound* nie był związany z Edwardem IV. Jest całkowicie możliwe, by Ripley zadedykował swój poemat królowi. [...] Istniejąca niepewność przypomina nam jednak o trudnościach związanych z przypisaniem imienia pojedynczego autora do nowożytnego korpusu i wskazuje na niebezpieczeństwa wynikające z uznawania przekazów tekstów syntetycznych, takich jak *Compound* w wydaniu Rabbardsa, za dobrą monetę.⁴⁷⁴

W swoich późniejszych publikacjach angielska badaczka nie wracała do tego problemu, potwierdzając jedynie swoją rezerwę i ostrożne stanowisko w opracowanym przez siebie katalogu wszystkich rękopisów zawierających przypisywane Ripleyowi teksty. Stwierdza tam tylko zdawkowo, że *Compound* „podobno miał być dedykowany królowi Edwardowi IV”⁴⁷⁵. Kwestia dedykacji jest o tyle ważna, że biorąc ją „za dobrą monetę” Jonathan Hughes wywiódł z tego faktu kontrowersyjną interpretację całego panowania Edwarda VI i kluczowej w nim roli Ripleya, analogicznej do roli Merlina na dworze Króla Artura. Uznając go za wieloletniego doradcę króla i centralną postać arturiańsko-profetycznego stronnictwa złożonego z możnowładców, duchownych i alchemików, Hughes kreśli panoramę Anglii końca XV w., w której wzloty i upadki kandydatów do tronu mają naturę alchemicznych eksperymentów, a dzieła Ripleya komentują aktualną sytuację polityczną przez równoległe interpretacje wieloznacznych metafor i *Decknamen*. Wiążąc tradycje arturiańskie z alchemią, twierdzi, że młody król chciał niczym jego przodek Artur „zjednoczyć swe królestwo i osiągnąć alchemiczną trójcę organizmu państwa, trzy królestwa w jednym, Anglię, Walię i Szkocję, czego symbolem był Kamień Filozofów albo Św. Graal”. Ponadto jego zdaniem „alchemicy na dworze Edwarda wierzyli, że byli w posiadaniu ulotnej tajemnicy Św. Graala, [świadomości] związku między zdrowiem króla i jego krainy”⁴⁷⁶. Żyjąc w świecie mitów i tradycji, Edward miał być pochłonięty studiowaniem wcześniejszych dzieł alchemicznych, zwłaszcza autorów angielskich.

472. Jennifer M. Rampling, *The alchemy of George Ripley, 1470–1700* (dysertacja doktorska, University of Cambridge: Clare College, 2009), 26.

473. *Ibid.*, 26–27.

474. *Ibid.*, 28.

475. —, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 151.

476. Hughes, *Arthurian myths and alchemy*, 171.

Chociaż nauki alchemiczne [Rogera] Bacona [...] mogły odegrać znaczącą rolę w zachęceniu Edwarda do objęcia tronu, najważniejszy wkład do monarchicznej ideologii otaczającej tego młodego człowieka wniósł George Ripley. Jego wysoce zindywidualizowane alegorie dostarczały wytłumaczenia dezintegracji organizmu państwa w ciągu poprzedniej dekady i symbolicznie nacechowanego uzasadnienia dla nowej monarchii [...]. Między Ripleyem i Edwardem istniała ścisła relacja poprzez korespondencję i tajną komunikację werbalną [...]. Z listu dedykacyjnego wynika też jasno, że to Edward prosił o tekst [*Compound*] i że intensywnie interesował się alchemią.⁴⁷⁷

Wizja „alchemii politycznej” przedstawiona przez Jonathana Hughesa i rozszerzona w jego drugiej książce na poprzedników Edwarda IV – Edwarda III (1312–1377) i Ryszarda II (1367–1400)⁴⁷⁸, została przyjęta z aprobatą i uznaniem przez wielu historyków nie zajmujących się dziejami alchemii⁴⁷⁹. Tymczasem wzmianka Jennifer Rampling o „niebezpieczeństwach” płynących z uznania nominalnego autorstwa i kompletności tekstów była z pewnością aluzją do Hughesa, który bardzo swobodnie wiąże fakty i nadużywa interpretacji mitów i symboli, mimo znakomitej orientacji w źródłach i piśmiennictwie. Zapewne ze względu na złożoność argumentacji Hughesa, Rampling nie odnosiła się do niego w szczegółach, ani nawet nie wspominała go w swoich publikacjach, a jedynie nadmieniła w niepublikowanej dysertacji, że jego argumenty „zasadzają się w części na bezkrytycznej akceptacji tej historii [życia Ripleya z późniejszej legendy], wzbogaconej o szereg nowych mitów”⁴⁸⁰.

Tak intensywne zainteresowanie osobą i tekstami George’a Ripleya w pierwszej dekadzie XXI w., prowadzące badaczy do tak skrajnie różnych wniosków, wywołujących emocjonalne dyskusje i podziały wśród innych historyków, stanowi doskonały przykład z jednej strony na panujące w nauce „mody”, a z drugiej na trudności interpretacyjne i wynikające z nich tendencje mitotwórcze. Wcześniej bowiem prawie nikt się Ripleyem nie interesował, a drobiazgowy zazwyczaj Lynn Thorndike, poświęcający innym alchemikom kilka albo kilkanaście stron w swoim monumentalnym dziele, zbył pisarstwo kanonika lakonicznym i zupełnie nietypowym dla niego osobistym stwierdzeniem: „Ripley okazał się dla mnie bardzo głupią i nużącą lekturą”⁴⁸¹. Jest to tym bardziej zadziwiające, że jako jeden z najlepszych znawców średniowiecznych rękopisów naukowych, Thorndike był świadom nie tylko istnienia bardzo licznych kopii *Compound*,

477. Ibid., 85–86.

478. —, *The rise of alchemy in fourteenth-century England*.

479. Przykładowo entuzjastyczna recenzja: Lesley Coote, „Reviews in History”: 335 (2009).

480. Rampling, *The alchemy of George Ripley*, 2.

481. Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 4*, 352.

ale też całego wielkiego korpusu tekstów, z których większość to najprawdopodobniej dzieła pseudoepigraficzne. Właściwie tylko autorstwo *Compound* nie było podważane i można je uznać za pewne⁴⁸², ale cały korpus (pseudo-)Ripleya obejmuje 35 pozycji alchemicznych⁴⁸³, a liczba innych średnioangielskich tekstów naukowych i medycznych przypisywanych Ripleyowi jest większa niż dzieł wiązanych z jakimkolwiek innym autorem, łącznie z Chaucerem, Rogerem Baconem, Galenem i Hipokratesem⁴⁸⁴. Tak niezwykłą popularność i autorytet kownika z Yorkshire trudno wytłumaczyć „głupią i nużącą” naturą jego poematu lub ewentualnych innych autentycznych tekstów, ale równie mało przekonujące jest widzenie w nim proroka kontrolującego losy władców Anglii za pomocą alchemicznej symboliki. Wcześniejsze korpusy pseudoepigraficzne odwoływały się do autorytetu prawdziwych dzieł filozoficznych albo medycznych św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, a później Ramona Lulla i Arnolda z Villanova. Jednak w przypadku George’a Ripleya autorytet ten musiał wynikać jedynie z dwóch lub trzech jego autentycznych tekstów alchemicznych, przypisywane mu bowiem dzieła z innych dziedzin były prawie na pewno spisane przez innych autorów.

Drugim obok *Compound* najważniejszym tekstem korpusu Ripleya jest *Medulla alchimiae* (Szpik alchemii). Choć nie zachował się żaden jej rękopis z XV w., Jennifer Rampling uznała „tylko te dwa teksty, najbardziej konsekwentnie przypisywane Ripleyowi” za autentyczne i na nich oparła analizę jego systemu alchemii⁴⁸⁵. Oba dzieła są pozornie bardzo odmienne, ale jednocześnie mają wiele wspólnych cech. *Medulla* nie jest angielskim poematem, ale traktatem napisanym prozą po łacinie. Podobnie jak *Compound*, jest datowana (na 1476 r.) i w znanych kopiach z XVI w. dedykowana potężnemu mecenasowi, którym w tym przypadku miał być George Neville (ok. 1432–1476), arcybiskup Yorku i kanclerz królestwa Anglii, a także uczony i dobroczyńca Uniwersytetu w Oksfordzie. Ponieważ Neville był odsunięty przez Edwarda IV, a w latach 1472–1474 nawet więziony, dedykacja ta (jeżeli jest autentyczna) była raczej uznaniem dla jego zainteresowań naukowych niż poszukiwaniem patrona. Co najważniejsze, „te dwa dzieła prezentują spójną filozofię alchemiczną, odwołując się do podobnych, a czasem identycznych doktryn”, jak również „bazują na tej samej grupie autorytetów, w tym na pseudo-lulliańskiej *Liber de secretis naturae, seu quinta essentiae* oraz

482. Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 128.

483. *Ibid.*, 137; lista tytułów, a na kolejnych 63 stronach szczegółowy opis rękopisów.

484. Linda Ehrams Voigts, *Multitudes of Middle English medical manuscripts, or the Englishing of science and medicine*, [w] Margaret R. Schleissner (red.), *Manuscript sources of Medieval medicine: A book of essays* (New York: Routledge, 1995), 183–195; zob. też: Voigts, Kurtz, *Scientific and medical writings in Old and Middle English*. i wersja dostępna w Internecie: *Electronic Voigts-Kurtz 2 (eVK2)*.

485. Jennifer M. Rampling, *Establishing the canon: George Ripley and his alchemical sources*, „Ambix” 55: 3 (2008): 189–208, tutaj 191.

Scala philosophorum (Drabina filozofów) przypisywanej Gwidonowi z Montanor⁴⁸⁶. O tym autorze praktycznie nic nie wiadomo i choć Ripley pisze o jego „wielkiej sławie”, to Jennifer Rampling, nie znajdując żadnych wiarygodnych o nim informacji, określa go mianem „jednego z najbardziej nieuchwytnych autorów alchemicznych”, dodając, że owa enigmatyczność „doprowadza do szafu” współczesnego historyka⁴⁸⁷. W jednym miejscu Ripley nazywa go Grekiem, ale niektórzy późniejsi autorzy uznawali go za Francuza. Przypisanie mu *Scala philosophorum* też zdaje się pochodzić od Ripleya⁴⁸⁸, dla którego był największym obok pseudo-Lulla autorytetem. Jeden z datowanych na XV w. rękopisów z anonimowym tekstem *Scala* zawiera dedykację kopisty odwołującą się do „naszego świętego ojca Jana z Bridlington” czyli Johna Thwinga, ostatniego angielskiego świętego kanonizowanego przed reformacją (w 1401 r.)⁴⁸⁹, co może wskazywać na augustiańskie opactwo w Bridlington jako źródło późniejszej popularności tego traktatu, jak również na powstanie tam przypisania go alchemikowi z Montanor⁴⁹⁰. George Ripley, będący członkiem tej zakonnej społeczności, nie tylko wielokrotnie cytował lub parafrazował Gwidona w obu swoich najważniejszych i być może autentycznych tekstach, ale całą strukturę *Compound* oparł na pomysle zawartym w *Scala*. Dwanaście procesów alchemicznych symbolizowanych przez bramy zamku Ripleya były bowiem identyczne i podane w tej samej kolejności, co operacje reprezentowane przez szczeble „drabiny filozofów”, od kalcynacji poczawszy, a na projekcji skończywszy. Ponadto Ripley wręcz tłumaczył całe fragmenty „łacińskiej prozy [Gwidona z Montanor] mniej lub bardziej dosłownie na średnioangielską poezję, czasami zmagając się z przykrojeniem swojego tekstu do sztywnego kaftanu królewskiego rymu”⁴⁹¹. Mimo niezwyklej popularności dzieła Ripleya i dostępności *Scali* w wersjach drukowanych, owa ścisła zależność obu tekstów została zauważony dopiero niedawno przez Jennifer Rampling.

Podczas gdy idee Gwidona z Montanor dominują w *Compound*, a wpływy pseudo-Lulla (szczególnie *Testamentum*) widoczne są tylko w przedmowie, to *Medulla* jest w znacznej mierze dziełem pseudo-lulliańskim i odwołania do doktryn tego korpusu „są znacznie liczniejsze niż do Moriena, Gwidona z Monta-

486. —, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 129.

487. —, *Establishing the canon*, 193.

488. *Ibid.*, 196.

489. *Ibid.*, 200.

490. *Scala* bywa niekiedy datowana na XIV w., ale raczej nie może być wcześniejsza niż początek wieku XV, jak to wykazał: Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 4*, 333; niektóre wczesne rękopisy podają też Ramona Lulla jako autora, jednak Michela Pereira wykluczyła *Scalę* z korpusu pseudo-Lulla: Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, 94.

491. Rampling, *Establishing the canon*, 197.

nor, Rogera Bacona, Awicenny i Gebera razem wziętych⁴⁹². Podejście kanonika z Bridlington jest praktyczne, ale jednocześnie stosuje on liczne *Decknamen*, co może sprawiać wrażenie symbolicznych spekulacji. Ważniejsze wszakże jest to, że jego dwa wielkie autorytety (i szereg pomniejszych, w tym szczególnie Roger Bacon) różniły się w wielu miejscach, zarówno w zakresie praktyki, jak i doktryn alchemicznych. Teksty przypisywane Ripleyowi pokazują zmagania autora z owymi różnicami w obliczu głębokiego przekonania o posiadaniu prawdziwej wiedzy alchemicznej przez jego mistrzów. Zarówno *Compound* i *Medulla*, jak i wiele innych dzieł, zawiera liczne fragmenty ukazujące Ripleya jako poszukiwacza zgodności w pozornych sprzecznościach dawnych filozofów. Kiedy zauważa takie rozbieżności, najczęściej skłania się ku opinii, że oba poglądy są prawdziwe:

Widać to w *Compound of alchemy*, gdzie Ripley prezentuje alternatywne receptury Lulla i Rogera Bacona jako równie poprawne, a także w *Medulla*, gdzie zaleca „wodę” opisaną przez Gwidona z Montanor jako łatwiej dostępną alternatywę wobec receptury lulliańskiej. [...] *Medulla* dostarcza również interesujących dowodów na wysiłki Ripleya, aby rozwiązać konflikty między różnymi tekstami lulliańskimi, szczególnie między tymi, które opowiadają się za włączeniem składników organicznych (takich jak „piąta esencja wina”), a tymi, które zakazują [stosowania] materiałów niemetalicznych. Błyskotliwe rozwiązanie Ripleya polegało na dokonaniu parafrazy fragmentu z lulliańskiego *Epistola accurtationis* [List streszczający], wykorzystującego piątą esencję wina, stosując terminologię zaczerpniętą z innego fundamentalnego tekstu lulliańskiego, *Testamentum*, odnoszącą się do składników nieorganicznych. Decyzja ta miała zapewne swe źródło we własnych obserwacjach Ripleya, że destylowany alkohol jest za słaby dla spowodowania zmian opisywanych w jego źródłach, a zatem musi oznaczać świadome ukrywanie prawdziwych składników.⁴⁹³

Tego rodzaju podejście do „harmonizacji” różnych autoretytów stało się jednym z wyznaczników późniejszych tekstów korpusu Ripleya (najprawdopodobniej nieautentycznych), jak przykładowo *Concordantia Raymundi Lulli et Guidonis* (Konkordancja Ramona Lulla i Gwidona), znana dopiero z rękopisów datowanych na wiek XVI⁴⁹⁴, zawierająca rozważania nad naturą fermentu złota, który w tradycji lulliańskiej był niezbędny do przygotowania eliksiru (albo znacznie przyspieszał cały proces). Tymczasem zdaniem Gwidona z Montanor

492. Ibid., 193.

493. —, *George Ripley and alchemical consensus*, [w] José Ramón Bertomeu-Sánchez, Duncan T. Burns, Brigitte van Tiggelen (red.), *Neighbours and territories: The evolving identity of chemistry (The 6th International Conference on the History of Chemistry: Proceedings)* (Louvain-la-Neuve: Mémosciences, 2008), 249–252, tutaj 250–251.

494. —, *The catalogue of the Ripley Corpus*, 162–165; autorka katalogu przyjęła jako ujednolicony tytuł *Concordantia Guidonis et Raymundi*, choć w swojej dysertacji i artykułach używa konsekwentnie tytułu alternatywnego.

ferment nie musiał być ani doskonały, ani trwały – a więc nie musiał zawierać złota, ale moc wegetacji, co Ripley interpretował jako substancję wydobywaną z miedzi, nazwaną przez niego Zielonym Lwem (które to *Deckname* znane było już alchemii antycznej i różnorako interpretowane).

George Ripley stał się autorytetem i legendą nie tylko dla późniejszej alchemii brytyjskiej, ale również cieszył się poważaniem w Europie kontynentalnej, gdzie w XVII w. jego dzieła były tłumaczone na łacinę i języki narodowe, wydawane osobno i w wielkich kompendiach literatury alchemicznej. Docierały nawet do mniej aktywnej w tym zakresie Europy wschodniej i krążyły w licznych odpisach⁴⁹⁵. Również drugi ze wspomnianych wielkich angielskich poematów alchemicznych, *Ordinal of alchemy* Thomasa Nortona, był tłumaczony na łacinę, a z niej na niemiecki – w obu przypadkach wierszem – i wielokrotnie drukowany, a także wydany współcześnie w edycji krytycznej⁴⁹⁶. Ponieważ Norton był nieco młodszy, a jego dzieło datowane na 1477 r., czyli sześć lat później niż *Compound*, w późniejszej legendzie stał się uczniem Ripleya, na co jednak nie ma żadnych dowodów. Zawierający 3102 wersety w siedmiu rozdziałach (wraz z krótkim wstępem po łacinie) *Ordinal* nie zawiera żadnego odwołania do Ripleya ani Gwidona z Montanor, ale opiera się na standardowym wówczas autorytecie pseudo-Lulla, jak również pseudo-Arnolda z Villanovy i pseudo-Gebera. Spośród mniej znanych tekstów cytowanych przez Nortona, znacząca wydaje się *Porta elementorum* (Brama żywiołów) pseudo-Awicenny, w której metaforyczny opis procesu alchemicznego przyjął formę przepisu na gotowanie kury⁴⁹⁷.

Thomas Norton jawi się jako znacznie bardziej „namacalna” postać, pochodził bowiem ze znanej już w XIV w. patrycjuszowskiej rodziny z Bristolu, a sam był członkiem dworu i doradcą króla Edwarda IV i później Henryka VII, któremu też dedykował *Ordinal*. Jego prawnuk Samuel Norton był autorem napisanego dokładnie sto lat później traktatu alchemicznego *Key of alchemy* (Klucz alchemii), w którym wielokrotnie chlubił się swoim przodkiem i zapewne to on zapoczątkował tradycję uznającą go za ucznia Ripleya. Prawdziwość wersji Samuela odrzucili autorzy bardzo szczegółowych badań genealogicznych nad tą rodziną, M. Nierenstein i P. F. Chapman. Na podstawie olbrzymiego materiału źródłowego doszli do wniosku, że „jest ewidentne [...], iż biografie Thomasa Nortona, opisujące go jako członka rodziny Nortonów z Bristolu, są fundamentalnie błędne, nie jest bowiem możliwe, by którykolwiek z Nortonów był jednocześnie

495. Kontynentalną recepcję tekstów Ripleya przedstawiła: —, *The alchemy of George Ripley*, 190–210; —, *John Dee and the alchemists: Practising and promoting English alchemy in the Holy Roman Empire*, „Studies in History and Philosophy of Science. Part A” 43: 3 (2012): 498–508.

496. John Reidy (red.), *Thomas Norton's Ordinal of alchemy*, Early English Text Society, 272 (London–New York–Toronto: Oxford University Press, 1975).

497. *Ibid.*, lxxi.

synem Thomasa I i pradziadkiem Samuela⁴⁹⁸. Jednak John Reidy, na podstawie zasadniczo tego samego materiału odrzucił z kolei ich konkluzję, potwierdzając i szczegółowo argumentując wersję Samuela⁴⁹⁹, co również powtórzył we wstępie do swojej edycji *Ordinalu*⁵⁰⁰. W podsumowaniu stwierdził:

Jasne jest, że w omówieniach [postaci] Thomasa Nortona [...] fakty i błędy zostały niemal nierozdzielnie wymieszane. Winni jesteśmy wdzięczność Nierensteinowi i Chapmanowi za wskazanie niekonsekwencji w tradycyjnych przekazach – głównie spowodowanych myleniem różnych Thomasów Nortonów z tej samej rodziny – oraz za zwrócenie uwagi na liczne dokumenty zawierające materiał źródłowy dotyczący Nortonów z Bristolu. Jednakże ich zaprzeczenie autorstwa któregokolwiek Thomasa Nortona z dobrze znanej bristolskiej rodziny oraz odrzucenie „hipotezy Maiera–Ashmole’a”, która uznaje za autora Thomasa Nortona z Bristolu, nie może się utrzymać. Ponowne zbadanie ich źródeł prowadzi do konkluzji, że autorem *Ordinalu* był istotnie Thomas Norton, celnik z Bristolu.⁵⁰¹

Ordinal był, jak się zdaje, jedynym dziełem Nortona. Co prawda późniejsi autorzy alchemiczni odwołują się niekiedy do dwóch innych traktatów (*De transmutatione metallorum* i *De lapide philosophico*), ale niewątpliwie chodziło o ten sam poemat, czego dowodzi zachowany rękopis z drugim tytułem⁵⁰², podczas gdy pierwszy jest ewidentną pomyłką Pierre’a Borela w jego bibliografii *Bibliotheca chimica* (1654)⁵⁰³. Trudno jednak zrozumieć dzisiaj przyczyny, dla których nie powstały żadne dzieła pseudoepigraficzne przypisywane celnikowi z Bristolu, podczas gdy współczesny mu George Ripley, autor bardzo podobnego i równie popularnego poematu *Compound of alchemy* (zachowanego w 40 rękopisach, podczas gdy *Ordinal* znany jest z 31), stał się eponimicznym autorem kilkudziesięciu innych tekstów.

POETYCKA EKSPRESJA

Rymowana poezja alchemiczna, ze stałym rytmem i podziałem na równe zwrotki, zdaniem Roberta Schulera sprzyjała nie tylko zapamiętywaniu całości przez osoby niepiśmienne albo takie, których nie było stać na zrobienie odpisu, ale również zachowywaniu oryginalnego przekazu podczas kopiowania, które stawało się „łatwiejsze i mniej podatne na niezamierzone psucie niż ciągły tekst

498. M. Nierenstein, P. F. Chapman, *Enquiry into the authorship of the Ordinal of alchemy*, „Isis” 18: 2 (1932): 290–321, tutaj 320.

499. J. Reidy, *Thomas Norton and the Ordinal of alchemy*, „Ambix” 6 (1957): 59–85.

500. Reidy, (red.), *Thomas Norton's Ordinal of alchemy*, xxxvii–lii.

501. Reidy, *Thomas Norton and the Ordinal of alchemy*, 82.

502. M. Nierenstein, Frances M. Price, *The identity of the manuscript entitled „Mr. Nortons worke, de lapide ph'orum” with the Ordinal of alchemy*, „Isis” 31: 1 (1934): 52–56.

503. Reidy, (red.), *Thomas Norton's Ordinal of alchemy*, lii.

prozy”⁵⁰⁴. Świadomość wagi dokładnej transmisji tekstów (nie tylko alchemicznych) i wartości nawet najdrobniejszych szczegółów rosła w ciągu średniowiecza, kiedy to często można spotkać wzmianki o alchemikach poszukujących „dobrych tekstów”, podróżujących nawet w tym celu do odległych krajów. Wspomniany wcześniej John Kirkeby szukał ich w Katalonii⁵⁰⁵, a jeden z największych znanych średniowiecznych kolekcjonerów tekstów alchemicznych Arnold z Brukseli (pochodzący z Lishout koło Eindhoven) ostatecznie redagował swój zbiór w Neapolu w latach 1473–1490⁵⁰⁶. Sam Thomas Norton też przestrzegał czytelnika:

Niech żaden człowiek, na dobre czy złe,
Nie zmienia mego pisma, bo przeklnie go Bóg;
Tam gdzie zda się być jeno płoche zdanie,
Mędrzec może znaleźć niezwykle sekrety;
Zaś zmiana choćby jednej tylko sylaby
Uczynić tę księgę może nieprzydatną.⁵⁰⁷

Jak jednak wskazał Didier Kahn, francuski wydawca średniowiecznych wierszy alchemicznych Robert Duval (Robertus de Vallensis) już w 1561 r. wypowiadał się bardzo krytycznie o dostępnych mu kopiach, które były pełne błędów, co oczywiście podważa tezę Schulera. Co więcej, poezja alchemiczna kwitła na dużą skalę głównie w Anglii, gdzie służyła autorom przede wszystkim do zdobywania możnych patronów, a nie popularyzacji⁵⁰⁸. Zdaniem Kahna „funkcją średniowiecznej poezji alchemicznej jest w pierwszym rzędzie skondensowanie [podstawowych] punktów doktrynalnych i tym samym umożliwienie ich zapamiętania”, a ta „funkcja mnemoniczna, szeroko reprezentowana we wszystkich językach (szczególnie w niemieckim), bywa często deklarowana w samych tekstach, jak w przypadku *Ordinall of alchemy* Thomasa Nortona”⁵⁰⁹.

Poezja dawała również znacznie większe możliwości przekazywania tajnych wiadomości dla tych, którzy potrafią je dostrzec. Stosowanie anagramów i akrostyków stawało się w XV w. coraz popularniejsze i do nich zapewne czyni Norton aluzję w powyższym cytacie, sam bowiem w *Ordinalu* ukrył własne imię i nazwisko oraz miejsce pochodzenia, które można odczytać łącząc pierwsze słowo wstępu z inicjałami kolejnych sześciu rozdziałów. Podobnie uczynił później elżbietański alchemik William Blomfield (Bloomfield), ale choć jego imię pojawiło się aż w trzech miejscach wiersza, wydawca wersji drukowanej Elias Ashmole

504. Schuler, (red.), *Alchemical poetry*, xxxiv.

505. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 353.

506. W. J. Wilson, *An alchemical manuscript by Arnaldus de Bruxella*, „Osiris” 2 (1936): 220–405.

507. Reidy, (red.), *Thomas Norton's Ordinal of alchemy*, 10.

508. Kahn, *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe. Part II*, 63–64.

509. *Ibid.*, 64.

nie dostrzegł tego i przypisał autorstwo jego krewnemu, co skorygował dopiero Robert Schuler⁵¹⁰. Na ten aspekt poezji alchemicznej jako medium pozwalającego na lepsze ukrycie tajemnic przed niegodnymi ich poznania czytelnikami wskazują również inni badacze. Michela Pereira doszła do wniosku, że to właśnie sięgnięcie przez autorów do środków ekspresji poetyckiej najprawdopodobniej było podstawową przyczyną tak intensywnego rozwijania się symboliki alchemicznej w XV w.:

[Porównanie literatury alchemicznej w językach narodowych różnych krajów] może skłaniać do stwierdzenia, że prawdziwą nowością wprowadzoną przez stosowanie języków narodowych w alchemii była retoryczna amplifikacja symboliki alchemicznej. Jednak we Włoszech to samo zjawisko można znaleźć w łacińskim poemacie *Chrysopoeia*, którego autorem był Giovanni Aurelio Augurello. Wydaje się zatem, że bezpieczniej będzie szukać źródeł tej przemiany doktryn alchemicznych w związkach między alchemią i poezją, bez względu na język, którym poeta zdecydował się posługiwać.⁵¹¹

Co prawda poemat Augurella z 1515 r. należy już pod każdym względem do epoki renesansu⁵¹², ale wniosek włoskiej badaczki wydaje się słuszny również w odniesieniu do średniowiecza. Podobnego zdania jest Didier Kahn, choć używa terminu „estetyka” na to samo zjawisko, które Pereira (a wcześniej C. A. Browne w odniesieniu do poematów bizantyjskich) nazywa „retoryką”:

Średniowieczna łacińska poezja alchemiczna zdaje się preferować ekspresję figuratywną. [...] Zastosowanie form poetyckich może mieć cele estetyczne, jak w *Lumen secretorum* Jana Ticinensis albo w 131 [wersach] heksametru leonińskiego wierszowanej wersji *Visio Arislei* (Wizja Arysleusza). Owo uprzywilejowanie ekspresji figuratywnej często prowadzi do dalszego zaciemnienia, spowodowanego w sposób praktycznie nieunikniony przez fakt, że najważniejsza część nauk alchemicznych musi być przekazywana w ukrytej formie, wzorowanej na modelu mitów platońskich, starożytnych bajek albo przypowieści Chrystusa. W takich przypadkach współczesnemu czytelnikowi może się wydawać, że poetycka forma wchodzi w konflikt z dydaktycznym celem. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że ówczesni czytelnicy odbierali tę sytuację inaczej: dla nich niejasne fragmenty wskazywały na potrzebę ich odszyfrowania.⁵¹³

Wielka różnorodność alchemicznych form ekspresji pod koniec średniowiecza obejmowała takie zjawiska jak tłumaczenie na języki narodowe i częste retranslacje na łacinę, oryginalne wiersze i poetyckie parafrazy wcześniejszych

510. Robert M. Schuler, *William Blomfield, Elizabethan alchemist*, „Ambix” 20 (1973): 75–87.

511. Pereira, *Alchemy and the use of vernacular languages*, 341.

512. Zob. niżej.

513. Kahn, *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe. Part II*, 64–65.

traktatów, kompilacje florilegiów, adaptacje i komentarze do klasyków, a także przekładanie ich na wizualne formy serii ilustracji czy większych kompozycji graficznych. „Ponieważ sam proces translacji wymaga interpretacji, rola tłumacza jest analogiczna do roli komentatora. Rola ta jest szczególnie drażliwa w przypadku dzieł alchemicznych, gdzie istnieje znaczne prawdopodobieństwo, iż sens danego fragmentu może być świadomie ukryty”⁵¹⁴. Tym samym na każdym etapie przetwarzania i transmisji, nawet tak pozornie prostym jak kopiowanie, dokonywała się kolejna reinterpretacja wcześniejszych dzieł i nowa synteza często licznych i wzajemnie sprzecznych przekazów. Jednocześnie ich autorzy, zwykle o znacznej erudycji i inteligencji, starali się tworzyć dzieła spójne, prezentujące logiczną teorię wspartą praktycznym doświadczeniem laboratoryjnym i obserwacją działania przyrody. Powstała w ten sposób niezwykle różnorodność nurtów, opinii i teorii prezentowanych w bardzo już licznych pod koniec XV w. źródłach tekstowych, prozatorskich i poetyckich różnych gatunków, a także ikonograficznych. Chociaż rozważania i spekulacje autorów alchemicznych koncentrowały się w zasadzie na dwóch tematach – transmutacji metali i przedłużaniu życia za pomocą eliksiru – to podejścia do nich obejmowały szerokie spektrum, od praktycznych receptur rzemieślniczych począwszy, poprzez scholastyczny dyskurs akademicki, aż po interpretacje symboliczno-profetyczne. Arystotelizm i neoplatonizm łączyły się z mistycyzmem franciszkanów spirytualnych, a wiedza metalurgiczna i farmaceutyczna – z poetyckim natchnieniem i filozoficzną precyzją. Dawne i nowe *Decknamen* wykorzystywane były w coraz to nowych znaczeniach, tak by nawiązać do niejasnych tekstów klasyków i wykazać ich zgodność z własnymi przekonaniem. Mimo tak wielkiego chaosu poznawczego, wszystkie teksty alchemiczne (a przynajmniej ich znakomita większość) były traktowane jako zawierające prawdziwą doktrynę i rzetelne wskazówki praktyczne, ale przekazywane w taki sposób, aby nie mogły wpaść w niepowołane i niegodne ręce. Do ich właściwego odczytania konieczny był klucz, który mógł aspirującemu alchemikowi wyjawiać mistrz posiadający już tajemnicę Kamienia Filozofów, albo też mógł go sam odkryć, studiując dzieła adeptów i nie ustając w ekseperymentowaniu, albo wreszcie mógł doznać objawienia i uzyskać niezbędną wiedzę bezpośrednio od Boga. W tym sensie ciągle przetwarzanie tekstów i ich ponowne interpretowanie przez autorów alchemicznych stanowi paralelę odczytywania znaków przez proroków, zrównując status jednych i drugich. Podkreślała to Chiara Crisciani, opisując obraz alchemików schyłku średniowiecza w ich własnym piśmiennictwie – jakże różny od obrazu rzemieślników uprawiających *ars mechanica* i rozprawiających na ten temat scholastyków w XIII w.:

Alchemicy, tak jak prorocy, doznają konkretnych iluminacji, inspiracji, rewelacji i czasami wizji. Podobnie jak prorocy, alchemicy mogą je interpre-

514. Rampling, *The alchemy of George Ripley*, 80–81.

tować i czynić siebie przekąźnikami otrzymanego *revelatio* [objawienia] dla innych. Jak treść i przekaz prorocstwa może przybierać bardzo niejasne kształty – przynajmniej na pierwszy rzut oka i dla zwykłych ludzi – tak też się dzieje w księgach alchemików. I w końcu, jeżeli prorocstwo jest znajomością, interpretacją i zapowiedzią przyszłości, ale także i przede wszystkim wglądem w *occulta* [rzeczy ukryte], to te cechy przynależą również do wiedzy alchemików. Muszą oni sięgać do najgłębszych i najbardziej sekretnych zasad przyrody [...]. Jeżeli profetyczne intuicje [starożytnych alchemików odnośnie chrześcijaństwa] się spełniły, to dlaczego nie miałyby się okazać prawdziwe i wiarygodne również zapowiedzi niektórych „współczesnych” alchemików łacińskich (od końca czternastego wieku) [...] o nadejściu Antychrysta albo prawdziwego Cesarza?

Ale jeśli *sermo* [kazanie] należy do proroka, to *opus* [dzieło] jest rzeczą alchemika [...]. W istocie, alchemik otrzymuje precyzyjne *revelatio* i *inspiratio* w trakcie działania i w celu działania. To właśnie w trakcie poszczególnych faz *opus* widzi i dotyka – doświadcza we właściwy sposób – pewnych fundamentalnych prawd wiary. To podczas [przeprowadzania] *opus* „ucieleśnia się duch”, a alchemik jest nie tylko wysłannikiem Boga i Jego medium, ale też współtwórcą. W rzeczywistości poprzez swoje gesty i działania w laboratorium współpracuje [z Bogiem] w doskonaleniu przyrody i materii. [...] Jego *opus* jest przesłaniem i często zastępuje jego słowa; komunikowanie się alchemika [z innymi] może być sekretne i „milczące”, ale bez wątpienia musi być efektywne i pomyślne.⁵¹⁵

Mogłoby się wydawać, że osiągając taki poziom mistycznych spekulacji i religijnych aspiracji, średniowieczna alchemia europejska, mimo dokonania kolejnej transformacji i znalezienia nowej przestrzeni życiowej na bazie języków narodowych, dotarła do kresu swych możliwości rozwojowych i podobnie jak jej cykle życiowe w poprzednich fazach – chińskiej, hellenistycznej, indyjskiej czy islamskiej – tak i ten dobiegnie końca wraz z rozczarowaniem niespełnianymi obietnicami osiągania praktycznych korzyści i przeniesieniem się dyskursu alchemicznego na poziom symbolicznej abstrakcji, praktyk medytacyjnych i poetyckiej estetyki. Tak się jednak nie stało, a przyczyn należy zapewne szukać w szeregu różnych okoliczności, jakie przyniósł ze sobą wiek XVI i rozkwit kultury odrodzenia.

515. Crisciani, *Opus and sermo*, 21–23.

ROZDZIAŁ V

SPIRITUS MUNDI: KOSMICZNE ASPIRACJE ALCHEMII RENESANSOWEJ

Dziedzictwo średniowiecznej alchemii początkowo nie wzbudzało szczególnego zainteresowania wśród nowych elit intelektualnych epoki odrodzenia, sięgających do starożytności klasycznej po inspiracje, które po epoce „ciemnych wieków” miały rozświetlić świat ducha i umysłu. Mimo upowszechnienia się wynalazku druku, teksty alchemiczne prawie nie były wydawane do połowy XVI w., a więc zapewne nie było na nie popytu. Lynn Thorndike dopatrywał się przyczyny takiego stanu rzeczy w panującym wśród humanistów „uprzedzeniu wobec autorów arabskich i średniowiecznych [pisarzy] łacińskich, które dominowało w obszarach medycyny i astrologii, oraz braku jakichkolwiek autentycznych tekstów [alchemicznych] starożytnych autorów greckich, porównywalnych z Galenem, Hipokratesem czy Ptolemeuszem, do których można by sięgnąć”¹. Wśród nielicznych inkunabułów znajdują się dwa albo trzy wydania *Summa perfectionis* wraz z innymi traktatami pseudo-Gebera (pierwsze, znane z jednego egzemplarza w British Library, drukowane było prawdopodobnie w Wenecji w 1475 r.) oraz *De mineralibus* św. Alberta Wielkiego, a po roku 1500 wydano również cztery teksty pseudo-Arnolda z Villanovy, włączane do edycji jego autentycznych dzieł medycznych (pierwsze wydanie w 1504 r.) i jeden pseudo-Lulla (*De secretis naturae* w 1514 r.). Ukazywały się co prawda pozycje encyklopedyczne wzmiankujące o alchemii, jak na przykład *Speculum* Wincentego z Beauvais, a także poradniki chemiczne dla rzemieślników, spośród których szczególną popularność zdobyła niemiecka *Kleines Distillerbuch* (Książeczka o destylacji), znana też pod łacińskim tytułem *Liber de arte distillandi simplicia et composita* (Księga o sztuce destylacji prostej i złożonej), po raz pierwszy wydana w 1500 r. Niektóre podobne podręczniki miały nawet w tytule słowo „alchemia”, choć dotyczyły farbiarstwa i podobnych sztuk praktycznych. Napisana po włosku *Pirotechnia* Vannoccia Biringuccia z 1540 r. była poświęcona głównie metalurgii, ale

1. Thorndike, *Alchemy during the first half of the sixteenth century*, 26.

autor już w pierwszym rozdziale odrzucił możliwość odkrycia sekretu transmutacji². Również wielki humanista Georgius Agricola (1494–1555) w kilku dziełach poświęconych górnictwu rud i hutnictwu, z których ostatnim i najsłynniejszym było *De re metallica* (O sprawach metali, 1556), dopuszczał co prawda przemiany jednych metali w inne, ale wzmiankował o nich tylko marginalnie³. Nie były to zatem prawdziwe teksty alchemiczne, te bowiem krążyły nadal jedynie w rękopisach wśród coraz bardziej społecznie piętnowanych i coraz mniej licznych poszukiwaczy Kamienia Filozofów⁴.

HUMANIZM

Wielkie marzenie alchemików stało się raczej przedmiotem żartów i kpin niż poważnej filozoficznej krytyki, a dyskusja przeniosła się do tekstów literackich, coraz częściej koncentrując się nie na teoriach czy praktyce, ale na „alchemikach jako osobach, które można było spotkać na rynku albo nawet, jak w *Inferno* Dantego, w ostatnim kręgu piekła”⁵. W średniowieczu alchemicy sami prezentowali się jako filozofowie i prorocy, ale źródła zewnętrzne wielokrotnie wzmiankują również o fałszowaniu przez nich złota, czemu przeciwdziałać miały wydawane przez władców i instytucje kościelne zakazy zajmowania się alchemią. Pojawienie się dwóch współczesnych Dantemu alchemików w dziesiątej i ostatniej czeluści ósmego kręgu, wśród fałszerzy i oszustów, potwierdza istnienie już w średniowieczu stereotypu czyli, w terminologii Tary Nummedal, *persony* alchemika-oszusta (*Betrüger*), obok dominującego wyobrażenia mędrca zgłębiają-

2. Vannoccio Biringuccio, *The pirotechnia of Vannoccio Biringuccio. The classic sixteenth-century treatise on metals and metallurgy* (New York: Dover Publications, 1990), 35–43; wyd. oryg. 1959.

3. Georgius Agricola, *De re metallica*, tłum. Herbert Clark Hoover, Lou Henry Hoover (New York: Dover Publications, 1950), xxvii–xxix; reprint wyd. oryg. w „The Mining Magazine”, London 1912; zob. też tłumaczenie z czeskiego, bez wstępu autora: —, *O górnictwie i hutnictwie dwanaście ksiąg*, tłum. Karina Kurková (Jelenia Góra: Muzeum Karkonoskie, 2000); z okazji 400–lecia śmierci Agricoli ukazał się zbiór artykułów napisanych przez polskich historyków nauki: Eugeniusz Olszewski (red.), *Georgius Agricola 1494–1555. Górnik, metalurg, mineralog, chemik, lekarz*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 1 (Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich, 1957).

4. Zestawienia wczesnych druków alchemicznych często włączają takie teksty, a także dzieła farmaceutyczne i zielarskie oraz pozycje nie traktujące o alchemii, ale napisane przez autorów tradycyjnie z nią związanych, przez co ich liczba może wydawać się większa niż jest w rzeczywistości: Hirsch, *The invention of printing*; podaje 98 autorów, których pozycje wydane były do 1536 r.; Brüning, *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 1* wlicza 54 pozycje do roku 1500 i dalszych 147 do 1536, uwzględnione na podobnej zasadzie.

5. Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, 49; krąg ósmy nie jest ostatnim, jak pomyłkowo podaje autorka, ale przedostatnim.

cego tajemnice przyrody i nawet samego Boga. Renesansowi humaniści dokonali niezwykle istotnej przemiany w społecznym postrzeganiu alchemików, przedstawiając oba ich typy jako naiwnych głupców, wierzących nadal w możliwość dokonania czegoś, co nigdy nie zostało osiągnięte i zapewne nie jest możliwe. To właśnie głupota sprawiała, że alchemiczni filozofowie tracili cały swój dobytek na próby z góry skazane na niepowodzenie i w końcu stawali się oszustami i fałszerzami, okazującymi taką samą głupotę usiłując sprzedawać fałszywe złoto lub przekonywać możnych mecenasów o swych nieistniejących umiejętnościach – co często kończyło się dla nich tragicznie.

Za twórcę powszechnego do dzisiaj *toposu* alchemika-głupca uznać trzeba Francesco Petrarę (1304–1374), który jako pierwszy szerzej potraktował tę postać w napisanym pod koniec życia moralizatorskim traktacie *De remediis utriusque fortunae* (O lekarstwach na oba losy [zły i dobry]). Jeden ze składających się nań 253 dialogów, toczonych między Rozumem i Radością, dotyczy dobrych rzeczy, na które można mieć nadzieję w przyszłości, wśród których Radość wymienia również sukces w alchemii, mający przynieść jej złoto, bogactwo i inne wspaniałości. W odpowiedzi Rozum wygłasza dłuższą tyradę, wskazując, że wszelkie doniesienia o pomyślnych transmutacjach są fabrykowane przez wierzących w nie i nigdy nie miały miejsca, a opętani swoją obsesją alchemicy sami przechodzą transformację. Nie jest to jednak duchowa przemiana głoszona przez alchemicznych proroków, ale utrata rodziny, majątku, rozumu i w końcu wzroku od ciągłego wpatrywania się w żar pieca⁶. Wydane w 1532 r. niemieckie tłumaczenie dzieła Petrarki, w którym każdy dialog ilustrowany był drzeworytem Hansa Weiditza (1495–ok.1537), a także późniejsze tłumaczenie angielskie z 1579 r. z tymi samymi ilustracjami, upowszechniły nowy stereotyp alchemika. Pojawia się on też niemal równocześnie we wspomnianych wcześniej *Opowieściach kanterberyjskich* Geoffreya Chaucera, być może pod wpływem Petrarki, którego według niektórych badaczy mógł nawet poznać osobiście⁷. Nie ma natomiast wątpliwości, że dzieło Petrarki stanowiło bezpośrednią inspirację dla Sebastiana Branta (1457–1521), który projektował drzeworyty do niemieckiego tłumaczenia *De remediis* i napisał zamieszczony we wstępie wiersz. Jego własny *Narrenschiff* (Statek głupców), wydany w 1494 r., miał podobną konstrukcję i składał się ze 112 satyr, szczególnie na różne aspekty życia religijnego, ilustrowanych drzeworytami wykonanymi w większości przez Albrechta Dürera jako jego pierwsza praca na zamówienie. Również główny motyw fragmentu dotyczącego alchemików (w rozdziale o fałszerzach) to analogiczna jak u Petrarki transformacja

6. Ibid., 52–53.

7. Najnowsze podsumowanie toczącej się od wielu lat dyskusji na ten temat przedstawił: William T. Rossiter, *Chaucer and Petrarch* (Cambridge: D. S. Brewer, 2010), 35–68; rozdział „Father of English poetry, father of humanism: When Chaucer ‘met’ Petrarch”.

ich ciała i duszy we wraki fizyczne i umysłowe, a wszystko w wyniku głupoty i wiary w możliwość dokonania rzeczy niemożliwej⁸.

Obok wielu innych wczesnych humanistów, jakkolwiek wartość i przydatność alchemii odrzucał również słynny polihistor, architekt i malarz Leon Battista Alberti (1404–1472), który podkreślał dodatkowo, że „transmutacja metali jest zakazana dla śmiertelników”⁹. Zdaniem Williama Newmana, w jego opinii (a także u Branta) słyhać nadal echa naczelnego argumentu średniowiecznych scholastyków, od których tak stanowczo się odcinali, a mianowicie wspomnianego już wcześniej autorytarnego dogmatu „*sciant artifices*” pseudo-Arystotelesa (w rzeczywistości Awicenny, czego już ówczesni uczeni byli świadomi)¹⁰.

Motyw alchemika-głupca i alchemika-oszusta przyciągnął też uwagę największego z humanistów, Erazma z Rotterdamu (1466/1469–1536). Poświęcił mu w całości jedno z wydanych w 1524 r. *Kolokwiów*, zatytułowane *Alcumistica*, a wykorzystuje go również w innych miejscach¹¹. Przede wszystkim piętnuje głupotę ofiar oszustów, ale podkreśla też szaleńczy wręcz entuzjazm zwolenników alchemii i zaślepienie na wszelkie racjonalne argumenty. W dodanym do wydania z 1526 r. posłowniu *De utilitate colloquiorum* (O użyteczności konwersacji) ponownie podjął tę samą kwestię, co dowodzi jej ówczesnej aktualności:

Z pewnością do najmniejszych z ludzkich przypadłości nie należy alchemia, będąca tak odurzającym zaburzeniem, że kiedy zaatakuje człowieka, to w takim samym stopniu omamia nawet ludzi uczonych i roztropnych. Związana z nią jest magia, która choć się tak nazywa, zwodzi nas dodatkowym określeniem „naturalna”.¹²

8. Obszerne omówienie stosunku wielu innych humanistów do alchemii zaprezentował: Sylvain Matton, *L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique*, „*Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*” 3 (1995): 279–345; angielskie satyry alchemiczne z XVI w. i ich związki z humanizmem kontynentalnym przedstawił: Linden, *Darke hieroglyphicks*, 62–103; najnowsze omówienie z perspektywy powstawania nowego stereotypu alchemika zawiera: Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, 48–62.

9. Matton, *L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique*, 285–286.

10. William R. Newman, *From alchemy to „chymistry”*, [w] Katharine Park, Lorraine Daston (red.), *The Cambridge history of science. Vol. 3: Early modern science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 497–516, tutaj 499; szerzej na temat znaczenia i wpływu „*sciant artifices*”, ale bez wspomnianych tu odniesień do humanistów, pisał w: —, *Promethean ambitions*, 34–114.

11. Tłumaczenie angielskie: Desiderius Erasmus, *Colloquies*, tłum. Craig R. Thompson, *Collected Works of Erasmus*, 39–40 (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 545–556; zob. też *Beggar talk* (Żebracza mowa), tamże, s. 562–570. Satyryczną krytykę alchemików Erazm zawarł również w najpopularniejszym chyba swoim dziele *Moriae encomium* (Pochwała głupoty) z 1509 r.

12. *Ibid.*, 1103.

Owo powiązanie alchemii z magią było czymś zupełnie nowym, całkowicie nieznanym w epoce średniowiecza. Pojęcie „nauk tajemnych”, obejmujących astrologię, magię i alchemię, jest dzisiaj uznawane za wręcz oczywiste i traktowane jako niemal obiektywna kategoria, ale jego korzenie sięgają tylko epoki renesansu. Wcześniejsze teksty alchemiczne nigdy nie odwołują się do stosowania zaklęć czy przywoływania demonów mających pomóc alchemikowi w pomyślnym przeprowadzeniu jego operacji. Religijne, profetyczne i mistyczne wątki nigdy nie mają charakteru magicznego, a „bardzo rzadkie łączenie magii z alchemią w średniowieczu pojawiało się głównie w krytyce ze strony przeciwników alchemii”¹³. Również związek astrologii z alchemią wydaje się bardzo problematyczny. Jej pozycja jako dyscypliny uniwersyteckiej była niekwestionowana, a jej obecność we wszystkich obszarach życia średniowiecznego społeczeństwa oczywista. Fakt, że niekiedy alchemicy się do niej odwoływali, nie oznacza jakiegoś specjalnego związku. Astrologia była znacznie ważniejsza dla filozofów, polityków, lekarzy czy rolników, co jednak nie stanowi podstawy do grupowania reprezentowanych przez nich dziedzin w jedną kategorię analityczną z astrologią. Przyczyn tak powszechnej i jednoznacznej akceptacji dla łącznego traktowania astrologii, magii i alchemii jako „nauk tajemnych” można się doszukiwać w fakcie przetrwania renesansowej syntezy w różnych nurtach tradycji ezoterycznej i tym samym w świadomości społecznej aż do czasów współczesnych. Wcześni badacze przyjęli takie potoczne założenie i kolejne pokolenia historyków, nawet tak wybitnych i fundamentalnych dla tego rodzaju studiów jak Lynn Thorndike, uznawało alchemię za dział magii lub też wraz z nią jako trzeci obok astrologii (do których dodawane jest niekiedy wróżbiarstwo czyli dywinacja) dział nauk tajemnych¹⁴. W ostatnich dwóch dekadach coraz częściej te trzy dziedziny kultury

13. Crisciani, *Hermeticism and alchemy*, 158.

14. Z niezwykle licznych innych przykładów można wspomnieć bardzo wpływowe i erudycyjne studium: Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973); wyd. oryg. 1971, które zawiera obszerny rozdział poświęcony astrologii, podczas gdy alchemia przywoływana jest w wielu miejscach jako dziedzina magii. Podobnie bardzo ceniona praca: Richard Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, tłum. Ireneusz Kania (Kraków: Universitas, 2001); wyd. oryg. 1989, poświęca jeden rozdział astrologii i alchemii. Encyklopedie i wybory tekstów źródłowych, a także przeglądy ikonografii, oczywiście odzwierciedlają takie ujęcie, jak choćby: Michael D. Bailey, *Magic and the occult*, [w] Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia* (New York: Routledge, 2005), 318–320; P. G. Maxwell-Stuart, *The occult in Medieval Europe: 500–1500. A documentary history* (Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 2005); Battistini, *Astrologia, magia, alchemia*; wyd. oryg. 2004; łączne traktowanie „nauk tajemnych” przejawia się także w organizowanych na ich temat konferencjach i publikacjach pokonferencyjnych zbiorów artykułów obejmujących owe trzy działy, takich jak: Paul Magdalino, Maria Mavroudi (red.), *The occult sciences in Byzantium* (Geneva: La Pomme d’Or, 2006); w polskim

średniowiecznej są badane rozłącznie albo też ich powiązanie uzasadniane bywa już tylko konwencją, jak to czyni Benedek Láng we wstępie do swego studium rękopisów magicznych w bibliotekach Europy Środkowej:

Przedstawiona będzie również dokumentacja alchemii [...], po pierwsze dlatego, że wydaje się uzupełniać obraz czytelników magii w tej epoce, a po drugie ponieważ ja – podobnie jak większość współczesnych czytelników – jestem do pewnego stopnia więźniem współczesnej kategoryzacji magii, która bezsprzecznie obejmuje alchemię. Ważne jest jednak, aby zawsze mieć na uwadze, że współczesne i średniowieczne kategorie magii, nauki i religii nie koniecznie się pokrywają. Nie czynię [...] podobnego ustępstwa na rzecz tekstów czysto astrologicznych, mimo iż obecnie astrologia może również wydawać się częścią magii. Rzeczą podstawowej wagi jest pamiętać o tym, że nie ma między tymi dwiema dziedzinami żadnego koniecznego związku.¹⁵

Odziedziczone przez współczesną historiografię przekonanie o tożsamości „nauk tajemnych” zostało jeszcze bardziej wzmocnione przez prekursorów badań nad „tradycją hermetyczną”, czyli właśnie ową renesansową syntezą. Będąc historykami epoki odrodzenia, jej badacze z takiej właśnie perspektywy postrzegali pojęciową łączność owych trzech dziedzin¹⁶. Wśród nowszych autorów wyraźne są dwa nurty, z których jeden stara się uzasadnić tradycyjną klasyfikację odwołując się do wspólnoty mentalnościowej, jaka ma charakteryzować astrologię, magię i alchemię, podczas gdy drugi wskazuje na skrajnie odmienne podejście do rzeczywistości i różne sposoby argumentacji stosowane w każdej z tych dziedzin. Wśród licznych polemik, jakie powodowała taka sytuacja, najciekawsza w kontekście alchemii toczyła się między Brianem Vickersem a Williamem Newmanem. Pierwszy opowiadał się za autonomią nauk tajemnych, widząc w nich ten sam sposób rozumowania oparty na analogii¹⁷, podczas gdy drugi wskazywał na

piśmiennictwie najlepszym przykładem stosowania tej samej kategoryzacji jest: Roman Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976).

15. Benedek Láng, *Unlocked books: Manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*, Magic in History (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010), 4.

16. Nurt ten zapoczątkował Paul Oskar Kristeller już w 1938 r., ale pojęcie „tradycji hermetycznej” do światowej historiografii wprowadziła dopiero: Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*; wydanie oryg. 1964; o wczesnych etapach debaty na ten temat zob.: Paola Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. Paweł Bravo, Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i ideai, 11 (Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1994).

17. Brian Vickers, *Introduction*, [w] Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1–56; —, *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580–1680*, [w] Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge Uni-

racjonalność średniowiecznej alchemii i brak w niej jakichkolwiek elementów magicznych, a także na fakt, że uznanie jej za naukę tajemną automatycznie wyklucza badanie jej dziejów z kręgu historii nauki, co byłoby oczywistym absurdem¹⁸.

Nowa dyscyplina historyczna zajmująca się badaniem dziejów zachodnich tradycji ezoterycznych, która wykrytalizowała się i zinstytucjonalizowała w ostatnich dekadach minionego wieku¹⁹, również przyjęła w swoich założeniach metodologicznych włączenie do nich astrologii i alchemii bez względu na epokę²⁰. W nowszych rozwinięciach owych założeń, szczególnie u Kocku von Stuckrada, pojawił się „model interferencji” czyli podejście badawcze, które nie zakłada włączania bądź wykluczania poszczególnych dziedzin do współcześnie skonstruowanych kategorii, ale raczej analizę ich wzajemnych oddziaływań, zmieniających się na przestrzeni epok. Jak to ujął, „wszystkie trzy dyscypliny reprezentują *interfejsy kultur wiedzy* od średniowiecza po oświecenie; mówiąc metaforycznie, stanowią dobry ekran projekcyjny do obserwacji wzorów interferencji”²¹. Również Wouter Hanegraaff, zabierając głos w toczącej się debacie, uznał zasadność argumentów obu stron sporu, ale jednocześnie wskazał na konieczność bardziej elastycznego podejścia, tylko takie bowiem może pozwolić

versity Press, 1984), 95–164; —, *On the function of analogy in the occult*, [w] Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe* (Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988), 265–292; —, *The discrepancy between res and verba in Greek Alchemy*. oraz przede wszystkim esej recenzyjny książek Williama Newmana, Lawrence’a Principe i Lauren Kassell, krytyczny wobec nowego podejścia do alchemii: —, *The ‘New Historiography’ and the limits of alchemy*.

18. Pogląd taki eksponował w większości swych publikacji, ale jego najważniejsze „manifesty” broniące niezależności alchemii i astrologii zawarte są w: William R. Newman, Anthony Grafton, *The problematic status of astrology and alchemy in premodern Europe (Introduction)*, [w] William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001), 1–37; Principe, Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*; natomiast odpowiedź na krytykę Vickersa opublikował w: Newman, *Brian Vickers on alchemy and the occult*.

19. Powstały katedry prowadzące studia w tym zakresie na uniwersytetach w Paryżu, Amsterdamie i Exeter, od 2005 r. ukazuje się czasopismo naukowe „Aries” i związana z nim seria wydawnicza, a także opublikowane zostało krytyczne podsumowanie stanu badań: Hanegraaff et al., (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*.

20. Fundamenty tych założeń sformułował: Faivre, *Access to Western Esotericism*. (pierwotnie wydane po francusku jako dwie książki w 1986 i 1992, tłumaczenie angielskie zawiera też kilka wcześniejszych artykułów tegoż autora, sięgających roku 1966).

21. Kocku von Stuckrad, *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric discourse and Western identities*, Brill’s Studies in Intellectual History, 186 (Leiden–Boston: Brill, 2010), 143.

na uniknięcie wysuwania zbyt sztywnych i daleko idących stwierdzeń o naturze alchemii:

W historiografii chcącej uniknąć esencjalizmu, renesansowy projekt *occulta philosophia* nie może być po prostu zignorowany jako marginalny w stosunku do tego, czym astrologia i alchemia są „naprawdę”: trzeba go raczej badać jako ważne zjawisko historyczne, które zaowocowało twórczymi i niezwykle wpływowymi nowymi sposobami rozumienia tych dyscyplin i ich wzajemnych związków. Jeśli to nieco rozmyje ich świeży naukowy wizerunek w kontekście „nowej historiografii”, to trudno. [...]

Delikatne zadanie stojące przed historykiem polega na rozpoznaniu i analizie tych wymiarów [myślenia w kategoriach metafory, podobieństwa i analogii] jako integralnych dla znacznej części myślenia przednowożytnego, a dla renesansowej *philosophia occulta* w szczególności, ale tak by jednocześnie nie paść ofiarą złego nawyku dualistycznego rozgrywania ich w opozycji do „nauki” (czy to uwłaczając ich irracjonalizmowi, czy broniąc ich poetyckiego piękna). Co czyni owo zadanie niezmiernie trudnym to fakt [...], że „myślenie analogiczne” może istotnie przybierać formy naruszające nasze najbardziej podstawowe kanony logiki i zdrowego rozsądku.²²

Kiedy Erazm z Rotterdamu pisał o powiązaniach alchemii z magią, mógł mieć na myśli opinie dwóch swoich znajomych, inicjatorów dwóch bardzo odmiennych wizji świata i człowieka, w których „nauki tajemne” odgrywały kluczową rolę i które stały się następnie fundamentem kolejnej reinterpretacji alchemii. Pierwszym z nich był Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535/1536), drugim zaś Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, lepiej znany jako Paracelsus (1493–1541). Młodszy od Erazma o dwadzieścia lat Agrippa, wielki erudyta o humanistycznym wykształceniu i przeciwnik teologii scholastycznej, podziwiał go i często cytował, a w latach 1531–1533 korespondował z nim, choć zapewne nigdy się nie spotkali. Erazm znał też przynajmniej niektóre dzieła Agrippy i wspominał o nich w listach do innych osób²³. Z Paracelsusem spotkał się natomiast przynajmniej jeden raz w 1527 r., kiedy ten był naczelnym lekarzem Bazylei i wykładowcą medycyny na tamtejszym uniwersytecie, ale był

22. Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 189–190.

23. Thomas B. Deutscher, *Henricus Cornelius Agrippa of Nettesheim*, [w] Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation* (Toronto: Toronto University Press, 2003), t. 1, 17–19; Charles G. Nauert, Jr., *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, *Illinois Studies in the Social Sciences*, 55 (Urbana: University of Illinois Press, 1965), 109–110 i passim; Christopher I. Leirich, *The language of demons and angels. Cornelius Agrippa's occult philosophy*, *Brill's Studies in Intellectual History*, 119 (Leiden: Brill, 2003), 27–36.

to kontakt w charakterze pacjenta; otrzymał od Paracelsusa pisemną poradę medyczną dotyczącą jego problemów z wątrobą i nerkami. Mimo iż Erazm był, podobnie jak większość humanistów, zwolennikiem medycznej tradycji Galena, to darzył szwajcarskiego lekarza wielkim zaufaniem i niedługo później napisał list do Paracelsusa z prośbą o kolejną „wizytę”. Ten jednak przysłał mu tylko medykamenty i zalecenia, a wkrótce potem musiał z Bazylei uciekać²⁴.

HERMETYZM

Trudno przecenić wpływ, jaki obaj ci autorzy wywarli na późniejszy rozwój nurtu hermetyczno-ezoterycznego w myśli europejskiej, w tym szczególnie na wspomnianą integrację alchemii z astrologią i magią, a także innymi obszarami kojarzonymi dzisiaj z szeroko pojętymi „naukami tajemnymi”. Żadnego z nich nie można jednak nazwać autorem alchemicznym, obaj traktowali bowiem alchemię tylko jako jedno z narzędzi w swoich zakrojonych na uniwersalną skalę reformatorskich projektach. Obaj też korzystali obficie zarówno z klasycznych (a niekiedy i z mniej znanych) dzieł alchemii średniowiecznej, jak i z dorobku młodej jeszcze, ale już bardzo wpływowej tradycji hermetyzmu renesansowego. Za jej początek uznaje się odkrycie dla łacińskiego świata siedemnastu greckich tekstów znanych jako *Corpus Hermeticum*, a powstałych (jak obecnie wiadomo) w późnym antyku, najpewniej między 100 a 300 r. n.e., choć zdania w tej kwestii są nadal podzielone²⁵. Rękopis zawierający czternaście pierwszych z nich odnalazł i w 1460 r. przywiózł do Włoch działający na zlecenie Kosmy Medyceusza (1389–1464) mnich Leonardo da Pistoia (właściwie Leonardo Alberti de Candia). Uznając *Corpus* za dzieło starożytnego egipskiego mędrca Hermesa, zawierające pierwotne objawienie znacznie poprzedzające czasy Platona czy Mojżesza, wielki mecenas przekazał je młodemu Marsilio Ficino (1433–1499), kierującemu restytuowaną przez księcia Akademią Platońską we Florencji. Nakazał mu nawet przerwać tłumaczenie pism Platona i możliwie szybko przygotować przekład nauk Hermesa, tak by mógł je przeczytać jeszcze przed śmiercią. Ficino ukończył tłumaczenie w kwietniu 1463 r., a w 1471 r. dzieło po raz pierwszy ukazało się drukiem jako *Pimander* (od tytułu pierwszego dialogu *Poimandres*)²⁶.

24. Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance* (Basel–New York: S. Karger, 1958), 19; Charles B. Schmitt, *Theophrastus Paracelsus*, [w] Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation* (Toronto: Toronto University Press, 2003), t. 3, 48–50; Charles Webster, *Paracelsus: Medicine, magic and mission at the end of time* (New Haven–London: Yale University Press, 2008), 12 i passim.

25. Brian P. Copenhaver (red.), *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), xlv.

26. Polskie tłumaczenie: Myszor, *Poimandres*; tenże badacz opublikował również tłumaczenia czterech innych tekstów *Corpus Hermeticum* w tym samym czasopiśmie. Na

Zbiór ten stanowił najprawdopodobniej bizantyjską kompilację antycznych dzieł przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi, które „w niewielkim stopniu dotyczyły astrologii, w bardzo małym magii, a wcale alchemii”, natomiast „zajmowały się kwestiami teologicznymi i [...] filozoficznymi”²⁷. Wraz ze znanym już w średniowieczu łacińskim tłumaczeniem traktatu *Asclepius* (Asklepios) i innymi fragmentami odkrytymi później przez renesansowych poszukiwaczy (ale bez trzech tekstów hermetycznych znalezionych już współcześnie w Nag Hammadi), stanowiły one główne źródło nurtu teologicznego w nowożytnym hermetyzmie. Jego odrębność od hermetyzmu „popularnego”, czyli tekstów dotyczących dziedzin dzisiaj określanych jako „nauki tajemne”, postulowana była przez tak znakomitych wczesnych badaczy jak Walter Scott czy André-Jean Festugière²⁸, co jednak odrzucił Garth Fowden, przekonująco argumentując, że wszystkie te teksty powstawały w jednym kręgu grecko-egipskiej cywilizacji późnego antyku. Wskazywał też na „niezręczność [stosowania] takich kategorii jak »techniczne«, »filozoficzne« czy »spirytualne«, odzwierciedlających schematyczny sposób myślenia zupełnie obcy [antycznym] hermetystom”²⁹. Niemniej sam wprowadził termin „techniczne” dla tekstów wcześniej określanych jako „popularne” i „okultystyczne”, usiłując w ten sposób uniknąć współczesnych skojarzeń. Z kolei Brian Copenhaver, uznając ahistoryczność tego podziału, podkreślał jednocześnie, że wszystkie *hermetica* filozoficzne charakteryzuje „ta sama pobożna filozofia albo filozoficzna pobożność – mieszanka teologii, kosmologii, antropologii, etyki, soteriologii i eschatologii”³⁰, podczas gdy *hermetica* techniczne mają bardzo praktyczny charakter i jedynie sporadycznie odwołują się do nauk tego rodzaju. Rozróżnienie to, bez względu na nazwę obu typów starożytnych tekstów, ma zapewne swoje źródło w „oczyszczeniu” przez bizantyjskich redaktorów *Corpus Hermeticum* z dzieł uznanych przez nich za zbyt praktyczne czy wręcz sprzeczne z duchem chrześcijaństwa, a pozostawienie jedynie tych, które zawierały pierwotne objawienie nauk Hermesa, potwierdzające nauczanie Ewangelii i je uzupełniające.

temat nowej hipotezy o staroegipskiej etymologii imienia Poimandres, mającego oznaczać „Wiedza [boga] Ra”, a nie jak wcześniej wywodzono z greckiego „Człowiek-Pasterz”, zob.: Kingsley, *Poimandres: The etymology of the name*, 47–48.

27. Copenhaver, (red.), *Hermetica*, xxxii.

28. Walter Scott (red.), *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, 4 t. (London: Dawson, 1968), 1:1–2; wyd. oryg. 1924–1936; André-Jean Festugière, *Hermétisme et mystique païenne* (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), 30.

29. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 89.

30. Copenhaver, (red.), *Hermetica*, xxxii.

MARSILIO FICINO

Marsilio Ficino widział w rewelacjach Hermesa Trismegistosa (a także Zo-roastra) prawdziwą *prisca theologia* (pierwotną teologię), która była dalej przekazywana przez Orfeusza, Pitagorasa i Platona, a zawierała także późniejsze doktryny chrześcijańskie, dowodząc tym samym ich prawdziwości. Będąc wielbicielem Platona i neoplatonizmu, Ficino zdecydowanie odrzucał arystotelizm i filozofię scholastyczną, aprobował natomiast pojawiające się w hermetyzmie filozoficzno-teologicznym wątki magiczne, astrologiczne i dotyczące talizmanów, które opracował w najważniejszym obok *Theologia Platonica* (Teologia platońska) swoim dziele, czyli *De vita triplici* (Trzy [księgi] o życiu). Choć „alchemia” jest „słowem, którego darmo szukać w *De vita*”³¹, a nieliczne wzmianki w innych pismach Ficino o korespondencji siedmiu planet i metali, właściwościach substancji mineralnych czy chemicznych lekarstwach dalekie są od okazywania jakiegokolwiek zainteresowania alchemią transmutacyjną, to wskazują na znajomość przynajmniej niektórych klasyków alchemii średniowiecznej (powołuje się nawet po imieniu na pseudo-Lulla i pseudo-Arnolda)³². Mimo tak niejednoznaczного stosunku do alchemii, to właśnie wypracowana przez Ficino na podstawie *Timajosa* Platona doktryna *anima mundi* (dusza świata) „wywarła przemożny wpływ na całe zastępy magów, alchemików, astrologów, lekarzy-paracelsystów” i innych przedstawicieli renesansowego nurtu hermetycznego³³. Magowie mogli uzyskać do niej dostęp dzięki *spiritus mundi* (duch świata), który „jest pośrednikiem między materialnym ciałem świata i jego duszą, zaś gwiazdy i demony istnieją w nim i dzięki niemu”, ponieważ „świat jest całkowicie ożywiony i oddychający, a nam wolno wchłaniać jego ducha”³⁴. Ów duch ma charakter subtel-

31. Carol V. Kaske, John R. Clark (red.), *Marsilio Ficino: Three books on life. A critical edition and translation with introduction and notes*, Medieval and Renaissance Texts and Studies (Binghamton, NY: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1989), 53.

32. Najlepsze studia nad stosunkiem Ficino do alchemii i wpływem jego pism to: Sylvain Matton, *Marsile Ficin et l'alchimie. Sa position, son influence*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991), 123–192; Peter J. Forshaw, *Marsilio Ficino and the chemical art*, [w] Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, Valery Rees (red.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his influence*, Brill's Studies in Intellectual History, 198 (Leiden: Brill, 2011), 249–272.

33. Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Timaeus and its myth of the Demiurge*, [w] James Hankins, John Monfasani, Frederick Purnell (red.), *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval and Renaissance Texts and Studies (Binghamton, NY: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1987), 399–439, tutaj 416.

34. Kaske, Clark, (red.), *Marsilio Ficino: Three books on life*, 258–259.

nej materii („wspanialsze ciało – jakby ciało nie będące ciałem”) i dzięki temu można nim manipulować i wykorzystywać go do różnych celów praktycznych, w tym również alchemicznych:

Kiedy duch jest właściwie oddzielony [od ciała] i po oddzieleniu zachowany, posiada zdolność podobną do mocy nasienia i może wytwarzać takie same rzeczy, jeśli tylko zostanie zastosowany do materii tego samego rodzaju. Pracowici filozofowie przyrody, kiedy wydobywają tego rodzaju ducha ze złota przez sublimację nad ogniem, stosują go potem do dowolnego metalu i zamieniają go w złoto. Duch ten właściwie wydobyty ze złota albo z czegoś innego i zachowany, zwany jest przez astrologów arabskich eliksirem. Wróćmy jednak do ducha świata. Ponieważ świat wytwarza wszystkie rzeczy przez niego (albowiem istotnie każda rzecz powstaje przez swego ducha), można go nazwać zarówno „niebem”, jak i „piątą esencją”.³⁵

Mimo powołania się na astrologów, a nie alchemików, Ficino niewątpliwie nawiązuje tutaj do nurtu „alchemii eliksirów”, a szczególnie Jana z Rupescissy, utożsamiając jego piątą esencję ze swoim neoplatońsko-hermetycznym duchem świata. Termin „niebo” jako synonim piątej esencji był też stosowany przez współczesnych mu destylatorów, a dwa bardzo popularne niemieckie podręczniki destylacji – *De arte distillandi. Das buch der rechten kunst zu distilieren* (O sztuce destylacji) Hieronymusa Braunschweiga (1500) i *Coelum philosophorum* (Niebo filozofów) Philippa Ulstada (1526) – były w XVI w. kilkakrotnie wydawane razem i poprzedzone tłumaczeniem dwóch pierwszych ksiąg *De vita*. Ulstad jest też jednym z pierwszych autorów alchemicznych (w szerokim sensie, bo głównie zajmuje się technologiczną stroną destylacji) powołujących się na autorytet Ficina w odniesieniu do przygotowania *aurum potable*, o którym ten również pisał w swym komentarzu do *Ennead* Plotyna³⁶.

Ta krótka wzmianka Ficina o naturze eliksiru wywarła na późniejszą alchemię „wpływ zupełnie nieproporcjonalny do jej długości”, jak to ujął William Newman³⁷, a Peter Forshaw określił go jako „jedną z największych innowacji dokonanych w renesansowej alchemii, która spowodowała istotne przesunięcie w sposobie jej postrzegania”³⁸. Identyfikacja ducha świata z piątą esencją nadała alchemii kosmiczny wymiar, a uznanie możliwości wyizolowania witalnej zasady całego kosmosu w laboratorium jako substancji fizycznej stanowiło niezwykłą innowację w stosunku do średniowiecza. Co prawda Jan z Rupescissy i pozostałe pod jego wpływem późne teksty pseudo-Lulla uznawały piątą esencję za

35. Ibid., 256–257.

36. Forshaw, *Marsilio Ficino and the chemical art*, 256–258.

37. Newman, Grafton, *The problematic status of astrology and alchemy in premodern Europe*, 24; fragment wykorzystany również w: Newman, *From alchemy to „chymistry”*, 500.

38. Forshaw, *Marsilio Ficino and the chemical art*, 259.

substancję doskonałą i niezmienną, tożsamą z arystotelesowskim eterem (a więc „niebem”), ale był to tylko piąty żywioł, podczas gdy witalistyczna reinterpretacja Ficina odwoływała się do hermetycznej doktryny tożsamości mikrokosmosu z makrokosmosem, połączonych za pośrednictwem tego samego ducha (*spiritus*) z duszą indywidualną i z *anima mundi*. Przyrównanie mocy ducha wyodrębnionego z jakiegoś ciała do działania nasienia sprawiło, że cała jego witalistyczna wizja świata zainicjowała nurt alchemii (i szerzej filozofii przyrody) oparty na koncepcji panspermii³⁹. Świadomość późniejszych autorów co do roli Ficina była na tyle silna, że zaczęto przypisywać mu autorstwo krążących w anonimowych wersjach traktatów, w których ten wątek był szczególnie wyraźny, a mianowicie wielokrotnie drukowanego *De arte chymica* (O sztuce chemicznej) oraz znanych tylko z tytułów *De Aurei Velleris mysterio* (O tajemnicy Złotego Runa) i *Apocalypsis Solis et Lunae* (Apokalipsa Słońca i Księżycy). Wszystkie one były z pewnością pseudoepigrafami, ale wystarczyły, aby w XVII w. Marsilio Ficino był zaliczony przez historiografa alchemii Ole Borchę (Olaus Borrichius, 1626–1690) do grona najważniejszych włoskich alchemików⁴⁰.

GIOVANNI AUGURELLO

Pierwszym autorem, który przejął koncepcję Ficina i odniósł ją jednoznacznie do alchemii był jego przyjaciel i korespondent, poeta Giovanni Aurelio Augurello (1453–1524)⁴¹. Jako jeden z bardzo nielicznych wyjątków wśród humanistów, interesował się alchemią⁴² i dobrze znał pisma takich średniowiecznych klasyków jak pseudo-Geber, Piotr Bonus czy niektóre traktaty z korpusu pseudo-Lulla⁴³.

39. Znakomite studium tego nurtu stanowi: Hiro Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, *De Diversis Artibus*, 72 (35) (Turnhout: Brepols, 2005); zob. też: —, *Concepts of seeds and nature in the work of Marsilio Ficino*, [w] Michael J. B. Allen, Valery Rees (red.), *Marsilio Ficino: His theology, his philosophy, his legacy*, Brill's Studies in Intellectual History, 108 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002), 257–284.

40. Forshaw, *Marsilio Ficino and the chemical art*, 249–252.

41. Podstawową biografią, choć w dużej mierze zdezaktualizowaną, pozostaje nadal: Giuseppe Pavanello, *Un maestro del Quattrocento (Giovanni Aurelio Augurello)* (Venezia: Tipografia Emiliana, 1905); lata jego życia są bardzo różnie podawane, ale przekonująco ustalił je: Z. R. W. M. von Martels, *The final lines of Giovanni Aurelio Augurello's Chrysopoeia (1515) and other mysteries...* [w] Yasmin Haskell, Philip Hardie (red.), *Poets and teachers: Latin didactic poetry and the didactic authority of the Latin poet from the Renaissance to the present (Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Cambridge Society for Neo-Latin Studies, Clare College, Cambridge, 9–11 September, 1996)* (Bari: Levante, 1999), 57–75.

42. Matton, *L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique*, 341–345.

43. Zweder von Martels, *Augurello's Chrysopoeia (1515): A turning point in the literary tradition of alchemical texts*, „Early Science and Medicine” 5: 2 (2000): 178–195, tutaj 181.

Zainteresowanie to mogło wynikać z faktu, że zajmował się również praktycznie metalurgią i wytwarzaniem pigmentów dla malarzy, ale nie jest też wykluczone, że te rzemieślnicze eksperymenty stanowiły element przygotowań do napisania swego najważniejszego dzieła, które zapowiadał we wcześniejszym wierszu z 1505 r. Wyraził w nim pragnienie stworzenia dydaktycznego dzieła wzorowanego na *Georgikach* Wergiliusza, ale nie o uprawie roli i hodowli zwierząt na powierzchni ziemi, lecz o przemianach materii w jej głębi. „Nieatrakcyjność takiego tematu była elementem jego atrakcyjności. Poeta był pewien, że jego sława jako poety będzie przez to zwielokrotniona, jeśli tylko odniesie sukces w swym przedsięwzięciu.”⁴⁴ W tym samym roku opublikował krótki wiersz *Vellus aureum* (Złote runo), interpretujący mit o Argonautach jako alchemiczną alegorię, który „wydaje się być punktem początkowym szerokiego rozpowszechnienia tej opowieści w literaturze alchemicznej”⁴⁵. Jednak dopiero wydany w 1515 r. długi poemat *Chrysopoeia* (Robienie złota), dedykowany papieżowi Leonowi X, stanowił pełną realizację zamiaru Augurella i zapewnił mu sławę, stając się „punktem zwrotnym w literackiej tradycji tekstów alchemicznych”, jak go określił Zweder von Martels⁴⁶. Napisany elegancką łaciną, klasycznym heksametrem, odwoływał się do bliskiej renesansowemu czytelnikowi antycznej mitologii, której nadawał alchemiczną interpretację. Jednocześnie otwarcie przyjął teorię Ficina o *spiritus mundi* za podstawę swojej wizji alchemii, parafrazując nawet odnośny fragment z *De vita*⁴⁷.

Augurello niejednokrotnie podkreśla trudności ze znalezieniem odpowiednich słów dla opisanie wspaniałej sztuki alchemicznej, zastąpienia „barbaryzmów o niejasnym znaczeniu” bardziej odpowiednimi dla humanistycznego smaku terminami⁴⁸. W rezultacie stworzył dzieło niezwykle, zachowujące wiele elementów alchemii średniowiecznej i jej bogatej symboliki, ale ujętych w nowe ramy formalne i interpretacyjne. Poemat pozornie dydaktyczny, stanowi intelektualną grę z czytelnikiem, budując napięcie i oczekiwanie, dozując informacje na ten sam temat w różnych miejscach tekstu i kreując alegoryczne wizje, aby za chwilę sugerować, że to realistyczne opisy jego wędrowek, a w końcu nie ujaw-

44. Ibid., 180.

45. Antoine Faivre, *An approach to the theme of the Golden Fleece in alchemy*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 250–258, tutaj 251; zob. też: —, *The Golden Fleece and alchemy*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (New York: State University of New York Press, 1993), 19.

46. Martels, *Augurello's Chrysopoeia*.

47. Matton, *Marsile Ficin et l'alchimie*, 165; Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, 62–66.

48. Martels, *Augurello's Chrysopoeia*, 180.

nić niczego. Yasmin Haskell w swojej analizie *Chrysopoei* zastanawiała się „czy to gra, sen, czy kłamstwo? czy zostaliśmy oszukani przez trzy księgi pustych fantazmagorii?”⁴⁹, ale nie potrafiła na te pytania odpowiedzieć, stwierdzając w końcowym przypisie:

Muszę podkreślić, iż nie chcę sugerować jakoby alchemiczne „informacje” Augurella były świadomie fałszywe, a poemat nie ukrywał w którejś warstwie [znaczeniowej] tego, co Augurello w dobrej wierze uznawał za klucz do Sztuki. Tyle tylko, że *Chrysopoeia* może być odbierana – i tak była konstruowana – na bardziej powierzchownym poziomie jako gra z gatunku zabawy w chowanego. Formalnie to łaciński *Lehrgedicht* (poemat dydaktyczny) i jako taki powinien mieć na celu nauczanie laika, ale Augurello przekazuje swe nauki jedynie tym, którzy mają „uszy żeby słyszeć”. [...] Innymi słowy, bez względu na to ile razy przeciętny szesnastowieczny humanista ją przeczyta, nie znajdzie w *Chrysopoei* żadnych odpowiedzi, jeśli nie został wcześniej wtajemniczony w alchemię.⁵⁰

Odtąd nic w tekstach alchemicznych nie było już takie samo jak wcześniej. Pełna niejasności i niepewności zabawa z czytelnikiem, aluzyjne odwołania do klasycznej tradycji mitologicznej połączone z doktryną o fizycznym duchu świata i uznawanie średniowiecznych klasyków za wiarygodnych powodowały nowe odczytywanie tych ostatnich przez alchemików renesansowych i ich reinterpretację w duchu nowego intelektualizmu. Poemat Augurella stanowi łącznik między praktykującymi jeszcze na przełomie XV i XVI w. epigonami alchemii średniowiecznej, osadzonej głęboko w tradycji rzemieślniczej nawet w swej warstwie mistyczno-symbolicznej czy medycznej, a wielką magiczno-kosmiczną wizją hermetycznej alchemii epoki odrodzenia. Dzięki wydaniu jego dzieła drukiem, szybko zyskało ono wielką popularność i stało się kolejnym klasykiem, podczas gdy nieliczne teksty alchemiczne innych wczesnych humanistów pozostały w rękopisach i dopiero dzisiaj są ponownie odkrywane przez badaczy.

LUDOVICO LAZZARELLI

Najważniejszym z takich autorów jest niewątpliwie jeden z wczesnych entuzjastów hermetyzmu Ludovico Lazzarelli (1450–1500), również przyjaciel Marsilia Ficina⁵¹, a także autor przekładu brakujących w rękopisie Kosmy Medy-

49. Yasmin Haskell, *Round and round we go: The alchemical 'Opus circulatorium' of Giovanni Aurelio Augurelli*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 59: 3 (1997): 585–606, tutaj 589.

50. Ibid., 606.

51. Paul Oskar Kristeller, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, [w] Paul Oskar Kristeller (red.), *Studies on Renaissance thought and letters* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956), t. 1, 221–247; wyd. oryg. 1938; najpełniejszą obecnie monografią Lazzarellego, obejmującą

ceusza trzech tekstów *Corpus Hermeticum*, które od 1507 r. były wspólnie wydawane, oraz własnego traktatu hermetycznego *Crater Hermetis* (Puchar Hermesa), napisanego krótko przed 1494 r., a wydanego drukiem w 1505 r. wraz z oryginalnymi tekstami *Corpusu*⁵². Jest to dzieło dotyczące procesu mistycznej regeneracji za pomocą religijnej magii, a szczególnie najwyższego misterium „tworzenia bogów”, o którym wspominają traktaty z *Corpusu*, jak również traktowany jako osobne dzieło *Asklepios*. Ten ostatni oznajmiał, że „przodkowie potrafili robić posągi, ale nie umieli tworzyć dusz, a zatem przyzywali demony albo anioły i zwabiali je do posągów; Lazzarelli stwierdza natomiast jednoznacznie, że człowiek odkrył jak tworzyć boskie dusze”⁵³. Co więcej, owo „*arcanum arcanorum* [tajemnica tajemnic] znane mu jest nie tylko z autorytetu starożytnych, ale z osobistego doświadczenia”, lecz „nie wolno go wyjawiać profanom i niedoświadczonym”⁵⁴. I też istotnie – przynajmniej z dzisiejszego punktu widzenia – nie wyjawia swego wielkiego sekretu, krążąc wokół tematu podobnie jak Augurello, odwołując się do wielu źródeł, sugerując aluzyjnie różne procedury, a następnie zaprzeczając wcześniejszym stwierdzeniom.

Lazzarelli już znacznie wcześniej, przed „nawróceniem na hermetyzm”, fascynował się zjawiskiem przemiany w różnych jej aspektach i jako początkujący poeta napisał wiersz *Bombix* (Jedwabnik), w którym metamorfozy produkującego jedwab motyla stanowiły kanwę dla przedstawienia (albo raczej ukrycia) swoich idei na temat palingenezy i transformacji ciała do duchowej doskonałości. Z tego też zapewne względu zainteresował się alchemią, której uczył go burgundzki alchemik Jan Rigaud de Branchis, działający w 1494 r. w Sienie⁵⁵. Znałe są dwa alchemiczne rękopisy Lazzarellego, z których jeden to transkrypcja *Pretiosa margarita novella* Piotra Bonusa, a drugi, *Tractatus de alchimia*, zawiera kopie różnych fragmentów pseudo-Lulla, w tym cały tekst *De investigatione lapidis*, oraz traktat *Secretum* autorstwa Rigauda de Branchis. Do całości sam Lazzarelli napisał wiersz dedykacyjny oraz prolog zatytułowany *Vademecum*, w którym wywodzi swoją „alchemiczną genealogię” poprzez Jana Rigauda, do Ramona Lulla, Arnolda z Villanovy i wreszcie jego domniemanego mistrza Pio-

również edycję i tłumaczenie jego pism hermetycznych, jest: Wouter J. Hanegraaff, Ruud M. Bouthoorn (red.), *Lodovico Lazzarelli (1447–1500): The Hermetic writings and related documents*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 281 (Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005).

52. D. P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Studies of the Warburg Institute, 22 (London: The Warburg Institute, University of London, 1958), 64–72; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 171–173.

53. Wouter J. Hanegraaff, *Sympathy or the devil: Renaissance magic and the ambivalence of idols*, „Esoterica” 2 (2000): 1–44, tutaj 26.

54. *Ibid.*, 24.

55. Crisciani, *Hermeticism and alchemy*, 145–146.

tra Bonusa⁵⁶. Choć ten ostatni był przede wszystkim komentatorem scholastycznej tradycji pseudo-Gebera, a więc zupełnie innej niż lulliańsko-arnoldiańska, to w renesansowej recepcji liczyły się przede wszystkim jego rozważania na temat takich zagadnień jak:

głębsze przyczyny stosowania przez alchemików niejasnego języka i jego formy; inicjacyjna natura transmisji wiedzy alchemicznej; oraz, przede wszystkim, „partim divina” [częściowo boska] struktura alchemii jako takiej, a w szczególności *lapisu*, który interpretowany był też jako cud i „donum Dei”. Zwracanie przez Bonusa uwagi na poetów nawiązujących do alchemicznego *opus* w swoich wierszach i mitach, na proroków mówiących *mistiche* również na temat alchemii, na starożytnych alchemików (przede wszystkim Hermesa), którzy jako świadkowie cudownych transformacji alchemicznych i niezwykłej natury cudu/*lapisu* byli też z konieczności prorokami zdarzeń i prawd chrześcijańskich – wszystko to były tematy z pewnością szczególnie bliskie Lazzarellemu.⁵⁷

Na szczególne podkreślenie zasługuje też waga, jaką Ludovico Lazzarelli zdawał się przywiązywać do *Tablicy szmaragdowej*. Jej tekst był oczywiście dobrze znany alchemikom średniowiecznym, ale w swoim prologu do *Vademecum* Lazzarelli traktuje go zarówno jako zawierający praktyczne wskazówki technologiczne, jak i głębokie treści filozoficzne, czyniąc zeń fundamentalne źródło wiedzy alchemicznej, którego to charakteru *Tablica* wcześniej nie miała (przynajmniej w tradycji łacińskiej, bo jej pozycja w alchemii islamskiej nadal jest niejasna). Idąc jeszcze dalej, „podkreśla pokrewieństwo i jakby wzajemne przenikanie się religii chrześcijańskiej i hermetyzmu [...], wiążąc *Tablicę* Hermesa [...] z Ewangeliąmi”, a tym samym jego prolog sugeruje istnienie „związku między dwoma rodzajami uzyskiwania doskonałości, mianowicie religijnym i alchemicznym”⁵⁸. Z drugiej wszakże strony, „Lazzarelli nie zamienia praktycznych instrukcji w procesy duchowe, ani nie akcentuje alegorycznego i inicjacyjnego języka niektórych znanych mu dzieł alchemicznych”. Zdaniem Chiary Crisciani, jego hermetyczne podejście do alchemii nie wyraża się poprzez reformulację terminologii (jak to czyni Augurello) czy reinterpretację teorii albo operacji, ale raczej przez włączenie tradycyjnych doktryn do szeroko pojętej filozofii hermetycznej:

W ten sposób przeprowadza udostojnienie tych doktryn z zewnątrz, pozostawiając ich zawartość bez zmian. Innymi słowy, [...] to co w XV w. stano-

56. Edycję wiersza i prologu zawiera: Minella Brini, *Ludovico Lazzarelli. Testi scelti*, [w] Eugenio Garin, et al. (red.), *Testi umanistici sull' Ermetismo*, Archivio di Filosofia (Roma: Bocca, 1955), 23–77, tutaj 75–77; całość w edycji krytycznej wraz z angielskim tłumaczeniem podali: Hanegraaff, Bouthoorn, (red.), *Lodovico Lazzarelli*, 271–279.

57. Crisciani, *Hermeticism and alchemy*, 147.

58. *Ibid.*, 153.

wiło filozoficznie spójny, całkowicie odtworzony i kulturowo wzmocniony korpus (*Corpus Hermeticum*), nie było raczej „wchłonięte” w jakiś konieczny czy preferowany sposób przez alchemiczną perspektywę „filii Hermetis” [synów Hermesa]. Oni natomiast już od XII w. włączali zjawiska transformacji, którymi filozofia hermetyczna zajmowała się od swych początków. Wyraźnie hermetyczne ramy *Corpus Hermeticum* były [dla Lazzarellego] filozoficznie ważniejsze niż szczegółowe, specyficzne dyscypliny, którymi się zajmowała.⁵⁹

W ramach odrodzeniowego *renovatio* dokonywało się na szeroką skalę przededefiniowanie nauk i praktyk, przekształcanie wzajemnych relacji różnych działów wiedzy, związanych z nimi tekstów i – nade wszystko – stylów myślenia. Ludovico Lazzarelli był prawdopodobnie pierwszym, który włączył alchemię do synkretycznej, neoplatońsko-hermetycznej syntezy Ficina, mającej za swe główne przesłanie afirmację magii. Tym samym przypisał jej zupełnie nowe miejsce, mniej samodzielne, ale bardziej godne⁶⁰. W kulturze średniowiecznej przemiany materii, jej ożywianie i uśmiercanie, transmutacja metali i wytwarzanie eliksirów dokonywały się w laboratoriach i skryptoriach alchemików. Dla Ficina właściwym miejscem dla tego rodzaju operacji był cały kosmos, a podstawowym narzędziem magia. Z tego też względu poza przywołaną wyżej krótką, ale bardzo istotną wzmianką, nie interesował się nią specjalnie. Natomiast Lazzarelli interesował się alchemią już wcześniej i dlatego włączył ją do swojej rozszerzonej wizji świata jako jeden z wielu elementów systemu boskiej magii hermetycznej. Jej pozycja w tym systemie była jednak raczej niska i spowodowała, jak to ujęła Chiara Crisciani, „w zasadzie redukcję filozoficznej i operatywnej żywotności oraz bogactwa różnych nurtów alchemicznych końca średniowiecza”. Alchemia przekształciła się na początku XVI w. „w relatywnie statyczną tradycję ezoteryczną, metaforycznie uaktywnianą dla celów religijnych i erudycyjnych”, a wiele z jej elementów „podlegało redystrybucji [...], szczególnie do nowej metalurgii, nowej farmacji i »nauki o sekretach«, będącej rezerwuarem wiedzy praktycznej, receptur, obietnic i *arcanów*”⁶¹.

Drugi obok Ficina współtwórca renesansowego hermetyzmu, Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), włączył do powstającej syntezy również kabałę, czyli system mistyczno-magicznej filozofii z dużymi wpływami neoplatonizmu, pitagoreizmu i gnostycyzmu, rozwijany w średniowieczu przez myślicieli diaspory żydowskiej, szczególnie w Hiszpanii i we Włoszech. Odnajdując w niej elementy zgodne z religią chrześcijańską, uznał Kabałę za równie prastare obja-

59. Ibid., 157.

60. Chiara Crisciani, Michela Pereira, *L'alchimia nella transizione tra Medioevo e Rinascimento, Storia della scienza Treccani* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001), t. 4, 907–920.

61. Crisciani, *Hermeticism and alchemy*, 158–159.

wienie jak dzieła Hermesa, a jej metody numerycznej analizy tekstów biblijnych za nowe narzędzie do odkrywania głębszych prawd wiary i dowodu boskości Chrystusa⁶². Nurt kabały chrześcijańskiej⁶³ dalej rozwijał na najwyższym poziomie erudycyjnym niemiecki hebraista Johann Reuchlin (1455–1522), przyjaciel i współpracownik Erazma z Rotterdamu⁶⁴, a także znajomy Pica della Mirandoli. Ostatnie z kilku jego dzieł kabalistycznych, *De arte cabbalistica* (O sztuce kabalistycznej) wydane w 1517 r., stało się fundamentem dla późniejszych interpretacji chrześcijańskich⁶⁵. Kabałę studiował również Ludovico Lazzarelli, który tak samo był znajomym Pica della Mirandoli, a w swoim *Craterze* cytował jej najstarszy tekst, datowaną na między II a VI w. *Sefer jecira* (Księgę stworzenia/formacji)⁶⁶.

Bezpośrednie powiązanie alchemii z kabałą nastąpiło dopiero później, nie było go bowiem ani w oryginalnej filozofii żydowskiej, ani też nieliczni alchemicy tej narodowości nie odwoływali się do kabały w swoich pismach⁶⁷. Kontrowersyjny wyjątek stanowią dwa teksty z końca XVI w., anonimowy traktat *Esh M'saref* (Ogień złotnika⁶⁸) oraz odkryte niedawno notatki wielkiego kabalisty Hąyyima Vitala (1542–1620)⁶⁹. Te drugie są jedynie luźnymi zapiskami, zawierającymi ponad 1500 receptur i wypisów, ale całkowicie pozbawionymi jakichkolwiek odniesień mistycznych, z czego można wnosić, że „kiedy pracował, myślał i pisał o alchemii, był jedynie badaczem przyrody [...], a świat ducha po prostu

62. Chaïm Wirszubski, *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); tłumaczenie francuskie wraz z opracowaniem Scholema o początkach kabały chrześcijańskiej: Chaïm Wirszubski, Gershom Scholem, *Pic de la Mirandole et la cabale: Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, tłum. Jean-Marc Mandosio, Philosophie imaginaire (Paris–Tel Aviv: éditions de l'éclat, 2007).

63. Podstawowym omówieniem tego nurtu jest rozszerzone wydanie pracy: François Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Milan: Archè, 1985); wyd. oryg. 1964.

64. Heinz Scheible, *Johann Reuchlin*, [w] Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation* (Toronto: Toronto University Press, 2003), t. 3, 145–150.

65. Joseph Dan, *The kabbalah of Johannes Reuchlin and its historical significance*, [w] Joseph Dan (red.), *The Christian kabbalah: Jewish mystical books and their Christian interpreters* (Cambridge, MA: Harvard College Library, 1997), 55–95.

66. Hanegraaff, *Sympathy or the devil*, 24.

67. Gershom Scholem, *Alchemy and Kabbalah*, tłum. Klaus Ottmann (Putnam, CT: Spring Publications, 2006); wyd. oryg. 1977.

68. Cytat z Księgi Malachiasza 3:2, tak oddany w *Biblii tysiąclecia*, a w innych polskich tłumaczeniach jako „ogień odlewacza” lub „ogień roztapiający”. W oryginale jest to ogień rafinacji i ma silną konotację oczyszczania, co też wykorzystane zostało jako źródło metafor w tym traktacie.

69. Szczegółowo omówiony po raz pierwszy w: Patai, *The Jewish alchemists*, 340–364.

dla niego nie istniał⁷⁰. Z kolei pierwszy z tych tekstów jest znany jedynie z łacińskiego tłumaczenia zaginionego przekładu włoskiego (albo też hebrajskiego oryginału⁷¹), jakie opublikował Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689) w 1677 r., w pierwszym tomie zbioru pism kabalistycznych *Kabbala denudata* (Kabała obnażona). Jak pisze Raphael Patai, jest to „najpełniejszy zachowany przykład połączenia alchemii, alchemicznej interpretacji fragmentów biblijnych, kabały, gematrii [techniki kabalistycznej analizy tekstu] oraz wykorzystania kwadratów magicznych do celów alchemicznych”, ale też domyśla się, że był „bardziej popularny wśród chrześcijan niż żydów”, ponieważ nie zachował się hebrajski oryginał⁷². Zdaniem twórcy naukowych badań nad kabałą, Gershoma Scholema:

Wydaje się, że jest to tekst prezentujący synkretyzm kabalistyczno-alchemiczny [...]. Wykorzystując dominującą symbolikę kabalistyczną [...], w mniejszym stopniu dotyczy produkcji złota niż transmutacji metali w ogólności, a szczególnie uzyskiwania czystego srebra z nieczystych metali nie-szlachetnych. Różne elementy kabalistyczne, chemiczne i astrologiczne są tylko luźno powiązane. [...] W mojej ocenie, ta nieudana próba przemawia równie mocno przeciwko istnieniu prawdziwej tradycji kabalistyczno-alchemicznej wśród Żydów, jak i dowodzi istnienia silnych nie-żydowskich wpływów na pojedynczych kabalistów, co było najbardziej prawdopodobne we Włoszech.⁷³

Włączenie kabały w jej chrześcijańskiej formie do magicznej syntezy hermetyzmu renesansowego oddziaływało zatem również na niektórych alchemików żydowskich, którzy wszakże czerpali głównie ze znanych im średniowiecznych źródeł islamskich i łacińskich. Co prawda postać żydowskiego mistrza alchemii pojawia się niekiedy w legendach alchemicznych, ale jest raczej symboliczna i ma na celu wzbudzić zainteresowanie. Podobnie termin „kabała” był przed końcem XVI w. używany w tekstach alchemicznych w znaczeniu „wielkiej tajemnicy”, a nie konkretnego systemu mistyki żydowskiej.

GIOVANNI PANTEO

Pierwszą, jak się zdaje, próbę stworzenia chrześcijańskiej alchemii kabalistycznej podjął wenecki duchowny Giovanni Agostino Panteo (Pantheus, zm. po 1535). Niewiele o nim wiadomo, ale mógł być związany z rafinacją złota w Wenecji⁷⁴. W 1518 r. opublikował za zgodą Rady Dziesięciu i pozwoleniem od papieża Leona X książkę *Ars et theoria transmutationis metallica* (Sztuka

70. Ibid., 343.

71. Scholem, *Alchemy and Kabbalah*, 64.

72. Patai, *The Jewish alchemists*, 321.

73. Scholem, *Alchemy and Kabbalah*, 77–78.

74. Thorndike, *Alchemy during the first half of the sixteenth century*, 30–32.

i teoria transmutacji metalicznej) oraz własny komentarz do niej, dedykowany „Wilhelmowi Hierowskiemu z Polski, mężowi szlachtnemu i cnotliwemu”, którego tożsamość pozostaje nieznaną. Być może był dziadkiem lub krewnym Bartłomieja Hierowskiego (Hieroviusa, ok. 1565–1612), wykształconego w Wittenberdze lekarza miejskiego z Torunia, autora dwóch dzieł o leczeniu ran, który ponoć również zajmował się alchemią⁷⁵. Zapewne ze względu na obowiązujący w Wenecji zakaz praktykowania tej sztuki, drugie wydanie z 1530 r. ukazało się z niewielkimi zmianami, ale już pod tytułem *Voarchadumia contra alchimiam: ars distincta ab archimia et sophia* (Voarchadumia przeciw alchemii: sztuka odmienna od archemii i mądrości), z dedykacją dla doży i legata papieskiego⁷⁶. Traktat składa się z trzech części, z których pierwsza prezentuje nową teorię materii i transmutacji, wywiedzioną co prawda z Arystotelesa i wcześniejszych tekstów alchemicznych, ale bardzo złożoną i skomplikowaną. Tradycyjną alchemię uznaje Panteo za naiwne powierzchowne barwienie metali, podczas gdy jego sztuka pozwala na dokonanie prawdziwej przemiany w wyniku kontrolowanego ciepłem przemieszczania składników tworzących materię. To jest właśnie tytułowa „voarchadumia”, której nazwa ma pochodzić od słów chaldejskich i hinduskich, oznaczających „złoto z dwóch czerwieni”, czyli powstałe w rezultacie dwóch doskonałych cementacji rozluźnionych i przemieszczonych elementów⁷⁷. W drugiej części Panteo opisuje procesy metalurgiczne oraz techniki probiercze i podaje praktyczne receptury, ilustrując je znakomitymi drzeworytami, z których część to najwcześniejsze znane przedstawienia niektórych technologii. Ostatnia wreszcie część została poświęcona właściwej „kabale metalicznej”, czyli złożonym kalkulacjom opartym na wartościach numerycznych nazw substancji, ale także pojęć i naczyń po łacinie, grecku i hebrajsku. Możliwość takich dociekań wynika z przyjętego przez Pantea założenia, że te trzy języki oparte są na prawach natury, które rządzą również przemianami materii. System ten przypomina do pewnego stopnia teorię proporcji wagowych Ğābira ibn Haiyāna, ale jest oczywiście wywiedziony z kabalistycznej techniki gematrii, polegającej na analizie liczbowych wartości słów w tekstach biblijnych. Ponieważ litery łacińskie, w przeciwieństwie do hebrajskich, nie mają naturalnych wartości liczbowych, Panteo stworzył system transliteracji, ale wykorzystuje również inne sekwencje alfabetu hebrajskiego, a także oparte na nim alfabety magiczne (tylko w drugim wydaniu), którym przypisuje boskie pochodzenie.

75. Rafał T. Prinke, *Antemurale Alchimiae: Patrons, readers, and practitioners of alchemy in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Early Science and Medicine” 17: 5 (2012): 523–547, tutaj 533–534.

76. Giovanni Agostino Panteo, *Voarchadumia*, tłum. Paul Ferguson, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 39 (Glasgow: Adam McLean, 2010); tutaj też obszerny wstęp Paula Fergusona, stan badań i bibliografia.

77. *Ibid.*, 48–49.

W swojej analizie części metalurgicznej *Voarchadumii*, Sherwood Taylor uznał podane tam receptury za wartościowe nawet obecnie, a ilustracje za bardzo cenne poznawczo, ale pozostawił otwarty „psychologiczny problem motywacji Panteo do napisania tak dziwacznej książki i na czym polegała jego satysfakcja”⁷⁸. Brytyjski historyk nie dostrzegł wyjaśnienia tych właśnie kwestii w dedykacji dla legata papieskiego Altobello Averoldiego (ok. 1468–1531), w której Panteo wyraża pragnienie, aby jego traktat trafił do rąk największych uczonych i cieszył się światową sławą⁷⁹. Można powiedzieć, że pragnienie to się spełniło, ponieważ przynajmniej kilku wielkich uczonych studiowało oba alchemiczne dzieła Pantea (poza nimi opublikował też jedną pracę astronomiczną), wydane ponownie w 1550 r. w Paryżu, a później przedrukowane w zbiorach tekstów alchemicznych w 1613 i 1659 r. Mimo całej „dziwaczności” *Voarchadumii* i łacińskiej gematrii, to właśnie Paneto był zapewne głównym inicjatorem powiązania alchemii z kabałą, albowiem najważniejszy kodyfikator syntezy magii renesansowej, Heinrich Cornelius Agrippa, niewątpliwie znał jego traktat i przedrukował jeden z zamieszczonych tam po raz pierwszy tajemnych alfabetów⁸⁰. Nieco później angielski uczoney i mag John Dee (1527–1609) studiował *Voarchadumie* i na niej w dużej mierze oparł swoje dzieło alchemiczno-kabalistyczne *Monas hieroglyphica* (Monada hieroglificzna) z 1564 r., jak przekonująco wykazała Hilde Norrgrén, analizując marginalia, adnotacje, podkreślenia i odręczne rysunki w jego własnym egzemplarzu wydania z 1530 r., a także zachowane w rękopisie drobiazgowo porównanie tego tekstu z pierwszym wydaniem⁸¹.

Odkrywca kabały dla świata chrześcijańskiego sam co prawda nie wspominał o alchemii i najwyraźniej nie brał jej pod uwagę w swojej wersji syntezy tradycji hermetycznej, ale już jego bratanek, Giovanni Francesco Pico della Mirandola (ok. 1469–1533), napisał dzieło *De auro* (O złocie), w którym, podobnie jak wcześniej Augurello, wykorzystał motywy mitu o Złotym Runie, uznając je za alchemiczny pergamin zawierający tajemnice sztuki transmutacji. Twierdził też, że wielokrotnie był świadkiem dokonywania przemiany metali przez innych⁸². Niewątpliwie utożsamiał się z myślą swojego stryja, a po jego przedwczesnej śmierci przygotował w 1496 r. pierwsze wydanie *Oratio de hominis dignitate* (Mowa o godności człowieka) i sam nadał jej tytuł, który stał się jednym z naj-

78. F. Sherwood Taylor, *Some metallurgical processes of the early sixteenth century*, „Transactions of the Newcomen Society” 29 (1953): 93–101, tutaj 101.

79. Panteo, *Voarchadumia*, 39–40.

80. V. Perrone Compagni (red.), *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres*, *Studies in the History of Christian Thought*, 48 (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992), 491.

81. Hilde Norrgrén, *Interpretation and the Hieroglyphic Monad: John Dee’s reading of Pantheus’s Voarchadumia*, „Ambix” 52: 3 (2005): 217–245.

82. Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 19–21.

bardziej rozpoznawalnych w intelektualnych dziejach Europy⁸³. Współcześnie jej przesłanie jest zwykle interpretowane w kategoriach oświeceniowych, jako „manifest humanizmu” i deklaracja prawa każdego człowieka do godności. Tymczasem, jak przewrotnie stwierdza Brian Copenhaver, Pico nie jest „bohaterem romantycznym ani [...] modernistą czy liberałem, ani też nie jest autorem tak bardzo celebrowanej *Mowy o godności człowieka*, jaką znamy, ta bowiem jest oracją, którą sami sobie napisaliśmy”⁸⁴. Ponieważ tekst otwiera odwołanie do Hermesa Trismegistosa, badacze renesansowego hermetyzmu widzieli w nim afirmację boskiej mocy człowieka i potęgi jego magii, ale w ujęciu elitarnym – tylko dla wybranych wtajemniczonych. Najpełniej podejście to wyraziła Frances Yates, pisząc, że „pełnowymiarowy renesansowy *Magus*, który objawił się światu po raz pierwszy w oracji Pica, w pełni swych mocy i Godności, uprawiał nie tylko magię naturalną, ale też jej »najwyższą formę«, czyli praktyczną kabałę”, a sama mowa była „wielkim manifestem magii renesansowej”⁸⁵. Nie wszyscy badacze akceptują takie odczytywanie *Oratio*, skłaniając się albo ku interpretacji w kategoriach teologii i filozofii scholastycznej⁸⁶, albo też widząc w niej wyraz gnostyckiej idei odrzucenia ziemskiego życia i połączenia własnej duszy z Bogiem, w czym magia mogła być przydatna, ale nie była konieczna, a jej celem nie było panowanie nad światem materii tylko ucieczka od niego⁸⁷. Jeśli nawet pozostawić problem przesłania Pica jako nierozwiązany, to postać wszechmocnego maga tak czy inaczej zdominowała nurt hermetyczny w renesansie. Nowsze interpretacje

83. Nowe tłumaczenie angielskie z obszernymi przypisami i komentarzami podsumowuje wpływ tego dzieła na intelektualną historię Europy: Francesco Borghesi, Michael Papio, Massimo Riva (red.), *Pico della Mirandola: Oration on the dignity of man: A new translation and commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); zob. również polskie tłumaczenie wraz z łacińskim tekstem pierwszego wydania (we wstępie Danilo Facca omawia zawiłą historię interpretacji *Mowy*): Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate: Mowa o godności człowieka*, tłum. Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Klasyka Filozofii (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2010).

84. Brian P. Copenhaver, *Chi scrisse l’Orazione di Pico?*, [w] Fabrizio Meroi (red.), *La Magia nell’Europa Moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale: Atti del convegno (Firenze, 2–4 ottobre 2003)* (Firenze: Olschki, 2007), 79–105, tutaj 105.

85. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 86 i 103.

86. M. V. Dougherty, *Three precursors to Pico della Mirandola’s Roman disputation and the question of human nature in the Oratio*, [w] M. V. Dougherty (red.), *Pico della Mirandola: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 114–151.

87. Brian P. Copenhaver, *The secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance philosophy*, [w] Peter A. French, Howard K. Wettstein (red.), *Renaissance and Early Modern philosophy*, Midwest Studies in Philosophy, 26 (Boston–Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 56–81; —, *Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico’s Oration*, [w] Allen J. Grieco, Michael Rocke, Fiorella Gioffredi Superbi (red.), *The Italian Renaissance in the twentieth century* (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2002), 295–320.

(z wyraźnym podtekstem *gender*) przedstawiają go jako swego rodzaju „swata”, który potrafi dokonać zaślubin świata niebiańskiego z ziemskim:

Na ziemi mag jest w stanie imitować właściwości duszy świata [...], a inteligentnie manipulując uniwersalnymi powiązaniem między rzeczami wyższymi i niższymi, mag może dokonywać cudownych rzeczy, jak również wpływać na umysły innych ludzi. Podobnie jak *spiritus*, jest swatem pośredniczącym między niebem a ziemią [...], wybiera odpowiednich partnerów, którzy w odpowiednim czasie i za sprawą naturalnej sympatii, jaką mają do siebie, wydadzą spodziewane potomstwo.⁸⁸

Zainicjowana przez Marsilio Ficino i Pico della Mirandola przemiana w pojmowaniu magii sprawiła, że jej często prymitywne średniowieczne formy zostały przekształcone w „nową, piękną i elegancką magię włoskich humanistów”⁸⁹, zbudowaną na fundamentach nowego odczytania antycznego neoplatonizmu i hermetyzmu, a także asymilacji żydowskiej kabały. Wśród badaczy trwa co prawda nadal dyskusja dotycząca kwestii ciągłości między magią renesansową a średniowieczną⁹⁰, ale odwoływanie się tej pierwszej do źródeł drugiej nie ulega wątpliwości, jak również włączenie do swego instrumentarium średniowiecznej astrologii, alchemii i innych „nauk tajemnych”, które wcześniej nie były ze sobą tak blisko związane. Taka konstrukcja wyobrażenia maga, stworzona przez renesansowych intelektualistów, znacznie odbiegała od wizerunków średniowiecznego czarnoksiężnika i nekromanty, stanowiąc niewątpliwą inspirację zarówno dla potencjalnych szarlatanów, jak i dla poważnych uczonych aspirujących do poznania wyższych prawd o świecie i rządzących nim prawach. W obu przypadkach alchemia stanowiła istotny, choć nie najważniejszy, element ich wyposażenia.

FAUST I TWARDOWSKI

Wielu z działających na przełomie XV i XVI w. magów odcisnęło tak wielkie piętno na ówczesnej wyobraźni, że stali się przedmiotem legend, ludowych podań i tradycji literackich, niekiedy w całej Europie. Z tego też względu często trudno jest dzisiaj dociec prawdy o ich historycznych pierwowzorach. Niewątpliwie najstojniejszym przykładem jest Doktor Faust, pod którego imieniem ukazywało się wiele popularnych podręczników magii, a jego legendarna historia stała się kanwą dla dzieł tak wielkich pisarzy jak Christopher Marlowe

88. Sergius Kodera, *Disreputable bodies: Magic, medicine, and gender in Renaissance natural philosophy*, Essays and Studies, 23 (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010), 277–278.

89. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, 322.

90. Richard Kieckhefer, *Did magic have a Renaissance? An historiographic question revisited*, [w] Charles Burnett, W. F. Ryan (red.), *Magic and the classical tradition* (London: The Warburg Institute, 2006), 199–212.

(1564–1593) czy Johann Wolfgang Goethe (1749–1832). Identyfikacja oryginalnego Fausta jest przedmiotem nieustających debat badaczy, ale obecnie za najbardziej wiarygodne uznać trzeba ustalenia Franka Barona, według których był nim Georg Helmstetter (ok. 1466–przed 1539), absolwent uniwersytetu w Heidelbergu⁹¹. Działal w kręgach niemieckich humanistów przede wszystkim jako astrolog i chiromanta, ale też chełpił się, że potrafi dokonywać tych samych cudów co Jezus, a nawet większych. Na rozsyłanej do różnych osób karcie wizytowej przybrał, zgodnie z humanistyczną modą, klasycyzujące imię „Magister Georgius Sabellicus, Faustus junior” i tytułował się „drugim magiem” (za pierwszego tradycyjnie uważano wówczas Zoroastra). Szczegóły te znane są z kilku zachowanych źródeł współczesnych, z których najwcześniejsze to list Johanna Trithemiusa (1462–1516), opata klasztoru benedyktynów w Sponheim, historyka i badacza magii, do swego przyjaciela Johanna Virdunga (1463–1535), astrologa na dworze księcia Filipa, elektora Palatynatu w Heidelbergu⁹². Z jego treści wynika, że Virdung otrzymał od maga propozycję spotkania, a Trithemius przestrzegał go przed tym „niezrównoważonym osobnikiem, plotkarzem i oszustem”, który jest „głupcem, a nie filozofem” i „błaznem, a nie magistrem sztuk”⁹³. Ponieważ opat wspomina, że wcześniej też dostał od Fausta identyczną wizytówkę i relacjonuje, jak to Faust uciekał z miasta, kiedy dowiedział się o pobycie w nim Trithemiusa, nie jest wykluczone, iż spotkali się wcześniej i mieli jakiś osobisty zatarg, który spowodował tak skrajnie krytyczną opinię, a nawet oskarżenie Fausta o aktywne skłonności pedofilskie. Co ważniejsze,

91. Frank Baron, *Doctor Faustus: From history to legend*, Humanistische Bibliothek, 27 (München: Wilhelm Fink Verlag, 1978); —, *Who was the historical Faustus? Interpreting an overlooked source*, „Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)” 18 (1989): 297–302; —, *Faustus of the sixteenth century: His life, legend, and myth*, [w] Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, Studies in German Literature Linguistics and Culture (Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013), 43–66; zob. też najnowszą monografię Fausta, akceptującą i rozwijającą ustalenia Barona: Leo Ruickbie, *Faustus: The life and times of a Renaissance magician* (Stroud, Gloucestershire: The History Press, 2009).

92. Max Steinmetz, *Johann Virdung von Haßfurt, sein Leben und seine astrologischen Flugschriften*, [w] Paola Zambelli (red.), „Astrologi hallucinati”. *Stars and the End of the World in Luther's time* (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1986), 195–214.

93. Baron, *Doctor Faustus*, 29; (tłumaczenie angielskie całego listu s. 29–30, tekst oryginalny s. 96–97). Na temat tego źródła zob. też: Lynn Thorndike, *Faust and Johann Virdung of Haßfurt*, „Isis” 26 (1937): 321; Dieter Harmening, *Faust und die Renaissance-Magie. Zum ältesten Faustzeugnis: Johannes Trithemius an Johannes Virdung, 1507*, „Archiv für Kulturgeschichte” 55 (1973): 56–79; Paola Zambelli, *White magic, black magic in the European Renaissance*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, CXXV (Leiden–Boston: Brill, 2007), 85–86.

ze wszystkich współczesnych źródeł tylko w tym liście pojawia się wzmianka, jakoby Faust twierdził, że „w alchemii przewyższa wszystkich wcześniejszych mistrzów”⁹⁴. Również późniejsza ewolucja legendy Fausta tylko sporadycznie odwoływała się do alchemii, co pokazuje ponownie, jak słabe były jej związki z magią jeszcze na początku renesansu.

Pan Twardowski, polski odpowiednik Fausta, również nie był w najstarszych źródłach kojarzony z alchemią, ale w XIX i XX w. występuje już zarówno w literaturze pięknej, jak i w pracach naukowych jako przede wszystkim alchemik. Roman Bugaj, autor monografii o Twardowskim, utożsamił go z Lorenzem Dhurem z Norymbergi, przebywającym na dworze Mniszchów i w otoczeniu Zygmunta Augusta, któremu też przypisał zainteresowania alchemiczne⁹⁵. Ustalenia te skrytykowali Zbigniew Kuchowicz i Jacek Ojrzyński, kwestionując wiarygodność źródeł i zasadność argumentacji Bugaja⁹⁶. Przeciwno akceptacji jego tezy przemawia przede wszystkim krótka wzmianka o działającym w Warszawie magu Twardowskim z 1495 r., odkryta już wcześniej przez Bronisławę Nowicką i dość pochopnie odrzucona przez Romana Bugaja ze względów paleograficznych⁹⁷. Tymczasem taka datacja pierwowzoru polskiego maga czyniłaby zeń współczesnego historycznemu Faustowi, a więc paralela między nimi byłaby jeszcze ściślejsza.

GIOVANNI DA CORREGIO

Opat Trithemius nie słyszał zapewne o magu Twardowskim, bo jeśli nawet działał w tym samym czasie, to w prowincjonalnej wówczas Warszawie, leżącej na odległych kresach humanistycznej Europy. Odnotował natomiast w swoich *Annales Hirsaugiensis* (Roczniki hirsauskie) informację uzyskaną od tego samego Johanna Virdunga o włoskim magu, który w 1501 r. przybył na dwór króla Francji podczas jego tam pobytu i zrobił wielkie wrażenie na królu i jego lekarzach. Nazywał się Giovanni da Corregio (ok. 1450–po 1503), a swoją działalność rozpoczął w 1481 r., kiedy to pojawił się w Rzymie, głosząc apokaliptyczne wizje, czego świadkiem był Ludovico Lazzarelli i co stało się punktem zwrotnym w jego życiu, wtedy bowiem postanowił poświęcić się zgłębianiu wiedzy duchowej.

94. Baron, *Doctor Faustus*, 29.

95. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce*, 153–234; wcześniej tę samą hipotezę rozważał, ale odrzucił: Jan Kuchta, *Mistrz Twardowski, krakowski czarnoksiężnik XVI wieku*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 34 (1929): 23–27.

96. Zbigniew Kuchowicz, Jacek A. Ojrzyński, *Czy Twardowski był Niemcem?*, „Przegląd Historyczny” 69: 2 (1978): 309–315; Roman Bugaj, *Jeszcze o Twardowskim*, „Przegląd Historyczny” 71: 2 (1980): 333–342; Jacek A. Ojrzyński, *Mistrz Twardowski – historia i mistyfikacja*, „Przegląd Historyczny” 78: 4 (1987): 745–753.

97. Bronisława Nowicka, *Wyszogród. Zarys dziejów* (Wyszogród: Towarzystwo Naukowe Płockie, Oddział w Wyszogrodzie, 1971), 31.

wej⁹⁸. Z jego relacji wiadomo o kolejnym wystąpieniu Corregia, kiedy w Niedzielę Palmową 1484 r. wjechał do Rzymu na ośle, mając przymocowany do głowy srebrny półksiężyc z napisem odwołującym się do *Tablicy szmaragdowej* i głoszącym, iż jest to „Pimander wybraniec Boga”. Później przedstawiał się też jako „Giovanni Mercurio da Corregio, Anioł Mądrości Pimander” albo „Hermes junior”. Wraz z żoną i kilkorgiem dzieci odzianych w zgrzebne szaty i z łańcuchami na szyjach odwiedzał również dwory w Neapolu i być może we Florencji, a także Wenecję. Wszędzie oznajmiał, że mimo braku wykształcenia zna największe tajemnice i nauki starożytnych mędrców i potrafi dokonywać niespotykanych cudów. Był wielokrotnie więziony z podejrzeniem o herezję, ale zawsze kolejny zaintrygowany jego przesłaniami mecenas wyjednywał mu uwolnienie. Zdaniem Woutera Hanegraaffa, to najprawdopodobniej Lazzarelli zaznajomił Corregia z hermetycznymi tekstami wydanymi przez Ficina i z traktatami alchemicznymi, które ten wykorzystywał dla zdobywania nowych wyznawców⁹⁹.

Corregio wydał przynajmniej dwa teksty apokaliptyczno-profetyczne i jeden o zarazie morowej, a pod koniec życia napisał też traktat alchemiczny, który zachował się tylko w rękopisie. Zadeedykował go papieżowi Juliuszowi II (1443–1513), co dość dokładnie określa czas powstania tekstu na najwcześniej 1503 r., kiedy rozpoczął się jego pontyfikat, a jednocześnie stanowi najpóźniejszą znaną datę z życia Corregia. Sam tytuł dzieła – *De quercu Iulii pontificis, sive De lapide philosophico* (O dębie papieża Juliusza, albo O kamieniu filozoficznym) – również odwołuje się wprost do papieża, pochodzącego z rodziny della Rovere (dosłownie „z Dębu”) i mającego w herbie dąb. Treść pokazuje znajomość przynajmniej niektórych dzieł korpusu pseudo-Lulla, a także innych tekstów średniowiecznych, ale raczej powierzchowną i wykorzystaną tylko w celu zainteresowania adresata traktatu i przekonania go o swojej głębokiej wiedzy i znajomości najgłębszych tajemnic. Najciekawszym zabiegiem „Hermesa juniora” było posłużenie się bliskim papieżowi motywem dębu, którego piękno i wspaniałość szeroko opisuje w dedykacji, do stworzenia zupełnie nowej metafory alchemicznej:

Największą ze wszystkich wielkich rzeczy, tą, która przewycięża triumf wszystkich wspaniałości Twego ze wszechmiar triumfalnego dębu [jest to, że] na jego wierzchołku, na najwyższym i najbardziej owocnym miejscu jego cudowności [... zasiada] prawdziwie merkuralny, trysmegistyczny,

98. Szczegółowe studium wszystkich znanych źródeł na temat Corregia i jego wieloletniej znajomości z Lazzarellim, a także edycję i tłumaczenie jego dwóch tekstów i relacji Trithemiusa zawiera: Hanegraaff, Bouthoorn, (red.), *Lodovico Lazzarelli, 22–44, 311–335*.

99. Wouter J. Hanegraaff, *Pseudo-Lullian alchemy and the Mercurial Phoenix: Giovanni da Correggio's De Quercu Iulii pontificis sive De lapide philosophico*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry: Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Science History Publications, 2007), 101–112, tutaj 102.

mądry, uprzejmy i najszczęśliwszy Feniks [...]. Ptak ten jest bowiem unikatowy w całym świecie, jedyny i samotny, nie mający sobie równego na ziemi. Ale ponieważ jest uniwersalny, nie można go nigdzie znaleźć, ale też jest wszędzie.¹⁰⁰

Tej metaforze podporządkowany jest cały tekst, opisujący jak feniks musi zstąpić na ziemię, poddać się putrefakcji i rozpuszczeniu, aby wrócić do postaci „pierwszej i pierwornej natury świata”, czyli:

gatunku gatunków, formy form i ogólnego nasienia całego świata, które nazywa się też duchem świata, końcem jaja i wielkim troistym kamieniem, to znaczy mineralnym, roślinnym i zwierzęcym, który jest kamieniem i nie kamieniem, znajduje się w każdym miejscu i w każdym człowieku, w każdej rzeczy; który posiadają tak bogaci, jak biedni, a można go zmienić na dowolny kolor albo na dowolną naturę czy karnację, z jaką ten kamień się połączy.¹⁰¹

W podobnej retoryce są też opisane operacje prowadzące do „zmartwychwstania” feniksa jako Kamienia Filozofów, będącego również piątą esencją, czyli „niebem w człowieku”. Reszta traktatu to obszerny opis cudownych właściwości owego Kamienia, wykraczających daleko poza transmutację metali w złoto (oraz szkła w kamienie szlachetne) i przedłużanie życia. Dzięki niemu można bowiem również sprawić, że drzewa będą owocowały dwanaście razy w roku; że człowiek będzie odporny na ciepło i zimno, i nie będzie musiał jeść, pić, ani spać; że gwiazdy będą wysyłały pomyślne wpływy. Posiadacz Kamienia Filozofów może też przenosić się w dowolne miejsca, znajdować ukryte skarby i poznać bez wysiłku wszelkie nauki i sztuki, a także zdobyć dar prorocstwa, ponieważ Kamień „czyni człowieka doskonałym, poza i ponad jego naturę”. Wpływ koncepcji magii renesansowej Ficina i Pica (niewątpliwie za pośrednictwem Lazzarellego) jest tu oczywisty, zarówno w odwoływaniu się do ducha świata, jak uzyskiwania przez człowieka boskich mocy. Jednak Corregio przypisuje możliwość ich zdobycia Kamieniowi, a nie podejrzanym kontaktom z aniołami i demonami za pośrednictwem magii rytualnej i kabały, odcinając się od nich i podkreślając wielokrotnie, że wszystko to można osiągnąć „przez przyrodę, w przyrodzie i z przyrodą”. Szczególnie liczył zapewne na zainteresowanie papieża możliwością natychmiastowego rozbicia i „eksterminacji wszystkich armii i potęg narodów tureckich, muzułmańskich i pogańskich, bez potrzeby użycia broni i bez wielkiej armii”, rozwijając w ten sposób wątek z *Testamentum pseudo-Lulla*, który wszakże chciał nawracać niewiernych dzięki alchemii, a nie ich niszczyć.

Traktat *De quercu Iulii pontificis* jest znany z tylko jednego rękopisu, a więc nie był zapewne szczególnie rozpowszechniony, ale bardzo dobrze ilustruje przemiana-

100. Cyt. za: *ibid.*, 204–205.

101. *Ibid.*, 205.

ny zachodzące w alchemii pod wpływem hermetyzmu renesansowego. Z jednej strony jest to uznanie i włączenie do kanonu *prisca scientia* praktycznie całego alchemicznego piśmiennictwa średniowiecza, z drugiej zaś – jego reinterpretacja w dwóch kontekstach: magii uczonej i magii popularnej. Ta druga widoczna jest u Corregia w dość prostych i naiwnych twierdzeniach o cudownych właściwościach alchemicznego eliksiru, wzorowanych zapewne na marketingowych zabiegach wędrownych sprzedawców cudownych leków i maści. Już od XIV w. posługiwali się oni też rękopisami zielników z wyobrażeniami fantastycznych roślin, które miały przekonywać potencjalnych nabywców o ich magicznym działaniu. Odkrywca i pierwszy badacz tej tradycji, Sergio Toresella, niezbyt fortunnie nazwał owe rękopisy „zielnikami alchemików” i termin ten przyjął się w literaturze, choć ich właściciele raczej nie zajmowali się alchemią¹⁰². Corregio kierował się wyraźnie podobnymi motywami, pragnąc przekonać papieża Juliusza II o swej mądrości i gotowości przekazania mu części swych magicznych umiejętności, ale nie ujawniając niczego (jeżeli miał co ujawnić) w samym tekście, ograniczając się w nim do pustej retoryki, nadużywającej niejasnej frazeologii, metafor i pojęć, które papież mógł znać z tekstów średniowiecznych, a jeżeli nawet nie znał, to ich tajemniczość mogła zrobić na nim podobne wrażenie, jak rysunki fantastycznych ziół w „zielniku alchemicznym” na bywalcach miejskiego targowiska.

Wprowadzenie i eksponowanie dębu jako symbolu, enigmatycznego i niejasnego w kontekście alchemii, ale z pewnością atrakcyjnego dla adresata dzieła, było zabiegiem analogicznym do pojawienia się dwugłowego czarnego orła cesarskiego w *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit* niecałe sto lat wcześniej. Ponieważ symbolika drzew nie odgrywała wcześniej w alchemii żadnej roli, a dopiero w tym właśnie dziele znaleźć można ilustracje ptaków siedzących na wierzchołkach drzew (jedno z nich można nawet uznać za dąb), to Wouter Hanegraaff zasugerował, iż ta właśnie księga stanowiła „możliwe (bezpośrednie lub pośrednie) źródło dla Corregia, szczególnie ze względu na jej silne elementy apokaliptyczne, które dobrze by współgrały z jego własnym apokaliptyzmem”¹⁰³. Również feniks jako symbol Kamienia Filozofów zdaje się być pomysłem Corregia, nie występuje bowiem nigdzie we wcześniejszych tekstach alchemicznych¹⁰⁴. Co prawda Barbara Obrist identyfikuje żółtego ptaka wylatującego z płomieni na

102. Sergio Toresella, *Gli erbari degli alchimisti*, [w] Liana Saginati (red.), *Arte farmaceutica e piante medicinali. Erbari, vasi, strumenti e testi dalle raccolte liguri* (Pisa: Pacini Editore, 1996), 31–70; zob. też obszerne omówienie wszystkich zidentyfikowanych zielników z tej grupy oraz edycję jednego z nich w: Vera Segre Rutz, *Il giardino magico degli alchimisti: Un erbario illustrato trecentesco della Biblioteca universitaria di Pavia e la sua tradizione*, Testi e documenti, 12 (Milano: Il polifilo, 2000).

103. Hanegraaff, *Pseudo-Lullian alchemy and the Mercurial Phoenix*, 107.

104. Sylvain Matton, *Le phénix dans l'œuvre de Michel Maier et la littérature alchimique*, [w] J. C. Bailly (red.), *Chansons intellectuelles sur la résurrection du Phénix*

jednej z ilustracji w *Aurora consurgens* jako feniksa i symbol Kamienia Filozofów, ale z kontekstu jest oczywiste, że chodzi o lotną naturę arszeniku i aury pigmentu (co zresztą autorka podaje jako alternatywną interpretację)¹⁰⁵. Jednak ponieważ Corregio odwołuje się do antycznej, znanej już Herodotowi opowieści o feniksie i relacji o jego pojawieniu się w Heliopolis w I w. n.e., to trzeba sądzić, że wprowadził go do zasobów alchemicznej symboliki niezależnie od *Aurory*. Podobnie jak dwugłowy orzeł z *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, feniks stał się odąd jednym z częstszych motywów w ikonografii alchemicznej.

Przykład Giovanniego Mercuria da Corregio, podobnie jak Augurella, ukazuje problemy związane z odróżnianiem prawdziwego tekstu alchemicznego, czyli napisanego w dobrej wierze, z przekonaniem o odkrywaniu rzeczywistych tajemnic przyrody, od fikcyjnego, wykorzystującego jedynie alchemiczną retorykę i fakt stosowania przez autorów alchemicznych różnych zabiegów dla ukrycia zawartości przed oczami profanów. Choć nieobce średniowieczu, od epoki odrodzenia trudności te stały się znacznie bardziej uciążliwe w wyniku wzrostu poziomu wykształcenia osób świeckich, łatwej dostępności druku i pojawienia się nowych nurtów intelektualnych, z których część sięgała nie tylko do filozoficzno-religijnej magii *Corpus hermeticum*, ale również do dziedzictwa magii popularnej i opowieści o cudownych zjawiskach. Tym samym intelektualiści interesujący się magią uczoną często tym ostrzej występowali przeciw jej profanowaniu i wykorzystywaniu przez innych. Tak też Benedek Láng interpretuje ostrą krytykę Trithemiusa wobec zarówno Fausta, jak i Corregia:

Podobieństwo opisów obu tych magów, oczywista chęć ich zdyskredytowania i wyrażana przez Trithemiusa nienawiść są ewidentne i na pierwszy rzut oka wydają się zaskakujące. [...] Opat sam był głęboko zaangażowany w dziedzinę hermetyzmu i uczonej magii, a zatem jego krytyka innych magów nie powinna być traktowana jako dezaprobata ze strony rozczłozzonego obserwatora, ale raczej jako wściekłość rywala. W tle jego stosunku [do Fausta i Corregia] jest oskarżenie o uprawianie czarnej magii, jakie [w 1499 r.] wysunięto przeciw Trithemiusowi [... i w związku z którym] spędził resztę życia broniąc się przeciw tym złośliwym plotkom. Jego zamiar dyskredytacji Fausta i Mercuriusa powinien być usytuowany w tym kontekście, gdzie jawi się jako czysta i dobrze znana technika argumentowania w obronie własnej reputacji: „To, co ja robię, jest poważną filozofią, a co ty robisz, to głupia magia”. [...] Trithemius uznawał siebie nie za maga, ale za filozofa zajmującego się magią na wysokim poziomie duchowym, a choć jego zainteresowania mogą zdawać się bliskie tajemnych praktyk Fausta i Mercuriusa

(Paris: Gutenberg Reprints, 1984), 5–61; autor znalazł dwie wzmianki o feniksie, ale zapewne późniejsze i bez alchemicznych konotacji, s. 19.

105. Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, 227; por. tekst wraz z ilustracją w: *Aurora consurgens*, 84.

– albo właśnie z powodu tej bliskości – pojawienie się tych postaci traktował jako zdarzenie szczególnie trudne do zaakceptowania.¹⁰⁶

Nawiązując do znanej koncepcji Stephena Greenblatta¹⁰⁷, Láng widzi w autopromocyjnej działalności Fausta i Corregia przejaw renesansowego budowania własnej tożsamości, co było jego zdaniem zjawiskiem nowym i nieznanym uniwersalistycznemu średniowieczu¹⁰⁸. Opinię tę należy zapewne rozszerzyć również na uczonych magów, takich jak Trithemius, którzy podobnie budowali swoją tożsamość, ale innymi metodami i w innych kręgach.

JOHANNES TRITHEMIUS

Johannes Trithemius był znakomicie wykształconym humanistą, a po objęciu funkcji opata w benedyktyńskim klasztorze w Sponheim zgromadził tam olbrzymią bibliotekę. Zostawił po sobie wiele dzieł teologicznych, ale jest także uznawany za pierwszego humanistycznego historyka (dopuścił się nawet napisania dwóch fałszywych kronik, z których następnie korzystał w swoich dziełach historycznych) oraz twórcę nowoczesnej kryptografii¹⁰⁹. Interesując się magią, sięgał zarówno do nowego nurtu hermetycznego, jak i do klasycznej tradycji scholastycznej, zwłaszcza św. Alberta Wielkiego, tworząc własny system, który Noel Brann nazwał „teologią magiczną”¹¹⁰. Istotną rolę odgrywała w nim neopitagorejska numerologia, komunikowanie się z aniołami, a także przekazywanie informacji za pomocą szyfrów. Najwięcej swoich opinii o magii zawarł właśnie w dwóch książkach kryptologicznych, z których pierwsza, *Steganographia*, powstała ok. 1500 r., ale nie była wydana do 1605 r., bo to za jej właśnie sprawą Trithemius był oskarżany o uprawianie magii demonicznej. Bardziej otwarcie wypowiadał się w prywatnych listach, z których część się zachowała. Jego stosunek do alchemii był taki sam jak do magii: z furią atakował chciwych alchemików poszukujących sposobu zdobywania złota, ale uznawał filozoficzne spekulacje i studia przyrodoznawcze za wartościowe. Wielokrotnie wspominając

106. Láng, *Unlocked books*, 261–262.

107. Stephen Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

108. Láng, *Unlocked books*, 262–264.

109. Najnowsza monografia to: Noel L. Brann, *The abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of monastic humanism*, Studies in the History of Christian Thought, 24 (Leiden: E. J. Brill, 1981); ważna pozostaje też: Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462–1516)* (Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1971); wyd. popr. 1991; zob. również: Paola Zambelli, *Dal Cusano al Bovelles? Note sulle idee e sulle fonti di Johannes Trithemius*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 47 (2002): 199–211.

110. Noel L. Brann, *Trithemius and magical theology: A chapter in the controversy over occult studies in early modern Europe*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 1999).

o alchemii, używał swego ulubionego określenia, że jest to „cnotliwa nierządnicza (*casta meretrix*)”, która „ma wielu kochanków, ale zwodząc ich wszystkich, nie daje się objąć żadnemu”. Natomiast alchemicy „udają lojalność wobec swej ukochanej wybranki, obiecują chronić jej cnotę, ale sami oddają się zamiast niej niczym prostytutki bogaczom, chciwcom, skąpcom i głupim poszukiwaczom dziwactw”¹¹¹. Jeszcze ostrzej wyrażał się w korespondencji, nazywając alchemików „głupcami i uczniami małp, wrogami przyrody, pełnymi pogardy dla niebios”¹¹². Z drugiej jednak strony domyślał się głębszych, duchowych przyczyn zainteresowania alchemią u znanych mu autorów, takich jak Jan z Rupescissy czy pseudo-Arnold z Villanovy, a także wykorzystywał alchemiczne tajemne alfabety do własnych celów kryptologicznych.

Najważniejszym źródłem dla poznania rzeczywistych poglądów Trithemiusa na alchemię jest jego słynny list z 24 sierpnia 1505 r. do Germaina de Ganay (zm. 1520), późniejszego biskupa Orleanu, jednego z największych mecenasów wczesnego humanizmu, który korespondował też z innymi hermetystami, w tym również z Marsilio Ficino. Był on wielokrotnie publikowany, po raz pierwszy w traktacie Trithemiusa o aniołach planetarnych *De septem secundadeis, id est intelligentiis sive spiritibus orbis post deum moventibus* (O siedmiu sekundariuszach, to jest inteligencjach albo duchach, poruszających sfery po Bogu), wydany w Norymberdze w 1522 r., a wkrótce potem w zbiorze korespondencji opata z roku 1536. Zawarty w liście komentarz do *Tablicy szmaragdowej* stanowił punkt zwrotny w jego poglądach, określony przez Noela Branna jako „przejście od teologii mistycznej do teologii magicznej”, której fundamentem był „introwertyczny hermetyzm”, czyli alchemiczne przemiany duszy, umożliwiające jej wznoszenie się po drabinie hierarchii bytów¹¹³. W ujęciu Trithemiusa, celem *vera alchymia* (prawdziwej alchemii), w odróżnieniu od potępianej przez niego pogoni za łatwym wzbogaceniem się, było osiągnięcie doskonałości duchowej, której *alchymicus Christianus* (chrześcijański alchemik) powinien się całkowicie oddać. „Adept kierujący się właściwym rozumieniem alchemii uświadomi sobie, że choć będzie miał moc dokonywania niezwykłych ziemskich transmutacji, jego naczelnym celem jest transmutacja przeprowadzana w sobie samym”¹¹⁴. Idea przemiany duszy za pośrednictwem abstrakcyjnych operacji na liczbach i symbolach wewnątrz intelektu, który doświadcza jednocześnie boskiej egzaltacji, stała się później głównym obok *Voarchadumii* Pantea źródłem dla skonstruowania przez Johna Dee systemu kabalistyczno-pitagorejskiej alchemii we wspomnianej już *Monas hieroglyphica*¹¹⁵.

111. Ibid., 70.

112. J. R. Partington, *Trithemius and alchemy*, „Ambix” 2: 53–59, tutaj 58.

113. Noel L. Brann, *The shift from mystical to magical theology in the Abbot Trithemius (1462–1516)*, „Studies in Medieval Culture” 11 (1977): 147–159.

114. —, *Trithemius and magical theology*, 127.

115. N. H. Clulee, *Astronomia inferior. Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*, [w] William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and*

Według Williama Newmana, Noela Branna i Nicholasa Clulee, kluczowym momentem procesu przewartościowania średniowiecznej tradycji alchemicznej w duchu renesansu było całkowicie nowe odczytanie *Tablicy szmaragdowej* przez Trithemiusa. Tekst ten był znany takim autorom jak Roger Bacon czy św. Albert Wielki, ale nie uważali go za szczególnie istotny czy centralny dla teorii alchemii, lecz jedynie za rzemieślniczą recepturę napisaną świadomie niejasnym językiem z wykorzystaniem tajemnych *Decknamen*. Najbardziej wpływowym komentarz do *Tablicy*, napisany około połowy XIV w. przez nieznanego bliżej Ortolanusa lub Hortulanusa, również interpretuje ją w takich kategoriach, uznając Słońce i Księżyc za złoto i srebro, a wznoszenie się „jednej rzeczy” (*una res*) do nieba i jej powrót na ziemię za cykle sublimacji prowadzące do uzyskania Kamienia Filozofów¹¹⁶. „W tej tradycji po prostu nikomu nie przyszło do głowy, że Hermes mógł opisywać kosmiczny proces, a nie recepturę [chemiczną]”¹¹⁷. Dopiero pojawienie się nowej tradycji, zmieniającego ogląd rzeczywistości hermetyzmu, wskazanie przez Ficina jej punktów zbieżnych z alchemią i głębsze powiązanie z naukami tajemnymi przez Lazzarellego i innych, stworzyły intelektualny kontekst, w którym *Tablica szmaragdowa* mogła zyskać status nie tylko najważniejszego tekstu alchemicznego (którego wcześniej nie miała), ale wręcz pierwotnego objawienia magiczno-religijnego, streszczającego największe tajemnice wszechświata.

Johannes Trithemius, będąc bardzo bliskim przyjacielem Reuchlina, pozostał również pod wpływem kabały i numerologii, a w liście do de Ganaya utożsamiał „jedną rzecz” z monadą fizyki neopitagorejskiej. Tym samym zakończył hermetyczno-humanistyczną rewolucję w alchemii, która w jednym z dwóch jej nurtów późnego renesansu pozostawała pod przemożnym wpływem jego interpretacji. Jak to podsumował William Newman:

„Jedna rzecz” Hermesa przestała być instrumentem metalurgicznej transmutacji alchemików, aby stać się – przynajmniej w swej najczystszej formie – „duszą świata”. Co więcej, wznoszenie się i opadanie opisane w *Tablicy szmaragdowej* odnosiło się teraz do „wznoszenia się żywiołu ziemi” i jego powrotu, po dokonaniu oczyszczenia, poprzez sfery żywiołów – a nie do alchemicznego alembika. Innymi słowy, Trithemius postawił wcześniejszą metaforyczną interpretację *Tablicy szmaragdowej* na głowie: biorąc jej niejasne sformułowania dosłownie, doszedł do znacznie szerszego jej rozumienia, niż to czynili jego średniowieczni poprzednicy ze swoją alegorią.¹¹⁸

alchemy in early modern Europe (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001), 173–233, tutaj 191–197; Nicholas H. Clulee, *The Monas hieroglyphica and the alchemical thread of John Dee's career*, „Ambix” 52: 3 (2005): 197–215, tutaj 205–206.

116. O wpływie tego komentarza na alchemików XIV i XV w. zob.: Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 3*, 176–190.

117. Newman, *Gehennical fire*, 215.

118. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 129; Newman, *Gehennical fire*, 216.

Mag-alchemik Trithemiusa był rozwinięciem wizji „swata” między ziemią a niebem, jaką prezentował Pico della Mirandola. Alchemia dawała mu praktyczne wskazówki wywyższenia ziemi poprzez jej sublimację i złączenie z niebem, a tym samym udoskonalenia i zbawienia najniższego z żywiołów. Za jego też sprawą „ziemia elementalna [=żywiól ziemi] zyskała centralną pozycję jako podstawowy składnik alchemii w epoce odrodzenia”¹¹⁹.

Opat ze Sponheim, już za życia oskarżany o uprawianie magii demonicznej, krótko po śmierci stał się synonimem uczonego maga, odpowiednika, ale jednocześnie przeciwieństwa, krytykowanego przezeń Fausta. Według rozpowszechnianych zaraz po jego śmierci opinii, miał przywoływać diabły i współdziałać z Szatanem w walce z Kościołem, co wykorzystywali jeszcze w XVII w. pisarze jezuitcy, oskarżając go wręcz o sprowokowanie swoją magią rozbicia jedności chrześcijaństwa i nadejścia reformacji¹²⁰. Obrazu Trithemiusa jako maga dopełniło kilka powstałych w ciągu XVI w. tekstów pseudoepigraficznych, magicznych i alchemicznych¹²¹, ale przede wszystkim fakt uznania go za nauczyciela dwóch wspomnianych już wcześniej najważniejszych dla dziejów alchemii postaci renesansowego hermetyzmu: Agrippy i Paracelsusa.

HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA

Pierwszy z nich, Heinrich Cornelius Agrippa, był autorem podsumowania i kodyfikacji renesansowej syntezy nauk tajemnych¹²². Zdobył znakomite humanistyczne wykształcenie i w 1509 r. napisał swoją pierwszą książkę *De nobilitate et praecellencia foeminae sexus* (O ślachtetności a zacności płci niewieściej¹²³) oraz rozpoczął wykłady kabalistycznego dzieła Reuchlina *De verbo mirifico* (O cudownym słowie) na uniwersytecie w Dole. Pod jego wpływem powziął zamiar dokonania gruntownej odnowy magii¹²⁴ i odwiedził Johannes Trithemiusa, któremu też dedykował pierwszą wersję swojego nastynniejszego dzieła *De occulta philosophia* (O filozofii tajemnej)¹²⁵. W zachowanym liście z 1510 r. Agrippa dziękował swemu mistrzowi i wspominał ich długie dyskusje „dotyczą-

119. Clulee, *Astronomia inferior*, 191.

120. Brann, *Trithemius and magical theology*, 186–191.

121. Partington, *Trithemius and alchemy*, 53–54; Brann, *Trithemius and magical theology*, 215.

122. Obok cytowanych już wyżej monografii Nauerta i Lehricha, zob. też ważne studium: Paola Zambelli, *Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus*, [w] August Buck (red.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), 65–90.

123. Polskie tłumaczenie pod takim tytułem ukazało się w 1575 r. w Krakowie.

124. Paola Zambelli, *Magic and radical reformation in Agrippa of Nettesheim*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 39 (1976): 69–103.

125. Brann, *Trithemius and magical theology*, 152–156.

ce alchemii, magii, kabały i podobnych spraw¹²⁶. Za radą Trithemiusa nie opublikował tej wersji dzieła, lecz wyjechał do Włoch, gdzie studiował prace Ficina, Pica i innych hermetystów. Ostateczną wersję *De occulta philosophia* ukończył dwadzieścia lat później, ale pierwsza edycja, wydana w 1531 r. w Antweprii, zawierała tylko pierwszą księgę i spisy treści pozostałych dwóch. Całość ukazała się dwa lata później w Kolonii, ale bez miejsca druku i nazwiska drukarza, ze względu na zakaz wydany przez senat miasta¹²⁷.

Stosunek Agrippy do alchemii stanowi przedmiot kontrowersji wśród badaczy, z jednej bowiem strony w swoim systemie neopitagorejskich korespondencji liczb, odpowiednikiem jedności w świecie żywiołów (czyli materii) uczynił Kamień Filozofów, „jeden przedmiot i instrument wszystkich właściwości naturalnych i transnaturalnych”¹²⁸, ale z drugiej – w całej *De occulta philosophia* jedynie sporadycznie i marginalnie wspomina bezpośrednio o alchemii, na czterech stronach z pięciuset czterdziestu w edycji krytycznej. Z zachowanej korespondencji Agrippy wynika jednak, że przynajmniej w kilku okresach życia prowadził eksperymenty we własnym laboratorium, a także wspólnie z przyjaciółmi o podobnych zainteresowaniach. Jak pisze Charles Nauert, autor jego pierwszej ważnej monografii, w roku 1509:

informował [przyjaciela z czasów studiów we Włoszech] Landulphusa, że skonstruował „nasz zwykły warsztat alchemiczny” [...]. Prawdopodobnie Agrippa rzeczywiście próbował uzyskać piątą esencję czyli *spiritus mundi* ze złota i wykorzystać ją do wyprodukowania większej ilości złota z metali nieszlachetnych, którą to procedurę, jak później twierdził, znał doskonale, ale która, jak przyznawał, nie dawała więcej złota niż ilość użyta do uzyskania *spiritus mundi*. Podobne eksperymenty kontynuował przez całe życie. W Metz i w Szwajcarii przyjaźnił się z osobami regularnie oddającymi się doświadczeniom alchemicznym. W Lyonie w 1526 r. wciąż miał zapewne nadzieję na wyhodowanie złota z pewnych nasion, które dostał od przyjaciela, a jego listy z lata 1529 r., kiedy mieszkał w Antweprii, pełne są doniesień o postępach w pracach alchemicznych, które uznawał za pomyślne, choć nie tak dochodowe, jak się spodziewał.¹²⁹

126. —, *The abbot Trithemius*, 117.

127. V. Perrone Compagni, *Introduction*, [w] V. Perrone Compagni (red.), *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres*, *Studies in the History of Christian Thought*, 48 (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992), 1–59, tutaj 3–10; obok tej edycji krytycznej wszystkich wersji oryginalnego tekstu (również rękopisu pierwszej z 1510 r.), przydatne jest też nowe wydanie angielskiego tłumaczenia z 1651 r. z bardzo obszernymi przypisami: Donald Tyson (red.), *Three books of occult philosophy, written by Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim, completely annotated, with modern commentary*, tłum. James Freaque, *Llewellyn's Sourcebook Series* (St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1993).

128. Perrone Compagni, (red.), *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia*, 257; Tyson, (red.), *Three books of occult philosophy*, 242.

129. Nauert, *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, 24.

Jednocześnie do pełnego wydania z 1533 r. Agrippa dołączył fragment wydanej w 1530 r. książki *De incertitudine et vanitate scientiarum* (O niepewności i próżności nauk), zawierającej potępienie swojej młodzieńczej pasji do nauk tajemnych i swojego dzieła na ich temat (wówczas jeszcze nie opublikowanego), w tym również ostrą krytykę alchemii¹³⁰, a za jedyną wartość uznającej doświadczenie mistyczne. Tymczasem z jego listów wiadomo, iż nie zaprzestał ani studiów nad magią i kabałą, ani praktyk alchemicznych. Zastanawiając się nad tą sprzecznością i w jaki sposób Agrippa mógł sam przed sobą usprawiedliwiać taką niekonsekwencję, Charles Nauert uznał, że mogło to być „mgliste przekonanie, że mistycznie oświecony umysł potrafi dostrzec rzeczywistą prawdę poza pozornymi sprzecznościami” albo też „empiryzm lub autorytaryzm, które mogą być bardzo podobne [przejawiające się jako]: pasywna akceptacja brutalnych faktów odkrywanych w alchemicznych doświadczeniach i codziennych obserwacjach, względnie pasywna akceptacja doniesień innych osób o ich odkryciach”¹³¹.

Analizując wspomniane cztery wzmianki o alchemii w *De occulta philosophia*, Christopher Lehigh, autor najnowszej monografii Agrippy, dochodzi do zasadniczo przeciwnego wniosku, a mianowicie, że można je interpretować tylko w kategoriach proponowanych przez Mirceę Eliadego, czyli rozumienia alchemii jako „manifestacji magiczno-religijnej mocy, która może zmieniać świat, a tym samym nie należy do tego świata”. Podejście to czerpał od swego mistrza Trithemiusa, u którego alchemiczne metafory odnosiły się do różnych etapów i aspektów osiągania transcendencji i jednoczenia się człowieka ze światem boskim, a nie do praktyki laboratoryjnej. Lehigh przyznaje jednak, że konkluzja ta opiera się na nikłych przesłankach¹³². Z kolei poświęcony alchemii fragment *De vanitate* odczytuje najpierw również jako potępienie prymitywnego poszukiwania metody robienia złota i wskazanie mistycznej ścieżki do znalezienia najwyższej prawdy i mądrości w Kamieniu Filozofów, ale zaraz po tym kwestionuje taką interpretację, podejrzewając, iż ten bardzo niejasny rozdział oparty jest na retorycznej ironii, co wszakże trudno wykazać¹³³. Jest to zresztą aspekt szerszej debaty nad *De vanitate*, którą część badaczy zalicza do tradycji renesansowego sceptycyzmu (w oczywistej sprzeczności z przesłaniem *De occulta philosophia*)¹³⁴,

130. Edycję rozdziału o alchemii, ale bez tłumaczenia, które wydawca uznał za „zbyt trudne nawet dla specjalisty w tej dziedzinie”, zawiera w aneksie: Lehigh, *The language of demons and angels*, 233–238.

131. Nauert, *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, 215.

132. Lehigh, *The language of demons and angels*, 76–82.

133. Ibid., 82–86.

134. Charles G. Nauert, Jr., *Magic and scepticism in Agrippa's thought*, „Journal of the History of Ideas” 18 (1957): 161–182; Richard H. Popkin, *The history of scepticism: From Erasmus do Descartes* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), 21–25; natomiast humanistyczne i teologiczne aspekty twórczości Agrippy, w tym też *De vanitate*, omawia szczegółowo: Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa: The humanist*

a inni uznają za satyrę wymierzoną zarówno przeciw nowemu sceptycyzmowi, jak i panującej na uniwersytetach tradycji scholastycznej, a nawet za „manifest neoplatońskiej i hermetycznej teologii”¹³⁵.

Tradycyjne stanowisko odnośnie stosunku Agrippy do alchemii sformułował już wcześniej Wolf-Dieter Müller-Jahncke, odczytując *De vanitate* jako satyrę inspirowaną jego wczesnymi i nieudanymi próbami empirycznymi, będącą „zwieńczeniem jego krytycznego podejścia do alchemii, dostrzegalnego już we wcześniejszych okresach”. Wszelkie zaś sformułowania pozornie wyrażające uznanie dla doktryn alchemicznych to „zwykły sarkazm i nic ponad literacką retorykę”¹³⁶. Z takimi wnioskami nie zgodził się William Newman, wskazując na fragmenty *De occulta philosophia*, które co prawda nie mówią wprost o alchemii, ale prezentują rozwinięcie hermetycznej wizji świata wraz z jej konkretyzacją, bardzo znaczącą dla witalistycznego nurtu późniejszej alchemii. Podobnie jak Ficino, Agrippa utożsamia *spiritus mundi* z piątą esencją alchemików, stanowiącą „quasi-materialne medium dla *anima [mundi]*”, otrzymujące od „duszy świata” wszelkie właściwości i przekazujące je ziemi, zgodnie z przekonaniem Trithemiusa. W ziemi zatem znajdują się „nasiona i cechy seminalne” wszystkich rzeczy, a zatem żywioł ziemi zawiera w stanie potencjalnym wszystkie znane gatunki i jest ich źródłem, czyli pozwala obejść „*sciant artifices*” Awicenny. To właśnie ta hermetyczna teoria *semina* i „unikatowa pozycja elementarnej ziemi [...] tworzyła naczelną doktrynę jednej z tradycji alchemicznych renesansu”¹³⁷. Jeżeli zatem przyjąć nawet, że sam Agrippa był niechętny wobec alchemii, to – jak wykazał Newman – wielu późniejszych autorów alchemicznych odczytywało go inaczej i na bazie jego teorii kosmologicznych budowało własne interpretacje alchemii.

Stanowisko Newmana zaakceptowała i rozwinęła Vittoria Perrone Compagni, wydawczyni krytycznej edycji *De occulta philosophia*. Jej zdaniem:

już sama chronologia publikacji (najpierw *De vanitate*, a potem ostateczna wersja poszerzonego traktatu o magii) wskazuje na całościowy program, obejmujący kulturowy, religijny i moralny projekt reformy współczesnego społeczeństwa. *De vanitate* w żaden sposób nie zaprzecza programowi *De occulta philosophia*, a w istocie „sceptyczne” przeciwstawienie nauk huma-

theologian and his declamations, Brill's Studies in Intellectual History, 77 (Leyden: Brill, 1997).

135. Vittoria Perrone Compagni, *Tutius ignorare quam scire: Cornelius Agrippa and scepticism*, [w] Gianni Paganini, José R. Maia Neto (red.), *Renaissance scepticisms*, International Archives of the History of Ideas, 199 (Dordrecht: Springer, 2009), 91–110, tutaj 110.

136. Wolf Dieter Müller-Jahncke, *The attitude of Agrippa[sic!] von Nettesheim (1486–1535) towards alchemy*, „Ambix” 22: 2 (1975): 134–150, tutaj 150.

137. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 128.

nistycznych i boskiego Objawienia ma swój cel w dążeniu do restauracji magii chrześcijańskiej.¹³⁸

Perrone Compagni podkreśla też zgodną z tradycją alchemiczną technikę pisarską Agrippy, polegającą na reinterpretacji swoich źródeł oraz ukrywaniu właściwego przekazu. Jak sam pisał, zwracając się do czytelników w epilogu do pełnego wydania z 1533 r.: „A zatem, dzieci doktryny i wiedzy, gorliwie przeszukujcie tę księgę i poskładajcie moje rozproszone intencje, rozmieściłem je bowiem w różnych częściach: co w jednym miejscu jest ukryte, w innym zostaje objawione, tak by odkryć to [tylko] przed wami, ludźmi mądrymi”¹³⁹. Zgodnie z odczytaniem owych rozproszonych intencji przez włoską badaczkę, Agrippa w *De vanitate* krytykował jedynie takie wcielenia nauki, w których rozum nie łączy się harmonijnie z wiarą, albowiem stają się one wówczas próżne, bezpłodne i szkodliwe.

Alchemia nie jest wyjątkiem od tej reguły, a zatem Agrippa mógł ją atakować bez faktycznego kwestionowania jej zasad. Zdolność do uruchomienia owych zasad i zastosowania ich do transformacji świata nie jest dostępna każdemu, ale stanowi przywilej tych, którzy doświadczyli duchowego odrodzenia”.¹⁴⁰

Idąc za interpretacją Williama Newmana, Vittoria Perrone Compagni wykazała, że w pierwotnej wersji i w niepełnym wydaniu *De occulta philosophia* z 1530 r. Agrippa pisał o zaczerpniętym z doktryny Ficina procesie ekstrakcji *spiritus mundi* ze złota, a w pełnym wydaniu z 1533 r. zastąpił ten fragment koncepcją redukcji żywiołu ziemi do czystej postaci pierwszej materii (*materia prima*), niewątpliwie pod wpływem wspomnianej już reinterpretacji *Tablicy szmaragdowej* dokonanej przez Trithemiusa. Zatem istotnie dokonała się w nim przemiana, ale – jeśli przyjąć tę interpretację – nie z ostrożnego zwolennika alchemii w jej zdecydowanego przeciwnika, tylko z kompilatora idei Ficina w samodzielnego filozofa, rozwijającego pomysły swego bezpośredniego mistrza, opata ze Sponheim. Świadczy o tym też włączenie do ostatniej wersji dzieła parafrazy fragmentów *Summa perfectionis* pseudo-Gebera i powoływanie się na jego autorytet przy omawianiu koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, z czego można wnosić, że właśnie pod koniec życia jego zainteresowanie alchemią wzrosło i zaczął czytać jej średniowiecznych klasyków¹⁴¹.

Postać Agrippy stała się symboliczna już za jego życia, a opowieści o jego magicznych umiejętnościach i dokonaniach zaczęły wkrótce krążyć po Europie.

138. Vittoria Perrone Compagni, „*Dispersa intentio*”. *Alchemy, magic and scepticism in Agrippa*, „*Early Science and Medicine*” 5: 2 (2000): 160–177, tutaj 161.

139. Perrone Compagni, (red.), *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia*, 599; Tyson, (red.), *Three books of occult philosophy*, 677.

140. Perrone Compagni, „*Dispersa intentio*”, 169.

141. *Ibid.*, 176.

Wiele z nich wykorzystali Christopher Marlowe i Johann Wolfgang Goethe, przez co później zaczęły być kojarzone bardziej z mitem Fausta¹⁴². Niemniej jeszcze w angielskim tłumaczeniu popularnych wierszy dla dzieci *Der Struwwelpeter* Heinricha Hoffmana z 1848 r. pojawia się „wielki Agrippa” w stroju czar-noksiężnika, który wrzuca do kałamarza niegrzecznych chłopców dokuczających koledze murzynowi¹⁴³. Dzieło *De occulta philosophia* stało się też fundamentem ezoterycznego odrodzenia końca XIX w. i od jego tytułu ukuto wówczas termin „okultyzm”.

PARACELsus

Legendę Fausta wzbogaciła też postać równie wielkiego formatu, ale o skrajnie odmiennym charakterze, a mianowicie drugi ze wspomnianych znajomych Erazma i uczniów Trithemiusa, czyli Paracelsus¹⁴⁴. W jego przypadku kontakty z opatem-humanistą nie są tak dobrze udokumentowane, bo opierają się na jednej wzmiance autobiograficznej w dziele *Die Grosse Wundarznei (Chirurgia magna, Wielka chirurgia)* z 1536 r., gdzie wymienia swoich wczesnych nauczycieli, a wśród nich ojca Wilhelma (który był lekarzem), czterech biskupów (podanych z imienia) oraz „opata ze Sponheim”. Jego tożsamość z Trithemiusem wydawała się wcześniejszym historykom oczywista, ale w 1936 r. Karl Sudhoff, inicjator badań naukowych nad Paracelsusem i wydawca jego dzieł, zakwestionował ten „stary błąd biograficzny” (przez niego samego zresztą wcześniej rozpowszechniany), dowodząc, iż chodziło najpewniej o opata z Lavanttal, u którego Paracelsus mógł pobierać nauki w młodym wieku¹⁴⁵. Argumentacja Sudhoffa okazała się mało przekonująca, bo już kontynuator jego projektu edytorskiego, Kurt Goldammer, po gruntownej analizie owej wzmianki i identyfikacji możliwych powiązań Para-

142. Philip Beitchman, *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), 88–90; Michael Keefer, *Cornelius Agrippa's double presence in the Faustian century*, [w] Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, Studies in German Literature Linguistics and Culture (Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013), 67–92.

143. Heinrich Hoffman, *Struwwelpeter. Merry stories and funny pictures* (New York: Frederick Warne, 1848); w niemieckim oryginale z 1844 r. i w polskim wydaniu *Staś Straszdydło. Złota różdżka czyli bajki dla niegrzecznych dzieci* postać ta jest inaczej nazwana.

144. Urs Leo Gantenbein, *Converging magical legends: Faustus, Paracelsus, and Trithemius*, [w] Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, Studies in German Literature Linguistics and Culture (Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013), 93–124.

145. Karl Sudhoff, *Paracelsus: Ein deutsches Lebensbild aus den Tagen der Renaissance* (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1936), 13–14.

celsusa z wymienionymi w niej czterema biskupami uznał, że musiało tu chodzić o Trithemiusa¹⁴⁶. Stanowisko takie przyjęli też autorzy późniejszych ważnych monografii¹⁴⁷, ale z kolei autor najnowszej z nich, Charles Webster, wyraził się o nim bardzo sceptycznie¹⁴⁸. Już zresztą wcześniej Noel Brann wskazał na zasadnicze różnice w systemach magicznej epistemologii Trithemiusa i Paracelsusa. Dla tego pierwszego, pozostającego pod wpływem św. Augustyna, „wszystkie zewnętrzne działania człowieka [...] są warunkowane wcześniejszymi operacjami wewnętrznymi w umyśle mediatora, uruchamianym przez bezpośrednią boską iluminację”, podczas gdy „dla Paracelsusa przeciwnie, wiedza o świecie zewnętrznym (makrokosmosie) w sposób konieczny poprzedza wiedzę o wewnętrznym świecie duszy (mikrokosmosie)”¹⁴⁹. Nie świadczy to oczywiście, jak podkreśla Brann, że Paracelsus nie mógł być instruowany przez Trithemiusa w młodości, a potem przyjąć inne poglądy, tak jak Arystoteles po naukach u Platona. Potwierdzeniem tej hipotezy może być jedyna pewna wzmianka o nim w autentycznych pismach Hohenheima, gdzie ogłasza swoją niezależność od opata ze Sponheim:

Wymagałoby długiego wykładu, aby jasno i przejrzyście pokazać jak dalekie od mojej filozofii są filozofie arystotelesowskie, stoickie i platońskie, a także jak filozofia Trithemiusa Theophrastusa jest zupełnie odrębna od głoszonej przeze mnie, Aureolusa Theophrastusa.¹⁵⁰

Przywołanie jednego tylko współczesnego myśliciela obok trzech wielkich systemów filozoficznych i przydanie mu własnego imienia niewątpliwie wskazuje na jakiś szczególny stosunek do Trithemiusa, ale opinie badaczy są w tym

146. Kurt Goldammer, *Die bischöflichen Lehrer des Paracelsus*, „Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 37 (1953): 235–245; wersja poprawiona i uzupełniona: —, *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus. Zu Hohenheims Bildungserlebnis und zur geistigen Welt seiner Jugend*, „Carinthia I” 147 (1957): 525–559; przedruk w: —, *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus*, [w] Kurt Goldammer (red.), *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 24 (Vienna: Verband der wissenschaftlichen Gesselschaften Österreichs, 1986), 58–86.

147. Heinz Pächter, *Paracelsus: Das Urbild des Doktor Faustus* (Zürich: Gutenberg, 1955), 110; Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 8, 296.

148. Webster, *Paracelsus*, 10, 254.

149. Noel L. Brann, *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?*, „The Sixteenth Century Journal” 10: 1 (1979): 71–82, tutaj 77; por. też: —, *Trithemius and magical theology*, 182–185.

150. Karl Sudhoff (red.), *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Das Buch Paragranum*, t. 8, Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften (München: Otto Wilhelm Barth, 1924), 72; Weeks, (red.), *Paracelsus: Essential theoretical writings*; w swojej edycji Weeks, w przeciwieństwie do Sudhoffa, odczytuje to imię jako „Tirthemius” i domyśla się zamierzonej aluzji do łacińskiego „tire” czyli „nowicjusz” albo „początkujący”.

względnie bardzo zróżnicowane. Z jednej strony już Will-Erich Peuckert w 1936 r. widział działalność opata ze Sponheim jako „przygotowanie gruntu” dla Paracelsusa (uznając też autentyczność ich bezpośrednich kontaktów)¹⁵¹, ale już Walter Pagel w swojej nadal fundamentalnej monografii Paracelsusa uznał tylko ostrożnie, że ten „mógł czerpać inspirację z dzieła Trithemiusa”¹⁵². Zdaniem Nela Branna, chociaż obaj „bezsprzecznie działali we wspólnych hermetycznych ramach” i „Paracelsus był świadom istnienia Trithemiusa, bez względu na to, czy kiedykolwiek osobiście spotkał opata”, to „swoje tajemne spekulacje rozpoczęli od całkowicie przeciwnych biegunów wewnątrz struktury ich hermetycznych wizji”¹⁵³. Z kolei Thomas Ernst wskazywał na podobieństwa i zależności obu systemów w perspektywie kabalistycznej¹⁵⁴, a najnowsi monografisci Paracelsusa całkowicie pomijają ten problem milczeniem¹⁵⁵.

W olbrzymiej literaturze dotyczącej Paracelsusa¹⁵⁶ znaleźć można bardzo wiele podobnych kontrowersji i rozbieżności wśród opinii badaczy na temat różnych aspektów jego życia, działalności i pisarstwa, a nawet jego płci¹⁵⁷. Nie jest

151. Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, wyd. 3, Pansophie, 1 (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1976), 78–98, 207–214.

152. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 9.

153. Brann, *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?*, 74.

154. Thomas Ernst, *Schwarzweisse Magie. Der Schlüssel zum dritten Buch der Steganographia des Trithemius*, „Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)” 25 (1996): 1–205, tutaj 109–110.

155. Andrew Weeks, *Paracelsus: Speculative theory and the crisis of the early Reformation*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 1997); wcale nie wspomina o Trithemiusie; Webster, *Paracelsus*, 10; jedno zdanie wyrażające wątpliwość co do osobistego spotkania Paracelsusa z Trithemiusem.

156. Bibliografię wydawanych od 1900 r. publikacji na temat Paracelsusa zaczął wydawać w poświęconym mu czasopiśmie: Karl Sudhoff, *Nachweise zur Paracelsus-Literatur. Beilage zu „Acta Paracelsica”* 1–5 (1930–1932); kontynuował ją w jego nowej wersji, wydawanej podczas wojny już w Szwajcarii: P. Ildefons Betschart, *Paracelsus-Bibliographie*, „Nova Acta Paracelsica” 1 (1944): 182–192; dla późniejszego okresu ukazały się dwie bibliografie książkowe: Karl-Heinz Weimann, *Paracelsus-Bibliographie, 1932–1960. Mit einem Verzeichnis neu entdeckter Paracelsus-Handschriften (1900–1960)* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1963); Julian Paulus, *Paracelsus-Bibliographie, 1961–1996* (Wiesloch: Palatina, 1997). Najważniejsza z nowszych biografii faktograficznych to: Udo Benzenhöfer, *Paracelsus*, Rowohlt's Monographien, 1290 (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1997)., a z opracowań popularnonaukowych opartych na dobrej znajomości literatury dostępne jest w polskim tłumaczeniu: Philip Ball, *Lekarz diabła. Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*, tłum. Olga Siara (Kraków: Insignis, 2007); wyd. oryg. 2006.

157. Dyskusję na temat hermafrodytyzmu Paracelsusa streszcza: Newman, *Promethean ambitions*, 195–199.

do końca pewne, czy miał formalne wykształcenie akademickie, żadne bowiem źródła nie potwierdzają jego doktoratu z medycyny, ponoć uzyskanego na uniwersytecie w Ferrarze, a przynajmniej część z podróży, którymi się chwalił w swoich tekstach, wydaje się mało prawdopodobna. Pozostawił po sobie wielką liczbę dzieł nie tylko medycznych, ale również filozoficznych, teologicznych, przyrodznawczych, astrologicznych, kabalistycznych i magicznych. Pisał w sposób bardzo niejasny, chaotyczny, wprowadzając nowe terminy bez ich definiowania, często wygłaszając wzajemnie sprzeczne tezy i opinie. Odtworzenie spójnej wizji świata, filozofii czy systemu medycznego na podstawie jego pism stanowiło podstawową trudność dla jego zwolenników z drugiej połowy XVI w. i przyczynę publikowania przez nich licznych leksykonów terminologii Paracelsusa¹⁵⁸, dostarczając jednocześnie silnych argumentów jego liczny krytykom, takim jak lekarz i teolog Thomas Erastus (1524–1583)¹⁵⁹ czy płodny pisarz i polemista alchemiczny Andreas Libavius (1555–1616)¹⁶⁰. Te same problemy z przedstawianiem nauk Paracelsusa i jego roli w historii nauki i medycyny mają współcześni badacze. Niektórzy, jak Walter Pagel, dążąc do rekonstrukcji i racjonalizacji światopoglądu Paracelsusa, usiłowali wyjaśniać „pozorne sprzeczności” różnymi obiektywnymi przyczynami¹⁶¹ i dowodzili, że na wielu polach jego działalności „Paracelsus prezentuje płataninę obserwacji i spekulacji – częściowo sprzecznych i fantastycznych – z których wyłaniają się jednak jakieś solidne, postępowe, a nawet nowoczesne idee”¹⁶². Inni z kolei, jak Kurt Goldammer, uznawali jego światopogląd za typowo średniowieczny, a więc wsteczny¹⁶³.

158. Pełne ich zestawienie podaje: Halleux, *Les textes alchimiques*, 34–35, 109–110; współczesne opracowanie terminologii medycznej Paracelsusa zawiera: Karl-Heinz Weimann, *Die deutsche medizinische Fachsprache des Paracelsus* (dysertacja doktorska, Berlin, 1951).

159. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 311–332; Charles D. Gunnoe, Jr., *Paracelsus's biography among his detractors*, [w] Gerhild Scholz Williams, Charles D. Gunnoe, Jr. (red.), *Paracelsian moments. Science, medicine & astrology in early modern Europe* (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2002), 3–18; —, *Thomas Erastus and the Palatinate: A Renaissance physician in the Second Reformation*, Brill's Series in Church History, 48 (Leiden: Brill, 2010), 263–338; rozdział „Antiparacelsica”.

160. Owen Hannaway, *The chemists and the word. The didactic origins of chemistry* (Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1975), 97–107; Bruce T. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy. Separating chemical cultures with polemical fire* (Sagamore Beach, MA: Science History Publications, 2007), 6–7 i passim.

161. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 364.

162. Ibid., 152.

163. Kurt Goldammer, *Paracelsus: Natur und Offenbarung* (Hannover: Theodor Oppermann Verlag, 1953), 59–62.

Już ponad pół wieku temu, w kontekście ówczesnej historiografii, Owsei Temkin nazwał tę sytuację „nieuchwytnością Paracelsusa”¹⁶⁴, albowiem w odniesieniu do faktów biograficznych to „on sam jest głównym źródłem dla dokonania jego oceny i już na samym początku [badań] jesteśmy zmuszeni do uznania tego źródła za wiarygodne lub odrzucenia go”¹⁶⁵.

Niestety, literatura na temat Paracelsusa obfituje w bezkrytyczne konstrukcje, założenia i interpretacje. W tym względzie krytyczny obiektywizm mógłby przynajmniej pomóc rozwiązać część mgły. Ale krytyczny obiektywizm będzie nadal musiał zmagać się z wieloznacznościami, które zdają się być zakorzenione w charakterze Paracelsusa. Samo imię Paracelsus pojawia się w 1529 r. w związku z [publikacją] astrologicznej prognozy o losach Europy. Spośród spekulacji na temat jego znaczenia, wyjaśnienie go jako latynizacji rodzowego nazwiska von Hohenheim zdaje się najbardziej prawdopodobne, jeśli chodzi o racjonalny sens. Ale czy racjonalne podejście wystarcza? Jeżeli zostało wymyślone po to, by zafascynować słuchaczy, trudno było zrobić to lepiej. Przez stulecia imię to oddziaływało swoją szczególną magią. Paracelsus był magiem, a jądrem osobowości maga jest pewna nieuchwytność, która co prawda nie jest tożsama ze świadomym oszukiwaniem, ale jednak instynktownie unika precyzji i przejrzystości.¹⁶⁶

Niemal pięćdziesiąt lat później ten sam wątek „nieuchwytności” Paracelsusa został podjęty jako wiodący temat konferencji naukowej z okazji pięćsetlecia jego urodzin. Mimo olbrzymiego przyrostu naukowej literatury na temat Paracelsusa (a może właśnie dzięki niemu), trudności z ustaleniem podstawowych faktów biograficznych stały się jeszcze wyraźniejsze. Zarysowując problematykę „zagadki Paracelsusa”, Ole Peter Grell podkreślał we wstępie do wydanego pięć lat później zbioru artykułów, że „wiemy bardzo mało albo wręcz nic pewnego na temat jego edukacji” i że „nieuchwytność osoby Paracelsusa rozciąga się również na jego idee”¹⁶⁷. Najdziwniejsza jest wszakże w tym kontekście nieustająca popularność Paracelsusa, którego imię jest najbardziej rozpoznawalne (może obok Hipokratesa) z całej historii medycyny, podczas gdy jego rzeczywiste dokonania i zasługi dla tej historii nadal pozostają niejasne i wątpliwe. Szukając wyjaśnienia tego zjawiska, Dietlinde Goltz dokonała przeglądu niemieckojęzycznego piśmiennictwa historycznego o Paracelsusie od końca XIX w., „obejmującego

164. Owsei Temkin, *The elusiveness of Paracelsus*, „Bulletin of the History of Medicine” 26 (1952): 201–217; przedruk: —, *The elusiveness of Paracelsus*, [w] Owsei Temkin (red.), *The double face of Janus and other essays in the history of medicine* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1977), 225–238; repr. 2006.

165. —, *The elusiveness of Paracelsus*, 226.

166. *Ibid.*, 228–229.

167. Ole Peter Grell, *The enigma of Paracelsus (Introduction)*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 1–18, tutaj 2–3.

monografie uznawane za naukowe, a także artykuły publikowane w naukowych czasopismach, których autorzy w znacznej większości legitymują się stopniami naukowymi i zajmują wysokie stanowiska na uniwersytetach¹⁶⁸. Zaobserwowała szereg nietypowych dla innych historyków cech, takich jak przyjęcie stylu pisania Paracelsusa (a nawet tworzenia charakterystycznych dla niego neologizmów); nieuprawniona idealizacja przedmiotu swoich badań (nazywanie go „najważniejszą postacią w dziejach medycyny”, „profetycznym geniuszem”, „fanatycznym bojownikiem o prawdę”, itp., co nasiliło się szczególnie w epoce nazizmu i uczyniło z Paracelsusa jednego z bohaterów narodowego socjalizmu¹⁶⁹); przypisywanie mu prekursorstwa wielu późniejszych dyscyplin naukowych („nie istnieje chyba żaden kierunek w medycynie, którego Paracelsus nie miałby być inicjatorem czy odkrywcą i nie ma prawie odkrycia naukowego, którego Paracelsus nie miałby dokonać lub choćby przewidzieć¹⁷⁰) i kilku innych. Za „najdziwniejszą” z tych cech uznała przyjmowanie przez „niemal wszystkich zajmujących się [tym] tematem autorów” punktu widzenia Paracelsusa w jego gwałtownych i niewybrednych atakach na stan ówczesnej medycyny, wykształcenie lekarzy czy działalność farmaceutów i używanie tych samych (lub nawet silniejszych) epitetów w stosunku do ortodoksyjnej medycyny opartej na „umysłowo zacyfanym systemie i uczniackiej mądrości”, proponującej „bezmyślne mieszanki receptur tradycji galenowskiej”.

Nie trzeba podkreślać jak nierzeczywisty i błędny to obraz medycyny XVI w., a większość historyków piszących o Paracelsusie chciałaby, żebyśmy go zaakceptowali. Można oczywiście odrzucić te poglądy, wskazując na braki w wykształceniu owych historyków i ich ignorancję w zakresie kontekstu świata Paracelsusa. Ale nawet jeśli przyjmiemy, że tak właśnie jest, to musimy sobie uświadomić, że nieznamość historycznego kontekstu nie musi w sposób konieczny prowadzić do aż takiego stopnia potępienia.¹⁷¹

W rezultacie Dietlinde Goltz dochodzi do wniosku, że właśnie ze względu na „nieuchwytność” Paracelsusa, sprzeczne informacje biograficzne, chaotyczność i niekonsekwencje w jego pismach oraz rozwijaną przez wcześniejsze stulecia le-

168. Dietlinde Goltz, *Paracelsus as a guiding model – historians and their object*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 79–100, tutaj 79.

169. W czasie wojny obchodzono uroczyste 400-lecie śmierci Paracelsusa w 1941 r. i nakręcono propagandowy film fabularny, ukończony dwa lata później: Udo Benzenhöfer, *Zum Paracelsus-Film von Georg W. Pabst (1943)*, [w] Joachim Telle (red.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 359–378.

170. Goltz, *Paracelsus as a guiding model*, 87.

171. *Ibid.*, 91.

gendę, jego postać stała się swego rodzaju modelem ideału, na który badacze dokonują projekcji swojej wizji „prawdziwego lekarza” czy „wielkiego odkrywcy”. Czynią to oczywiście podświadomie, czerpiąc satysfakcję nie tylko z odkrywania „prawdy historycznej”, ale też z obcowania z ideałem. Tego typu podejście Goltz nazwała „idolizacją” postaci Paracelsusa, jego badacze wychodzili bowiem z założenia o jego wyjątkowości i doskonałości, a dopiero potem konstruowali jego obraz odpowiadający takiemu założeniu.

O zmieniającym się obrazie Paracelsusa w historiografii pisali już wcześniej Walter Artelt i Kurt Goldammer, koncentrując się wszakże na ewolucji oceny jego roli w dziejach medycyny i nie dochodząc do tak radykalnych wniosków jak Dietlinde Goltz¹⁷². Natomiast równie krytyczną ocenę historiografii dotyczącej Paracelsusa przedstawił Andrew Cunningham, starając się dociec źródła tak skrajnych sprzeczności w opiniach historyków, wśród których znaleźć można wiele wykluczających się wzajemnie ustaleń¹⁷³. Wprowadził w tym celu interesującą metaforę „grubego i chudego” Paracelsusa, odwołującą się do dwóch tradycji przedstawiania go w ikonografii, które sięgają wyobrażeń powstałych jeszcze za jego życia. Jedno z nich przedstawia kontrowersyjnego lekarza jako chudego, łysiego, bez nakrycia głowy i w prostym odzieniu (w wieku 45 lat), a drugie (w wieku 47 lat, a więc praktycznie tym samym) jako człowieka korpulentnego, z długimi włosami, w kapeluszu i bogatym stroju. Co najciekawsze, na powstających w późniejszych wiekach portretach inspirowanych przez te dwa oryginalne „chudy Paracelsus wydaje się jeszcze bardziej chudnąć, a gruby Paracelsus staje się coraz grubszy”¹⁷⁴.

Możemy uznać istnienie ikonograficznej tradycji „chudego” Paracelsusa za przedstawianie Paracelsusa odartego ze wszystkich nawarstwionych reputacji – czyli, można powiedzieć, „prawdziwego” Paracelsusa, który kiedyś żył. Wykorzystując naturę samej ilustracji, można zaryzykować jeszcze bardziej żartobliwe określenie, że to jest „łysa prawda”. [...] Istnienie równoległej tradycji ikonograficznej „grubego” Paracelsusa można uznać za reprezentację Paracelsusów posiadających różnorodne historyczne reputacje. I znów ryzykując żartobliwe podejście, wynikające z wyobrażenia grubego Paracelsusa na portrecie, można uznać tych wszystkich grubych Paracelsusów za przedstawiających „bogato przystrojoną prawdę”, pamiętając przy tym,

172. Walter Artelt, *Wandlungen des Paracelsusbildes in der Medizingeschichte*, „Nova Acta Paracelsica” 8 (1957): 33–38; Kurt Goldammer, *Paracelsus-Bild und Paracelsus-Forschung. Wissenschaftliche und populäre Elemente in der Literatur*, „Nova Acta Paracelsica” 10 (1982): 109–127.

173. Andrew Cunningham, *Paracelsus fat and thin. Thoughts on reputations and realities*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 53–77.

174. *Ibid.*, 57.

że choć strój wzbogaca i upiększa obraz człowieka, to jednocześnie ukrywa jego ciało. A kapelusze są wręcz idealne dla ukrycia „łysej prawdy”¹⁷⁵

Oczywiście Cunningham jest świadom, że „tak samo dzieje się ze wszystkimi postaciami historycznymi, które później są uznawane za ważne: przyrost wagi jest cyklicznym i naturalnym procesem historycznym oddziałującym na poważane postaci z przeszłości, kiedy są potrzebne dla osiągnięcia teraźniejszych celów, a w jego trakcie uzyskują nowe przeszłości, nowe historyczne reputacje”¹⁷⁶. Jednak w przypadku Paracelsusa zjawisko to widać szczególnie wyraźnie, co Andrew Cunningham przedstawia na przykładzie trzech „okultystycznych Paracelsusów”, czyli jego reputacji z okresu romantyzmu, prezentowania go przez ezoteryków końca XIX w. oraz konstrukcji zbudowanej przez Carla Gustava Junga w połowie wieku XX. Odniósł się też bardzo krytycznie do rezultatów badań historyków medycyny:

Nawet tak niezwykle skrupulatny uczony jak Walter Pagel, którego publikacje na temat Paracelsusa wydawały mi się najpierw najbardziej autorytatywne, ale potem okazały się głęboko irytujące i nieprzenikalne intelektualnie, miał swoje własne cele w tym, aby zwrócić naszą uwagę na Paracelsusa jako najznacniejszą postać w dziejach medycyny. Ale kiedy już rozpozna się te cele, to nawet Paracelsus Pagela okazuje się kolejną grubą postacią.¹⁷⁷

W wydanej rok wcześniej książce Andrew Weeks określił to samo zjawisko „wieloznacznością Paracelsusa” i poświęcił mu cały rozdział¹⁷⁸. Tak samo podkreślając „wielką różnorodność Paracelsusów – humanistycznego, naukowego, proto-Jungowskiego, faszystowskiego, pobożnego czy heretyckiego – jacy zostali zaproponowani”, za główną tego przyczynę uznał tendencję badaczy do szukania i dostrzegania tylko tego, co podtrzymuje mit o wielkości Paracelsusa, a pomijania wielu innych aspektów, w tym szczególnie roli religii w jego myśleniu. Istotny wpływ na kształtowanie się takiego stanu historiografii miała też i nadal ma niedostępność większości niepublikowanych dzieł teologicznych Paracelsusa, a także patriotyzmy narodowe i lokalne¹⁷⁹. Nie mniejsze znaczenie miały zmieniające się perspektywy badawcze, co sprawiało, że „jego wizerunek [w publikacjach naukowych] odzwierciedlał kilka skrajnie odmiennych ideologii: naukowego pozytywizmu, volkistycznego [völkisch] rasizmu biologicznego

175. Ibid., 60.

176. Ibid., 61.

177. Ibid., 74; Cunningham powołuje się na niepublikowaną pracę T. M. Stokesa, *Walter Pagel as an historian of medicine*, który krytycznie zanalizował „pagelowskiego Paracelsusa”.

178. Weeks, *Paracelsus*, 21–48; rozdział „The ambiguities of Paracelsus”.

179. Szerzej o mitach patriotycznych w polskiej historiografii nauki zob.: Jaromir Jeszke, *Mity polskiej historiografii nauki*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 157 (Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2007).

i chrześcijańskiej etyki społecznej, jak również innych przekonań religijnych czy okultystycznych¹⁸⁰. Do nich była dostosowywana nawet chronologia dzieł Paracelsusa, która zdaniem Weeksa wymaga poważnej korekty, podobnie jak przyjmowanie za pewnik renesansowego i postępowego charakteru jego dzieła. Za najbardziej fundamentalne zaniechanie uznaje „powszechną tendencję do ignorowania jego [Paracelsusa] ostrych i agresywnych pism polemicznych, jakby były czymś zewnętrznym w stosunku do rozwoju jego myślenia, jedynie funkcją jego osobowości, albo usprawiedliwioną reakcją na silne ciosy, jakie ten niezrozumiały geniusz musiał znosić¹⁸¹. Andrew Weeks uznaje je natomiast za wręcz kluczowe do zrozumienia, w jaki sposób teorie Paracelsusa wykuwały się w emocjonalnych tyradach i odwoływały do argumentów brutalnej siły, często z użyciem wulgarnego języka i obraźliwych epitetów („srać na waszego Pliniusza i Arystotelesa, na waszego Alberta, Tomasza, Szkota i [na] innych też srać”). Jednocześnie wyraża słuszne zdziwienie, jak tego typu postać mogła stać się bohaterem „niemieckich uczonych wykształconych w humanistycznych gimnazjach” i dlatego „Goldammer i jego uczniowie nie potrafili wykorzenić mitu świeckiego i empirycznego Paracelsusa, który to mit został podważony przez ich własne odkrycia, wykorzystywane przez nich jednak nadal dla dodania mu wiarygodności¹⁸²”.

Podczas gdy Dietlinde Goltz, Andrew Cunningham i Andrew Weeks koncentrowali się na nurtach idealizacji i „idolizacji” w historiografii dotyczącej Paracelsusa i jego mitu, Charles Webster w najnowszej monografii podkreśla istnienie równoległego nurtu „demonizacji” postaci szwajcarskiego lekarza, przy czym korzenie obu sięgały nie tylko XIX w., ale epoki samego Paracelsusa:

Po jego śmierci rozpoczęły się ostre zmagania mające określić, jaka opinia [o Paracelsusie] zostanie przekazana potomności. Podczas gdy jego obrońcy koncentrowali się na wyszukiwaniu i publikowaniu jego pism, przeciwnicy zajęli się demonizowaniem jego osobowości. Ta druga kampania zapoczątkowała głęboko zakorzoną tradycję przypisującą niepowodzenia Paracelsusa zasadniczym mankamentom jego charakteru.¹⁸³

Z kolei pierwsza kampania, udostępniając krążące w odpisach dzieła szerszej publiczności, pokazywała jak wielkiego wkładu Paracelsus dokonał na różnych polach, chociaż jego wartość była od początku niejasna, zaś „interpretacja nigdy nie była oczywista, a okazała się wręcz beznadziejna, kiedy ogromna skala i niezwykle zawłości treści współczesnych edycji stały się ewidentne¹⁸⁴”.

180. Weeks, *Paracelsus*, 21–22.

181. *Ibid.*, 44.

182. *Ibid.*, 46–47.

183. Webster, *Paracelsus*, 29.

184. *Ibid.*, 244.

Za życia Paracelsusa ukazało się tylko jedno z jego podstawowych dzieł medycznych, *Die Grosse Wundartznei*, dwa krótkie pamflety o czarnej ospie i syfilisie oraz dwa prognostyki astrologiczne. Dopiero całe pokolenie po jego śmierci w 1541 r. pojawili się tacy entuzjaści jak Adam von Bodenstein (1528–1577), Michael Toxites (1514–1581) i Gerhard (Gerard) Dorn (ok. 1530/1535–po 1584), którzy wyszukiwali rękopisy dzieł Paracelsusa i wydawali je drukiem, a także tłumaczyli na łacinę z niemieckiego dialektu, w którym pisał. Ruch ten rozpoczął się w 1560 r., osiągnął swój szczyt około 1570 r. i przynosząc publikację ponad stu tekstów¹⁸⁵. Kluczową rolę w jego zainicjowaniu odegrał patronat Ottona Henryka (Ottheinrich, 1502–1559) z dynastii Wittelsbachów, hrabiego Neuburga, a następnie księcia elektora Palatynatu, który był wielkim bibliofilem i twórcą zachowanego do dzisiaj zbioru Bibliotheca Palatina. Jego wieloletni sekretarz, a jednocześnie drukarz i wydawca Hans Kilian (1516–1595)¹⁸⁶, interesował się alchemią i zaraził tą pasją swego pana, który będąc na wygnaniu (w rezultacie bankructwa jego hrabstwa) w klasztorze karmelitów w Weinheim, zorganizował tam laboratorium alchemiczne i prowadził intensywne poszukiwania sposobu transmutacji metali¹⁸⁷. On też sponsorował poszukiwania rękopisów Paracelsusa, wydawanych drukiem już po jego śmierci. Do paracelsyzmu przekonał go zapewne już wcześniej Alexander von Suchten, o którym będzie jeszcze mowa, a wydany w 1550 r. przez Cyriacusa Jacobusa (Jakob, zm. 1551) z Frankfurtu obszerny zbiór dawnych traktatów alchemicznych *De alchimia opuscula* został poprzedzony dedykacją dla księcia elektora, ukazującą go jako miłośnika alchemii

185. Skrupulatnie opracowaną dokumentację tego okresu, w tym szczególnie obfitą korespondencję wczesnych entuzjastów paracelsyzmu oraz ich wstępy do drukowanych dzieł opublikowali: Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Erster Teil*, Frühe Neuzeit 59 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001); — (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band II: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil*, Frühe Neuzeit, 89 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004); — (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band III: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Dritter Teil*, 2 t., Frühe Neuzeit, 170 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013).

186. Gerhard Robold (red.), *Hans Kilian: Buchdrucker im Dienste Ottheinrichs und der Reformation. Ausstellung der Staatlichen Bibliothek (Provinzialbibliothek) vom 09. Sept. bis 30. Okt. 1994 in der Städtischen Galerie im Rathausfletz, Neuburg an der Donau*, Edition Descartes: Beiträge zu den Geisteswissenschaften, 3 (Schrobenhausen: Bickel, 1994).

187. Carl Speyer, *Pfalzgraf Ottheinrich und die Alchimie*, „Mannheimer Geschichtsblätter” 26 (1925): 130–134; Joachim Telle, *Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus in 16. Jahrhundert*, „Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung” 22 (1981): 130–146.

i wychwalającą geniusz Paracelsusa¹⁸⁸. Adam von Bodenstein był w jego służbie od 1553 r. jako „lekarz i filozof”, między innymi tłumacząc na niemiecki *De occulta philosophia* Agrippy z własnymi komentarzami¹⁸⁹. Od tegoż roku pensję dworzanina Ottona Henryka pobierał też Michael Toxites¹⁹⁰, a obaj w tym samym czasie poznali Gerharda Dorna.

Drugim takim „momentem paracelsusowskim” – jak je nazwał Ole Peter Grell¹⁹¹ – ale będącym również konsekwencją zainteresowań Ottona Henryka, stało się opublikowanie dwóch monumentalnych zbiorów dzieł Paracelsusa w edycji Johanna Husera. Teksty te pochodziły w dużej mierze z rękopisów biblioteki księcia elektora Palatynatu, które Hans Kilian odnalazł w Heidelbergu i przekazał Huserowi. Ten wydawał je najpierw w Bazylei w latach 1589-1591 w dziesięciu tomach *in quarto*, a następnie w Strasburgu w trzech obszernych woluminach *in folio* w latach 1603–1605. Według ustaleń Karla Sudhoffa, w latach 1560–1658 ukazało się drukiem pod imieniem Paracelsusa łącznie 345 pozycji, ale z pewnością nie jest to pełna ich liczba¹⁹².

Ponieważ między śmiercią Paracelsusa a publikacją jego dzieł odnajdywanych w kopiach rękopiśmiennych upłynęło czterdzieści i więcej lat, to kluczową sprawą jest ustalenie, które z przypisywanych mu tekstów są autentyczne. „Ich proveniencja [...] jest często bardzo niejasna i wielu uczonych uznaje sporą liczbę z nich za [dzieła] pseudo-Paracelsusa”, a poza tym „bez odpowiedzi pozostaje pytanie, do jakiego stopnia tacy wydawcy jak Bodenstein, [...] Toxites czy [...] Dorn ingerowali w prace Paracelsusa, przepisyując i wygładzając teksty niedokończone i wewnętrznie sprzeczne przed ich publikacją”¹⁹³. Dotyczy to szczególnie tekstów typowo alchemicznych, traktujących o transmutacji metali, które zaczęły się pojawiać już w tym wczesnym okresie i to w edycjach pozornie wiarygodnych wydawców, bo właśnie von Bodenstein i Toxites opublikowali *Liber vexa-*

188. Edycja, tłumaczenie i komentarz: Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 45–56.

189. Najbardziej aktualne omówienie jego biografii podają: *ibid.*, 104–110; o zaginionym dzisiaj tłumaczeniu Agrippy zob. też: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 96.

190. Szczegółowa biografia: Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band II. Zweiter Teil*, 41–66.

191. Grell, *The enigma of Paracelsus*, 3; pojęcie to weszło do obiegu naukowego za pośrednictwem późniejszego zbioru artykułów, z rozbudowaną interpretacją we wstępie (ale bez odniesienia do Grella): *Introduction*, [w] Gerhild Scholz Williams, Charles D. Gunnoe, Jr. (red.), *Paracelsian moments. Science, medicine & astrology in early modern Europe* (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2002), xi–xxii.

192. Karl Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheim's Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften*, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, I (Berlin: Georg Reimer, 1894), 60–596.

193. Grell, *The enigma of Paracelsus*, 3.

tionum (Księga utrapień, 1567), *Manuale de lapide philosophorum* (Instrukcja o kamieniu filozofów, 1572), *Tinctura physicorum* (Tynktura lekarzy, 1572) czy *Thesaurus thesaurorum* (Skarbiec skarbców, 1574). Te i inne teksty alchemiczne zebrane zostały przez Friedricha Bitiskiusa w najobszerniejszej łacińskiej edycji *Opera omnia* (Dzieła wszystkie), wydanej w Genewie w 1658 r. Pod koniec XIX w. znany brytyjski ezoteryk Arthur Edward Waite (1857–1940) opublikował na zlecenie ekscentrycznego alchemika Lorda Stafforda (Fitzherbert Edward Stafford-Jerningham, 1833–1913) angielskie tłumaczenie wszystkich tekstów dotyczących alchemii z edycji genewskiej. W drugim tomie zawarł też jako uzupełnienie traktaty z zakresu „filozofii i medycyny hermetycznej”, a także cytaty z dzieł medycznych, gdzie wspomniana jest alchemia. Przez wiele lat publikacja ta była jedynym łatwo dostępnym zbiorem przypisywanych Paracelsusowi pism, a tym samym przyczyniała się walenie do upowszechnienia, szczególnie w krajach anglojęzycznych, obrazu „grubego” Paracelsusa-alchemika. Tymczasem Karl Sudhoff w swojej krytycznej czternastotomowej edycji z lat 1922–1933 uznał wszystkie teksty z pierwszego tomu Waite’a za *spuria* i zamieścił je w aneksie. Późniejsi badacze też wskazywali, że we wszystkich tekstach niewątpliwie jego autorstwa Paracelsus, podobnie jak wcześniej jego domniemany nauczyciel Trithemius, krytykował poszukiwaczy Kamienia Filozofów za ich głupotę i chciwość¹⁹⁴. Jak pisał w *Das Buch Paragranum* (Księga Paragranum¹⁹⁵):

Nie powinno się mówić: „Alchemia wytwarza złoto albo wytwarza srebro”. Oto jej prawdziwy cel: wytwarzanie *arcanów* i kierowanie ich przeciw chorobom. To jest ścieżka, którą należy kroczyć i to jest fundament.¹⁹⁶

Uznawał alchemię za trzeci z czterech filarów medycyny (obok filozofii, „astronomii”, czyli astrologii, i cnoty), ale stosował ten termin w bardzo szerokim sensie, począwszy od podstawowej technologii destylacji dla uzyskania czystych substancji, aż po wszelkie przemiany dokonywane przez człowieka:

Albowiem [przyroda] nie stwarza niczego, co byłoby od razu kompletne. To raczej człowiek musi udoskonalić [jej substancje]. Owo dokończenie [działania przyrody] nazywa się alchemią. Alchemikiem jest bowiem piekarz, kiedy wypieka chleb, winiarz robiący wino, tkacz tkający sukno. Tak więc, cokolwiek powstaje w przyrodzie dla użytku człowieka, musi zostać doprowadzone przez alchemika do takiego stanu, jak to zaplanowała przyroda. [...] Kiedy coś jest brane prosto z przyrody i nie przetworzone, nie ma z tego pożytku, jest surowe i nieprzydatne.¹⁹⁷

194. Müller-Jahncke, Paulus, *Die Stellung des Paracelsus in der Alchemie*.

195. Tytuł niejasny, podobnie jak *Opus Paramirum*; na temat możliwej etymologii zob.: Weeks, (red.), *Paracelsus: Essential theoretical writings*, 62–63.

196. *Ibid.*, 220–221.

197. *Ibid.*, 210–211.

Dyskusja nad autentycznością poszczególnych traktatów przypisywanych Paracelsusowi nie zakończyła się na ustaleniach Sudhoffa. Nawet teksty odrzucone przez Johanna Husera jako pseudoepigrafy i wydane przez niego w aneksie przywracane są do kanonu przez współczesnych uczonych, jak w przypadku traktujących o talizmanach *Archidoxis Magica*¹⁹⁸. Spośród dzieł bliskich alchemii, autorstwo uznanego przez Sudhoffa za autentyczne *De mineralibus* (O minerałach), często przywoływanego na dowód korzystania przez Paracelsusa z doświadczeń górników, zostało zakwestionowane przez Joachima Telle, ponieważ znalazł tam zbyt dużo opinii typowych dla alchemii transmutacyjnej, a jednocześnie „ani śladu tego Paracelsusa [...], który starał się wykorzenić fundamentalne przekonania alchemików działających tylko w obrębie transmutacji metali”¹⁹⁹. Z kolei obszerny i ważny traktat *De natura rerum* (O naturze rzeczy), w którym opisana jest między innymi procedura stworzenia *homunculusa*, czyli sztucznego człowieka, został uznany przez Karla Sudhoffa za pseudoepigraficzny, ale Will-Erich Peuckert zaakceptował jego autentyczność²⁰⁰, podobnie jak Kurt Goldammer i William Newman (choć dwaj ostatni z zastrzeżeniem, że może to być późniejsza przeróbka oryginału)²⁰¹. Mimo to Joachim Telle i inni autorzy nadal cytują *De natura rerum* jako dzieło pseudo-Paracelsusa²⁰², podczas gdy według Charlesa Webstera „jest to przypadek kompetentnej destylacji opartej na autentycznych źródłach Paracelsusa”²⁰³. Takich rozbieżności w opiniach najlepszych znawców przedmiotu jest więcej, co oczywiście stwarza kolejne problemy. Przykładowo, kiedy William Newman rozważa kontrowersje dotyczące płci Paracelsusa (sugerując, że miał

198. Wolfgang Schneider, *Paracelsus – Autor der Archidoxia Magica?*, Veröffentlichungen aus dem pharmaziegeschichtlichen Seminar der Technischen Universität Braunschweig, 23 (Stuttgart: Deutscher Apotheker Verlag, 1982).

199. Joachim Telle, „*Vom Stein der Weisen*”. *Eine alchemoparacelsistische Lehrdichtung des 16. Jahrhunderts*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 167–212, tutaj 177.

200. Will-Erich Peuckert (red.), *Theophrastus Paracelsus: Werke*, t. 5 (Basel: Schwabe, 1968), ix.

201. Kurt Goldammer, *Paracelsische Eschatologie. Zum Verständnis der Anthropologie und Kosmologie Hohenheims*, „*Nova Acta Paracelsica*” 5 (1948): 45–85, tutaj 52; Newman, *Promethean ambitions*, 199.

202. Oswaldus Crollius, *Alchemomedizinische Briefe 1585 bis 1597 (Ausgewählte Werke 2)*, red. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 6 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998), 123; Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit: Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum” als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Bd. 3: Lumen gratiae et naturae conjungere – spiritualistisch-hermetische Theologie: das theosophische Programm der „Vier Bücher”*, t. 3, *Arbeiten Zur Kirchengeschichte*, 80 (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001), 68.

203. Webster, *Paracelsus*, 299.

wiele żeńskich cech anatomicznych) i wiąże to z kwestią jego zainteresowania tworzeniem *homunculusa* (w tym samym rozdziale zatytułowanym „Paracelsus i homunculus”²⁰⁴), to można mieć uzasadnione wątpliwości, na ile uznanie przez niego *De natura rerum* za dzieło autentyczne (lub prawie autentyczne) było motywowane dobrym komponowaniem się narracji i odwołaniem do traktatu „wielkiego Paracelsusa”, a nie do anonimowego tekstu „jakiegoś alchemika” z XVI w.

Wielu badaczy Paracelsusa, zapewne częściowo również naśladowując jego język, jak to wykazywała Dietlinde Goltz, stosuje termin „alchemia” w podobnie jak on szerokim znaczeniu, przez co może dochodzić do nieporozumień²⁰⁵. Tymczasem uznawane za autentyczne teksty, które bywają określane jako „alchemiczne”, w rzeczywistości dotyczą albo chemicznej farmacji, albo filozofii przyrody, w obu przypadkach zawsze na silnej podbudowie teologicznej i astrologicznej. Paracelsus niewątpliwie znał przynajmniej niektóre teksty średniowiecznej alchemii z korpusów pseudo-Arnolda z Villanovy i pseudo-Lulla, ale chociaż krytykował ich podobnie jak autorytety medyczne, to czerpał z nich inspirację²⁰⁶. Szczególnie często historycy wskazują na możliwy wpływ Jana z Rupescissy, którego idee dotyczące wydobywania piątej esencji z roślin lub minerałów i medycznych zastosowań takich eliksirów są bardzo bliskie teoriom Paracelsusa. Sugestię taką wysunął już Robert Multhauf²⁰⁷, a zaaprobowali ją Walter Pagel oraz – z pewną rezerwą i uznaniem ewentualnego wpływu Rupescissy za niezbyt istotny – Udo Benzenhöfer i Urs Leo Gantenbein²⁰⁸. Ponieważ jednak za życia Paracelsusa teksty Rupescissy nie były jeszcze wydane drukiem, Charles Webster domyśla się, że przekąźnikiem jego idei mogły być teksty pseudo-lulliańskie pozostające pod jego wpływem, takie jak *De secretis naturae, seu de quinta essentia* (drukowane w 1514 r.)²⁰⁹.

204. Newman, *Promethean ambitions*, 195–208.

205. Przykładowo, artykuł jednego z największych obecnie znawców dziejów alchemii, dotyczący technologii destylacyjnej stosowanej przez Paracelsusa, określa go w tytule jako „alchemika”: Joachim Telle, *Paracelsus als Alchemist*, [w] Heinz Dopsch, Peter F. Framml (red.), *Paracelsus und Salzburg*, Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Ergänzungsband, 14 (Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 1994), 157–174.

206. Webster, *Paracelsus*, 115.

207. Multhauf, *John of Rupescissa and the origin of medical chemistry*; —, *The origins of chemistry*, 214.

208. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 266; Benzenhöfer, *Johannes' de Rupescissa Liber de consideratione*, 72–77; Urs Leo Gantenbein, *Paracelsus und die Quellen seiner medizinischen Alchemie*, [w] Albrecht Classen (red.), *Religion und Gesundheit im 16. Jahrhundert*, Theophrastus Paracelsus Studien, 3 (Berlin–New York: De Gruyter, 2011), 113–164, tutaj 146–147.

209. Webster, *Paracelsus*, 274.

Najważniejsze w miarę pewne dzieło jego autorstwa, w którym Paracelsus wyłożył swoje teorie medycyny chemicznej (później zwanej jatrochemią albo chemiatrią) to *Neun Bücher Archidoxis* (Dziewięć ksiąg archidoksów). Podobnie jak w wielu innych przypadkach, tytuł jest utworzonym przez autora neologizmem, który bywa tłumaczony jako „starożytne nauki” albo „głęboka wiedza”²¹⁰, ale raczej powinien być oddany określeniem „nauki podstawowe”²¹¹. Zawarte w nim liczne receptury przygotowywania leków (kwintesencji, arkanów, magisteriów i eliksirów) wykorzystują również substancje mineralne, a w zarysowanej typologii uwzględniony jest też Kamień Filozofów jako potężne lekarstwo. Jednakże Paracelsus stwierdza jednoznacznie, iż sam nie potrafi go przygotowywać. Co więcej, w tym samym akapicie wyjaśnia, że stosuje tę nazwę umownie, ponieważ ów preparat działa na ludzkie ciało tak, jak według alchemików ich *lapis philosophorum* działa na ciało metali. Podobnie inne terminy zaczerpnięte przez niego z alchemii, takie jak piąta esencja, rtec życia, tynktura czy eliksir, są stosowane w zmodyfikowanym znaczeniu, nie mającym już związku z wytwarzaniem złota czy srebra, ale tylko z leczeniem ludzi²¹².

Archidoxis oparte są na tradycyjnym schemacie czterech żywiołów i nie zawierają żadnej wzmianki o koncepcji, która miała się stać najważniejszym wkładem Paracelsusa do teorii alchemii, czyli o *tria prima* (trzech pierwiastkach albo początkach) – rteci, siarce i soli. Pojawiają się one po raz pierwszy w *Von den natürlichen Dingen* (O rzeczach naturalnych)²¹³, a potem w osobnym traktacie *Von den ersten drei Principiis* (O trzech pierwszych zasadach) i we wspomnianym już *De mineralibus*. Jednak ponieważ według datacji Sudhoffa wszystkie te dzieła miały powstać przed *Archidoxis*, ich chronologia jest przez różnych badaczy korygowana na podstawie domniemanej ewolucji teorii trzech pierwiastków od prostego uzupełnienia o dodatkowy element alchemicznej teorii siarkowo-rteciowej dotyczącej tylko metali „we wczesnej zapewne pracy *De mineralibus*”²¹⁴, poprzez rozszerzenie jej na budowę całego wszechświata, jak również fizjologię człowieka i etiologię chorób w *Liber Paramirum* z ok. 1530 r., aż po nadanie jej

210. Bruce T. Moran, *Distilling knowledge: Alchemy, chemistry, and the Scientific Revolution*, New Histories of Science, Technology, and Medicine (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 71.

211. Thomas Willard, *Living the long life: Physical and spiritual health in two early Paracelsian tracts*, [w] Albrecht Classen (red.), *Religion und Gesundheit: Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Theophrastus Paracelsus Studien, 3 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2011), 347–380, tutaj 348.

212. Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, *Neun Bücher Archidoxis 1525/26*, [w] Karl Sudhoff (red.), *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1930), t. 3, 86–200, tutaj 144–145, 147–152, 184–194.

213. Webster, *Paracelsus*, 141.

214. Weeks, (red.), *Paracelsus: Essential theoretical writings*, 300.

wymiaru teologicznego w datowanej na ten sam okres *De genealogia Christi* (O genealogii Chrystusa)²¹⁵. Ze względu na niepewność datacji, niejasność i wewnętrzną sprzeczność wywodów Paracelsusa (nawet w tych samych tekstach), jak też częste stosowanie przez niego różnych terminów na (najprawdopodobniej) te same substancje, historycy nie są zgodni co do znaczenia *tria prima* i ich relacji do teorii czterech żywiołów. W jednej z bardziej zrozumiałych definicji samego Paracelsusa, w *Liber Paramirum* wyjaśnia on ich rolę następująco:

Przede wszystkim lekarz musi znać te trzy substancje i wszystkie ich właściwości w wielkim świecie, wówczas bowiem tenże lekarz rozpozna je również w ciele człowieka. [...] Ażeby zdobyć wiedzę o rzeczach, zacznij od drewna: ono jest ciałem. Spal je: to co się spala jest siarką. To co dymi jest rtęcią. Zaś to, co zamienia się w popiół, [jest] solą. [...] Są w nim zatem trzy rzeczy, ani więcej, ani mniej, a każda odrębna od pozostałych. [...] I chociaż normalnie nie ujawniają się naszym oczom, sztuka odkrywa je poprzez doprowadzenie ciała do pewnego stanu, w którym stają się one widzialne. Albowiem to co się pali, to siarka. Nic się nie pali poza siarką. To, co jawi się jako dym, to rtęć, nic bowiem nie sublimuje poza rtęcią. To zaś, co zamienia się w popiół, to sól – nic nie zamienia się w popiół, jeśli nie jest solą.²¹⁶

W różnych dziełach Paracelsusa, a niekiedy nawet w tych samych, znaleźć wszakże można wiele odniesień do trzech zasad, które nie zgadzają się z powyższą definicją, co sprawia, że badacze też różnie przedstawiają tę teorię. Przykładem próby spójnego ujęcia na bazie dobrej znajomości źródeł może być sformułowanie jej przez Massimo Luigiego Bianchi:

Zrekonstruowana z tekstów doktryna Paracelsusa stwierdza, że każde ciało poddawane alchemicznej separacji wydaje się składać z nie więcej i nie mniej niż trzech substancji, z których każda posiada odmienne cechy i funkcje. *Sulphur* (albo *schwefel*) [siarka], również nazywana przez Paracelsusa *feuer* [ogień] i *resina* [żywica], jest tym, co w każdej naturalnej substancji stanowi specyficzną zasadę ciała, niezbędną by mogło ono stawiać opór; *Mercurius* [rtęć], również zwany *Cataronius*, jest płynnym komponentem ciała, najsubtelniejszym, ale też tym, gdzie głównie rezydują jego moce i właściwości; *Sal* [sól] zapewnia spójność związku, zapobiegając tym samym oddzieleniu się pozostałych komponentów i rozpoczęciu procesu degeneracji. Z tego powodu Paracelsus nazywa ją niekiedy *balsamem*. Trzeba zwrócić uwagę, że jego koncepcja nie uważa trzech pierwiastków za coś, co jest zawsze takie samo w różnych substancjach naturalnych – wręcz przeciwnie, każda z nich powstaje z różnych typów soli, siarki i rtęci. Tak więc siarka znajdująca się we krwi jest inna niż ta w kościach. [...] Każdy pierwiastek jest inny w zależności od żywiołu, z którego powstaje i w którym przebywa. Są więc cztery

215. Webster, *Paracelsus*, 139.

216. Weeks, (red.), *Paracelsus: Essential theoretical writings*, 318–321.

rodzaje soli, siarki i rtęci w ziemi, wodzie, powietrzu i ogniu, tak jak i każdy z żywiołów można rozłożyć na odrębne części – sól, siarkę i rtęć. Żywioły [w ujęciu] Paracelsusa nie mają nic wspólnego z tymi w fizyce Arystotelesa. Funkcjonują wyłącznie jako pojemniki albo macice dla trzech pierwiastków, z których czerpią one pokarm i substancję niczym embrion w łonie [matki]. Jak Paracelsus stara się usilnie podkreślać, wynika z tego, że wbrew twierdzeniom medycyny Galena, nie odgrywają one [żywioły] żadnej roli w powodowaniu chorób.²¹⁷

W ramach utrzymywania mitu Paracelsusa-naukowca istniała (i w dużym stopniu nadal istnieje) silna tendencja do uznawania odkrycia *tria prima* za osiągnięty na drodze empirycznej rezultat alchemicznych eksperymentów i badań epidemiologicznych. Obecnie część nowego pokolenia historyków doszukuje się źródeł takiego trójpodziału rzeczywistości raczej w religijności Paracelsusa, wszechobecnej również w jego traktatach przyrodniczych i medycznych. Ponieważ przyroda, podobnie jak człowiek, stanowi odbicie Boga, to musi mieć troistą naturę. „Trzy pierwsze rzeczy są obecne w całej przyrodzie jako proces, jednocześnie zaszczerpiony przez Boga i tożsamy z trójcą [świętą]. [...] Ale ponieważ doktryna chrześcijańska przeciwna jest materialistycznym i panteistycznym tendencjom [wynikającym z] takiego ujęcia, Paracelsus musi również dowodzić specjalnego znaczenia, w jakim człowiek został stworzony na obraz Boga: mianowicie jako ciało, dusza i duch”²¹⁸. Interpretacja taka wynika ze znacznego wzrostu zainteresowania chrześcijańską teologią Paracelsusa w ostatnim okresie, podczas gdy wcześniejsi historycy tego nurtu wskazywali raczej na źródła neoplatonickie i gnostyckie, a także renesansowy hermetyzm. Jak argumentował Walter Pagel, według Paracelsusa „człowiek składa się z boskiego ducha, ciała astralnego i ciała elementarnego [materialnego]. Podział ten powtarza trychotomiczną antropologię literatury hermetycznej i gnostyckiej oraz neoplatonizmu. Poprzedza go również średniowieczna alchemia, w której metale były porównywane do organizmów żywych i przypisywano im ciało, duszę i ducha”²¹⁹.

Dyskusja nad oryginalnością koncepcji *tria prima* w tym węższym, alchemicznym zakresie trwa niemal od czasów Paracelsusa. Jego zaciekle krytyk z przełomu XVI i XVII w., wspomniany już Andreas Libavius dowodził, że Paracelsus w zasadzie niczego nowego nie wymyślił, bo alchemicy już znacznie wcześniej stosowali chemiczne lekarstwa, a „nawet trzy pierwiastki – Siarka,

217. Massimo L. Bianchi, *The visible and the invisible. From alchemy to Paracelsus*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 17–50, tutaj 22.

218. Weeks, *Paracelsus*, 115.

219. Walter Pagel, *Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition*, „Ambix” 8 (1960): 125–166, tutaj 153; sekcja zatytułowana „The principle of trichotomy and Tria Prima”, s. 153–155; przedruk w: Debus, (red.), *Alchemy and early modern chemistry*, 101–142.

Sól i Rteć – pochodziły od wcześniejszych autorów alchemicznych [...] Prawdziwym źródłem tej doktryny był Izaak Hollandus, z którego *De opera vegetabili* Paracelsus przejął koncepcję trzech pierwiastków²²⁰. Również francuski alchemik Bernard Gilles Penot (o którym będzie mowa niżej) uważał, że teoria ta została przepisana „słowo w słowo” z dzieła Hollandusa. Drugim przywoływanym przez nich autorem alchemicznym, u którego pojawia się w pełni rozwinięta teoria troistej budowy metali był Basilius Valentinus (o którym również w dalszej części), a więc, zdaniem Libaviusa, jedyną wątpliwą zasługą Paracelsusa było zastosowanie trzech pierwiastków do wszystkich składników przyrody i ogłoszenie ich „fikcyjnej harmonii”²²¹. Obecnie wiadomo jednak, że traktaty publikowane pod imieniem Basiliusa Valentinusa, domniemanego benedyktyna z Erfurtu żyjącego w XV w., powstały za życia Libaviusa i w oczywisty sposób czerpały z kwitnącego wówczas paracelsyzmu. Bardziej skomplikowany jest przypadek Izaaka Hollandusa, niekiedy uznawanego za dwie osoby, ojca i syna o tym samym imieniu, autorów niewielkiego, ale bardzo cenionego przez późniejszych alchemików korpusu traktatów. Do początku XX w. ich tradycyjna datacja na ok. 1450 r. była powszechnie akceptowana, a dopiero w wyniku zainicjowanej przez Karla Sudhoffa dyskusji (niewątpliwie w celu „obrony” oryginalności swojego bohatera) uznano jego argumenty, że teksty te musiały powstać po Paracelsusie. W ostatnich latach źródłowe badania nad korpusem Hollandusa podjęła Annelies van Gijzen, która odkryła pisane po holendersku rękopisy sięgające początku XVI w. (najstarszy z 1503 r.). Z jej wstępnych konkluzji wynika, że „Izaak nie stał się tak słynny dzięki kopiowaniu Paracelsusa, ponieważ trzy najwcześniejsze rękopisy holenderskie zdają się wskazywać, iż Izaak nigdy przenigdy o nim nie słyszał (ale równie prawdziwe jest prawdopodobnie też stwierdzenie odwrotne)”²²². Kwestia dokonania przez Paracelsusa bezpośredniego „plagiatu” pozostaje zatem nadal otwarta do czasu opublikowania przez Annelies van Gijzen pełniejszych rezultatów swych badań.

Innym rodzajem argumentacji dowodzącej wtórności koncepcji Paracelsusa wobec średniowiecznych autorów alchemicznych jest wskazywanie na pojawianie się u średniowiecznych (także islamskich) autorów teorii trychotomicznej budowy metali, ale z dodaniem innego niż sól elementu. Najczęściej podnoszony przypadek to fragment z niekwestionowanego autorytetu czyli *Summa perfectionis* pseudo-Gebera:

220. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 155.

221. Ibid.

222. Annelies van Gijzen, *Isaac Hollandus revisited*, [w] Miguel López Pérez, Didier Kahn, Mar Rey Bueno (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 310–330, tutaj 322; omówienie wcześniejszych dyskusji s. 311–314.

Określiliśmy zatem naturalne zasady metali [*metallorum principiis naturalibus*] w dyskursie ogólnym. Pozostaje w takim razie poświęcić każdej z nich osobny rozdział. Tak więc, ponieważ [zasady] są trzy, a mianowicie siarka, arsenik i rtęć, najpierw dodamy rozdział o siarce, drugi o arseniku, a trzeci o rtęci. Później zaś przeznaczymy poszczególne rozdziały każdemu z metali.²²³

Omówieniem wcześniejszych opinii w tej kwestii i ponowną analizą źródeł zajął się pół wieku temu Reyer Hooykaas, argumentując, że Geber uważał arsenik za odmianę siarki, a więc mówił o dwóch alternatywnych dychotomiach i tym samym „musimy odrzucić tezę jakoby teoria Gebera była prekursorem *tria prima* Paracelsusa”²²⁴. Podobnie odrzucił możliwość wpływu alchemików islamskich, ar-Rāzīego (Rhazes) i Ġābira ibn Ḥaiyāna („prawdziwego” Gebera), u których można znaleźć wzmianki o trzech lub czterech „duchach”, przydatnych w pracach alchemicznych (siarce, arseniku, rtęci i salmiaku)²²⁵, choć wcześniej Julius Ruska dowodził praktycznie tożsamość koncepcji Rhazes) z *Kitab al-asrār* (w łacińskiej wersji *Liber Ebu Bacchar er Raisy*) i paracelsusowskich *tria prima*, pisząc: „nie muszą podkreślać, że tutaj tkwią korzenie ogólnej idei Rteci, Soli i Siarki, która w późniejszej alchemii, po Paracelsusie, odgrywała tak ważną rolę”²²⁶. Perski lekarz widział w rtęci zasadę wilgotności, siarka była pierwiastkiem oleistości albo palności, a sól (amonowa) stanowiła o ziemistości albo cielesności danego ciała, a więc bardzo podobnie jak u Paracelsusa²²⁷. Taka interpretacja została też później podtrzymana przez Manfreda Ullmanna i innych arabistów²²⁸.

Walter Pagel w swojej podstawowej monografii Paracelsusa z 1958 r. przywołał szereg wzmianek z tekstów średniowiecznych o soli jako trzecim pierwiastku, lecz nie zajął jednoznacznego stanowiska w kwestii zapożyczenia jej przez Paracelsusa²²⁹. Dwa lata później pisał już, że „trychotomia jest w dużej mierze oryginalną koncepcją Paracelsusa”, ale dalej znów wskazywał na istnienie średniowiecznych paraleli w postaci „soli metali” i „odpadów” (*faex*) stanowiących składnik metalu²³⁰. Podjął też drugi kierunek dociekań, rozważając dość powszechne w średniowiecznych tekstach alchemicznych stwierdzenia, że

223. Newman, *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber*, 665–666.

224. Reyer Hooykaas, *Chemical trichotomy before Paracelsus?*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 28 (1949): 1063–1074; przedruk w: —, *Selected studies in history of science*, Acta Universitatis Conimbrigensis (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1983), 105–119, tutaj 114.

225. —, *Selected studies in history of science*, 112.

226. Ruska, *Al-Rāzī’s Buch Geheimnis der Geheimnisse*, 73.

227. *Ibid.*, 74; Hooykaas przywołuje tę pracę, ale inne strony i w innym kontekście, nie odnosząc się do tych jednoznacznych stwierdzeń Ruski.

228. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, 212; Hill, *The literature of Arabic alchemy*, 336.

229. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 266–273.

230. —, *Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition*, 154.

metale mają ciało, duszę i ducha (np. u George’a Ripleya). Znaczenie tego podziału zostało wcześniej odrzucone przez Ganzenmüllera²³¹, Hooykaasa i samego Pagela jako odnoszące się wyłącznie do Kamienia Filozofów, a przede wszystkim należące do innego, symbolicznego porządku, a nie odnoszące się do chemicznego składu substancji. Taka interpretacja wydaje się o tyle zaskakująca, że Ganzenmüller i Pagel znali *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, która jednoznacznie utożsamia oba porządki jako serię korespondencji: rteć–duch, siarka–dusza, sól albo popiół–ciało²³². Teraz jednak Walter Pagel zauważył, że ten sam schemat pojawia się u Paracelsusa w *De natura rerum* (które uznał za jego autentyczne dzieło) i że powołuje się on przy tym na autorytet Hermesa. Dziesięć lat później opublikował poświęcony tej kwestii artykuł, w którym dowodził przekonująco, iż źródłem paracelsusowskich *tria prima* był późnośredniowieczny *Hermetis Trismegisti tractatus aureus* (Złoty traktat Hermesa Trismegistosa), który z kolei czerpał bezpośrednio ze źródeł islamskich²³³.

Dalsza dyskusja wróciła do możliwości korzystania przez Paracelsusa z *Buch der Heiligen Dreifaltigkeit*, która jako napisana po niemiecku i z silnymi wątkami apokaliptyczno-mistycznymi z pewnością mogła być dla niego atrakcyjna i stać się inspiracją dla teorii *tria prima*. Sugestię taką wysunął ponownie Willem Frans Daems²³⁴, a później szerzej uzasadniał Gundolf Keil²³⁵. Z kolei Michael Kuhn i Charles Webster opowiedzieli się zdecydowanie za niezależnością i stopniową ewolucją doktryny Paracelsusa²³⁶.

Walter Pagel próbował również powiązać *tria prima* z ideą *spiritus mundi* Marsilia Ficina, co jest zdecydowanie mało przekonujące, bo u Paracelsusa, przeciwnie niż u Ficina, to duch jest pierwiastkiem boskim w przyrodzie, a du-

231. Wilhelm Ganzenmüller, *Paracelsus und die Alchemie des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie* (Weinheim: Verlag Chemie, 1956), 300–314, tutaj 306–309.

232. Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 267–269.

233. —, *Paracelsus: Traditionalism and medieval sources*, [w] Lloyd Stevenson, Robert P. Multhauf (red.), *Medicine, science and culture. Historical essays in honor of Owsei Temkin* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1968), 51–75; takie stanowisko podtrzymał też później w: —, *Joan Baptista van Helmont: Reformer of science and medicine*, Cambridge Monographs on the History of Medicine (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 76–77; oraz w wydanej pośmiertnie ostatniej książce: —, *The smiling spleen. Paracelsianism in storm and stress* (Basel: Karger, 1984), 40–42.

234. Willem Frans Daems, *Sal-Merkur-Sulfur bei Paracelsus und das Buch von der Heiligen Dreifaltigkeit*, „Nova Acta Paracelsica” 10 (1982): 189–207.

235. Gundolf Keil, *Paracelsus und die neuen Krankheiten*, [w] Volker Zimmermann (red.), *Paracelsus: Das Werk – die Rezeption* (Stuttgart: Franz Steiner, 1995), 17–46, tutaj 33–36.

236. Michael Kuhn, *De nomine et vocabula. Der Begriff der medizinischen Fachsprache und die Krankheitsnamen bei Paracelsus (1493–1541)* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 114–115; Webster, *Paracelsus*, 139–142.

sza czynnikiem pośredniczącym. Zdaniem Webstera wpływ Ficina i Agrippy na Paracelsusa był generalnie niewielki, a pewne podobieństwa „można chyba najlepiej wyjaśnić odniesieniem do wspólnych źródeł neoplatońskich”²³⁷. Innego zdania jest Hiro Hirai, który uważa ten wpływ za istotny, ale w odniesieniu do drugiej ważnej dla późniejszej alchemii koncepcji Paracelsusa, a mianowicie teorii nasion (*semina*). Pojawiała się ona już w alchemii średniowiecznej (m. in. u św. Alberta Wielkiego w *De mineralibus*), ale tam nasiona metali spełniały czysto przyrodniczą rolę w procesie powstawania minerałów i stanowiły raczej metaforę²³⁸, podczas gdy u Paracelsusa zyskały wymiar uniwersalny i kosmogoniczny. Bóg umieścił je w stworzonym przez siebie świecie i to one regulują wszelkimi procesami powstawania specyficznych bytów, od metali i minerałów, po człowieka i jego choroby. Cała przyroda jawi się jako *panspermia*, a *semina* powstały w twórczym Słowie Boga, czyli istniały jeszcze przed trzema zasadami i czterema żywiołami²³⁹. Blisko związana z nasionami jest idea archeusza czyli aktywnego czynnika odpowiadającego za dojrzewanie i rozwój danego nasienia, a także za konkretne procesy geologiczne i fizjologiczne. Archeuszy jest wiele, w każdym człowieku są w jego poszczególnych organach i kierują ich pracą. Oba pojęcia wywodzą się z filozofii stoickiej²⁴⁰, ale u Paracelsusa zyskały wymiar chrześcijański. Hiro Hirai przekonująco dowodzi, że takie ujęcie musiał przejąć od św. Augustyna, ale za pośrednictwem Marsilia Ficina i łącznie z teorią *spiritus mundi*²⁴¹.

Mimo tych i innych wpływów hermetyczno-neoplatońskich, nadinterpretowanych i wyolbrzymianych przez Waltera Pagela, z pewnością nie można uznać Paracelsusa za przedstawiciela hermetyzmu renesansowego. Andrew Weeks

237. —, *Paracelsus*, 111.

238. Hiro Hirai, *Les logoi spermatikoi et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse*, „Revue d’histoire des sciences” 61: 2 (2008): 245–264, tutaj 247.

239. Antonio Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles. A study of atomism and chemistry in the seventeenth century*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas 171 (Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2000), 18.

240. David R. Oldroyd, *Some neo-platonic and stoic influences on mineralogy in the sixteenth and seventeenth centuries*, „Ambix” 21 (1974): 128–156; Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles*, 13–20.

241. Hirai, *Les logoi spermatikoi et le concept de semence*, 260–263; w swojej wcześniejszej fundamentalnej monografii teorii *semina*, japoński badacz jedynie wspomniął jednym zdaniem o możliwości wpływu Ficina w podsumowaniu rozdziału o Paracelsusie: —, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, 216; na temat wpływu Ficina na Paracelsusa w innych kontekstach zob.: Pagel, *Paracelsus. An Introduction*, 174–177, 218–223; Ingo Schütze, *Zur Ficino-Rezeption beim Paracelsus*, [w] Joachim Telle (red.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 39–44.

podkreśla znacznie ważniejsze oddziaływanie bieżącego kryzysu religijnego, odrzucenia przez Marcina Lutra filozofii Arystotelesa i jego racjonalizmu na rzecz wiary i Biblii, które pełniły też podstawową rolę w systemie bazylejskiego lekarza. „Paracelsus nie wybiera strony filozofii renesansowej w opozycji do reformacyjnego fideizmu. Wręcz przeciwnie, próbuje przenieść wiarę na obszar przyrody i medycyny”²⁴². Podobnie jego epistemologia, jak to przedstawił cytowany wcześniej Noel Brann, zasadza się na czytaniu „Księgi Przyrody” i poszukiwaniu w niej znaków (*signatura*) umieszczonych przez Boga, a więc jest przeciwieństwem epistemologii hermetycznej, dającej pierwszeństwo wewnętrznej iluminacji, która pozwala rozumieć świat zewnętrzny. Paracelsus nie powołuje się też na Hermesa, jeśli pominąć jedną przywołaną wcześniej wzmiankę przy okazji uzasadniania *tria prima* w *De natura rerum*, którego autorstwo pozostaje nadal wątpliwe. Co zaś najważniejsze w kontekście alchemicznym, nigdzie w olbrzymiej spuściźnie pisarskiej nie wspomina o *Tablicy szmaragdowej*, tak istotnej dla Trithemiusa i Agrippy²⁴³. Co prawda już Julius Ruska próbował przypisać Paracelsusowi autorstwo renesansowej reinterpretacji tego tekstu (dokonanej przez Trithemiusa)²⁴⁴, ale czynił to na podstawie pseudoepigraficznego *Von der Bereitung des gebenedeyten Philosophischen Steins* (O przygotowaniu błogosławionego kamienia filozoficznego), wydanego w zbiorach dzieł Paracelsusa w 1603 i 1616 r., którego autentyczność zakwestionował już w 1894 r. Karl Sudhoff²⁴⁵, a którego rzeczywistym autorem był działający w połowie XVI w. Caspar Hartung von Hoff, jak to wykazał Joachim Telle²⁴⁶. Mimo to niektórzy badacze nadal usiłują doszukiwać się w autentycznych dziełach Hohenheima choćby śladu aluzji do *Tablicy szmaragdowej*²⁴⁷, albo sugerują, że reinterpretacja Trithemiusa „mogła mieć wpływ na ukształtowanie późniejszych idei Paracelsusa”²⁴⁸.

Należy zatem uznać, że ani Heinrich Cornelius Agrippa, ani Theophrastus Bombastus von Hohenheim nie byli autorami traktatów alchemicznych i dystansowali się od tradycyjnego celu przemiany metali nieszlachetnych w złoto. Jednak obaj włączyli do swoich systemów alchemię w jej innych wymiarach – magiczono-symbolicznym i medyczno-teologicznym – tym samym uwiarygadniając ją swym autorytetem. A ponieważ autorytet ten rósł wraz z ewolucją

242. Weeks, *Paracelsus*, 110.

243. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 129–130.

244. Ruska, *Tabula Smaragdina*, 209.

245. Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica*, 445 i 506.

246. Telle, *Sol und Luna*, 109, 126; Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 130–131, 450; na temat Caspara Hartunga zob. też: Buntz, *Die europäische Alchimie*, 183; inny jego tekst wydał: Bernhard D. Haage (red.), *Das „Künstbüchlein” des Alchemisten Caspar Hartung vom Hoff*, Litterae, 39 (Göppingen: A. Kümmerle Verlag, 1975).

247. Weeks, (red.), *Paracelsus: Essential theoretical writings*, 215–216.

248. Moran, *Distilling knowledge*, 71.

legend dotyczących obu magów i przenikaniem się ich wątków z legendami Trithemiusa i Fausta, ich aprobata dla inaczej rozumianej alchemii przeniesiona została w powszechnym odbiorze również na alchemię transmutacyjną. W pewnym sensie Agrippa i Paracelsus stali się, wbrew swoim intencjom, inspiratorami dla kolejnego cyklu wzmożonego zainteresowania alchemią, po jej okresie schyłkowym w XV w. Pierwszy z nich, wraz z całym nurtem hermetycznym, usankcjonował wiarygodność obecnych w średniowiecznej alchemii łacińskiej tekstów przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi, których znaczenie po odkryciu *Corpus Hermeticum* wzrosło niepomierne, a także powiązał je z „naukami tajemnymi” i kabałą. Natomiast drugi nadał alchemicznym teoriom wymiar uniwersalny i teologiczny, jak również oparł na jej metodach swoją praktykę medyczno-farmaceutyczną. Tym samym również alchemia transmutacyjna zyskała nowe podstawy teoretyczne i możliwości uzasadniania swej naczelnej hipotezy, które nie musiały długo czekać na nowe rzesze zwolenników.

DRUKARSKIE ODRODZENIE

Wcześniejszy brak zapotrzebowania na teksty alchemiczne sprawiał, że tylko kilka pism średniowiecznych klasyków ukazało się drukiem w pierwszym stuleciu wykorzystywania tej technologii w Europie. Sytuacja zmieniła się radykalnie, kiedy w sierpniu 1541 r., na miesiąc przed śmiercią Paracelsusa, ukazało się w Norymberdze pierwsze drukowane kompendium tekstów alchemicznych zatytułowane *De alchemia* (O alchemii), zawierające cztery znane z wcześniejszych wydań inkunabułowOfy traktaty pseudo-Gebera (w tym *Summa perfectionis*) i po jednym pseudo-Rogera Bacona, Ryszarda Anglika, Calida syna Jazida Żyda (Khālid ibn Yazīd) oraz anonimowy *Rosarius minor*. Na końcu zamieszczona została pierwsza drukowana edycja łacińskiego przekładu *Tablicy szmaragdowej* (tzw. wulgaty) wraz z komentarzem Hortolanusa, a po nim apel drukarza do czytelników:

Masz teraz przed sobą, uczony czytelniku, kilka niewielkich dzieł, ale bardzo rzadkich, na temat robienia złota. Jeżeli dowiem się, że sprawiły ci radość, to nieco później wydam więcej z posiadanych przeze mnie [rękopisów], w tym najważniejsze z dzieł tego rodzaju. Ale ponieważ moje kopie są częściowo uszkodzone przez czas i pleśń, a częściowo zniekształcone przez ignorancję kopistów do takiego stopnia, że nie można ich inaczej poprawić i odtworzyć, jak tylko porównując wiele kopii, to zwracam się z prośbą by ktokolwiek posiadający jakieś tego rodzaju dzieło, po łacinie albo po niemiecku, był tak uprzejmy i udostępnił mi je, tak by przez szczegółowe skolacjonowanie pisma te mogły trafić do rąk studentów w doskonalszej formie. Ci, którzy to uczynią, mogą liczyć na niemałe podziękowania od kandydatów tej sztuki, a także dostaną kilka drukowanych egzemplarzy ode mnie wraz ze zwrotem

w nienaruszonym stanie ich kopii i bez żadnych kosztów. Oto dzieła, które są w moim posiadaniu; najlepsze oznaczyłem gwiazdką:²⁴⁹

Dalej następuje lista trzydziestu trzech tytułów, a na końcu „Ramona Lulla liczne dzieła, które szczególnie chciałbym wydać w całości”. Wykaz otwierały oznaczone gwiazdką *Septem tractatus Hermetis Trismegisti* (Siedem traktatów Hermesa Trismegistosa), czyli wcześniejsza wersja wspomnianego *Hermetis Trismegisti tractatus aureus*, z którego Walter Pagel wywodził źródła paracelsusowskiego *tria prima*. Takie umiejscowienie dzieła Hermesa, a także wydrukowanie *Tablicy szmaragdowej* z komentarzem, pokazuje wyraźny wpływ hermetyzmu i włączenie alchemii do tradycji *prisca sapientia*, choć nie do tego stopnia, by uzasadniało to kontrowersyjne określenie alchemii przez Frances Yates jako „nauki hermetycznej *par excellence*”²⁵⁰. To raczej hermetyzm i później paracelsyzm starały się przejąć kontrolę nad porzuconą pod koniec XV w. „nauką niczyją”.

ERUDYCI I FILOLODZY

Drukarzem i nakładcą *De alchemia*, który wystąpił z projektem szerokiego upowszechnienia erudycyjnie opracowanych i skorygowanych średniowiecznych dzieł alchemicznych, był Johannes Petreius (ok. 1497–1550), „jeden z najważniejszych wydawców naukowych szesnastowiecznej Europy”. Współpracując „z czołowymi humanistami Norymbergi, dedykował swoją drukarnię przede wszystkim wydawaniu skrupulatnie przygotowanych edycji największych dzieł naukowych i medycznych. Większość jego publikacji stanowiły produkty humanistycznego odrodzenia naukowego i właśnie jako humanistyczny wydawca naukowy zdobył swoją reputację”²⁵¹. Spod jego prasy wychodziły wzorowo wydane dzieła astronomiczne i matematyczne Johanna Regiomontanus (1436–1476), optyczne Witelona (ok. 1230–1280/1314) i Johna Peckhama (ok. 1230–1292), a także większość prac współczesnego mu Girolamo Cardano (1501–1576). Największą sławę u potomnych zawdzięcza niewątpliwie wydaniu w 1543 r. *De revolutionibus orbium coelestium* (O obrotach sfer niebieskich) Mikołaja Kopernika (1473–1543), które do druku przygotował i poprzedził kontrowersyjną (niepodpisaną) przedmową Andreas Osiander (1498–1552), humanista, mistyk i teolog reformacyjny. Wydane dwa lata wcześniej *De alchemia* również zawiera erudycyjną przedmowę anonimowego edytora publikowanych tekstów, podpisaną pseudonimem „Chrysogonus Polydorus”. Dwadzieścia lat później inny

249. Cyt. za angielskim tłumaczeniem w: Joseph Shipman, *Johannes Petreius, Nuremberg publisher of scientific works, 1524–1550, with a short title list of his imprints*, [w] Hellmut Lehmann-Haupt (red.), *Homage to a bookman. Essays on manuscripts, books and printing written for Hans P. Kraus on his 60th birthday* (Berlin: G. Mann, 1967), 147–162, tutaj 151.

250. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 150.

251. Eamon, *Science and the secrets of nature*, 110.

wydawca tekstów alchemicznych, działający w Bazylei włoski filozof i lekarz Guglielmo Grataroli (1516–1568), ujawnił jego tożsamość jako tegoż samego Osiandera, co do czego są również zgodni współcześni historycy alchemii (choć monografiści teologa pomijają to milczeniem)²⁵².

Andreas Osiander uznaje prawdziwość transmutacji metali, dowodząc, że starożytni poeci przekazywali tajemnicę Kamienia Filozofów ukrytą w mitach i cytuje wyjaśnienie *Sudy*, że poszukiwane przez Argonautów Złote Runo było w rzeczywistości traktatem alchemicznym napisanym na pergaminie, a także podaje własną alchemiczną interpretację opowieści o Jazonie, w której można też odnaleźć wpływy Owidiusza²⁵³. Zdaniem autora przedmowy, o alchemii pisali też Arystoteles i jego uczeń Teofrast, ale ich dzieła zaginęły. Niemniej późniejsi autorzy, którzy je znali, za pomocą rozumu i doświadczenia znacznie bardziej rozwinęli wiedzę alchemiczną, a zatem trzeba ich teksty zbierać i publikować.

Cztery lata później *De alchemia* zostało wydane ponownie w Bernie przez Matthiasa Apiariususa (ale znów nakładem Petreiusa) pod zmienionym tytułem *Alchemia Gebri Arabis* (Alchemia Gebera Araba), łącznie z przedmową Chrysogonusa i apelem Petreiusa o nadsyłanie rękopisów. Po raz trzeci odezwa ta i wykaz dzieł alchemicznych w jego posiadaniu ukazały się w 1548 r., kiedy to wielki humanista szwajcarski, przyrodnik i filolog Konrad Gesner (1516–1565) włączył je do drugiego tomu swojej bibliografii *Bibliotheca universalis* (Biblioteka powszechna), uznawanej za jego największe dzieło²⁵⁴. Zdaniem Carlosa Gilly „jest to prawdopodobnie pierwsza bibliografia dotycząca alchemii”²⁵⁵ (oczywiście łacińska, bo *Fihrist* Ibn al-Nadima był o ponad pięć wieków wcześniejszy i pod wieloma względami lepszy). Co ciekawe, jako „ojciec bibliografii” wzorował się na systemie opracowanym wcześniej przez Trithemiusa w jego *De scriptoribus*

252. Nie do końca przekonany był: Thorndike, *Alchemy during the first half of the sixteenth century*, 34; jednak wątpliwości nie mieli już: Joachim Telle, *Bemerkungen zum „Rosarium philosophorum”*, [w] Joachim Telle (red.), *Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters* (Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992), t. 2, 161–202, tutaj 165; Carlos Gilly, *On the genesis of L. Zetzner's Theatrum Chemicum in Strasbourg*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 435–451–468, tutaj 435 i 451; odpowiednio tekst włoski i angielski, dalej cytuję tylko angielski; Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 101; tutaj tożsamość autora przedmowy określona jako „prawdopodobna”.

253. Supriya Chaudhuri, *Jason's Fleece: The source of Sir Epicure Mammon's allegory*, „The Review of English Studies. New Series” 35: 137 (1984): 71–73.

254. Konrad Gesner, *Pandectarum sive partitionum universalium Conradi Gesneri libri XXI* (Zürich: C. Froschauer, 1548), 173v–174v; wspomniany wcześniej elektor palatynatu Otto Henryk otrzymywał na bieżąco kolejne drukowane arkusze dzieła Gesnera, na którym opierał się tworząc swoją bibliotekę.

255. Gilly, *On the genesis of L. Zetzner's Theatrum Chemicum*, 465.

ecclesiasticis (O pisarzach kościelnych), wydanym w 1494 r. Bardzo wysoko cenił go też jako humanistę, a jednocześnie z pogardą wypowiadał się o Paracelsusie i Fauście, zaliczając ich do grupy *scholasticos vagantes* (wędrowni scholaryze), żerujących na ludzkiej naiwności i przesądach²⁵⁶. Kiedy w 1563 r. John Dee podróżował po Europie w poszukiwaniu rękopisów niepublikowanych traktatów magicznych Trithemiusa, odwiedził również Gesnera w Zurichu²⁵⁷, zapewne przez wzgląd na dzielony z nim podziw dla opata ze Sponheim i wspólne humanistyczne zainteresowania naukami przyrodniczymi, ale też troskę o uratowanie dorobku średniowiecza, odrzucanego przez wcześniejsze pokolenia renesansowych uczonych, a teraz na nowo odkrywanego.

Inicjatywę Petreiusa i Osiandera, wspartą przez Gesnera i szeroko rozpowszechnioną przez wspomniane trzy publikacje, można uznać za początek ważnego nurtu erudycyjno-filologicznego w historii alchemii, którego przedstawiciele zajmowali się edytorstwem i publikowaniem wiarygodnych wersji najważniejszych dzieł alchemicznych. Nie były to oczywiście, jak podkreślał Robert Halleux, edycje w pełni krytyczne, ale często „[editio] princeps oparta jest na pojedynczym rękopisie, a kolejne wydania zazwyczaj reprodukują tekst princeps”, co jednak „jest charakterystyczne dla wszystkich gałęzi wiedzy” tej epoki²⁵⁸. To właśnie te najwcześniejsze kompilacje powstałe w kręgach humanistów drugiej połowy XVI w. stały się podstawą dalszego rozwoju alchemii, ponieważ późniejsi autorzy do nich właśnie się odwoływali, a nie do coraz trudniej dostępnych rękopisów średniowiecznych. Edycje te były także najbardziej poszukiwane przez alchemicznych erudyków w XVII i XVIII w., takich jak Isaac Newton, który mimo posiadania licznych wznowień i przedruków, starał się zdobywać możliwie najwcześniejsze wydania²⁵⁹.

W roku śmierci Johanna Petreiusa (1550) we Frankfurcie, w drukarni Cyriacusa Jacobusa (Jakoba), ale nie wiadomo w której edycji, ukazały się dwa tomy *De alchimia opuscula* (Dziełka o alchemii), zawierające dziesięć innych tekstów, w tym wspomniane już wcześniej słynne *Rosarium philosophorum*, ilustrowane drzeworytami *florilegium*, wypełniające cały tom drugi. Rok później na

256. Brann, *Trithemius and magical theology*, 184.

257. Peter A. French, *John Dee: The world of an Elizabethan magus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), 37; wcześniej, w 1556 r., Dee wystąpił do królowej Marii z suplikacją o „ratowanie i zachowanie dawnych pisarzy i pomników”, a także sam skupował średniowieczne rękopisy, które przetrwały likwidację klasztorów przez Henryka VIII, tworząc „największą bibliotekę Anglii elżbietańskiej”, jak ją nazwał Peter French (rozdział „Elizabethan England’s greatest library”, s. 40–61).

258. Halleux, *Les textes alchimiques*, 95.

259. Karin Figala, John Harrison, Ulrich Petzold, *De Scriptoribus chemicis: sources for the establishment of Isaac Newton’s (al)chemical library*, [w] P. M. Harman, Alan E. Shapiro (red.), *The investigation of difficult things. Essays on Newton and the history of exact sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 135–180, tutaj 152–158.

apel Petreiusa odpowiedział Giovanni Antonio Belisomus, kanonik z Pavii, ale w związku ze śmiercią Petreiusa przekazał swój zbiór 53 rękopisów jego krewnemu Heinrichowi Petri (1508–1579), drukarzowi w Bazylei – temu samemu, który w 1566 r. opublikował drugie wydanie *De revolutionibus* Mikołaja Kopernika. Petri wydał otrzymane teksty w 1561 r. wspólnie z Pietro Perną (przed 1522–1582), antytrynitarzem z Lukki, w opracowaniu kalwińskiego lekarza i filozofa z Bergamo, Guglielmo Grataroliego (1516–1568), jako *Verae alchemiae artisque metallicaе, citra aenigmata, doctrina* (Prawdziwa, pozbawiona zagadek, doktryna alchemii i sztuki metalicznej). Po śmierci Grataroliego, Perna już samodzielnie kontynuował projekt, wydając w 1572 r. siedem tomów o różnych tytułach, w których wznowił 27 tekstów oraz wydał 80 kolejnych (m. in. pierwsze wydanie *Turba philosophorum* i to w dwóch różnych wersjach). Edytorem dwóch z tych tomów, jednego zawierającego osiem pozycji z korpusu pseudo-lulliańskiego, a drugiego z pierwszą pełną wersją *Pretiosa margarita novella* Piotra Bonusa z Ferrary (wcześniej skrócone wydanie Jana Lacinia ukazało się w Wenecji w 1546 r.), był Michael Toxites, jeden z trzech najaktywniejszych wydawców dzieł Paracelsusa, co pokazuje, jak wielkie było zainteresowanie alchemią wśród pierwszych paracelsystów. Zainteresowanie było zresztą obustronne, bo Perna wydawał również dzieła Paracelsusa w edycjach Adama von Bodenstein i w łacińskich tłumaczeniach Gerharda Dorna, wśród których były też alchemiczne teksty pseudoepigraficzne lub co najmniej niepewne (jak pierwsze łacińskie wydanie *De natura rerum* z 1573 r.²⁶⁰).

Po 1541 r. popyt na dzieła alchemiczne zaczął stopniowo rosnać, na co oczywiście reagowali również inni wydawcy, publikując kolejne klasyczne pozycje pseudo-Lulla (*Codicillus* 1563 i *Testamentum* 1566 w Kolonii), Seniora Zaditha (Ibn Umayl) *De chemia* (zapewne w Strasburgu ok. 1566), Bernarda z Treviso (w edycji Grataroliego, Strasburg 1567), a także komentarze współczesnych już autorów, takich jak Giovanni Bracesco, którego dwa dialogi interpretujące Gebera, wydane po włosku w 1544 r., zostały przełożone na łacinę przez Grataroliego i włączone do *Verae alchemiae. Tablica szmaragdowa* i *Septem tractatus* Hermesa wydane zostały ponownie w zbiorze *Ars chemica* (Sztuka chemiczna, Strasburg 1566), ale tym razem na pierwszym miejscu. Inni bazylejscy wydawcy również włączyli się w ten nurt i wydawali pojedyncze pozycje (np. Jana z Rupescissy)²⁶¹, ale Pietro Perna chciał utrzymać osiągniętą pozycję i w 1578 r. rozsyłał prospekt planowanego zbioru *in folio*, który miał nosić tytuł *Turba magna alchimistarum*

260. Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica*, 243–244; oryginalne wydanie niemieckie z 1572 r. ukazało się wraz z kilkoma innymi alchemicznymi pseudoepigrafami jako *Metamorphosis* w drukarni Samuela Apiariususa w Bazylei, ale być może również nakładem Perny, choć Sudhoff sądzi, że raczej samego von Bodensteina (s. 229–231).

261. Manuel Bachmann, Thomas Hofmeier, *Geheimnisse der Alchemie* (Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1999), 176–227; rozdział “Der Basler Alchemiedruck”, omawiający również okres późniejszy do XVIII w.

(Wielkie zgromadzenie alchemików). Po jego śmierci projekt ten nadal podtrzymywał (jako *Turba magna philosophorum*) jego zięć i spadkobierca Konrad Waldkirch, ale ostatecznie wznowił w 1593 r. tylko dwa pierwsze tomy wcześniejszego zbioru, a w 1610 r. wydał raz jeszcze w trzech tomach zawierających 46 tekstów jako *Artis auriferae, quam chemiam vocant, volumina duo... volumen tertium* (Sztuki robienia złota, którą zwą chemią, dwa tomy... tom trzeci). Wynikało to zapewne z kłopotów finansowych i trudności udźwignięcia tak wielkiego przedsięwzięcia, jakim była planowana edycja.

THEATRUM CHEMICUM

Plan wielkiej zbiorowej publikacji dzieł alchemicznych przejął od Waldkircha wraz z zebranymi przez Pernę, a nie wydanymi jeszcze tekstami, znany strasburski nakładca Lazarus Zetzner (1551–1616). Wcześniej wydał już w 1598 r. kolejną wersję *De alchemia* z dziełami Gebera, wzbogaconą o komentarze Heinricha Agrippy von Nettesheim i Giordana Bruna, a w 1603 r. uzyskał od Konrada Waldkircha również prawa do wydania *in folio* dzieł zebranych Paracelsusa, których druk zresztą mu zlecił, bo sam nie miał własnej drukarni. Przygotowaniem edycji tekstów alchemicznych zajął się Johann Friedrich Jung, prawnik i artysta ze Stasburga, który wcześniej współpracował z Zetznerem przy wydaniu autentycznych dzieł Ramona Lulla. Pierwsze wydanie *Theatrum chemicum* ukazało się w 1602 r. w trzech tomach, zawierających 88 tekstów. W roku 1613 Zetzner wznowił je i dodał czwarty tom, w dużej mierze zawierający wcześniej już drukowane prace współczesnych mu autorów. W przedmowie do tego tomu ogłosił, że jest w posiadaniu kilku starych rękopisów, które czuje się zobligowany opublikować w kolejnych tomach, a także wzorem Petreiusa zwrócił się do czytelników o nadsyłanie innych, nie drukowanych jeszcze tekstów. Po śmierci Lazarusa Zetznera w 1616 r., jego spadkobiercy zlecieli przygotowanie kolejnego tomu astronomowi i lekarzowi Isaakowi Habrechtowi (1589–1633) ze Strasburga, synowi słynnego zegarmistrza tego samego imienia. Ukazał się on w 1622 r. i zawierał dwadzieścia traktatów, a w latach 1659–1661 kolejny edytor, Johann Jacob Heilmann, przygotował dla rodziny Zetznera ostatnie już wydanie *Theatrum chemicum*, dodając w szóstym tomie własne tłumaczenia dzieł niemieckich i francuskich na łacinę²⁶². Łączna liczba traktatów przekroczyła dwieście, co czyni *Theatrum chemicum* naobszerniejszym zbiorem tekstów alchemicznych, jaki był kiedykolwiek wydany. Gdy w 1668 r. zakupił go dwudziestosześcioletni wówczas Isaac Newton, to stał się zaczątkiem jego olbrzymiej biblioteki alchemicznej,

262. Najpełniejszą dokumentację powstawania *Theatrum chemicum*, opartą na zachowanych projektach przygotowanego dla Zetznera przez Benedictusa Figulusa *Chrysotheatrum novellum* (Nowy złoto-teatr) oraz notatek Isaaka Habrechta przedstawił: Gilly, *On the genesis of L. Zetzner's Theatrum Chemicum*.

a także podstawą do alchemicznych dociekań i eksperymentów prowadzonych przez całe życie²⁶³. Zachowany egzemplarz Newtona ma najwięcej adnotacji, poprawek i odsyłaczy ze wszystkich jego książek, co (poza wszystkim innym) świadczy o intensywności jego studiów alchemicznych (o których będzie jeszcze mowa)²⁶⁴.

Sto lat po pierwszej edycji *Theatrum chemicum*, w 1702 r., Jean-Jacques Manget wydał w Genewie dwutomowe dzieło *Bibliotheca chemica curiosa*, obejmujące niemal sto czterdzieści tekstów w układzie chronologicznym, z których tylko trzydzieści pięć było wcześniej zamieszczonych w publikacji Zetznera²⁶⁵. Mniejszych zbiorów tego rodzaju, również w językach narodowych, ukazało się sporo w XVII i XVIII w., a do tytułu *Theatrum* nawiązywało wydane w 1652 r. przez Eliasa Ashmole'a *Theatrum chemicum Britannicum* (Brytyjski teatr chemiczny), zawierające wyłącznie teksty napisane pierwotnie po angielsku, w tym znaczną ilość poezji alchemicznej, czy też *Deutsches theatrum chemicum* (Niemiecki teatr chemiczny), opublikowany przez Friedricha Rotha-Scholtza w latach 1728–1732 w Norymberdze z 52 traktatami, głównie tłumaczonymi z łaciny. Niezbyt obszernym (10 tekstów) kompendium, ale ważnym ze względu na niektóre nieznane wcześniej teksty, było wydane w 1625 r. we Frankfurcie *Musaeum hermeticum* (Muzeum hermetyczne), wznowione i rozszerzone do 22 traktatów w 1678 r. Największą kompilacją po francusku, zawierającą 33 traktaty, w większości tłumaczenia z łaciny, była *Bibliothèque des philosophes chimiques* (Biblioteka filozofów chemicznych), którą przygotował Jean Maugin de Richebourg (4 tomy, Paryż, 1740–1754), a z kilku podobnych wydawnictw niemieckich najobszerniejszym było *Hermetisches A.B.C.* (Hermetyczny elementarz), wydane w Berlinie w latach 1778–1779, w czterech tomach z 73 traktatami.

Ukazanie się w 1602 r. *Theatrum chemicum* można traktować jako symboliczną cesurę wyznaczającą zasób średniowiecznych tekstów, na których bazowały kolejne pokolenia autorów alchemicznych i praktyków poszukujących Kamienia Filozofów w okresie nowożytnym. W przeciwieństwie do Johanna Petreiusa, Pietra Perny i innych wydawców z drugiej połowy XVI w., „wydawca *Theatrum*, Lazarus Zetzner, nie był szczególnie zainteresowany stworzeniem systematycznej edycji klasycznych tekstów, ale raczej przedrukowywał wydania,

263. Pierwszym, nadal w dużej mierze aktualnym studium alchemii Newtona było: Betty Jo Teeter Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy or „The hunting of the greene lyon”* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

264. John Harrison, *The library of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 16.

265. Konkordancję wszystkich wydań *Theatrum chemicum* z uwzględnieniem planów Isaaka Habrechta dla nowego wydania, Benedictusa Figulusa dla *Chrysotheatrum novellum* oraz *Bibliotheca chemica curiosa* opracował Thomas Hofmeier i Carlos Gilly: Gilly, *On the genesis of L. Zetzner's Theatrum Chemicum*, 435–446, 461–464.

jakie ukazywały się przed datą publikacji poszczególnych tomów²⁶⁶. Świadczy o tym przewaga pism współczesnych autorów w pierwszych dwóch tomach, a zamieszczenie więcej klasyków dopiero w ostatnim tomie z pierwszej edycji. Tak podstawowe dzieło jak *Testamentum pseudo-Lulla* musiało czekać do tomu czwartego, podobnie jak *Tractatus aureus* czyli *Septem tractatus* Hermesa Trismegistosa. *Tabula chimica* Seniora Zaditha została przedrukowana dopiero w piątym tomie i to z bardzo wypaczonej wersji wydania strasburskiego z ok. 1566 r., pomimo istnienia znacznie lepszych tłumaczeń w rękopisach, przez co do dzisiaj wiarygodny tekst tego ważnego dzieła nie został opublikowany²⁶⁷. Co jednak najbardziej zaskakuje, a co zauważył Isaak Habrecht planując zawartość szóstego tomu, to brak edycji *Tablicy szmaragdowej* wraz z komentarzem Hortolanusa²⁶⁸. Sam tekst jest co prawda cytowany w całości nawet pięć razy w różnych wersjach przez autorów innych traktatów, ale pominięcie go jako osobnej pozycji trudno wytłumaczyć inaczej niż bardzo już wówczas silnym wpływem paracelsyzmu na alchemię i tym samym przesunięciem się sporej części autorytetu ze starożytnego Hermesa i innych dawnych autorów na Paracelsusa, który do Hermesa się nie odwoływał, ale preferował własne doświadczenie i czytanie „Księgi przyrody”.

Można zatem uznać publikację *Theatrum chemicum* również za umowny moment zakończenia procesu wykształcania się neo-paracelsyzmu jako synkretycznej syntezy hermetyzmu, alchemii i nauk Paracelsusa²⁶⁹. Najlepiej świadczy o tym fakt, że połowa zawartości pierwszego tomu to teksty Gerharda Dorna, jednego z trzech wczesnych wydawców pism Paracelsusa i ich tłumacza na łacinę (dla Pietra Perny), ale też płodnego pisarza alchemicznego, który w swoich traktatach odwoływał się równie swobodnie do *Tablicy szmaragdowej* i Trithemiusa, jak do Paracelsusa.

I tak, przykładowo, w traktacie poświęconym wyjaśnianiu opisu stworzenia z Księgi Rodzaju w kategoriach filozofii Paracelsusa, *De naturale luce physica* [O fizyce światła przyrody], Dorn zamieścił osobny rozdział zatytułowany „O sztuce spagiryicznej Johanna Trithemiusa” [...], w którym zawarł niemal dosłownie przepisane fragmenty z czterech listów Trithemiusa, ujawniających jego magiczne przekonania [...]. Po czym zadeklarował, zgodnie z wyrażoną tam wizją wysokiej magii: „Ta nasza filozofia jest niebiańska, a nie ziemską, albowiem dotyczy najwyższej zasady, którą nazywamy Bogiem”. Innym wyraźnie trithemiańskim wątkiem przejętym przez Dorna jest jego apel o działanie w ścisłej ezoterycznej tajemnicy [...]. Prezentując sie-

266. Figala, Harrison, Petzold, *De Scriptoribus chemicis*, 157.

267. Ronca, *Senior de chemia*.

268. Gilly, *On the genesis of L. Zetzner's Theatrum Chemicum*, 460.

269. Nadal dobrym ogólnym omówieniem tego ruchu jest: Hugh Trevor-Roper, *The Paracelsian movement*, [w] Hugh Trevor-Roper (red.), *Renaissance essays* (Chicago / London: University of Chicago Press / Martin Secker & Warburg Ltd., 1985), 149–199.

dem stadiów magiczno-mistycznego wznoszenia się [duszy], analogicznych do pitagorejsko-hermetyczno-kabalistycznych sekwencji przedstawianych przez Trithemiusa, Dorn utrzymywał, że po zakończeniu tej duchowej podróży „będziemy w końcu mogli zdobyć wiedzę o wszystkich arkanach, naturalnych i nadnaturalnych”. Trudno byłoby znaleźć bardziej dobitne ujęcie doktryny magicznej teologii opata [Trithemiusa] u któregośkolwiek z jego późniejszych zwolenników.²⁷⁰

JOHN DEE

Jednym z tych zwolenników był John Dee, a jego *Monas hieroglyphica* z 1564 r. można uznać za ostatni znaczący tekst alchemiczny w „czystej” tradycji pitagorejsko-kabalistycznego hermetyzmu renesansowego, który „stale fascynuje historyków alchemii i stale opiera się próbom ustalenia jego głęboko symbolicznych i tajemniczych twierdzeń [...] za pomocą jakiegokolwiek jednolitego schematu interpretacyjnego”²⁷¹. Skonstruowany przez niego geometryczny hieroglif monady, złożony z symboli siedmiu planet i znaku Barana, miał nie tylko opisywać procesy alchemiczne.

Dee wierzył, że działanie *Monas* było spójne z rzeczywistością [...], twierdząc, iż manipulacje na *Monas* były praktyczną alchemią, a nie jej symbolicznym substytutem. Był przekonany, że za pomocą uniwersalnego języka kabalizmu stworzył magię sympatyczną o wyjątkowym potencjale, która wyeliminuje w okamgnieniu całe zamieszanie w tradycyjnym dyskursie alchemicznym.²⁷²

Poglądy Johna Dee wywodziły się niewątpliwie z tradycji hermetycznej, łącząc w sobie jej trendy mistyczne, matematyczne i alchemiczne, a zatem niektórzy historycy uznają je za przeciwieństwo paracelsyzmu, jak to uczynił Allen Debus w swojej fundamentalnej monografii tego nurtu²⁷³. Jednak liczni późniejsi badacze angielskiego maga wykazali, że Dee dosyć wcześnie zainteresował się dziełami Paracelsusa i w 1583 r. miał w swojej bibliotece 92 ich wydania, nie licząc książek Adama von Bodenstein, Michaela Toxitesa i innych wczesnych paracelsystów²⁷⁴. Zdaniem Nicholasa Clulee, mogło to być efektem odbytej przez

270. Brann, *Trithemius and magical theology*, 183.

271. Stephen Clucas, *Editorial*, „Ambix” 52: 3 (2005): 195; wstęp do numeru specjalnego „Ambix”, poświęconego w całości *Monas hieroglyphica*.

272. Urszula Szulakowska, *John Dee and European alchemy*, Occasional Paper, 21 (Durham: Thomas Harriot Seminar, Durham University, 1995), 67.

273. Allen G. Debus, *The chemical philosophy. Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002), 45–46; wyd. oryg. w dwóch tomach, London 1977.

274. Julian Roberts, Andrew G. Watson, *John Dee's library catalogue* (London: Bibliographical Society, 1990), 11.

niego w latach 1563–1564 podróży po Europie Środkowej, w trakcie której miało miejsce wspomniane już spotkanie z Konradem Gesnerem²⁷⁵. Rzeczywiście, jak wynika z zachowanego wpisu Johna Dee do *Liber amicorum* Gesnera, jednym z omawianych przez nich tematów był właśnie Paracelsus²⁷⁶. Zaraz po powrocie do Antwerpii (gdzie mieszkał od 1561 r.) napisał *Monas hieroglyphica*, w której – zdaniem Urszuli Szulakowskiej – przejawia się już wyraźny wpływ paracelsyzmu.

Dee wykorzystuje pitagorejski mistycyzm i komentarz Proklusa do Euklidesa, aby zbadać sposób, w jaki liczby zostały zaimplantowane we wszystkich rzeczach. Ale podstawą jest dla niego paracelsyzm i uzupełnia mistyczną numerologię alchemiczną zawartością. Dee i jego zwolennicy zdawali się być nieświadomi tego konfliktu [różnych światopoglądów]: być może dlatego, że sam Paracelsus był tak bardzo wewnętrznie sprzeczny.²⁷⁷

Uznając jej propozycję za „interesującą”, Clulee stwierdził, że co prawda „*Monas*, ze względu na znaczący wymiar alchemiczny i powstanie na początku zainteresowania Dee Paracelsusem, mogłaby zawierać jakieś wpływy paracelsyzmu, ale nie ma w niej żadnych jasnych odznak takiego oddziaływania [...]. Kluczowe idee *Monas* nie są jednoznacznie paracelsusowskie [...] i chociaż Dee stosuje dwa terminy występujące również w tekstach Paracelsusa [...], to miały one także inne pochodzenie, a ich znaczenie w źródłach paracelsusowskich nie jest istotne dla podstawowych idei *Monas*”²⁷⁸. Co prawda Nicholas Clulee później nieco złagodził swoje stanowisko i zaakceptował pewne elementy paracelsyzmu w *Monas*, przyznając, iż Dee napisał swój traktat „pod wpływem nie tylko swego nowego zainteresowania Paracelsusem, ale też swych studiów hebrajskich i kabalistycznych, jak również pełniejszej absorpcji renesansowej kosmologii neoplatońskiej od Marsilia Ficina, Agrippy von Nettesheim i Johannesa Trithemiusa”²⁷⁹. Niemniej, tak skrajnie rozbieżne opinie dwojga znakomitych uczonych pokazują z jednej strony trudności z rozpoznaniem nawet najbardziej podstawowych koncepcji Paracelsusa w tekstach hermetycznych, a z drugiej – sugerują wczesne początki procesu integracji obu nurtów.

275. Nicholas H. Clulee, *John Dee's natural philosophy. Between science and religion* (London–New York: Routledge, 1988), 123; —, *John Dee and the Paracelsians*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 111–132, tutaj 113; —, *The Monas hieroglyphica and the alchemical thread of John Dee's career*, 200.

276. Richard J. Durling, *Conrad Gesner's Liber amicorum 1555–1565*, „Gesnerus” 22 (1965): 134–159, tutaj 138.

277. Szulakowska, *John Dee and European alchemy*, 28–29.

278. Clulee, *John Dee and the Paracelsians*, 115.

279. —, *The Monas hieroglyphica and the alchemical thread of John Dee's career*, 202.

GERHARD DORN

Mimo takich różnic, panuje wśród badaczy zasadniczo zgoda co do tego, że „Dee i Paracelsus zostali w sposób najbardziej spektakularny zespoleni w dziełach Gerharda Dorna, głównego apologety Paracelsusa pod koniec XVI w., który wykorzystał hieroglify Johna Dee z *Monas* w swojej *Monarchia triadis* [Monarchia trójcy]” z 1577 r., a później – poprzez *Theatrum chemicum* – „za pośrednictwem Dorna idee Johna Dee dotarły do szerokiej publiczności”²⁸⁰. Sama *Monas hieroglyphica* także znalazła się już w pierwszym wydaniu *Theatrum* i choć jej włączenie mogło wynikać z uznania, jakie dla dzieł Dorna i jego opinii miał wydawca Johann Friedrich Jung, to fakt ten niewątpliwie pomógł w popularyzacji dzieła²⁸¹. Z kolei pierwotną przyczyną owego „zespolenia” dwóch skrajnych nurtów u Dorna i innych paracelsystów było wspomniane już wspólne zainteresowanie magicznym systemem Trithemiusa i jego reinterpretacją *Tablicy szmaragdowej*. We wstępie do swego tłumaczenia *Monas*, C. H. Josten zwrócił uwagę, że „Agrippa von Nettesheim, Gerhard Dorn i Dee mogli przejąć swoje interpretacje monady i jej konsekwencji dla maga od Johannes Trithemiusa”²⁸². Jeszcze wyraziściej podkreślił tę zależność William Newman:

Pomimo milczenia Paracelsusa na temat *Tablicy [szmaragdowej]*, jeden z bardziej znanych jego uczniów, Gerhard Dorn (aktywny 1566–84), był istnym propagandzistą interpretacji kosmologicznej. Dorn, który napisał *Physica Trithemii* [Fizyka Trithemiusa] (Frankfurt, 1583), również podał jej dłuższą interpretację w swoim *Clarior expositio* [Jaśniejsze przedstawienie] [...], jak również w *Clavis totius philosophiae chymisticae* [Klucz do całej filozofii chy-mistycznej] (Lyon, 1567). W *Expositio* twierdzi, idąc za Trithemiusem, że ósma linijka [*Tablicy*] odnosi się do rozrzedzenia ziemi i wody w makrokosmosie. Warto odnotować, że *Von [der] Bereytung* pseudo-Paracelsusa, które zawiera podobne stwierdzenia jak te Dorna, zostało najprawdopodobniej również napisane w drugiej połowie szesnastego wieku. Podobne wzniesienie się „żywołu ziemi” opisuje John Dee w *Monas hieroglyphica* z 1564 r. Jasne staje się zatem, że kosmologiczna egzegeza *Tablicy* stała się standardową alchemiczną koncepcją w latach 1560., jeżeli nie wcześniej.²⁸³

280. Szulakowska, *John Dee and European alchemy*, 29–30; jeszcze wcześniej Dorn zamieścił symbol *Monas* na karcie tytułowej *Chymisticum artificium naturae* (Chy-mistyczne rzemiosło przyrody) z 1568 r., jednak bez powołania się na jego twórcę, co Dee odnotował z wyrzutem na własnym egzemplarzu (obecnie w zbiorach Johna Winthrop w New York Society Library, sygn. 86).

281. Recepcję *Monas* u późniejszych autorów przedstawił: Peter J. Forshaw, *The early alchemical reception of John Dee's Monas hieroglyphica*, „Ambix” 52: 3 (2005): 247–269.

282. C. H. Josten, *A translation of John Dee's Monas Hieroglyphica (Antwerp, 1564) with an introduction and annotations*, „Ambix” 12 (1964): 84–221, tutaj 108.

283. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 130.

Również pierwszy znaczący propagator myśli Paracelsusa we Francji, Jacques Gohory (1520-1576), już w wydanej w 1550 r. *De usu et mysteriis notarum liber* (Księga o użyciu i tajemnicach not [magicznych znaków]) powoływał się na Trithemiusa i jego alchemiczne spekulacje, ale też sięgał do odrzucanych przez Paracelsusa poprzedników, takich jak Roger Bacon, św. Albert Wielki czy Arnold z Villanovy, widząc w nich „łańcuch sukcesji ezoterycznego nauczania, łączący tajemne tradycje wcześniejszych wieków z *magia paracelsica* [magia paracelsjańska], rozkwitającą w obecnym stuleciu”²⁸⁴. Później w opublikowanym w 1567 r. i bardzo wpływowym *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium* (Kompedium filozofii i medycyny obu wszechświatów Theophrastusa Paracelsusa) przyrównywał nauki szwajcarskiego lekarza do magicznej filozofii Ficina, Trithemiusa i Agrippy²⁸⁵, co było elementem konstruowanej przez niego nowej syntezy, o której będzie jeszcze mowa.

Nieco późniejszy traktat Dorna – wspomniany przez Newmana *Clavis* – również sięga do dawnej tradycji alchemicznej, odwołując się do takich autorytetów jak Hermes (wraz z przytoczeniem tekstu *Tablicy szmaragdowej*), pseudo-Geber, Jan z Rupescissy, Marsilio Ficino i Giovanni Agostino Panteo (też cytowany w *Monas* Johna Dee²⁸⁶) oraz oczywiście Trithemius. W pierwszej wersji z 1565 r., odnalezionej w rękopisie i szczegółowo zanalizowanej przez Didiera Kahna²⁸⁷, wspomina co prawda o Paracelsusie, ale tylko marginalnie, a dedykował ją słynnemu mecenasowi, kardynałowi Antoine’owi Perrenot de Granvelle (1517–1586). Wydana dwa lata później edycja drukowana miała już wszakże dedykację dla Adama von Bodenstein (którego musiał zapewne w tym czasie poznać, być może za pośrednictwem Michaela Toxitesa, profesora retoryki w Tübingen, kiedy Dorn rozpoczął tam studia w 1559 r.²⁸⁸) i przedmowę wychwalającą Paracelsusa, a także istotne zmiany w tekście, dostosowujące go do objawionej mu nowej filozofii. Podobnie w wydanym rok później *Chymisticum artificium naturae* (Chymistyczne rzemiosło przyrody), poświęconym obronie medycyny chemicznej w duchu Jana z Rupescissy (którego teorię piątej esencji być może poznał, jak

284. Brann, *Trithemius and magical theology*, 185.

285. Matton, *Marsile Ficin et l'alchimie*, 172-175.

286. Norrgrén, *Interpretation and the Hieroglyphic Monad*.

287. Didier Kahn, *Les débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa „Clavis totius Philosophiae Chymisticae” (1565)*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 59–126.

288. Jost Weyer, *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe und die Alchemie. Alchemistische Studien in Schloß Weikersheim 1587–1610*, *Forschungen aus Württembergisch Franken*, 39 (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1992), 380; w latach 1558–1560 studiował w Tübingen również hrabia Wolfgang II von Hohenlohe, późniejszy ważny patron alchemii.

domyśla się Didier Kahn, za pośrednictwem Philippa Ulstada²⁸⁹), nie wspomina wcale o Paracelsusie, a dopiero na samym końcu zamieścił stwierdzenie, że to on właśnie był odkrywcą wszystkich opisanych wcześniej lekarstw i jemu należy się za nie wdzięczność²⁹⁰. Robert Multhauf uznał ten tekst wręcz za „chemiczną adaptację scholastyki” i „zasadniczo komentarz chemika do Arystotelesa”, a „żaden perypatetyk nie mógłby być bardziej pieczołowity w odniesieniu do zasady form substancjanych, która okazuje się być kamieniem węgielnym jego rozważań”²⁹¹.

Podobnie jak jego mistrzowie Trithemius i Paracelsus, Gerhard Dorn odrzucał fizyczną transmutację metali jako naczelny cel alchemii, widząc go z jednej strony w poszukiwaniach uniwersalnego lekarstwa opartego na piątej esencji Rupescissy, a z drugiej – w duchowym doskonaleniu samego siebie za pomocą teologicznej magii opata ze Sponheim. Stał się tym samym twórcą syntezy dwóch przeciwstawnych wizji alchemii, do których dołączył również humanistyczną tradycję (reprezentowaną wcześniej przez Giovanniego Aurelio Augurelliego) interpretacji starożytnych mitów jako alchemicznych metafor w *Colloquium quo Titan Paterfamilias, Oceanitisque Mater, de sua prole consulunt* (Rozmowa, w której ojciec rodziny Tytan i matka Oceanida rozprawiają o swym potomstwie), zawartej w *Chymisticum artificium naturae*. Fundamenty późniejszej mistyczno-teozoficznej alchemii Dorna są już widoczne w drugiej części *Clavis*, zatytułowanej *Speculativae philosophiae gradus septem* (Siedem stopni filozofii spekulatywnej), gdzie nawiązuje wprost do *De septem secundadeis* Trithemiusa i wiąże operacje alchemiczne z różnymi typami ascezy, jakim alchemik powinien się równolegle poddawać. Odwoływał się jednak też, tak w *Clavis*, jak i w późniejszych tekstach, do dzieł tradycyjnych autorów alchemicznych, a nawet opublikował w 1583 r. łaciński przekład traktatów Bernarda z Treviso i nawiązującego doń Denisa Zecaire’a (Zachaire, 1510–1556) z własnymi komentarzami i – co szczególnie zaskakujące – z fragmentami oryginalnych tekstów pseudo-Demokryta. Zdaniem Franka Greinera, w wydanym w 1581 r. *Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum* (Zbiór chemii paracelsowskiej o transmutacjach metali) jeszcze dobitniej złączył działania chemiczne z rozwojem moralnym, a przeprowadzane w laboratorium eksperymenty uznał za „widoczną manifestację procesów duchowych, rozwijających się w najgłębszych pokładach psychiki alchemika”²⁹². Z drugiej strony Paul Ferguson, angielski tłumacz *Speculativae philosophiae*²⁹³, uznał *Congeries* za „standardową pracę

289. Kahn, *Les débuts de Gérard Dorn*, 93.

290. Clulee, *John Dee and the Paracelsians*, 126.

291. Multhauf, *The origins of chemistry*, 242–243.

292. Frank Greiner, *Dorn, Gérard*, [w] Wouter J. Hanegraaff, et al. (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2005), 320–321, tutaj 320.

293. Gerhard Dorn, *The speculative philosophy*, tłum. Paul Ferguson, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series*, 34 (Glasgow: Adam McLean, 2008).

o alchemii fizycznej, typową dla tej epoki” i nie widzi w niej nic uzasadniającego opinię Greinera²⁹⁴, co (wraz z przywołaną wcześniej opinią Multhaufa o arystotelizmie Dorna) ukazuje skrajne wręcz rozbieżności w opiniach badaczy na temat belgijskiego alchemika, wynikające zapewne z jego dążenia do dokonania syntezy różnych nurtów. Był niezwykle aktywnym propagatorem myśli Paracelsusa, a niekiedy przypisuje mu się nawet autorstwo niektórych jego tekstów pseudoepigraficznych, jak na przykład *Aurora thesaurusque philosophorum* (Aurora i skarbiec filozofów), której edycję we własnym przekładzie łacińskim przygotował w 1577 r., a która była być może inspirowana przez *Monas hieroglyphica* Johna Dee. Co prawda Didier Kahn już w 1994 r. przekonująco wykazał na podstawie odkrytego przez siebie oryginału niemieckiego, że autorem *Aurory* nie mógł być ani Paracelsus, ani Dorn²⁹⁵, ale równie znakomici badacze, jak choćby Peter Forshaw, uznają ją za autentyczny tekst Paracelsusa i w niej widzą źródło *Monas hieroglyphica*, a nie odwrotnie²⁹⁶.

Przy takiej różnorodności poglądów i jednoczesnym braku solidnych badań nad całą twórczością Gerharda Dorna, pozostaje jedynie uznać istotny wpływ *Clavis* na powstanie nurtu duchowego w późnorenesansowej alchemii, jak to proponuje Didier Kahn, ograniczając wszakże swą opinię to tego najwcześniejszego traktatu Dorna:

Wynosząc alchemię z “fizyki” do „metafizyki” po szczeblach pożyczonej od Trithemiusa drabiny, Dorn przemienił ją w duchową ścieżkę, która wykracza daleko poza klasyczną koncepcję alchemii jako boskiej inspiracji odziedziczoną po Piotrze Bonusie. [...] Jeśli przypiszemy tę ścieżkę duchową przede wszystkim wpływowi Trithemiusa, to nie możemy też pominąć samego Paracelsusa. Paracelsyzm przetworzony w duchu Trithemiusa to ramy, w jakie Dorn wprowadził alchemię w 1567 r. [publikacja *Clavis*], nadając jej „głęboki sens”, który z czasem będzie się jeszcze bardziej pogłębiał.²⁹⁷

Definiując taką mistyczno-teozoficzną koncepcję „teo-alchemii”, jak ją nazywał Joachim Telle²⁹⁸, Gerhard Dorn zainicjował nurt nowożytnej alchemii ezoterycznej. Co prawda, część badaczy neguje istnienie tego nurtu²⁹⁹, ale trudno

294. Paul Ferguson, informacja prywatna.

295. Kahn, *Les débuts de Gérard Dorn*, 107–116; Annexe 2: Dorn est-il l’auteur de l’*Aurora Philosophorum* pseudo-paracelsienne?.

296. Forshaw, *The early alchemical reception of John Dee’s Monas hieroglyphica*, 252–253.

297. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 149.

298. Joachim Telle, *Zum „Filius Sendivogii” Johann Hartprecht*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 119–136, tutaj 131; także w wielu późniejszych publikacjach.

299. Najpełniejszą argumentację przedstawili: Principe, Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*; krytykę ich stanowiska opublikowali m. in.: Tilton,

inaczej określić takich teozofów chrześcijańskich jak Heinrich Khunrath czy Jakob Böhme, którzy wykorzystywali język alchemii do przekazywania treści mistycznych.

Trudno też zrozumieć, dlaczego „badania dotyczące Dorna są nadal w powi-
jakach”³⁰⁰, a jego postać nie wzbudzała większego zainteresowania historyków
alchemii, choć już Robert Multhauf nie potrafił znaleźć do niego właściwego
klucza i zrezygnowany uznał, iż „najwyraźniej Dorn wymaga dalszych badań”³⁰¹.
Również w ostatnim okresie, poza krótkim artykułem Jean-François Marqueta³⁰²
i cytowanym wcześniej opracowaniem Didiera Kahna na temat *Clavis*³⁰³, zajęli
się nim bliżej jedynie Joachim Telle i Wilhelm Kühlmann przy okazji edycji jego
drukowanych przedmów i dedykacji³⁰⁴, natomiast inni badacze nie wspominali
o nim nawet marginalnie³⁰⁵. Jest to o tyle zaskakujące, że z jednej strony jego
teksty zajmują ponad połowę (400 z 794 stron) pierwszego tomu *Theatrum che-
micum*, przez co musiały być uznane przez wydawców za szczególnie ważne
i oddziaływać na późniejsze pokolenia czytelników, a z drugiej – Dorn był ulu-
bionym autorem alchemicznym Carla Gustava Junga, „odkrytym” przez niego
i niezwykle często cytowanym, również przez jego najbliższą współpracowni-
cę Marie-Louise von Franz. Być może to właśnie sprawiło, że po odrzuceniu
przez znakomitą większość historyków alchemii podejścia Junga, badacze nie
chcieli być kojarzeni z nim nawet w wyniku zainteresowania tymi samymi tek-
stami i postaciami. Dopiero w ostatnim okresie pojawiły się pierwsze analizy
porównawcze alchemii Gerharda Dorna i jej odczytania przez Junga, z których

*Introduction: Jung and early modern alchemy; Călian, Alkimia operativa and alkimia
speculativa.*

300. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 331.

301. Multhauf, *The origins of chemistry*, 242.

302. Jean-François Marquet, *Philosophie et alchimie chez Gerhard Dorn*, [w] Jean-
Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes
du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique
J. Vrin, 1993), 215–221.

303. Jego przetworzoną wersją jest podrozdział “Au-delà de l’alchimie: influences
conjuguées de Paracelse et de Trithème dans la *Clavis* de Gérard Dorn” w: Kahn, *Al-
chimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 143-149; w najnowszym
artykule Kahn przedstawił działalność wydawniczą Dorna w Bazylei: —, *Le retour de
Gérard Dorn sur la scène éditoriale de Bâle (1577–1578)*, „Nova Acta Paracelsica” NF
24-25 (2010/2011): 125-156.

304. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band II. Zweiter Teil*, 823-963;
tutaj też najbardziej wiarygodne informacje biograficzne (s. 823–829) i krótka charakte-
rystyka działalności (s. 961–963).

305. Wspomnieć można jeszcze o nowej bibliografii tekstów i tłumaczeń Dorna za-
wartej w: Alfred Ribl, *Gerhard Dorn: Ein verkannter Fortsetzer paracelsischer Alchemie
und paracelsischer Philosophie: Das Problem von Drei und Vier*, „Nova Acta Paracelsi-
ca” NS 16 (2002): 61–92.

wynika jednostronność i tendencyjność szwajcarskiego psychologa, usiłującego dopasować rozważania Dorna do własnego, wcześniej skonstruowanego systemu psychologii głębi, podobnie jak to robił z innymi tekstami³⁰⁶. Podejście to celnie scharakteryzował Thomas Willard:

[Jung] cytował fragmenty ze starych tekstów, często zestawiając je ze sobą, i wstawiał je w ramy późniejszej tradycji filozofii i psychologii, prowadzącej do kulminacji w jego własnej psychologii analitycznej. W rezultacie traktował teksty alchemiczne i ich symbole jako alegorie psychologii jungowskiej. Efekt [takich zabiegów] był bardzo ożywczy dla jego studentów, wprowadzając ich do długiej tradycji eksploracji wewnętrznej, nierzadko potępianej przez religijne i polityczne autorytety. Był on wszakże również zwodniczy, ponieważ czynił ze starych tekstów to, co chciał autor. Umniejszał rolę niektórych głównych wątków, takich jak transmutacja metali, poddając je alegoryzacji, jednocześnie rozwijając tematy marginalne, takie jak podnoszone w *Clavis Dorna*. Biorąc pod uwagę punkt wyjścia Junga od alchemii daoistycznej, w formie nauczanej przez chińskiego mistrza [Richarda] Wilhelma i przekazanej [przez niego] Zachodowi w tłumaczeniu, można było właściwie przewidzieć, że Jung przeleje swoją uwagę na dawno zapomniane teksty Dorna. [...] Dorn bowiem rozszerzył obszar filozofii Paracelsusa i objął nim wiodące tematy dawniejszych pism filozoficznych i religijnych.³⁰⁷

Rozszerzenie to okazało się bardzo atrakcyjne nie tylko dla Junga, ale przede wszystkim dla kolejnego pokolenia alchemików, z którym zresztą Jung się utożsamiał, czując się „uwięziony w XVII w.”, kiedy to „alchemia osiągnęła szczyt swego rozwoju”³⁰⁸. Jak to podsumował Didier Kahn, „niektóre z jego [Dorna] własnych dzieł i kompilacji, takich jak *Congeries paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum* [...], w których zawarł model alchemii zakorzenionej jednocześnie w alchemii średniowiecznej i w pracach Paracelsusa, wywarły wielki wpływ na alchemików XVII wieku”³⁰⁹. Synteza Gerharda Dorna obejmowała też oczywiście nurt hermetyczny w jego różnych odmianach, a także zainicjowała nurt teozoficzny, konstruując tym samym nową synkretyczną strukturę, którą

306. Przede wszystkim: *ibid*; Willard, *Living the long life*; —, *The star in man: C. G. Jung and Marie-Louise von Franz on the alchemical philosophy of Gerard Dorn*, [w] Albrecht Classen (red.), *Gutes Leben und Guter Tod von Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte Hinweg*, Theophrastus Paracelsus Studien, 4 (Berlin–New York: De Gruyter, 2012), 425–461.

307. —, *The star in man*, 436–437.

308. Carl Gustav Jung, Aniela Jaffé, *Memories, dreams, reflections*, tłum. Richard Winston, Clara Winston (New York: Random House, 1963), 203–204.

309. Didier Kahn, *Dorn, Gerhard*, [w] Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft* (München: C. H. Beck, 1998), 112–114, tutaj 114.

Joachim Telle nazwał „alchemo-paracelsyzmem”, dla odróżnienia od paracelsyzmu właściwego (medycznego) i teologicznego (religijnego)³¹⁰.

Rola Gerharda Dorna w wykreowaniu alchemo-paracelsyzmu wydaje się obecnie kluczowa, ale nie można pominąć wkładu Adama von Bodenstein, Michaela Toxitesa i innych wczesnych kolekcjonerów i wydawców dzieł Paracelsusa. Większość z nich już wcześniej interesowała się tradycyjną alchemią transmutacyjną, a więc poszukiwali również rękopisów Paracelsusa na jej temat i znajdując anonimowe traktaty o zbliżonej stylistyce, chętnie uznawali je za dzieła Hohenheima. Jednocześnie wydawali i komentowali traktaty średniowieczne, starając się wykazać ich zgodność z teoriami swego mistrza. Podobnie jak we wcześniejszych epokach, nie stroniono również od świadomego tworzenia tekstów pseudoepigraficznych, a nawet fabrykowano listy Paracelsusa. Jego korespondencja z ojcem Wilhelmem, domniemanym nauczycielem Salomonem Trismosinem i innymi osobami, jak również „epistolarny traktat” *Vom Wunderstein* (O cudownym Kamieniu), ukazywały obraz wielkiego adepta i mistrza *alchemia transmutatoria metallorum*.³¹¹ Ich treść stała się z kolei podstawą napisanego około 1600 r. poematu dydaktycznego *Von der Wahrheit der alchemischen Kunst* (O prawdziwości sztuki alchemicznej), łączącego z paracelsyzmem wiele wątków i metafor alchemii średniowiecznej, a rozpoczynającego się od powstałego około 1550 r. wiersza *Von der edlen Alchemie* (O szlachetnej alchemii)³¹². Takie właśnie przekształcenia i kompilacje dawnych i nowszych tekstów stanowiło podstawową metodę tworzenia alchemicznej legendy Paracelsusa.

310. Po raz pierwszy użył tego terminu w: Crollius, *Alchemomedizinische Briefe* i konsekwentnie stosował w późniejszych publikacjach; określenie to nie upowszechniło się zbyt szeroko, ale kilku autorów niemieckich je stosuje, w tym szczególnie: Florian Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos* (München: Verlag C. H. Beck, 2005); również w tłumaczeniu angielskim: —, *The secret history of Hermes Trismegistos: Hermeticism from ancient to modern times*, tłum. David Lorton (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007); o paracelsyzmie jako religii zob.: Carlos Gilly, „*Theophrastia Sancta*”. *Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 425–488; w wersji angielskiej: —, „*Theophrastia sancta*” – *Paracelsianism as a religion, in conflict with the established churches*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 151–185.

311. Joachim Telle, *Paracelsus in pseudoparacelsischen Briefen*, „*Berichte zur Wissenschafts-Geschichte*” 27: 2 (2004): 149–160.

312. Edycję obu tekstów wraz z drobiazgową analizą wydał: —, „*Von der Wahrheit der alchemischen Kunst*”. *Der pseudoparacelsische Brieftraktat „Vom Wunderstein” in einer frühneuzeitlichen Fassung*, [w] Peter Dilg, Hartmut Rudolph (red.), *Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung*, *Sudhoffs Archiv Beihefte*, 31 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993), 57–78.

Ogromne znaczenie miał też udział nakładców i drukarzy w tym ruchu, bez wykorzystania nowego medium trudno sobie bowiem wyobrazić tak spektakularny sukces paracelsyzmu po okresie odrzucenia i zapomnienia. Co prawda motywacje „kopernikańskiego” drukarza Johanna Petreiusa i „kopernikańskiego” wydawcy Andreeasa Osiandera do wydania drukiem zbioru *De alchemia* wynikały raczej z humanistycznych przesłanek, ale już Pietro Perna był osobiście zaangażowany w propagowanie alchemo-paracelsyzmu. Prowadził szeroką korespondencję z innymi propagatorami nauk Paracelsusa, drukował większość wczesnych edycji jego pism, a jednocześnie publikował wspomniane wcześniej kompendia alchemicznych tekstów średniowiecznych i stworzył projekt późniejszego *Theatrum chemicum*³¹³.

Kluczowe dla powstania mitu Paracelsusa-alkemika było, jak się zdaje, wydanie w 1550 r. drugiego chronologicznie drukowanego zbioru średniowiecznych tekstów alchemicznych, wspomnianego już wielokrotnie *De alchemia opuscula*. Jej frankfurcki wydawca Cyriacus Jacobus w dedykacji dla Ottona Henryka wyjaśniał, że Paracelsus rozwinął i udoskonalił „materię alchemików”, dzięki czemu mógł leczyć wiele chorób.

Przyjmując przekazy wczesnych podań o Paracelsusie-uzdrowicielu, Jakob stanął w obozie paracelsusowskich alchemików, w którym krótko po śmierci Hohenheima zebrała się część przywiązanych do tradycyjnej *alchemia transmutatoria* mistyfikatorów i autorów pseudoepigrafów. Owi paracelsyści z jednej strony akceptowali fakt, że Paracelsus uznawał alchemię [jedynie] za sposób przyrządzania lekarstw i tę farmaceutyczną alchemię przyjmował za główny filar swojej „*medicina reformata*”. Z drugiej jednak strony ignorowali zdecydowane odrzucenie przez niego wcześniejszej alchemii i pozwolili przyodziać go w utkaną z legend szatę bohatera swojej tradycyjnej alchemii transmutacyjnej i przeobrazić go w niemieckiego Hermesa Trismegistosa, który w *ars aurifera* osiągnął cel najwyższy – zdobył dający złoto i zdrowie „*lapis philosophorum*”. Co więcej, akceptacja przez Jakoba legendy o Paracelsusie jako cudownym uzdrowicielu ukazuje wyraźnie wśród różnych celów paracelsyzmu ten czynnik, dzięki któremu reprezentowane przez „*Opuscula*” dziedzictwo późnośredniowiecznych alchemików mogło trwać jeszcze nawet w XVIII w.³¹⁴

ALEXANDER VON SUCHTEN

W ramach wczesnego alchemo-paracelsyzmu można wyróżnić różne nurty, z których najważniejsze to uformowany głównie przez Gerharda Dorna kierunek

313. O jego życiu i działalności zob.: Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band II. Zweiter Teil*, 729–733; tam też wcześniejsza literatura i edycje dwóch listów (s. 729–822).

314. Telle, (red.), *Rosarium philosophorum*, 2:167–168.

teo-alchemiczny oraz drugi, który można nazwać alchemią empiryczną, odzwierciedlającą eksperymentalny charakter oryginalnej myśli medycznej Paracelsusa. Podczas gdy teo-alchemia w późniejszych wiekach inspirowała przede wszystkim różne szkoły mistyczno-symbolicznych spekulacji, również o charakterze religijnym, to alchemia empiryczna stała się fundamentem zarówno dla praktycznych poszukiwań Kamienia Filozofów przez alchemików XVII i XVIII w., jak i przyrodniczych dociekań twórców nowożytnej nauki³¹⁵. Jej początków można doszukiwać się również w kręgu osób związanych z dworem elektora Ottona Henryka, wśród których szczególną rolę w fazie formacyjnej odegrał, jak się zdaje, Alexander von Suchten (ok. 1520–1575). Podobnie jak Gerhard Dorn, postać ta była do niedawna traktowana przez historyków jako jeden z wielu wczesnych paracelsystów, a uwagę zwracała raczej jego humanistyczna poezja³¹⁶. Pionierskie badania nad alchemią von Suchtena podjął Włodzimierz Hubicki i opublikował ich rezultaty w trzech artykułach (w trzech różnych językach), które przez wiele lat stanowiły podstawowe źródło wiadomości o gdańszczaninie dla historyków na całym świecie³¹⁷.

315. Tezę o konieczności przedefiniowania miejsca „rewolucji chemicznej” w ramach „rewolucji naukowej” i przesunięcia jej początku z epoki Lavoisiera do czasów Paracelsusa jako pierwszy wysunął: Allen G. Debus, *Iatrochemistry and the Chemical Revolution*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 51–66; zob. też: —, *The Scientific Revolution: a chemist's reappraisal*, [w] Stephen A. McKnight (red.), *Science, pseudo-science, and utopianism in early modern thought* (Columbia–London: University of Missouri Press, 1992), 37–54; —, *Paracelsus and the delayed Scientific Revolution in Spain: A legacy of Philip II*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 147–162.

316. Carl Molitor, *Alexander von Suchten, ein Arzt und Dichter aus der zeit des Herzogs Albrecht*, „Altpreußische Monatsschrift” 19 (1882): 480–488; Wilhelm Haberling, *Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts*, „Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins” 69 (1929): 175–230; monografia Haberlinga jest nadal bardzo wartościowa, zawiera teksty źródłowych dokumentów i wzorową bibliografię dzieł von Suchtena; o jego wczesnym pobycie na Warmii zob. też: Teresa Borawska, *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika* (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1996), wg indeksu.

317. Włodzimierz Hubicki, *Doktor Aleksander Zuchta. Zapomniany chemik, lekarz i poeta XVI wieku*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1 (1953): 102–120; —, *Alexander von Suchten*, „Sudhoffs Archiv” 44: 1 (1960): 54–63; —, *Suchten (or Zuchta), Alexander*, [w] Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 1976), t. 13, 140–141; pierwszy i trzeci artykuł przedrukowane zostały w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, red. Wanda Brzyńska, Michalina Dąbkowska, Włodzimierz Hubicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 1991), 149–162.

W świetle nowszych badań szereg jego ustaleń okazało się jednak mylnych lub są kwestionowane jako nieudokumentowane, szczególnie przez Joachima Telle, kontynuatora studiów Hubickiego w tym zakresie³¹⁸.

Alexander von Suchten pochodził ze znakomitej rodziny gdańskich patrycjuszki wywodzącej się z Nadrenii³¹⁹, a nie od jednej z kaszubskich rodzin o przydomku Zuchta (jak to sugerował Włodzimierz Hubicki, konsekwentnie używając takiej formy nazwiska³²⁰). Był wnukiem i bratankiem burmistrzów Gdańska, a jego stryjem był Christoph von Suchten (ok. 1477–1516), znany humanista i sekretarz Zygmunta Starego³²¹. Ukończył gimnazjum w Elblągu i w 1540 r. rozpoczął studia medyczne w Leuven. Wujem Aleksandra był przyjaciel i współpracownik Mikołaja Kopernika, oskarżany o herezję Alexander Sculteti (Schultze, ok. 1485–1564), po którym młody siostrzeniec przejął kanonię we Fromborku w 1538 r., ale już w 1545 r. utracił ją za sprawą biskupa Jana Dantyszka (1485–1548). Po krótkim pobycie w Królewcu, gdzie był protegowanym księcia Albrechta Hohenzollerna (1490–1568) i obracał się w kręgach uniwersyteckich, w 1549 r. znalazł zatrudnienie na dworze Ottona Henryka w Weinheim, gdzie do jego głównych obowiązków należała opieka nad „księgami sztuki” (*Kunstbücher*), czyli biblioteką alchemiczną. Tam też, według współczesnej relacji Michaela Toxitesa we wstępie do wydanej przez niego pierwszej publikacji von Suchtena *De secretis antimonii* (O sekretach antymonu, Strasburg 1570), zajął się

318. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 545–584, biografia i twórczość 545–549; on też napisał uaktualnioną wersję biogramu von Suchtena do nowej edycji standardowego słownika: Joachim Telle, *Suchten, Alexander von*, [w] Noretta Koertge (red.), *New dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner’s Sons, 2008), t. 6, 550–553.

319. Pochodzenie i zarys genealogii von Suchtenów przedstawił już: Haberling, *Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter*, 179–181 i tablica genealogiczna na wklejce; zob. też: Helmut Strehlau, *Die Danziger Patrizierfamilie von Suchten*, „Ostdeutsche Familienkunde” 21: 3 (1973): 326–329; bardzo szczegółową genealogię, opartą na najlepszych źródłach, zamieściła w swojej monumentalnej pięciotomowej monografii rodów gdańskich: Dorothea Weichbrodt geb. v. Tiedemann, *Bürger, Einwohner der Freien und Hansestadt Danzig in Stamm- und Namentafeln vom 14.–18. Jahrhundert*, t. 3 (Klausdorf/Schwentine: Danziger Verlagsgesellschaft Paul Rosenberg, 1990), 431–432.

320. Również pod innymi względami Włodzimierz Hubicki starał się przedstawiać von Suchtena jako Polaka, stwierdzając na przykład, że „Zuchta nie pisał po polsku. Jest to zrozumiałe, ponieważ zaczął drukować swe dzieła w czasie, gdy opuścił już Polskę. [...] Pisząc po polsku nie znalazłby drukarza – nakładcy na swe dzieła, bo każdy z nich liczył się z ilością nabywców, a tych byłoby wówczas w Polsce niewiele”: Hubicki, *Doktor Aleksander Zuchta*, 110; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 156.

321. Jego portret z 1507 r. jest najstarszym znanym przedstawieniem świeckiego gdańszczyzanina: Teresa Danuta Milewska, *Nieznaný portret Krzysztofa von Suchtena z 1507 r. w zbiorach Muzeum Narodowego w Gdańsku*, „Gdańskie Studia Muzealne” 6 (1995): 9–22.

praktyką laboratoryjną i wytwarzaniem leków jatrochemicznych. W 1561 r. przebywał w Wilnie, gdzie zgodził się leczyć Zygmunta Augusta przez jeden rok, potem kontynuował studia medyczne we Włoszech, wrócił do Królewca i starał się bez powodzenia o posadę osobistego lekarza księcia Albrechta, a w 1564 r. przeniósł się do rodzinnego Gdańska, gdzie przebywał do 1567 r. W 1570 r. spotkał się z Michaelem Toxitesem podczas Reichstagu w Speyer i przekazał mu rękopis wspomnianego traktatu. O końcowym okresie życia Alexandra von Suchtena do niedawna nie było nic wiadomo, a Włodzimierz Hubicki wysunął dwie różne hipotezy – że ożenił się i osiadł w Bawarii, albo że przebywał na dworze szlachcica Johanna Baptisty von Seebach, któremu dedykował swój drugi ważny tekst, *Tractatus secundus de antimonio vulgari* (Drugi traktat o zwykłym antymonie), znany z późniejszej edycji jako *Clavis alchemiae* (Klucz do alchemii)³²². Joachim Telle zdecydowanie odrzucił pierwszą z tych hipotez jako bezpodstawną, a drugą początkowo uznał za możliwą, choć za słabo udokumentowaną³²³, ale później również odrzucił w obliczu nowych odkryć³²⁴. Dokonał ich Oliver Humberg, ustalając źródłowo dokładną datę śmierci Aleksandra von Suchtena (7 listopada 1575 r.) po rocznym pobycie w Linzu jako tamtejszy lekarz okręgowy³²⁵.

Postacią owego von Seebacha nikt się dotychczas bliżej nie zajmował w kontekście alchemii i jego kontaktów z von Suchtenem. Włodzimierz Hubicki nazywał go „niemieckim magnatem z Bawarii”³²⁶, podczas gdy w rzeczywistości nie był członkiem pochodzącej z Turyngii rodziny szlacheckiej o tym samym nazwisku, ale synem biskupa Ljubljany, Petera Seebacha (ok. 1500–1568) i wielkim bibliofilem, żyjącym w latach 1546–1613³²⁷. W 1593 r. uzyskał od Ferdynanda II (1529–1595), arcyksięcia Austrii, dyplom udostojnienia herbu, na podstawie którego w 1600 r. cesarz Rudolf II nadał jemu i jego dwóm kuzynom tytuły ba-

322. Hubicki, *Doktor Aleksander Zuchta*, 109; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 155; —, *Suchten, Alexander*, 141.

323. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 546.

324. Telle, *Suchten, Alexander von*, 551.

325. Oliver Humberg, *Die Verlassenschaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten (†1575)*, „Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen” 31 (2007): 31–51; Joachim Telle otrzymał od niego te informacje przed publikacją artykułu.

326. Hubicki, *Doktor Aleksander Zuchta*, 113; —, *Suchten, Alexander*, 141; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 149 i 155.

327. Maja Žvanut, *Europäische Bücherproduktion des 16. Jahrhunderts in Krain*, [w] Rolf-Dieter Kluge (red.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen: Primus Truber und seine Zeit : Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, Sagners Slavistische Sammlung, 24 (München: Verlag Otto Sanger, 1995), 226–234, tutaj 229 i 233; opis jego zbiorów bibliotecznych i katalog zachowanych książek i rękopisów podaje: Stanislav Južnič, *Najstarejši ohranjeni knjižnični katalog na Slovenskem (ob 325. obletnici smrti Filipa Terpina v Trubarjevem letu 2008)*, „Knjižnica” 52: 1: 7–40; 4: 7–37 (2008).

ronowskie³²⁸. Od 1595 do 1612 r. występuje jako dworzanin cesarza Rudolfa II³²⁹ i świadczy różne usługi na jego rzecz (podobnie jak w tym samym czasie Michał Sędziwój, z którym musieli się znać)³³⁰. Ponieważ alchemią interesowali się zarówno Ferdynand II³³¹, jak i szczególnie cesarz Rudolf II³³², to można się domyślać, iż Johann Baptista von Seebach podzielał to zainteresowanie i jako młody człowiek poznał von Suchtena, który zadedykował mu swoje dzieło. Najprawdopodobniej to na podstawie jego rękopisu przywiezionego do Pragi ukazały się w 1604 r. trzy różne wydania *Clavis alchemiae*³³³. Wszyscy badacze zasadniczo uznają autentyczność tego traktatu, mimo iż został opublikowany prawie trzydzieści lat po śmierci autora.

Nie ma natomiast takiej zgody co do pozostałych tekstów. Włodzimierz Hubicki uznał za autentyczne wszystkie teksty w zbiorowym wydaniu *Chymische Schriften* (Pisma chemiczne) z 1680 r., podczas gdy Joachim Telle odrzuca większość z wydanych pośmiertnie jako pseudoepigrafy, szczególnie wymieniając *Concordantia chymica* (Konkordancja chemiczna, 1606), *Explicatio tincturae physicorum Theophrasti Paracelsi* (Wyjaśnienie tynktury fizycznej Teofrasta Paracelsusa, 1608) i *Dialogus Alexandri a Suchten* (Dialog Alexandra von Su-

328. Dokładną genealogię rodu z Turynii podał: Valentin König, *Genealogische Adels-Historie*, t. 2 (Leipzig: Wolfgang Deer, 1729), 1081–1105; nie obejmuje ona jednak Johanna Baptisty ani jego kuzynów, Hansa Franza i Georga, choć obszerne teksty dyplomów dla nich są podane w całości s. 1082–1090.

329. Jaroslava Hausenblasová (red.), *Der Hof Kaiser Rudolfs II. Eine Edition der Hofstaatsverzeichnisse 1576–1612*, *Fontes historiae artium* (Praha: Artefactum, 2002), 265, 272.

330. Znana jest korespondencja prowadzona przez von Seebacha na zlecenie Rudolfa II z radą miejską Norymbergi w latach 1596–1597; zob.: Hans Petz, *Urkunden und Regesten aus dem königlichen Kreisarchiv zu Nürnberg*, „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses” 10 (1889): xx–lxii, tutaj lv–lvi.

331. R. Werner Soukup, *Chemie in Österreich. [Bd. 1:] Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Geschichte der frühen chemischen Technologie und Alchemie des ostalpinen Raumes unter Berücksichtigung von Entwicklungen in angrenzenden Regionen*, *Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsforschung*, 7 (Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag, 2007), według indeksu.

332. Z olbrzymiej literatury na ten temat wymienić trzeba przede wszystkim klasyczne dzieło: R. J. W. Evans, *Rudolf II and his world. A study in intellectual history 1576–1612*, wyd. 2 popraw. (Oxford: Oxford University Press (Claredon Press), 1984); oraz najnowsze monumentalne opracowanie: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011); zupełnie bez wartości jest natomiast często cytowane: Henry Carrington Bolton, *The follies of science at the court of Rudolph II.: 1576–1612* (Milwaukee: Pharmaceutical Review Publishing Co., 1904).

333. Postać von Seebacha i jego związki z kręgami alchemicznymi w Pradze będą przedmiotem planowanych przeze mnie dalszych badań.

chтена, 1608)³³⁴. Ten ostatni, jak pisze Włodzimierz Hubicki, „odslania dużo tajemnic życia Zuchty dotąd nieznanych, z których skorzystałem kreśląc jego życiorys”³³⁵; wcześniej również Will-Erich Peuckert uważał *Dialogus* za „prawdopodobnie dzieło Suchtena, po [napisaniu] którego zmarł”³³⁶, ale już *Concordantia chymica* za pseudoepigraf³³⁷. Do tej samej konkluzji doszedł Carlos Gilly, dodając, że „autentyczny zdaje się być nade wszystko cudowny *Dialogus* między Alexandrem i Bernhardem, w którym Suchten [...] obrazowo przedstawia swoje poglądy na Paracelsusa i Galena, i na medycynę, alchemię, religię oraz magię”³³⁸. Co ciekawe, wydawca *Explicatio* i *Dialogus*, Benedictus Figulus (1567–1619), paracelsysta i „teo-alchemik”, jak go nazwał Joachim Telle³³⁹, w trzeciej części jednego z kilku opublikowanych przez siebie zbiorów traktatów alchemicznych, *Thesaurinella Olympica* (Skarbczyk olimpijski, 1608, s. 109–111), zamieścił dedykację i długi wiersz dla tego samego Johanna Baptisty von Seebach, któremu von Suchten dedykował swój *Clavis*, a zatem mógł również od niego otrzymać rękopisy tych dwóch tekstów³⁴⁰, choć z drugiej strony Carlos Gilly uznaje *Explicatio* za nieautentyczne, ponieważ „stosowana tu terminologia nie jest zgodna z używaną przez lekarza z Gdańska”³⁴¹.

Jeszcze bardziej złożone są opinie o *Colloquia chemica* (Rozmowy chemiczne), które Włodzimierz Hubicki początkowo akceptował jako autentyczne, a później uznał, że „być może ten traktat pochodzi od Gerharda Dorna”³⁴², chociaż już Peuckert ustalił, iż jest to fragment *Clavis* belgijskiego alchemika, który von Suchten zapewne pomyłkowo przekazał Toxitesowi wraz z własnym traktatem i ten

334. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 548; Telle, *Suchten, Alexander von*, 552.

335. Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, 159.

336. Peuckert, *Pansophie*, 311.

337. *Ibid.*, 285.

338. Carlos Gilly, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise: Suchten's De tribus facultibus*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 193–198, tutaj 194.

339. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 666; na temat Figulusa zob. też: Joachim Telle, *Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten*, „Medizinhistorisches Journal” 22: 4 (1987): 303–326; Carlos Gilly, *Der wandernde Alchemist Benedictus Figulus*, [w] Carlos Gilly (red.), *Adam Haslmayr. Der erste Vorkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5 (Amsterdam: In de Pelikaan, 1994), 93–105.

340. Na tę dedykację zwrócił mi uwagę Rudolf Werner Soukup, za co niniejszym dziękuję.

341. Gilly, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise*, 193.

342. Hubicki, *Alexander von Suchten*, 62.

go włączył do swojej edycji³⁴³. Jak jednak wskazał Carlos Gilly, pierwsze dwa z siedmiu składających się na to dzieło dialogów nie pochodzą od Dorna – drugi jest autorstwa Giovanniego Bracesco, pierwszy zaś to jego zdaniem autentyczny tekst von Suchtena³⁴⁴. Wszyscy wcześniejsi badacze zgodnie pomijali zupełnym milczeniem jeszcze jeden tekst opublikowany w 1608 r. przez Benedictusa Figulusa jako dzieło gdańskiego alchemika, a mianowicie *156 regulae seu canones de lapide philosophico* (156 reguł albo kanonów dotyczących kamienia filozoficznego), który nie został włączony do *Chymische Schrifften* z 1680 r., a więc zapewne już wówczas nasuwał edytorom wątpliwości. Dopiero Carlos Gilly ogłosił w 2003 r., że „po zanalizowaniu jego zawartości, uznaję *156 regulae* [...] za autentyczną pracę Suchtena”³⁴⁵.

Być może owo milczenie wynikało z faktu, że Alexander von Suchten miał już urobioną przez wcześniejszych historyków nauki opinię przeciwnika alchemii transmutacyjnej, który „zademonstrował za pomocą wagi, że transmutacja metali w złoto jest niemożliwa, a zatem wszystkie twierdzenia o »udanych« transmutacjach muszą być oszukańcze”³⁴⁶. Jednocześnie niewątpliwie znakomita znajomość procesów i technologii chemicznych, niejednokrotnie po raz pierwszy opisanych przez von Suchtena, skłaniała do tworzenia mitu „pierwszego chemika”, do którego nie pasowały rozważania o Kamieniu Filozofów. W tym też duchu pisał Włodzisław Hubicki, retorycznie zwracając się bezpośrednio do gdańszczanina:

Doktorze Zuchto! Jesteśmy zdumieni twą wiedzą i krytycyzmem, a żalujemy bardzo, że Ojczyzna była Ci macochą, nie matką. Gdybyś z powodu swych przekonań religijnych nie musiał Polski opuszczać – inaczej i wcześniej rozwinęłaby się u nas zdrowa myśl chemiczna i przemysł. Sądzę, że słusznie w tytule tego artykułu nazwałem Cię chemikiem XVI wieku.³⁴⁷

Podstawowym źródłem takiego obrazu von Suchtena jest wspomniany *Clavis alchemiae* dedykowany von Seebachowi, w którym opisał swoje próby dokonania transmutacji, a przede wszystkim testowania złota przygotowanego przez jego przyjaciela z „regulusa antymonu”, czyli antymonu metalicznego. Gdański paracelsysta wykazał w nim niezwykle upór w dociekaniu prawdy, wbrew zapewnieniom złotnika Hansa, że jest to prawdziwe złoto. Sam przeprowadził wszystkie znane wówczas testy probiercze, mimo że każdy po kolei potwierdzał dobrą jakość metalu. Dopiero zastosowanie innowacyjnej metody wagowej

343. Peuckert, *Pansophie*, 274.

344. Gilly, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise*, 193.

345. *Ibid.*, 194.

346. Hubicki, *Suchten, Alexander*, 141.

347. —, *Doktor Aleksander Zuchta*, 117; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 161; uwaga o opuszczeniu Polski z powodów religijnych nie ma żadnego uzasadnienia, ani w źródłach, ani w ogólnej sytuacji wyznaniowej w ówczesnej Rzeczypospolitej, a szczególnie w Gdańsku.

(grawimetrycznej) pozwoliło mu na uznanie, że „złoto, które pozostawało, nie pochodziło z regulusa [...]; jeżeli złota dodałem, to właśnie to złoto w próbie pozostawało, inaczej nie”³⁴⁸. Jednak von Suchten wykazał tylko fałszywość metody wytwarzania złota z antymonu przez dodanie niewielkiej ilości szlachetnego metalu jako fermentu³⁴⁹. Wzorem Paracelsusa, Alexander von Suchten odrzucał ideę przemiany metali w celu wzbogacenia się jako niegodną i, jak pisze Carlos Gilly, „krytykował alchemię transmutacyjną [tak zaciekle] jak nikt inny przed nim [...], a także uznawał wszystkie tradycyjne metody transmutacji metali za bezużyteczne [...], jednak również wierzył w możliwość transmutacji, co pokazuje list, jaki otrzymał od Bartholomäusa Schobingera z Sankt Gallen w kwietniu 1576 r.”³⁵⁰ Listu tego co prawda nie mógł już przeczytać, bo zmarł w listopadzie poprzedniego roku, ale z jego treści wynika, że wcześniej odwiedził Schobingera i zaproponował wspólną inwestycję w „przemienianie niedoskonałych metali w metal znakomitszy [złoto]”, którą to ofertę zamożny kupiec w swym liście odrzuca³⁵¹.

Nie jest też jasne, czy wcześniej Alexander von Suchten był zwolennikiem, czy też przeciwnikiem alchemii transmutacyjnej. W wydany przez siebie, a wydrukowany przez Pietra Pernę zbiorze tekstów alchemicznych z korpusu pseudo-Lulla *Libelli chemici* (Książeczki chemiczne, 1572), Michael Toxites zamieścił jako motto epigram von Suchtena *De lapide philosophorum carmen* (Pieśń o kamieniu filozofów). Był on wielokrotnie przedrukowywany, m. in. przez Benedictusa Figulusa na odwrocie karty tytułowej zbioru *Pandora magnalium naturalium aurea et benedicta* (Złota i błogosławiona [puszka] Pandory [pełna] wielkich dzieł przyrody) z 1608 r., zawsze w kontekście pochwały alchemii i zachęty do studiowania traktatów zawartych w poprzedzonych tym wierszem tomach. Jednak treść epigramu nie jest wcale jednoznaczna, a dwaj najważniejsi badacze von Suchtena interpretowali ją skrajnie odmiennie. Zdaniem Włodzimierza Hubickiego był to „wiersz łaciński przeciw możliwości transmutacji metali w złoto”³⁵², podczas gdy Joachim Telle uznał go za pochwałę tradycyjnej alchemii, tym bardziej, że von Suchten nie wspomina w nim o Paracelsusie, ale powołuje się na „po trzykroć wielkiego Hermesa”³⁵³.

348. Cyt. za: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 158.

349. Analizę teorii chemicznej von Suchtena i jej odczytania przez późniejszych alchemików przedstawił: Newman, *Gehennical fire*, 135–140; krótki opis metod testowania przez niego złota uzyskanego z antymonu podał: Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, 157–159, a znacznie obszerniejsze omówienie zaprezentowali: Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*, 50–56.

350. Gilly, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise*, 197.

351. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band I. Erster Teil*, 546; Telle, *Suchten, Alexander von*, 552.

352. Hubicki, *Suchten, Alexander*, 141; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 150.

353. Joachim Telle, *Johann Arndt: Ein alchemischer Lehrdichter? Bemerkungen zu Alexander von Suchtens 'De lapide philosophorum' (1572)*, [w] Hermann Wiegand (red.),

Z kolei Walter Pagel sam wygłaszał sprzeczne opinie o poglądach von Suchtena. Z jednej strony uważał *Clavis alchemiae* za „ważny tekst przeciwko alchemii”³⁵⁴, ale w tej samej książce analizował też traktat *De tribus facultatibus* (O trzech zdolnościach), ukazujący gdańszczanina jako mistyka, teozofa i hermetystę³⁵⁵. Będący w posiadaniu Pagela wczesny rękopis tego tekstu przypisywał autorstwo samemu Paracelsusowi i był datowany na 1542 r., ale niemiecki uczoney rozpoznał w nim drukowane później dzieło von Suchtena, napisane wraz z *XVIII propositiones* (18 propozycji) zapewne około 1564 r. Krążyły one już wówczas w odpisach i wywołały falę krytyki, na którą von Suchten odpowiadał we wstępie do *De secretis antimonii*. Na traktat ten zwrócił również uwagę Carlos Gilly, mianując go „zapewne najpiękniejszą gnostycko-alegoryczną książką XVI wieku”³⁵⁶, a na innym miejscu stwierdził, że „z teologicznego punktu widzenia należy on do najodważniejszych prac całego korpusu ruchu paracelsjańskiego”³⁵⁷. Kiedy Bibliotheca Philosophica Hermetica w Amsterdamie nabyła ten rękopis po Pagelu, Gilly poświęcił *De tribus facultatibus* osobne studium i ponownie nazwał go „jedną z najwspanialszych książek hermetycznych XVI wieku”, dodając, że:

zawiera ona najostrzejszą i najbardziej radykalną krytykę tradycyjnej teologii i nauki tego okresu. Dzieło to [...] stanowi obronę osobistej eksperymentalnej pracy jako istotnego warunku dla osiągnięcia oświecenia przez Boga i przyrodę. Ta niewielka książeczka jest hermetyczną alegorią mozolnej ścieżki, na której starożytni zdobywali wiedzę o Bogu, przyrodzie i sztuce leczenia.³⁵⁸

Religijne poglądy byłego kanonika warmińskiego, jakie wygłasza na kartach tego gnostycko-hermetycznego traktatu, były później ważną inspiracją dla ruchu różokrzyżowców, a można je także odnaleźć w protestanckim pietyzmie. Jeszcze w Polsce był oskarżany przez wrogów swego stryja Aleksandra Scultetiego o sprzyjanie luteranizmowi, a szczególnie sakramentariuszom, co było powodem pozbawienia go kanonii we Fromborku³⁵⁹. Z kolei teologowie luterkańscy atakowali go jako arianina, choć najprawdopodobniej nigdy formalnie nie wystąpił z Kościoła Katolickiego, podobnie jak Paracelsus. Również jego wzorem skła-

Strenae nataliciae: Neulateinische Studien. Wilhelm Kühlmann zum 60. Geburtstag (Heidelberg: Manutius, 2006), 231–246.

354. Pagel, *The smiling spleen*, 164.

355. *Ibid.*, 13–17.

356. Carlos Gilly, *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes*, [w] Roelof Van den Broek (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4 (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000), 385–425, tutaj 398.

357. —, „*Theophrastia sancta*”, 159–160.

358. —, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise*, 195.

359. Borawska, *Życie umysłowe na Warmii*, 181.

niał się ku poglądom spirytualistycznym, „na co wskazuje jego aprobata dla Sebastiana Francka i przyjęcie doktryny [Kaspara] Schwenckfelda o adoracji ciała Chrystusa”, ale jednocześnie „krytykował odrzucenie mszy oraz innych sakramentów i ceremonii przez protestantów, ponieważ powodowało to jednocześnie utratę magicznego charakteru takich działań”³⁶⁰.

William Newman i Lawrence Principe, podobnie jak wcześniej Włodzimierz Hubicki, wskazują na skrajnie przeciwny, bo dotyczący technologii chemicznej, aspekt twórczości von Suchtena. Podobnie jak polski uczyony stwierdzają, że był on „całkowicie przekonany o nieuchronnej porażce [prób dokonania] transmutacji i [...] zalecał innym aspirującym chryzopoeianom, aby również zarzucili swe poszukiwania”³⁶¹. Poświęcają mu wręcz cały rozdział zatytułowany „Alexander von Suchten i szesnastowieczna synteza tradycji chemicznych”, uznając go za łącznik między metodami alchemików średniowiecznych a nowym podejściem badawczym Jana Baptisty van Helmonta (1579–1644). Nacisk kładą jednak nie tyle na jego oryginalność, jak to czynił Hubicki, co na umiejętne połączenie dwóch różnych nurtów:

Stosowanie metod ilościowych i testowania [wyników] są zupełnie oczywiste w jego *Mysteria gemina antimonii* (Bliźniacze tajemnice antymonu [tytuł wydania z 1604 r.]), którego część stanowi *Tractatus secundus*. Bez dobrej znajomości długiej historii alchemii, kuszące mogłoby się zdawać twierdzenie, że podejście Suchtena do tej dziedziny było całkowicie nowatorskie i że zastosowanie przez niego technik probierczych musiało zadać jej śmiertelny cios. Ale [...] probierstwo stanowiło integralną część alchemii przynajmniej od średniowiecza, a ówczesne teksty alchemiczne służyły za główny środek upowszechniania takiej praktycznej wiedzy na łacińskim Zachodzie. Suchten wykorzystywał w praktyce rady takich mędrców średniowiecza jak Geber i Rāzī, dodając nowsze dostępne mu technologie, takie jak wykorzystywanie kwasów mineralnych [...], kładł jednak znacznie większy nacisk na początkową i końcową wagę. Choć nacisk ten mógł częściowo odzwierciedlać własne doświadczenia Suchtena z metalurgicznym probierstwem, to jak już wykazaliśmy, probierstwo i alchemia były ze sobą ściśle powiązane w całym tym okresie. Ale kolejnym i nowszym istotnym wpływem na Suchtena było rozumienie chymii jako spagyrii czyli sztuki analizy, zapoczątkowane przez [...] Paracelsusa. Twierdził on, że fundamentalnym procesem alchemicznym jest *Scheidung* czyli „separacja”. [...] Jednak własne dzieła Paracelsusa zasadniczo nie były ilościowe, w przeciwieństwie do tradycji średniowiecznych [...]. Rozwój chymii ilościowej, opartej na wagach materiałów wyjściowych i produktów końcowych, a później stosującej cykliczne procesy analizy i syntezy, mógł nastąpić tylko wówczas, kiedy *spagyria* Paracelsusa połączyła się z bardziej ilościowymi tradycjami. Ta fuzja obu

360. Gilly, *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise*, 196.

361. Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*, 53.

tradycji jest wyraźnie widoczna w antymonowych traktatach Suchtena, który był jednocześnie dziedzicem średniowiecznych technologii alchemicznych i probierskich oraz wielbicielem paracelsusowskiej *spagyrii*.³⁶²

Tak jak Gerharda Dorna można uznać za tego spośród wczesnych paracelsystów, który w największym stopniu inspirował późniejszy nurt hermetyczno-teozoficzny w alchemii, podkreślający jej wymiar mistyczno-symboliczny i ideę duchowej przemiany wewnętrznej, to Alexander von Suchten jawi się jako prekursor nurtu pietystyczno-różokrzyżowcowego, w którym nabożny kult pracy łączy się z praktyką eksperymentalną, dociekaniem istoty chemicznych przemian i przeświadczeniem o możliwości dokonania rzeczywistej transmutacji metali (nawet jeśli uznać, że sam taką możliwość odrzucał). W kolejnych stuleciach oba te kierunki będą się oczywiście przeplatały, pojawiając się często u tych samych autorów, a nierzadko w tych samych tekstach.

362. Ibid., 53–56.

ROZDZIAŁ VI

DUBIA ET PARADOXA: SCEPTYCZNA ALCHEMIA W REWOLUCJI NAUKOWEJ XVII WIEKU

Większość paracelsystów przełomu XVI i XVII w. nie zajmowała się szczególnie problemem transmutacji, koncentrując się – podobnie zresztą jak Dorn i von Suchten – na filozofii i praktyce medycyny chymicznej i wdając się w burzliwe kontrowersje z przedstawicielami ortodosyjnej medycyny galenowskiej wykładanej na uniwersytetach. Mogli to czynić, ponieważ znaleźli możnych patronów wśród władców i magnatów, a nawet bogatych mieszczan, dzięki czemu zdobywali niezależność finansową i nie musieli obawiać się opinii profesorskich gremiów. Lekarzom chymicznym sprzyjali szczególnie niemieccy książęta, począwszy od wspomnianego już elektora Ottona Henryka z Palatynatu, poprzez księcia Fryderyka I z Wirtembergi (1557–1608)¹, hrabiego Wolfganga II z Hohenlohe-Weikersheim (1546–1610)², księcia Krystiana I z Anhalt-Bernburg (1568–1630)³, aż po największego ze wszystkich mecenasów, cesarza Rudolfa II i założyciela pierwszej w Europie katedry medycyny chemicznej (chemiatrii albo jatrochemii) na Uniwersytecie w Marburgu, landgrafa Maurycyego Uczonego z Hessen-Kassel (1572–1632)⁴. Jedna z najsłynniejszych tego typu dysput

1. Hans-Georg Hofacker, „...sonderliche hohe Künste und vortreffliche Geheimnis”. *Alchemie am Hof Herzog Friedrich I. von Württemberg – 1593 bis 1608* (Stuttgart: We-graphistorik-Verlag, 1993); Paul Sauer, *Herzog Friedrich I. von Württemberg 1557–1608. Ungestümer Reformier und weltgewandter Autokrat* (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003), 148–156.

2. Jost Weyer, *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe (1546–1610) und die Alchemie. Ein Arbeitsbericht*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 99–106; —, *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe und die Alchemie*.

3. Frances A. Yates, *The Rosicrucian enlightenment* (Boulder, CO: Shambhala, 1978), według indeksu; wyd. oryg. London 1972.

4. Wilhelm Ganzenmüller, *Das chemische Laboratorium der Universität Marburg im Jahre 1615, Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie* (Weinheim: Verlag Chemie, 1956), 314–322; Bruce T. Moran, *Der alchemistisch-paracelsische Kreis um*

o szerokim zasięgu była w dużej mierze zapoczątkowana przez Alexandra von Suchtena i jego traktaty o antymonie, a dotyczyła możliwości stosowania tego metalu jako środka medycznego. Owa „wojna antymonowa”, jak zwykle się ją nazywać w historii medycyny, trwała od ok. 1560 do 1660 r.⁵

NEO-PARACELSYŚCI

Niektórzy z owych zwolenników nowej medycyny sami byli oryginalnymi myślicielami, często też eksperymentatorami, a kilku zostawiło po sobie obszerne dzieła, w których starali się uporządkować chaotyczne myśli Paracelsusa. Wspomnieć trzeba przede wszystkim takich wpływowych później pisarzy medycznych jak Petrus Severinus (Peder Sørensen, 1540/1542–1602) z Danii, lekarz króla Fryderyka II i autor jednego z najważniejszych dzieł paracelsyzmu *Idea medicinae philosophicae* (Idea medycyny filozoficznej, 1571), docenianego też przez przeciwników Paracelsusa, takich jak Francis Bacon (1561–1626)⁶. Równie wpływowe były publikacje francuskiego lekarza i dyplomaty Josepha Duchesne (Quercetanus, ok. 1544–1609), szczególnie tłumaczona na wiele języków

den Landgrafen Moritz von Hassen-Kassel (1572–1632). Der fürstliche Forscher und die Methode experimenteller Wissenschaft, Paracelsus und Paracelsisten. Vorträge 1984/85 (Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1987), 119–145; —, *The alchemical world of the German court. Occult philosophy and chemical medicine in the circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte. Beihefte, 29 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991); —, *Chemical pharmacy enters the university. Johannes Hartmann and the didactic care of chymiatry in the early seventeenth century* (Madison, WI: American Institute of the History of Pharmacy, 1991); —, *The Cassel court in European context. Patronage styles and Moritz the Learned as alchemical maecenas*, [w] Gerhard Menk (red.), *Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Calvinist zwischen Politik und Wissenschaft* (Marburg an der Lahn: Verlag Trautvetter & Fischer Nachf., 2000), 215–228; o pierwszych polskich studentach jatrochemii zob.: Włodzimierz Hubicki, *Uczniowie z Polski na studiach chymiatry w Marburgu w latach 1609–1620*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 12 (1968): 70–103; przedruk: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 192–211; Ganzenmüller, *Das chemische Laboratorium der Universität Marburg*.

5. A. G. Chevalier, *The ‘antimony-war’: A dispute between Montpellier and Paris*, „Ciba Symposia” 2 (1940): 418–423; Allen G. Debus, *The French Paracelsians. The chemical challenge to medical and scientific tradition in early modern France* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 21–30.

6. Carlos Gilly, *Paracelsianism for philosophers. Petrus Severinus*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 232–240; Jole Shackelford, *A philosophical path for Paracelsian medicine. The ideas, intellectual context, and influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*, Acta Scientiarum Naturalium et Medicinalium, 46 (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2004).

Pharmacopoea dogmaticorum restituta (Farmakopea dogmatyków odrodzona, 1607) oraz *Ad veritatem hermeticae medicinae* (O prawdziwości medycyny hermetycznej), jak również liczne polemiki ze zwolennikami Galena i Awicenny⁷. Najważniejszą kodyfikacją neoparacelsyzmu okazała się jednak *Basilica chymica* (Bazylika chemiczna, 1608) autorstwa pochodzącego z Hesji, ale działającego później w Czechach lekarza Oswalda Crolla (ok. 1560–1608)⁸. Jej kolejne wydanie w opracowaniu Johanna Hartmanna (1568–1631), profesora wspomnianej katedry chemiatrii w Marburgu, stało się pierwszym oficjalnym uniwersyteckim podręcznikiem chemii farmaceutycznej⁹.

Większość autorów dzieł szeroko pojętego nurtu paracelsyzmu, obejmującego medycynę, filozofię, teologię i magię, nie zajmowało się szczególnie kwestią transmutacji metali, ale też nie odrzucali możliwości jej dokonania, pomijając zupełnym milczeniem lub komentując w duchu Paracelsusa i Trithemiusa, że dążenie do łatwego wzbogacenia się takim sposobem jest niegodne. Jednakże w prywatnej korespondencji często dyskutowali na ten temat i w oczywisty sposób byli nim żywo zainteresowani¹⁰. Na ową różnorodność przejawiania się neoparacelsyzmu i bardzo odmienne ujęcia historiograficzne, ukazujące wspomnianą już „nieuchwytność” nie tylko samego Paracelsusa, ale również odwołującego

7. Debus, *The French Paracelsians*, wg indeksu; Hiro Hirai, *Paracelsisme, néoplatonisme et médecine hermétique dans la théorie de la matière de Joseph DuChesne à travers son Ad veritatem hermeticae medicinae (1604)*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 51 (2001): 9–37; Didier Kahn, *L’interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne dans le contexte de ses doctrines alchimiques et cosmologiques*, [w] Barbara Mahlmann-Bauer (red.), *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), 641–692.

8. Nadal przydatna jest poświęcona w dużej mierze Crollowi praca: Hannaway, *The chemists and the word*; nowe badania rozpoczął: Wilhelm Kühlmann, *Oswald Crollius und seine Signaturenlehre: Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II*, [w] August Buck (red.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), 103–124, który też wraz z Joachimem Telle przygotował edycję krytyczną jednej z trzech części (planowane były wszystkie) *Basilica chymica* oraz korespondencji: Oswaldus Crollius, *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)* (*Ausgewählte Werke 1*), red. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Heidelbergger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 5 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996); —, *Alchemomedizinische Briefe*; o pobycie Crolla w Czechach zob.: Jaroslava Hausenblasová, *Oswald Croll and his relation to the Bohemian lands*, „Acta Comeniana”: 39/40 [15/16] (2002): 169–182, a o jego kontaktach z Michałem Sędziwojem zob.: Rafał T. Prinke, *Milczenie alchemików. Tożsamość Michała Sędziwoja zakodowana w tekście Basilica chymica Oswalda Crolla*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 28 (2007): 217–241.

9. Ganzenmüller, *Das chemische Laboratorium der Universität Marburg*, 320; Moran, *Chemical pharmacy enters the university*, 74–84.

10. Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*, passim.

się doń wielkiego i ważnego nurtu w kulturze europejskiej, wskazywał Stephen Pumfrey¹¹. Wyróżnił on trzy podejścia, z których każde reprezentuje inną definicję oraz koncepcję rozwoju i przemian tego ruchu. Pierwsza to najprostsze dosłowne rozumienie całej grupy jako zwolenników Paracelsusa, „zasadzające się na naiwnej koncepcji wpływu wielkich osobowości i ich dzieł, a zatem już dzisiaj rzadziej spotykane”¹², choć współcześni im krytycy, tacy jak Johann Weyer (1515–1588), uczeń Agrippy, pisali o „szkole paracelsystów (tak bowiem sami chcą być nazywani)”¹³. Podejście to zakłada, że istniało jakieś podstawowe jądro nauk i praktyk paracelsusowskich (co do jego zawartości zdania były wszakże zawsze podzielone), w relacji do których można uszeregować konkretnych przedstawicieli tego nurtu. W ten sposób historycy określali niektórych przedstawicieli nauk przyrodniczych XVII w. jako „semi-paracelsystów” albo „umiarkowanych” czy „odteologizowanych”, sugerując tym samym, że transformacja tego nurtu w kierunku pozbawionej elementów religijnych i magicznych naukowości stanowiła powolny rozkład i upadek pierwotnej ortodoksji wczesnych wyznawców Paracelsusa.

Drugie podejście, wprowadzone do historiografii przez Allena Debusa¹⁴, to utożsamienie paracelsyzmu z „filozofią chemiczną” i uznanie go za istotną część „rewolucji naukowej”. Stephen Pumfrey wskazuje jednak, iż jest to niesłuszne, „ponieważ nie-paracelsyści, odwołujący się do tradycji arabskich i scholastyczno-arystotelesowskich, metalurgicznych, tradycyjnej alchemii, filozofii mechanistycznej, a nawet fizyki galenowskiej, mogą być traktowani przez historyków jako chemiczni filozofowie przez wzgląd na ich nie-paracelsusowskie zainteresowanie zasadami chemii albo [...] lekami chemicznymi i analizą”¹⁵. Takie ujęcie pozwala na postrzeganie transformacji paracelsyzmu jako rezultatu interakcji jego zwolenników i przeciwników, w wyniku której na przestrzeni dwóch stuleci obie strony modyfikowały swoje stanowiska, zachowując jednocześnie istotne miejsce paracelsyzmu w ramach „rewolucji naukowej”.

Trzecim i ostatnim modelowym kryterium odróżniania paracelsystów jest utożsamianie ich z jatrochemikami. Nie bierze ono zupełnie pod uwagę wyzna-

11. Stephen Pumfrey, *The spagyric art; or, the impossible work of separating pure from impure Paracelsianism. A historiographical analysis*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 21–51.

12. *Ibid.*, 23.

13. Johann Weyer, *Witches, devils and doctors in the Renaissance: De praestigiis daemonum*, tłum. John Shea, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 73 (Binghamton, NY: State University of New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991), 154.

14. Tezę tę przedstawiał w licznych publikacjach, ale przede wszystkim w: Debus, *The chemical philosophy*.

15. Pumfrey, *The spagyric art*, 25.

wanych teorii czy filozofii, uznając każdego zwolennika stosowania leków chemicznych za paracelsystę. Jest to podejście równie naiwne jak pierwsze, musi bowiem obejmować wyznawców Galena i Awicenny, którzy już w średniowieczu stosowali środki mineralne i później alchemiczne piąte esencje Jana z Rupe-scissy, a z czasem akceptowali również niektóre lekarstwa wytwarzane przez zwolenników Paracelsusa. Tym samym transformacja paracelsyzmu w takim ujęciu oznacza raczej stopniowe przechodzenie z marginesu do głównego nurtu ortodoksyjnej medycyny akademickiej.

Wśród autorów uznających autorytet Paracelsusa problem „rozdzielenia między prawdziwymi a fałszywymi paracelsystemi był częstym tematem polemik w [XVII] wieku”¹⁶. Inni z kolei traktowali określenie „paracelsysta” jako obelgę i oskarżali swoich wrogów o sprzyjanie paracelsyzmowi, podobnie jak o herezję. Przykładowo, Guy de la Brosse (1586–1641), założyciel paryskiego Ogrodu Botanicznego (Jardin des Plantes) i umiarkowany zwolennik Paracelsusa, występował z ostrymi oskarżeniami o sekciarstwo i ignorancję wobec takich czołowych kodyfikatorów paracelsyzmu jak Oswald Croll, Joseph Duchesne czy Gerhard Dorn, ale także, co najbardziej zaskakujące, również wobec ich zaciekle krytyków, takich jak Andreas Libavius¹⁷. Z tego właśnie względu, czyli powszechnego stosowania określenia „paracelsysta” jako epitetu wykluczenia, a nie desygnatora identyfikacji z grupą, Stephen Pumfrey doszedł do wniosku, że:

jakakolwiek koncepcja paracelsyzmu będzie zatem spreparowana, jej ujęcie tradycji paracelsystów będzie skonstruowane, a jej członkowie będą wybrani przez historyków. W tym przypadku konkluzja taka jest jednak czymś więcej niż tylko banalną prawdą historiografii: odzwierciedla ona fakt, iż rzeczywisty historyczny zbiór osób autentycznych paracelsystów jest w dużej mierze zbiorem pustym. Nie zawsze tak jest w innych przypadkach: łatwo możemy zidentyfikować członków zbioru galenistów, filozofów mechanistycznych czy eksperymentalnych, katolików czy kalwinistów – ponieważ są to autentyczne kategorie identyfikacyjne. Ale nie tak łatwo jest zidentyfikować nowożytnych szarlatanów, czarownice, ateistów, purytanów – oraz paracelsystów – ponieważ przypisuje się im kategorie marginalizacji. [...] Podobnie jak ówczesny dyskurs anty-ateistyczny niewiele nam powie o „prawdziwych” nowożytnych ateistach (którzy byli nieliczni, jeśli w ogóle istnieli), ale daje nam w zamian zwierciadło, w którym odbijają się lęki przed zagrożeniem dla moralnego porządku, tak samo możemy wykorzystać historię

16. Allen G. Debus, *The English Paracelsians* (London: Oldbourne, 1965), 141.

17. Henry Guerlac, *Guy de La Brosse and the French Paracelsians*, [w] Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter PAGES* (London: Heinemann, 1972), t. 1, 177–200; Bruce T. Moran, *Libavius the Paracelsian? Monstrous novelties, institutions, and the norms of social virtue*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 67–80.

paracelsyzmu, prawdziwą lub wyobrażoną, do wypełnienia podobnej funkcji na węższym polu filozofii przyrody.¹⁸

Punkt widzenia badaczy jest też w oczywisty sposób uzależniony od epoki, którą się zajmują. Dla Herberta Bregera, piszącego w tym samym tomie co Pumfrey, problem identyfikacji paracelsystów pojawia się dopiero później:

Odpowiedź jest łatwa dla końca wieku szesnastego i początku siedemnastego: Alexander von Suchten, Gerard Dorn, Oswald Croll i inni byli definitywnie paracelsystami. [...] Ale co z Janem Baptistą van Helmontem, Johannem Rudolphem Glauberem i Johannem Joachimem Becherem? Oni podziwiali Paracelsusa i w oczywisty sposób pozostawali pod jego wpływem, ale jednocześnie byli uczonymi o bardzo oryginalnych poglądach.¹⁹

Tego typu rozważania, choć z pewnością ważne i wnoszące istotną refleksję metodologiczną, nie wpłynęły znacząco na późniejszą historiografię, w której nieliczne kolejne próby zdefiniowania paracelsyzmu miały raczej tendencję do poszerzania jego zakresu pojęciowego – ale z drugiej strony również odchodziły od personalizacji na rzecz historii idei. W jednym z nowszych, a zdecydowanie najobszerniejszym ujęciu monograficznym, Didier Kahn ograniczył się do ogólnego stwierdzenia, że paracelsyzm to „wielki strumień idei mających swe źródło w umyśle szwajcarskiego ikonoklasty medycznego Theophrasta von Hohenheim, zwanego Paracelsusem [...], które znalazły zastosowanie na wielu obszarach [...], ale choć najśłynniejsze to filozofia i magia, medycyna i alchemia, astrologia i profetyka, to nie możemy ignorować jego pism społecznych, etycznych, politycznych i szczególnie religijnych [...], a najlepsi specjaliści nalegają, żeby wreszcie przestać sztucznie oddzielać [te] obszary jego myśli”²⁰. Do tak obszernej definicji Kahn dodaje jeszcze całą alchemię, bez względu na inspiracje, ujmując w swoim monumentalnym studium olbrzymi obszar dziejów kultury europejskiej²¹.

Mimo owych problemów identyfikacyjnych, mimo polemik i obelg, jakimi się obrzucali, a przede wszystkim mimo twierdzeń Stephena Pumfreya o „pustym zbiorze prawdziwych paracelsystów”, to jak wynika z częściowo publikowanej, a dosyć reprezentatywnie zachowanej w rękopisach korespondencji lekarzy-alchemików (albo alchemo-paracelsystów), nie mieli oni szczególnych

18. Pumfrey, *The spagyric art*, 31, 33–34.

19. Herbert Breger, *The Paracelsians – nature and character*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 101–115, tutaj 101.

20. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 11–12.

21. Cytowana pozycja stanowi pierwszy z trzech planowanych tomów, z których pozostałe dwa będą nosiły tytuły: *Cercles alchimiques et mécénat princier en France au temps des guerres de religion* oraz *Science, religion et littérature dans la France alchimique*; tom drugi będzie zawierał charakterystyki i definicje działających we Francji kręgów alchemicznych o różnych poglądach.

trudności z rozpoznawaniem się nawzajem. Świadczy o tym choćby odkryty przez Carlosa Gilly i opublikowany z obszernymi biogramami przez Juliana Paulusa wykaz siedemdziesięciu paracelsystów przełomu XVI i XVII w., sporządzony przez Karla Widemanna (1555–1637), lekarza z Augsburga i kolekcjonera rękopisów alchemo-paracelsjańskich. Na liście zatytułowanej *Verzeichnis einiger spagyrischer Mediziner und anderer Künstler* (Wykaz niektórych medyków spagyrycznych i innych artystów) znajdują się nazwiska takich wspomnianych już postaci jak Benedictus Figulus, Johannes Hartmann, Oswald Croll, Joseph Duchesne (Quercetanus), a nawet książę Fryderyk I Wirtemberski czy austriacy arcyksiążęta Leopold i Maksymilian²². Podobną listę kilkudziesięciu „chymistów i ich protektorów” opublikował też Joseph Duchesne w *Ad veritatem hermeticae medicinae*²³.

Z kolei wśród przeciwników i krytyków paracelsyzmu można wyróżnić dwie grupy, a mianowicie takich, którzy jednocześnie odrzucają całą alchemię i możliwość dokonania transmutacji metali oraz zwolenników tradycyjnej alchemii, opartej na arabskich źródłach i filozofii scholastycznej. Najznacześniejszymi reprezentantami obu tych grup są przywoływani już wcześniej Thomas Erastus i Andreas Libavius. Pierwszy z nich, znany przede wszystkim jako twórca koncepcji zwierzchności władzy świeckiej nad duchowną w sprawach kościelnych, był rektorem uniwersytetu w Heidelbergu, dokąd sprowadził go w 1558 r. „paracelsusowski” elektor Otto Henryk i dopiero w jego bibliotece zapoznał się z dziełami Paracelsusa i tradycyjnych pisarzy alchemicznych²⁴. Swą ostrą krytykę prowadził przede wszystkim z pozycji teologicznych, ale posługując się również argumentami filozofii przyrody²⁵. Najważniejszym jego dziełem polemicznym były *Disputationes de nova Philippi Paracelsi medicina* (Dysputy o nowej fi-

22. Julian Paulus, *Alchemie und Paracelsismus um 1600. Siebzig Porträts*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 335–406.

23. Zob. edycja w: Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, 503–505.

24. Charles D. Gunnoe, Jr., *Thomas Erastus and his circle of anti-paracelsians*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 127–148, tutaj 130–131.

25. —, *Erastus and paracelsianism: Theological motifs in Thomas Erastus' rejection of Paracelsian natural philosophy*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 45–66; Carlos Gilly, *Capital punishment for Paracelsians: a dear wish of Thomas Erastus*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 247–252.

lozofii medycyny Philippa Paracelsusa, 1572), ale w tym samym tomie ukazała się napisana zapewne wcześniej rozprawa przeciw achemii *Explicatio questionis famosae illius, utrum ex metallis ignobilioribus aurum verum et naturale arte conflari possit* (Wyjaśnienie sławetnej kwestii, czy prawdziwe i naturalne złoto można uczynić z metali nieszlachetnych za pomocą sztuki)²⁶.

ANDREAS LIBAVIUS

Drugi z modelowych krytyków paracelsyzmu, Andreas Libavius, był lekarzem, profesorem historii i poetyki uniwersytetu w Jenie, a od 1607 r. rektorem Gymnasium Casimirianum w Coburgu²⁷. W swoich licznych i obszernych (niekiedy po kilkaset stron) polemikach pisanych elegancką łaciną, ale nie stroniących od zwrotów obraźliwych, a nawet wulgarnych, krytykował wszystkie aspekty neoparacelsyzmu²⁸. Pierwszy opublikowany zbiór jego antyparacelsystowskich pism polemicznych nosił zresztą tytuł *Neoparacelsica* (1594), którego to terminu użył pierwotnie wobec jednego ze swych adwersarzy. Wcześniej wydał też obronę logiki arystotelesowskiej, walczącej wówczas o przetrwanie z coraz popularniejszym ramizmem, co odbiło się pozytywnie na precyzji argumentacji w jego późniejszych dziełach. Jak podkreśla Bruce Moran, stanowisko Libaviusa nie było dogmatyczne w żadnej kwestii, rozumiał dydaktyczną wartość swoich polemik i również z logiki Ramusa przejmował elementy uznane przez siebie za cenne. „Krytykując, Libavius prowadzi dyskurs, a poprzez dyskurs jego polemiki stają się dialektycznymi prezentacjami. Najważniejsze w nich to sukces lub słabość logicznych konstrukcji czyli sylogizmów”²⁹. W dziełach Paracelsusa i neoparacelsystów dostrzegał i piętnował właśnie brak logicznej spójności, nieadekwatność języka (szczególnie tworzenie neologizmów), poleganie na intuicjach, korzystanie z praktyk magicznych i naiwnej ludowej empirii. Akceptował natomiast wiele twierdzeń szczegółowych czy stosowanie leków chemicznych, wskazując wszakże na ich genezę w tradycyjnej alchemii i medycynie średnio-wiecznej. Kiedy profesorowie uniwersytetu w Paryżu, a konkretnie Jean Riolan Starszy (1539–1605), skrytykowali i ocenzurowali poglądy Josepha Duchesne,

26. Znakomite omówienie argumentów Erastusa zawiera rozdział „Erastus and the critique of chymical analysis” w: William R. Newman, *Atoms and alchemy. Chymistry and the experimental origins of the scientific revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 45–65.

27. Najnowsza monografia na jego temat to: Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*.

28. Zwięzłe omówienie owych polemik Moran przedstawił też we wcześniejszym artykule: —, *Medicine, alchemy, and the control of language. Andreas Libavius versus the Neoparacelsians*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 135–149.

29. —, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 20.

szczególnie te dotyczące możliwości transmutacji metali i uznania alchemii za część filozofii i medycyny, Andreas Libavius wystąpił z obroną wcześniej również przez siebie krytykowanego paracelsysty. Dysputę z Quercetanusem kontynuował Jean Riolan Młodszy (1577/1580–1657)³⁰, a Libavius zrelacjonował ją w obszernym dziele *Alchymia triumphans* (Alchemia triumfująca, 1607), oczywiście uznając siebie za zwycięzcę całej intelektualnej potyczki. Miał zresztą rację, bo jak stwierdza Hugh Trevor-Roper, „intelektualnie Libavius zniszczył argumenty paryskich profesorów”, choć „w praktyce dysputa miała się skończyć kompromisem, pozwalającym wszystkim stronom zachować twarz”³¹.

Za ironię można uznać fakt, że zarówno Duchesne, jak i Riolan odwoływali się do autorytetu Libaviusa jako autora, który najbardziej precyzyjnie pisał o sprawach dotyczących chymii. Riolan był pewien, że Libavius nienawidził poglądu, zgodnie z którym siarka, sól i rtęć stanowiły fizyczne zasady wszystkich ciał naturalnych. Z drugiej strony, Duchesne był pewien, że Libavius zgadzał się, iż alchemia należy do nauki medycznej. Obaj mieli rację, ale [...] własne poglądy Libaviusa nie pokrywały się w całości z żadną ze stron [...] i obie strony paryskiej debaty otrzymały od Libaviusa solidną krytykę i reprimendę w wielu ważnych kwestiach.³²

Libavius był przekonany o możliwości transmutacji metali, ale uważał też, że jedynie nielicznym udało się dokonanie tej sztuki. W swym wielkim zbiorze traktatów, polemik i recenzji zatytułowanym *Syntagmata arcanorum chymicorum* (Zbiory sekretów chemików, 1611 i 1613) wymienił Hermesa i Gebera, a spośród współczesnych Edwarda Kelleya, Michała Sędziwoja i Alexandra „Conthoniusa” (niewątpliwie chodzi o „Sethoniusa”) jako tych, którym powiodło się robienie Kamienia Filozofów³³. Ponieważ empiryczne dowody tak rzadkiego zjawiska nie były dostępne, to Libavius uznał, że „poświadczanie prawdziwości *chrysopoei* polega w dużej mierze na interpretacji tekstów”³⁴. Odczytane z dzieł klasyków tajemnice należało następnie ująć w formy takich zdań, które można potwierdzić lub obalić na drodze logicznej albo zweryfikować empirycznie, co jednak wymaga precyzji języka, jakiej brakło tradycyjnym autorom alchemicznym. „Ale z drugiej strony podkreślał też, że hieroglify tekstowe i emblematyczne są otwarte na zrozumienie, a wielu spośród kręgu korespondentów Libaviusa uznawało go za eksperta w rozplątywaniu idiomatycznych węzłów tekstowych.

30. W przeciwieństwie do ojca, Riolan Młodszy akceptował alchemię farmaceutyczną, a później sam się nią zajmował, choć nie ujawnił tego w swoich publikacjach: Adeline Gasnier, *Riolan, savant en alchimie?*, „Revue d’histoire des sciences” 66: 1 (2013): 199–211.

31. Trevor-Roper, *The Paracelsian movement*, 175.

32. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 171.

33. Traktat „De igne naturae” w drugim tomie wspomnianego dzieła, s. 34.

34. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 77.

Niektórzy nawet posili go o rozszyfrowanie alchemicznych zagadek i interpretacje poetyckich narracji alchemicznych³⁵. Język tradycyjnej alchemii był bowiem co prawda wysoce symboliczny i metaforyczny, ale możliwy do zrozumienia, w przeciwieństwie do języka paracelsystów, którzy wprowadzali pozbawione sensu neologizmy, aby ukryć własną ignorancję. Interpretacjom i wyjaśnianiu zagadek hermetycznych poświęcił wiele miejsca, w tym szczególnie *Liber hypomnematum* (Księga komentarzy), zajmującą ponad połowę drugiego tomu *Syntagmata arcanorum chymicorum* i zawierającą między innymi dwie części *Apocalypseos hermeticae* (Objawienia hermetyczne). W drugiej z nich obszernie analizuje siedem nowszych traktatów alchemicznych, między innymi dostępne już wówczas w kilku wydaniach *De lapide philosophorum* (O kamieniu filozofów, 1604) Michała Sędziwoja.

Jednocześnie Libavius był bardzo krytyczny wobec zwolenników tradycyjnej alchemii i tępił zawzięcie te teksty alchemiczne, które uznawał za fałszywe lub świadomie pokrętne, takie jak *Monas hieroglyphica* Johna Dee czy spekulacje innych „kabalistycznych chymików”, u których bez powodzenia spodziewał się odnaleźć wiarygodne informacje o roli liczb i proporcji w procesach alchemicznych. Nie wydawał swych werdyktów pochopnie i mając wątpliwości pozostawiał sprawę otwartą, tak jak w przypadku recenzji pierwszej z trzech książek Gastona DuClo (Claveus, ok. 1530–ok. 1595)³⁶, francuskiego alchemika piszącego z pozycji scholastycznych, zatytułowanej *Apologia chrysopoeiae et argyropoeiae* (Obrona sztuki robienia złota i srebra) i wydanej w 1590 r. w edycji alchemo-paracelsysty Bernarda Gillesa (Georgesa) Penota (1519–1617 lub ok. 1522–1620)³⁷. W swojej *Defensio et declaratio perspicua alchymiae transmutatoriae* (Przejrzysta obrona i deklaracja alchemii transmutacyjnej, 1604), Libavius w ostrych słowach zaatakował jego sposób obrony alchemii, której „lepiej było się nie podejmować niż bronić jej tak haniebnie”³⁸. Zarzucał mu również niezrozumiałość wywodów, albowiem „nie tylko trzeba prawdę głosić, ale też poprawnie ją wyjaśniać; inaczej popada się w oszustwa, obronę fałszywych dowodów

35. Ibid., 59.

36. Lawrence M. Principe, *Diversity in alchemy: The case of Gaston „Claveus” DuClo, a scholastic mercurialist chrysopoeian*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 181–200.

37. Eugène Olivier, *Bernard Gilles Penot (Du Port), médecin et alchimiste (1519–1617) [édition, actualisation de la bibliographie et notes additionnelles par Didier Kahn]*, „Chrysopœia” 5 (1992–1996): 571–668; artykuł napisany w 1953 r. i wydany pośmiertnie; Paul Goldmann, *Bernard Georges Penot Stadtarzt in Frankenthal von 1593 bis 1595 – biographische Fragmente*, [w] Edgar J. Hürkey, Ingrid Bürgy-de Ruijter (red.), *Kunst, Kommerz, Glaubenskampf. Frankenthal um 1600* (Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 1995), 80–85.

38. Cyt. za: Principe, *Diversity in alchemy*, 185.

i ostatecznie w podejrzenia i infamię”. Kiedy jednak analizował teorię Claveusa o możliwości otrzymania rtęci, którą uważał za *materia proxima* (materia zbliżona) złota i srebra, ze wszystkich metali poza żelazem, Libavius nie odrzucił jej, ale uznał za wskazane pozostawić tę kwestię do empirycznej weryfikacji³⁹.

Polemizując z alchemo-paracelsystemi sięgał też po argumenty z autorytetu ich mistrza, pokazując, że nawet nie znają dobrze dzieł Paracelsusa, jak to miało miejsce w przypadku polemiki z Georgiem am Waldem (1554–1616)⁴⁰. Ów lekarz i prawnik publikował broszury reklamujące produkowane przez siebie *panaceum*, oparte na naukach Paracelsusa, ale także Mojżesza, Hermesa Trismegistosa, Rogera Bacona i Bernarda z Treviso. Powoływał się przy tym na świadectwa wielu znanych osób, potwierdzających cudowne działanie leku na wszystkie choroby, a wśród nich wymieniał również Libaviusa, któremu co prawda wysłał swoje *panaceum*, ale on wypowiedział się o nim wręcz pogardliwie. W odpowiedzi Libavius ostro zareagował publikacją *De panacea amwaldina* (O panaceum am Walda), zamieszczoną w tomie *Neoparacelsica*. Ponieważ specyfik ten zyskał już sobie sporą popularność, rok później wydał ten tekst również wyjątkowo po niemiecku jako *Gegenbericht von der Panacea Amwaldina* (Kontrinformacja o panaceum am Walda, 1595), rozpoczynając od cytatu z *Chirurgia magna* (*Die Grosse Wundarznei*), w którym Paracelsus potępiał ideę *panaceum* i pisał o stosujących je lekarzach, że chcą „wcisnąć tę samą śpiewkę wszystkim chorym”.

Z upływem czasu Libavius odkrywał błędy u coraz większej liczby autorytetów. Jeszcze w 1606 r. „darzył wielką estymą autora *Tablicy szmaragdowej*”, a wcześniej, w 1595 r., nawet wydał komentarz do tego tekstu i bronił jego autentyczności. Jego „stosunek do Hermesa Trismegistosa zaczął się zmieniać dopiero, kiedy napisał komentarz do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju [...]. Tutaj po raz pierwszy cytował liczne fragmenty z *Asclepiusa* i *Pimandra*, które odąd uważał za źródła szalonych poglądów Paracelsusa o Świetle Przyrody [...]”⁴¹. We wstępie do *Syntagmata* z 1613 r. uznał Hermesa za twórcę alchemii mistycznej, opartej na bezbożnej magii, którą odrzucał wraz z jej reprezentantami, do których zaliczał już wówczas wszystkich od Ficina po Johna Dee, a ze współczesnych szczególnie Heinricha Khunratha, Oswalda Crolla i nade wszystko swego dawnego przyjaciela Johannes Hartmanna, który objął obiecaną wcześniej Li-

39. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 77.

40. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Georg am Wald (1554–1616). Arzt und Unternehmer*, [w] Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 213–304.

41. Carlos Gilly, *The „fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 409–416, tutaj 410.

baviusowi pierwszą uniwersytecką katedrę chemii w Marburgu⁴². Później atakował również rodzący się ruch różokrzyżowców, co Frances Yates podsumowała stwierdzeniem, że był on „zdecydowanym przeciwnikiem teorii harmonii makro- i mikrokosmosu, przeciwnikiem magii i kabały, przeciwnikiem Hermesa Trismegistosa [...], przeciwnikiem Agrippy i Trithemiusa – słowem, był przeciwnikiem tradycji renesansowej”⁴³.

Odkrywanie, wyjaśnianie i publikowanie w zrozumiałej formie tajemnic „hermetycznych chymików” (których mimo wszystko akceptował, w przeciwieństwie do „hermetycznych filozofów”), jak również demaskowanie fałszywych alchemików i neoparacelsystów stanowiło dla Libaviusa jedną stronę jego wielkiego projektu, który dopełnić musiała znajomość sekretów rzemieślniczych, tak samo możliwych do poznania i przekazywania innym, choć powstałych nie z teoretycznego dyskursu, ale „połączenia faktów i doświadczenia”.

W tym przypadku problemem nie było rozszyfrowanie emblematycznych zagadek na podstawie znajomości tekstów i lingwistycznej biegłości, ale zrozumienie technicznego języka i uchwycenie praktycznych niuansów fachowej idiomatyki. Alchemiczne metafory i zawodowe sekrety rzemieślników są do siebie podobne w tym, że mogą stać się zrozumiałe za pośrednictwem języka, którego można się nauczyć. [...] Połączenie interpretacji tajników rzemiosła i tekstowych metafor stanowiło jedną z dróg umożliwiających analizę traktatów alchemicznych. Dzięki czytaniu ich, dwie różne tradycje, z których jedna nawiązywała do dzieł Ramona Lulla, a druga do Arnolda z Villanovy, nie tylko dostarczały, jak sądził Libavius, dowodów jasności alchemicznego rozumowania, ale także dawały przekonujący dowód prawdziwości transmutacji.⁴⁴

Rezultatem zainteresowania Libaviusa praktyczną technologią rzemieślniczą było jego najśłynniejsze dzieło *Alchemia*, wydane w 1597 r., a wznowione jako *Alchymia* w 1606 r., w rozszerzonej formie i z licznymi ilustracjami⁴⁵. Zawarł w niej systematyczny wykład dotyczący materiałów, procedur i instrumentów laboratoryjnych, zebrany z różnych obszarów wcześniejszych zastosowań, takich jak złotnictwo, hutnictwo, farmacja, szklarstwo czy farbiarstwo, a przede wszystkim oczywiście tradycyjna alchemia. Dzieło było częściowo wzorowane na *De re metallica* Georgiusa Agricoli, ale wiadomości zostały uporządkowane zgodnie ze stworzonym przez Petrusa Ramusa (1515–1572) nowym nurtem humanistycznym w pedagogice, z wykorzystaniem „diagramów drzewiastych, pokazujących

42. Ibid., 412.

43. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 52.

44. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 60.

45. Niemieckie tłumaczenie pierwszego wydania, ale bez rozdziałów dotyczących transmutacji i Kamienia Filozofów, zawierające natomiast ilustracje z wydania drugiego w aneksach: Libavius, *Die Alchemie des Andreas Libavius*.

jak dzielić poszczególne zagadnienia na szereg dychotomii, które umożliwiały wyczerpujące omówienie treści całej nauki i ułatwiały jej zapamiętanie. [Tekstowe metody Ramusa] dawały też tę korzyść, z punktu widzenia Libaviusa, że oddzielały chemię od niepożądanych naleciałości paracelsusowskiego mistycyzmu⁴⁶.

W drugim wydaniu *Alchymii* Libavius zamieścił pierwszy w dziejach szczegółowy projekt idealnego laboratorium chemicznego, który jednak nie został nigdy zrealizowany, chociaż jego elementy były wykorzystywane przy budowie późniejszych laboratoriów uniwersyteckich, szczególnie w 1683 r. w Altdorfie⁴⁷. Nie był to wszakże, jak przekonująco wykazał Owen Hannaway, zwykły projekt architektoniczny, ale przede wszystkim otwarta krytyka ideologii i stylu uprawiania nauki, jaką reprezentował paracelsysta Tycho Brahe (1546–1601) i jego obserwatorium Uraniborg, znane Libaviusowi z rycin w *Astronomiae instauratae mechanica* (1598)⁴⁸. W podziemiach tego obserwatorium znajdowało się też laboratorium alchemiczne, a sam Brahe zajmował się w nim poszukiwaniem Kamienia Filozofów i eliksiru mającego stanowić uniwersalne *panaceum*, choć nigdy na ten temat niczego nie opublikował⁴⁹. Zbudowane na wyspie Hven w formie otoczonego murem obronnym zamku, symbolizowało w odbiorze Libaviusa „fortecę nauki”, odgradzoną od społeczeństwa niczym magnacka rezydencja i działająca w ścisłej tajemnicy przed światem zewnętrznym. Dla podkreślenia skrajnej odmienności podejścia, autor *Alchymii* zaprojektował swój „dom chemii” na wzór kamienicy mieszczącej, otwartej i dostępnej dla wszystkich, stojącej w centrum życia intelektualnego i ekonomicznego. Podsumowując swoje rozważania, Owen Hannaway tak ujął istotę naukowej praktyki obu uczonych:

Brahe uprawiał chemię – w jego rozumieniu ziemską astronomię – ażeby odkryć w ciemnościach swego podziemnego laboratorium boskie dzieło kosmicznej harmonii, która łączyła produkty jego pieców z lśniącymi ciałami niebieskimi, jakie obserwował z tarasów swej fortecy w ciemnościach nocy. Jego praktyka służyła kontemplacji. Natomiast Libavius tak skonstruował swoje laboratorium, aby produkty jego pieców, wystawione na pełnię światła

46. Jan Golinski, *Making natural knowledge: Constructivism and the history of science*, Cambridge History of Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 110.

47. Ernst Darmstaedter, *Libavius*, [w] Günther Bugge (red.), *Das Buch der grossen Chemiker* (Berlin: Verlag Chemie, 1929), t. 1, 107–124, tutaj 119–120.

48. Owen Hannaway, *Laboratory design and the aim of science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe*, „Isis” 77: 4 (1986): 584–610.

49. Karin Figala, *Tycho Brahes elixer*, „Annals of Science” 28 (1972): 139–176; Alain Philippe Segonds, *Tycho Brahe et l'alchimie*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 365–378.

dziennego, mogły objawić nie swe kosmiczne znaczenie, ale przydatność dla ludzi. Jego praktyka służyła korzyści społecznej.⁵⁰

Hannaway odrzucił tym samym popularną jeszcze wówczas tezę Frances Yates, wskazującą na tradycję hermetyczną jako główne źródło inspiracji dla tworzącej się nowożytnej nauki, w jej miejsce proponując nurt humanistyczny z jego ideologią utylitaryzmu i otwartej nauki⁵¹. Z interpretacją taką nie zgodził się Jole Shackelford, zarzucając Hannawayowi, że dał się zwieść retoryce Libaviusa i zaakceptował skonstruowany przez niego fałszywy obraz Tychona Brahe i jego laboratorium, „który nie odzwierciedla wyważonego poglądu [historyka], ale raczej realizuje polemiczne cele Libaviusa”. Porównywał on bowiem swój „wyidealizowany dom chemii z piwnicznym laboratorium Tychona po to, aby stworzyć wrażenie manichejskiej walki światła i ciemności, w której moralne i aktywne życie humanisty jest przeciwstawione niemoralnemu i kontemplacyjnemu życiu paracelsysty”⁵². Głos w tej bardzo ciekawej dyskusji zabrał też William Newman, pokazując jak w analizie Hannaway Libavius jawi się niczym „reprezentant nowej, przyrodniczej alchemii, odrzucającej niezrozumiałą terminologię, przesady i ideologię tajności: innymi słowy, jako jeden z pierwszych chemików”⁵³ (tak też był i często jest nadal przedstawiany w ogólnych historiach chemii). Tymczasem laboratorium Libaviusa zbudowane było na planie *monas hieroglyphica* Johna Dee, powiązany z planem ciała ludzkiego w klasycznej tradycji Witruwiusza, a także z metaforą kwadratury koła zaczerpniętą z *Rosarium philosophorum*. Nie był też wcale zwolennikiem dopuszczania wszystkich do tajemnic alchemii, przeznaczonych jego zdaniem wyłącznie dla najdoskonalszych znawców przyrody, albowiem „alchemicy przyjęli symboliczny sposób pisania, ażeby ich sztuka nie wpadła w ręce głupców i oszustów, i tym samym się nie sprostyowała”⁵⁴. Dlatego laboratorium

50. Hannaway, *Laboratory design and the aim of science*, 610.

51. Historyczny przegląd złożonej kwestii otwartości i tajności w rzemiosłach i nauce daje: Pamela O. Long, *Openness, secrecy, authorship. Technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the renaissance* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001); przemiany świadomości w tym zakresie zachodzące w okresie nowożytnym omawiają: William Eamon, *From the secrets of nature to public knowledge*, [w] David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 333–366; —, *Science and the secrets of nature*; Kavey, *Books of secrets*.

52. Jole Shackelford, *Tycho Brahe, laboratory design, and the aim of science. Reading plans in context*, „Isis” 84 (1993): 211–230, tutaj 213; zob. też: —, *A philosophical path for Paracelsian medicine*, 63–84.

53. William R. Newman, *Alchemical symbolism and concealment: The Chemical House of Libavius*, [w] Peter Galison, Emily Thompson (red.), *The architecture of science* (Cambridge, MA–London: MIT Press, 1999), 59–78.

54. *Ibid.*, 67.

miało się składać z szeregu pomieszczeń służących różnym celom, jak przygotowalnia rud metali, *coagulatorium* czy pracownia probiercza.

Ze wszechmiar najważniejsze jest jednak [...] *adytum* albo „sanktuarium”, które, jak wynika z diagramu, ma zawierać „piec filozoficzny”. Owo *adytum* nie miało służyć po prostu za „wewnętrzne miejsce wypoczynku chemików”, jak sugeruje Hannaway. Było to raczej miejsce wytwarzania Kamienia Filozofów. Miał to być tajny pokój *par excellence*, do którego nie miał wstępu nikt, kto nie był „bardzo bliski doskonałości”. Jak mówi Libavius, „tutaj umieściliśmy piec filozofów, w tajnym zakątku, z dala od innych części warsztatu”. Dalej identyfikuje ten piec jako „athannor”, którego strategiczne usytuowanie w sanktuarium pozwala alchemikowi „oszukać tłum” [przebywający] w dostępnych publicznie pomieszczeniach, przeprowadzając delikatniejsze operacje w tajemnicy. [...] [Wiadomo, że chodziło o transmutację, a nie wytwarzanie farmaceutyków ponieważ] *Alchemia* zawiera dokładne przedstawienie athannora, tutaj w znaczeniu specyficznego pieca przygotowanego do inkubacji filozoficznej rtęci w naczyniu o kształcie jaja, tak by mogła dojrzewać i stać się Kamieniem Filozofów. Nie może zatem być żadnych wątpliwości, że Libavius zamierzał ukryć bardziej tajemne procesy przed oczami zwykłych ludzi, przeprowadzając je w swym sanktuarium.⁵⁵

Laboratorium Libaviusa było nie tylko, a może nawet nie przede wszystkim, projektem architektonicznym, ale także metaforą ukazującą „jego świadomość faktu, że decyzje o lokalizacji laboratoriów i podziałach ich wewnętrznej przestrzeni były kluczowe dla zdefiniowania miejsca alchemii w nowożytnej Europie”⁵⁶. Podobnie liczne przedstawienia pracowni alchemicznych, popularne zwłaszcza w malarstwie niderlandzkim począwszy od Pietera Brueghela Starszego (ok. 1525–1569) i przez cały XVII w., nie mogą być traktowane jako realistyczne przedstawienia ówczesnych pracowni alchemicznych, ale raczej jako „fantastyczne źródło do zrozumienia kulturowej atrakcyjności tego tematu dla mieszczańskiej widowni”. Stanowiły one „wizualne rozwinięcie humanistycznych dyskusji o alchemii jako moralitetu, prezentując różne stanowiska w tej kwestii”⁵⁷, a także pokazywały w najdrobniejszych szczegółach niezwyklej aparaturę, która fascynowała oglądających⁵⁸.

55. Ibid., 71.

56. Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, 120; tematowi rozwoju i zmieniającego się znaczenia laboratoriów autorka poświęca cały rozdział „Laboratories, space, and secrecy”, s. 119–146.

57. Ibid.

58. O przedstawieniach alchemika jako tematu malarstwa nowożytnego zob. szczególnie: Lawrence M. Principe, Lloyd DeWitt, *Transmutations: Alchemy in art. Selected works from the Eddleman and Fisher Collections at the Chemical Heritage Foundation* (Philadelphia, PA: Chemical Heritage Foundation, 2002); O’Mahoney, *Representations of gender in seventeenth-century Netherlandish alchemical genre painting*; Jane Russell

Wielki projekt Andreasa Libaviusa nie ograniczał się tylko do krytyki neoparacelsystów i reinterpretacji klasyków alchemii transmutacyjnej czy systematyzacji technologii chemicznej, ale jego zamiarem było, jak to ujmuje Bruce Moran, stworzenie nowej „wolnej przestrzeni kulturowej”, w której chemia mogłaby zaistnieć jako powszechnie uznawana dyscyplina naukowa. Prowadzony przez Libaviusa zmasowany atak na paracelsyzm jako formację intelektualną obejmował wszystkie jego aspekty – społeczny, językowy, religijny, pedagogiczny, filozoficzny – ale pomijał ten, który niektórzy uznają wręcz za istotę paracelsyzmu, czyli przygotowywanie leków chemicznych. Czynił to w pełni świadomie, jak bowiem sam stwierdzał: „Nie chcę, żeby mnie nazywano paracelsystą [...] ponieważ słowo to oznacza pewną skłonność i wszystkich zwolenników określonej frakcji”⁵⁹. Jego celem było odzyskanie terenu alchemii, zagrabionego i plądrowanego przez paracelsystów:

Proces odzyskiwania kształtował nowe perspektywy dla sztuki alchemicznej, zapewniając jej miejsce w ramach filozofii przyrody, a nie medycyny. Jej terminologia miała się stać bardziej precyzyjna, a język bardziej komunikatywny i właściwy dla dydaktyki. [...] Praktyka artysty (*artifex*) miała pomagać w zrozumieniu sztuki alchemicznej, albowiem uczyła wielu rzeczy ukrytych w teorii. „Przyszły chemik [...] musi zatem wszystko sprawdzać” i nade wszystko „trudzić się rękami”. [...] Andreas Libavius podjął się jednego z najbardziej niewdzięcznych, niedocenionych, a jednocześnie fundamentalnych zadań w kulturowej historii nowożytnej nauki i medycyny: zadania oddzielenia kultur chemicznych i zdefiniowania dydaktycznych walorów *chymii*.⁶⁰

Podjęte przez Libaviusa zadanie zakończyło się niewątpliwym sukcesem. Co prawda pierwsza akademicka katedra chemii w Marburgu opierała się na naukach Paracelsusa, a podstawowym podręcznikiem była *Basilica chymica* Oswalda Crolla z adnotacjami i uzupełnieniami Johannesa Hartmanna, ale kolejne uniwersytety wprowadzające chemię do swych programów nauczania – Jena, Altdorf, Utrecht, Lejda – szły już tropem Libaviusa. Oba dzieła można uznać za reprezentatywne dla dwóch „kultur chemicznych” istniejących na początku XVII w., jak to uczynił Owen Hannaway w swoim studium początków tradycji dydaktycznej w chemii, opierając je na porównaniu i przeciwstawieniu sobie *Basiliki* i *Alchymii*. Jego zdaniem:

chemia podręcznikowa nie wykształciła się w prosty sposób z filozofii paracelsjańskiej przez wyłuskanie pozytywistycznych elementów z receptur

Corbett, *Convention and change in seventeenth-century depictions of alchemists*, [w] Jacob Wamberg (red.), *Art & alchemy* (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2006), 249–272.

59. Cyt. za: Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 151.

60. *Ibid.*, 9–10.

paracelsystów i odrzucenie ich bardziej mistycznych elementów. Była ona raczej produktem fundamentalnego zderzenia ideologii kulturowych, mającego o wiele głębsze znaczenie i wagę niż tylko natura i proveniencja chemii. W ostatecznym rozrachunku konflikt koncentrował się na pochodzeniu, naturze i sygnifikacji słów i języka. Czy słowo jest odległym echem boskiego Słowa stworzenia, które wybrzmiewa w całej przyrodzie i wszystkich formach jej manifestacji, nie tylko werbalnych? Czy też istnieją jedynie niedoskonałe ludzkie wypowiedzi, które stwarzają doświadczenie i za pośrednictwem historycznego procesu doskonalenia oraz świadomego krytycyzmu organizują całość doświadczenia zbiorowego? Oswald Croll proponuje nam wyjście poza jego książkę i bezpośrednie doświadczanie Księgi Przyrody; Andreas Libavius stara się skondensować wiedzę chemiczną i zaprezentować ją nam jako logicznie uporządkowany układ drukowanych słów. Dla pierwszego chemia miała być doświadczana, dla drugiego zaś systematyzowana.⁶¹

Teza Hannawaya wydaje się bardziej przekonująca niż sformułowana w tym samym czasie teza Allena Debusa o kluczowej dla „rewolucji naukowej” roli, jaką odegrała „filozofia chemiczna” paracelsyzmu. Nie można jej oczywiście całkowicie deprecjonować, bo niewątpliwie wczesny paracelsyzm przyczynił się znacząco do przemian, jakie następowały w postrzeganiu technologii chemicznej na przestrzeni XVI w., ale już od połowy wieku XVII jego znaczenie zaczęło stopniowo wygasać na wszystkich obszarach aktywności. Pod koniec tego stulecia i później został zepchnięty na zupełny margines i przetrwał jedynie w ruchach ezoterycznych czy mało istotnych nurtach religijnych o silnym zabarwieniu mistycznym. *Basilica chymica* Oswalda Crolla miała jeszcze kilka wydań i była tłumaczona na francuski i angielski, ale na niej właśnie wygasły dydaktyczne aspiracje paracelsyzmu. Co prawda Lawrence Principe dostrzega wpływy kosmologicznej wizji Paracelsusa, Quercetanususa i Crolla w podręcznikach Williama Davissona (ok. 1593–1669) i Annibala Barleta z połowy XVII w., jednak były to już wówczas dzieła epigonów tego nurtu. Ten sam uczony kwestionuje też nazywanie Libaviusa twórcą racjonalnej chemii, albowiem już „późnośredniowieczne traktaty alchemiczne pseudo-Gebera, Alberta Wielkiego i innych cechują się taką samą przejrzystością, brakiem »mistycyzmu« i dydaktycznym tonem jak *Alchemia*”⁶².

Dzieło Libaviusa niewątpliwie wyrastało z racjonalnej tradycji alchemii średniowiecznej, ale też właśnie ono stało się fundamentem dwóch wielkich tradycji podręcznikowych w dziejach nowożytnej chemii. We Francji, gdzie nauczanie technologii chemicznej odbywało się głównie w formie prywatnych kursów, tradycję tę podjął hugenocki aptekarz Jean Beguin (1550–1620). W 1610 r. jego

61. Hannaway, *The chemists and the word*, 152.

62. Principe, *The aspiring adept*, 59.

uczniowie opublikowali bez wiedzy swego nauczyciela notatki z wykładów i eksperymentów laboratoryjnych jako *Tyrocinium chymicum* (Kształcenie chymiczne), a dwa lata później ukazała się wersja rozszerzona, już autoryzowana przez Beguina. Zarówno układ pracy, jak i jej treść były wzorowane na *Alchymii* Libaviusa⁶³, ale w przeciwieństwie do niej *Tyrocinium* było znacznie mniejsze i tym samym tańsze, co zapewne tłumaczy jego niezwykły sukces i popularność. Do końca XVII wieku ukazało się ponad czterdzieści wydań i tłumaczeń łacińskiego oryginału na francuski, angielski i niemiecki (również przez Johanna Hartmanna z Marburga jako praktyczne uzupełnienie *Basiliki Crolla*)⁶⁴. Nowym rozwiązaniem dydaktycznym, wprowadzonym przez Beguina w wydaniu z 1615 r., były diagramy reakcji, uchodzące za pierwsze w dziejach równania chemiczne⁶⁵. Kolejne podręczniki francuskie takich autorów jak Etienne de Clave (działał ok. 1640), Nicolas Lefebvre (ok. 1615–1669), Christophe Glaser (ok. 1628–1672/1678) czy Nicolas Lémery (1645–1715)⁶⁶, jak również bardziej akademickie i systematyczne, pisane przez wykładowców z uniwersytetów niemieckich i holenderskich, jak Zacharias Brendel Młodszy (1592–1638), Werner Rolfinck (1599–1673) i najważniejszy z nich Herman Boerhaave (1668–1738), utrzymały tę samą nadaną przez Libaviusa strukturę organizacji treści, a nawet wiele tych samych definicji⁶⁷. Dopiero Antoine Lavoisier (1743–1794) i jego *Traité élémentaire de chimie* (Podstawowy traktat chemii, 1789) wprowadził nową jakość, „wykorzystując teorie pedagogiczne i lingwistyczne Abbé de Condillaca dla nowej systematyzacji tej nauki [...], która nie tylko pozwala słowom rozróżniać jedne gatunki chemiczne od innych, ale daje słowom moc penetrowania substancji bytów chemicznych i ich analizowania”⁶⁸.

63. Andrew Kent, Owen Hannaway, *Some new considerations on Beguin and Libavius*, „Annals of Science” 16: 4 (1960): 241–250; Robert P. Multhauf, *Libavius and Beguin*, [w] Eduard Farber (red.), *Great chemists* (New York–London: Interscience Publishers, 1961), 65–74.

64. T. S. Patterson, *Jean Beguin and his Tyrocinium chymicum*, „Annals of Science” 2: 3 (1937): 243–298; na s. 250–251 diagram ukazujący zależności między różnymi wydaniami.

65. Maurice P. Crosland, *The use of diagrams as chemical ‘equations’ in the lectures of William Cullen and Joseph Black*, „Annals of Science” 15: 2 (1959): 75–90.

66. Antonio Clericuzio, *Teaching chemistry and chemical textbooks in France. From Beguin to Lemery*, „Science & Education” 15 (2006): 335–355; zob. też klasyczne już omówienie francuskiej tradycji podręcznikowej: Metzger, *Les doctrines chimiques en France*.

67. Na temat tradycji niemieckiej i holenderskiej zob.: John C. Powers, *Inventing chemistry: Herman Boerhaave and the reform of the chemical arts*, Synthesis (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 37–91.

68. Hannaway, *The chemists and the word*, 156.

KORPUSKULARYZM

Redukcja znaczenia dzieła Andreasa Libaviusa do zainicjowania systematycznego wykładania wiedzy chemicznej w podręcznikach i na uniwersytetach była typowa dla dawniejszych badaczy. Obecnie podkreślany jest przede wszystkim jego istotny wkład do drugiej ważnej ścieżki, tak samo wiodącej do Lavoisiera, którą podążała chemia na drodze do ukonstytuowania się jako nowoczesna dyscyplina naukowa, a mianowicie teorii atomistycznej i korpuskularnej budowy materii. Podczas gdy tradycja podręcznikowa miała tendencję do przedstawiania chemii jako dyscypliny czysto praktycznej, Libavius poświęcił większość swego czasu i wysiłku na rozważania teoretyczne i filozoficzne w ramach prowadzonych z zapałem polemik. Jego walka z neoparacelsystemami i fałszywymi alchemikami była bowiem krytyką konstruktywną, prezentującą alternatywne rozwiązania i hipotezy – choć nie zawsze konsekwentne i spójne wewnętrznie. Miał niewątpliwie ambicję stworzenia odpowiedniego dla chemii systemu filozofii przyrody, który mógłby przeciwstawić „mętej” kosmologii neoparacelsystów jako weryfikowalny empirycznie i wyjaśniający obserwowane w laboratorium przemiany materii. W dążeniu tym łączył dwa wcześniejsze nurty, czerpiąc filozoficzną teorię z alchemii średniowiecznej, a utylitarną motywację z tradycji rzemieślniczej. Istotę tej ostatniej znakomicie wyraził Vannoccio Biringuccio w swojej *Pirotechnia*, gdzie po omówieniu alchemii i odrzuceniu możliwości dokonania transmutacji metali w złoto, dodał komentarz na temat satysfakcji z uprawiania praktycznej chemii rzemieślniczej:

Pomijając słodycz, jaką daje nadzieja, iż pewnego dnia zdobędzie się ów cel i bogactwa, tak swobodnie obiecywane przez tę sztukę, zajęcie to jest niewątpliwie przyjemne, albowiem obok swej przydatności ludzkiej potrzebie i wygodzie, każdego dnia rodzi nowe i wspaniałe efekty, takie jak ekstrakcję substancji medycznych, barwników i perfum, a także nieskończoną liczbę kompozycji różnych rzeczy. [...] Sztuka ta jest początkiem i podstawą wielu innych sztuk, a zatem należy ją szanować i uprawiać. Lecz ten, kto ją uprawia [... powinien to czynić] jedynie celem doznawania radości z pięknych owoców jej efektów i ich znajomości, a także owej rozkosznej nowości, jaką ukazuje eksperymentatorowi w swym działaniu.⁶⁹

Właśnie owo doświadczenie „rozkosznej nowości” uznał Bruce Moran za główny motor rozwoju technologii chemicznej w okresie „rewolucji naukowej”⁷⁰. Drugie jej źródło widział, podobnie jak wcześniej Allen Debus, w filozoficzno-teologicznych spekulacjach Paracelsusa i paracelsystów. Obraz powstawania nowożytnej chemii wydaje się wszakże bardziej złożony, albowiem tradycyjna historiografia przypisywała w nim zawsze jedną z kluczowych ról Robertowi

69. Biringuccio, *The pirotechnia*, 337.

70. Moran, *Distilling knowledge*, 37–66; rozdział „That pleasing novelty’: Alchemy in artisan and daily life”.

Boyle'owi (1627–1691) jako twórcy eksperymentalnie uzasadnionej teorii korpuskularnej budowy materii⁷¹. W obliczu istnienia trzech tak odmiennych, faworyzowanych przez różnych badaczy pretendenta do miana „twórców chemii”, Lawrence Principe postawił pytanie: „Czy musimy wybrać [tylko] jedną ścieżkę w labiryncie siedemastowiecznej chymii – czy to wiodącą przez tradycję podręcznikową, Boyle’a czy też coś jeszcze innego [paracelsystów] – jako główną drogę do współczesnej chemii?” Jego zdaniem takie stawianie sprawy wprowadza „zbyt dużą dozę esencjalizmu”, czyli założenia, że historyk nauki musi „uznać coś za chemię w każdej epoce”, jak również skrajny redukcjonizm, podczas gdy „rozwój chemii nie jest ani oczywisty, ani linearny”⁷². W swojej najważniejszej publikacji dotyczącej teoretycznych podstaw chemii, słynnym dialogu *The sceptical chymist* (Sceptyczny chymik, 1661), Boyle poddał ostrej krytyce zarówno tradycję podręcznikową (zarzucając jej rezygnację z filozoficznego statusu chemii), jak i paracelsystów (nazywając ich „wulgarnymi chymikami”), a jednocześnie „wynosił chrysopoeianów ponad tamtych”⁷³, sam bowiem był jednym z nich. Robert Boyle nigdy co prawda nie przyznał się publicznie do uprawiania alchemii transmutacyjnej, a jedyną jego publikacją na ten temat był wydany anonimowo (podobnie jak pierwsza edycja *The sceptical chymist*) krótki traktat *An historical account of a degradation of gold made by an anti-elixir* (Historyczna relacja o degradacji złota dokonanej przez anti-eliksir, 1678), w którym relacjonował przeprowadzenie udanej przemiany złota w srebro⁷⁴. Pionierskie i bardzo gruntowne badania, jakie przeprowadził Lawrence Principe w zachowanych archiwaliach Boyle’a⁷⁵, uzu-

71. Klasyczna monografia ukazująca Boyle’a jako filozofa przyrody, który odciął się definitywnie od alchemii i był właściwym twórcą chemii to: Marie Boas, *Robert Boyle and seventeenth-century chemistry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); stanowisko starszej historiografii odnośnie roli i poglądów Boyle’a w kwestii korpuskularyzmu podsumowuje: Stefan Zamecki, *Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych. Studium historyczno-metodologiczne* (Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2002), 29–31; jednak nie uwzględnia nowszych badań i alchemicznych korzeni korpuskularyzmu.

72. Principe, *The aspiring adept*, 60.

73. *Ibid.*, 61.

74. Aaron Ihde, *Alchemy in reverse: Robert Boyle on the degradation of gold*, „Chymia” 9 (1964): 47–57; polskie tłumaczenie: —, *Alchemia na opak: Robert Boyle o degradacji złota*, tłum. Roman Bugaj, „Człowiek i Światopogląd”: 10 (159) (1978): 26–36; współczesne wydanie fragmentów traktatu w: Linden, (red.), *The alchemy reader*, 234–242.

75. Lawrence M. Principe, *The gold process. Directions in the study of Robert Boyle’s alchemy*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 200–205; —, *Robert Boyle’s alchemical secrecy*; —, *Boyle’s alchemical pursuits*, [w] Michael Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 91–106; —, *The aspiring adept*; —, *The alchemies of Robert Boyle and Isaac Newton*.

pełnione później we współpracy z Williamem Newmanem⁷⁶ i Michaeliem Hunterem⁷⁷, ukazały „drugą twarz” wielkiego uczonego – twarz alchemika – rozbijając tym samym kolejny mit pozytywistycznej historiografii⁷⁸. Okazało się bowiem, że Robert Boyle nie tylko przez wiele lat starał się uzyskać Kamień Filozofów metodami eksperymentalnymi w laboratorium i nie tylko czytał klasyków alchemii średniowiecznej, ale także sam pisał alchemiczne traktaty i zbierał relacje o dokonywanych w całej Europie transmutacjach. Jego obszerny *De generatione et transmutatione metallorum dialogus* (Dialog o powstawaniu i transmutacji metali), powstały w drugiej połowie lat 1670. i na początku 1680., zachował się tylko we fragmentach, które Lawrence Principe wydał wraz z dwoma krótszymi tekstami alchemicznymi jego autorstwa⁷⁹.

Za bezpośrednie źródło korpuskularnej teorii materii Boyle’a uznawano wcześniej nowożytny atomizm filozoficzny, którego głównym przedstawicielem był Pierre Gassendi (1592–1655). Jednak Antonio Clericuzio na nowo odczytał istotę samej teorii i wykazał, że w ujęciu irlandzkiego uczonego chemia nie rządziła się prawami wyznawanej przez niego filozofii mechanistycznej, ale uwzględniała „zasady seminalne”, czyli nasiona rzeczy posiadające moc formacyjną, a więc elementy jakościowe, neoplatońskie i witalistyczne⁸⁰. Jako podstawowe źródła inspiracji Boyle’a wskazywał koncepcje, które na początku XVII w. głosili działający w Niemczech wenecki lekarz Angelo Sala (1576–1637) oraz Daniel Sennert (1572–1637), profesor medycyny uniwersytetu w Wittenberdze. Wywodziły się one ze wspomianej już wcześniej średniowiecznej teorii *minima naturalia*, sformułowanej przez Awerroesa i z tego względu uznawanej za kontrowersyjną przez ortodoksyjnych arystotelików. Bezpośrednim poprzednikiem Sali i Sennerta był zaś Andreas Libavius, który uznawał Demokryta za alchemika i bronił atomizmu jako „potwierdzonego eksperymentalnie i zgodnego z religią chrześcijańską”⁸¹. Clericuzio uznał co prawda wkład Libaviusa do atomizmu za „marginalny”, ponieważ nie wykorzystywał go jako teorii wyjaśniającej, ale opinia

76. Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*.

77. Michael Hunter, Lawrence M. Principe, *The lost papers of Robert Boyle*, [w] Michael Hunter (red.), *The Boyle papers. Understanding the manuscripts of Robert Boyle* (Aldershot, Hunts-Burlington, VT: Ashgate, 2007), 73–136; zob. też wcześniejszy artykuł tego najważniejszego obecnie badacza zajmującego się Boylem: Michael Hunter, *Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle*, „British Journal for the History of Science” 23 (1990): 387–410.

78. Zob. też: Jan W. Wojcik, *Robert Boyle and the limits of reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); szczególnie podrozdział „The ‘chymical’ tradition”, s. 129–136.

79. Principe, *The aspiring adept*, 223–317.

80. Antonio Clericuzio, *A redefinition of Boyle’s chemistry and corpuscular philosophy*, „Annals of Science” 47: 6 (1990): 561–589.

81. —, *Elements, principles and corpuscles*, 21.

ta mogła wynikać z rozproszenia różnych wypowiedzi na temat budowy materii w jego obszernych dziełach polemicznych, szczególnie w *Defensio alchymiae* i *Alchymia triumphans*, a także ewolucji poglądów od czasu pierwszego wydania *Alchemii*. Podobnie sądzi William Newman:

Libavius opowiada się za istnieniem „atomów” Demokryta w *Alchymii* z 1606 r. Musimy jednak być bardzo ostrożni z przypisywaniem saskiemu chymikowi spójnej korpuskularnej teorii materii. Libavius jest dobrze znany ze swych wewnętrznych sprzeczności, na co skarżył się już Sennert w 1619 r. Co więcej, Libavius miał głębokie zamiłowanie do ezoteryzmu, wbrew współczesnym próbom przedstawiania go jako bojownika otwartej komunikacji. Był niestrudzonym interpretatorem alchemicznej symboliki [...]. Ponieważ akceptował autentyczność przypisywanej Demokrytowi *Physika kai mystika*, to nie powinno nas dziwić, że nawet opisy atomizmu Abderyty odczytywał jako zawoalowane sekrety.⁸²

W ten sposób Libavius mógł łatwo „przeinterpretować” niewygodne aspekty systemu Demokryta, dostosowując go do czterech żywiołów Arystotelesa i neoplatońskich *semina*, a nawet włączając paracelsusowskie *tria prima* (choć w innych miejscach je odrzuca) do eklektycznej i nie do końca wyartykułowanej koncepcji budowy materii. Te niedoskonałości nie są jednak istotne, ponieważ wielkim wkładem Libaviusa do dysputy o istocie materii był zaprezentowany na samym początku *Alchymii* i powtarzany wielokrotnie w późniejszych publikacjach eksperymentalny argument przemawiający za prawdziwością atomizmu. Zwracając się w typowy dla siebie polemiczny sposób do zwolenników ortodoksyjnego arystotelizmu pisał: „Wyśmiewacie atomowe korpuskuły oraz ich cementowanie i rozdzielanie. Ale proszę, powiedzcie mi, prześmiewczy filozofowie, dlaczego jest tak, że [...] ciała stałe rozpuszczone w ostrych wodach [kwasach] nie są widoczne dla oczu, natomiast pojawiają się znowu kiedy wilgotność zostanie usunięta”⁸³. Tego samego argumentu, już w bardziej precyzyjnej formie, użył trzynaście lat później Daniel Sennert w słynnym dowodzie na istnienie atomów, zamieszczonym w *De chymicorum consensu ac dissensu* (O zgodności i niezgodności chymików, 1619):

Jeżeli złoto i srebro zostaną razem stopione, to są tak dogłębnie wymieszane *per minima* [w najmniejszych cząstkach], że nie można w żaden sposób dostrzec złota. Ale jeśli doleje się *aqua fortis* [kwas azotowy], to srebro rozpuści się tak dokładnie, że nie zobaczy się w wodzie [płynie] żadnego metalu. Ale ponieważ jest on tam w rzeczywistości obecny, może pojawić się w rozdzielonej formie i w taki sposób, że zarówno złoto, jak i srebro zachowują swoją własną naturę. Tym sposobem wydobywa się jako najsubtelniejsze wapno [suchy pył], które jest niczym innym tylko zbiorem niezliczonych

82. Newman, *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy*, 313.

83. Cyt. za: *ibid.*, 309.

atomów i można je z powrotem zredukować do najczystszej złota i srebra przez fuzję.⁸⁴

Swoją wersję korpuskularnego atomizmu Sennert rozwinął i ostatecznie sformułował w rozdziale *De atomis et mistione* (O atomach i mieszaninach), zamieszczonym w *Hypomnemata physica* (Komentarze fizyczne, 1637), posługując się tym samym fundamentalnym argumentem⁸⁵.

Problem pochodzenia korpuskularnej teorii Roberta Boyle'a od koncepcji *minima naturalia* i jej wykorzystywania przez średniowiecznych alchemików podjął William Newman, dostrzegając liczne podobieństwa z wyjaśnieniami przemian chemicznych u pseudo-Gebera, czyli Pawła z Taranto, zwłaszcza w *Summa perfectionis*. Początkowo poszukiwał bezpośrednich źródeł u współpracujących z Boylem alchemików i współczesnych mu autorów, jedynie wzmiankując o Sennercie na końcu artykułu⁸⁶. Kiedy jednak zbadał teksty Sennerta, wykazał precyzyjnie nie tylko bezpośrednią zależność, ale też zastosowanie przez Boyle'a retorycznej metody polegającej na ustawieniu go jako przeciwnika, z jednoczesnym przejęciem jego poglądów. We wszystkich dziełach Boyle'a są tylko trzydzieści trzy odwołania do Sennerta, z których większość jest albo krytyczna, albo nieistotna, ale sprawia wrażenie prezentowania jego teorii jako przeciwstawnej własnym poglądom Boyle'a⁸⁷. Tymczasem już we wczesnym eseju *Of the atomicall philosophy* (O filozofii atomistycznej) Boyle przytacza bez podania źródła zarówno kluczowy argument Daniela Sennerta w takim samym brzmieniu, jak i stosuje tę samą terminologię, a nawet metaforyczne zwroty („sublimacja jest mózdzierzem chymików”)⁸⁸. Podobnie w *The sceptical chymist* nie wymienia

84. Cyt. za: *ibid.*, 325.

85. Na temat filozofii materii Sennerta, poza publikacjami Clericuzio i Newmana, zob. też: Wolfgang U. Eckart, *Antiparacelsismus, okkulte Qualitäten und medizinisch-wissenschaftliches Erkennen im Werk Daniel Sennerts (1572–1637)*, [w] August Buck (red.), *Die okkulthen Wissenschaften in der Renaissance* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), 139–158; Emily Michael, *Daniel Sennert on matter and form. At the juncture of the old and the new*, „Early Science and Medicine. A journal for the Study of Science, technology and Medicine in the Pre-modern Period” 2: 3 (1997): 272–299; —, *Sennert's sea change: atoms and causes*, [w] Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 331–362; Christoph Lüthy, *Daniel Sennert's slow conversion from hylomorphism to atomism*, „Graduate Faculty Philosophy Journal [The New School for Social Research, New York]” 26 (2005): 99–121; Hiro Hirai, *Living atoms, hylomorphism and spontaneous generation in Daniel Sennert*, [w] Gideon Manning (red.), *Matter and form in early modern science and philosophy* (Boston–Leiden: Brill, 2012), 77–98.

86. Newman, *Boyle's debt to corpuscular alchemy*, 117.

87. —, *The alchemical sources of Robert Boyle's corpuscular philosophy*, „Annals of Science” 53 (1996): 567–585, tutaj 576.

88. *Ibid.*, 580.

nigdzie nazwiska Sennerta, ale podaje za nim liczne inne przykłady *reductio in pristinum statum* (redukcja do stanu pierwotnego), otwarcie głosząc, iż jest to jego odkrycie, co zaakceptowała dawniejsza historiografia⁸⁹.

W ten sposób William Newman wykazał pochodzenie nowożytnego korpuskularyzmu eksperymentalnego od alchemicznych teorii pseudo-Gebera (które z kolei wywodzą się z koncepcji alchemików islamskich), opartych na arystotelesowskiej idei *minima naturalia*, które za pośrednictwem tekstów pseudo-Lulla i pseudo-Arnolda z Villanovy dotarły do Andreasa Libaviusa, po drodze wzbo-gacone o witalistyczną ideę *semina* przez Bernarda z Treviso, a także zmodyfikowane pod wpływem paracelsusowskich *tria prima*. Chociaż Daniel Sennert sam wielokrotnie cytował *Summa perfectionis*, to nie ulega wątpliwości, że kluczowy argument na rzecz atomizmu zaczerpnął od Libaviusa, którego dzieła znał bardzo dobrze⁹⁰. Zatem saski uczony był w dużej mierze inspiratorem nie tylko tradycji podręcznikowej w rozwoju chemii, ale również inicjatorem drugiej z dostrzeganych przez Lawrencece'a Principe'a ścieżek, która wiodła do filozofii eksperymentalnej Roberta Boyle'a. Również trzecia ścieżka, „filozofia chemiczna” neoparacelsystów, została w pewnej mierze zasymilowana przez Libaviusa i przekazana dalej, Daniel Sennert był bowiem zwolennikiem *tria prima* i innych jej elementów. Oczywiście byłoby zbyt prostym uproszczeniem, przed którym przestrzegał Principe, gdyby uznać Libaviusa za wyłącznego pioniera nowożytnej chemii w jej różnych aspektach. Skomplikowana sieć wzajemnych oddziaływań różnych nurtów alchemii i chemii jest zbyt rozbudowana, ażeby ją zredukować do kilku prostych zależności. Niewątpliwie olbrzymie znaczenie dla rozwoju koncepcji chemicznych w XVII w. miał wielki reformator paracelsyzmu, flamandzki lekarz Jan Baptist van Helmont (1580–1644), którego pisma zebrane, wydane pośmiertnie przez jego syna jako *Ortus medicinae* (Świt medycyny, 1648), miały niezwykle szerokie oddziaływanie na medycynę i chemię, szczególnie w Niemczech i Anglii. Dziś jest zwykle pamiętany jako twórca pojęcia gazu (i samego terminu), a także konstruktor ciekawych eksperymentów, z których wywiódł wczesną formę prawa zachowania masy, sformułowanego ostatecznie przez Lavoisiera. Ale opracował też własną koncepcję korpuskularnej teorii ma-

89. —, *The reduction to pristine state in Robert Boyle's corpuscular philosophy*, [w] Mary Domski, Michael Dickson (red.), *Discourse on a new method: Reinvigorating the marriage of history and philosophy of science* (Chicago: Open Court Publishing Company, 2010), 43–64.

90. Podsumowaniem wcześniejszych publikacji Newmana i pełną prezentacją rozwoju eksperymentalnego korpuskularyzmu i teorii materii od Gebera do Boyle'a jest książka: —, *Atoms and alchemy*; zawarł w niej również polemiki z innymi badaczami, szczególnie Antonio Clericuzio, dotyczące szczegółów interpretacyjnych i wagi poszczególnych źródeł; zob. też: —, *Elective affinity before Geoffroy: Daniel Sennert's atomistic explanation of vinous and acetous fermentation*, [w] Gideon Manning (red.), *Matter and form in early modern science and philosophy* (Boston–Leiden: Brill, 2012), 99–124.

terii, o złożonej przestrzennej strukturze atomów, której korzeni również można się doszukiwać w średniowiecznych teoriach alchemicznych⁹¹.

UTYLITARYZM

Obszary zainteresowań takich filozofów przyrody jak Robert Boyle czy Jan Baptist van Helmont wychodziły daleko poza transmutację metali, kierując się raczej tą samą motywacją co Biringuccio, czyli filozoficzną „rozkoszną nowością” odkrywania tajemnic natury i utylitarną „przydatnością ludzkiej potrzebie i wygodzie” coraz to nowych wytworów technologii chemicznej. We wcześniejszym pokoleniu neoparacelsystów podejście takie rozwinął na skalę niemal przemysłową Leonhard Thurneysser (1531–1595/1596), syn złotnika z Bazylei⁹². Podróżując po Europie i Afryce Północnej na zlecenie Filipiny Welser (1527–1580), żony Ferdynanda II (1529–1595), arcyksięcia Tyrolu, kolekcjonował dla niej minerały i rośliny, a także zdobywał wiedzę metalurgiczną i medyczną. Kiedy po powrocie wyleczył żonę elektora brandenburskiego Jana Jerzego (1525–1598), został jego lekarzem (mimo braku formalnego wykształcenia) i doradcą górniczym z olbrzymią pensją. Założona przez Thurneyssera w Berlinie manufaktura chemiczno-farmaceutyczna zatrudniała „300 z górą alchemików, produkujących leki arcywątpliwej wartości”, które sprzedawał przez sieć agentów w całej Europie, również w Polsce (m. in. królowi Stefanowi Batoremu)⁹³. Wytwarzał w niej również saletrę, ałun, kwasy mineralne i inne chemikalia, a także kosmetyki, co przyniosło mu fortunę. Później wrócił do Bazylei, gdzie ufundował piękny witraż przedstawiający jego dokonania (częściowo zachowany), ale stracił majątek przez rozwód z trzecią żoną. Koniec życia spędził w biedzie jako wędrowny alchemik

91. Antonio Clericuzio, *Robert Boyle and the English Helmontians*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 192–199; Newman, *The corpuscular theory of J. B. Van Helmont*; Newman, *Principe, Alchemy tried in the fire*; podstawową monografią na temat van Helmonta pozostaje nadal: Pagel, *Joan Baptista van Helmont*.

92. Włodzimierz Hubicki, *Thurneysser, Leonhard (or Thurnyser Lienhart)*, [w] Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 1976), t. 13, 396–398; przedruk w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 87–89; Gabriele Spitzer, *... und die Spree führt Gold: Leonhard Thurneysser zum Thurn, Astrologe – Alchemist – Arzt und Drucker im Berlin des 16. Jahrhunderts*, Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, 3 (Wiesbaden: Reichert, 1996); katalog wystawy; Yves Schumacher, *Leonhard Thurneysser: Arzt – Alchemist – Abenteuer* (Zürich: Römerhof Verlag, 2011); nową monografię przygotowuje Bruce Moran (informacja prywatna).

93. Włodzimierz Hubicki, *Zapomniane karty dziejów chemii polskiej. Wykład inauguracyjny, Spis wykładów UMCS 1955/56* (Lublin: UMCS, 1956), 1–12; przedruk w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 35–42, tutaj 41–42.

we Włoszech, gdzie też przeszedł na katolicyzm. Gwóźdź, którego czubek miał przemienić w złoto dla kardynała Ferdynanda Medyceusza, był pokazywany we Florencji jeszcze sto lat po jego śmierci, ale powszechnie uznawano to za przykład oszustwa dokonanego przez nieudolne zlutowanie dwóch części.

W swoim najlepszym okresie, w Münster i Berlinie, Thurneysser wydał we własnej drukarni ponad dwadzieścia książek „wysoco ezoterycznych”, jak je określił Robert Multhauf⁹⁴. Większość z nich była arcydziełami sztuki drukarskiej, bogato ilustrowanymi drzeworytami i miedziorytami norymberskiego rytownika Josta Ammana (1539–1591). Stosował w nich obficie, zwłaszcza w tytułach, różne greckie, hebrajskie i arabskie frazy, a także zamieszczał całe fragmenty w językach tak egzotycznych jak syriacki, etiopski czy chaldejski. Celem tego zabiegu było niewątpliwie zainteresowanie potencjalnych czytelników przez stworzenie wrażenia tajemniczości i głębokiej mądrości autora. W tekstach powoływał się często na Paracelsusa, ale cytował tytuły jego traktatów skądinąd nieznanymi. Opracowany przez niego leksykon terminologii Paracelsusa, noszący hebrajsko-grecki tytuł, ale znany bardziej z podtytułu *Onomasticum und Interpretation* (Słownik i interpretacja, 1583), wykorzystuje nie tylko alfabety 32 pism europejskich i 69 pozaeuropejskich (wiele z nich po raz pierwszy w zachodnim druku), ale też odsyła do 79 fikcyjnych dzieł Paracelsusa, podając numery rozdziałów i stron⁹⁵. Pierwszym wydanym przez Thurneyssera dziełem były wierszowane *Archidoxa* (1569), z tytułem oczywiście nawiązującym do jednego z najpopularniejszych traktatów Paracelsusa, a drugim równie atrakcyjnie zatytułowana *Quinta essentia* (1570). Najbardziej znanym dziełem Thurneyssera była *Magna alchymia* (Wielka alchemia, 1583), drukowana w dwóch kolorach, z portretem autora oraz licznymi ilustracjami i tabelami w tekście. Były to wszystkie dzieła nastawione wyłącznie na efekt komercyjny, mimo oczywistej erudycji autora i dobrej znajomości technologii farmaceutycznych i metalurgicznych. Ich autor wpisał się tym samym w tradycję wspominanych wcześniej „zielników alchemicznych”, służących alchemicznym oszustom do robienia wrażenia na jarmarkach, ale u Thurneyssera dokonywało się to na znacznie wyższym poziomie.

Oba aspekty działalności Leonharda Thurneyssera znalazły swoich naśladowców. O atrakcyjnych i wspaniale ilustrowanych, ale „wysoco ezoterycznych” publikacjach alchemicznych z XVII w. będzie mowa w dalszej części, ale równoległe i niezależnie od nich rozwijał się nurt „biznesowego” zastosowania wiedzy chemicznej na szerszą niż rzemieślnicza skalę. W przeciwieństwie do książek Thurneyssera, dzieła przedstawicieli tego kręgu zawierały praktyczne wiadomości, jak również informacje o dokonywanych przez nich odkryciach. Większość tych płodnych pisarzy chemicznych XVII w. było jednocześnie „przedsiębiorcami”, oferującymi swe umiejętności możliwym protektorom, ale nie obiecując

94. Multhauf, *The origins of chemistry*, 260.

95. Sudhoff, *Bibliographia Paracelsica*, 337–340.

już Kamienia Filozofów czy eliksiru życia, tylko nowe procesy technologiczne, które mogły być wykorzystane przemysłowo i przynosić konkretne dochody, a nie samą nadzieję. Nie odrzucając najczęściej hipotetycznego istnienia Kamienia Filozofów i możliwości dokonywania transmutacji albo przedłużania życia, a nawet publikując zasłyszane procesy alchemiczne czy też wykorzystując ich motywy w celach retorycznych, swoją uwagę koncentrowali na praktycznych zastosowaniach chemii użytkowej. Byli oczywiście też i tacy, którzy podobnie jak wcześniej Daniel Sennert, uznawali, iż korpuskuły metali są co prawda zbudowane z czterech żywiołów albo dwóch, trzech czy nawet większej liczby pierwiastków, ale ich rozkład metodami chemicznymi, a tym samym dokonanie transmutacji, nie jest możliwe⁹⁶.

Jednym z najsłynniejszych tego rodzaju pisarzy był Johann Rudolf Glauber (1604–1670), zwany przez współczesnych mu Anglików „niemieckim Boylem”, który wydał ponad czterdzieści książek, propagując swoje obserwacje, odkrycia i teorie, a także nowe technologie, w których widział drogę do osiągnięcia przez Niemcy dobrobytu⁹⁷. Dzieła zebrane Glaubera tłumaczone były na łacinę i angielski, a jego *Furni novi philosophici* (Nowe piece filozoficzne, 1648) uznaje się za pierwszy pełny podręcznik chemii przemysłowej nie związanej z metalurgią. Obok tak przyziemnych odkryć jak stosowanie nawozów sztucznych, czego był pionierem, pisał również o transmutacji metali w duchu post-paracelsusowskim, na przykład w siedmiotomowym *Miraculum mundi* (Cud świata, 1653–1658) albo w *Von den dreyen Anfängen der Metallen, alss Schwefel, Mercurio und Salz der Weisen* (O trzech początkach metali, to jest siarce, rtęci i soli mędrców, 1666).

Z kolei Johann Joachim Becher (1635–1682), początkowo radca handlowy w Wiedniu i teoretyk ekonomii, a także polityki i administracji, był niezwykle aktywny w różnych przedsięwzięciach związanych z przemysłem chemicznym⁹⁸.

96. Newman, *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy*, 319.

97. Kurt F. Gugel, *Johann Rudolph Glauber 1604–1670. Leben und Werk*, Mainfränkische Hefte, 22 (Würzburg: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V., 1955); Erich Pietsch, *Johann Rudolph Glauber: Der Mensch, sein Werk und seine Zeit*, „Deutsches Museum Abhandlungen und Berichte” 24: 1 (1956): 1–64; Arnulf Link, *Johann Rudolph Glauber 1604–1670: Leben und Werk* (dysertacja doktorska, Heidelberg, 1993); John T. Young, *Faith, medical alchemy and natural philosophy: Johann Moriaen, reformed intelligencer, and the Hartlib Circle* (Aldershot: Ashgate, 1998); rozdział „Universal medicines: Johann Rudolph Glauber and his reception in England”, s. 183–216; Herbert Breger, *Sozialutopische Tendenzen und (Al)chemie des 17. Jahrhunderts: Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber*, [w] Monika Neugebauer-Wölk, Holger Zaunstöck (red.), *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), 108–116.

98. Starsza i bardzo dobra monografia, ale koncentrująca się głównie na ekonomicznej i administracyjnej stronie kariery Bechera, to: Herbert Hassinger, *Johann Joachim Becher, 1635–1682. Ein Beitrag zur Geschichte des Merkantilismus*, Veröffentlichungen der

Jego pierwsza publikacja z tego zakresu to ogólny podręcznik *Metallurgia* (1660), ale najbardziej znana i wielokrotnie wydawana była *Physica subterranea* (Fizyka podziemna, 1669 i trzy późniejsze suplementy). Rozwinął w niej oryginalną teorię żywiołów i trzech rodzajów ziemi, jednym z których była *terra pinguis* (ziemia tłusta), odgrywająca istotną rolę w procesie spalania. Pojawiała się ona już znacznie wcześniej w tekstach alchemicznych, wyraźnie związana z siarką średniowiecznej teorii ręciowo-siarkowej i *tria prima* Paracelsusa, a przez samego Bechera (jak też Sennerta, van Helmonta czy Boyle'a przed nim) była również nazywana siarką palną (*phlogistos*). Spekulacje Bechera rozwinął Georg Ernst Stahl (1660–1734), uzupełniając je o dowody eksperymentalne i tworząc słynną teorię flogistonu, powszechnie akceptowaną w XVIII w. Chociaż ostatecznie okazała się błędna, jej olbrzymie znaczenie polegało na odejściu od arystotelesowskiej teorii żywiołów i paracelsusowskich trzech zasad, jednocześnie ukierunkowując zainteresowanie chemików na zjawisko spalania, co w rezultacie doprowadziło do przełomowych odkryć Lavoisiera.

Nie rezygnując z nadziei na odkrycie sekretu transmutacji, Johann Joachim Becher opracował przemysłową technologię uzyskiwania złota z piasku, a także zamieścił opisy wielu alchemicznych procesów przygotowania Kamienia Filozofów w olbrzymim zbiorze tysiąca pięciuset receptur i operacji spisanych pod koniec życia w Londynie i wydanych jako *Chymischer Glückshafen oder Große Chymische Konkordanz* (Chymiczny port szczęścia albo wielka konkordancja chymiczna, 1682). Do kanonu pism alchemii transmutacyjnej wszedł również *Oedipus chymicus oder Chymischer Rätseldeuter* (Chymiczny Edyp albo interpretator zagadek chymicznych, 1664), ceniony przez współczesnych słownik terminologiczny, włączany do publikowanych w XVIII w. zbiorowych wydań klasycznych tekstów alchemii transmutacyjnej: w łacińskim tłumaczeniu do *Bibliotheca chemica curiosa* Jeana-Jacquesa Mangeta'a, a w oryginalnej wersji niemieckiej do *Deutsches Theatrum chemicum* Friedricha Rotha-Scholtza.

Podobny charakter miała działalność i twórczość pisarska takich autorów jak wspomniany już wczesny korpuskuralista Angelo Sala, pamiętany w historii fotografii jako odkrywca oddziaływania światła na sole srebra⁹⁹, Johann Kunkel (później von Löwenstern, 1634–1703), autor drugiego w Europie (pierwszy wydał Antonio Neri w 1668 r.) podręcznika technologii szklarstwa *Ars vitraria experimentalis* (Eksperymentalna sztuka szklarstwa, 1679), który w alchemicznej

Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 38 (Wien: Verlag Adolf Holzhausens, 1951); w kontekście alchemii ważniejsza jest znakomita nowa monografia, prezentująca dokonania Bechera na szerokim tle epoki: Pamela H. Smith, *The business of alchemy: Science and culture in the Holy Roman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

99. Urs Leo Gantenbein, *Der Chemiater Angelus Sala, 1576–1637: Ein Arzt in Selbstzeugnissen und Krankengeschichten*, Zürcher medizinisch-geschichtliche Abhandlungen, 245 (Zürich: Juris Druck und Verlag, 1992).

pracy *Nützliche Observationes oder Anmerckungen von den Fixen und flüchtigen Saltzen, Auro und Argento potabili, Spiritu mundi und dergleichen* (Pożyteczne obserwacje o solach stałych i lotnych, pitnym złocie i srebrze, duchu świata, itd., 1676) ogłosił, że sam kilkakrotnie dokonał transmutacji¹⁰⁰, czy wreszcie Otto Tachenius (1610–1680), twórca teorii uznającej kwasy i zasady za podstawowe pierwiastki materii, a także pionier chemii organicznej (dzięki swym badaniom nad naturą mydła) i autor wielokrotnie drukowanego i tłumaczonego dzieła o leczniczej „soli zmijowej” *Hippocrates chemicus* (Hipokrates chemik, 1669)¹⁰¹. Tak intensywny rozwój chemicznych technologii przemysłowych na kontynencie europejskim wzbudzał też żywe zainteresowanie na Wyspach Brytyjskich, dokąd zapraszano niemieckich i holenderskich chemików, i tłumaczono ich książki¹⁰².

CORNELIS DREBBEL

Jednym z pierwszych takich przybyszów był Cornelis Drebbel (1572–1633), holenderski wynalazca, konstruktor teleskopów i mikroskopów, termostatu, lodówki i wielu innych urządzeń, a także *perpetuum mobile*, które pokazywał na dworach króla Jakuba I i cesarza Rudolfa II¹⁰³. W młodości zainteresował się alchemią pod wpływem Hendrika Goltziusa (1558–1617), u którego uczył się rytownictwa. Napisał dwa krótkie traktaty, z których pierwszy był najprawdopodobniej pierwotnie opublikowany po holendersku w 1604 r. i nosił tytuł *Een cort tractat van de natuere der elementen* (Krótki traktat o naturze żywiołów), ale nie jest obecnie znany żaden egzemplarz tego wydania, a tylko tłumaczenie niemieckie opublikowane w 1608 r. jako *Ein kurzer Traktat von der Natur der Ele-*

100. Lothar Kuhnert, *Johann Kunckel: Die Erfindung der Nanotechnologie in Berlin* (Berlin: L. Kuhnert, 2008).

101. Marie Boas, *Acid and alkali in seventeenth century chemistry*, „Archives Internationales d’Histoire des Sciences” 9: 34 (1956): 13–28; Allen G. Debus, *Chemistry and medical debate: van Helmont to Boerhaave* (Canton, MA: Science History Publications, 2001), 103–137; rozdział „Acids and alkalis: The chemistry of Hippocrates” (podaje błędny rok śmierci 1699); Heinz-Herbert Take, *Otto Tachenius (1610–1680): Ein Wegbereiter der Chemie zwischen Herford und Venedig*, Herforder Forschungen, 16 (Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2002).

102. Na temat rozwoju przedsiębiorczości chemicznej w XVII w. i jej przenikania się z alchemią zob.: Nummedal, *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, 73–95; rozdział „Entrepreneurial alchemy”.

103. Za najlepiej udokumentowaną i najbardziej wiarygodną biografię uważana jest nadal: Francis Mauritius Jaeger, *Cornelis Drebbel en zijne tijdgenooten* (Groningen: P. Noordhoff, 1922); autor podważył oryginalność wielu z wynalazków Drebbela, co wywołało w Holandii protesty i dyskusje. Bardziej entuzjastyczna jest druga wczesna monografia: Gerrit Tierie, *Cornelis Drebbel (1572–1633)* (Amsterdam: H. J. Paris, 1932); zob. też: L. E. Harris, *The two Netherlanders. Humphrey Bradley and Cornelis Drebbel* (Leiden: E. J. Brill, 1961).

menten oraz znacznie późniejsze wydanie po holedersku z 1621 r. (nie wiadomo jednak czy tożsame z pierwszym)¹⁰⁴. Tekst ten dotyczy co prawda transmutacji, ale nie transmutacji metali, tylko przemiany jednych żywiołów w inne, jak również natury zjawisk meteorologicznych i prezentuje wyznawaną przez Drebbela filozofię przyrody¹⁰⁵. Szczególne zainteresowanie historyków nauki wywoływał fragment, w którym holenderski wynalazca jakoby na podstawie swoich eksperymentów doszedł do wniosku, że „kiedy saletra zostaje rozbita przez ogień, zamienia się w naturę powietrza”, z czego niektórzy wnoszą, iż Cornelis Drebbel był świadom istnienia tlenu jako składnika powietrza niezbędnego do życia, a co więcej – potrafił go uzyskać przez podgrzewanie saletry potasowej. Jako dodatkowy argument przemawiający za taką możliwością przywoływana jest zazwyczaj łódź podwodna, którą Drebbel skonstruował i przepłynął nią po Tamizie z Westminster do Greenwich wraz z załogą wioślarzy. Według sprzecznych i w większości późniejszych relacji (zbieranych między innymi przez Roberta Boyle’a i Gottfrieda Wilhelma Leibniza), w trakcie rejsu Drebbel odświeżał powietrze za pomocą jakiegoś płynu czy innej substancji, którą wypuszczał ze szklanego pojemnika, co miałoby – według zwolenników tej hipotezy – uzupełniać zużyty tlen.

Jako pierwszy z „teorią tlenu” wystąpił Gerrit Tierie, tak podsumowując swoje rozważania:

Każdy, kto przeczyta te liczne relacje bez uprzedzeń i z otwartym umysłem, nie będzie mógł pozostać nieprzekonany, iż tlen był rzeczywiście znany Drebbelowi. A fakt, że Drebbel mógł pozostawać w łodzi pod wodą wraz ze swymi kompanami przez kilka godzin, bez doświadczania żadnych trudności z oddychaniem [...], zmusza nas wręcz do uwierzenia w jego umiejętność uzyskiwania tlenu.¹⁰⁶

Ponadto Tierie uznał zamieszczoną w traktacie Drebbela rycinę za ilustrację procesu wytwarzania tlenu przez podgrzewanie saletry, choć znajduje się ona w innym rozdziale i w oczywisty sposób przedstawia opisane tam doświadcze-

104. Jeden egzemplarz wydania z 1604 r. istniał jeszcze pod koniec XIX w. i był w posiadaniu Thade van Doesburgha (1828–1895), uczonego i dyrektora gazowni w Rotterdamie, który przesłał go (zapewne wypożyczył) Fritzowi Burckhardtowi (1830–1913), fizykowi i matematykowi, a także historykowi nauki z Bazylei po ukazaniu się jego książki o dziejach termometru. Burckhardt napisał o tym w swoich uzupełnieniach do książki, podając dokładne dane bibliograficzne, łącznie z nazwiskiem drukarza: Fritz Birkhardt, *Zur Geschichte des Thermometers. Berichtigungen und Ergänzungen*, „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 16 (1903): 1–69, tutaj 3.

105. Edycję tekstu niemieckiego wraz z angielskim tłumaczeniem podała w aneksie do znakomitego studium światopoglądu Drebbela i jego roli w przemianach społecznych, filozoficznych i mentalnych epoki: Vera Keller, *Cornelis Drebbel (1572–1633): Fame and the making of modernity* (dysertacja doktorska, Princeton University, 2008).

106. Tierie, *Cornelis Drebbel*, 70.

nie dowodzące rozszerzania się powietrza pod wpływem ciepła¹⁰⁷. Argumentację Tieriego zaakceptował L. E. Harris, a dla jej wzmocnienia w swoim tłumaczeniu kluczowego cytatu dodał, że saletra zmienia się „w coś o naturze powietrza”¹⁰⁸. Owego „coś” nie ma jednak w żadnej z trzech wersji językowych, choć niewątpliwie wzmacnia ono siłę argumentu. Omawiając te same relacje o łodzi podwodnej co Tierie, Harris od razu przyjął tezę o tlenie, jedynie ilustrując ją cytatami, a ostateczną konkluzję wyraził pozornie ostrożnie, choć w rzeczywistości jednoznacznie:

Nie mam tu intencji, aby kategorycznie stwierdzić, że Drebbel odkrył tlen około 150 lat przed jego równoczesnym odkryciem przez Scheelego i Priestleya. To byłoby zapewne zbyt kontrowersyjnym stanowiskiem. Utrzymuję wszakże, iż Drebbel miał jakąś metodę rewitalizacji powietrza w jego łodzi podwodnej za pomocą czegoś, co otrzymywał przez podgrzewanie saletry potasowej. Wyciągnięcie z tego wniosków pozostawiam indywidualnym gustom.¹⁰⁹

Daleko idące wnioski wyciągnął H. A. M. Snelders, piszący o badaczach przyrody z Alkmaar, rodzinnego miasta Drebbela¹¹⁰. Choć uznał, że nie było to odkrycie tlenu, to również jednoznacznie i bez zastrzeżeń twierdził, iż holenderski wynalazca go produkował wewnątrz łodzi podwodnej. Jeszcze w napisanym ćwierć wieku później biogramie podawał precyzyjnie (choć brak na to dowodów, a źródła sugerują inaczej), że Drebbel „odświeżał powietrze w łodzi podgrzewając saletrę w retorcie, co – jak było już wówczas wiadomo – dawało »powietrze«, w którym można było oddychać”¹¹¹.

Nieco później również Zbigniew Szydło, niezależnie od Sneldersa, dowodził, iż efekty prażenia saletry były znane wcześniej, a opisane zostały przez Michała Sędziwoja. Jego zdaniem „Drebbel użył [tlenu] do rewitalizacji powietrza w jego łodzi podwodnej”, ale tajemnicę podtrzymującego życie produktu termalnego rozkładu saletry przekazał mu polski alchemik¹¹², co wcześniej sugerował rów-

107. Ibid., wklejka po s. 66; Keller, *Cornelis Drebbel*, 371.

108. Harris, *The two Netherlanders*, 136 i 171.

109. Ibid., 177.

110. H. A. M. Snelders, *Alkmaarse natuurwetenschappers uit de 16de en 17de eeuw*, „Alkmaarse Historische Reeks” 4 (1980): 101–122, tutaj 110–119; —, *De geschiedenis van de scheikunde in Nederland. Deel 1: Van alchemie tot chemie en chemische industrie rond 1900* (Delft: Delftse Universitaire Pers, 1993), 42–47.

111. —, *Drebbel, Cornelis (1572–1633)*, *Oxford dictionary of national biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

112. Zbigniew Szydło, *Water which does not wet hands. The alchemy of Michael Sendivogius* (Warszawa: Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences, 1994), 1–4, 82–85, 206–207; —, *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*, tłum. Roman Mierzecki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 1997), 27–30, 101–102, 214–215.

niez Roman Bugaj¹¹³, a na co nie tylko nie ma dowodów, ale wydaje się to mało prawdopodobne. W kolejnych publikacjach Zbigniew Szydło złagodził nieco swoją tezę, zastrzegając się, że „z dostępnych źródeł nie można wywnioskować dokładnej metody, za pomocą której Drebbel odświeżał powietrze w swojej łodzi podwodnej [...], ale wystarczające dowody wskazują na to, że wiedział, iż silnie podgrzewana saltera wydziela ducha, który pomaga w oddychaniu”¹¹⁴.

Hipoteza H. A. M. Sneldersa jakoby ową metodą było zwykłe podgrzewanie saletry jest nie do przyjęcia, ponieważ jej rozkład rozpoczyna się dopiero w temperaturze powyżej 550°C, która oczywiście byłaby trudna do wytrzymania przez wioślarzy, a powyżej 600°C znaczna część wydzielanego tlenu jest wiązana w toksyczne tlenki azotu¹¹⁵. Również założenie, że Cornelis Drebbel w jakiś sposób uwalniał wcześniej wyprodukowany tlen jest mało prawdopodobna, nie było wówczas bowiem technicznych możliwości jego sprężania czy skraplania, co byłoby konieczne, jeśli zawartość niewielkiej fiolki miała dać jakikolwiek efekt. Jednak gdyby nawet przyjąć, że Drebbel stworzył taką technologię, to fizjologia oddychania przemawia przeciwko jej skuteczności, albowiem w zamkniętym pomieszczeniu znacznie wcześniej dochodzi do zatrucia wydychanym dwutlenkiem węgla niż do uduszenia z braku tlenu. Nieco bardziej prawdopodobne wydaje się zatem ewentualne odkrycie przez Drebbela efektu pochłaniania trującego gazu przez jakiś odpowiednik wapna sodowego, które nadal jest stosowane w łodziach podwodnych, choć efektywność takiej reakcji w wyniku chwilowego „otwierania fiolki” co jakiś czas nie mogła być tak „cudowna”, jak to sugerują zachowane relacje. Natomiast wśród historyków techniki marynistycznej dominuje bardziej prozaiczna hipoteza „fajki”, czyli wystającego ponad powierzchnię wody masztu, względnie elastycznych rur zawieszonych na pływających bojach, które pozwalały na wymianę powietrza¹¹⁶.

Kwestia sposobu odświeżania powietrza zastosowanego przez Cornelisa Drebbela stanowi znakomity przykład nadinterpretacji źródeł i wyciągania z nich niekiedy skrajnie przeciwstawnych wniosków, zwłaszcza w przypadkach

113. Roman Bugaj, *'Saletra filozofów' a odkrycie tlenu*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31: 3/4 (1986): 749–780, tutaj 767.

114. Zbigniew Szydło, *The influence of the central nitre theory of Michael Sendivogius on the chemical philosophy of the seventeenth century*, „Ambix” 43: 2 (1996): 80–98, tutaj 82.

115. Eli S. Freeman, *The kinetics of the thermal decomposition of potassium nitrate and of the reaction between potassium nitrite and oxygen*, „Journal of the American Chemical Society” 79: 4 (1957): 838–842.

116. David E. Newton, *Encyclopedia of water* (Westport, CT: Greenwood Press, 2003), 284; Gregory H. Adkisson, David A. Paulus, *Atmospheric monitoring outside the healthcare environment and within enclosed environments: A historical perspective*, [w] J. S. Gravenstein, et al. (red.), *Capnography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 261–271, tutaj 268.

niejasnych i sprzecznych relacji współczesnych. Tymczasem na odkrycie czy wykorzystanie tlenu przez Drebbela w jego łodzi podwodnej „nie ma żadnych dowodów”, jak pisze Klaas van Berkel, a nawet:

W rzeczywistości opowieść o tym wynalazku była bardzo ubarwiana przez czterech braci Kuffler, którzy ok. 1622 r. zostali udziałowcami w farbiarni Drebbela (dwaj z nich poślubili córki Drebbela). Owi bracia Kuffler działali jako jego agenci i zajmowali się promocją wynalazków Drebbela w Anglii i na kontynencie. Dotyczyło to głównie wykorzystywania odkrytej przez Drebbela zaprawy cynowej [chlorku cyny] do farbowania szkarłatu za pomocą czerwca kaktusowego.¹¹⁷

Ponieważ większość sprzecznych opisów łodzi podwodnej i stosowanej przez Cornelisa Drebbela techniki oczyszczania powietrza (w tym relacje Roberta Boyle’a i innych poważnych uczonych) pochodzi pośrednio właśnie od braci Küffler (Kuffler), a szczególnie od jego zięcia Abrahama i od Gillisa, to oczywiście są one mało wiarygodne. Co więcej, przez wielu współczesnych autorów wynalazki Drebbela opisywane były jako niemal cudowne i nadprzyrodzone. Urządzenia chłodzące i termostaty miały, na przykład, umożliwić ochłodzenie klimatu w Indiach i zainstalowanie sztucznego słońca dla ogrzania Anglii, co ponoć planował król Jakub. W sprawie sekretu regeneracji powietrza Abraham Küffler opowiadał Balthasarowi de Monconys, że „według Drebbela w powietrzu jest pewna kwintesencja, którą wdychamy i która utrzymuje nas przy życiu”. Opracowana przez niego substancja sprawiała, że w zamkniętym pomieszczeniu, po zużyciu całego powietrza, „jedna jej kropla rozpylała się [...] i pozwalała oddychać z przyjemnością, jak gdyby [człowiek] nagle znalazł się na zewnątrz, na pięknym pagórku”. Według Küfflera była to największa tajemnica jego teścia, którą gotów był wyjawić jedynie w zamian za sekret Wielkiego Dzieła czyli Kamienia Filozofów, a jemu wyjaśnił tylko sposób działania pieca z termostatem¹¹⁸.

Takie i podobne przekazy sprawiały, że mniej krytyczni wcześnie biografowie Drebbela przedstawiali go jako geniusza nauki i „holenderskiego Archimedeasa”¹¹⁹. W swym krytycznym źródłowym studium z 1922 r., F. M. Jaeger odrzucił z kolei większość owych opowieści jako mało wiarygodne. Te zaś, które były dobrze udokumentowane, uznał za wtórne i polegające zwykle na pomysłowym wykorzystaniu znanych zjawisk i mechanizmów, opisanych zwłaszcza w łatwo dostępnych dziełach Herona z Aleksandrii (ok. 10–70 n.e.), wydanych w 1589 r.

117. Klaas van Berkel, *Cornelis Jacobus. Drebbel. 1572–1633*, [w] Klaas van Berkel, Albert van Helden, Lodewijk Palm (red.), *A history of science in the Netherlands. Survey, themes and reference* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999), 441–443, tutaj 442.

118. Keller, *Cornelis Drebbel*, 164–165.

119. H. A. Naber, *De ster van 1572: Cornelis Jacobsz. Drebbel (1572–1634)* (Amsterdam: Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur, 1907); —, *De Hollandsche Archimedes*, „De Hollandsche Revue” 30: 4 (1925): 287–296.

przez Giovanniego Battistę Aleottiego w łacińskim tłumaczeniu. Tym samym pozycja Drebbela w historii nauki spadła na niemal całe stulecie z poziomu geniusza i „bohatera rewolucji naukowej” do statusu „ekscentrycznego wynalazcy” i „mglistej postaci”¹²⁰.

Nowe podejście do holenderskiego wynalazcy i niezwyklej sławy, jaką cieszyły się jego pomysły i konstrukcje w XVII w., zaproponowała Vera Keller, najlepsza obecnie znawczyni tematyki związanej z Drebbelem. Jak przekonująco dowodzi na wielu przykładach, pomimo tego, że łódź podwodna jest niewątpliwym i dobrze udokumentowanym osiągnięciem alchemika z Alkmaar, to:

autorzy opisujący tę łódź podwodną rzadko wspominają o szczegółach jej budowy, ku wielkiej frustracji historyków podwodnej żeglugi. Co więcej, szaleńczo wręcz fantastyczne relacje zdają się mieć niewiele wspólnego z jakąkolwiek rzeczywistą łodzią. Przykładowo, Jean de Hautefeuille [...] pisał, że dzięki łodzi Drebbela „można będzie w ciągu roku lub dwóch opłynąć ziemię [...], a ponieważ jest bardzo duża, to zabierze stu ludzi z całą niezbędną aprowizacją [...], będzie można zakładać kolonie Ludzi Morza, którzy spędzą tam całe swoje życie, będą podróżować [...], organizować koncerty muzyczne, eksperymenty i obserwacje fizyczne, a jeśli pojawią się tam ludzie uczeni piszący książki, to będzie można je drukować na dnie morza i zawozić te nowe książki mieszkańcom [świata] powietrza”. Relacja ta nie ma żadnej wartości jako źródło faktów o łodzi podwodnej Drebbela. Jest jednak bardzo cennym źródłem, jeśli uznamy ją za pomoc w zrozumieniu, w jaki sposób współcześni wyobrażali sobie możliwości, jakie dają wynalazki i jak takie innowacje mogą przemienić przyszłość. Dla tego autora łódź była Utopią. Innymi słowy, nie był szczególnie zainteresowany rzeczywistą konstrukcją łodzi podwodnej Drebbela. [...] Wręcz przeciwnie, łódź posłużyła mu jako wymaginowane miejsce pełnej komunikacji i wymiany [...], uniwersalna podróż pansoficznych dociekań.¹²¹

A zatem współczesnych Cornelisa Drebbela wprawiały w zadziwienie nie tyle rezultaty jego pomysłowości (choć oczywiście bez nich nie mogłyby powstać takie opowieści), co sama możliwość dokonywania tak wspaniałych wynalazków dzięki obserwacji przyrody i kreatywności umysłu. Jego *perpetuum mobile*, które opatentował jeszcze w Holandii w 1598 r., a które przyniosło mu wielką sławę i zapoczątkowało europejską karierę, rzeczywiście działało dzięki wykorzystaniu zmian w ciśnieniu i temperaturze powietrza, a więc było swego rodzaju barometrem i „termoskopem”¹²². Ale było też czymś znacznie więcej, jednym

120. Tak go określili odpowiednio: Principe, *The aspiring adept*, 86; William R. Newman, Lawrence M. Principe, *Alchemy and the changing significance of analysis*, [w] Jed Z. Buchwald (red.), *Wrong for the right reasons* (Dordrecht: Springer, 2005), 73–89, tutaj 86.

121. Keller, *Cornelis Drebbel*, 80–81.

122. Konstrukcję Drebbela i wywołane przez nią dyskusje wszechstronnie omawia: Arianna Borrelli, *The weatherglass and its observers in early seventeenth century*, [w]

z „żyjących instrumentów”, jak je sam nazwał, które „łączyły alchemię, mechanikę, pneumatykę i fizykę”, a wykorzystując podejście rzemieślnicze i filozofię opartą na działaniu maszyn, pozwalały na badania nad maszyną wszechświata, dostarczając bezpośrednio i pansoficznej wiedzy, co z jednej strony przerażało, a z drugiej fascynowało największe umysły epoki¹²³. To właśnie na ten „instrument” Drebbela powoływał się holenderski duchowny Philips Lansbergen (1561–1632), astronom i zwolennik teorii Kopernika, kiedy dowodził istnienia ruchu obrotowego ziemi i dziwił się, iż tak dociekliwy alchemik jak Tycho Brahe temu zaprzeczał, ponieważ „z pism praktyków tej sztuki mógł się dowiedzieć, że widoczna na niebie dzienna rotacja jest w rzeczywistości właściwością ziemi”, jak to zademonstrował dziełem własnych rąk „*summus philosophus*” (największy filozof) Cornelis Drebbel¹²⁴.

Stworzona przez Drebbela idea maszyn epistemicznych wywoływała wielkie zainteresowanie wśród tak wybitnych myślicieli jak Isaac Beeckman (1588–1637), Constantijn Huygens (1596–1687), Nicholas-Claude Fabri de Peiresc (1580–1637), Marin Mersenne (1588–1648), Pierre Gassendi, Robert Boyle czy Gottfried Wilhelm Leibniz, z których wszyscy czytali jego traktat, pisali o nim i dyskutowali o jego pomysłach w swojej korespondencji. Fabri de Peiresc nawet zlecił przetłumaczenie *Een cort tractat van de natuere der elementen* na francuski i spotkał się z Abrahamem Küfflerem, spisując jego obszerne relacje o teściu. Jedynie Kartezjusz nie wspominał o holenderskim wynalazcy, ale jak sugeruje Vera Keller, czynił to świadomie, zatajając pochodzące od Drebbela prawdziwe inspiracje swojej filozofii mechanistycznej¹²⁵.

Opisane w traktacie Cornelisa Drebbela mechanizmy działania przyrody, bardzo logicznie i przekonująco wyjaśniane transformacjami żywiołów oddziałujących stale na siebie i przenoszących życiodajną piątą esencję, zostały też przyjęte z entuzjazmem przez alchemików różnych nurtów. Rozpowszechniane w całej Europie fantastyczne opowieści o dokonaniach Drebbela stanowiły dla wielu czytelników empiryczne dowody prawdziwości jego teorii, co w intelektualnej atmosferze początku XVII w. było bardziej istotne niż ich logiczna spójność. Neoparacelsysta Johannes Hartmann komentował i interpretował zarówno traktat Drebbela, jak i jego *perpetuum mobile*, którym, jego zdaniem, poruszała „*anima mundi*” albo duch świata, astralny i niedostępny zmysłom, przyciągnięty, wtle-

Claus Zittel, et al. (red.), *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*, Intersections. Yearbook for Early Modern Studies, 11 (Leiden: Brill, 2008), t. 1, 67–130, tutaj 88–130.

123. Vera Keller, *Drebbel's living instruments, Hartmann's microcosm, and Libavius's thelesmos: Epistemic machines before Descartes*, „History of Science” 48 (2010): 39–74.

124. Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans: The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002), 92.

125. Keller, *Drebbel's living instruments*, 41–42.

czony i zamknięty w tej kuli i instumencie za pomocą chymicznej sztuki [opowania] mocy magnetycznej”¹²⁶. Jego zaciekły adwersarz Andreas Libavius opublikował łacińskie streszczenie traktatu jako *Epitome elementarii Cornelii Drebellii Belgae* (Streszczenie żywiołów Cornelisa Drebbela Belga), włączając go do siedmiu tekstów w ramach *Apocalypseos hermeticae* i opatrując niezwykle szczegółowymi komentarzami do niemal każdego wersetu, glosami i ogólnym omówieniem. Dzięki temu, a szczególnie dzięki porównaniu pierwszego rozdziału do *Tablicy szmaragdowej* i uznaniu, że filozofia Drebbela jest tożsama z systemem Michała Sędziwoja, Libavius wprowadził *Een cort tractat*, zasadniczo tekst przyrodoznawczy, a według niektórych wręcz meteorologiczny¹²⁷, do kanonu literatury alchemicznej. Był później wielokrotnie drukowany i tłumaczony, a także włączony do kolekcji *Bibliotheca chemica curiosa* z 1702 r.

Trzecia, obok filozofów i alchemików, grupa pozostająca pod znaczącym wpływem postaci Cornelisa Drebbela to różokrzyżowcy, o których szerzej będzie mowa w dalszej części. Jednym z bardzo aktywnych przedstawicieli tego ruchu był Joachim Morsius (1593–1643), pochodzący z Hamburga absolwent uniwersytetu w Cambridge, organizator wielkiej sieci korespondentów poszukujących ezoterycznej wiedzy hermetyczno-kabalistycznej¹²⁸. Jej publiczne ujawnienie, zapowiadane w manifestach różokrzyżowców, miało stać się początkiem nowej ery ludzkości. Christopher McIntosh określił go mianem „uosobienia tego typu umysłowości”, jaki przyjmuje się za oznaczający przynależność do luźno zdefiniowanego nurtu różokrzyżowców¹²⁹. Wśród licznych kontaktów Morsiusa byli także Polacy, szczególnie marszałek wielki koronny Mikołaj Wolski (1553–1630), w tym samym czasie będący również patronem Michała Sędziwoja. Był nim też poeta Szymon Szymonowic (1558–1629), którego łacińskie *Poematia*

126. Cyt. za: *ibid.*, 51.

127. Vladimir Janković, *Reading the skies: A cultural history of English weather, 1650–1820* (Manchester: Manchester University Press, 2000), 180; Drebbel jest też często uznawany za „ojca meteorologii”.

128. Jedynym monograficznym opracowaniem o Morsiusie pozostaje nadal: Heinrich Schneider, *Joachim Morsius und sein Kreis. Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts* (Lübeck: Otto Quitzw Verlag, 1929); na temat kontaktów z matematykiem i filozofem-atomistą Joachimem Jungiusem, jego nauczycielem ze studiów w Rostocku, zob.: Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, wyd. 2 (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 434–437; wyd. oryg. 1988; wiele nowych ustaleń znaleźć można w literaturze dotyczącej różokrzyżowców, licznych publikacjach Carlosa Gilly i pracach Very Keller, szczególnie: Vera Keller, *How to become a seventeenth-century natural philosopher: The case of Cornelis Drebbel (1572–1633)*, [w] Sven Dupré, Christoph Lüthy (red.), *Silent messengers: The circulation of material objects of knowledge in the early modern Low Countries* (Berlin: Lit Verlag, 2011), 125–151.

129. Christopher McIntosh, *The Rosicrucians: The history, mythology, and rituals of an esoteric order*, wyd. 3 (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1997), 36; wyd. oryg. 1980 po tytułem *The Rosy Cross unveiled: History, mythology and rituals of an occult order*.

aurea (Złote wiersze) Morsius wydał w 1619 r., dołączając do nich spisany przez Adama Burskiego (ok. 1560–1611) życiorys Jana Zamojskiego (1542–1605)¹³⁰. Joachim Morsius zgromadził olbrzymią bibliotekę i opublikował jej katalog, a także opracował edytorsko i wydał szereg tekstów ezoteryczno-alchemicznych, m. in. *Tractatus de vera medicina* (Traktat o prawdziwej medycynie/lekarstwie, 1621) Alexandra von Suchtena, którego rękopis dostał od Johanna Arndta (1555–1621), prekursora luterńskiego pietyzmu, wraz z dedykowaną mu, a wspomnianą już wyżej *Carmen de lapide philosophorum* pruskiego paracelsysty¹³¹. W tym samym roku Morsius opublikował też pierwsze wydanie drugiego ze znanych dzisiaj traktatów Cornelisa Drebbela, *De quinta essentia* (O piątej esencji), który dostał wraz z kilkoma innymi rękopisami od Ijsbrandta van Rietwijck, bliskiego przyjaciela Drebbela. Samego wynalazcę też zresztą poznał osobiście w 1619 r. w Londynie (zachował się wpis Drebbela w sztambuchu Morsiusa)¹³².

De quinta essentia było tekstem typowo alchemicznym, napisanym w duchu traktatu Jana z Rupescissy o tym samym tytule i przedstawiającym metody ekstrakcji piątej esencji z metali, minerałów, roślin i zwierząt za pomocą kwasów i alkoholu oraz sposoby ich wykorzystania dla celów medycznych. Nie było to jednak dzieło oryginalne i nigdy nie zyskało tak wielkiego rozgłosu jak *Een cort tractat*. Zdaniem Klaasa van Berkela, jego publikacja stanowiła „element promocyjnej aktywności” braci Küffler, którzy chcieli trafić z legendą Drebbela również do odbiorców z grona alchemików i alchemo-paracelsystów¹³³. Również sam Morsius „wykorzystywał swe edycje dzieł Drebbela dla dokonania takiej ekspansji własnej reputacji i ogólnej idei *respublica literaria*, aby objąć nią alchemię i filozofię hermetyczną”¹³⁴. Ugruntował w ten sposób status dokonań

130. Pierwsze wydanie poezji Szymonowica przekazał mu ich wspólny przyjaciel i również poeta Thomas Seget (1569–1627), a dodatkowe wiersze otrzymał od Martina Ruarusa (1589–1657), ariańskiego teologa i rektora Akademii Rakowskiej. Dzięki jego kontaktom edycja Morsiusa dotarła do znacznie szerszego kręgu czytelników i przyniosła Szymonowicowi europejską sławę. Korespondowali ze sobą za pośrednictwem Mikołaja Wolskiego: Otakar Odložilík, *Thomas Seget: A Scottish friend of Szymon Szymonowic*, „The Polish Review” 11: 1 (1966): 3–39, tutaj 31 i 34; zob. też: Henryk Barycz, *Angielski gość w Polsce*, [w] Henryk Barycz (red.), *W blaskach epoki odrodzenia* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968), 327–351.

131. Na temat alchemicznych zainteresowań Arndta i recepcji jego teologii przez późniejszą alchemię zob.: Geyer, *Verborgene Weisheit*, 373–462; tam też o jego kontaktach z Morsiušem (s. 411–416) i fascynacji von Suchtenem (s. 444–453); Telle, *Johann Arndt: Ein alchemischer Lehrdichter?*; najnowsza ogólna monografia to: Hans Schneider, *Der Fremde Arndt: Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus*, 48 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

132. Keller, *How to become a seventeenth-century natural philosopher*, 140, 145–146.

133. Berkel, *Cornelis Jacobusz. Drebbel*, 442.

134. Keller, *How to become a seventeenth-century natural philosopher*, 140.

(prawdziwych i mitycznych) holenderskiego wynalazcy w szerokich kręgach elit intelektualnych.

Historia Drebbela pokazuje, że aby zostać filozofem w nowożytnej Europie nie trzeba było być gentlemanem, ukończyć szkół, znać łaciny ani przyjaźnić się z innymi filozofami. Przy braku takich kwalifikacji, trzeba było jednak przetrząsnąć most ponad istotnymi podziałami kulturowymi, językowymi i teoretycznymi, ażeby zdobyć akceptację w uczonych kręgach. [...] Drebbel był nie tylko rzemieślnikiem, który ocierał się o filozofów w jakimś konkretnym miejscu. Był też rzemieślnikiem, który stał się filozofem dla bardzo różnorodnych społeczności w wielu skrajnie odległych miejscach. Transformacja ta nie dokonała się przez osobistą interakcję Drebbela z uczonymi, ale przez materialne nośniki, książki i rysunki, które krążyły po Europie. [...] Filozoficzny autorytet Drebbela wynikał z wskazania na szczególną relację między tekstem i materialnością. Zamiast długich cytatów z pism autorytetów, jego dowody opierały się na zaaranżowanych pokazach, przykładach zaczerpniętych z życia codziennego i sławie jego udanych fizyczno-mechanicznych urządzeń. Czytanie *O naturze żywiołów* przenosiło czytelnika w obecność tych żywiołów. Aura surowego rzemieślnika, jaka towarzyszyła temu krótkiemu tekstowi, napisanemu w lokalnym dialekcie, zachęcała jego czytelników do powiązania tekstu z przedmiotami i [... samodzielnie] odzwierciedlania omawianych w tekście zjawisk.¹³⁵

Sam traktat Drebbela nigdy nie zdobyłby mu takiej sławy i uznania, gdyby Peter Lauremberg (1585–1639), poeta i rektor uniwersytetu w Rostocku, nie dokonał podziwianego przez współczesnych przekładu na literacki język niemiecki; gdyby Andreas Libavius nie przeniósł go z tanich „kieszonkowych” wydań w językach narodowych do opasłego tomu *in quatro* pisanego elegancką łaciną, przeznaczonego dla akademickich czytelników; gdyby encyklopedysta Johann Heinrich Alsted (1588–1638) nie włączył go do swego wpływowego *Compendium philosophicum* (Kompedium filozoficzne, 1620) wraz z *De quinta essentia* i opisem *perpetuum mobile*¹³⁶; i wreszcie gdyby Joachim Morsius nie rozpropagował go wśród swoich korespondentów. Każdy z nich odczytywał traktat na inny sposób, widząc w nim piękny opis przyrody (Lauremberg), klucz do alchemii (Libavius), zachętę dla młodych filozofów do empirycznej weryfikacji wiedzy

135. Ibid., 147–148.

136. Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, reformation and universal reform*, Oxford Historical Monographs (Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 2000), 155–157; na temat równie niedocenianego we wcześniejszej literaturze Alsteda, pamiętanego zwykle tylko jako kompilatora i nauczyciela Jana Amosa Komenskiego, zob. też: —, *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist millenarianism*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 172 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000).

(Alsted), albo narzędzie do poznania najgłębszych tajemnic wszechświata i Boga (Morsius). Dla jednych był samoistnym tekstem, o wielu ukrytych aluzjach wymagających wyjaśnienia, podczas gdy inni traktowali go jako otwarty komentarz rzemieślnika do swoich konstrukcji.

A jednak zapał, z jakim wszyscy przetwarzali, reinterpretowali i dyskutowali tekst Drebbela, wskazuje na respekt, jakim go darzyli. Uczni czytelnicy nie byli zgodni co do swych interpretacji dzieła Drebbela, tak samo jak debatowali nad znaczeniem innych autorytetów filozoficznych. Nie uznawali go jedynie za pomysłowego wynalazcę, ale za autora wyrafinowanego dzieła, które godne jest tego, by każdy czytelnik interpretował je według swego własnego „geniuszu”, jak to ujął Lauremberg. [...] Przykładowo, Jan Jonston [1603–1675, w *De constantia naturae*] przywołał niezwykle wynalazki Drebbela jako dowody na postęp sztuk mechanicznych. Ale na tym nie poprzestał. Omówił też jego pisaną filozofię przyrody w części o fizyce teoretycznej, kończąc ją konkluzją: „Nie wiem czy Drebellius nie wyrósł ponad Starożytnych w swej Księdze Żywiołów”. Jonston nie podjął decyzji, czy istotnie uznać Drebbela za pogromcę Arystotelesa. Co wszakże najbardziej tu zadziwia, to sam fakt możliwości współzawodnictwa między niewykształconym lokalnym rzemieślnikiem a mistrzem tych, którzy wiedzą. Nadszedł [oto] filozof Drebbel.¹³⁷

Niezwykła rola, jaką Cornelis Drebbel odegrał w intelektualnym przełomie początku XVII w. i w kształtowaniu się nowej metody badawczej nauk przyrodniczych, nie jest jeszcze wystarczająco dobrze znana i zdecydowanie wymaga dalszych badań¹³⁸. Oddziaływał on również na omawianych wcześniej chymików, technologów i przedsiębiorców głównie z niemieckiego obszaru językowego, takich jak Johann Rudolf Glauber, z którym współpracował Johannes Sibertus Küffler (1595–1677), zięć Drebbela¹³⁹. Obaj byli żywo zainteresowani konstrukcją pieców z termoregulacją, której tajniki Küffler odziedziczył po teściu i obaj współdziałali z rodzącym się środowiskiem angielskiej nauki empirycznej, w której podziały między rzemiosłem a filozofią zostały już zasypane, a której dług wobec Drebbela również trudno jeszcze oszacować. O jego niezwyklej pozycji w intelektualnym *milieu* zarówno Anglii, jak i Europy Środkowej początku XVII w. najlepiej świadczy opinia o stanie filozofii na Wyspach, jaką z Oksfordu do Alsteda wysłał w 1625 r. jego zięć Johann Heinrich Bisterfeld. „Donosił, że Drebbel i Bacon jeszcze żyją, ale nie ma do nich dostępu, a co do Anglików w ogólności, to są całkowicie pochłonięci prymitywnymi sztukami i zdają się nie

137. Keller, *How to become a seventeenth-century natural philosopher*, 150–151.

138. Vera Keller planuje napisanie obszernej monografii, zawierającej wiele nowych ustaleń i odkryć dokonanych po napisaniu cytowanej dysertacji (informacja prywatna).

139. Young, *Faith, medical alchemy and natural philosophy*, według indeksu; Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*, 242–245.

dbać wcale o głębsze nauki”¹⁴⁰. Wymienienie holenderskiego mechanika obok Lorda Verulam (a nawet przed nim!) jako jedynych wartych wzmianki filozofów angielskich może wydawać się zaskakujące, ale nie pozostawia wątpliwości co do prestiżu, jakim cieszył się u współczesnych. Był bowiem człowiekiem z pogranicza, „najbardziej pretensjonalną, tajemniczą i magiczną postacią świata nauki i techniki początku siedemnastego wieku”, jak określił go Lynn Thorndike¹⁴¹.

ROYAL SOCIETY

W Anglii praktyczna technologia chemiczna, jej przemysłowe zastosowania i związki z paracelsusowską jatrochemią cieszyły się sporym zainteresowaniem, zwłaszcza w kręgach intelektualistów inspirowanych filozofią Francisa Bacona i zorganizowanych wokół Samuela Hartliba (ok. 1600–1662), emigranta z Elbląga¹⁴². Część z nich tworzyła tajemnicze „Niewidzialne Kolegium” (*Invisible College*), co do roli którego nadal toczą się spory wśród historyków. Z pewnością należał do niego Robert Boyle, w którego korespondencji z lat 1646–1647 określenie to się pojawia, a także żywo interesujący się alchemią, w tym również transmutacyjną, Gabriel Plattes (ok. 1600–1644), Cheney Culpeper (1601–1663) i Benjamin Worsley (1618–1673)¹⁴³. Ten ostatni był szczególnie aktywny, odwie-

140. Hotson, *Johann Heinrich Alsted*, 231.

141. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science. The seventeenth century*, t. 7 (New York: Columbia University Press, 1958), 492.

142. Nadal podstawową pracą o Hartlibie jest: G. H. Turnbull, *Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from Hartlib's papers* (London: Hodder & Stoughton, 1947); na temat kręgu Hartliba zob.: Mark Greengrass, Michael Leslie, Timothy Raylor (red.), *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in intellectual communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Young, *Faith, medical alchemy and natural philosophy*; elektroniczna edycja źródeł: *The Hartlib Papers*, 2 CD-ROMs (Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1995; wyd. 2 rozszerzone: University of Sheffield, 2002); zob. też: W. J. Hitchens, Adam Matuszewski, John T. Young (red.), *Listy Jana Jonstona do Samuela Hartliba / The letters of Jan Jonston to Samuel Hartlib*, *Rozprawy z Dziejów Nauki i Techniki*, 11 (Warszawa: Wydawnictwo Retro-Art / Komitet Historii Nauki i Techniki PAN, 2000).

143. Charles Webster, *The Great Instauration. Science, medicine and reform 1626–1660*, wyd. 2, *Studies in the History of Medicine*, 3 (Oxford–Bern–Berlin–Bruxelles: Peter Lang, 2002), 57–67; na temat ich alchemicznych zainteresowań zob. też: Allen G. Debus, *Gabriel Plattes and his chemical theory of the formation of the earth's crust*, „*Ambix*” 9 (1961): 162–165; D. Geoghegan, *Gabriel Plattes' Caveat for Alchemists*, „*Ambix*” 10 (1962): 97–102; Stephen Clucas, *The Correspondence of a XVII century 'Chymicall Gentleman': Sir Cheney Culpeper and the chemical interests of the Hartlib Circle*, „*Ambix*” 40: 3 (1993): 147–170; Antonio Clericuzio, *New light on Benjamin Worsley's natural philosophy*, [w] Mark Greengrass, Michael Leslie, Timothy Raylor (red.), *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in intellectual communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 236–246.

dzając w imieniu kolegium Glaubera w Amsterdamie, a następnie podejmując wraz z Johannesem Sibertusem Küfflerem i Johannem Moriaenem (ok. 1591–1668) próby przeprowadzenia transmutacji metali. Grupa ta, inspirowana utopijnymi wizjami *Nowej Atlantydy* Francisa Bacona i *A description of the famous kingdom of Macaria* (Opis słynnego królestwa Makarii, 1641) przypisywanego wcześniej Hartlibowi, ale raczej autorstwa Plattesa, uformowała się dla realizacji wspólnego celu – powszechnej reformy wiedzy, nad którą Hartlib pracował wraz z Johnem Dury (1596–1680) i Janem Amosem Komenskim. Prowadzone wśród nich dyskusje na temat alchemii znalazły odbicie w opublikowanym w 1655 r. zbiorze tekstów *Chymical, medicinal, and chyrurgical addresses made to Samuel Hartlib, Esquire* (Chemiczne, medyczne i chirurgiczne prace ofiarowane Panu Samuelowi Hartlibowi). Zawiera on zarówno kabalistyczną interpretację biblijnej wyroczni Urim i Tummim, jak i *Caveat for alchymists* (Ostrzeżenie dla alchemików) Gabriela Plattesa z wyliczeniem sztuczek stosowanych przez fałszywych alchemików, ale jednocześnie z akceptacją możliwości dokonania transmutacji i apelem o jej demonstrację przed parlamentem. Recenzował też klasyczne autorytety, uznając pisma alchemicznych scholastyków – Piotra Bonusa i Gastona DuClo – za pozbawione jakiegokolwiek wartości i całkowicie fałszywe, polecając natomiast czytelnikom dzieła George’a Ripleya, pseudo-Lulla i Bernarda z Treviso jako najbardziej wiarygodne. O otwartą wymianę odkryć medyczno-chemicznych apelował w *Chymical addresses* Robert Boyle, w zamieszczonym tam swoim pierwszym opublikowanym tekście¹⁴⁴, a przykładem takiej komunikacji było tłumaczenie relacji z *Conference concerning the philosophers stone* (Konferencja na temat kamienia filozofów), jednej z wielu publicznych dysput organizowanych w Paryżu przez Théophraste’a Renaudota (1586–1653), której siedmiu uczestników reprezentuje szeroki wachlarz poglądów. Jest tam też napisany językiem tradycyjnej alchemii *Sir George Ripley’s epistle to king Edward unfolded* (List Sir George’a Ripleya do króla Edwarda objaśniony), wydana anonimowo i zapewne bez zgody autora¹⁴⁵ pierwsza publikacja piszącego później pod pseudonimem Eirenaeus Philalethes (Pokojowy Miłośnik Prawdy) adepta, o którym będzie jeszcze mowa, a który zapewne był *alter ego* George’a Starkeya (1628–1665), pochodzącego z Bermudów współpracownika Hartliba i Boyle’a, który wprowadzał ich w tajniki technologii chemicznej¹⁴⁶. Podobnego pseudonimu, Eugenius Philalethes (Szlachetny Miłośnik Prawdy), używał w swoich publikacjach Thomas Vaughan (1621–1666), brat bliźniak wielkiego poety angielskiego Henry’ego Vaughana (1621–1695), nieco luźniej związany

144. Edycja i komentarz w: Margaret E. Rowbottom, *The earliest published writing of Robert Boyle*, „Annals of Science” 6 (1950): 376–389.

145. Newman, *Gehennical fire*, 263.

146. Oprócz znakomitej monografii Starkeya: *ibid.*, zob. też: Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*; Principe, *The aspiring adept*. oraz liczne artykuły obu autorów.

z grupą Hartliba, ale jego mistyczno-alchemiczne dzieła nawiązujące do nurtu różokrzyżowców były w ich kręgu znane i dyskutowane. Zdaniem Betty Jo Teeter Dobbs publikacja *Chymical addresses* stanowiła punkt zwrotny w „podejściu hartlibowców do spraw alchemicznych, w latach 1640. i 1650. zaczął się bowiem pojawiać odmienny stosunek do alchemii”. Część zawartych w tej książce tekstów „reprezentuje bardziej ezoteryczną tradycję, w której grupa Hartliba była zanurzona”, podczas gdy inne, w tym esej Boyle’a, nawołują do publicznego i pełnego ujawniania sekretów¹⁴⁷. Obie tendencje przenikały się wzajemnie i podobnie jak na kontynencie nie były jeszcze postrzegane jako wzajemnie się wykluczające.

Obok kręgu Hartliba pojawiły się też inne nieformalne kółka intelektualistów o podobnych aspiracjach, z których szczególnie ważną rolę odegrała grupa związana z Gresham College w Londynie. Jednym z jej czołowych przedstawicieli był Kenelm Digby (1603–1665), dyplomata i filozof przyrody, który zorganizował w budynku kolegium laboratorium chemiczne i poświęcał się badaniom, w tym także alchemii, którą już wcześniej uprawiał wraz z malarzem Antoonem van Dykiem (1599–1641)¹⁴⁸. To właśnie w Gresham College odbył się w 1660 r. wykład wielkiego architekta Christophera Wrena (1632–1723), wówczas profesora astronomii w Oksfordzie, uważany za moment powstania Royal Society of London, pierwszego nowożytnego towarzystwa naukowego (zatwierdzonego dekretem króla w 1662 r.)¹⁴⁹. Wśród czterdziestu jeden członków założycieli aktywnie poszukującymi Kamienia Filozofów byli m. in. Robert Boyle, Kenelm

147. Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy*, 68; zob. też cały rozdział “The Hartlibians and their chemical alchemy” (s. 62–80).

148. Najważniejsze opracowanie na temat alchemii Kenelma Digby’ego to trzyczęściowe studium: Betty Jo Dobbs, *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby [Part 1]*, „Ambix” 18 (1971): 1–25; —, *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby. Part 2: Digby and alchemy*, „Ambix” 20 (1973): 143–163; —, *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby. Part 3: Digby's experimental alchemy – the Book of Secrets*, „Ambix” 21 (1974): 1–28; zob. też: Wyndham Miles, *Sir Kenelm Digby, alchemist, scholar, courtier, and man of adventure*, „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 2 (1949): 119–128; Bruce Janacek, *Catholic natural philosophy: Alchemy and the revivification of Sir Kenelm Digby*, [w] Margaret J. Osler (red.), *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2000), 89–118.

149. G. H. Turnbull, *Samuel Hartlib's influence on the early history of the Royal Society*, „Notes and Records of the Royal Society of London” 10: 2 (1953): 101–130; o roli Roberta Boyle’a (drugiego na liście dwunastu sygnatariuszy petycji do króla) w tym przedsięwzięciu zob.: Michael Hunter, *Robert Boyle and the early Royal Society: A reciprocal exchange in the making of Baconian science*, „British Journal for the History of Science” 40: 1 (2007): 1–23; zob. też: —, *Establishing the new science: The Experience of the early Royal Society* (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1989).

Digby, John Evelyn (1620–1706)¹⁵⁰, Thomas Henshaw (1618–1700) czy Robert Paston (1631–1683)¹⁵¹. Tematy związane z chemią były często poruszane w wydawanym przez Royal Society czasopiśmie „Philosophical transactions” (Wymiany filozoficzne), podobnie jak w powstałych w tym samym czasie we Francji, Holandii i Niemczech jego odpowiednikach. Obecne były też regularnie w zachowanej korespondencji Hartliba, Henry’ego Oldenburga (również pochodzącego z Niemiec), pierwszego sekretarza Royal Society, czy odgrywającego podobną rolę we Francji Ismaëla Boulliau albo Pierre’a Bayle’a w Niderlandach.

Choć kwestia transmutacji metali pojawiała się raczej sporadycznie i marginalnie w oficjalnych publikacjach, to wielu członków Royal Society prywatnie poszukiwało Kamienia Filozofów¹⁵². Jeden z członków założycieli, Elias Ashmole (1617–1692), był wydawcą obszernego zbioru angielskich tekstów alchemicznych *Theatrum chemicum Britannicum* (1652)¹⁵³ i uważał się za adepta. W zachowanych notatkach autobiograficznych znajduje się nawet zapis, że w 1653 r. William Backhouse (1593–1662), alchemik ze Swallowfield w Berkshire¹⁵⁴, wyjawiał mu tajemnicę „prawdziwej materii kamienia filozofów”¹⁵⁵. Jego z kolei, a także Thomasa Henshawa, w sekrety alchemii wtajemniczał wybitny

150. Gillian Darley, *John Evelyn: Living for ingenuity* (London–New Haven, CT: Yale University Press, 2006).

151. Donald R. Dickson, *Thomas Henshaw and Sir Robert Paston’s pursuit of the red elixir: An early collaboration between fellows of The Royal Society*, „Notes and Records of the Royal Society of London” 51: 1 (1997): 57–76.

152. Nadal dobrym omówieniem jest dwuczęściowy artykuł: K. Theodore Hoppen, *The nature of the early Royal Society: Part I*, „British Journal for the History of Science” 9: 1 (1976): 1–24; —, *The nature of the early Royal Society: Part II*, „British Journal for the History of Science” 9: 3 (1976): 243–273.

153. W 1967 i 1968 r. ukazały się niemal równocześnie dwa reprintsy faksymilowe ze wstępami odpowiednio Allena Debusa (New York and London: Johnson Reprint Corporation) i C. H. Jostena (Hildesheim, G. Olms Verlag), a w 2011 r. nowa edycja, poprawiona i uzupełniona: William Kiesel (red.), *Elias Ashmole: Theatrum chemicum Britannicum. Corrected and rectified edition* (Seattle, WA: Ouroboros Press, 2011); Josten wydał też pięciotomowy zbiór tekstów i źródeł: C. H. Josten, *Elias Ashmole (1617–1692): His autobiographical and historical notes, his correspondence, and other contemporary sources relating to his life and work*, 5 t. (Oxford: Clarendon Press, 1966–1968); zob. też dobrą popularnonaukową monografię: Tobias Churton, *Magus: The invisible life of Elias Ashmole* (Lichfield: Signal Publishing, 2004); amerykańska edycja z 2006 r. nosi tytuł *The magus of freemasonry*.

154. C. H. Josten, *William Backhouse of Swallowfield*, „Ambix” 4: 1–33; zob. też korekta 5:55.

155. —, *Elias Ashmole: His autobiographical and historical notes*, 2:569, 592; szerszy komentarz zamieścił Josten we wstępie do wspomnianego wydania *Theatrum*; zob. też: Michael Hunter, *Science and the shape of orthodoxy: Intellectual change in late seventeenth-century Britain* (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1995), 28.

matematyk, wynalazca suwaka logarytmicznego William Oughtred (1574–1660), którego alchemiczne traktaty znane są z rękopiśmiennych kopii zrobionych dla Roberta Boyle'a¹⁵⁶.

Informacja o wtajemniczeniu Ashmole'a wprawiła w niemałe zdziwienie Conrada Jostena, najważniejszego badacza jego spuścizny:

Wyznanie to jest zupełnie niespotykane w późniejszej historii alchemii. Zadziwiające jest doprawdy, aby człowiek o takim wykształceniu, takich zdolnościach praktycznych, takiej zamożności i – jak można sądzić – takiej prawości, jakie William Backhouse posiadał, mógł w tak późnym wieku mieć przeświadczenie i potwierdzić to w obliczu śmierci, jakoby był autentycznym depozytariuszem tego sekretu, o którym od czasów hellenistycznych niezliczone traktaty i księgi czyniły jedynie aluzje w zawołowanym języku i niezrozumiałych alegoriach. Bezowocne poszukiwania pierwszej materii zrujnowało setki praktykujących alchemików, a wielu uczonych w czasach Ashmole'a podejrzewało, iż jej domniemane dziecko – kamień filozofów – było jedynie chimera. Jakim to kanałem tradycji ustnej ów sekret dotarł do Williama Backhouse'a, czy wierzył on, że widział eksperymentalny dowód na jego działanie, czy sekret ten miał jakieś eksperymentalne podstawy, czy też może był niczym więcej jak jeszcze jedną kłopotliwą zagadką, czy z kolei Ashmole przekazał tajemnicę jakiemuś młodszemu alchemikowi – wszystko to są pytania, na które zapewne nigdy nie uzyskamy odpowiedzi.¹⁵⁷

Wbrew sceptycyzmowi Jostena, na ostatnie z nich odpowiedział Michael Hunter, zdaniem którego „istnieją przesłanki, by sądzić, że on [Ashmole] z kolei przekazał takie sekrety Robertowi Plotowi, pierwszemu kuratorowi Ashmolean [Museum]”¹⁵⁸. Plot był też sekretarzem Royal Society i pierwszym profesorem chemii uniwersytetu w Oksfordzie, co nie przeszkadzało mu poszukiwać Kamienia Filozofów i prowadzącego do tego celu uniwersalnego rozpuszczalnika¹⁵⁹.

O odpowiedź na niektóre z pozostałych pytań Jostena pokusił się Matthew Rogers, wyciągając daleko idące wnioski ze spekulacji Ashmole'a, że „kamień anielski” trzeba posmakować i wówczas umożliwia on konwersacje z aniołami we śnie lub na jawie. Wynikały one zapewne ze skojarzenia przez oksfordzkiego uczonego opinii wielu współczesnych (w tym również Libaviusa, cytowanej wcześniej) o Edwardzie Kelleyu jako posiadaczu Kamienia Filozofów i jego roli

156. Principe, *The aspiring adept*, 140.

157. Josten we wstępie do *Theatrum*, strony bez paginacji.

158. Michael Hunter, *Ashmole, Elias (1617–1692)*, *Oxford dictionary of national biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

159. F. Sherwood Taylor, *Alchemical papers of Dr. Robert Plot*, „Ambix” 4: 67–76; Anita Guerrini, *Chemistry teaching at Oxford and Cambridge, circa 1700*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 183–200, tutaj 188.

medium w anielskich seansach Johna Dee. Tymczasem Rogers proponuje zaskakujące wyjaśnienie:

Twierdzenie Ashmole'a, że Anielski Kamień pozwala jego posiadaczowi przetrwać bez jedzenia, jest zgodne z anorektycznymi właściwościami muchomorów i innych halucynogennych narkotyków, które eliminują odczucie głodu i jednocześnie dają wrażenie dopływu energii. Opis Kamienia jako czerwonego proszku, taki sam u Ashmole'a i Boyle'a, pasuje do czerwonych kapeluszy muchomorów, jak też do faktu zachowywania przez grzyby swojej mocy po wysuszeniu i zmieleniu.¹⁶⁰

Taka konkluzja nie może być oczywiście brana poważnie i pokazuje jedynie, że publikacja w naukowym czasopiśmie nie gwarantuje rozsądnych opinii, co w tym przypadku jest szczególnie jaskrawe, nic bowiem w całej tradycji alchemii nie sugeruje stosowania przez jej adeptów środków halucynogennych.

Elias Ashmole wydał również własne tłumaczenie łacińskiego dzieła Arthura Dee (1579–1651), syna Johna, zatytułowanego *Fasciculus chemicus* (Kolekcja chemiczna, 1650), będącego typowym florilegium zawierającym głównie cytaty z takich klasyków alchemii jak Piotr Bonus, John Dastin, pseudo-Ramon Lull, Gerhard Dorn, a także nowszych autorów¹⁶¹. W ten sposób Ashmole chciał zapewne zdobyć jego przychylność, ponieważ zbierał pozostałe po Johnie Dee rękopisy (niektóre własnoręcznie kopiował) i informacje o nim, interesując się szczególnie jego diariuszami z seansów przeprowadzanych wraz z Edwardem Kelleyem jako medium, podczas których magowie kontaktowali się i rozmawiali z aniołami¹⁶². Ostatnią alchemiczną publikacją Ashmole'a był wydany w 1658 r. anonimowy traktat *The way to bliss* (Droga do błogości), który otrzymał od Williama Backhouse'a. Po śmierci całą swoją bibliotekę i kolekcję sztuki przekazał uniwersytetowi oksfordzkiemu, gdzie dała początek Ashmolean Museum¹⁶³.

160. Matthew D. Rogers, *The angelical stone of Elias Ashmole*, „Aries” 5: 1 (2005): 61–90, tutaj 86.

161. Edycja krytyczna: Lyndy Abraham (red.), *Fasciculus chemicus of Arthur Dee*, English Renaissance Hermeticism, 6; Garland Reference Library of the Humanities, 1627 (New York: Garland Press, 1996).

162. Istnieje na ten temat olbrzymia literatura, w tym kilka edycji diariuszy; najnowsze i najważniejsze publikacje książkowe to m. in.: Deborah E. Harkness, *John Dee's conversations with angels. Cabala, alchemy, and the end of nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); György Szónyi, *John Dee's occultism: Magical exaltation through powerful signs*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (Albany, NY: State University of New York Press, 2004); Glyn Parry, *The arch-conjurer of England: John Dee* (New Haven–London: Yale University Press, 2012).

163. Arthur MacGregor (red.), *Tradescant's rarities: Essays on the foundation of the Ashmolean Museum 1683 with a catalogue of the surviving early collections* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Dwie frakcje współistniejące w Royal Society nie wyróżniały się tylko stosunkiem do alchemii, a nawet był to raczej temat wspólnych zainteresowań, choć odmiennych interpretacji. Znacznie głębsze różnice dotyczyły podejścia do tradycji *prisca scientia*, humanizmu, hermetyzmu i magii. Dominujące skrzydło postępowe, które ostatecznie zwyciężyło, odrzucało te tradycje w całości, postulując konieczność całkowitej reformy wiedzy i stworzenia nowej filozofii przyrody na solidnej podstawie empirycznej. W początkowym okresie działalności towarzystwa była w nim też mniej liczna grupa „hermetyczna”, do której oczywiście zaliczał się Ashmole, ale nie był nigdy zbyt aktywnym członkiem Royal Society. Znacznie ważniejszą osobistością był bez wątpienia Robert Moray (1608/1609–1673), jeden z wąskiego grona dwunastu założycieli, a także autor statutu i regulaminu towarzystwa, który osobiście negocjował z królem uzyskanie od niego przywileju i patronatu. Pochodził ze Szkocji i miał za sobą karierę w armii jako inżynier wojskowy, służył również we Francji w szkockim korpusie. Później brał udział w wojnie z Anglią, podczas której wstąpił do loży wolnomularskiej. Ponieważ inicjacja odbyła się w 1641 r. w Newcastle-upon-Tyne, po przekroczeniu granicy przez armię szkocką, jest to najwcześniejszy znany przypadek przyjęcia do spekulatywnego wolnomularstwa na ziemi angielskiej¹⁶⁴.

WOLNOMULARSTWO

Powstała w Szkocji zorganizowana sieć łóż cechu murarzy, przekazujących tajniki swego rzemiosła z wykorzystaniem rozbudowanego rytuału i symboliki nawiązującej do starożytnych misteriów i legend architektonicznych opartych na Biblii, zaczęła pod koniec XVI w. przyjmować członków arystokracji, intelektualistów i duchownych, dla których stała się miejscem swobodnych dyskusji światopoglądowych, chronionych przysięgą dochowania tajemnicy. Bardzo wcześnie zaczęły się w nich pojawiać odwołania do Pitagorasa, Platona i Hermesa, a także do renesansowej sztuki pamięci, kabały, magii i alchemii¹⁶⁵. Kiedy na kontynen-

164. Dudley Wright, *First recorded initiation in England: Sir Robert Moray*, [w] Dudley Wright (red.), *England's masonic pioneers* (London: George Kenning & Son, 1925), 1–11; jedyną monografią na temat Moraya jest nadal: Alexander Robertson, *The life of Sir Robert Moray, soldier, statesman and man of science (1608–1673)* (London: Longmans, Green and Co., 1922); jego zachowaną korespondencję wydał znakomity badacz początków wolnomularstwa: David Stevenson (red.), *Letters of Sir Robert Moray to the Earl of Kincardine, 1657–73* (Aldershot, Hants: Ashgate Publishing, 2007); tam też obszerny życiorys oparty na wielu nowych źródłach (s. 1–60).

165. Olbrzymie piśmiennictwo na temat początków wolnomularstwa jest w znacznej części mało wiarygodne; niewątpliwie najlepszą historią tego okresu jest: —, *The origins of freemasonry. Scotland's century, 1590–1710* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), a systematyczną dokumentację zawiera: —, *The first freemasons: Scotland's early lodges and their members* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1988); nowe wyd. Edinburgh 2001; kontrowersyjne i niekiedy zawierające zbyt daleko idące

cie pojawił się ruch różokrzyżowców, szkoccy masoni byli nim bardzo zainteresowani, śledzili jego rozwój i związki z alchemią.

O zainteresowaniu różokrzyżowcami w Szkocji świadczy fakt, że Lord Balcarres, kolekcjoner rękopisów alchemicznych, również zbierał dzieła różokrzyżowców. Były wśród nich tłumaczenia [pierwszych manifestów] *Fama* i *Confessio* na szkocki, spisane jego ręką i datowane na 1633 r. Córka Balcarresa poślubiła Sir Roberta Moraya [...]. Moray został później patronem Thomasa Vaughana, angielskiego alchemika, który jako pierwszy opublikował angielskie wydanie dwóch traktatów różokrzyżowców w 1652 r. [...] Tekst tego wydania jest bardzo zbliżony do szkockiego rękopisu z 1633 r., ale nie wywodzi się z niego bezpośrednio. [...] Możliwe, że kiedy Balcarres dostał oryginalny rękopis tłumaczenia, sam go skopiował [...], a następnie dał oryginał Morayowi, który przekazał go dalej Vaughanowi.¹⁶⁶

Innym często cytowanym dowodem na wpływy nurtu różokrzyżowców w wolnomularstwie szkockim, już wcześniej owładniętym w pewnym stopniu ideami hermetyzmu, jest często cytowany fragment poematu *Muses threnodie* (Treny muz) z ok. 1630 r. (druk 1638), którego autorem był Henry Adamson (1581-1639). Opisując wysiłki architektów i murarzy przy odbudowie mostu na rzece Tay, dodał:

Jesteśmy bowiem braćmi Różanego Krzyża;
Posiadamy słowo Mularza i dar jasnowidzenia,
Umiemy przewidywać rzeczy przyszłe.

Członkostwo Roberta Moraya w loży masońskiej z pewnością nie miało tylko charakteru towarzyskiego, jak to często bywało w przypadkach innych osób. Przez całe życie używał w swoim podpisie „znaku masońskiego” (*mason mark*) w postaci pięcioramiennej gwiazdy (pentagramu), a w jego pełnej wersji na pieczęci zamieścił napisane greckimi literami słowo *agapa* (kochaj) między jej ramionami. Ponieważ identyczna niemal pieczęć z greckimi literami, ale innym słowem otaczającym pentagram, znajduje się w *De occulta philosophia* Agrippy von Nettesheim, stamtąd najpewniej Moray zaczerpnął jej wzór¹⁶⁷. Później po-

wnioski, ale też bardzo cenne źródło jest studium: Marsha Keith Schuchard, *Restoring the temple of vision. Cabalistic freemasonry and Stuart culture*, Brill's Studies in Intellectual History, 110 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002); o roli sztuki pamięci we wczesnym wolnomularstwie zob: Rafał T. Prinke, *Memory in the lodge. A late 18th century Freemasonry mnemonic aid*, [w] Rafał Wójcik (red.), *Culture of memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Prace Biblioteki Uniwersyteckiej, 30 (Poznań: Biblioteka Uniwersytecka, 2008), 227–237.

166. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 101; autor omawia też i odrzuca wcześniejsze sugestie, że tłumaczenie Vaughana było pierwotne, a Balcarres oparł swoją wersję na nim.

167. —, *Masonry, symbolism and ethics in the life of Sir Robert Moray, FRS*, „Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland” 114 (1984): 405–431, tutaj 410–418.

dobnej pieczęci używał jego przyjaciel John Evelyn, a w jedynym zachowanym liście z ich korespondencji pisał: „Wydaje mi się, że uznałeś mnie za większego Mistrza w innym rodzaju filozofii niż ta, którą zajmuje się Royal Society”¹⁶⁸. Interesująca jest owa budząca się świadomość odrębności owych „dwóch filozofii”, jednej uprawianej tajemnie w loży wolnomularskiej, a drugiej w ramach otwartego towarzystwa naukowego. Tego rodzaju dylematy miały również inne próby reformatorskie podejmowane w tej samej epoce, często inspirowane religijnie, ale stawiające sobie za cel przemianę struktur edukacyjnych, naukowych i niekiedy też społecznych. Wiele z takich ruchów, podobnie jak wolnomularze, działało w tajnych strukturach i głosiło podobne ideały¹⁶⁹.

Alchemiczne zainteresowania i praktyczne próby Roberta Moraya nie są dobrze udokumentowane. Obok wspomnianej współpracy z mistycznie nastawionym, różokrzyżowcowym alchemikiem Thomasem Vaughanem, który uczynił go spadkobiercą swojej biblioteki i w którego laboratorium dokonywali wspólnych eksperymentów, Moray był również zafascynowany technologią chemiczną, paracelsusowską jatrochemią, a także wieloma innymi dziedzinami badań przyrodniczych. „Ale najsilniejszy bezpośredni wpływ na Moraya jako praktycznego naukowca [...] wywierał od lat 1650. Johann Rudolf Glauber”, którego dzieła studiował i według opisanych tam projektów konstruował „filozoficzne piece” w swoim laboratorium podczas pobytu na emigracji w Maastricht¹⁷⁰. Jednak to nie badania naukowe, ale jego przekonania etyczno-religijne – stoicyzm chrześcijański połączony z duchem wolnomularstwa – stały się fundamentem Royal Society, powstałego w dużej mierze dzięki jego wysiłkom.

Postęp w nauce był [dla Roberta Moraya] ważny tak ze względów duchowych, jak i praktycznych. Bezinteresowna służba stanowiła część jego etyki, a pojęcia braterstwa i przyjaźni były dlań najistotniejsze, przez co wysoko cenił społeczny aspekt działalności Royal Society, utrzymywał korespondencyjne kontakty z uczonymi spoza Londynu i starał się im pomagać. Nie znalazł w Royal Society starożytnej wiedzy tajemnej, której dwadzieścia lat wcześniej szukał w loży masońskiej, ale można podejrzewać, że tam też nie znalazł jej wiele. [...] W Towarzystwie odnalazł jednak (a właściwie pomógł stworzyć) oddanie się postępowi wiedzy połączone z Przyjaźnią.¹⁷¹

168. Cyt. za: *ibid.*, 417.

169. Najnowsze przeglądowe omówienie i obszerną bibliografię inicjatyw tego typu, w tym również mało znanych z wcześniejszej literatury, zawiera: Donald R. Dickson, *The Tessera of Antilia. Utopian brotherhoods & secret societies in the early seventeenth century*, Brill's Studies in Intellectual History, 88 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998).

170. Stevenson, *Masonry, symbolism and ethics in the life of Sir Robert Moray*, 425–426.

171. *Ibid.*, 428.

Wbrew twierdzeniom części historyków o wolnomularskim charakterze całego przedsięwzięcia Royal Society¹⁷², spośród jego członków założycieli tylko trzech było masonami, a z nich Christopher Wren został wtajemniczony dopiero w 1691 r., w budowanej przez niego i jeszcze nieukończonej Katedrze św. Pawła w Londynie. Trzecim, a jednocześnie pierwszym znanym wolnomularzem angielskim był zaś Elias Ashmole, przyjęty w 1646 r. do loży w Warrington (Lancashire). Poza wspomnianą już jego alchemiczną działalnością edytorską i praktyczną, był też zafascynowany ruchem różokrzyżowców, miał w swoich zbiorach inne niż wydane przez Thomasa Vaughana tłumaczenie ich manifestów, a nawet napisał petycję o przyjęcie go w poczet członków tego fikcyjnego bractwa¹⁷³.

Wraz z Morayem stanowili trzon „frakcji hermetycznej” wśród założycieli Royal Society, starając się łączyć tradycje wiedzy tajemnej i rytuałów inicjacyjnych wolnomularstwa z ideami nowej nauki, kultem przyjaźni i wzajemnej pomocy. W nieznacznym jedynie stopniu wpłynęło to na ostateczny kształt nowożytnych towarzystw naukowych, ale wpływ Moraya i Ashmole’a na wolnomularstwo „z czasem [...] miał przekształcić ten ruch i nadać mu nowe znaczenie w zmieniającym się społeczeństwie, umożliwiając rozprzestrzenienie się masonerii na całą Europę w połowie osiemnastego wieku”¹⁷⁴. Tymczasem w kręgach, z których wyłoniło się Royal Society (ale jeszcze przed jego powstaniem), pojawiła się opozycja wobec reprezentowanego przez nich nurtu odwołującego się do tradycji hermetyzmu i magii. Za symboliczny moment przełomowy owych zmagania światopoglądowych, który zadecydował o ostatecznym rozejściu się współistniejących wcześniej tendencji, uznać można opublikowanie diariuszy Johna Dee z jego kontaktów z aniołami podczas seansów z Edwardem Kelleyem jako medium. Ta solidna publikacja, zatytułowana *A true and faithful relation of what passed for many years between Dr. John Dee and some spirits* (Prawdziwa i wierna relacja z tego, co zachodziło przez wiele lat między Dr. Johnem Dee a pewnymi duchami, 1659), została wydana przez wybitnego filologa klasycznego Merica Casaubona (1599–1671) i poprzedzona obszernym wstępem, w którym ostro skrytykował Dee i Kelleya za kontaktowanie się ze złymi mocami i demonami, za jakie uznawał pojawiające się w kryształach anioły¹⁷⁵.

172. Takie stanowisko zajęła przede wszystkim: Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 171–219; w skrajnej postaci zaprezentowane zostało w: Robert Lomas, *The Invisible College: The Royal Society, freemasonry and the birth of modern science* (London: Headline Book Publishing, 2002); książka ta zawiera co prawda sporo informacji, ale również daleko idących spekulacji i jest zupełnie niewiarygodna; jak to ujął David Stevenson, Lomas „ma skłonność do fantazjowania i znajdowania masonów pod każdym łóżkiem”: Stevenson, (red.), *Letters of Sir Robert Moray to the Earl of Kincardine*, 298.

173. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 194–195.

174. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 189.

175. Michael R.G. Spiller, „Concerning natural experimental philosophie”: Meric Casaubon and the Royal Society, *International Archives of the History of Ideas*, 94 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980), 7–8.

Dee miał być, podobnie jak Trithemius i Paracelsus, inspirowany przez Szatana, co zrujnowało na kilka wieków jego reputację (również wśród historyków nauki), dla jednych bowiem stał się diabelskim heretykiem igrającym ze złymi mocami, a w opinii innych ośmieszył się swą naiwnością i łatwowiernością wobec wykorzystującego go Kelleya. Całe przedsięwzięcie wydawnicze Casaubona jednoznacznie uderzało w kręgi hermetystów, wolnomularzy, różokrzyżowców i „entuzjastów”, związane m. in. z Eliaszem Ashmolem i Robertem Morayem, dla których John Dee był wielkim autorytetem¹⁷⁶. Do pierwszego z nich odniósł się zresztą bezpośrednio w dodanym do przedmowy aneksie, pisząc w nim, że „kiedy niniejszy wstęp był już napisany i prawie wydrukowany, pokazano mi książkę zatytułowaną *Theatrum chemicum Britannicum etc.* [napisaną] przez Eliasa Ashmole’a, Esq.” i poświęcając całą stronę krytyce uznania, jakim autor darzył „diabolicznego” Doktora Dee i jego kompana Kelleya, a o którym świadczyły alchemiczne teksty tego ostatniego zamieszczone w antologii, a także aprobujące opisy ich eksperymentów z nieczystymi duchami.

Niemal pół wieku wcześniej, w 1614 r., Isaac Casaubon (1559–1614), słynniejszy od swego syna ojciec Merica, opublikował *De rebus sacris et ecclesiasticis* (O rzeczach świętych i kościelnych), w którym dzięki bardzo drobiazgowej analizie filologicznej wykazał ponad wszelką wątpliwość, że *Corpus Hermeticum* nie jest dziełem starożytnego Hermesa, ale powstał nie wcześniej niż w I w. n.e. Tym samym podważył fundament hermetyzmu filozoficznego i religijnego¹⁷⁷. Intencją publikacji jego syna z 1659 r. było zdyskredytowanie hermetyzmu technicznego i praktyk magicznych, które dla renesansowych magów stanowiły równoważną z innymi metodę zdobywania mądrości, ale w nowej nauce nie było już dla nich miejsca. W XVI w. John Dee mógł być jednocześnie wielkim matematykiem i geometrą, zajmować się teorią nawigacji i politologią, a z drugiej strony pisać o kabalistycznej alchemii i głosić królom i cesarzom rewelacje objawiane mu przez anioły z kryształowej kuli. W drugiej połowie wieku XVII racjonalny naukowiec nie mógł już być hermetystą, a przynajmniej musiał ukrywać swoją drugą twarz w zaciszu łóż wolnomularskich, które stały się odtąd depozytariuszami tradycji hermetyzmu renesansowego, kabały i magii, a także alchemii i ruchu różokrzyżowców. Choć niektórzy członkowie Royal Society i uczeni Europy kontynentalnej podejmowali jeszcze próby transmutacji metali nieszlachetnych w złoto, czynili to już bez rozgło-

176. Stephen Clucas, *Enthusiasm and „damnable curiosity”*. Meric Casaubon and John Dee, [w] R. J. W. Evans, Alexander Marr (red.), *Curiosity and wonder from the Renaissance to the Enlightenment* (Aldershot, Hants: Ashgate, 2006), 131–148.

177. Thomas Hofmeier, *Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegistus*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 569–572.

su, nie publikując swoich przemyśleń i rezultatów eksperymentalnych, tak jak Robert Boyle czy jego młodszy kolega Isaac Newton, o którym będzie jeszcze mowa.

SOCIETAS JESU

Nowa nauka przekraczała też bariery podziałów wyznaniowych, tworząc ponownie, po burzliwym okresie reformacji i wojen religijnych, jedną społeczność uczonych. Klasztory tradycyjnie związanych z naukami przyrodniczymi zakonów utraciły taką pozycję, a ich miejsce zajęło Towarzystwo Jezusowe, którego członkowie podejmowali nowoczesne badania naukowe dotyczące wielu dziedzin, prowadząc obserwacje i eksperymenty na całym objętym swymi misjami świecie, a ich rezultaty udostępniali wszystkim zainteresowanym drogą korespondencyjną albo w publikacjach. Zdaniem Williama Ashwortha, wypracowana przez jezuitów metodologia była wcześniejsza i doskonalsza pod względem obiektywizmu i sposobu prowadzenia dyskursu naukowego: „To właśnie Towarzystwo Jezusowe, a nie Academia del Cimento czy Royal Society, było pierwszym prawdziwie naukowym towarzystwem”¹⁷⁸. Nie jest to co prawda opinia powszechna, inni badacze wskazywali bowiem od dawna na specyfikę umysłowości i etyki protestanckiej (a nawet konkretnie anglikańskiej) jako źródło metody naukowej¹⁷⁹, ale znacznie istotniejsza wydaje się ich późniejsza zgodna współpraca¹⁸⁰.

ATHANASIUS KIRCHER

Jednym z największych uczonych jezuickich XVII w., a jednocześnie niezwykle aktywnym korespondentem w sieci wymiany naukowej, był Athanasius

178. William B. Ashworth Jr., *Catholicism and early modern science*, [w] David C. Lindberg, Roland L. Numbers (red.), *God and nature: Historical essays on the encounter between Christianity and science* (Berkeley: University of California Press, 1986), 136–166, tutaj 155.

179. Teoria ta została po raz pierwszy sformułowana w 1936 r. przez Roberta Mertona i stąd często nazywana jest „tezą Mertona”; zob.: I. Bernard Cohen, K. E. Duffin, Stuart Strickland (red.), *Puritanism and the rise of modern science: The Merton thesis* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990); tezę anglikańską wysunęli: James R. Jacob, Margaret C. Jacob, *The Anglican origins of modern science*, „Isis” 71: 2 (1980): 251–267.

180. Na temat uczestnictwa jezuitów w korespondencyjnej republice uczonych i rehabilitacji ich nauki w nowszej historiografii zob.: Mordechai Feingold (red.), *Jesuit science and the Republic of letters*, Transformations: Studies in the History of Science and Technology (Cambridge, MA / London: The MIT Press, 2003); — (red.), *The New Science and Jesuit science: Seventeenth century perspectives*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 6 (Dordrecht: Kluwer, 2003).

Kircher (1601/1602–1680)¹⁸¹. Wielki erudyta, często nazywany ostatnim polihistorem, opublikował ponad czterdzieści dzieł dotyczących tak różnorodnych dziedzin jak teologia, medycyna, archeologia, językoznawstwo, teoria muzyki, geologia, magnetyzm, optyka czy budowa maszyn, ale też magia i kabała. Większość z nich to wielkie tomy, niezwykle bogato ilustrowane znakomitymi miedziorytami¹⁸². Niektóre, jak *China illustrata* (Chiny ilustrowane, 1667)¹⁸³ czy *Oedipus Aegyptiacus* (Egipski Edyp, 1652–1654), stanowią do dzisiaj cenne źródło informacji i ikonografii. Trzeci tom drugiego z tych dzieł jest w całości poświęcony próbie odczytania hieroglifów egipskich, która, choć całkowicie nieudana i wychodząca z błędnych przesłanek, stanowi pomnik heroicznej wręcz pracy badawczej, będącej niewątpliwym wkładem Kirchera do dziejów egiptologii.

Całość dorobku Athanasiusa Kirchera czyni z niego wszechstronnego encyklopedystę, ale nie w tradycji scholastycznej jak wcześniejszy o pół wieku Johann Heinrich Alsted, który był co prawda krytycznym i wpływowym, ale jed-

181. Najważniejsza monografia to ukończona w 1966 r., a wydana pół wieku później dysertacja: John Edward Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis', with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography. Edited for publication by Elizabeth Fletcher*, Aries Book Series, 12 (Leiden–Boston: Brill, 2011); jak napisał Garry Trompf we wstępie, praca ta „jak żadne inne studium, otwiera okna na naukę katolicką w epoce baroku, ukazując ciągle interakcje między badaczami i eksperymentatorami, które umożliwiły [dokonanie się] tak zwanej rewolucji naukowej” i stanowi przeciwagę dla dotychczasowej historiografii, „koncentrującej się na protestanckim brzegu w rozwoju nauki nowożytnej” (s. xxi); wcześniej pod jego redakcją ukazał się zbiór artykułów: — (red.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988); cenna jest również: Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher's theatre of the world: The life and work of the last man to search for universal knowledge* (London: Thames & Hudson, 2009); a także popularnonaukowa biografia: John Glassie, *A man of misconceptions: The life of an eccentric in an age of change* (New York: Riverhead, 2012); ważnym narzędziem dla badań nad tworzeniem się nauki jezuickiej i jej relacjami z uczonymi protestanckimi, a także rolą krajów Europy Środkowej w tym procesie, jest opracowany przez dwóch jezuitów, polskiego i słoweńskiego, indeks do olbrzymiej zachowanej korespondencji Kirchera: Wiktor Gramatowski, Marjan Rebernik, *Epistolae Kircherianae: Index alphabeticus, index geographicus*, Subsidia ad Historiam Societatis Iesu: Series Minor, 11 (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001).

182. Obszerny wybór reprodukcji z komentarzami: Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A Renaissance man in search of lost knowledge* (London: Thames and Hudson, 1979); jeszcze więcej ilustracji (410) zawiera: —, *Athanasius Kircher's theatre of the world*.

183. Tłumaczenie angielskie: Athanasius Kircher, *China illustrata*, tłum. Charles D. Van Tuyl (Muskogree, OK: Indian University Press, Bacone College, 1986).

nak kompilatorem. Dzieła wielkiego jezuitę, „czy to poświęcone filozofii przyrody, czy wyjaśnianiu zaginionych doktryn ezoterycznych, prezentowane były w formie encyklopedycznej, zestawiającym materiał z wielu wcześniejszych autorytetów z własnymi przemyśleniami, obserwacjami i eksperymentami Kirchera”¹⁸⁴. Takie otwarte podejście znamionowało już nowoczesną metodę naukową, którą w obszarze nauk humanistycznych uzupełniała jego wielka erudycja i znajomość języków starożytnych. Obraz Kirchera w ujęciu nowszych badaczy nie jest wszakże jednoznaczny. Fundamentalne dzieło Johna Edwarda Fletchera ukazuje go przede wszystkim jako niestrudzonego badacza przyrody i filologa, a także organizatora nauki. Autor wspomina co prawda kilkakrotnie, że Kircher „znał również dobrze kabałę hebrajską i jej warstwy [wywodzące się z] myśli hermetycznej i neoplatonickiej” oraz że jego zdaniem „klucz do boskiej mądrości zachował się w hieroglifach [egipskich], których zrozumienie można osiągnąć jedynie przez ciągłe odwoływanie się do pism kabalistycznych dawno wymarłych pokoleń”¹⁸⁵, ale te aspekty twórczości i działalności jezuitę traktuje tylko marginalnie. Uwypukla je natomiast w swoich dwóch książkach Joscelyn Godwin, a szczególnie w programowym referacie ze zorganizowanej przez Fletchera konferencji¹⁸⁶, jak również w napisanym ponad dwadzieścia lat później wstępie do jego monografii. W tym ostatnim tak podsumował swoje stanowisko:

Najlepszym pojedynczym kluczem do zrozumienia Kirchera jest uznanie go za chrześcijańskiego hermetystę, akceptującego filozofię *Corpus Hermeticum* w takiej mierze, w jakiej nie koliduje z jego katolicyzmem. W przypadkach konfliktu, Biblia miała pierwszeństwo przed naukami Hermesa Trismegistosa, jak przykładowo w częstych wzmiankach Kirchera o złych duchach. [...] Wszechświat Kirchera podzielony jest na świat materialny, duchowy i intelektualny, które są powiązane ze sobą siecią korespondencji i są potencjalnie dostępne. Ten hermetyczny łańcuch istnienia, wraz z jego odbiciem jako makrokosmosu w mikrokosmosie, stanowi istotę jego filozofii.¹⁸⁷

Tę hermetyczno-ezoteryczną stronę Athanasiusa Kirchera dostrzegli też inni badacze, szczególnie Daniel Stolzenberg. Wykazał on, jak istotne dla jezuickiego uczonego były tradycje renesansowej koncepcji *prisca scientia*, zawartej w ka-

184. Daniel Stolzenberg, *Introduction: Inside the Baroque encyclopedia*, [w] Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher* (Stanford: Stanford University Libraries, 2001), 1–16, tutaj 2.

185. Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, 82.

186. Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher and the occult*, [w] John Edward Fletcher (red.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), 17–36.

187. Joscelyn Godwin, *Foreword* [w:] Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, xviii–xix.

bale i *Corpus Hermeticum*, w którego starożytność wierzył mimo przeczących temu dowodów opublikowanych znacznie wcześniej przez Isaaca Casaubona¹⁸⁸. Na pochodzenie teorii muzyki Kirchera od neoplatońskich idei Marsilia Ficina wskazał Grantley McDonald¹⁸⁹, a Noel Malcolm dowodził, że mimo całej swej otwartości w zakresie nauk przyrodniczych, Athanasius Kircher był zwolennikiem ezoterycznego przekazu „tajnych doktryn Egipcjan” i innych tajemnic, aby nie wpadły w niepowołane ręce¹⁹⁰.

Na temat alchemii w kontekście egipskiego Hermesa wypowiadał się Kircher w *Oedipus Aegyptiacus*, poświęcając jej podrozdział „Alchimia hieroglyphica”. Od razu odrzucił możliwość robienia złota, dowodząc, że „szlachetna sztuka metalurgii, której Hermes Trismegistos uczył przedpotopowych patriarchów”, miała zupełnie inne cele, a jej tajniki zawarte są w inskrypcjach i mitologii Egipcjan¹⁹¹. Za jeden z alchemicznych hieroglifów egipskich, któremu poświęcił sporo miejsca, uznał *monas hieroglyphica* Johna Dee, ale z drugiej strony odrzucił autentyczność *Tablicy szmaragdowej*, widząc w niej arabskie fałszerstwo i posługując się takimi samymi argumentami filologicznymi, jakich sam nie przyjmował w przypadku *Corpus Hermeticum*¹⁹². Znacznie obszerniej pisał Kircher o całości praktyk i teorii alchemicznych w *Mundus subterraneus* (Podziemny świat, 1664–

188. Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental studies and occult philosophy in the work of Athanasius Kircher* (dysertacja doktorska, Stanford University, 2003); szczególnie ciekawy rozdział czwarty: “How to read a Jesuit treatise on Kabbalah”(s. 181–244); —, *The connoisseur of magic*, [w] Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher* (Stanford: Stanford University Libraries, 2001), 49–58; —, *Kircher among the ruins: Esoteric knowledge and universal history*, [w] Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher* (Stanford: Stanford University Libraries, 2001), 127–140; —, *Four trees, some amulets, and the seventy-two names of God: Kircher reveals the Kabbalah*, [w] Paula Findlen (red.), *Athanasius Kircher: The last man who knew everything* (New York–London: Routledge, 2004), 143–164; —, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of antiquity* (Chicago: Chicago University Press, 2013).

189. Grantley McDonald, *Marsilio Ficino in Renaissance Germany: A reception history* (Geneva: Librairie Droz, 2013).

190. Noel Malcolm, *Private and public knowledge: Kircher, esotericism, and the Republic of Letters*, [w] Paula Findlen (red.), *Athanasius Kircher: The last man who knew everything* (New York–London: Routledge, 2004), 286–297.

191. Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental studies and occult philosophy*, 165.

192. *Ibid.*, 323; dyskusja nad autorstwem tekstów Hermesa nie była zamknięta i trwała za czasów Kirchera, kiedy ich autentyczności bronił Ralph Cudworth (1617–1688), platonik z Cambridge; zob.: Thomas Hofmeier, *Cudworth versus Casaubon: Historical versus textual criticism*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science*

1678), dwutomowym dziele poświęconym geologii i metalurgii¹⁹³. Akceptował wywodzącą się od Arystotelesa i przyjmowaną przez większość klasyków alchemii teorię o powstawaniu metali we wnętrzu ziemi z dwóch „wyziewów”, umownie nazywanych siarką i rtęcią. Był też zwolennikiem panspermii i tym samym uznawał alchemiczno-paracelsusowskie teorie o nasionach metali i wszystkich rzeczy, które zostały wprowadzone przez Boga do chaosu pierwotnej materii. W swej chemicznej interpretacji biblijnego aktu stworzenia Athanasius Kircher zaadaptował wcześniejsze teorie paracelsysty Quercetanusa¹⁹⁴ i uznał hermetyczny *spiritus mundi* za „złożoną z najsubtelniejszych [części] niebiańskiego tchnienia albo z takich części żywiołów” substancję, wraz z którą stworzony został „pewien solno-siarkowo-rtęciowy wyziew, uniwersalne nasienie wszystkich rzeczy”¹⁹⁵. Jak podkreśla Hiro Hirai, nasienie to jest w ujęciu Kirchera materialne, a to wskazuje na bezpośredni wpływ teorii Michała Sędziwoja, o czym świadczą też inne szczegóły rozważań jezuitę¹⁹⁶. Jednak mimo tak obfitego czerpania z dorobku paracelsystów i autorów alchemicznych, uznawania koncepcji *tria prima* i panspermii, Athanasius Kircher stanowczo odrzucał wszystkie teorie alchemików dotyczące transmutacji. Nie oznacza to, że przemiana metali nie jest możliwa – wręcz przeciwnie – „jest poznawalna, choć nie jest jeszcze znana, a jej tajemnica może być w przyszłości odkryta, obecnie jednak sekret ten jest zagubiony i cała pseudonauka alchemii to chimera”¹⁹⁷. Zdarzają się co prawda przypadki dokonywania transmutacji (jeden z nich, znany mu z relacji znajomego, szczegółowo opisuje), ale dokonują się one jedynie w wyniku interwencji aniołów lub demonów (zwykle tych drugich)¹⁹⁸. Tym samym Kircher zawęził wcześniejsze stanowisko swego zakonnego poprzednika Martina del Rio (1551–1608), który

15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 581–586.

193. Wybór fragmentów dotyczących alchemii z różnych dzieł Kirchera wydała w tłumaczeniu włoskim z obszernym komentarzem: Anna M. Partini, *Athanasius Kircher e l'alchimia. Testi scelti e commentati*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizioni Mediterranee, 2004).

194. Hirai, *Paracelsisme, néoplatonisme et médecine hermétique*; Kahn, *L'interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne*; Michael T. Walton, *Genesis and the chemical philosophy: True Christian science in the sixteenth and seventeenth centuries*, AMS Studies in the Renaissance, 45 (New York: AMS Press, 2013).

195. Cyt. za: Hiro Hirai, *Athanasius Kircher's chymical interpretation of the creation and spontaneous generation*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 77–87, tutaj 79.

196. *Ibid.*, 80–81.

197. Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, 158.

198. Tara Nummedal, *Kircher's subterranean world and the dignity of the geocosm*, [w] Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher* (Stanford: Stanford University Libraries, 2001), 37–47, tutaj 44.

dowodził, że „człowiek może dostąpić poznania procesu transmutacji albo z diablem jako nauczycielem, albo przez własny wysiłek i gorliwość”¹⁹⁹. Z tego też względu, aby uniknąć wątpliwości co do źródła udanych transmutacji, zalecał zakazanie wszystkim obywatelom zajmowania się alchemią i wydawanie przez władze licencji tylko osobom spełniającym najwyższe normy moralne. Choć jego propozycje nie weszły w życie, to dla innych jezuitów oznaczały przyzwolenie na prowadzenie poszukiwań Kamienia Filozofów, któż bowiem jak nie oni mógł sprostać wyznaczonym przez del Rio wymaganiom duchowym. Potwierdzają to odkryte przez Marthę Baldwin źródła na temat prowadzenia eksperymentów alchemicznych w kolegium jezuickim w Liège (w którym wykładał Martin del Rio), a także prób dokonania transmutacji w 1596 r. przez Françoisisa Aguilona (1566–1617), jezuitę z Antwerpii²⁰⁰.

W opinii wcześniejszych badaczy, Athanasius Kircher „zadał alchemikom pierwszy naprawdę znaczący i karzący cios”, przez co „zasługuje na wdzięczność wszystkich chemików”²⁰¹, ale nowsze ustalenia pokazują, że jego twierdzenia nie były wcale tak jednoznaczne, a niekiedy bywały też wewnętrznie sprzeczne. Z jednej strony zaprzeczał możliwości dokonania transmutacji metali nieszlachetnych w złoto, z drugiej zaś opisywał takie przypadki przeprowadzone z domniemaną pomocą demonów, a „jego stosunek do niższych typów metalicznych transmutacji, takich jak [przemiana] żelaza w miedź, był znacznie bardziej pozytywny”²⁰². Sam zresztą pokazywał eksperymenty dowodzące takich przemian w zorganizowanym i nadzorowanym przez siebie laboratorium chemicznym w rzymskim kolegium jezuickim²⁰³.

Zanegowanie przez Athanasiusa Kirchera możliwości transmutacji i wiarygodności alchemicznych autorytetów spotkało się z ostrą reakcją ze strony wielu zwolenników chryzopoei. Pierwsza i najbardziej zapalczywa polemika zatytułowana *Interpellatio brevis... pro lapide philosophorum contra antichymisticum Mundum subterraneum* (Krótka interpelacja... za kamieniem filozofów, przeciw antychemicznemu Podziemnemu światu) ukazała się już w 1667 r. w Bienne koło Berna, a potem była włączona do *Bibliotheca chemica curiosa* Mangeta²⁰⁴. Autor podpisał się jako „Salomon de Blauenstein”, co większość badaczy uważa za pseudonim i spekuluje na temat jego tożsamości – na przykład, że mógł to być włoski alchemik Giuseppe Francesco Borri (1627–1695), były uczeń Kirchera wyrzucony z zakonu jezuitów, ponieważ sam Kircher w jednym z listów nazwał

199. Martha Baldwin, *Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?*, „Ambix” 40: 2 (1993): 41–64, tutaj 43–44.

200. Ibid., 45.

201. Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, 157 i 159.

202. Baldwin, *Alchemy and the Society of Jesus*, 51.

203. Ibid., 49–51; Nummedal, *Kircher's subterranean world*, 45.

204. Pierwsze wydanie bardzo rzadkie, korzystała z niego dopiero: —, *Kircher's subterranean world*; tam też reprodukcja karty tytułowej (s. 45).

autora *Interpellatio brevis* „byłym zakonnikiem”²⁰⁵. Inni z kolei przyjmują identyfikację podaną przez Leibniza w liście do Ernesta Augusta (1629–1698), księcia Brunzswiku. Miał to być „Friedrich Mörs von Blewston, którego co prawda w Anglii nie spotkałem, ale wiele o nim słyszałem pod nazwiskiem Blauenstein”, a „przed kilku laty wydrukował mały traktacik po łacinie, pod nazwiskiem Salomon von Blauenstein, przeciw *mundum subterraneum* Ojca Kirchera, w którym rozprawia szeroko o Chymistach, Kawalerze Boyle’u i innych *virtuosi*, a często też przeciwko mnie”²⁰⁶. Ów Friedrich Meurs (jak najczęściej pisane jest jego nazwisko) był majorem i konstruktorem nowych broni artyleryjskich, agentem w służbie Karola II, króla Anglii podczas wojny w Niderlandach, gdzie używał nazwiska Wasserburg. W 1677 r. otrzymał (jako „Dr. de Blewston”) od króla patent na produkcję stali opracowaną przez siebie technologią, ale już od 1684 r. był w służbie saskiej w Dreźnie²⁰⁷.

W obronie alchemii transmutacyjnej przeciw wielkiemu jezuitcie stanął też Gabriel Clauder (1633–1691), uczeń Wenera Rolfincka, profesora chemii uniwersytetu w Jenie i również zwolennika alchemii. Clauder był członkiem Academia Naturae Curiosorum Leopoldina, niemieckiego odpowiednika Royal Society, i publikował w wydawanych przez nią *Miscellanea curiosa medico-physica*, ale jego głównym dziełem jest obszerny traktat *Dissertatio de tinctura universalis, vulgo lapis philosophorum dicta* (Dysertacja o uniwersalnej tynkturze, potocznie zwanej kamieniem filozofów, 1678), zainspirowany przez Kirchera i jego krytykę

205. Już Johann Kestler w wydanym w 1680 r. komentarzu *Physiologia Kircheriana experimentalis* podał, iż napastliwy autor ukrywał się pod „fictitio nomine de Blauenstein”; wersję tę upowszechniła wpływowa erudycyjna historia alchemii: Karl Christoph Schmieder, *Geschichte der Alchemie* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1832), 413; wśród współczesnych badaczy takie opinie wyrażali przykładowo: Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 7*, 575; R. J. W. Evans, *The making of the Habsburg Monarchy 1550–1700. An interpretation* (Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979), 364; Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, 158–159, 530; Claus Priesner, *Defensor alchymiae: Zur Beweis- und Rechtfertigungsstrategie bei Gabriel Clauder und Friedrich Wilhelm Schröder*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 41: 126 (1991): 13–56, tutaj 25; —, *Kircher, Athanasius*, [w] Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft* (München: C. H. Beck, 1998), 196–198, tutaj 198.

206. Heinz-Jürgen Heß, James G. O’Hara, Herbert Breger (red.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe: Reihe 3: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, Bd. 4* (Berlin: Akademie Verlag, 1995), list 57, s. 120; tam też cztery listy Blauensteina do Leibniza i jeden od niego.

207. Alan Marshall, *Intelligence and espionage in the reign of Charles II, 1660–1685*, Cambridge Studies in Early Modern British History Series (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 153; Thomas S. Ashton, *Iron & steel in the Industrial Revolution*, Publications of the University of Manchester: Economic History Series, 2 (Manchester: Manchester University Press, 1951), 12.

alchemii, której odrzuceniu jest w dużej mierze poświęcony²⁰⁸. Takie publiczne i stanowcze wystąpienie członka nowożytnego towarzystwa naukowego, skierowane do innych uczonych, a nie do adeptów alchemii, było już w tym czasie rzadkością. Inni polemisi, tacy jak Ole Borch, John Webster (1610–1682) czy Johann Zwelfer (1618–1668), wywodzili się z wyraźnie już wówczas odrębnej grupy autorów „chymicznych”.

Z dwóch najważniejszych uczniów Kirchera i jego asystentów w rzymskim laboratorium, a później również znakomitych uczonych jezuitów, Gaspar Schott (1608–1666) nie zajął jednoznacznego stanowiska na temat transmutacji w swojej monumentalnej *Magia universalis* (Magia uniwersalna, 1657–1659) ani w *Thaumaturgus physicus* (Taumaturg fizyczny, 1654), choć podawał tam liczne procesy i receptury zaczerpnięte z dzieł alchemicznych. Natomiast Francesco Lana Terzi (1631–1687) „bez żadnych oporów uznawał możliwość przemiany jednego metalu w inne”, a nawet „utrzymywał, że udało mu się uzyskać niewielką ilość duszy złota, która po wylaniu na metale nieszlachetne zamieniała je w złoto – i podał swoim czytelnikom ogólny zarys tego procesu”²⁰⁹.

Badania alchemiczne w Towarzystwie Jezusowym nie były zatem wprost zabronione, ale większość zakonnych uczonych o zainteresowaniach chemicznych preferowała, podobnie jak Kircher, kierunek studiów przyrodniczych i technologicznych. Możliwości osiągnięcia sukcesu w *alchymia transmutatoria* postrzegano jako co najmniej wątpliwe, a jego ewentualne rezultaty – jako moralnie i teologicznie niejednoznaczne²¹⁰. Niemniej jednak dziedzictwo alchemii, paracelsyzmu i hermetyzmu renesansowego było nadal żywe, wykorzystywane i przetwarzane w nowe formy, a nie odrzucane, jak to sugerowali dawniejsi historycy nauki²¹¹. Indywidualni uczeni jezuitcy podejmowali nawet aktywnie po-

208. Claus Priesner, *Defensor alchymiae. Gabriel Clauder versus Athanasius Kircher. Defence strategies of alchemists in the seventeenth and eighteenth century*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 229–238; rozszerzona wersja po niemiecku: —, *Defensor alchymiae: Zur Beweis- und Rechtfertigungsstrategie bei Gabriel Clauder und Friedrich Wilhelm Schröder*.

209. Martha Baldwin, *Alchemy in the Society of Jesus*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 182–187, tutaj 185.

210. O stanowiskach jezuitów teologów w kwestii alchemii zob.: Sylvain Matton, *Les théologiens de la Compagnie de Jésus et l'alchimie*, [w] Frank Greiner (red.), *Aspects de la tradition alchimique au XVIIe siècle* (Paris / Milan: Société d'Étude de l'histoire de l'Alchimie / Arché, 1998), 382–501.

211. Na temat udziału luksemburskiego jezuitę w głośnej dyspacie o popularnej wśród paracelsystów metodzie leczenia ran przez oddziaływanie na broń, która je zadała, zob: Carlos Ziller Camenietzki, *Jesuits and alchemy in the early seventeenth century: Father Johannes Roberti and the weapon-salve controversy*, „Ambix” 48: 2 (2001): 83–101.

szukiwania Kamienia Filozofów, podobnie jak ich anglikańscy koledzy z Royal Society. Jedni i drudzy najczęściej ukrywali przed światem zewnętrznym swoje nadzieje na osiągnięcie sukcesu, publicznie krytykując alchemików za ich chciwość i bezbożność. Jednak w węższym kręgu albo w korespondencji nadal dociekali ewentualnej możliwości dokonania wielkiej przemiany, jak to czynił nawet sam Robert Boyle. W listach Athanasiusa Kirchera trudno, co prawda, znaleźć jakieś oczywiste deklaracje innych niż głoszone publicznie przekonania w kwestii alchemii transmutacyjnej, ale też widać w nich jego zainteresowanie całą tradycją alchemiczną i doniesieniami o przypadkach udanych transmutacji. Wśród jego koresponentów był między wieloma innymi również polski uczony jezuita Adam Adamandy Kochański (1631–1700), matematyk i mechanik, przyjaciel Jana Heweliusza, który w swych listach często zahaczał o tematykę alchemiczną, komentując interpretacje Kirchera dotyczące *Tablicy szmaragdowej* i innych alchemicznych zagadek, rozważając medyczne zastosowania Kamienia Filozofów, albo donosząc o własnych próbach rozwiązania „problemu Trismegistosa”²¹². Znacznie bardziej otwarcie pisał jednak Kochański do luteranina (choć znanego z ekumenicznych wysiłków na rzecz pojednania kościołów chrześcijańskich) Gottfrieda Wilhelma Leibniza, któremu wyznał, że fascynował się alchemią od czasu poznania Johanna Joachima Bechera i indagował go o pomoc w zdobyciu traktatu alchemicznego pseudo-Ramona Lulla *Potestas divitiarum* (Potęga bogactw)²¹³, a także w nawiązaniu kontaktów z alchemikami angielskimi piszącymi pod pseudonimem Philalethes oraz innymi hermetystami i różokrzyżowcami²¹⁴.

Sam Leibniz również w młodości poszukiwał Kamienia Filozofów, a nawet – jeśli wierzyć jego własnej relacji – był członkiem tajnego stowarzyszenia alchemików w Norymberdze²¹⁵. Później przez wiele lat studiował też kabałę,

212. Bogdan Lisiak, SJ, Ludwik Grzebień, SJ (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego SJ (1657–1699)*, Źródła do Dziejów Kultury. Kroniki i Listy, 1 (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, 2005), listy 3, 4 i 7; s. 19–28, 32–35.

213. Późny tekst korpusu pseudo-Lulla, praktyczny traktat oparty na *Codicilluse*, w niektórych rękopisach przypisywany Hortulanusowi i zawierający jego komentarz do *Tablicy szmaragdowej*; wydany drukiem w *Artis auriferae* z 1610 r., a później dopiero w *Bibliotheca chemica curiosa* Mangeta z 1702 r; zob.: Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, nr I.56.

214. Nowa edycja listów: Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*; wg wykazu s. 441; szerzej o alchemicznych zainteresowaniach Kochańskiego pisze współwydawca w jego monografii: Bogdan Lisiak, SJ, *Adam Adamandy Kochański (1631–1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Studia i Materiały do Dziejów Jezuitów Polskich, 15 (Kraków: Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2005), 345–386.

215. George Ross, *Leibniz and the Nuremberg alchemical society*, „Studia Leibnitiana” 6 (1974): 222–248.

w którą wtajemniczył go serdeczny przyjaciel Franciscus Mercurius van Helmont (1614–1698), syn wspomnianego już wcześniej Jana Baptisty, reformatora paracelsyzmu²¹⁶. W liście do Kochańskiego z 1692 r. pisał, że „sam interesowałem się hermetyzmem, ale z powodu różnych wątpliwości i zajęć porzuciłem te zainteresowania”²¹⁷. Polski jezuita nagabywał go w tej sprawie niestrudzenie, na co niemiecki filozof uprzejmie odpisywał, starając się pomóc i doradzić, ale w 1696 r. znów „zapewniał swego korespondenta, że i on interesował się niegdyś bardzo alchemią, ale z wiekiem ogarnął go sceptycyzm i zainteresowania te całkowicie zarzucił”²¹⁸. Ponadto „Leibniz [...] studiował zainteresowania jezuitę różokrzyżowcami, nie przywiązując do nich większej wagi”²¹⁹, a wręcz pisząc jednoznacznie: „Podejrzewam, iż Fratres Rosae Crucis są fikcyjni, co też potwierdził mi Helmontius”²²⁰.

Stanowisko „zawiedzionego alchemika”, jakie przyjmuje w tej korespondencji Gottfried Wilhelm Leibniz, jest zdaniem Athanasiusa Kirchera charakterystyczne dla jednej z trzech grup, na jakie dzieli współczesnych mu alchemików²²¹. Nie wierzą oni w możliwość dokonania transmutacji przy obecnym stanie ludzkiej wiedzy, choć nie kwestionują filozoficznych i empirycznych podstaw samej teorii – a więc mają poglądy zbliżone do samego Kirchera. Druga grupa to zwykli oszuści, fałszujący złoto i srebro, natomiast trzecia, to „prawdziwi alchemicy”, przekonani o możliwości dokonania przemiany metali nieszlachetnych za pomocą Kamienia Filozofów.

Wskazując na doznanie zawodu i poczucie zniechęcenia połączonego ze sceptycyzmem po wstępnym zafascynowaniu alchemią, Athanasius Kircher nie tylko znakomicie uchwycił nastroje wśród uczonych swej epoki, ale też motywacje stojące za przenoszeniem przez wielu z nich swych zainteresowań z alchemii transmutacyjnej na dziedzinę zwane dzisiaj chemią. Podobną klasyfikację, choć nie uwzględniającą oszustów i fałszerzy, a osobno traktującą jatrochemię, można znaleźć w spisany przez Thomasa Sprata (1635–1713) pierwszym manifestie Royal Society, wyjaśniającym obszary działania towarzystwa i wyznaczającym

216. Allison P. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas 142 (Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1995); —, *The impact of the Kabbalah in the 17th century: The life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*, Brill’s Series in Jewish Studies, 9 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998).

217. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański*, 361; por.: Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*, list 122.

218. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański*, 355; por.: Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*, list 145.

219. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański*, 366.

220. Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*, list 146, s. 373.

221. Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher*, 158.

nowoczesne zasady metody naukowej, w tym szczególnie otwartego i zrozumiałego publikowania wyników badań:

Kolejni Filozofowie, o których wspomnę, to Chymiści, znacznie liczniejsi w naszych czasach ostatnich niżli kiedykolwiek wcześniej. [...] Można ich podzielić na trzy kategorie: takich, co to poszukują ogólnej wiedzy o przyrodzie; tych, którzy wykrywają i przygotowują lekarstwa; oraz szukających bogactw poprzez transmutacje i wielki Elixir. Pierwsze dwie [grupy] osiągnęły znaczne sukcesy, oddzielając, łącząc i zmieniając Częstki Rzeczy [...]. I z ich pracy prawdziwa filozofia może zyskać najszlachetniejsze udoskonalenie. Wszelako pretensje trzeciego rodzaju [Chymistów] sięgają nie tylko obdarzania nas wszelkimi dobrami tego żywota, ale samą nieśmiertelnością. Ich sukces zaś był tak mały, jak wielka była ekstrawagancja ich zamierzeń. Ich autorzy wiodą ich w takie ciemności, że trudno powiedzieć, co jest większym wyzwaniem: zrozumieć ich znaczenie czy też wprowadzić je w czyn. A w pogoni za Kamieniem Filozofów są tak zapamiętali, że nie potrafią niemal myśleć o niczym innym [...]. Widząc, jak odrzucamy Entuzjazm nawet z naszej Teologii, trudno by nas było przekonać, ażeby włączyć go do Filozofii. Próżnym wysiłkiem byłoby próbować wyleczyć takich ludzi z ich bezpodstawnych nadziei. Być może są teraz szczęśliwsi – tacy właśnie, jacy są.²²²

Zawiedzeni alchemią byli zatem również członkowie Royal Society, dla których, poza jej „małymi sukcesami i wielką ekstrawagancją”, istotne były szczególnie problemy ze zrozumieniem tekstów alchemicznych, pisanych w zupełnie innym stylu niż proponowany przez Towarzystwo i nie nadających się z tego właśnie względu do empirycznej weryfikacji, bez której angielscy uczeni nie widzieli możliwości rozwijania nauki i poszerzania wiedzy o przyrodzie. Wielu z nich, podobnie jak Leibniz, zajmowało się co prawda wcześniej lub potajemnie poszukiwaniem prawdy o Kamieniu Filozofów, ale również doznawali zawodu. Można wręcz powiedzieć, że użyta przez Kirchera metafora znakomicie uzupełnia metaforę Boyle’a, zwięźle ujmując istotę zachodzącego w ciągu całego XVII w. procesu przeistaczania się „zawiedzonego alchemika” w „sceptycznego chemika”. Nie każdy oczywiście tracił wiarę w możliwość poznania sekretu transmutacji, ale wielu traciło cierpliwość i postanawiało zainwestować zdobytą wiedzę i umiejętności w przedsięwzięcia może mniej pobudzające fantazję, ale pewniejsze i przynoszące namacalne zyski. Niemieccy i holenderscy „zawiedzeni alchemicy” rozwijali wynalazczość w zakresie technologii chemicznej, angielscy uczynili chemię przedmiotem badań nauk przyrodniczych, a francuscy postawili na jej dydaktykę. Sytuacja intelektualna była podobna jak w schyłkowych epokach alchemii greckiej, islamskiej czy średniowiecznej, ale tym razem znacząca grupa zniechęconych brakiem rezultatów poszukiwań Kamienia Filozofów za-

222. Thomas Sprat, *The history of the Royal Society of London for the improving of natural knowledge* (London: J. Martyn / J. Allestry, 1667), 37–38.

miast szukać pocieszenia w retorycznych i symboliczno-mistycznych reinterpretacjach (choć inna ich część tak właśnie robiła), wykorzystywała rzemieślniczy i filozoficzny dorobek alchemii do stworzenia podwalin nowej dziedziny nauki, włączając ją do nowego dyskursu akademickiego w ramach tzw. „rewolucji naukowej”.

Wiek XVII był okresem przejściowym, w którym dawne i nowe tendencje mieszały się ze sobą, przenikały i wzajemnie na siebie oddziaływały. Zapaleńni alchemicy tracili wiarę w Kamień Filozofów, a twórcy nowożytnej chemii poszukiwali go potajemnie, studiując traktaty dawnych adeptów i dokonując prób w piwnicznych laboratoriach. Stosowane w tradycyjnej historiografii rozróżnienie między alchemią a chemią jest tym samym trudne do konsekwentnego stosowania, co sprawiło, że Lawrence Principe i William Newman zaproponowali termin „chymia” na określenie tego właśnie okresu²²³. Ma on w ich zamyśle łączyć oba pojęcia, które istotnie zaczęto rozróżniać w dzisiejszym rozumieniu dopiero w epoce oświecenia, a tym samym lepiej odzwierciedlać postrzeganie rzeczywistości przez współczesnych. Choć propozycja ta nie spotkała się z powszechną akceptacją i bywa krytykowana, a nawet sami autorzy nie zawsze konsekwentnie ją stosują, to ich autorytet sprawił, że jest coraz częściej przyjmowana, przynajmniej formalnie²²⁴.

Owo przenikanie się tych dwóch tendencji i trudności z ich rozróżnieniem na wyższym poziomie ogólności u uczonych epoki baroku znakomicie uosabia Athanasius Kircher. Jak podkreśla Daniel Stolzenberg, nie był on „osobowością maga-filozofa w stylu Ficina, Pica, Agrippy czy Johna Dee, którzy badali starożytne teksty ezoteryczne w ramach swych poszukiwań ponadczasowych, transcendentnych prawd”, ale „przedstawiał siebie jako antykwariusza, badacza materialnych pozostałości starożytnych cywilizacji”²²⁵. Podobnie postawę Kirchera odczytał Carlos Gilly, stwierdzając, że „nigdy nie został potępiony jako mag, ponieważ nim nie był”, a „powodem jego poszukiwań tak zwanej *Zaginionej Wiedzy* była chęć jej wykończenia” oraz „pokazywania jej, całkowicie zmumifikowanej, w swoim muzeum w Rzymie jako atrakcji dla odwiedzających go turystów”²²⁶. Zastanawiając się nad popularnością Kirchera wśród później-

223. Newman, Principe, *Alchemy vs. chemistry*; Newman, *From alchemy to „chymistry”*.

224. Przykładowo: Principe, (red.), *Chymists and chymistry*; López Pérez, Kahn, Rey Bueno, (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*.

225. Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental studies and occult philosophy*, 178.

226. Carlos Gilly, *Hermetism for tourists: Athanasius Kircher makes a museum piece out of Hermes*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 498–508, tutaj 502 i 505.

szych ezoteryków, Joscelyn Godwin również przedstawia go jako przeciwieństwo wspomnianych magów renesansowym, po czym dodaje:

Co więcej, [Kircher] uważał Paracelsusa za niebezpiecznego wariata i nie znosił różokrzyżowców z ich kalwińskimi planami reformowania świata. [...] Krótko mówiąc, nie należał do żadnego nurtu ezoterycznego [...]. Przy wszystkich swoich rewelacjach tajemnic hermetycznych, przy setkach stron wyjaśniających kabałę hebrajską i arabską, nie miały one zastępować, ani nawet uzupełniać, doktryn i praktyk Kościoła Rzymskiego. [...] To, co sprawia, iż Kircher wydaje się być okultystą, to fakt, że jego światopogląd nie stawia wyraźnej granicy między królestwem materii a królestwem ducha, albo między światem zmysłów i obszarem im niedostępnym. Jego geologia, magnetyzm, chemia i optyka były nasączone – inni powiedzą skażone – dogmatami religijnymi i pojęciami duchowymi. W ciągu kolejnego stulecia nauki przyrodnicze oczyszczą się z tego wszystkiego i skoncentrują wyłącznie na świecie materialnym. Z początkiem dziewiętnastego wieku jedynymi, którzy oparli się temu oczyszczaniu, byli chrześcijańscy fundamentaliści i – z zupełnie innych powodów – grupy ezoteryczne [...]. Dla tych z nich, którzy odkryli [wówczas] Kirchera, jego wszechświat był niezwykle atrakcyjny, a on sam stał się czymś w rodzaju honorowego okultysty, ustawionego w zupełnie niewłaściwym miejscu łańcucha, z którego owe grupy wywodziły swoje pochodzenie.²²⁷

Jednak nie tylko okultyści z XIX w. uznawali Athanasiusa Kirchera za przedstawiciela nurtu hermetycznego. Znakomita, choć kontrowersyjna badaczka tej tradycji, Frances Yates, mimo olbrzymiej erudycji i znakomitej znajomości źródeł, nazwała Kirchera „reakcyjnym hermetystą”, widząc w nim – by użyć metafory Godwina – ogniwo tego samego łańcucha. Jej zdaniem „renesansowa tradycja hieroglificzna, z jej interpretacjami hieroglifów jako prawd o Bogu i świecie, stanowi kanał przekazu hermetycznej religii świata w całym tym okresie i osiąga bardzo późny szczyt w dziełach Athanasiusa Kirchera”²²⁸. Był on bowiem „hermetystą-kabalistą w pełnym rozumieniu tradycji renesansowej”, a także zapewnił „przetwanie w siedemnastowiecznym jezuityzmie najbardziej entuzjastycznej formy religijnego hermetyzmu renesansowego”²²⁹. Tezę tę skrytykował i odrzucił już William Hine, jeden z pionierów badań nad Kircherem²³⁰, w czym później poparli go cytowani wyżej Stolzenberg i Godwin. W swej późniejszej książce Yates zasugerowała wręcz, że całe Towarzystwo Jezusowe było inspirowane tym nurtem:

227. Godwin, *Athanasius Kircher's theatre of the world*, 182.

228. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 417.

229. *Ibid.*, 422–423.

230. William Hine, *Athanasius Kircher and magnetism*, [w] John Edward Fletcher (red.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), 79–99, tutaj 90.

Przez wspólne przywiązanie do tradycji hermetycznej, jezuici i różokrzyżowcy zostali wrogami, a ich relacje miłości-nienawiści wynikały ze swoistego podobieństwa [...]. Jezuici próbowali przejąć symbolikę różokrzyżowców, sugerując, że oba zakony są tym samym [...]. Ta konfrontacja między różokrzyżowcami a jezuitami [...] była znakiem nowych czasów, znakiem, że Europa przechodzi ze starego świata i jego klasyfikacji do epoki, w której trwające nadal wpływy tamtego świata przybiorą nowe formy. W konfrontacji tej można już dostrzec pojawienie się owego przeciwstawienia masonów i jezuitów, które miało stworzyć jeden z najbardziej podstawowych i najgłębiej utajnionych układów w Europie aż do Rewolucji Francuskiej.²³¹

Te odważne i daleko idące twierdzenia Frances Yates, podobnie jak jej fundamentalna teza o wpływie hermetyzmu na powstanie metody naukowej, są nie do utrzymania i robią wrażenie teorii spiskowej. Znacznie łatwiej jest przyjąć wniosek o wyłonieniu się z siedemnastowiecznego tygła dwóch światów, z których jeden nawiązuje do tradycji hermetyzmu renesansowego, ale nadaje mu nowe formy poprzez ruch różokrzyżowców i wolnomularzy, a drugi zrywa z dawnym światem i przyjmuje nowożytną mentalność, którą uosabiać mogą zarówno uczeni jezuici, jak i członkowie Royal Society.

W ciągu XVII w. omawiany dotychczas nurt alchemii wiódł od sceptycyzmu Alexandra von Suchtena, poprzez krytycyzm i rzemieślniczą solidność Andreasa Libaviusa, zapoczątkowaną przez niego tradycję podręcznikową, wynalazczość Cornelisa Drebbela, kontynuowaną w tradycji technologii i przedsiębiorczości chemicznej Glaubera i Bechera, korpuskularyzm Sennerta i Boyle'a, stopniowo kształtując oblicze nowożytnej chemii, które zaakceptowała europejska republika uczonych, skupionych w towarzystwach naukowych, ale też w zakonie jezuitów. Wielu z nich dopuszczało jeszcze możliwość osiągnięcia tradycyjnych celów alchemii, a niektórzy nawet usiłowali dokonać tego w praktyce, ale pod koniec stulecia stawało się to coraz rzadsze. W drugim głównym nurcie pielęgnowane były natomiast tradycje dawnego świata, renesansowa synteza hermetyczno-kabalistyczna i alchemo-paracelsyzm, które wiodły swych zwolenników w zupełnie innym kierunku, widząc w zdobyciu Kamienia Filozofów zarówno cel materialny, jak i duchowy, a także symbol powszechnej reformy wiedzy i społeczeństwa. Na gruncie angielskim owe dwa światy bywają umownie kojarzone z dwoma czołowymi uniwersytetami i uprawianymi w nich odmianach teologii przyrody. W Oksfordzie panował styl myślenia związany z Robertem Boylem i Royal Society, pokreślający obowiązywanie we wszechświecie nadanych mu przez Boga niezmiennych praw naturalnych, natomiast filozofowie neoplatonscy z Cambridge koncentrowali się na cudowności przyrody i jej relacji do ludzkiej duchowości²³². Reprezentowa-

231. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 230–231.

232. Scott Mandelbrote, *The uses of natural theology in seventeenth-century England*, „Science in Context” 20: 3 (2007): 451–480.

li też tradycję *prisca scientia*, a główni przedstawiciele tej szkoły, Henry More (1614–1687) i Ralph Cudworth (1617–1688), opowiadali się za autentycznością objawień *Corpus Hermeticum*. Choć akceptowali filologiczne argumenty Isaaca Casaubona, ich zdaniem opierały się one na późniejszych redakcjach, wprowadzających elementy chrześcijańskie na początku naszej ery, podczas gdy główny zrąb tekstów pochodził z głębokiej starożytności²³³. Henry More studiował też kabałę chrześcijańską i wraz z Franciscusem Mercuriusem van Helmontem przygotowywał edycję *Kabbala denudata*, czyli dokonanego przez Christiana Knorra von Rosenroth tłumaczenia podstawowych tekstów kabalistycznych, w czym wspomagał ich również Leibniz²³⁴. Przy całym swym zaangażowaniu w podtrzymywanie tradycji hermetyczno-kabalistycznej, odrzucali oni całkowicie jej wymiar magiczno-praktyczny. Podobnie jak Athanasius Kircher, nie dążyli do zdobycia mocy na miarę kosmiczną, wznoszenia się duchem do najwyższych rejonów wszechświata i rozkazywania demonom. Nie pociągała ich też zwodnicza nadzieja uzyskania wielkich bogactw za pomocą Kamienia Filozofów czy zdrowia i długowieczności dzięki alchemicznemu panaceum. Wszystko to uznawali, tak jak ich oksfordzcy koledzy, za przejaw naiwnego, albo nawet niegodnego entuzjazmu.

Termin „entuzjazm” oznaczał pierwotnie stan człowieka, w którego ciało wstąpił proroczy duch i nauczał innych. W siedemnastowiecznej Anglii mianem entuzjastów zaczęto określać jednostki i grupy o skrajnie radykalnych poglądach religijnych, powołujące się na bezpośredni boski przekaz i głęboko przekonane o swojej absolutnej racji, tym samym nie przyjmujące żadnych argumentów racjonalnych. Było to oczywiście określenie pejoratywne, stosowane również w dyspacie politycznej²³⁵. W cytowanym wcześniej fragmencie zasad regulujących działalność Royal Society, ich kodyfikator (bo autorów było wielu) Thomas Sprat jednoznacznie uznał za entuzjastów trzeci rodzaj alchemików, którzy zajmują się transmutacjami i eliksirami, a „w pogoni za Kamieniem Filozofów są tak zapamiętali, że nie potrafią niemal myśleć o niczym innym”. Stan ten kojarzono wówczas zwykle z melancholicznymi zaburzeniami umysłu i stąd też uwaga Sprata, że próżno byłoby starać się ich uleczyć, ale w żadnym przypadku nie wolno ich dopuścić do grona członków Royal Society, które musi się kierować tylko i wyłącznie racjonalnym myśleniem. Dlatego też kilku

233. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 423–431; Hofmeier, *Cudworth versus Casaubon*.

234. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, passim.

235. Znakomitym omówieniem entuzjazmu, łącznie z jego alchemicznymi konotacjami, jest: Michael Heyd, *„Be sober and reasonable”: The critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Brill’s Studies in Intellectual History, 63 (Leiden–New Yor –Köln: Brill, 1995); szerszy przegląd radykalnych ruchów w czasach reformacji daje klasyczna już pozycja: George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962).

spośród założycieli, którzy mimo wszystko poszukiwali Kamienia Filozofów – jak Robert Boyle – czynili to potajemnie. Nawet Elias Ashmole, niewątpliwy alchemiczny entuzjasta, autor i wydawca traktatów, po założeniu Towarzystwa przestał się nią zajmować, kierując swą energię na badania historyczne i heraldyczne.

Dla platoników z Cambridge ta specyficznie alchemiczna forma entuzjizmu była obiektem szczególnej krytyki, mieli bowiem wiele punktów stycznych i sami bywali nazywani entuzjastami przez arystotelików, takich jak Meric Casaubon, oraz przez zwolenników nowej nauki empirycznej z Royal Society. Jak zauważa Daniel Fouke, „anty-entuzjaści i cele ich [ataków] po prostu nie dają się pogrupować według powiązań, które z naszego punktu widzenia powinny uporządkować ich w jasno zdefiniowane genealogie, wyraziste szkoły i przejrzyste relacje wrogości [między nimi]”²³⁶. Szczególnie aktywnym krytykiem alchemii w grupie uczonych z Cambridge był Henry More, który „oskarżał kwaków, alchemików i ateistów o entuzjizm, a jednocześnie sam był celem takich samych oskarżeń”²³⁷. Prowadził bardzo ostrą polemikę ze wspomnianym już wcześniej Thomasem Vaughanem, alchemikiem i autorem dzieł mistyczno-hermetycznych, choć jednocześnie „dzielił z Vaughanem wspólne neoplatonickie i hermetyczne źródła inspiracji”, jego „iluminacjonistyczną epistemologię religijną i pragnienie rewitalizacji religii”, a także „witalistyczną koncepcję przyrody i istnienie Ducha Przyrody albo Duszy Świata”²³⁸.

Ponieważ tacy alchemicy jak Thomas Vaughan, Elias Ashmole czy Robert Moray otwarcie wyrażali swoje sympatie wobec ruchu różokrzyżowców, a ich krytycy zwykle traktowali oba te aspekty łącznie, to wygodniej będzie określać reprezentowany przez nich nurt alchemii hermetycznej jako różokrzyżowcowy, a nie entuzjastyczny, tym bardziej, że na kontynencie europejskim raczej nie stosowano owego wieloznacznego i wyraźnie szerszego określenia. Różokrzyżowcy byli oczywiście postrzegani jako entuzjaści i w podobny sposób różne zwalczające się strony używały tego określenia jako obelgi wobec swoich adwersarzy. Kartezjańscy przeciwnicy metody eksperymentalnej „przyrównywali różokrzyżowców do nowych towarzystw naukowych, a szczególnie do Royal Society”, które ich zdaniem „wcale się tak bardzo od różokrzyżowców nie różniły”, chociaż to właśnie Kartezjusz miał we wczesnym okresie bliskie związki z tym ruchem²³⁹. Jak dalej stwierdza Michael Heyd, „dla krytyków Royal Society [...] nowa nauka zbliżała

236. Daniel Fouke, *The enthusiastic concerns of Dr. Henry More. Religious meaning and the psychology of delusion*, Brill's Studies in Intellectual History, 71 (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1997), 11.

237. *Ibid.*, 12.

238. *Ibid.*; dysputę z Vaughanem omawia szczegółowo rozdział 3 i 4, s. 50–129.

239. Heyd, „*Be sober and reasonable*”, 143; o związkach Kartezjusza z różokrzyżowcami zob. podrozdział „Decartes' image as 'Rosicrucian' and enthusiast” (s. 110–121).

się niebezpiecznie nie tylko do materializmu i ateizmu, ale też do »fanatyzmu« albo entuzjazmu różokrzyżowców, alchemików i »empiryków«, z ich twierdzeniami o odkryciu tajemnic przyrody i znalezieniu drogi na skróty do wiedzy zarówno ludzkiej, jak i boskiej”²⁴⁰.

240. Ibid., 163.



ROZDZIAŁ VII

SUB UMBRA ROSEAE CRUCIS:

ALCHEMIA ENTUZJASTYCZNA DOBY BAROKU

Nie wszystkie powstające w ciągu XVII w. dzieła poświęcone alchemii transmutacyjnej i mistyczno-symbolicznej teo-alchemii odwoływały się bezpośrednio do mitu różokrzyżowców, ale większość z nich pozostawała w tym samym kręgu światopoglądowym, a zatem pojęcie „alchemii różokrzyżowcowej” stanowi wygodną etykietę na ogólne określenie typu alchemii dominującego w epoce baroku, rozwijającego się równolegle do omawianej wcześniej „chymii”. Jako pierwsza zaproponowała i zdefiniowała to określenie Frances Yates, nie przeciwstawiając jej jednak nowej chemii uprawianej w Royal Society, ale wręcz z nią utożsamiając:

Alchemia, którą z taką determinacją zajmował się Ashmole, mogła być alchemią „różokrzyżowcową”. Rozumiem przez to alchemię odnowioną i zreformowaną przez Johna Dee, której istotę w tajemny sposób streszczała jego „monas hieroglyphica”. Alchemia ta obejmowała intensywne odrodzenie starej tradycji alchemicznej, ale w pewien sposób włączyła do podstawowych koncepcji alchemicznych niektóre pojęcia i praktyki kabały, a całość przyjmowała też sformułowanie matematyczne. [...] Alchemia jako sztuka *par excellence* hermetyczna należy do tradycji hermetycznej, ale odrodzenie alchemii nie stanowiło zauważalnej części odrodzenia hermetycznego w renesansowych Włoszech. Z nadejściem Paracelsusa pojawił się zreformowany, renesansowy typ alchemii i to do tej tradycji John Dee wniósł swój wkład. Potrójny nurt „magia, kabała i alchemia” jest wyraźny w manifestach różokrzyżowców, ukazując włączenie przez nich alchemii do tradycji hermetyczno-kabalistycznej. [...] Ruch różokrzyżowców charakteryzuje świadomość, że nadchodzi wielkie objawienie nowej wiedzy, że człowiek niedługo wstąpi na nowy poziom rozwoju, znacznie wyższy niż jego dotychczasowe osiągnięcia. [...] Różokrzyżowcy pragną połączyć owe posiadane przez nich potencjały wielkiego postępu z religijną filozofią. Stąd też alchemia różokrzyżowcowa wyraża zarówno kierunek naukowy, penetrujący nowe

światy odkryć [i wynalazków], ale także podejście religijnego oczekiwania, penetrowania nowych obszarów doświadczenia religijnego. [...] Połączenie wizji religijnej z nauką przyjęło w ruchu różokrzyżowców formę owego dziwnie intensywnego nurtu alchemicznego, w którym alchemiczne środki wyrazu zdawały się najodpowiedniejsze dla [oddania] doświadczenia religijnego.¹

Co prawda tezy Frances Yates o domniemanym wpływie fenomenu różokrzyżowców na powstanie nowożytnej nauki i roli, jaką miał w tym procesie odegrać John Dee, zostały już dawno skrytykowane i odrzucone², ale powyższa kompilacyjna definicja dobrze oddaje istotę kolejnej reinterpretacji i nowej syntezy tradycji alchemicznej, a także wskazuje na najważniejsze elementy, z jakich owa synteza powstała. W pierwszym rzędzie jest to zatem „intensywne odrodzenie” tradycji alchemii średniowiecznej, przejawiające się przede wszystkim rosnącą w ciągu drugiej połowy XVI w. liczbą wydawanych drukiem klasycznych jej dzieł, między innymi omawianych wcześniej edycji zbiorowych, których zwieńczeniem było pierwsze wydanie *Theatrum chemicum*, ale także pojedynczych traktatów. Pojawiały się wspomniane wyżej pseudoepigraficzne teksty alchemiczne inspirowane naukami Paracelsusa i jemu przypisywane, jak również dzieła apologetyczne broniące tradycyjnej alchemii transmutacyjnej. Najważniejszym z tych ostatnich było *De veritate et antiquitate artis chemicae* (O prawdziwości i dawności sztuki chemicznej, 1561) Roberta Duvala (Robertus de Vallensis, przed 1510–ok. 1584), lekarza, humanisty i alchemika pochodzącego z Normandii, który przez swą pasję stracił majątek i w końcu został żebrakiem³. Ponieważ był znajomym Jeana Riolana Starszego, „stał się [dla niego] modelowym przykładem [...] oszukańczej natury wszelkiego zaangażowania w alchemię”⁴, wykorzystanym podczas wspomnianej już wcześniej debaty z Libaviusem

1. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 194, 198, 224, 226.

2. Debataę prowadzoną w ciągu pierwszych dwudziestu lat po ukazaniu się dzieła Yates streszcza: H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution. A historiographical inquiry* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1994), 169–182; definitywną krytykę opartą na drobiazgowej analizie ponad tysiąca nieznanych Yates źródeł przeprowadził Carlos Gilly w licznych publikacjach, w tym szczególnie: Carlos Gilly, *Adam Haslmayr. Der erste Vorkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5 (Amsterdam: In de Pelikaan, 1994); —, *Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert und die verschlungenen Pfade der Forschung*, [w] Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Pimander. Texts and Studies Published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 7 (Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2002), 19–58.

3. Nieliczne znane szczegóły biograficzne na jego temat zebrał i wcześniejsze ustalenia skorygował: Didier Kahn, *Quelques précisions sur Robertus Vallensis alias Robert Duval, de Rugles (av. 1510–ap. 1584 ?)*, „Chrysopœia” 5 (1992–1996): 439–442.

4. Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 176.

i Quercetanusem⁵. Pomimo potępienia ze strony Riolana i paryskiego wydziału lekarskiego, odwołujące się zarówno do tradycji korpusu pseudo-Lulla, jak i do Marsilia Ficina i jego *spiritus mundi*⁶, *De veritate et antiquitate* stało się swego rodzaju manifestem uzasadniającym powrót do odrzuconych przez Paracelsusa klasyków średniowiecznej alchemii transmutacyjnej i ich renesansowych interpretacji. W takiej też funkcji „od 1602 r. będzie miało zaszczyt otwierać pierwszy tom kolejnych edycji i wznowień *Theatrum chemicum*”⁷, a ze względu na systematyczne odwołania do wcześniejszych autorytetów, wybitny bibliograf alchemii John Ferguson (1837–1916) uznał dzieło Duvala za „pierwszą historię chemii”⁸.

ALCHEMIA LITERACKA

Mając już w młodym wieku zainteresowania humanistyczne, Robert Duval przygotował w 1529 r. nowe wydanie *Ars versificatoria* (Sztuka pisania wierszy, 1511) Ulricha von Huttena (1488–1523) z własnym komentarzem. Później połączył zamiłowanie do filologii z odkrywaniem tradycji alchemicznej i redagował teksty drukowane w Paryżu przez Guillaume’a Guillarda (zm. 1568), który był też wydawcą kabalisty, orientalisty i heretyka Guillaume’a Postela (1510–1581)⁹. Pierwszym było wznowienie *Morienusa* w 1559 r., do którego dołączył *Responsio* (Odpowiedź) Bernarda z Treviso adresowaną do Tomasza z Bolonii, „traktat z końca XIV w., który przekazywał teorię »samej rてci« równoległe z *Summa*

5. Sylvain Matton, *Un témoignage de Jean Riolan sur Robertus Vallensis*, „Chrysopœia” 1 (1987): 77–78.

6. —, *Marsile Ficin et l’alchimie*, 169.

7. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 127.

8. John Ferguson, *The first history of chemistry*, „Proceedings of the Philosophical Society of Glasgow” 17 (1886): 206–222; artykuł zawiera sporo informacji biograficznych i analizę samego tekstu.

9. François Secret, *Notes sur quelques alchimistes de la Renaissance: IV. Guillaume Guillard et l’alchimie*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 33 (1971): 625–640; tenże uczyony opublikował olbrzymią liczbę książek i artykułów na temat Postela, a także edycji jego dzieł zachowanych w rękopisach; pełna bibliografia znalazła się w dedykowanym mu tomie: Didier Kahn, Jean-François Maillard, Jean-Pierre Brach, *Bibliographie des travaux de François Secret, 1954–1998*, [w] Sylvain Matton (red.), *Documents oubliés sur l’alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts, à l’occasion de son 90e anniversaire, à François Secret par ses élèves et amis*, Travaux d’Humanisme et Renaissance, 353 (Genève: Librairie Droz, 2001), 1–38; zob. też: Marion L. Kuntz, *Guillame Postel, prophet of the restitution of all things. His life and thought*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 98 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981); Yvonne Petry, *Gender, Kabbalah and the Reformation. The mystical theology of Guillaume Postel (1510–1581)*, Studies in medieval and Reformation thought, 98 (Leiden–Boston: Brill, 2004).

*perfectionis pseudo-Gebera*¹⁰, ale w przeciwieństwie do jego korpuskularnej teorii budowy materii, reprezentował nurt witalistyczny i stał się głównym źródłem jego późniejszych przejawów¹¹. Dwa lata później ukazał się też nakładem Guillarda niewielki zbiór pod wspólnym tytułem *De la transformation metalique: Trois anciens tractez en rithme Française* (O transformacji metalicznej: Trzy dawne traktaty [napisane] wierszem francuskim). W starszej literaturze za redaktora tego tomu uznawano Jacquesa Gohory'ego, pierwszego propagatora paracelsyzmu we Francji, ale – jak wykazała Marie Fontaine – był nim bez wątpienia właśnie Robert Duval¹². Zbiór zawierał kolejne (piąte) wydanie wspomnianego już wcześniej pierwszego drukowanego tekstu alchemicznego po francusku czyli *La Fontaine des amoureux de science* Jana (Jehana) de la Fontaine z 1413 r. oraz *Complainte de Nature* (Lament Natury) Jana Perréala z 1516 r., tutaj wszakże przypisany Janowi z Meung i z dodaniem alchemicznych fragmentów z jego *Roman de la Rose*. Trzecim tekstem była pochodząca zapewne z ok. 1400 r. *Sommaire philosophique*¹³, za której autora Duval uznał Mikołaja Flamela (1330/1340–1418), paryskiego notariusza i kopistę, który dorobił się znacznego majątku, ale z pewnością nie zajmował się alchemią¹⁴. Pomysł, aby uczynić z niego adepta alchemii i przypisać mu anonimowy zapewne tekst znaleziony w rękopisie, był prawdopodobnie, jak to sugerował już Robert Halleux, zainspirowany symboliką węży i smoków, jakie widniały na jednym z dwóch ufundowanych przez Flamela i jego żonę Perenelle epitafiów na Cmentarzu Niewiniątek

10. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 127.

11. Newman, *Gehennical fire*, 103–106; zob. też: Chiara Crisciani, Michela Pereira, *Black Death and golden remedies. Some remarks on alchemy and the plague*, [w] Agostino Paravicini Bagliani, Francesco Santi (red.), *The regulation of evil: Social and cultural attitudes to epidemics in the late Middle Ages* (Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998), 7–39, tutaj 19–20; Kahn, *Recherches sur le Livre attribué au prétendu Bernard le Trévisan*, 317–320.

12. Marie Madeleine Fontaine, *Banalisation de l'alchimie à Lyon au milieu du XVIe siècle, et contre-attaque parisienne*, [w] Antonio Possenti, Giulia Mastrangelo (red.), *Il Rinascimento a Lione*, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, Università di Macerata, 44 (Roma: Ateneo, 1988), 263–322, tutaj 289–295.

13. Taką datację podaje Didier Kahn w: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 126, a także w swoich wcześniejszych publikacjach, ale w najnowszym artykule: —, *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe. Part I*, 257, stwierdza, iż „*Sommaire* [...] została napisana pod koniec piętnastego wieku”; być może wskazują na to nowe badania filologiczne Claude'a Thiry, na którego Kahn się tu powołuje, a który przygotowuje edycję krytyczną poematu.

14. Najnowsze ustalenia o Flamelu na podstawie źródeł archiwalnych przedstawiła Mary A. Rouse, *Archives in the service of manuscript study: The well-known Nicolas Flamel*, [w] Godfried Croenen, Peter F. Ainsworth (red.), *Patrons, authors and workshops: Books and book production in Paris around 1400*, Synthema Series, 4 (Leuven: Peeters, 2006), 69–89; na temat jego domniemanych związków z alchemią s. 71–73.

w Paryżu¹⁵. Potwierdza to fakt, że ten sam Robert Duval w wydanym w tym samym roku *De veritate et antiquitate* odwoływał się do ukrytych alchemicznych znaczeń owych symboli, pisząc:

Tego samego rodzaju i pochodzenia jest zagadka [*aenigma*] Mikołaja Flame-la, którą zawarł w dwóch węzach albo smokach, jednym uskrzydłonym, a drugim nie, oraz jednym lwie uskrzydłonym itd. Można je dzisiaj jeszcze zobaczyć na cmentarzu Świętych Niewiniątek w Lutecji Paryskiej. Zrozumieć ją mogą tylko najwięksi uczeni, posiadacze rzadkich i ukrytych sekretów chemii, mający również wiedzę o skarbcach niebieskich.¹⁶

Nie jest też wykluczone, jak to sugeruje Didier Kahn, że Duval znał francuską przeróbkę traktatu *Flos florum* pseudo-Arnolda z Villanovy, datowaną na koniec XV w. i noszącą tytuł *Le livre Flamel* (zapewne przez zniekształcenie oryginalnego tytułu łacińskiego), co mogło wpłynąć na skojarzenie alchemii z historycznym Flamelem¹⁷.

W ten sposób Robert Duval stworzył legendę Flamel, którą natychmiast podchwycili kolejni autorzy, a jako pierwszy Jacques Gohory. W 1572 r. opublikował średniowieczny poemat *Le livre de la fontaine périlleuse* (Księga niebezpiecznej fontanny) wraz z komentarzem wyjaśniającym jego alchemiczne znaczenie, w którym przywołał epitafium Flamel jako uzasadnienie dla doszukiwania się takich interpretacji w tekstach pozornie ich pozbawionych¹⁸. Jednak wydany przez niego wiersz jest moralizatorską alegorią miłości inspirowaną przez *Roman de la Rose* i nie ma nic wspólnego z alchemią (choć sam Gohory uważał również całe dzieło Wilhelma z Lorris za przekaz alchemicznych sekretów)¹⁹. Wcześniej dokonał też przekładu części słynnego romansu rycerskiego *Amadis z Walli*, w którym podobnie doszukiwał się ukrytych znaczeń²⁰, a w 1563 r. „wprowadził

15. Robert Halleux, *Le mythe de Nicolas Flamel ou les mécanismes de la pseudépigraphie alchimique*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 33 (1983): 234–255, tutaj 238; artykuł ten jest nadal najpełniejszym omówieniem powstania i ewolucji mitu Flamel, później uzupełnionym publikacjami Didiera Kahna i Claude’a Gagnona, szczególnie: Didier Kahn, *Recherches sur l’alchimie française des XVe, XVIe et XVIIe siècles*, „Chrysopoiea” 5 (1992–1996): 321–452; Claude Gagnon, *Nicolas Flamel sous investigation, suivi de l’édition annotée du „Livre des figures hiéroglyphiques”*, Le lieu du Loup (Québec: Loup de Goutière, 1994).

16. Cyt. za: *Theatrum chemicum*, 1:21.

17. Didier Kahn, *Un témoin précoce de la naissance du mythe de Flamel alchimiste: Le Livre Flamel (fin du XVe siècle)*, „Chrysopoiea” 5 (1992–1996): 387–429.

18. Halleux, *Le mythe de Nicolas Flamel*, 240–241.

19. Gilles Polizzi, *‘Fontaine(s) périlleuse(s)’: L’allégorie amoureuse dans la glose alchimique chez Gohory et Verville*, „Bulletin de l’Association d’étude sur l’humanisme, la réforme et la renaissance” 41 (1995): 37–56; Badel, *Lectures alchimiques du Roman de la Rose*, 181–185.

20. Gohory był też teoretykiem muzyki i te wątki wyeksponował w swojej interpretacji romansu, łącząc je z magią hermetyczną o erotycznym zabarwieniu, co interesująco

alchemię do domeny emblematyki poprzez *Hystoria Jasonis* [Historia Jazona], napisaną dla bardzo młodego Karola IX, w której dowodzi, że mit o Złotym Runie, przedstawiony w formie rycin i [towarzyszących im] czterowierszy, ukrywa sekret wielkiego dzieła [alchemicznego]”, co było od czasów Giovanniego Augurello powszechnie akceptowane, ale teraz „Gohory sugeruje odczytywanie ilustracji René Boyvina jako alchemicznych hieroglifów”²¹.

ŚWIATOPOGLĄD EMBLEMATYCZNY

Dwa lata wcześniej poeta i humanista Barthélémy Aneau (ok. 1510–1561) opublikował fantastyczną opowieść *Alector ou le coq* (Alector albo kogut, 1560) o eksperymentalnej alinearnej narracji, pełnej tajemniczych przeskoków i erudycyjnych aluzji, w której często odwoływał się do motywów alchemicznych, a także do literatury emblematycznej²². W 1549 r. przetłumaczył też na francuski *Emblematum libellus* (Książeczka emblematów, 1534) twórcy tego gatunku Andrei Alciato (1492–1550). Dzieło to, w pierwszej nieautoryzowanej wersji wydane w 1531 r., a później wielokrotnie wznawiane i znane jako *Emblemata*, ustaliło kanoniczny schemat dla bardzo licznych i niezwykle popularnych w XVI i XVII w. podobnych publikacji. Każdy z krótkich rozdziałów, zwykle zajmujący tylko jedną stronę, składał się z enigmatycznego motta, często również zagadkowej ilustracji oraz krótkiego wiersza (*subscriptio* czyli podpisu), wyjaśniającego w poetyckiej formie związek między mottem a ryciną. W niektórych późniejszych zbiorach emblematów zamieszczane było dodatkowo szersze omówienie prozą (*discursus*), a dla celów dydaktycznych też tłumaczenie z łaciny na język narodowy (*translatio*)²³. Ponieważ istotą powiązania słowa i obrazu było wywołanie wrażenia, iż przekazywane są treści niemożliwe do uchwycenia przez tylko jedno z tych mediów, to gatunek ten stał się bardzo wygodnym środkiem wyrazu dla treści wysoce abstrakcyjnych, dotyczących religii, moralności, miłości czy nawet polityki. Ale ze względu na swą enigmatyczną sybolicę i aurę niewysłowionej tajemniczości, był on również wcześniej podchwycony przez auto-

omawia: Jeanice Brooks, *Music as erotic magic in a Renaissance romance*, „Renaissance Quarterly” 60: 4 (2007): 1207–1256.

21. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 129.

22. Marie Madeleine Fontaine, *Les interprétations alchimiques d’Alector (XVIè–XVIIIè siècles)*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d’Etude de l’Histoire de l’Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Textes et Travaux de Chrysopœia, 1 (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 443–467; — (red.), *Barthélemy Aneau: Alector; ou, Le coq. Histoire fabuleuse*, Textes Littéraires Français, 469 (Genève: Librairie Droz, 1996).

23. Znacomity zarys dziejów emblematyki i szczegółowe omówienie jej polskich przedstawicieli renesansowych i barokowych podał wybitny znawca tematu: Pelc, *Słowo i obraz*.

rów hermetycznych, alchemicznych i ezoterycznych, takich jak Jacques Gohory, a później odegrał bardzo istotną rolę w złotym okresie alchemii różokrzyżowcowej. W 1591 r. Antonio Ricciardi (1532–1605/1606), pochodzący z Turynu pierwszy drukarz działający w Ameryce Południowej i wydawca meksykańskiej edycji *Emblematów* Alciati (1577), definiował emblematykę oraz związane z nią ikonologię i hieroglifikę jako umiejętność „powiązania wszechrzeczy” oraz „wyrażania spraw mistycznych, przyrodniczych i tajemnych [*mystica, naturalis et occulta*]”²⁴.

Inspiracje dla takiego pojmowania świata płynęły oczywiście z renesansowego neoplatonizmu, a pośrednio też z tradycji hermetycznej i jej odwoływania się do starszej od greckiej mądrości egipskiego Hermesa Trismegistosa.

Twórcy renesansowej hieroglifiki i emblematyki skwapliwie odwoływali się do autorytetu mistrzów swoich mistrzów. Poczynania [...] dawnych Egipcjan i Chaldeczyków uznali za początek poczynąń własnych. Mit o wielkości, głębi okultystycznej wiedzy starożytnych Egipcjan i Chaldeczyków budowali już Platon i jego kontynuatorzy, starożytni platonicy; ludzie renesansu, tworząc nowożytną hieroglifikę i emblematykę, nawiązywali do tego, co mówili i pisali niegdyś ich greccy i rzymscy [...] mistrzowie. Tak twórcy renesansowej hieroglifiki i emblematyki budowali własną genealogię, a zarazem kładli podwaliny pod własną legendę, którą z kolei tworzyli ludzie baroku. Oni również z wielką atencją odnosili się do tajemnej wiedzy i znaków, jakie pozostawili po sobie dawni egipscy magowie. [...] Do okultystycznego dziedzictwa starożytnego Egiptu odnoszono się w papieskim Rzymie. Starożytne hieroglify i obeliski inspirowały też artystów.²⁵

To właśnie tajemnicze inskrypcje hieroglificzne na starożytnych zabytkach przywożonych z Egiptu do Europy dla renesansowych kolekcjonerów i mecenasów sztuki stanowiły główną inspirację dla literatury emblematycznej²⁶. Przełomowe było odkrycie w 1419 r. greckiego tekstu zatytułowanego *Hieroglyphika* (Hieroglify), przypisanego Horapollonowi, identyfikowanemu z aleksandryjskim filozofem tegoż imienia z końca V w.²⁷ Autorstwo to nie jest jednak pewne, ponieważ imię może być symboliczne, a dodatkowa wzmianka w nagłówku, że dzieło zostało przetłumaczone z egipskiego na grecki przez niejakiego Filipa, jak

24. Ibid., 52.

25. Ibid., 352.

26. Daniel Russell, *Emblems and hieroglyphics: Some observations on the beginning and nature of emblematic forms*, „*Emblematologica*” 1 (1986): 227–243.

27. Najnowsza edycja krytyczna wraz z tłumaczeniem na niemiecki to: Heinz Joseph Thissen (red.), *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch. Vol. I: Text und Übersetzung*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 6 (München–Leipzig: K. G. Saur, 2001); polskie tłumaczenie i podstawową bibliografię (ale bez powyższej edycji) zawiera: Horapollon, *Hieroglify*.

również wysokie prawdopodobieństwo, iż Horapollon nie znał egipskiego, utrudniają jednoznaczny werdykt²⁸. Druga z dwóch części *Hieroglyphików* jest niekiedy uznawana za późniejsze rozwinięcie (być może dodane przez owego Filipa), a tylko w pierwszej specjaliści doszukują się śladów rzeczywistej znajomości pisma starożytnych Egipcjan. Tekst stanowi w zasadzie katalog symbolicznych znaczeń przypisywanych 189 hieroglifom egipskim wraz z wyjaśnieniami konotacji i skojarzeń, jakie miały uzasadniać owe znaczenia. Wiele z tych znaczeń wiązało się z cechami (prawdziwymi lub mitycznymi) różnych zwierząt, jak na przykład „gdy [Egipcjanie] chcą wyrazić otwieranie, malują zająca, ponieważ ta istota zawsze ma oczy otwarte”²⁹. Wskazuje to na związek ze starszym, bo datowanym zwykle na II w., a powstałym zapewne również w Aleksandrii *Physiologusem* (Fizjologus), znanym szeroko w średniowieczu i inspirującym całą tradycję późniejszych bestiariuszy³⁰. W przeciwieństwie do nich, a także związanej z nimi symboliki heraldycznej, *Hieroglyphika* nie mają kontekstu moralizatorskiego i nie widać w nich bezpośredniego wpływu chrześcijaństwa, przez co postrzegane były w epoce renesansu jako klucz do odczytania najgłębszych mądrości starożytnych Egipcjan, których tylko drobna część była dostępna w *Corpus Hermeticum*. Wszystkie późniejsze próby odczytania pisma hieroglificznego, w tym również olbrzymie dzieło Athanasiusa Kirchera, wychodziły z tych właśnie założeń. Jeszcze ważniejszy był sposób zdobywania i komunikowania wiedzy, stosowany – zdaniem Horapollona – przez starożytnych kapłanów egipskich, opierający się na skojarzeniach przyrodniczo-kulturowych, inicjowanych obrazem stworzenia lub przedmiotu. Hieroglif, emblemat, herb czy *imprese* (rodzaj osobistego godła z mottem) potrafiły nie tylko przekazać szeroki zakres skojarzeń i korespondencji, ale również odkryć tajemne znaczenia symboliczne, jakich ich twórcy nie byli świadomi. Takie podejście było charakterystyczne nie tylko dla hermetycznych magów, takich jak Cornelius Agrippa von Nettesheim, który w *De occulta philosophia* skodyfikował najważniejsze korespondencje wiążące różne obszary wszechrzeczy, czy John Dee, który skonstruował własny uniwersalny hieroglif w *Monas hieroglyphica*, ale również dla renesansowych przyrodnawców, pozornie bardzo dalekich od myślenia magicznego.

28. Zwięzłe omówienie stanu wiedzy i różnorakich wątpliwości przedstawił: Jacek Sokolski, *Wstęp*, [w] Horapollon *Hieroglify*, tłum. Jerzy Krocak, Księgi Osobliwe, 4 (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003).

29. Horapollon, *Hieroglify*, nr 26, s. 48.

30. Najnowsza edycja krytyczna tekstu greckiego: Otto Schönberger (red.), *Physiologus Griechisch/Deutsch*, Reclams Universal-Bibliothek, 18124 (Stuttgart: Reclam, 2001); za jedno z lepszych tłumaczeń uważane jest: Ursula Treu (red.), *Physiologus: Frühchristliche Tiersymbolik* (Berlin: Union Verlag, 1981); dostępne są również liczne edycje łacińskich wersji średniowiecznych i ich tłumaczeń.

Na dominację takiej właśnie epistemologii w dziełach dotyczących historii naturalnej czyli opisów świata przyrody aż do połowy XVII w. wskazywał już Michel Foucault, pisząc, że:

Aż do [Ulissesa] Aldrovandiego [1522–1605] historia [naturalna] była doskonale jednorodnym wątkiem, splatającym to, co postrzega się w rzeczach, ze wszystkimi znakami, które zostały w nich odkryte bądź umieszczone; tworzyć historię rośliny czy zwierzęcia to mówić zarówno, jakie są ich części czy organy, jak i jakie odwzorowania można w nich odnaleźć, jakie zalety im się przypisuje, w jakie legendy i opowieści zostały wciągnięte, na jakich tarczach herbowych figurują, jakie medykamenty wytwarza się z ich substancji, jakiego dostarczają pożywienia, co mówią o nich starożytni, czego się można o nich dowiedzieć od podróżników. Historia istoty żywej była samą ową istotą wpisaną w wielką sieć semantyczną, która łączyła ją ze światem. Oczywiście z naszego punktu widzenia podział między tym, co widzimy, co zaobserwowali i przekazali inni, i wreszcie tym, co innym się wydaje lub w co naiwnie wierzą, wielki, tak pozornie prosty i bezpośredni, trójpodział na Obserwację, Dokument i Bajkę nie istniał. Wcale nie dlatego, że nauka wahała się między racjonalnym powołaniem a bagażem naiwnej tradycji – powód był całkowicie precyzyjny i zniewalający: znaki stanowiły wówczas część rzeczy, tymczasem w XVII wieku stały się sposobami reprezentacji.³¹

W połowie XVII w. nastąpił w tym zakresie przewrót umysłowy, który Foucault nazwał „nagłą dekantacją” i pojawieniem się „dwóch, różnych odtąd, porządków poznania”. Stary porządek renesansowy (odziedziczony po starożytności, ale też uzupełniony przez średniowiecze), reprezentowany przez wspomnianego już wcześniej Conrada Gesnera, a doprowadzony do największego rozkwitu właśnie u Aldrovandiego, to spoglądanie na świat poprzez pryzmat owej wszystko łączącej sieci semantycznej, tożsamej z systemem korespondencji hermetystów i alchemików, ale zastosowanej do opisanego świata przyrody. Nowy porządek wyznacza natomiast ukazanie się wielotomowego i wspaniale ilustrowanego dzieła Jana Jonstona (1603–1675), zatytułowanego *Theatrum universale historiae naturalis* (Teatr powszechnej historii naturalnej, 1650–1653). Opisując w nim gatunki zwierząt, polihistor z Leszna ograniczył się do ich wyglądu i zachowań, jak również wykorzystania przez człowieka, pomijając zupełnie wszystkie konteksty kulturowe. Francuski intelektualista zastanawiał się „czy [Jonston w 1650 r.] wie więcej niż Aldrovandi pół wieku wcześniej?” i skonstatował, że „wie o wiele mniej”, ale „zasadnicza różnica tkwi w owym braku”, albowiem „cała semantyka zwierzęca odpadła jak martwa i niepotrzebna część”³². To też – jego zdaniem – spowodowało wyodrębnienie się nowożytnego przyrodoznawstwa.

31. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. Tadeusz Komendant (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000), 174–175.

32. Ibid., 175.

Luźne uwagi i obserwacje Michela Foucault zostały rozwinięte przez Williama Ashwortha, którego artykuł na ten temat uznany został za jeden z ważniejszych wkładów do historiografii powstawania nowożytnej nauki, ukazujący jak zoologia i botanika uczestniczyły w tym samym procesie przemian, co astronomia, fizyka i chemia³³. Dokonując pogłębionego rozgraniczenia między starym i nowym porządkiem poznawczym pokazywał, jak patrząc na ten pierwszy współczesnymi oczami:

widzimy świat zupełnie odmienny od naszego; świat, w którym zwierzęta są tylko jednym z aspektów złożonego języka metafor, symboli i emblematów. Ten „światopogląd emblematyczny”, jak go nazywam, stanowił najważniejszy pojedynczy czynnik determinujący treść i zakres renesansowej historii naturalnej. [...] Co najważniejsze, [...] upadek emblematycznej historii naturalnej stanowił kluczowy element procesu, który nazywamy rewolucją naukową. Nie było to jedynie pokłosie [myśli] Kartezjusza i filozofii mechanistycznej, ale niezależna i mająca znacznie szerszy zasięg przemiana kulturowa o głębokich konsekwencjach dla ewolucji siedemnastowiecznej nauki.³⁴

Istotą tego światopoglądu było „przekonanie, że każda rzecz w całym kosmosie ma miriady ukrytych znaczeń i że wiedza polega na dążeniu do zrozumienia jak największej ich liczby”³⁵. Na powszechny zasięg takiego „emblematycznego postrzegania świata” do połowy XVII w., a więc objęcie nim również alchemii, wskazuje sześć omawianych przez Ashwortha prądów, które jego zdaniem ukształtowały „kulturową matrycę późnorenesansowej historii naturalnej”. Przy czym „liczba sześć nie ma tu być kanoniczna; moglibyśmy je równie łatwo zorganizować w pięć czy dziesięć grup, ponieważ wszystkie te tradycje były gęsto splecione ze sobą”³⁶. Owe sześć grup to nurty: hieroglificzny, mitologiczny, bajek Ezopa, epigramatyczny (motta i przysłowia), antykwaryczny (kolekcjonerski) oraz łączący je wszystkie nurt emblematyczny – a zatem te same, które równie intensywnie jak na literaturę przyrodoznawczą, oddziaływały na piśmiennictwo alchemiczne. Ten sam „światopogląd emblematyczny” stanowił istotę filozofii przyrody Paracelsusa i jego następców, którzy poszukiwali pierwotnej boskiej wiedzy (szczególnie medycznej) poprzez znaki ukryte w samych rzeczach. Ka-

33. William B. Ashworth Jr., *Natural history and the emblematic world view*, [w] David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 303–332; przedruk w: Marcus Hellyer (red.), *The Scientific Revolution: The essential readings*, Blackwell Essential Readings in History, 7 (Malden, MA–Oxford–Melbourne–Berlin: Blackwell Publishing, 2008), 132–156.

34. Ashworth Jr., *Natural history and the emblematic world view*, 305.

35. *Ibid.*, 312.

36. *Ibid.*, 307.

noniczną wersję „doktrynie sygnatur” późniejszego paracelsyzmu nadał Oswald Croll w traktacie *De signaturis internis rerum* (O wewnętrznych sygnaturach rzeczy, 1609)³⁷, ale wątek ten przewijał się we wszystkich medyczno-przyrodniczych, a także teologicznych tekstach samego Paracelsusa, jak i szczególnie we wspomnianym wcześniej *De natura rerum* niepewnego autorstwa. Odkrywanie znaczeń poszczególnych znaków było też utożsamiane z wcześniejszą, pochodzącą od św. Augustyna metaforą „czytania Księgi Przyrody” jako drugiego obok Biblii przekazu wiedzy danego ludzkości przez Boga³⁸. W epoce renesansu, jak interesująco argumentuje James Bono, rozwijając i modyfikując tezę Williama Ashwortha, „emblematyczna historia naturalna łączy obie technologie w takim sensie, że splata ze sobą znaczenia napotkane w tekstach (mitach, mottach emblematów, itd.) z doświadczalnym rozkodowywaniem symboli zawartych w rzeczach naturalnych”, które to przekonanie „opiera się na założeniu, że stwórcze słowo Boga bezpośrednio formowało te rzeczy, oraz że przez to właśnie Słowo zostawiło swoje ślady, czyli sygnatury, na rzeczach, zaś ludzie, z właściwą pomocą i motywacją, mogą nauczyć się je odczytywać jako symboliczny język przyrody”³⁹. Stopniowe odchodzenie od takiej wizji świata w pierwszej połowie XVII w., zaprzestanie poszukiwania znaczeń ukrytych w rzeczach, a „położenie nacisku na ludzką przedsiębiorczość i obserwację przyrody w całej jej różnorodności – w oderwaniu od symbolicznego porządkowania przyrody – miało się stać znakiem probierczym nowej nauki Bacona, Galileusza, Mersenne’a, Kartezjusza i Boyle’a”⁴⁰.

Pojęcie „emblematycznej wizji świata” opisuje co prawda przejście od mentalności przednaukowej do naukowej w nowożytnym rozumieniu, ale nie wyjaśnia przyczyn i mechanizmu tego procesu. Dla Michela Foucault pozostawał on zagadką, a William Ashworth i James Bono starali się przedstawić takie wyjaśnienia, ale sprowadzały się one raczej do wyliczania przejawów owej metamorfozy niż jej źródeł. Inni badacze ograniczali się do nadawania jej różnych etykiet, takich jak „dekontekstualizacja świata”, „odczarowanie przyrody” czy „desymbolizacja rzeczywistości”. W tych samych kategoriach można również

37. Crollius, *De signaturis internis rerum*; Kühlmann, *Oswald Crollius und seine Signaturenlehre*.

38. James J. Bono, *The word of God and the languages of man: Interpreting nature in early modern science and medicine. Vol. 1: Ficino to Descartes* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1995), 123–166; rozdział zatytułowany: “Reading God’s signatures in the Book of Nature: Paracelsian medicine and occult natural philosophy (Reuchlin, Paracelsus, Croll)”.

39. —, *From Paracelsus to Newton: The Word of God, the Book of Nature, and the eclipse of the „Emblematic World View”*, [w] James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton and religion. Context, nature, and influence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 45–76, tutaj 60.

40. *Ibid.*, 71.

opisywać oddzielenie się omawianego wcześniej nurtu rzemieślniczo-wynalazczego, prowadzącego w rezultacie do powstania nowoczesnej chemii, od alchemii, pozostającej nadal w świecie emblematycznym. Najciekawsze jest wszakże to, że okres powstania i upadku „światopoglądu emblematycznego” pokrywa się z epoką niewiarygodnej wręcz popularności ksiąg emblematów jako gatunku literackiego. Był to zatem sposób oglądu rzeczywistości dominujący we wszystkich obszarach ludzkiej aktywności, do których odwoływali się ich autorzy, a nie tylko w przyrodoznawstwie i innych dziedzinach uznawanych za działy nauki. Kiedy w XVI i XVII w. tworzyły się podwaliny nauki nowożytnej, „światopogląd emblematyczny” został odrzucony, podobnie jak integralnie z nim związana doktryna o *prisca scientia*, wiedzy objawionej starożytnym prorokom, czy wspomniany już wcześniej religijny entuzjizm. Zrywając z takim myśleniem, Jan Jonston nie tylko odarł świat przyrody z kulturowych kontekstów, ale również w swych pracach historycznych odrzucał hieroglificzne myślenie Horapollona, ograniczając się do opisu zabytków i przekazów faktograficznych na temat Egiptu, czerpanych od autorów starożytnych⁴¹. Jednak w takich obszarach jak sztuka i literatura, a także w pewnym stopniu religia (zwłaszcza w jej mistycznych przejawach) i polityka, myślenie emblematyczne pozostawało i pozostaje nadal normą. W tym procesie alchemia uległa rozdzieleniu, w wyniku którego jeden (omówiony wyżej) jej szeroki nurt podążył w kierunku nauki i technologii, podczas gdy drugi pozostał w świecie emblematycznym, dokonując jeszcze wyraźniejszego niż we wcześniejszych epokach zwrotu w kierunku charakterystycznych dla tego rodzaju mentalności środków wyrazu – ikonografii i literatury pięknej – oraz obszarów aktywności – mistyczno-ezoterycznej duchowości i ambicji reformatorskich w życiu społeczno-politycznym. Był to świat postrzegany jako niezwykle złożony, skomplikowany hieroglif, którego wszystkie elementy składowe posiadały wiele głębokich i ukrytych znaczeń, a przez skomplikowane współzależności i korespondencje tworzyły jeden wielki znak, jednocześnie zawierający i wyjaśniający cały wszechświat. Jego odwzorowaniem miała być *monas hieroglyphica* Johna Dee, a echa emblematycznej wizji świata były nadal obecne w późnobarokowej nauce Athanasiusa Kirchera, co najpewniej wynikało z roli, jaką emblematy odgrywały w ćwiczeniach formacji duchowej Towarzystwa Jezusowego.

Jezuici uczyli się szczególnie wykorzystywać wewnętrzne i zewnętrzne wyobrażenia jako pomoc w swoich ćwiczeniach medytacyjnych. Tę ich funkcję potwierdza ogólnie ważna rola pełniona przez emblematy w edukacji jezuick-

41. Hieronim Kaczmarek, *Jan Jonston z Szamotuł. U początków polskich zainteresowań starożytnym Egiptem*, Szkice z Dziejów Egiptologii Polskiej, 1 (Poznań: Wydawnictwo Reprint, 2002); autor tylko raz wspomina Horapollona (s. 29), ale jedynie domyśla się, że mógł być źródłem informacji o pawianach, natomiast sam Jonston do niego się nie odwołuje.

kiej oraz wielka liczba książek emblematycznych i *imprese*. Wielu jezuitów stosowało emblematy i obrazki w swojej pracy misyjnej. Wierzyli, że właściwie skonstruowany emblemat może przekazywać prawdy religijne szybciej i bardziej efektywnie niż kazanie [...]. Jezuita osiągnęli niezwykły efekt propagandowy za pomocą emblematów wmontowanych w architekturę świecką i sakralną, sceny teatralne, malowidła, modlitewniki, zbiory kazań, religijne obrazki czy demonstracje [prezentowane] w muzeach i pałacach. Kiedy stulecie zakonu w 1640 r. miało być uhonorowane wydaniem książki, zdecydowano, że właściwym gatunkiem literackim nie będzie dzieło historyczne ani panegiryczne, ale księga emblematów, *Imago primi saeculi Societatis Jesu* [Obraz pierwszego wieku Towarzystwa Jezusowego]. [...]

Nowożytna eksperymentalna filozofia przyrody wykorzystywana była przez Kirchera zgodnie z jego „emblematycznym” światopoglądem dla zrozumienia tak „starego”, jak i „nowego” świata i dla ponownego odkrycia Boga w rezultacie owego wglądu. [...] Można powiedzieć, że Kircher przemienił filozofię przyrody w obszar „ciągłego nawracania”. Oznacza to, że dla Kirchera każde odkrycie i każde wyjaśnienie dokonywane było w służbie Bogu i cudownej uniwersalnej boskiej prawdzie, a zatem badacz był jakby „permanentnie nawracany”.⁴²

Takie samo podejście do przekazu wiedzy reprezentowali również autorzy dzieł alchemicznych mieszczących się w nurcie emblematycznym, zarówno typowych ksiąg emblematów w tradycji Alciati, którą w alchemii zapoczątkował Jacques Gohory wspomnianą *Hystoria Jasonis*, jak i luźniej związanych z tym gatunkiem literackim tekstów ilustrowanych seriami alegorycznych wyobrażeń albo *imprese* dawnych adeptów i filozofów. Podobnie jak u Aldrovandiego i Kirchera, zestawienie enigmatycznych tekstów i obrazów miało służyć „permanentnemu odkrywaniu” tajemnic przyrody i boskich prawd poprzez pojawianie się u czytelnika coraz to nowych łańcuchów skojarzeń, mających doprowadzić go do zrozumienia natury Kamienia Filozofów. Również pozostałe z sześciu wymienionych przez Williama Ashwortha tradycji składających się na światopogląd emblematyczny miały swoje odpowiedniki w literaturze alchemicznej, niekiedy sięgające jeszcze korzeniami do średniowiecza. Tak było w przypadku epigramatów i przysłów, których dostarczały dawne florilegia i które często przekształcały się w motta alchemicznych emblematów, albo interpretacji greckich mitów⁴³, do

42. Angela Mayer-Deutsch, *The ideal Musaeum Kircherianum and the Ignatian Exercitia spiritualia*, [w] Helmar Schramm, Ludger Schwarte, Jan Lazardzig (red.), *Instruments in art and science: On the architectonics of cultural boundaries in the 17th century*, Theatrum Scientiarum, 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 235–256, tutaj 243–244; książka wydana równolegle po niemiecku jako *Instrumente in Kunst und Wissenschaft*.

43. Joachim Telle, *Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur*, [w] Rudolf Schmitz, Fritz Krafft (red.), *Humanismus und Naturwissenschaften*, Beiträge zur Humanismusforschung, 6 (Boppard: Har-

których teraz dołączyły również bajki Ezopa⁴⁴. Wspomniane wcześniej publikacje Jacquesa Gohory'ego poszły jeszcze dalej, nadając alchemiczne znaczenie średniowiecznej poezji i romansom rycerskim⁴⁵, a Barthélémy Aneau i jego *Alector* zapoczątkowali gatunek literacki, który można nazwać „romansem alchemicznym”. Łączył on w sobie sięgające Zosimosa, a rozwijane przez autorów islamskich i średniowiecznych tradycje opisywania symbolicznych wizji, rozwinięty literacko wątek seksualny oraz enigmatyczne zagadki. Całość miała, podobnie jak kanoniczne księgi emblematów, przekazywać czytelnikowi tajemnicę Kamienia Filozofów za pośrednictwem swobodnych skojarzeń i konotacji nawiązujących zarówno do symboli i *Decknamen* z dawnych traktatów alchemicznych, jak i do szerokiego dziedzictwa kulturowego, mitologii, bajek, filozofii, sztuki, a nawet architektury. Nie było to już interpretowanie dawnych tekstów w poszukiwaniu ukrytych w nich sekretów, ale świadome tworzenie nowych dzieł literackich, których autorzy prowadzili z czytelnikiem swego rodzaju grę, sugerując, że poznali wielką tajemnicę transmutacji, ale można ją ujawnić tylko językiem zagadek i przypowieści. Sądząc z sukcesu tego gatunku i popularności, jakim się cieszył przez kolejne dwa stulecia, czytelnicy chętnie podejmowali tę grę, sami niekiedy pisząc podobne dzieła, a poprzez kolejne reinterpretacje i nowe zestawienia starych symboli, kreowali świat alchemii literackiej. Wielu autorów takich romansów zajmowało się alchemią również praktycznie i w swoich narracjach literackich opisywali rzeczywiste procesy chemiczne pod przykryciem alegorii i symboli, podczas gdy dla innych stanowiły one jedynie tworzywo literackie,

ald Boldt, 1980), 135–154; Carlo Alberto Anzuini, *Alchimie et mythologie dans un traité manuscrit du XVIIe siècle: Auriloquio de Vincenzo Percolla*, „Chrysopœia” 5 (1992–1996): 493–507; zawiera obszerną bibliografię tematu opracowaną przez Sylvaina Mattona.

44. Sylvain Matton, *L'herméneutique alchimique de la Fable antique*, [w] Sylvain Matton (red.), *A.-J. Pernety, Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe* » (1758) (Paris: La Table d'émeraude, 1982), [1–21]; wyd. 2 popr. 1992; —, *L'interprétation alchimique de la mythologie*, „Dix-huitième siècle”: 27 (1995): 73–87.

45. Wallace Kirsop, *L'exégèse alchimique des textes littéraires à la fin du XVIe siècle, „XVIIe siècle”*: 120 (1978): 145–156; Didier Kahn, *Les commentaires alchimiques de textes littéraires*, [w] Marie-Odile Goulet-Cazé (red.), *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999)*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie: Nouvelle Série (Paris: Vrin, 2000), 475–480; alchemiczne interpretacje romansów z kręgu św. Grala, Parsifala i Tristana były też proponowane przez wielu badaczy z XX w., zarówno historyków alchemii, jak i literaturoznawców, co jednak dzisiaj jest już uznawane za nieuzasadnione, wypływało bowiem z nadużywania swobody interpretacyjnej i manipulowania symbolami, inspirowanych hermeneutyką Carla Gustava Junga; zob.: —, *Historique des rapports entre littérature et alchimie, du Moyen Age au début des temps modernes*, „Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Ve section (Sciences religieuses)” 101 (1992–1993): 347–356.

pozwalające na swobodną grę poetyckiej wyobraźni. Odróżnienie jednych od drugich jest bardzo trudne, a często wręcz niemożliwe, szczególnie jeżeli te drugie były przyjęte za dzieła prawdziwych adeptów i obrosły późniejszą tradycją komentarzy.

Powstanie w drugiej połowie XVI w. alchemii literackiej stanowiło drugi fenomen – obok ukształtowania się w tym samym czasie alchemo-paracelsyzmu – decydujący o przełomie i determinujący postać tego nurtu alchemii europejskiej w kolejnych dwóch stuleciach. Jak pisał Didier Kahn, „powieść, poezja i emblematyka: takie zaślubiny alchemii i literatury [pięknej] nie miały w Europie precedensu”, a dla historyka stanowią „jedną z najbardziej oczywistych oznak nowej mody alchemicznej w latach 1560., będącej bezpośrednim skutkiem »paracelsjańskiej odnowy«”⁴⁶. Oba te zjawiska łączyły się i wzajemnie przenikały, przyjmując w konkretnych tekstach różne proporcje ukrytej w *Decknamen* praktycznej wiedzy chemicznej i enigmatycznej narracji literackiej, przy czym całość mieściła się w emblematycznym obrazie świata wyrosłym z *Hieroglyphica*.

HYPNEROTOMACHIA POLIPHILI

Niewielkie dziełko Horapollona, krążące w licznych rękopiśmiennych odpisach w XV w., stało się jeszcze bardziej popularne po pierwszym z licznych wydań drukowanych, które ukazało się w oryginalnej greckiej wersji w 1505 r. w Wenecji, nakładem największego drukarza włoskiego renesansu Aldusa Manutiusa (1449–1515)⁴⁷. Sześć lat wcześniej ten sam wydawca opublikował jedną z najniezwyklejszych ksiązek tej epoki zatytułowaną *Hypnerotomachia Poliphili* (Senne zmagania miłosne Polifilia, 1499), uważaną przez wielu za najpiękniejszy ze wszystkich inkunabułów⁴⁸. Napisana po włosku, ale z zastosowaniem łacińskiej składni, zawiera wiele neologizmów, tworzonych ze słów różnych języków starożytnych i współczesnych, a nawet fragmenty pisane w językach wymyślonych przez autora. Całość ilustrują 172 drzeworyty zintegrowane z tekstem, sprawiające wrażenie innej rzeczywistości. Fabuła toczy się we śnie Polifilia (dosłownie z greckiego „Kochającego Wielość”), którego wcześniej porzuciła ukochana Polia (Wielość). Najpierw wędruje przez las, w którym spotyka różne

46. —, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 129.

47. Z obszernej literatury na temat Aldusa w tym kontekście można polecić popularnonaukowe omówienie zawierające reprodukcje wszystkich ilustracji z *Hypnerotomachia Poliphili*: Helen Barolini, *Aldus and his dream books: An illustrated essay* (New York: Italica Press, 1992).

48. Edycja krytyczna z komentarzem: Giovanni Pozzi, Lucia A. Ciapponi (red.), *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili*, Itineraria Erudita, 1–2 (Padova: Editrice Antenore, 1968); faksymile pierwodruku z tłumaczeniem włoskim i komentarzem: Marco Ariani, Mino Gabriele (red.), *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili* (Milano: Adelphi, 1998).

symboliczne stworzenia, smoki, wilki i młode dziewczęta, a także bardzo dużo dziwnych budowli, niektóre z napisami po arabsku, hebrajsku i w egipskich hieroglifach (zaczepniętych z Horapollona). Potem zapada w kolejny sen wewnątrz pierwszego i zostaje przeniesiony przez nimfy do pałacu ich królowej, w którym przechodzi swego rodzaju rytualne próby, aby wreszcie za jedną z trzech bram odnaleźć Polię. Nimfy prowadzą ich do świątyni na ceremonię zaręczyn, spotykając po drodze kilka triumfalnych procesji świętujących ich związek. Zaślubiny mają się odbyć na wyspie Cythera, dokąd zabiera ich barka kierowana przez Kupidyna. Kiedy tam docierają, narracja zostaje przerwana i teraz Polia opowiada o sennych przeżyciach Polifilia. Do ślubu wszakże nie dochodzi, bo Polia znów odrzuca kochanka, który pada martwy. Dopiero kiedy w jej śnie pojawia się Kupidyn, zmienia zdanie i pocałunkiem przywraca Polifilia do życia. Ale kiedy ten ma się już połączyć z ukochaną, Polia rozplywa się w powietrzu, a Polifilio wraca na jawę.

Dziwny język operujący erudycyjnymi skojarzeniami, niekończące się drobiazgowo opisy architektury, enigmatyczne i nigdy nie wyjaśniane napisy na ścianach czy pojawiające się symboliczne postacie sprawiają, że *Hypnerotomachia* jak żaden inny zabytek literatury oddaje senne doznania. Z tego też powodu ani tłumaczenia z epoki, ani współczesne nie mogą przekazać wszystkich aspektów i niuansów dzieła⁴⁹. Niezwykle jest tu nagromadzenie różnych środków wyrazu szeroko rozumianej literatury emblematycznej, w tym szczególnie piękna typografia w udoskonalonej przez Francesco Biffi da Bologna oryginalnej czcionce Aldusa, harmonijne łączenie tekstu z ilustracjami, a także modelowanie samego tekstu w kształty, do których później nawiązywali dopiero awangardowi artyści XX w., z okresu międzywojennego. Obok erudycyjnych skojarzeń tworzonych przez wspomniane wykorzystywanie słów z różnych języków do tworzenia neologizmów, autor czyni bardzo liczne odniesienia, bezpośrednio lub aluzyjnie, do klasycznej mitologii, filozofii, literatury, historii i geografii, a całość ma wyraźnie neoplatoński charakter z hermetycznymi podtekstami i inspiracjami z *Roman de la Rose*, *Metamorfoz* Apulejusza i napisanego przez Makrobiusza, a znanego dobrze w średniowieczu *Komentarza do Snu Scypiona* Cycerona. Wszystko to świadczy o niezwyklej wręcz erudycji autora, jego zmyśle estetycznym i zdolnościach literacko-artystycznych, tworzących razem kwintesencję renesansowego humanizmu literackiego.

Hypnerotomachia została opublikowana anonimowo, ale zachwycający się nią czytelnicy szybko odkryli, że pierwsze litery wszystkich rozdziałów tworzą

49. Poza wspomnianym tłumaczeniem włoskim, najpełniejsze jest angielskie, pięknie wydane i złożone oryginalną czcionką, ale bez próby przekazania złożoności języka: Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili: The strife of love in a dream*, tłum. Joscelyn Godwin (London: Thames & Hudson, 1999); tłumaczenie rosyjskie jest przygotowane przez Borysa Sokołowa, historyka sztuki z Moskwy.

akrostyk *Poliam frater Franciscus Columna peramavit* (Brat Franciszek Colonna niezmiernie kochał Polię) i zwykle przyjmuje się, że to ukryta identyfikacja autora, za którego na tej podstawie najczęściej uznawano weneckiego dominikanina Francesco Colonnę (1433/1434–1527). Wiadomo o nim, że studiował teologię w Padwie i praktycznie całe życie spędził w klasztorze św. Jana i Pawła w Wenecji, gdzie uczestniczył w różnych skandalach obyczajowych, zarówno jako oskarżyciel, jak i oskarżony⁵⁰. Zdaniem innych badaczy nie miał on jednak odpowiednio wszechstronnego wykształcenia humanistycznego ani artystycznej wrażliwości, które mógł posiadać inny współczesny mu Francesco Colonna (1453–1538) z arystokratycznej rodziny osiadłej w Palestrinie (jego wnuk Giulio Cesare został pierwszym księciem Palestriny), na południowy wschód od Rzymu⁵¹. Jednym z istotnych argumentów przemawiających za tą hipotezą jest podobieństwo starożytnych budowli w tej okolicy do opisywanych z taką szczegółowością i znanstwem w *Hypnerotomachii*, podczas gdy architektura wenecka ma zupełnie inny charakter.

Pojawiały się też inne propozycje identyfikacji autora opowieści o śnie Polifilia⁵². Według rosyjskiej italianistki Anny Chomentowskiej mógł nim być Felice Feliciano (1433–1479), kaligraf i pierwszy teoretyk typografii, a także znawca starożytnych inskrypcji rzymskich i autor sonetów alchemicznych⁵³. Z kolei Emanuela Kretzulesco-Quaranta, zanim zdecydowała się ostatecznie na arystokratę z Palestriny, argumentowała we wcześniejszych artykułach za identyfikacją autora jako Pico della Mirandola, a tytułowego protagonisty jako Wawrzyńca Medyceusza, natomiast współautorem fragmentów architektonicznych miał być

50. Najpełniejszą prezentację tej hipotezy przedstawili biografowie dominikanina: Maria Teresa Casella, Giovanni Pozzi, *Francesco Colonna. Biografia e opere*, 2 t. (Padova: Antenore, 1959); drugi tom zawiera edycję *Hypnerotomachii* oraz pierwsze wydanie zachowanego w rękopisie poematu heroicznego *Delphili somnium* (Sen Delphilia), uznanego przez wydawców za dzieło tego samego autora.

51. Jako pierwszy taką identyfikację zaproponował: Maurizio Calvesi, *Identificato l'autore del Polifilio*, „Europa Letteraria”: 35 (1965): 9–20; argumentację przemawiającą za nią rozwinął w książce: —, *Il sogno di Polifilo prenestino*, Ars Fingendi, 1 (Roma: Officina, 1980); oraz we wstępie do swojej edycji dzieła: —, *La „pugna d'amore in sogno” di Francesco Colonna romano*, Saggi, 3 (Roma: Lithos, 1996); za prawdopodobieństwem tej teorii opowiedziała się też: Emanuela Kretzulesco-Quaranta, *Les jardins du songe: „Poliphile” et la mystique de la Renaissance* (Roma / Paris: Editrice Magma / Les Belles Lettres, 1976); wyd. 2: Paris 1986; praca zawiera rezultaty szczegółowych badań źródłowych nad biografią Francesca i genealogią tej gałęzi rodu Colonna.

52. Szczegółowo omawia tę debatę do roku 1998: Mino Gabriele, *L'autore del „Polifilo”*, [w] Marco Ariani, Mino Gabriele (red.), *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili* (Milano: Adelphi, 1998), lxiii–xc.

53. Anna I. Khomentovskaia, *Felice Feliciano da Verona come l'auteur de l'Hypnerotomachia Poliphili* (Firenze: L. S. Olschki, 1936); tekst publikowany najpierw w częściach w czasopiśmie *La Bibliofilia* 37–38 (1935–1936).

Leon Battista Alberti (1404–1472), wielki humanista o rozlicznych zainteresowaniach, uosobienie przysłowiowego „człowieka renesansu”, teoretyk i praktyk architektury oraz malarstwa. Tę hipotezę przyjęła i szeroko uzasadniła Liane Lefaivre, uznając *Hypnerotomachię* za stworzoną pod koniec życia „spuściznę architekta namiętnie zakochanego w swojej pracy”⁵⁴. Jej zdaniem nie była to miłość tylko intelektualna, ale piękno opisywanej architektury wywołuje u Polifilia czysto cielesne podniecenie seksualne i w istocie „uprawia on miłość z architekturą”⁵⁵. We wcześniejszym artykule dowodziła nawet, że „w trzech przypadkach Polifiliowi udaje się wyszukać odpowiedni otwór, za pośrednictwem którego odbywa stosunek seksualny z budynkiem”, opisując obszernie i szczegółowo swoje doznania „czystej ekstazy seksualnej”, a „w jednym przypadku budynek reaguje z wzajemnością”⁵⁶. Erotyczny wymiar snu Polifilia podkreślała też Emanuela Kretzulesco-Quaranta, dla której był on jednak przejawem ezoterycznej filozofii jakiejś grupy heretyków, dla których miłość duchowa i cielesna tworzyły jedność. Zdaniem Ioana Couliano, z kolei, przedmiotem *Hypnerotomachii* nie jest „ani miłość mistyczna, ani miłość wulgarna [...], ale błacha opowieść o fantazmicznym pożądaniu, które znajduje zaspokojenie”⁵⁷.

Teorie o autorstwie Albertiego, a także dominikanina Francesco Colonna zakładają prawdziwość podanej w kolofonie dzieła daty jego ukończenia: 1 maja 1467 r. w Treviso nieopodal Wenecji. Ale wielu badaczy uznaje ją za fikcyjną albo symboliczną, datując tekst na najwyżej kilka lat przed ukazaniem się drukiem, na co mogą wskazywać różne odniesienia do innych dzieł wówczas dopiero powstałych⁵⁸, jak również analiza samego języka, wskazująca na rok 1488 jako *terminus post quem*⁵⁹. Zdaniem Couliano wyraźny brak jakiegokolwiek wpływu magii hermetycznej Marsilia Ficina może przemawiać za wcześniejszym powstaniem dzieła⁶⁰, ale trudno to uznać za decydujący argument. W swoim drobiazgowym studium przedstawień architektury w tekście i ilustracjach *Hypnerotomachii* na

54. Liane Lefaivre, *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili: Re-cognizing the architectural body in the early Italian Renaissance* (Cambridge, MA–London: MIT Press, 1997).

55. Ibid., 262.

56. —, *Eros, architecture, and the Hypnerotomachia Poliphili*, „Design Book Review”: 18 (1990): 17–20, tutaj 19.

57. Ioan P. Couliano, *Eros and magic in the Renaissance*, tłum. Margaret Cook (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1987), 42.

58. Hanno-Walter Kruft, *A history of architectural theory from Vitruvius to the present*, tłum. Ronald Taylor, Elsie Callander, Antony Wood (New York: Princeton Architectural Press, 1994), 60 i 465; wyd. oryg. München: Beck 1985.

59. Eduardo Fumagalli, *Francesco Colonna lettore di Apuleio e il problema della datazione dell' Hypnerotomachia Poliphili*, „Italia Medioevale e Umanistica” 27 (1984): 233–267, tutaj 259–262.

60. Couliano, *Eros and magic*, 40.

szerokim tle porównawczym, Roswitha Stewering również doszła do wniosku, że hipoteza o wcześniejszym powstaniu romansu i autorstwie Leona Battisty Albertiego nie daje się utrzymać, a „Lefaiivre w niewystarczającym stopniu omówiła kwestię daty napisania dzieła, na co zapewne w niemałym stopniu wpłynęła jej chęć przypisania go Albertiemu”⁶¹. Proponowanym przez nią kandydatem na autora tekstu *Hypnerotomachii* jest natomiast pochodzący z Padwy humanista i poeta Niccolo Lelio Cosmico (przed 1420–1500), autor licznych wierszy po łacinie i po włosku, z których większość zachowała się w rękopisach i zdaniem Stewering wskazuje na podobieństwo do wydanego przez Aldusa arcydzieła⁶². Autora ilustracji, którego nazywa umownie „Mistrzem Polifilia”, należy z kolei szukać „pośród grupy malarzy-architektów, takich jak Francesco di Giorgio Martini [1439–1501], Leonardo i Rafael”⁶³. Wcześniej, już w XIX w., za autora drzeworytów uznawany był najczęściej Andrea Mantegna (ok. 1431–1506), ale wskazywano też na podobieństwo warsztatowe do takich artystów jak Giovanni Giocondo (ok. 1433–1515), Vittore Carpaccio (ok. 1465–1525/1526) i Gentile Bellini (ok. 1429–1507), a nawet sam Rafael⁶⁴.

Obok kontrowersji i niejasności dotyczących datacji i autorstwa sennych zmagają Polifilia, jeszcze większe dyskusje toczyły się od momentu wydania i toczą nadal wokół interpretacji dzieła, jego przekazu i intencji autora. Propozycji ogłaszanych w tym względzie było tak wiele, że można nawet powiedzieć, iż każdy czytelnik i badacz widzi w tekście *Hypnerotomachii* to, co chce (świadomie bądź podświadomie) zobaczyć. Najważniejsze z publikowanych opinii streściła Liane Lefaiivre:

W ostatnim okresie Edgar Wind widział w *Hypnerotomachii* zjednoczenie miłości i śmierci, mystagogiczną inicjację duszy w jej ostateczny los, wraz neoplatońskiego mistycyzmu, orficką alegorię z Polifiliem jako księciem ciemności i rozpaczy. Maurizio Calvesi uważał, że książka jest alegorią al-

61. Roswitha Stewering, *Architectural representations in the „Hypnerotomachia Poliphili”* (Aldus Manutius, 1499), „Journal of the Society of Architectural Historians” 59: 1 (2000): 6–25, tutaj 22.

62. —, *Architektur und Natur in der „Hypnerotomachia Poliphili”* (Manutius 1499) und die Zuschreibung des Werks an Niccolo Lelio Cosmico (dysertacja doktorska, Universität Hamburg, 1996); nie ukazała się dotychczas zapowiadana publikacja z konferencji w 500-lecie pierwodruku *Hypnerotomachii*, która miała zawierać artykuł: —, *Who wrote the Hypnerotomachia Poliphili? Arguments for a New Author*, [w] Monique Mosser, Werner Oechslin, Gilles Polizzi (red.), *La réception européenne du Songe de Poliphile: littérature, jardin, et architecture. Die Hypnerotomachia Poliphili und ihre Rezeption in Europa: Literatur, Gartenkunst und Architektur (Actes du Colloque de Mulhouse-Einsiedeln du 1er au 4ème juillet 1999)* (Einsiedeln: Stiftung Bibliothek Werner Oechslin, w druku).

63. —, *Architectural representations in the „Hypnerotomachia Poliphili”*, 21.

64. Lefaiivre, *Leon Battista Alberti’s Hypnerotomachia Poliphili*, 16 i 131.

chemiczną, z Polifiliem jako typem mistycznego maga. Vladimiro Zabughin uznawał dzieło za alegorię chrześcijańską, z Polifiliem jako duszą poszukującą świętego zbawienia. Emanuela Kretsulesco-Quaranta sugerowała, iż droga oznacza mistyczną alegorię duchową, metafizyczną przypowieść, w której Polifilio reprezentuje ducha, a Polia jest przedstawieniem mądrości. Linda Fierz-David zajmowała się jungowską symboliką książki. W całkowicie innym ujęciu, moim zdaniem bardziej poprawnym, włoski badacz literatury Salvatore Battaglia wołał spojrzeć na nią jako na wielki eksperyment lingwistyczny *sui generis*, odrzucenie wszelkich wzorców literackiej poprawności; dla niego autor był Jamesem Joycem piętnastego wieku, a książka poprzedniczką *Finnegans Wake*.⁶⁵

Dla Frances Yates, która przywróciła akademickiemu zainteresowaniu nie tylko tradycję hermetyczną, ale również zapomnianą sztukę pamięci, to ona właśnie stanowi istotę dzieła:

A może to sztuczna pamięć, uwolniona spod kontroli i swobodnie używająca wyobraźni, dawała impuls takim dziełom, jak *Hypnerotomachia Poliphylia* [!], napisana przez jakiegoś dominikanina przed rokiem 1500. A może triumfuje tu nie tylko Petrarca i osobliwa „archeologia”, ale także Piekło podzielone na oznaczone napisami miejsca dla grzechów i do odbywania za nie kar? Sugestia, że sztuczna pamięć jest elementem cnoty roztropności, skłania do zastanowienia się, czy tak charakterystyczne dla tego dzieła zagadkowe inskrypcje wywodzące się z wizualnych alfabetów i wyobrażeń mnemonicznych, czy też baśniowa „archeologia” humanistów w połączeniu z baśniowymi systemami mnemonicznymi, daje w wyniku takie właśnie fantasmagorie?⁶⁶

Użyte tu przez Yates określenie „baśniowe” można czytać jako „emblematiczne” w stosowanym wcześniej znaczeniu, a „baśniowa archeologia humanistów” to nic innego jak „światopogląd emblematyczny”. W następnym akapicie stwierdza ona bowiem, iż „najbardziej charakterystyczne dla renesansu formy wyobrażeniowe to emblematy i *imprese*”, a co więcej „zjawiska te, choć nigdy nie traktowano ich z punktu widzenia mnemoniki, do niej właśnie należą”⁶⁷. Kontrowersyjna badaczka miała co prawda „skłonności do przesady i selektywnego spojrzenia w swojej jednostronnej konstrukcji renesansowej tradycji hermetycznej” i „chyba zbyt mocno podkreślała rolę Giordana Bruna w tradycji [sztuki pamięci]”⁶⁸, to jej niewątpliwą zasługą jest ukazanie przemiany tego starożytnego

65. Ibid., 82.

66. Yates, *Sztuka pamięci*, 131.

67. Ibid.

68. Stephen Clucas, *Translator's introduction*, tłum. Stephen Clucas, [w] Paolo Rossi (red.), *Logic and the art of memory. The quest for a universal language* (London: The Athlone Press, 2000), vii–xiv, tutaj x.

go i średniowiecznego narzędzia wspomagającego sztukę retoryki w narzędzie magiczne, pozwalające magom z nurtu Ficina, Pica, Trithemiusa i Agrippy zaprowadzić nad całym kosmosem i stawać się równymi bogom. Nie wiązała wszakże bezpośrednio sztuki pamięci z alchemią, poza luźnymi wzmiankami o diagramach w traktatach korpusu pseudo-Lulla⁶⁹.

Na związek taki wskazywał natomiast już Paolo Rossi, autor wcześniejszego i mniej jednostronnego niż książka Frances Yates studium o sztuce pamięci, wydanego po raz pierwszy w 1960 r. Pisząc o analizowanym później szeroko przez angielską uczoną hermetycznym „teatrze pamięci” skonstruowanym przez Giulia Camilla „Delminio” (ok. 1480–1544), łączącym sztukę autentycznego Ramona Lulla z kabałą, podkreśla jak jego „stosowanie wyobrażeń w sztuce pamięci powiązane było z dawnym magiczno-alchemicznym motywem wiedzy tajemnej”⁷⁰. Znacznie istotniejsze wydaje się jednak zwrócenie przez Rossiego uwagi na traktaty mnemoniczne pisane przez ważnych autorów i wydawców alchemicznych. Szczególnie ciekawe są *Opuscula de memoria reparanda* (Dziełka o naprawie pamięci, 1553), napisane przez wspomnianego już wcześniej Guglielmo Gratarolię, wydawcę pierwszych kompendiów tekstów alchemicznych w XVI w., bardzo popularne i tłumaczone na francuski i angielski jeszcze w tym samym stuleciu. Choć nie odnosi się w tej książce bezpośrednio do alchemii, to zbliża się do niej „przepisując dziwne medyczne specyfiki na wzmocnienie pamięci”⁷¹, zupełnie wyjątkowe w dziełach tradycji mnemonicznej. Pokazuje to raz jeszcze jak renesansowy synkretyzm, tutaj w kolejnym, schyłkowym pokoleniu, łączył bardzo różne tradycje, a jego przedstawiciele obracali się swobodnie w gąszczu niejasnych symboli i wierzeń, usiłując odkryć prawdę o rzeczywistym świecie kryjącym się poza platońskimi cieniami.

Postacią kluczową dla tej nowej syntezy magiczno-alchemicznej, poszerzonej o światopogląd emblematyczny, sztukę pamięci oraz literackie środki wyrazu i interpretacji, był jednak nie Grataroli, ale Jacques Gohory. W 1550 r. opublikował pod pseudonimem Leo Suavius wspomniany już wcześniej traktat *De usu et mysteriis notarum liber*, w którym „odwoływał się stale do anielskiej magii Johanna Trithemiusa, kabały chrześcijańskiej, [średniowiecznej] *Ars notoria* [Sztuka not], dzieł Pica i Ficina, *ars memoriae*, lulliańskiej [*ars*] *combinatoria* i do *Teatro del mondo* [Teatr świata] Giulia Camilla”⁷². Jednocześnie, o czym też była już mowa, Gohory propagował zarówno teksty dawnych alchemików, jak i nowe nauki Paracelsusa, stworzył emblematykę alchemiczną i legendę Mikołaja Flamela, a także interpretował mity i dzieła najpewniej czysto literackie jako przekazy tajemnic alchemii. On też był inicjatorem wydania francuskiego tłu-

69. Yates, *Sztuka pamięci*, według indeksu, szczególnie 192.

70. Rossi, *Logic and the art of memory*, 74.

71. *Ibid.*, 73.

72. *Ibid.*, 63; Walker, *Spiritual and demonic magic*, 98.

maczenia *Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile* (Hypnerotomachia albo Senna oracja Polifilia, 1546), którego pierwszą wersję przygotował, jak świadczy notatka Gohory'ego zamieszczona na odwrocie strony tytułowej dwóch kolejnych wydań z 1554 i 1561 r., bliżej niezidentyfikowany Kawaler Maltański, a ostatecznie tekst podany do druku opracował Jean Martin. W owej napisanej po łacinie notatce Gohory jako pierwszy ujawnił akrostyk wskazujący na Francesco Colonnę jako autora i opowiedział się za jego identyfikacją ze wspomnianym wyżej arystokratą tego imienia. Co najważniejsze, zasugerował w niej również, że dzieło zawiera „tajemnice schowane pod przykryciem architektury i ceremonii”, a dotyczą one „świętej filozofii”, którą później jednoznacznie zidentyfikował jako alchemię w swojej przedmowie i komentarzu do wspomnianego już wydania *Le livre de la fontaine périlleuse* z 1572 r. Podobnie Jean Martin już we wstępie do pierwszego wydania zaznaczył aluzyjnie, że „w tej fikcji kryje się wiele dobrych rzeczy, których nie godzi się ujawniać”, co zdaniem Anthony'ego Blunta odnosi się do wiedzy o Kamieniu Filozoficznym⁷³.

W pełni alchemiczną interpretację *Hypnerotomachia* otrzymała w 1600 r., kiedy tłumaczenie Jeana Martina opublikował ponownie (pod własnym nazwiskiem) François Béroalde de Verville (1556–1626), intelektualista i płodny autor dzieł historycznych i filozoficznych, ale także manierycznych powieści, romanśów i poezji przelomu renesansu i baroku⁷⁴. Jego edycja nosiła już barokowy tytuł *Le tableau des riches inventions couvertes du voile des feintes amoureuses, qui sont représentées dans le Songe de Poliphile, desvoilées des ombres du songe et subtilement exposées* (Obraz bogatych wynalazków, przykrytych zasłoną miłosnych przebrań, które przedstawiono w Śnie Polifilia, [teraz] wydobyte z cienia snu i subtelnie odsłonięte), a piękna rycina na stronie tytułowej przedstawiała wiele tradycyjnych symboli alchemicznych, dodatkowo objaśnionych we wstępnym *Recueil stéganographique* (Wykład steganograficzny). Zdaniem Béroalde'a autor snu Polifilia był „filozofem spekulatywnym, Duchem transcendentnym, pełnym pięknych wyobrażeń, stawiającym sobie za cel [osiągnięcie] upragnionego ostatecznego punktu doskonałości światła mędrców Merkuralistów”, a swoją wiedzę ukrył w dziele „tajemnym i steganograficznym”, co jest oczywistym odniesieniem do Trithemiusa⁷⁵.

73. Anthony Blunt, *The Hypnerotomachia Poliphili in 17th century France*, „Journal of the Warburg Institute” 1: 2 (1937): 117–137, tutaj 123–124; zob. też: Lafavre, *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili*, 82, ale tu błędy faktograficzne i w numerach stron odsyłaczy bibliograficznych.

74. Jediną monografią Béroalde'a, poświęconą głównie jego encyklopedyzmowi, jest: Neil Kenny, *The Palace of Secrets: Béroalde de Verville and Renaissance conceptions of knowledge* (New York: Oxford University Press / Claredon Press, 1991); zob. też: Jean-François Marquet, *Béroalde de Verville et le roman alchimique, „XVIIe siècle”*: 120 (1978): 157–170.

75. Blunt, *The Hypnerotomachia Poliphili*, 124.

Alchemiczne odczytywanie *Hypnerotomachii* przez Gohory'ego i Béroalde'a różnią się w podejściu i szczegółach⁷⁶, ale w obu przypadkach głównym motywem jest pragnienie „przełamania dychotomii między dyskursem dydaktycznym a alchemiczną fikcją literacką”⁷⁷. Nie ma nadal zgody wśród badaczy co do rzeczywistych intencji autora *Snu Poliphilia* i zawarcia w nim na jakimś poziomie interpretacyjnym przekazu treści alchemicznych. Większość historyków zajmujących się tym dziełem odrzuca taką możliwość, ale niektórzy otwarcie lub domyślnie przyjmują przynajmniej obecność wątków alchemicznych i alchemiczne inspiracje całej koncepcji romansu lub części jego symboliki. Taką opinię reprezentuje przede wszystkim Maurizio Calvesi, interpretujący szczególnie inskrypcje hieroglificzne i motyw fontanny w kategoriach alchemiczno-hermetycznych, nawiązując również do magii *Ficina*⁷⁸. Możliwość takiego podejścia dopuściła też Martine Furno w swoim obszernym studium epigrafiki nagrobkowej zawartej w *Hypnerotomachii*, stwierdzając, że „zawsze można znaleźć isierkę alchemii w romansach i w snach”⁷⁹, ale w późniejszym komentarzu do elektronicznej edycji francuskiego wydania z 1554 r. uznała, że „alchemiczne interpretacje były niewątpliwie narzucone w stosunku do pierwotnych intencji dzieła”⁸⁰. Podobnych wątpliwości nie ma natomiast Liana de Girolami Cheney, zdaniem której „ta książka o miłości stapia trzy koncepcje w jedną całość: humanistyczną koncepcję odrodzenia kultury klasycznej, dworską koncepcję miłości do kobiet jako wyzwania oraz alchemiczną koncepcję transmutacji materii”⁸¹. Najlepszy chyba znawca nurtu alchemicznej egzegezy dzieł literackich, Didier Kahn, określił *Sen Poliphilia* mianem „opowieści inicjacyjnej albo *snu filozo-*

76. Analizuje je dokładnie: Gilles Polizzi, *La fabrique de l'énigme: lectures „alchimiques” du Poliphile chez Gohory et Béroalde de Verville*, [w] Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993), 265–288.

77. —, *Fontaine(s) périlleuse(s)*, 56.

78. Calvesi, *Il sogno di Polifilo prenestino*, 136–175; —, *La „pugna d'amore in sogno”*, 116–117.

79. Martine Furno, *Une „Fantaisie” sur l'Antique: Le goût pour l'épigraphie funéraire dans l'Hypnerotomachia Poliphili de Francesco Colonna*, *Travaux d'humanisme et Renaissance*, 377 (Geneve: Librairie Droz, 2003), 65.

80. —, [komentarz] *Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile*, [w] Frédérique Lemerle, Yves Pauwels (red.), *Architectvra. Architecture, textes et images XVIe–XVIIe siècles: Les livres d'architecture. Manuscrits et imprimés publiés en France, écrits ou traduits en français (XVIe siècle – XVIIe siècle)* (Tours: Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Université François-Rabelais, 2009).

81. Liana de Girolami Cheney, *Francesco Colonna's Hypnerotomachia Poliphili: A garden of Neoplatonic love*, [w] Donato Mansueto, Elena Laura Calogero (red.), *The Italian emblem: A collection of essays*, *Glasgow Emblem Studies*, 12 (Geneve: Librairie Droz, 2007), 157–184, tutaj 158.

ficznego, czerpiącego wiele wątków z podstawowej materii średniowiecznych romansów”. Jego zdaniem „Polifilio nie przedstawia prostej historii, ale jest dziełem zanurzonym w grze znaczeń, którego autor reaktywował przekazane przez tradycję średniowieczną wyobrażenie Wergilusza jako poety wtajemniczanego w misteria najwyższej wiedzy filozofów, teologów i Egipcjan”. Znakomita znajomość antycznej literatury w późnym renesansie sprawiła, że oczywisty „brak źródeł alchemii w klasycznej starożytności stał się dla samych alchemików przejawem niedostatku albo »czynnikiem wykluczenia«, jak to dzisiaj określamy”, a więc w ciągu całego XVI w. autorzy alchemiczni wymyślali różne strategie dla przezwyciężenia owego niedostatku, aby „lepiej uzasadnić starożytność, godność i prawdziwość swej nauki”. Najprościej było to uczynić poprzez egzegezę klasycznej mitologii. „Wergiliusz, Owidiusz i Homer zostali już włączeni [w poczet adeptów alchemii] przez niektórych alchemików średniowiecznych, między innymi Piotra Bonusa w XIV w.”, a w okresie renesansu dodano do nich „wszystkie postaci *prisca theologia* z legendarnej sukcesji pogańskich filozofów”⁸². Ponieważ *Hypnerotomachia* pełna jest odwołań do klasycznej literatury i mitologii, a jednocześnie enigmatyczna i niezrozumiała, to nadawała się znakomicie do alchemicznej interpretacji, choć najpewniej jej autor nie miał takich intencji. Tego zdania jest również Adam McLean, który wydał co prawda fragment tłumaczenia angielskiego z epoki elżbietańskiej w serii tekstów alchemicznych, ale w swojej przedmowie również uznał jedynie paralele pewnych motywów do wątków pojawiających się w dziełach hermetycznych⁸³.

Inne podejście do tego samego problemu zaprezentował Gilles Polizzi. Zastanawiając się nad zasadnością interpretacji Gohory’ego, doszedł do wniosku, że obok pojedynczych symboli (jak umierający król czy smok) i oczywistego zapożyczenia z poematu *Chrysopoeia* Giovanniego Aurelia Augurello, najważniejszą cechą *Snu Polifilia*, która w mniemaniu francuskiego intelektualisty mogła świadczyć o ukrytych w nim treściach alchemicznych była literacka „estetyka zagadki”, podobna do niektórych średniowiecznych (a także jeszcze starszych) alchemicznych tekstów nurtu symbolicznego, opartych na poetyce profetycznej wizji⁸⁴. Bardzo trafnie też nazwał Polizzi całe dzieło „fabryką tajemnicy”, a za

82. Didier Kahn, *Présence et absence de l'alchimie dans la littérature romanesque médiévale*, [w] Dominique Boutet, Joëlle Ducos, Frank Lestringent (red.), *Savoirs et fictions au Moyen Âge et à la Renaissance (Colloque organisé par Dominique Boutet, Joëlle Ducos et Frank Lestringent, Paris, 22–24 mai 2008)* (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, w druku), 20–21.

83. Adam McLean (red.), *The dream of Poliphilus. Volume one*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 21 (1986); przedruk: Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991; planowany tom drugi nie ukazał się; publikacja ta zainspirowała Joscelyna Godwina do podjęcia pracy nad nowym pełnym tłumaczeniem.

84. Polizzi, *La fabrique de l'énigme*, 266–269; szerzej o tego rodzaju literaturze renesansowej pisał tenże autor w: —, „*Blanc est le champ, noire la semence*”: *l'énigme*

główny motyw alchemicznej interpretacji Béroalde'a de Verville uznał „połączenie dwóch wymiarów treści: pragnienia wiedzy i [świadomości] wiecznie niepoznawalnego, co wzmacnia tajemniczość i dodaje głębi zarówno ekspresji literackiej, jak i alchemicznej fatasmagorii”⁸⁵.

Hypnerotomachia wraz z *Hieroglyphikami* Horapollona stały się źródłem niewyczerpanych inspiracji dla literatury emblematycznej (w tym też alchemicznej), jak również dla szczególnego gatunku romansu enigmatycznego (nie tylko alchemicznego), pełnego zagadek, mglistych sugestii, niejasnych symboli, spowitych atmosferą tajemnicy i sennych doznań, często z erotycznym podtekstem⁸⁶. W przypadku niektórych z nich, takich jak *Le voyage des princes fortunés: Oeuvre steganographique* (Podróż szczęśliwego księcia: Dzieło steganograficzne, 1610) Béroalde'a de Verville, można się domyślać alchemicznych inspiracji choćby na podstawie symboliki karty tytułowej, równie pięknie rytowanej jak w *Le tableau des riches inventions*, czy imion bohaterów, będących anagramami pojęć alchemicznych⁸⁷, ale można też mieć wątpliwości czy treść wzorowana na hiszpańskich romansach rycerskich istotnie zawiera opis przygotowania Kamienia Filozofów, czy może raczej stanowi swobodną grę symbolami różnych tradycji⁸⁸. Najprawdopodobniej, tak jak w całym szeroko pojętym nurcie emblematycznym, zamiarem autora nie było przekazanie wiedzy o substancjach i procesach chemicznych ukrytych przed profanami pod alegorycznymi *Decknamen*, ale zupełnie inne wykorzystanie tych samych wyobrażeń, oderwanych już jednak od ich pierwotnych znaczeń chemicznych i zreinterpretowanych w świetle tradycji hieroglificznej Herapollona, bestiariuszowej *Physiologusa* i heraldycznej romansów dworskich. Zestawianie ich w różnych konfiguracjach, umieszczanie w różnych miejscach narracji i łączenie z różnymi wątkami fabularnej intrygi miało wywołać u czytelnika wrażenie głębokiej tajemnicy, niemożliwej do przekazania samymi słowami albo samymi obrazami, podobnie jak w klasycznym formacie ksiąg emblematów. To-

tique littéraire à la Renaissance, „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” 59 (2004): 49–62.

85. —, *Fontaine(s) périlleuse(s)*, 56.

86. Bardzo przydatne omówienie bibliograficzne tego nurtu zestawil: —, *L'énigme au XVIIe siècle: Orientations bibliographiques*, „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance”: 59 (2004): 63–72.

87. Daniela Mauri, *De l'ombre à une certaine lumière: Les lieux et les moyens de la connaissance dans quelques œuvres de Béroalde de Verville*, „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance”: 49 (1999): 21–35, tutaj 24; rozwiązania wielu z nich podają przypisy do nowej edycji: Georges Bourgueil (red.), *Béroalde de Verville: L'Histoire véritable ou Le voyage des princes fortunés* (Albi: Passage du Nord/Ouest, 2005).

88. Frank Greiner, *Langue occulte et secrets désirs: Les enjeux de la stéganographie dans Le Voyage des princes de Béroalde de Verville*, „La Lecture littéraire”: 3 (1999): 15–25.

warzyszące tekstowi ilustracje lub pełniące taką funkcję drobiazgowo opisy tworzyły odczucie niepewności jakichkolwiek znaczeń, a jednocześnie w naturalny sposób czytelnik sam kreował takie znaczenia, podobnie jak Gohory i Béroalde z enigmatycznego tekstu *Hypnerotomachii* odczytywali tajemnice alchemii.

GIOVAN BATTISTA NAZARI

Pierwszym jednoznacznie alchemicznym dziełem tego nurtu romansu enigmatycznego w ramach szerszej tradycji emblematycznej, a jednocześnie bezpośrednio inspirowanym przez *Hypnerotomachię*, były napisane po włosku *Il metamorfosi metallico et humano* (Metamorfozy metaliczne i ludzkie, 1564). Ich autorem był Giovan Battista Nazari da Sajano (1533–ok. 1599)⁸⁹, notariusz z Brescii, który w 1562 r. wydał wielokrotnie wznawiany opis strożytnych zabytków tego miasta, a później opublikował też zbiór prorocत्व o zwycięstwie Wenecji nad Turcją i napisał pozostawiony w rękopisie życiorys pochodzącej z Brescii św. Anieli Merici (1474–1540)⁹⁰. Według informacji na karcie tytułowej dzieło miało się składać z „czterech snów”, a mianowicie „pierwszego o sofistycznej transmutacji metali; drugiego o transmutacji królewskiej albo alchemicznej metali; trzeciego o transmutacji fizycznej ciała ludzkiego; i czwartej o duchowej transmutacji w Chrystusa”, ale książka zawierała tylko dwa pierwsze. Trudno stwierdzić, czy brak dwóch pozostałych snów był wynikiem ingerencji cenzury, ze względu na ich wyraźnie hermetyczno-gnostycki charakter, czy też nie były jeszcze gotowe⁹¹. Wydanie z 1572 r. (wznawione w 1599 r.) pod zmienionym tytułem *Della transmutatione metallica sogni tre* (Trzy sny o transmutacji metali) zostało uzupełnione o trzeci sen „o boskiej transmutacji zwanej królewską filozoficzną”, podczas gdy druga zwała się tutaj „królewską zwyczajną”, a także „użyteczną”, w przeciwieństwie do pierwszej „sofistycznej”, która była „fałszywa”. Nazari rozwinął też znacznie dwa pierwsze sny, tak że całe dzieło z 31 stron w pierwszym wydaniu rozrosło się do 158 stron w drugim, a kolejne siedemdziesiąt stron stanowił aneks z „konkordancją filozofów”, na którą składały się włoskie tłumaczenia fragmentów czterech traktatów pseudo-Arnolda z Villanovy⁹².

89. Jedynym zarysem biograficznym opartym na badaniach źródłowych pozostaje nadal: Anna Zenone, *I sogni alchemici di Giovan Battista Nazari*, „Esperienze letterarie” 10: 2–3 (1985): 82–111; jest to jednocześnie pierwsze omówienie alchemicznego dzieła Nazariego w literaturze naukowej.

90. Alberto Margoni, *Angela Merici. The intuition of the secular spirituality*, Spiritualità e promozione umana, 32 (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2004), 18 i 113.

91. O motywie przemiany człowieka w Chrystusa w hermetyzmie renesansowym zob.: Manuel Insolera, *La trasmutazione dell'uomo in Cristo: Nella mistica, nella cabala e nell'alchimia*, Via Dei Symboli (Roma: Edizioni Arkeios, 1996).

92. Jedynym współczesnym wydaniem jest angielskie tłumaczenie: Giovanni Battista Nazari, *On the transmutation of metals*, tłum. Doug Skinner, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 27 (Glasgow: Adam McLean, 2002).

Giovan Battista Nazari znał olbrzymią liczbę średniowiecznych i wcześniejszych tekstów alchemicznych, do których się często odwołuje. Kiedy jego bohater trafia do tajemniczego klasztoru na wyspie, wymienia przechowywane tam dzieła alchemiczne, który to wykaz jest drugą po wspomnianej wcześniej, a zestawionej przez Conrada Gesnera, bibliografią alchemii. Jest też znacznie obszerniejsza, o czym, jak pisze Lynn Thorndike, „można się przekonać [choćby] z faktu, że zawiera 10 tytułów przypisanych Albertowi Wielkiemu, 20 Arnoldowi z Villanovy, 9 Awicennie, 12 Geberowi, 13 Hermesowi, 9 Razesowi i 70 Ramonowi Lullowi”⁹³. Najważniejszym autorytetem był dla niego „hrabia” Bernard z Treviso (obecnie uznawany za osobę różną od Bernarda z Trieru⁹⁴), którego bohater opowieści spotyka i uznaje za swego mistrza, włączając do ich rozmowy spore fragmenty z przypisywanego mu dzieła *Livre de la philosophie naturelle des métaux* (Księga naturalnej filozofii metali, druk 1574). Również szeroko wykorzystuje motywy antyczne i mitologiczne, w tym jako pierwszy z pisarzy alchemicznych sięga do *Metamorfoz czyli Złotego Osa* Apulejusza (też w tytule pierwszej wersji), wprowadzając je tym samym do korpusu interpretowanych w duchu alchemii dzieł literackich⁹⁵.

Podstawowy wzór literacki dla trzech snów Nazariego stanowiła niewątpliwie *Hypnerotomachia*, i to do tego stopnia, że jeden z dwóch najważniejszych ich badaczy, Alfredo Perifano, nazwał *Della transmutatione metallica* „alchemicznym przepisaniem” dzieła (jego zdaniem) Francesco Colonna⁹⁶. Podobnie jak Polifilio w swoim śnie,

pielgrzym-bohater opowieści Nazariego wędruje przez lasy, wioski, jeziora, grobowce, ogrody, labirynty, sklepienia, piramidy [i inne] miejsca charakteryzujące się wymyślnymi konstrukcjami architektonicznymi oraz ozdobione posągami i enigmatycznymi inskrypcjami. [...] Poszczególne etapy alchemicznej transformacji prezentowane są w sposób teatralny, [nawet] dramatyczny; [zaś] postaci mitologiczne są poddawane okrutnym torturom.⁹⁷

93. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science. The sixteenth century*, t. 5 (New York: Columbia University Press, 1941), 625; przedruk całej bibliografii Nazariego w aneksie (s. 679–695).

94. Kahn, *Recherches sur le Livre attribué au prétendu Bernard le Trévisan*.

95. Sylvain Matton, *Les Métamorphoses d'Apulée dans la littérature alchimique de la Renaissance au XVIII siècle*, [w] Richard Caron, et al. (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3 (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 113–130, tutaj 114–115.

96. Alfredo Perifano, *Giovan Battista Nazari et Francesco Colonna: La réécriture alchimique de l'Hypnerotomachia Poliphili*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 66: 2 (2004): 241–259; podobnie uważa: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 207.

97. Lina Bolzoni, *The gallery of memory: Literary and iconographic models in the age of the printing press*, tłum. Jeremy Parzen, Toronto Italian Studies (Toronto: University

Nazari opisuje owe męczarnie z drobiazgowymi szczegółami, wywołując u czytelnika silne emocje przerażenia i współczucia, co, jak sądzi Lina Bolzoni, było zabiegiem związanym ze sztuką pamięci i miało na celu utrwalić w umyśle odbiorcy mnemoniczne wyobrażenia, zarówno opisywane w tekście, jak i przedstawione na sześciu enigmatycznych ilustracjach (dwie z nich były już w pierwszej wersji dzieła), również wzorowanych na drzeworytach z *Hypnerotomachii*⁹⁸. W trakcie swej wędrówki poszukiwacz wiedzy alchemicznej często przystaje

aby popatrzeć na „dziwne wynalazki”, a następnie „rozważa je i przywołuje w swojej pamięci”. Czytelnik jest zachęcany, a nawet zmuszany do robienia tego samego przewracając kolejne kartki książki, na których odnajduje dziwaczne, szkaradne i zaskakujące ilustracje, takie jak smok o trzech głowach [...], albo wykastrowany Merkury bez dłoni i stóp [...], czy też osioł grający na trąbce, otoczony tańczącymi małpami. [...] Oczywiście jest, że te wyobrażenia [i sceny opisane w tekście] stanowią *imagines agentes* [aktywne obrazy] sztuki pamięci, rozmieszczone w *loci* [miejscach] – również przeznaczonych do zapamiętania – architektury i przyrody, konstruowanych przez tekst. Podczas gdy opisujące je ilustracje i słowa są zaskakujące ze względu na ich niezwykły charakter, to ładunek emocjonalny w scenach tortur ma odcisnąć je w umyśle czytelnika. W ten sposób jest on zmuszany [...] do wewnętrznego powtarzania drogi opisanej przez autora.⁹⁹

Podobną rolę pełnią w dziele Nazariego „inne motywy współczesnej kultury, takie jak hieroglify i anagramy”¹⁰⁰, a także wierszowane szyfry stanowiące wyzwanie dla alchemika-poszukiwacza i jednocześnie mające go chronić przed fałszywą alchemią. W trzecim śnie pojawia się złożony system korespondencji w postaci rozmieszczonych na gałęziach drzewa (w mnemonicznych *loci*) liter alfabetu, powiązanych na osobnej tablicy z poszczególnymi etapami procesu alchemicznego, co nawiązuje do tradycji pseudo-lulliańskiej, jak również do kabały i *ars combinatoria* autentycznego Ramona Lulla.

Opinie historyków na temat właściwej interpretacji *Della transmutatione metallica* nie są jednak zgodne. Drugi ze wspomnianych najważniejszych autorów

of Toronto Press, 2001), 105–106; wyd. oryg.: —, *La stanza della memoria. Modelli letterali e iconografici nell'età della stampa* (Torino: Einaudi, 1995), 107–108.

98. Szerzej na temat ikonografii dzieła Nazariego zob.: Alfredo Perifano, *Iconographie et alchimie: de quelques images contenues dans Della Transmutatione metallica sogni tre de Giovan Battista Nazari*, [w] Michel Plaisance (red.), *Le livre illustré italien au XVIe siècle. Texte / Image: Actes du colloque par le Centre de recherche Culture et société en Italie aux XVe, XVIe et XVIIe siècles, de l'Université de la Sorbonne Nouvelle* (Paris, 1994), Actes et colloques, 50 (Paris: Klincksieck / Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1999), 247–264.

99. Bolzoni, *The gallery of memory*, 107.

100. Alfredo Perifano, *L'alchimie à la cour de Côme Ier de Médicis: Savoirs, culture et politique* (Paris: Champion, 1997), 18–32, tutaj 28.

piszących o dziele Nazariego, Frank Greiner, uznał je za literacki opis podróży inicjacyjnej, „inspirującej wędrówki i fantastycznej przygody, której wartość zmniejszy się znacznie, jeśli będziemy się w niej doszukiwać jakichś mętnych receptur laboratoryjnych, a nie literackiego przekazu wspaniałej wiedzy”¹⁰¹. Owa wiedza ma naturę religijną i poprzez metaforę podróży z wykorzystaniem alchemicznej symboliki przedstawia wewnętrzną przemianę duchową, przejście od ciemności do światła. Jego zdaniem „oryginalność Giovana Nazariego polega przede wszystkim na podkreśleniu roli czytania w owym procesie transformacji”, który łączy w sobie „mistyczne itinerarium” z tradycją filozoficzną w alchemii, zgodnie z którą przemiana duchowa człowieka musi poprzedzać przemianę fizyczną metali¹⁰². Całość przedstawiona jest w „estetyce zagadki”, a wśród enigmatycznych napisów, wypowiedzi i sytuacji Greiner wyróżnia trzy typy: (1) znajdujące wyjaśnienie w innej części tekstu, (2) wyjaśniane przez jeszcze bardziej zagadkowe tłumaczenia (*obscurum per obscurius*), oraz (3) pozbawione jakiegokolwiek wyjaśnienia, nawet najbardziej mglistego¹⁰³.

Wspomniany już Alfredo Perifano uznał rozważania Greinera za „wielce problematyczne pod względem metodologicznym i analitycznym”¹⁰⁴. Dla niego dzieło Nazariego jest również podróżą inicjacyjną, ale wiodącą naprzemiennie przez literackie toposy *loci amoeni* (miejsca przyjemne) i *loci terribili* (miejsca przerażające)¹⁰⁵. Jego związki z *Hypnerotomachią* są nie tylko formalne, bo Nazari parafrazuje całe fragmenty tego tekstu¹⁰⁶, natomiast symbolikę hieroglifów czerpie z wydanego w 1546 r. i wielokrotnie wznawianego komentarza do Horapollona autorstwa Pierio Valeriano¹⁰⁷. W konkluzji Perifano stwierdza, iż „w *Della transmutatione metallica* istnieje subtelna relacja między pamięcią a kreacją, co prowadzi do adaptacji/transformacji źródeł [*Hypnerotomachii*], zreorganizo-

101. Frank Greiner, *L'initiation alchimique de Giovan Battista Nazari*, „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” 41 (1995): 9–35, tutaj 10.

102. Ibid., 35.

103. Ibid., 31–33.

104. Alfredo Perifano, *Il sogno tra letteratura e conoscenza nel Della transmutatione metallica sogni tre (1572) di Giovan Battista Nazari*, [w] Silvia Volterrani (red.), *Le metamorfosi del sogno nei generi letterari* (Milano: Le Monnier, 2003), 88–95, tutaj 88; —, *Giovan Battista Nazari et Francesco Colonna*, 243.

105. Pojęcia te zaproponował i zdefiniował: Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern: A. Francke, 1948); wyd. polskie: —, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. Andrzej Borowski (Kraków: Universitas, 1997).

106. Przykładowe zestawienie początkowych fragmentów *Hypnerotomachii* i obu wersji powieści Nazariego podaje: Perifano, *Giovan Battista Nazari et Francesco Colonna*, 250.

107. Ibid., 252–257.

wanych wokół tematyki alchemicznej¹⁰⁸. Innymi słowy, dzieło Nazariego jest w swej istocie tożsame ze snem Polifilia, ale na nowo opowiedzianym z alchemicznej perspektywy.

ESTETYKA ZAGADKI

Popularność alchemicznego romansu Giovana Battisty Nazariego sprawiła, że pojawiły się uproszczone wersje rymowane, ułatwiające zapamiętanie¹⁰⁹, a w piśmiennictwie alchemicznym ugruntowana została „estetyka zagadki”, obejmująca zarówno tradycję emblematyczną, enigmatyczne konstrukcje romansów alchemicznych, jak i alchemiczne interpretacje mitów i dzieł literackich. Im dziwniejszy i bardziej zagadkowy wydawał się jakiś zabytek pisany lub ikonograficzny, tym bardziej oczywiste było dla alchemicznych komentatorów tego nurtu, że musi ukrywać tajemnicę Kamienia Filozofów. Jedną z najsłynniejszych takich niezrozumiałych inskrypcji, znana jako Kamień Boloński albo od jej początkowych słów *Aelia Laelia Crispis*, to fikcyjne epitafium umieszczone na zewnętrznym murze kościoła komandorii Rycerskiego Zakonu Radosnych Braci (właściwie Zakonu Błogosławionej i Cudownej Maryi Panny) w miejscowości Casaralta (obecnie przedmieściu Bolonii), będącej od 1550 r. własnością senatorskiej rodziny Volta. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi z roku 1567, kiedy to bawiący w gościnie u Marcantonio Volty belgijski erudyta Jean Tours (Giovanni Torre) opisał epitafium w liście do Richarda White’a (1539–1611), angielskiego prawnika, katolika przebywającego na emigracji, który opublikował go wraz z własnymi hipotezami na temat znaczenia enigmatycznego tekstu w druku *Aelia Laelia Crispis epitaphium antiquum* (Padwa 1569). Tablica została prawdopodobnie wmurowana przez Achillesa Voltę, ojca Marcantonio i jednocześnie wielkiego mistrza Zakonu Radosnych Braci, który około 1550 r. przebudował budynek komandorii. Epitafium uchodziło wówczas za starożytny zabytek, ale nie jest wykluczone, że to właśnie Achilles był autorem tajemniczej inskrypcji. Kiedy w 1589 r. zmarł kolejny wielki mistrz Camillo Volta, papież Sykstus V zlikwidował zakon i przekazał jego budynki kolegium jezuickiemu. W XVII w. oryginalne epitafium było już bardzo zniszczone i nieczytelne, w związku z czym imiennik i potomek Achillesa Volty zlecił wykonanie kopii w czerwonym marmurze, która znajduje się obecnie w Museo Civico Medievale di Bologna (brak na niej jednak trzech ostatnich linijek tekstu z wcześniejszych odpisów).

108. Ibid., 258.

109. Przykładowo, poeta Antonio Allegretti (ok. 1512–po 1572) z Florencji włączył do swego poematu alchemicznego parafrazę obszernych fragmentów z dzieła Nazariego; zob.: Mino Gabriele (red.), *Antonio Allegretti: De la trasmutatione de metalli. Poema d'alchimia del XVI secolo*, Biblioteca Ermetica, 7 (Roma: Edizioni Mediterranee, 1981).

D. M.

Aelia Laeli Crispis, nie mężczyzna, nie kobieta, nie obojnak, nie dziewczyna, nie chłopiec, nie starucha, nie dziewczica, nie dziwka, nie cnotka, lecz wszystko.

Porwany nie przez głód, nie przez miecz, nie przez truciznę, lecz przez wszystko. Ani nie w niebie, ani nie w wodzie, ani nie w stawie, lecz wszędzie ona spoczywa.

Lucius Agatho Priscius, ani mąż, ani kochanek, ani krewny, ani żałobnik, ani się cieszy, ani płacze, nie ma ani nagrobka, ani piramidy, ani grobowca, lecz wszystko.

On wie i nie wie, (co) komu posadził.

(Jest to grobowiec, który nie kryje w sobie zwłok.

Są to zwłoki, które nie mają wokół siebie nagrobka.

Lecz zwłoki i grób są tym samym.)¹¹⁰

Wielu badaczy, począwszy od wspomnianego Richarda White'a czy Ulissesa Aldrovandiego w XVI w., poprzez Carla Gustava Junga w wieku XX, aż po czasy współczesne, zastanawiało się nad sensem tej epitafijnej inskrypcji. Boloński historyk sztuki Carlo Cesare Malvasia (1616–1693) zebrał różne interpretacje aż 43 autorów w wydanej w 1683 r. książce *Aelia Laelia Crispis non nata resurgens*, a kolejne stulecia przyniosły ich jeszcze więcej¹¹¹. W ciągu całego XVII w. enigmatyczny tekst przyciągał również uwagę autorów alchemicznych, doszuku-

110. Tłumaczenie za: Carl Gustav Jung, *Enigma Bolognese*, tłum. Robert Reszke, [w] Marie-Louise von Franz (red.), *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii* (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002), 82–123, tutaj 82–83; to ważne (choć oczywiście kontrowersyjne) studium ukazało się pierwotnie jako jedyny tekst Junga w poświęconym tematyce alchemicznej czasopiśmie naukowym: —, *The Bologna enigma*, „Ambix” 2: 3–4 (1946): 182–191.

111. Najnowsze publikacje na ten temat to przede wszystkim znakomite omówienie historii i szczegółowa bibliografia zagadkowej inskrypcji: Maria Luisa Belleli, *Aelia Laelia*, [w] Jean Senelier (red.), *Gérard de Nerval: Pandora/Les amours de Vienne. Édition critique nouvelle* (Paris: Klincksieck, 1975), 155–213; zbiór artykułów specjalistów z różnych dziedzin: Nicola Muschitiello (red.), *Aelia Laelia Crispis. La pietra di Bologna* (Bologna: Nuova Alfa Editoriale, 1989); zbiór źródeł do historii epitafium i jego interpretacji: — (red.), *Aelia Laelia. Il mistero della pietra di Bologna* (Bologna: Il Mulino, 2000); oraz materiały z konferencji w muzeum bolońskim: Franco Bacchelli (red.), *Un enigma bolognese: Le molte vite di Aelia Laelia Crispis* (Bologna: Costa, 2000); nowe źródło odkrył, opublikował i omówił: Antonio Deroma, *Un'Inedita testimonianza dell'enigma di Aelia Laelia o della pietra di Bologna (CIL, XI, 88*)*, [w] Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Angela Donati (red.), *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia: Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi 2003, 10–12 ottobre 2003, Bertinoro, Italia*, Epigrafia e antichità, 21 (Faenza: Fratelli Lega Editori, 2004), 415–426.

jących się ukrytej w nim tajemnicy Kamienia Filozofów¹¹². W taki właśnie sposób interpretował go Athanasius Kircher w drugim tomie *Oedipus Aegyptiacus* (s.418–420), określając mianem *primum aenigma chemicum* (pierwsza zagadka chemików), a zainteresowanie nim wyrażał w liście do Kirchera z 1661 r. Adam Adamandy Kochański¹¹³.

NICOLAS BARNAUD

Pierwszym autorem, który zaproponował alchemiczne odczytanie bolońskiej zagadki był niemal tak samo tajemniczy Nicolas Barnaud (ok. 1539–1604?), francuski lekarz pochodzący z Crest w Delfinacie¹¹⁴. Był wyznawcą kalwinizmu i zwolennikiem hugenotów, tradycyjnie identyfikowanym z ukrywającym się pod pseudonimem „Eusebius Philadelphus Cosmopolita” autorem radykalnego religijnie i społecznie dzieła *Réveille-matin des François* (Pobudka dla Francuzów, 1574, część w 1573). Wydane prawdopodobnie w Genewie lub Bazylei, choć na karcie tytułowej podany jest Edynburg, zawierało ono relację z masakry w Noc św. Bartłomieja, propozycję nowej konstytucji oraz uzasadnienia dla daleko idących reform, głoszących równość społeczną i suwerenność ludu, oraz wezwanie do oporu politycznego. Wiele z zawartych tam propozycji wskazuje na powstanie odezwy w kręgach monarchomachów, czyli politycznych myślicieli akceptujących tyranobójstwo czy wręcz do niego nawołujących. Z tego też względu niektórzy badacze uznają za współautorów *Réveille-matin* Teodora Bezę

112. Z innych interpretacji szczególnie ciekawe jest wykorzystanie inskrypcji *Aelia Laelia Crispis* jako argumentu przeciw filozoficznej monadologii Leibniza przez Sigmunda Ferdinanda Weissmüllera (1700–1748), ucznia Christiana Wolffa, największego filozofa niemieckiego wczesnego oświecenia; zob.: Martin Muslow, *Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds*, [w] Monika Neugebauer-Wölk, Holger Zaunstöck (red.), *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), 331–376, tutaj 370–371.

113. Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*, 22.

114. Do niedawna jedynym źródłem informacji o nim był biogram z połowy XVIII w.: Prosper Marchand, *Barnaud ou Bernaud, Nicolas*, [w] Prosper Marchand (red.), *Dictionnaire historique, Ou mémoires critiques et littéraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement dans la République des Lettres* (A la Haye [Haga]: Pierre De Hondt, 1758), t. 1, 82–87; z trzech współczesnych publikacji w całości jemu poświęconych, dwie noszą ten sam tytuł „zagadka Nicolasa Barnauda”, wyrażający zakres wątpliwości i niejasności związanych nadal z jego osobą: R. Bourgeois, *L'énigme de Nicolas Barnaud*, „Recherches et travaux. Université de Grenoble, U.E.R. de lettres”: 50 (1996): 231–244; Thomas Willard, *The enigma of Nicolas Barnaud*, [w] Richard Caron, et al. (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3 (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 199–213.

(1519–1605) i François Hotmana (1524–1590), doszukując się też fragmentów z dzieł Étienne’a de La Boétie (1530–1563), podczas gdy inni odrzucają zupełnie związki Barnauda z tą publikacją¹¹⁵. Kolejne trzy wydane kilka lat później radykalne polemiki protestanckie – *Le secret des finances de France* (Tajemnica finansów Francji, 1581), *Le cabinet du Roy de France* (Gabinet króla Francji, 1582) oraz *Le miroir des François* (Zwierciadło Francuzów, 1582) – są również zwykle przypisywane Barnaudowi. Jak jednak wskazuje Didier Kahn w najnowszym i najpełniejszym opracowaniu na jego temat, „atrybucje te są [stosunkowo] niedawne i wzajemnie zależne”, a więc „jeżeli przypisanie [Barnaudowi] *Réveille-matin* upadnie, to pozostałe upadną wraz z nim”¹¹⁶. Wstępnie uznaje też humanistycznego prawnika Huguesa Doneau (Donellus, 1527–1591) za najbardziej prawdopodobnego autora, na niego bowiem wskazywali już współcześni, a poza tym „im lepiej poznaje się pisma wydane pod imieniem Barnauda, tym bardziej przypisywane mu polityczne pamflety wydają się należeć do zupełnie innego wszechświata”¹¹⁷.

Owe „pisma z innego wszechświata” to publikacje alchemiczne, z których pierwszą był wydany w Lejdzie w 1597 r. *Commentariolum in aenigmaticum quoddam epitaphium, Bononiae studiorum, ante multa secula marmoreo lapidi insculptum* (Komentarz do zagadki pewnego epitafium z Uczoney Bolonii, przed wieloma wiekami wyrzytego w kamieniu marmurowym)¹¹⁸. Obok tytułowej in-

115. Wielu autorów wyraża sprzeczne opinie, zwykle bez uzasadnienia źródłowego, a jedynie w oparciu o ogólne rozeznanie w publicystyce politycznej epoki; zob. na przykład: J. H. M. Salmon, *The French religious wars in English political thought* (Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 1959), 19 (jako kompilacja różnych autorów zredagowana przez Barnauda); Donald R. Kelley, *The beginning of ideology: Consciousness and society in the French Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 301–306 (Barnaud był „prawdopodobnie” autorem); za autorstwem Huguesa Doneau opowiedzieli się już w klasycznym dziś dziele: Eugène Haag, Émile Haag, *La France protestante*, wyd. 2, t. 1 (Paris: Fischbacher, 1877), kol. 851, co zaakceptował: Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought. Vol. 2: The age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 304–305, powołując się też na inne niż przywołane wyżej publikacje Salmona i Kelleya.

116. Didier Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism: Nicolas Barnaud (ca. 1539–1604?)*, tłum. Robert Folger, [w] Martin Muslow, Jan Rohls (red.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and cultural exchange in seventeenth-century Europe. Proceedings of a symposium held July 12–13, 2003 at the Ludwig-Maximilian University of Munich*, Brill’s Studies in Intellectual History, 134 (Leiden–Boston: E. J. Brill, 2005), 81–96, tutaj 85.

117. Ibid., 86; zapowiadany artykuł dla *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, w którym Kahn miał szczegółowo zanalizować tę kwestię, jak dotąd nie ukazał się, ale cały czas jest planowany (Didier Kahn, informacja prywatna).

118. Edycję wraz z tłumaczeniem francuskim i komentarzem opracował i udostępnił mi uprzejmie, za co niniejszym dziękuję: Sébastien Moureau, *Le Commentariolum in*

terpretacji enigmatycznej inskrypcji bolońskiej, „wnoszącej tyleż pytań, co odpowiedzi”¹¹⁹, Nicolas Barnaud zamieścił w książce swoje edycje pięciu krótkich tekstów alchemicznych niewiadomego pochodzenia, z których najciekawszy i jednocześnie najdziwniejszy to *Processus sub forma missae* (Proces pod postacią mszy). Nominalnym autorem tej alchemicznej liturgii był Nicolaus Melchior Cibiniensis Transsylvanus, czyli pochodzący z miasta Sybin (po rumuńsku Sibiu, po niemiecku Hermannstadt) w Siedmiogrodzie (obecnej Rumunii), co do tożsamości którego istnieje bardzo duża rozbieżność poglądów. Carl Gustav Jung, bardzo zainteresowany metaforą katolickiej mszy jako opisu procesu tworzenia Kamienia Filozofów i znanego ze średniowiecza motywu paraleli Chrystus–*lapis*, zidentyfikował go jako Nicolausa Melchiora Szebeni, kapelana i astrologa na węgierskim dworze Władysława Jagiellończyka (1456–1516), któremu tekst jest dedykowany, a później jego syna Ludwika (1506–1526). Po śmierci tego ostatniego przeniósł się do Wiednia na dwór Ferdynanda I, ale w 1531 r. został stracony za fałszowanie monet¹²⁰. Wersję tę przyjął też wstępnie Didier Kahn w zapowiedzi osobnego studium na ten temat¹²¹, jak również Joachim Telle i Wilhelm Kühlmann, znajdując jej potwierdzenie w zapisce datowanej na lata 1620–1630¹²². Jung nie ujawnił co prawda źródeł swoich informacji, ale najprawdopodobniej zaczerpnął je z niedokładnej relacji o zachowanej wersji rękopiśmiennej z 1604 r., jaką podał węgierski historyk alchemii László Szathmáry¹²³.

Inną identyfikację Melchiora zaproponował w drugiej połowie XVIII w. węgierski lekarz i historyk medycyny István (Stephanus) Weszprémi (1723–1799) w swojej bardzo do dziś cennej *Succinta medicorum Hungariae et Transilvaniae biographia* (Krótka biografia lekarzy węgierskich i siedmiogrodzkich, 1774–1787, repr. 1960–1970). Jego zdaniem pod imieniem domniemanego autora krył się młody Nicolaus Olah (1493–1568), urodzony w Sybinie późniejszy arcybiskup Węgier, wielki humanista i wpływowy polityk¹²⁴. Tezę tę przyjęła również

enigmaticum quoddam epitaphium, Bononiae studiorum, ante multa secula marmoreo lapidi insculptum de Nicolas Barnaud. Introduction, traduction et commentaire (Louvain: praca licencjacka, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, 2006).

119. Willard, *The enigma of Nicolas Barnaud*, 203.

120. Carl Gustav Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. Robert Reszke (Warszawa: Wrota, 1999), 447–448; wyd. oryg. 1944; na kolejnych stronach tekst z tłumaczeniem i komentarzem.

121. Miał to być główny temat wspomnianego wyżej artykułu, ale obecnie autor zamierza napisać niewielką książkę poświęconą tekstowi Nicolausa Melchiora (Didier Kahn, informacja prywatna).

122. Kühlmann, Telle, (red.), *Corpus Paracelsisticum. Band II. Zweiter Teil*, 544.

123. László Szathmáry, *Magyar alkémisták* (Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat, 1928), 302–325; repr. Budapest 1986.

124. Cristina Neagu, *Servant of the Renaissance. The poetry and prose of Nicolaus Olahus* (Oxford: Peter Lang, 2003).

jako prawdopodobną (nie powołując się jednak na Weszprémiego) i uzasadniała źródłowo Cristina Neagu, rumuńska badaczka Olaha¹²⁵. Odrzucili ją natomiast trzej wydawcy krytycznej edycji tekstu, dokonanej na podstawie dwóch wczesnych rękopisów i wersji Nicolasa Barnauda przedrukowanej w *Theatrum chemicum*¹²⁶. Jako tekst zasadniczy przyjęli wspomniany już rękopis z 1604 r., znany László Szathmáry’emu. Był on skopiowany przez (albo na zamówienie¹²⁷) Šimona Tadeáša Budka z Lešin i Falkenberka (zm. po 1608), proboszcza w Rovensku, który w 1601 r. został nobilitowany przez cesarza Rudolfa II i otrzymał od niego przywilej na wyłączność poszukiwań drogich kamieni w Karkonoszach¹²⁸. Sam tekst alchemicznej mszy poprzedza w tym rękopisie notka mówiąca, że był on przesłany przez króla Bośni Stefana Kotromanića (przed 1444–1463) jako podarunek dla młodego Władysława V Pogrobowca (1440–1457), czyli rzeczywiście króla Czech i Węgier, ale o pokolenie wcześniejszego niż jego imiennik z dynastii Jagiellonów, zwykle utożsamiany z adresatem dedykacji *Processus sub forma missae*. Zgodnie z tą wersją tekst był przeredagowany w 1498 r. przez królewskiego kapelana nieznanego imienia, a wiele lat później znalazł go Nicolaus Melchior (w rękopisie „Nicolaus Matzerus”) z Sybina, tożsamy ze straconym w 1531 r. fałszerzem monet¹²⁹. Jak podsumowuje Benedek Láng, „jeśli przyjmujemy to doniesienie – a jest ono jak dotąd najbardziej współczesne – za autentyczne, to oczywiście Melchior nie mógł być tą samą osobą co Olah, a nawet nie był autorem tego pochodzącego z Bośni tekstu, [lecz] jedynie jego czytelnikiem, przekąźnikiem i niefortunnym użytkownikiem”¹³⁰. Poszukując wiadomości o nim w źródłach sybińskich, Cosmin Popa-Gorjanu zrekonstruował genealogię rodziny złotników, w pierwszym znanym pokoleniu której pojawiają się bracia Nicolaus (wyst. 1459–1487) i Melchior (wyst. 1454–1473). Syn Melchiora, Jan

125. —, *The Processus sub forma missae*.

126. Kiss, Láng, Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis*.

127. Tak uważają: *ibid.*, 154; natomiast za autograf uznali go: Jaroslava Hausenblasová, Ivo Purš, *Kryštof Harant v kontextu alchymického konvolutu Šimona Tadeáša Budka – příspěvek k dějinám rudolfínské alchymie*, „Historie – Otázky – Problémy” 1: 1 (2009): 77–88; oraz: Jakub Hlaváček, *Melchior Cibinensis a recepce jeho „Alchymické mše”*, [w] Ivo Purš, Jakub Hlaváček (red.), *Alchymická mše: Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Aurélie (Praha: Malvern, 2008), 207–2017, tutaj 210.

128. O działalności Budka zob.: Jaroslava Hausenblasová, Ivo Purš, Šimon Tadeáš Budek a jeho kontakty u dvora Rudolfa II, [w] Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011), 607–624.

129. Kiss, Láng, Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis*, 148, tekst 154–155; tekst tej notatki cytuje też współautor artykułu w swojej książce, gdzie zamieścił uaktualnioną wersję jego części historiograficznej: Láng, *Unlocked books*, 160; podrozdział „The identity of Nicolaus Melchior” (s. 158–160).

130. Kiss, Láng, Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis*, 148; Láng, *Unlocked books*, 160.

Melchior (wyst. 1478–1509), był najprawdopodobniej ojcem Nicolausa Melchiora, w 1505 r. studenta uniwersytetu w Wiedniu¹³¹.

W ten sposób, jeżeli oczywiście tę wersję historii tekstu *Processus sub forma missae* uznać za prawdziwą, przypadkowy kopista i fałszerz stał się w późniejszej tradycji alchemicznej jednym z największych jej adeptów. Wspomniani wydawcy krytycznej edycji tego „jednego z najbardziej unikatowych tekstów w literaturze alchemicznej” i „najdziwniejszej z publikacji Barnauda”¹³², nie uwzględnili wszystkich dostępnych wersji tekstu, a nawet nie korzystali z pierwodruku Nicolausa Barnauda w *Commentariolum*, tylko z przedruku w *Theatrum chemicum* bez zbadania ewentualnych różnic. Wydana nieco później edycja paracelsysty i teo-alchemika Benedictusa Figulusa, zawarta we wspomnianym już zbiorze *Thesaurinella Olympica* z 1608 r., różni się znacząco w szczegółach, ale jeszcze ważniejszy jest rękopis *Řeči filozofské* (Mowy filozofów) powstały w latach 1591–1595, zawierający czeski przekład „Mszy o kamieniu filozofów, ułożonej przez księdza Mikołaja”. Dokonał go autor tłumaczeń szeregu innych tekstów alchemicznych, a także książki kucharskiej¹³³, Bavor Rodovský mł. z Hustiřan (ok. 1526–ok. 1599)¹³⁴. Czeska wersja jest skrócona o około jedną trzecią w stosunku do oryginału, ale też zawiera istotne modyfikacje, być może pochodzące od tłumacza¹³⁵. Wydawcy tego tekstu, Ivo Purš i Jakub Hlaváček, opublikowali go wraz z tłumaczeniem wspomnianej wyżej edycji krytycznej na czeski oraz komentarzem historycznym Hlaváčka i ezoterycznym Eugène’a Canselieta, ale znów bez choćby wzmianki o pierwodruku Barnauda czy edycji Figulusa¹³⁶.

Z kolei Didier Kahn, piszący mniej więcej w tym samym czasie na temat Nicolausa Barnauda i wydanego przez niego tekstu mszy alchemicznej, skoncentrował się właśnie na owych różnicach między wszystkimi wersjami (poza czeską, o której wiedział, ale nazwał ją węgierską i nie dotarł do niej). Przede wszystkim zidentyfikował autora drugiego z łacińskich rękopisów, którym okazał się Karl

131. Kiss, Láng, Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis*, 149–153.

132. Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 91.

133. Wydana drukiem w 1591 r., współczesna edycja: Bavor Rodovský z Hustiřan, *Kuchařství, to jest knížka o rozličných krmích* (Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství, 1975).

134. Poza starszymi historykami czeskimi, łatwiej dostępną informację o nim podał: Evans, *Rudolf II and his world*, 200; zob. też: Ivo Purš, Vladimír Karpenko, *Alchymie na šlechtických dvorech v českých zemích*, [w] Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011), 47–92, tutaj 83–84.

135. Popularną edycję ogłosił jeszcze w XIX w.: Otakar Zachar, *O víře alchymické*, „Lumír. Týdeník zábavný a poučný” 26 (1898): 35, 46, 55, tutaj 35.

136. Ivo Purš, Jakub Hlaváček, *Alchymická mše: Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Aurélie (Praha: Malvern, 2008), 195–237.

Widemann (1555–1635), kolekcjoner tekstów alchemicznych, bliski znajomy Figulusa i ważna postać w środowisku wczesnych różokrzyżowców. Co jeszcze ciekawsze, zdaniem Kahna rękopis należy datować na lata 1588–1589, nie zaś na początek XVII w., jak to uczynili Kiss, Láng i Popa-Gorjanu¹³⁷, a właśnie w tym czasie Widemann przebywał w Pradze i pracował jako sekretarz i kopista dla Edwarda Kelleya, który po powrocie Johna Dee do Anglii robił błyskotliwą karierę alchemiczną w Czechach¹³⁸. Jest zatem wysoce prawdopodobne, że to najstarsza znana wersja *Processus sub forma missae* i że była skopiowana dla Edwarda Kelleya (jemu samemu przypisywanych było kilka tekstów prozą i wierszem, znanych wszakże dopiero z publikacji Eliasa Ashmole'a w *Theatrum chemicum Britannicum* i tłumaczeń niemieckich w drugiej połowie XVII w., a więc o wątpliwej autentyczności i też niezbyt interesujących czy wpływowych¹³⁹).

Każda z tych trzech wersji mszy (Barnauda, Widemanna i Figulusa) charakteryzuje się różnorodnymi odmiankami, wskazującymi na to, że [redakcje] Barnauda i Figulusa były „spreparowane” (ta Figulusa wyraźnie w jeszcze bardziej alchemicznym kierunku). Jedną z tych odmianek jest szczególnie znacząca: w wersji wydanej przez Barnauda pominięta została „Prefacja” pod koniec mszy. W pozostałych dwóch wersjach pojawia się, wypisana czarno na białym: „*Praefatio. De sancta Trinitate dicitur*”.

Tym samym, przez eliminację tej frazy, której ani Figulus, ani Widemann nie mieli powodu odrzucać, alchemiczna msza Melchiora w edycji Barnauda niepostrzeżenie staje się antytrynitariańska. I nie była to nigdy nie wydruko-

137. Kiss, Láng, Popa-Gorjanu, *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis*, 154.

138. Carlos Gilly, *Carl Widemann: Kopist, Sammler, Arzt und Freund*, [w] Carlos Gilly (red.), *Adam Haslmayr. Der erste Vorkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5 (Amsterdam: In de Pelikaan, 1994), 106–117, tutaj 106 i 113; Paulus, *Alchemie und Paracelsismus um 1600*, 336 i 358; Gilly, „*Theophrastia Sancta*”, 447; —, „*Theophrastia sancta*”, 163–164.

139. Wszystkie te teksty wydał (niemieckie i łacińskie w tłumaczeniu angielskim): Arthur Edward Waite (red.), *The alchemical writings of Edward Kelly* (London: James Elliot and Co., 1893); później wielokrotnie wznawiane. Na możliwość autentyczności niektórych przypisywanych Kelleyowi traktatów wskazują zachowane w Kopenhadze rękopisy omówione przez: Jan Bäcklund, *In the footsteps of Edward Kelley: Some manuscript references at the Royal Library in Copenhagen concerning an alchemical circle around John Dee and Edward Kelley*, [w] Stephen Clucas (red.), *John Dee: Interdisciplinary studies in English Renaissance thought* (Dordrecht: Springer, 2006), 295–331; jeszcze ciekawszy jest rękopis biblioteki Uniwersytetu w Lipsku (sygn. 0398, dawniej 2063), pochodzący prawdopodobnie z księgozbioru Rudolfa II, a dotychczas niezauważany przez badaczy, o którym krótką informację podaje: Detlef Döring (red.), *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig. Neue Folge, Band I: Die neuzeitlichen Handschriften der Nullgruppe. Teil 2 (Ms 0301-0600)* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002), 112–113.

wana wersja Widemanna, ani wersja Figulusa, ale [właśnie] Barnauda, która tym samym przekazała dalej, dzięki jej reedycji w *Theatrum chemicum*, mszę zmienioną i poprawioną przez antytrynitarские ręce, chociaż nikt dotychczas tego nie zauważył – nawet C. G. Jung. Można się tylko zastanawiać, co taki alchemik jak Heinrich Khunrath by powiedział, gdyby był tego świadom, bo w swoim *Amphitheatrum sapientiae aeternae, solius verae [...] Tertrium, catholicon* [Amfiteatr wiecznej mądrości, jedynie prawdziwy [...] w Trójcy jedyny, katolikon] (1596) [wyd. 2: 1609], nie tylko wykorzystywał szeroko symbolikę Trójcy, ale zakładał, że sama „nauka ognia” [czyli nauka Paracelsusa o tria prima] dostarcza „niezbywalnego argumentu, wydobytego makro- i mikrocosmicznie z Księgi Przyrody, przeciwko wszystkim antytrynitarzom”.¹⁴⁰

Nieznana Kahnowi wersja z rękopisu Šimona Tadeáša Budka, będąca podstawą edycji Kissa, Lánga i Popa-Gorjanu oraz ich hipotezy o bośniackim pochodzeniu pierwotnego tekstu, również nie zawiera „Prefacji” z odwołaniem do Trójcy Świętej. Choć sam rękopis został ukończony w 1604 r., to ta wersja mszy alchemicznej nie jest bezpośrednio zależna od edycji Barnauda, natomiast od jakiegoś jej wariantu pochodzi dokonany przed rokiem 1595 czeski przekład Bavora Rodovský’ego¹⁴¹. Jednak ponieważ nie ma w nim całej końcowej części liturgii, nie można stwierdzić czy oryginał, z którego tłumaczył czeski alchemik, zawierał ową krytyczną zdaniem Didiera Kahna frazę.

Podjęrzenia francuskiego badacza co do nieprzypadkowego pominięcia przez Barnauda odwołania do Trójcy Świętej nie są jednak nieuzasadnione. Jeżeli nawet, jak uważa Kahn, nie był on autorem wspomnianych wcześniej radykalnych i antyklerykalnych polemik, to bez wątplenia należał do kręgu aktywnych działaczy emigracji hugenockiej w Szwajcarii, w którym powstały owe pamflety. Już w 1561 r. napisał z Paryża list w imieniu wszystkich kościołów reformowanych Francji do kościoła w Genewie, a sześć lat później został wraz z synem przyjęty w poczet obywateli tego miasta¹⁴². W 1575 r. studiował na uniwersytecie w Bazylei, gdzie zaprzyjaźnił się z wielkim humanistą Theodorem Zwingerem (1533–1588), siostrzeńcem Johannesem Oporinusa (1507–1568), przez pewien czas zaufanego ucznia Paracelsusa, a potem jego krytyka. Korespondował z nim na tematy medyczno-alchemiczne do końca życia Zwingera, a za jego pośrednictwem poznał też wielu innych czołowych paracelsystów i alchemików, między innymi Josepha Du Chesne (Quercetanus) i młodego François’a Béroalde’a de Verville, który przebywał na wygnaniu w Genewie i Bazylei w latach 1573–1581 (jego matka była hugenotką)¹⁴³. Na początku lat 1580. podróżował po miastach

140. Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 92–93.

141. Purš, Hlaváček, *Alchymická mše*, 203.

142. Dalsze informacje biograficzne głównie według: Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*.

143. Didier Kahn nie wspomina o znajomości z Béroaldem, choć wydaje się ona wysoce prawdopodobna; jako pewną podał ją (bez źródła): Willard, *The enigma of Nico-*

Szwajcarii, w 1586 r. był w Padwie i Wenecji, w tym samym lub kolejnym roku przebywał w Krakowie, a następnie osiadł w Pradze. Wszędzie nawiązywał znajomości wśród alchemików i ich mecenasów, a także radykalnych działaczy religijnych i polityków.

Będąc w Polsce Nicolas Barnaud zaprzyjaźnił się z Faustem Socynem (Faustus Socinus, 1539–1604), twórcą religijnej doktryny Braci Polskich (arian), czego efektem była dedykacja dla niego w napisanej przez Socyna w 1595 r., a wydanej w Rakowie w roku 1618 *Defensio disputationis* (Obrona debaty). Z jej treści wynika, że dobrze się znali i zawzięcie dyskutowali na tematy teologiczne. Według późniejszych o niemal całe stulecie informacji Christophera Sandiusa (1644–1680), zamieszczonych w wydanej przez niego *Bibliotheca anti-trinitariorum* (Biblioteka antytrynitarzy, 1684), Barnaud miał przetłumaczyć na francuski jedno ze sztandarowych dzieł włoskiego teologa *De Sacrae Scripturae auctoritate* (O autorytecie Pisma Świętego, 1588), które ukazało się drukiem w 1592 jako *Livre de l'autorité de la S. Écriture*. Nie jest co prawda znany żaden egzemplarz tego wydania, ale jego istnienie poświadcza wstęp do edycji z 1611 r., a także wzmianka w liście Socyna do Krzysztofa Morsztyna z 1595 r., w którym nie podaje jednak nazwiska tłumacza, określając go jedynie jako „mój przyjaciel”¹⁴⁴. Jak też zauważa Didier Kahn, „już sam fakt, że Sandius przypisał je [tłumaczenie] Barnaudowi, w wystarczającym stopniu dowodzi znaczącej roli, jaką ten odgrywał wśród socyniańskich przyjaciół”¹⁴⁵. Potwierdzają to listy samego Socyna, z których wynika, że poznali się w 1587 r. w Krakowie, a jeszcze w 1603 r. pisał o nim „nasz Barnaud”¹⁴⁶. Wiadomo też o korespondencji prowadzonej przez Barnauda z Krzysztofem Ostorodtem (ok. 1560–1611), jednym z najbardziej radykalnych teologów Braci Polskich, która krążyła w odpisach wśród arian w kraju i w Niderlandach. Poza teologią dotyczyła ona medycyny, a więc prawdopodobnie były również poruszane kwestie alchemiczne¹⁴⁷. Te

las Barnaud, 202, być może błędnie interpretując informację, że Béroalde de Verville „wiedział o Barnaudzie, ale odrzucał jego proces alchemiczny”, przytoczoną (również bez źródła) przez: Susanna Åkerman, *Rose Cross over the Baltic: The spread of rosicrucianism in Northern Europe*, Brill's Studies in Intellectual History, 87 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 73.

144. Ludwik Chmaj (red.), *Faust Socyn, Listy*, tłum. Tadeusz Bieńkowski, et al., 2 t., Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych, 2 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959), 2:157.

145. Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 90.

146. Chmaj, (red.), *Faust Socyn, Listy*, według indeksu, tutaj 2:291.

147. Wspomina o tej korespondencji sam Socyn w liście z 1603 r. do Walentego Radecke (Radecius), syna bardziej znanego arianina gdańskiego Mateusza Radecke albo Radka, którego nazwisko też często pisano „Radecki”, a którego Socyn nazywa w 1587 r. „krewnym” Barnauda; zob.: *ibid.*, 2:82 i 293; Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 90–91.

bliskie i szerokie kontakty wśród polskich socynian, a także fakt oskarżenia go „o szerzenie okropnych herezji” i niemal ekskomunikowanie przez synod hugenotów po powrocie do rodzinnego Delfinatu w 1604 r.¹⁴⁸, potwierdzają domysł Didiera Kahna o antytrynitarskim charakterze jego edycji *Processus sub forma missae*.

Religijny radykalizm Nicolasa Barnauda przejawiał się też w działalności politycznej. Nawet jeśli odrzucić tradycyjną opinię o jego autorstwie wspomnianych polemik, to dedykacje w jego publikacjach alchemicznych ukazują podejmowane za ich pomocą próby wpływania na polityczne losy Europy. Całe *Commentariolum* wraz z mszą alchemiczną zadedykował Maurycemu Orańskiemu (1567–1625), hrabiemu Nassau i namiestnikowi Niderlandów, późniejszemu wybitnemu dowódcy wojsk protestanckich. W skierowanej do niego przedmowie wysławia mądrość królowny Anny Wazówny (1568–1625), siostry Zygmunta III Wazy, która zaprosiła go z Gdańska, gdzie „praktykował medycynę przez cztery lata” (czyli od 1593 lub 1594), na swój dwór w Stegeborgu i dała mu „szczodłą pensję, starając się wydobyć wszystko z mojego filozoficznego sanktuarium”¹⁴⁹. Wynika z tego, że Anna była bardzo zainteresowana alchemią (poza medycyną i innymi naukami), czego domyślała się też Alicja Saar-Kozłowska, stwierdzając na podstawie innych przesłanek z jej późniejszego okresu w Polsce, że „zakres jej działania musiał być bliski alchemii, skoro sama wytwarzała medykamenty”¹⁵⁰. Królowna Anna nigdy nie wyszła za mąż, ale wśród licznych podawanych przez biografów pretendentów do jej ręki nie wymieniano Maurycego Orańskiego (który zresztą też się nigdy nie ożenił i zmarł w tym samym roku co Anna), ale dedykacja Barnauda jasno wskazuje, że w 1597 r. był jednym ze starających się, a francuski alchemik tę decyzję popierał, nazywając ich „Marsem i Minerwą”. Zdaniem szwedzkiej badaczki Susanny Åkerman *Commentariolum* był „podarunkiem dla Maurycego z Nassau z okazji złożenia propozycji małżeńskiej Annie

148. —, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 91.

149. Moureau, *Le Commentariolum in enigmaticum quoddam epitaphium*, 30–31; biografowie Anny Wazówny nie znali dotychczas tego źródła, a dotyczy ono niejasnego i kontrowersyjnego okresu jej życia w latach 1594–1598; zob.: Grażyna Kurkowska, *Anna Wazówna (1568–1625). Polskie losy szwedzkiej królowny*, Prace Popularnonaukowe, 63 (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1995), 31–48, szczególnie 36; rozdział III: „Podróże Anny Wazówny i jej życie prywatne”; Alicja Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna 1568–1625. Legenda i rzeczywistość* (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995), 13; —, *Polskie lata Anny Wazówny: Przyczynek do badań nad osobowością postaci w świetle nowo poznanych źródeł*, „Almanach Historyczny” 3 (2001): 39–71, tutaj 40–41.

150. —, *Polskie lata Anny Wazówny*, 51; o wszechstronnych (w tym chemicznych i medycznych) zainteresowaniach naukowych Anny pisał też bardziej popularnie: Zbigniew Kuchowicz, *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich XVI–XVIII wieku* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1972), 152–160, tutaj 154.

Szwedzkiej”, co stanowiło ze strony Barnauda „dyplomatyczną próbę pogodzenia katolików i protestantów”, ale „małżeństwo między szwedzką Polką i Holendrem nigdy nie doszło do skutku”, a „Maurycy z Nassau stał się [...] arcy-nieprzyjacielem katolików”¹⁵¹. Przedstawienie przez Barnauda rzeczywistego (choć dopiero planowanego) królewskiego ślubu w kontekście alchemicznego komentarza do enigmatycznego epitafium miłosnego *Aelia Laelia Crispis* oraz mszy alchemicznej stanowi zapowiedź nowego odczytywania i stosowania zarówno tradycyjnej symboliki króla i królowej z alchemii średniowiecznej, jak i wywodzącej się z tych samych źródeł koncepcji zbawiania świata za pomocą alchemii. Nie dotyczą one już jednak nawracania niewiernych, jak w *Testamentum* pseudo-Lulla, czy paraleli zbawczego Kamienia Filozofów z Chrystusem, jak u Piotra Bonusa, Jana z Rupescissy i pseudo-Arnolda z Villanovy. Wraz z Barnaudem religijno-universalistyczny wymiar alchemii zstępuje z wyżyn metafizyki i eschatologii, wkraczając do bieżącej polityki epoki sporów i wojen religijnych w łonie chrześcijaństwa. Podobna profetyczno-alchemiczna interpretacja małżeństwa palatyna reńskiego Fryderyka V (1596–1632) i Elżbiety Stuart (1596–1662) na początku kolejnego stulecia (w 1613 r.), zdaniem Frances Yates dokonana przez inicjatorów ruchu różokrzyżowców, była według niej wykorzystywana jako istotny argument propagandowy w politycznym przesileniu związanym z objęciem przez Fryderyka tronu Królestwa Czech, co w rezultacie rozpoczęło krwawą wojnę trzydziestoletnią¹⁵². Choć bardzo odważne i daleko idące tezy Yates są dzisiaj definitywnie odrzucane, to odkryte przez nią nakładanie się i przenikanie porządku religijnego, politycznego i alchemicznego w alchemii różokrzyżowcowej nie ulega wątpliwości. Korzenie takiego podejścia pojawiają się właśnie u Barnauda, o którym zresztą Yates (co trudno zrozumieć) wcale nie wspomina, a którym inspirowali się później otwarcie najważniejsi przedstawiciele tego nurtu z pierwszej połowy XVII w.

W 1599 r. Nicolas Barnaud mieszkał już w Lejdzie, gdzie opublikował w tymże roku dwa małe zbiorki tekstów alchemicznych, z których pierwszy nosił tytuł *Triga chemica: De lapide philosophico tractatus tres* (Trojka [trójkonny powóz] chemiczna: Trzy traktaty o kamieniu filozoficznym) i był dedykowany w całości Annie Wazównie. Dedykacja wzmiankuje co prawda o Maurycym, ale tytułuje ją *princeps electrix Brandenburgica* (księżna elektorka brandenburska), jako że trwały już wówczas ciągnące się wiele lat negocjacje dotyczące jej zamążpójścia za Jana Jerzego brandenburskiego (1577–1624), późniejszego księcia karniowskiego (elektorem został jego starszy brat). *Triga chemica* zawierała dokonane przez Barnauda łacińskie tłumaczenie wspomnianego już wcześniej niemieckiego traktatu Lambspringa *De lapide philosophico*, stanowiącego swego rodzaju łącznik między średniowieczną tradycją *alchimia picta*, a renesansowym

151. Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 211.

152. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*.

i zwłaszcza barokowym gatunkiem literackiej emblematyki. Edycja Barnauda nie zawierała znanych z wcześniejszych rękopisów ilustracji, które pojawiły się w druku dopiero w 1625 r. Były to przepiękne miedzioryty, być może autorstwa Matthäusa Meriana Starszego (1593–1650), dołączone do tego samego tłumaczenia Barnauda, przedrukowanego w zbiorze *Musaeum hermeticum*.

Drugim tekstem *Triga chemica* była anonimowa *Liber secreti maximi totius mundanae gloriae* (Księga największego sekretu całej chwały świata), której autorem miał być jakiś „francuski filozof z Delfinatu” z połowy XV w. Ma ona popularną formę testamentu alchemicznego, pisanego 7 stycznia 1447 r. przez umierającego adepta, który pragnie przekazać potomnym swoje tajemnice. Dalej następuje krótkie *Extractum ex cimballo aureo* (Wypis ze złotego cymbału), a po nim enigmatyczny, wyraźnie nawiązujący do *Tablicy szmaragdowej* wiersz *Arcanum philosophicum* (Filozoficzne arkanum), wcześniej zamieszczony jako *Carmen elegans* (Elegancka pieśń) na końcu *Commentariolum*, ale teraz z obszernym komentarzem Barnauda do każdej strofy¹⁵³. Ten ostatni fragment poprzedza dedykacja dla Mikołaja Wolskiego z Podhajec (1553–1630), wówczas miecznika koronnego, a późniejszego marszałka wielkiego. Nicolas Barnaud podaje też jego inne tytuły, a mianowicie komandora poznańskiego (Zakonu Maltańskiego) oraz starosty krzepickiego i rapsztyńskiego, co może wskazywać, iż poznał go osobiście. Wzmiankuje też o królu Zygmuncie III i oczywiście o jego siostrze Annie. Dedykacja ta jest o tyle ciekawa, że według znacznie późniejszych i niepewnych przekazów Mikołaj Wolski był już wtedy mecenasem Michała Sędziwoja. Trudno stwierdzić, czy polski alchemik mógł poznać Barnauda, ale jest to wysoce prawdopodobne, obaj bowiem (podobnie jak Wolski) przebywali w Krakowie i Pradze na przełomie lat 1580. i 1590. Robert Evans zasugerował nawet, że źródłem późniejszej legendy o poślubieniu przez Sędziwoja wdowy po zmarłym adepcie alchemii mógł być rzeczywisty jego ożenek z wdową po Barnaudzie¹⁵⁴, co jednak nie znajduje potwierdzenia w źródłach i zostało zdecydowanie odrzucone przez późniejszych badaczy¹⁵⁵.

Wiecej o znajomościach nawiązanych przez Nicolausa Barnauda w Czechach wiadomo ze wzmianek we wstępie do *Commentariolum*¹⁵⁶. Wynika z nich, że „po powrocie z Krakowa” mieszkał w Pradze przez półtora roku w domu uczonego astronoma i matematyka Tadeáša Hájka z Hájku (Hagecius, 1525–1600), osobistego lekarza cesarza Rudolfa II, który jakieś trzy lata wcześniej (w 1584 r.) gościł też przez pół roku Johna Dee i Edwarda Kelleya. Obaj angielscy magowie przebywali wówczas nadal w Czechach (Dee wyjechał w marcu 1589 r.,

153. Analiza tego komentarza jest głównym tematem artykułu: Willard, *The enigma of Nicolas Barnaud*.

154. Evans, *Rudolf II and his world*, 212.

155. Willard, *The enigma of Nicolas Barnaud*, 202.

156. Moureau, *Le Commentariolum in enigmaticum quoddam epitaphium*, 38–39.

a Kelley pozostał aż do śmierci w 1597 r.), w miasteczku Třeboň należącym do Viléma z Rožmberka (1535–1592), burgrabiego praskiego i wielkiego szambelana, a także mecenasa alchemików. Tenże magnat czeski, kandydat do tronu polskiego w 1575 r., zatrudnił Barnauda jako osobistego lekarza, w związku z czym można się domyslać, że francuski alchemik prawdopodobnie poznał Edwarda Kelleya, często przyjeżdżającego wówczas do Pragi, a może nawet Johna Dee. Prawdopodobieństwo to jest dodatkowo wzmocnione przez dedykację w drugim z wydanych przez Barnauda w 1599 r. zbiorów, zatytułowanym *Quadriga aurifera* (Złotodajna kwadryga). Pierwszy z czterech opublikowanych w nim traktatów, anonimowy *De philosophia metallorum* (O filozofii metali), został zadedykowany Fryderykowi Henrykowi Orańskiemu (1584–1647), młodszemu bratu Maurycego, natomiast drugim było łacińskie tłumaczenie *Compound of alchymy* George’a Ripleya, w tej wersji noszący tytuł *Liber duodecim portarum* (Księga dwunastu bram). Adresatem poprzedzającej go dedykacji był Edward Dyer (1543–1607), zainteresowany alchemią poeta i dworzanin Elżbiety I, wysyłany przez nią w misjach dyplomatycznych do Niderlandów i Danii, a także do Czech¹⁵⁷. Przynajmniej od 1565 r. przyjaźnił się z Johnem Dee i był ojcem chrzestnym jego syna Arthura¹⁵⁸, jak również członkiem kręgu poetów skupionych wokół Philipa Sidneya, którym Dee patronował¹⁵⁹. W 1588 r. Dyer odwiedził obu magów w Třeboni, prawdopodobnie na zlecenie królowej Elżbiety, która chciała ściągnąć ich z powrotem do Anglii, a przynajmniej zdobyć tajemnicę dokonywanych przez nich w Czechach transmutacji. Misja trwała ponad pięć miesięcy, ale nie przyniosła zamierzonych rezultatów. Już po powrocie Johna Dee do Anglii, Edward Dyer jeszcze dwukrotnie odwiedzał Kelleya w Pradze (w 1589 i 1590 r.) i to zapewne wówczas poznał go Barnaud. Łaciński tekst *Liber duodecim portarum* dostał, jak podaje we wstępie, od swego przyjaciela, wspomnianego już alchemo-paracelsysty Bernarda Gillesa Penota, który w 1595 r. opublikował *Duodecim portarum epitome* (Streszczenie dwunastu bram) w podobnym do wydawanych przez Barnauda kompendium kilku tekstów alchemicznych¹⁶⁰. Zbiór ten nosił tytuł *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* (Dialog między

157. Nadal aktualna monografia to: Ralph M. Sargent, *The life and lyrics of Sir Edward Dyer* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

158. Dee odnotował to w swoim diariuszu: James Orchard Halliwell (red.), *The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library of manuscripts, from original manuscripts in the Ashmolean Museum at Oxford, and Trinity College Library, Cambridge* (London: The Camden Society, 1842), 6.

159. Susan Bassnett, *Absent presences: Edward Kelley's family in the writings of John Dee*, [w] Stephen Clucas (red.), *John Dee: Interdisciplinary studies in English Renaissance thought* (Dordrecht: Springer, 2006), 285–294, tutaj 286.

160. Rampling, *The alchemy of George Ripley*, 191–194; —, *Transmission and transmutation: George Ripley and the place of English alchemy in early modern Europe*, „Early Science and Medicine” 17 (2012): 477–499, tutaj 484–486.

przyrodą i synem filozofii) od pierwszego z zawartych w nim tekstów, którego autorem był francuski gramatyk Aegidius de Vadis (Gilles Dewes albo Du Wès, zm. 1535), nauczyciel francuskiego i muzyki na dworze króla Henryka VII, a potem jego ucznia Henryka VIII, który mianował go też swoim bibliotekarzem¹⁶¹. *Dialogus* powstał w 1521 r. i definiuje alchemię jako sztukę kabalistyczną, pozostając pod silnym wpływem Pica della Mirandola i Johanna Reuchlina, których de Vadis znał osobiście¹⁶². Wydane przez Penota kompendium zawierało poza tymi dwoma tekstami jeszcze „aksjomaty filozoficzne” przypisane św. Albertowi Wielkiemu (niewątpliwie pseudoepigraficzne), fragmenty traktatu Izaaka Hollandusa oraz *Physica chymica* Johannes Trithemiusa. Taki dobór tekstów, zdaniem Jennifer Rampling, „wygląda na niemal świadomie międzynarodowy”¹⁶³, ale jeszcze bardziej znaczące wydaje się połączenie źródeł z zupełnie różnych epok i nurtów alchemii (racjonalistycznego pseudo-Alberta Wielkiego, kabalistycznego Aegidiusa de Vadis, hermetyczno-magicznego Trithemiusa, symboliczno-poetyckiego Ripleya i proto-paracelsusowskiego Hollandusa).

Nicolas Barnaud poznał Bernarda Gillesa Penota w domu Tadeáša Hájka, gdzie wspólnie pracowali nad pseudo-lulliańską *practica alphabetica*, o czym wspomina Penot przy okazji publikacji owego alfabetu w swojej *Apologii* z 1600 r., będącej odpowiedzią na wydaną w 1597 r. przez włoskiego paracelsystę Giuseppe Micheli (dedykowaną Maurycemu Orańskiemu) krytykę koncepcji alchemii reprezentowanych przez Libaviusa i Penota¹⁶⁴. W przypadku tego drugiego była to koncepcja akceptująca wszystkie wcześniejsze nurty jako zawierające prawdziwy przekaz i odwołująca się do takich odrzucanych przez paracelsystów autorytetów średniowiecznych jak George Ripley. Podejście to było również bliskie Nicolasowi Barnaudowi, który obok emblematycznego dzieła Lambspringa i wyjaśniania w duchu alchemii takich enigmatycznych tekstów jak *Aelia Laelia Crispis* czy *Arcanum philosophicum*, wydawał też klasyczne traktaty Ripleya. Drugim dziełem angielskiego kanonika w *Quadrige aurifera* była *Liber de mercurio et lapide* (Księga o rtęci i kamieniu), zadedykowana Guillaume’owi Ancelowi, również dyplomacie, ambasadorowi króla Francji Henryka IV w Pradze.

Zdaniem znakomitej badaczki spuścizny angielskiego alchemika, Jennifer Rampling, zainteresowanie jego tekstami w Europie Środkowej było najprawdopodobniej inspirowane przez Edwarda Kelleya, a być może również Johna Dee.

161. —, *The alchemy of George Ripley*, 132–140.

162. Badel, *Lectures alchimiques du Roman de la Rose*, 176; Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 64–65; o edycji Penota zob.: Olivier, *Bernard Gilles Penot*, 592 i 649–650.

163. Rampling, *The alchemy of George Ripley*, 158.

164. Olivier, *Bernard Gilles Penot*, 586–587; szerzej o tym epizodzie wspomnianej wcześniej dysputy neo-paracelsusowskiej zob.: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 354–357; podrozdział „Giuseppe Micheli contre Libavius et Penot (1597–1600)”.

Zachowało się kilka rękopisów z łacińskimi tłumaczeniami tekstów Ripleya, przepisywanymi na zamówienie Kelleya przez różne osoby, między innymi przez Jana Kapra z Kaprštejna, zarządcę cesarskich winnic praskich i przyjaciela obu magów, wielokrotnie wspomnianego w diariuszach Johna Dee (później ten sam Jan Kapr współpracował też z Michałem Sędziwojem)¹⁶⁵. Kilka takich rękopisów znajduje się w Królewskiej Bibliotece w Kopenhadze, a między nimi również angielskie tłumaczenie tekstów wydanych przez Bernarda Gillesa Penota, ozdobione symbolem *monas hierophlyphica* Johna Dee. Niektóre z nich są datowane na okres już po śmierci Kelleya, co skłoniło analizującego je Jana Bäcklunda do wysnucia wniosku, że „produkcja angielskich rękopisów alchemicznych wywodzących się z kregu Dee i Kelleya w Pradze była kontynuowana aż do roku 1612, czyli roku śmierci cesarza [Rudolfa II]”¹⁶⁶. Jeszcze ciekawszy manuskrypt, zawierający obszerne kompendium siedmiu traktatów Ripleya w tłumaczeniu łacińskim oraz kilku dodatkowych tekstów, znajduje się obecnie w Książnicy Cieszyńskiej. Przepisany również przez Jana Kapra między majem a lipcem 1592 r., może być kompilacją wcześniej powstałych rękopisów, na końcu części zawierającej *Medulla alchimiae* Ripleya znajduje się bowiem adnotacja:

Edward Kelley napisał tę książkę z wdzięczności i miłości dla swego najszerszego przyjaciela, Wielmożnego Pana Karla von Biberstein, 2 sierpnia 1589 roku; ma on być uważany za jego [Kelleya] adoptowanego syna filozoficznego i darzony większym szacunkiem niżli wszyscy inni śmiertelnicy.¹⁶⁷

Karl z Biberštejna (1528–1593) był członkiem znanej śląskiej rodziny szlacheckiej, w latach 1554–1588 sprawował funkcję starosty księstwa głogowskiego, a później został radcą cesarskim i dwukrotnie najwyższym nadzorcą mennic czeskich. John Dee odnotował spotkanie z nim w 1587 r.¹⁶⁸, ale znajomość z Edwardem Kelleyem trwała, jak wskazuje powyższa dedykacja, przynajmniej dwa lata. Zapewne inne kopie traktatów Ripleya¹⁶⁹ z podobnymi adnotacjami sugerującymi wręcz autorstwo Kelleya sprawiły, że w niektórych późniejszych edycjach drukowanych przypisywano mu tłumaczenie na łacinę *Liber duodecim portarum*. Jednak Jennifer Rampling wykazała przekonująco, że wersja posiadana przez Penota, a następnie wydana przez Barnauda, była znana we Francji już na początku lat 1570¹⁷⁰. W rękopisie zachowało się nato-

165. Crolius, *Alchemomedizinische Briefe*, 165–166, 168.

166. Bäcklund, *In the footsteps of Edward Kelley*, 306.

167. Rampling, *John Dee and the alchemists*, 502.

168. Halliwell, (red.), *The private diary of Dr. John Dee*, 23.

169. Takie jak wspomniany rękopis lipski, zawierający również traktaty Ripleya: Döring, (red.), *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig. Neue Folge, Band I: Teil 2*, 113.

170. Rampling, *Transmission and transmutation*, 496–497; —, *John Dee and the alchemists*, 501.

miast bardziej ambitne tłumaczenie łacińskie dokonane niewątpliwie z inspiracji Kelleya przez działającego w Czechach niemieckiego alchemika i poetę Nicolausa Maiusa (Mai, po 1551–1617)¹⁷¹, który zadedykował je Rudolfowi II (w 1606 r. został radcą cesarskim, a w latach 1601–1608 był zarządcą słynnej kopalni srebra w Jáchymově czyli Joachimsthal). W przeciwieństwie do pisanej prozą wersji Barnauda, ta została napisana poetyckim dystychem elegijnym, bliższym duchowi oryginału Ripleya¹⁷². W swej dedykacji Maius stwierdza wprost, że „Kelley, od którego nikt nie jest wspanialszy, nakazał przełożyć to dzieło na łacińską poezję”, a dalej znajduje się czterowiersz „Kelley do Czytelnika”, w którym angielski alchemik (jeżeli rzeczywiście jest jego autorem) wychwala dzieło Maiusa¹⁷³.

Podobnie jak Karl z Biberštejna, Nicolaus Maius poznał obu angielskich magów zanim ich drogi się rozeszły. Dee korespondował z nim już w 1586 r., a w styczniu 1589 r. Maius złożył im pięciodniową wizytę w Třeboni¹⁷⁴. Po śmierci Kelleya opiekował się jego pasierbicą, wybitną poetką łacińską Elisabeth Jane Weston (Westonia, 1581–1612), a także przyjaźnił się z Bernardem Penotem, który zadedykował mu część swojego dzieła *De denario medico* (O dziesięćce medycznej, 1608), w całości dedykowanego Andreasowi Libaviusowi. Pozostawał również w bliskich kontaktach ze wspomnianym wcześniej kodyfikatorem neoparacelsyzmu Oswaldem Crollem, w którego *De signaturis internis rerum* (O wewnętrznych sygnaturach rzeczy, 1609) zamieścił pochwalne epigramy¹⁷⁵, podobnie jak Westonia w jego *Basilica chymica*. W tym samym kręgu uczonych alchemików związanych z Pragą pozostawał też wspomniany wyżej Jan Kapr z Kaprštejna, jak również Václav Lavín z Ottenfeldu (Wenceslaus Lavinius Moravus, ok. 1547–1602), lekarz Karla Starszego z Žerotína (1564–1636), protek-

171. Najpełniejszą informację o nim podaje: Antonín Truhlář, Karel Hrdina, Josef Hejnic, Jan Martínek, *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě [od konce 15. do začátku 17. století] / Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae* (Praha: Academia, 1966–1982, 2011), 3:242–243; drobne uzupełnienia zob.: Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*, 13.

172. Rękopis obecnie w Kassel Landesbibliothek, zob.: Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus*, nr 9.45, s. 158; drugi egzemplarz znajduje się w Bibliotece Watykańskiej, w dawnym księgozbiornie królowej Krystyny Szwedzkiej, ale jest obecnie niedostępny; opis podał: Beda Dudík, *Iter Romanum: Im Auftrage des hohen maehrischen Landesauschusses in den Jahren 1852 und 1853 unternommen und veröffentlicht*, t. 1 (Wien: F. Manz, 1855), 228. Zdaniem Dudíka mógł on pochodzić z biblioteki Viléma z Rožmberka, a Jennifer Rampling zasugerowała, że może to być nawet oryginał sprezentowany Rudolfowi II: Rampling, *The alchemy of George Ripley*, 169–170.

173. —, *John Dee and the alchemists*, 502.

174. Halliwell, (red.), *The private diary of Dr. John Dee*, 30; Edward Fenton (red.), *The diaries of John Dee* (Charlbury, Oxfordshire: Day Books, 1998), 204 i 238.

175. Crollius, *De signaturis internis rerum*, 76–77.

tora Braci Czeskich¹⁷⁶. Był on znakomicie wykształcony i prowadził obszerną korespondencję, szczególnie z uczonymi humanistami kalwińskimi z Bazylei, m. in. z samym Teodorem Bezą. Inny bazylejski profesor, wspomniany już Theodor Zwinger (przyjaciel i korespondent Barnauda), w którego domu wcześniej mieszkał też Penot, zadedykował Lavínowi wydany w 1586 r. czternasty tom monumentalnego *Theatrum humanae vitae* (Teatr życia ludzkiego). W 1585 r. obszerną dedykację dla niego zamieścił w swojej *De concordantia medicorum* (O zgodności medyków) Claude Aubery (ok. 1545–1596), lekarz, filozof i teolog z Lozanny. Morawski (a właściwie śląski, bo urodzony pod Opawą) alchemik udzielał też gościny Oswaldowi Crollowi w swoim domu w Pradze, współpracował z ich wspólnym znajomym paracelsystą Quercetanusem (Josephem Du Chesne) podczas jego pobytu w Czechach i w Polsce, a także z wieloma innymi neoparacelsystami „ze ścisłego kręgu uczniów Zwingera”¹⁷⁷, jak również z Michałem Sędziwojem.

Jedyny wydany drukiem alchemiczny traktat Lavína, *De coelo terrestri* (O ziemskim niebie, 1612), ukazał się dopiero pośmiertnie, ale powstał niewątpliwie przed 1590 r. i krążył w anonimowych odpisach, jak to wykazał Didier Kahn¹⁷⁸. Sam tekst jest bardzo krótki (niecałe półtorej strony w nowej edycji¹⁷⁹) i przekazuje treści „relatywnie banalne dla tej epoki”, a sprowadzające się do „mieszanki ficiniańskiego pojęcia *spiritus mundi* oraz idei nieba jako *quinta essentia*, wywiedzionych od Rupescissy i zastosowanych do królestwa minerałów”¹⁸⁰. To samo podejście prezentował też Bernard Penot, którego traktat *An magia sit licita* (Czy magia jest dozwolona, 1594) opierał się częściowo na tekście Václava Lavína¹⁸¹. Owa banalność wynikała z bezpośrednich źródeł wykorzystanych przez czeskiego alchemika, wśród których była *Liber duodecim porta-*

176. Najnowsze opracowanie na jego temat to: Didier Kahn, *Les sources labyrinthiques du Discours d'auteur incertain sur la pierre des philosophes* (1590), [w] Frank La Brasca, Alfredo Perifano (red.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance. Vol. 2: Au XVIe siècle* (Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2005), 223–257; przydatny pozostaje też rys biograficzny w: Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*, 193–195.

177. Carlos Gilly, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” 77 (1977): 57–137, tutaj 125 i passim; —, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit (2. Teil)*, „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” 79 (1979): 125–223, passim.

178. Kahn, *Les sources labyrinthiques du Discours d'auteur incertain sur la pierre des philosophes*, 249–252; porównanie tekstu drukowanego i rękopisu datowanego na rok 1590.

179. *Ibid.*, 253–256; łaciński tekst pierwszego wydania z 1612 r. oraz opublikowane w 1672 r. tłumaczenie francuskie.

180. *Ibid.*, 240.

181. —, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 342.

rum George’a Ripleya w inspirowanym przez Edwarda Kelleya tłumaczeniu, opublikowanym później przez Nicolasa Barnauda¹⁸². Ciągłość tych wpływów średniowiecznej alchemii angielskiej w Europie Środkowej najlepiej pokazują wydane pół wieku później przez Ludwiga Combacha (1590–1657), krewnego Oswalda Crolla i Johannesesa Hartmanna, *Opera omnia chemica* (Chemiczne dzieła wszystkie, 1649) Ripleya, a także kilka zbiorów traktatów dawniejszych autorów z różnych regionów Europy, w tym także z Anglii. Szczególnie interesująca jest niewielka kompilacja *Tractatus aliquot chemici singulares summum philosophorum arcanum continens* (Traktaty kilku szczególnych chemików, zawierające najwyższe arkanum filozofów, 1647), w której obok dwóch średniowiecznych tekstów angielskich (Johna Belye i Johna Dastina) znalazły się również „fragmenty Edwarda Kelleya”. Antologia ta została wydana przez Combacha w tym samym roku również po niemiecku jako *Chymische Abhandlung für den Pabst* (Rozprawa chemiczna dla papieża) z podtytułem „według rękopisu Pana Nicolausa Maiusa”.

W 1607 r. Maius przetłumaczył też emblematyczny traktat Lambspringa, zapewne chcąc udoskonalić tłumaczenie Barnauda, i zadedykował swój przekład Ernestowi Wittelsbachowi (1554–1612), arcybiskupowi elektorowi Kolonii¹⁸³. Władca ten w 1595 r. odwiedził Edwarda Kelleya w Pradze i wypytywał go o kwestie alchemiczne w obecności pozostającego na jego służbie Petera Ludwiga Messinusa, o czym Croll donosił ich wspólnemu znajomemu z Żagania (poznali się rok wcześniej w Regensburgu), Franzowi Kretschmerowi (zm. po 1603)¹⁸⁴. Był to jeden z bardziej aktywnych neoparacelsystów śląskich, prowadzący niezwykle obszerną korespondencję alchemiczno-medyczną nie tylko z praktykami i autorami (jak choćby mieszkający w Głogowie, a wspomniany wcześniej Johann Huser, wydawca pism Paracelsusa, albo Andreas Libavius czy Jan Kapr z Kaprštejna), ale też z takimi władcami i patronami jak wspomniany Ernest Wittelsbach, elektor saski August Wettyn (1526–1586) czy Vilém z Rožmberka, a nawet z samym cesarzem Rudolfem II¹⁸⁵.

Wśród innych znajomych Nicolasa Barnauda w Pradze był też Anselmus Boëtius de Boodt (ok. 1550–1632), poznany w domu Tadeáša Hájka lekarz z Belgii, autor uznawanego za fundamentalne dla nowożytnej mineralogii dzieła *Gemmarum et lapidum historia* (Historia klejnotów i kamieni, 1609).

182. Porównanie analogicznych fragmentów obu tekstów i angielskiego oryginału zestawil: —, *Les sources labyrinthiques du Discours d’auteur incertain sur la pierre des philosophes*, 248.

183. Buntz, *Deutsche alchemistische Traktate*, 95–97; Telle, *Sol und Luna*, 22, 108; Robert Halleux, Anne-Catherine Bernès, *Le cour savante d’Ernest de Bavière*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 45 (1995): 3–29, tutaj 24–25.

184. Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*, no. 14, 73–77; Hausenblasová, *Oswald Croll and his relation to the Bohemian lands*, 170.

185. Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*, 192–193.

Z rodzinnej Brugii przywiózł po śmierci ojca stary rękopis z jego biblioteki, zawierający alchemiczny traktat zatytułowany *Cymbalum aureum* (krótki fragment Barnaud zamieścił w *Triga chemica*). Wraz z Hájkiem, a potem również Barnaudem, starali się na podstawie opisanych w nim operacji otrzymać Kamień Filozofów¹⁸⁶.

Trzecia grupa, obok alchemików i reformatorów religijnych, z którą Nicolas Barnaud miał bardzo bliskie i długotrwałe kontakty, to politycy i dyplomaci. Wśród tych pierwszych byli władcy i członkowie ich rodzin, a także sprawujący wysokie urzędy magnaci, jak Mikołaj Wolski czy Vilém z Rožmberka, ale znacznie ciekawsze są bliskie i dobrze udokumentowane relacje Barnauda z dwoma ambasadorami króla Henryka IV. Jednym z nich był wspomniany już jako adresat dedykacji w *Quadriga aurifera* Guillaume Ancel (ok. 1540–1615), królewski rezydent w Pradze¹⁸⁷, a drugim – Jacques Bongars (1554–1612), przedstawiciel Francji na dworach księżąt Rzeszy, także znakomity humanista, autor dzieł historycznych i właściciel olbrzymiego księgozbioru, który stał się później zaczątkiem miejskiej biblioteki w Bernie¹⁸⁸. W 1596 r. obaj odbywali tajną misję mającą na celu stworzenie pod egidą Francji wielkiej ligi antyhabsburskiej z udziałem Anglii i stanów niderlandzkich, jednak większość księżąt niemieckich (a także władcy Szkocji i Danii) zbytnio obawiała się potęgi Habsburgów, aby podpisać takie przymierze, a król Zygmunt III Waza pozostawał wiernym sojusznikiem cesarza Rudolfa. Na ten związek polityki z alchemią zwrócił już uwagę Robert Evans pisząc: „Zadziwiające jest jak dokładnie ci uczeni humaniści i dyplomaci śledzili eksperymenty Barnauda, a dowody na jego czeskie kontakty sugerują, że był czymś znacznie więcej niż magikiem-naciągaczem z powracającej legendy”¹⁸⁹. Jak wynika z zachowanej korespondencji Bongarsa i Ancela, w kontaktach tych uczestniczyli również Václav Lavín i Bernard Penot¹⁹⁰, który we wspomnianej *An magia sit licita* zadedykował „kilka filozoficznych reguł” swoim znajomym „pobożnym i uczonym [mężom] Guillaume’owi Le Normant de Trogny i Jacquesowi

186. Ivo Purš, *Anselmus Boëtius de Boodt a alchymie*, „Studia Rudolphina: Bulletin Centra pro výzkum umění a kultury doby Rudolfa II.” 4 (2004): 44–52.

187. Podstawowym monograficznym opracowaniem źródłowym na jego temat jest nadal: Guillaume Labouchère, *Guillaume Ancel, envoyé résident en Allemagne (1576–1613) d’après sa correspondance*, „Revue d’histoire diplomatique” 37–38 (1923–1924): 160–188, 348–367.

188. Znakomita nowa monografia, zawierająca też obszerne nowe ustalenia o Ancelu i innych kontaktach Bongarsa, to: Ruth Kohndorfer-Fries, *Diplomatie und Gelehrtenrepublik: Die Kontakte des französischen Gesandten Jaques Bongars (1554–1612)*, Frühe Neuzeit, 137 (Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2009).

189. Evans, *Rudolf II and his world*, 208.

190. Kohndorfer-Fries, *Diplomatie und Gelehrtenrepublik*, 217; cały rozdział ósmy (s. 200–226) omawia kontakty naukowe, z czego większa część dotyczy alchemików, a s. 213–220 głównie Barnauda i Penota w kontekście ich działalności w Pradze.

Bongarsowi, dobrze obeznanym z tymi dziedzinami”¹⁹¹. Z kolei Barnaud w dedykacji dla Ancela prosił go o przekazanie egzemplarza pierwszemu z nich, który był nie tylko najbliższym kuzynem Bongarsa, ale „choć dzisiaj nieznan, był dość sławny wśród alchemików pierwszego trzydziestolecia siedemnastego wieku”, przyjaźnił się z Quercetanusem i odziedziczył jego rękopisy¹⁹². De Trogny był też mentorem i nauczycielem alchemii słynnego hugenockiego paracelsysty, lekarza królów Francji i Anglii, Théodore’a Turquet de Mayerne (1573–1654/1655)¹⁹³, który „wraz z nim i Du Chesnem stworzył w Paryżu tajną grupę usiłującą przeprowadzić Wielkie Dzieło i uzyskać Kamień Filozofów”¹⁹⁴. Wiadomości o ich eksperymentach i działalności grupy zachowały się w rękopisach de Mayerne’a.

Chronologiczny chaos panujący w tych manuskryptach utrudnia datowanie owych operacji, a niejasna tożsamość uczestniczących w nich osób jeszcze bardziej pogłębia mrok wokół nich; jednak ogólny obraz jest wystarczająco jasny. Du Chesne, w swym paryskim *Musaeum*, czyli laboratorium, osobiście przeprowadzał eksperymenty, wymyślając nowe lekarstwa z rtęci i antymonu, wytwarzając mineralne panacea i eliksiry życia, oraz usiłując dokonać transmutacji metali. Współpracowały z nim [...] różne inne osoby, których imiona dzisiaj nic nie mówią, ale które najpewniej tworzyły ezoteryczną koteryę alchemiczną wokół niego. Operacje były okryte tajemnicą i opisywane za pomocą niejasnego, hermetycznego języka. Ich uczestnicy używali tajnych imion, co wzmagało poczucie tajemniczości. Członkowie tego kręgu nazywali Du Chesne’a „Dryida” albo „le Druide”. Pozornie była to tylko grecka wersja jego nazwiska, tak jak „Quercetanus” [...] było wersją łacińską: wszystkie trzy oznaczały „z dębu”. Ale miało to też głębsze znaczenie, we Francji bowiem druidzi ze starożytnej Galii zostali milcząco włączeni do grona *prisci theologi* tradycji hermetycznej.

Innym tajnym imieniem używanym w grupie było „Neptis”, [czyli] siostrzenica [lub bratanica]. Poza jej płcią, tożsamość Neptis jest niejasna. Być może była rzeczywiście siostrzenicą Du Chesne’a. Wydaje się, że była jego uczennicą i przeprowadzała dla niego eksperymenty, [a następnie] zapisywała ich rezultaty w księdze. Współpracowała z nim ściśle od 1589 r., jeśli nie wcześniej. [...] Inny z członków tego kręgu alchemicznego był znany

191. Cyt. za: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 341.

192. —, *Towards a history of Joseph Du Chesne’s manuscripts*, „Ambix” 60: 1 (2013): 25–30, tutaj 27.

193. Najnowsza wszechstronna monografia, drobiazgowo dokumentująca jego liczne kontakty alchemiczne to: Hugh Trevor-Roper, *Europe’s physician: The various life of Sir Theodore de Mayerne* (New Haven–London: Yale University Press, 2006).

194. —, *Paracelsianism made political 1600–1650*, [w] Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 119–133, tutaj 130.

jako „Hermes”. Takie imię w hermetycznym stowarzyszeniu wzbudza wielki respekt i tym samym wywołuje zainteresowanie. Przypadkowa wzmianka [w rękopisie Mayerne’a] pozwala zidentyfikować Hermesa jako Guillaume’a de Trougny. [...]

„Druid”, „Neptis” i „Hermes” to najczęściej wymieniani członkowie ezoterycznego kręgu alchemicznego i jatrochemicznego w Paryżu, do którego Mayerne przystąpił. [...] Tajemnicze eksperymenty i spekulacje tej grupy są niejasno opisane i trudne do zrozumienia. Odnosi się ogólne wrażenie wyrafinowanych operacji alchemicznych i hermetycznego mesjanizmu. Jej członkowie kopiowali teksty średniowiecznych alchemików angielskich, takich jak George Ripley i John Dastin, oraz nowe fałszerstwa „Basiliusa Valentynusa” i „Izaaka Hollandusa”. Eksplorowali ciemne zakamarki pism paracelsjańskich i chyba też żydowskiej kabały. Próbowali odtwarzać domniemane eksperymenty Paracelsusa [...] i spekulowali na temat wypełnienia się jego millenarystycznych proctw.¹⁹⁵

Badający działalność tej grupy cytowany powyżej Hugh Trevor-Roper i zainteresowana udziałem w niej kobiet Penny Bayer¹⁹⁶ nie wspominają nigdzie Nicolasa Barnauda, choć niewątpliwie pozostawał on w ścisłym kontakcie z Josephem Du Chesnem. Co więcej, znali się już ponad trzydzieści lat, jak bowiem wynika z odnalezionego przez Didiera Kahna krótkiego listu Barnauda do bazylejskiego prawnika i kolekcjonera zabytków Basiliusa Amerbacha (1533–1591), syna spadkobiercy Erazma z Rotterdamu, Bonifaciusa Amerbacha (1495–1562), już w roku 1576 załatwiał z nim jakąś sprawę działając z polecenia Quercetanusa¹⁹⁷. Sam Du Chesne w latach 1574–1575 również mieszkał w Bazylei, gdzie otrzymał promocję na doktora medycyny, nadaną mu „wbrew wszelkim regułom” w domu Theodora Zwingera¹⁹⁸. Rolę Zwingera jako mecenasu owego kręgu hugenockich alchemików potwierdza też, poza wieloma innymi, wspomnianymi częściowo już wcześniej kontaktami, jego korespondencja z Barnaudem z lat 1582–1586¹⁹⁹.

195. —, *Europe’s physician*, 92–94.

196. Penny Bayer, *Madame de la Martinville, Quercitan’s daughter and the Philosopher’s Stone: Manuscript representations of women alchemists*, [w] Kathleen P. Long (red.), *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Literary and Scientific Cultures of Early Modernity (Farnham, Surrey / Burlington, VA: Ashgate, 2010), 165–190.

197. Transkrypcja listu: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 277.

198. Gilly, *Zwischen Erfahrung und Spekulation*, 116; Bachmann, Hofmeier, *Geheimnisse der Alchemie*, 154; tutaj też o innych alchemikach, którzy otrzymali doktorat w Bazylei.

199. Carlos Gilly, *Theodor Zwinger: Carteggio / Korrespondenz (angefertigt 2004, revidiert 2012)* (2004/2012), nr 162–166.

„Będąc obywatelem Genewy od 1567 r., Nicolas Barnaud, którego życiorys, co trzeba pamiętać, jest nadal w znacznej mierze nieznany, został immatrykulowany na uniwersytecie w Bazylei w latach 1574–1575. Od tej też daty [...] wokół Du Chesne’a zaczęły snuć się pierwsze sieci *respublica chemica*, które dwadzieścia lat później oplotą całą Europę”²⁰⁰. Zdaniem wielu dawniejszych badaczy to właśnie Barnaud był *spiritus movens* powstawania owych sieci, a nawet, jak twierdził pod koniec XVIII w. Johann Salomon Semler (1725–1791), właściwym założycielem bractwa różokrzyżowców, w które przekształcił tajne towarzystwo alchemików założone w XIV w. przez Izaaka Hollandusa²⁰¹. Ponieważ pisma tego autora były z pewnością napisane znacznie później, ale jednocześnie popularne w faktycznie istniejącej w Paryżu grupie Quercetanus, de Trogny’ego i de Mayerne’a, jest zupełnie możliwe, że Barnaud był ich łącznikiem w Szwajcarii (co potwierdza wspomniany list do Amerbacha). Podobne zdanie wyraziła Susanna Åkerman, choć jako źródło podała traktat *Liber secreti maximi totius mundanae gloriae z Triga chemica* (z błędną datą wydania), gdzie takich informacji nie ma. Jej zdaniem Barnaud:

twierdził, że należy do francuskiego towarzystwa hermetycznego, które to towarzystwo mogło wpłynąć na powstanie alchemicznej grupy w Bazylei w 1591 r., obejmującej Quercetanus, Barnauda i innych uchodźców hugenockich. Barnaud ogłasza nagłe przesunięcie swoich alchemicznych nadziei. Teraz widzi kontynuację misji Henryka IV [...], której celem jest założenie nowej „ecclesia Christi”, w osobie księcia Maurycego z Nassau.²⁰²

Zmiana taka, przenosząca nadzieje na wielką przemianę polityczną z Anny Wazówny na Henryka IV (którego osobistym lekarzem został w 1596 r. Joseph Du Chesne), była już widoczna w *Quadriga aurifera*, gdzie

Barnaud pisał do Ancela, że pomimo wielokrotnych wysiłków, nie udało mu się sporządzić eliksiru godnego tak wielkiego króla jak Henryk IV. Doprawdy niezwykle jest widzieć alchemika, takiego jak Barnaud, próbującego za pomocą swojej sztuki dokonać dzieła nie mniejszego niż zapanowanie nad światową polityką i pokierowanie wydarzeniami poprzez przedłużenie życia jednego z najpotężniejszych władców jego epoki. Ale Barnaud poszedł jeszcze dalej. Dwa lata później, nadal niezadowolony ze swojej działalności alchemicznej, publicznie zwrócił się do wszystkich swoich francuskich kolegów alchemików, apelując do każdego, komu dana będzie Boża łaska, ażeby poświęcili wyniki swoich prac alchemicznych na korzyść Najbardziej Chrześcijańskiego Króla, tak by przedłużyć trwanie Złotego Wieku, który ów król sprowadził na Francję i całą Europę. Dla Barnauda ten Złoty Wiek

200. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 259.

201. Johann Salomon Semler, *Unparteiische Samlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, 4 t. (Leipzig: Georg Emanuel Beer, 1786–1788), 1:115.

202. Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 211.

był wiekiem pokoju i tolerancji religijnej, zapoczątkowanym przez pokój z Vervins i edykt nantejski, który w 1598 r. zakończył wojny religijne.²⁰³

Apel ten ukazał się w dwóch kolejnych publikacjach francuskiego alchemika, wydanych w 1601 r. *Tractatulus chemicus theosophiae palmarium dictus* (Traktat chemiczny zwany arcydziełem teozofii²⁰⁴) oraz *De occulta philosophia* (O filozofii tajemnej), które „wyglądają raczej na aneksy do wcześniejszych [zbiorków, a] ich wartość leży nie tyle w anonimowych, fragmentarycznych, krótkich i niejasnych tekstach w nich wydanych, co w przedmowach i politycznych dedykacjach, które czynią z nich prawdziwe pamflety propagandowe, jednocześnie kalwińskie, alchemiczne i *quasi*-millenarystyczne²⁰⁵. Pierwszy z tych „listów otwartych” był skierowany do alchemików francuskich, drugi zaś do ich kolegów ze Zjednoczonych Prowincji Niderlandów, z taką samą prośbą, aby oddali swe usługi Maurycemu Orańskiemu, zwłaszcza jeśli otrzymali dar od Boga i potrafią sporządzać prawdziwy eliksir. Miała to być wielka chrześcijańska jałmużna, jakiej nikt od początku świata jeszcze nie dał, a z jakiej będą mogły skorzystać „miriady dusz”. Komentując obie odezwy, Didier Kahn uznał, że „te marzenia Barnauda zdają się zapowiadać »chrześcijańskie jednoty«, o których zaledwie piętnaście lat później marzyli zwolennicy bractwa Różanego Krzyża²⁰⁶.

TEOZOFIA

Nicolasa Barnauda nie można oczywiście uznać za twórcę mitu różokrzyżowców, bo ten powstał dopiero ok. 1610 r., a więc kilka lat po jego śmierci. Był też stworzony przez środowiska luterańskie, podczas gdy parysko-bazylejski krąg Quercetanus, Penota i Barnauda reprezentował kalwinizm, podobnie jak Maurycy Orański, a Henryk IV był konwertytą z tego wyznania na katolicyzm. Z kolei Oswald Croll przeszedł na kalwinizm z luteranizmu, a jego znajomi w Pradze skłaniali się ku religii czeskobraterskiej, bliskiej już wówczas kalwinizmowi. Niemniej ich działalność przekraczała sztywne granice formalnych denominacji, opowiadając się za pokojowym współistnieniem i jakąś formą *Theophrastia sancta* Paracelsusa (który nominalnie pozostał katolikiem). W ich zachowanej korespondencji, szczególnie znakomicie wydanych listach Oswalda Crolla²⁰⁷, widać wielką troskę o rozwiązanie zarówno problemów wiary, jak i problemów politycznych, w duchu zrozumienia i pojednania. Wśród powstającej wokół nich

203. Didier Kahn, *King Henry IV, alchemy and Paracelsianism in France (1589–1610)*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry* (Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage Foundation, 2007), 1–11, tutaj 4.

204. Tłumaczenie nie jest jednoznaczne, ponieważ słowo *palmarium* może też oznaczać nagrodę albo ogród zimowy.

205. Kahn, *Between alchemy and antitrinitarianism*, 84.

206. *Ibid.*, 85.

207. Crollius, *Alchemomedizinische Briefe*.

sieci *respublica chemica* byli również luteranie, szczególnie o bardziej mistycznym nastawieniu, związani z powstającym właśnie nurtem nowożytnej teozofii. Oswald Croll i Franz Kretschmer utrzymywali kontakty z synami nieżyjącego już inspiratora tego ruchu Valentina Weigela (1533–1588)²⁰⁸, którego pisma pozostawały pod wielkim wpływem Paracelsusa, ale też średniowiecznego mistyka Jana Taulera (ok. 1300–1361), renesansowego radykalnego reformatora Sebastiana Francka (1499–ok. 1543) i śląskiego prekursora pietyzmu Kaspara Schwenckfelda (1489/1490–1561)²⁰⁹. Sam termin „teozofia“ był używany w różnych znaczeniach już od czasów antycznych, znany był w islamie i kabale, a w XVI w. tytuł taki nosiło czterotomowe dzieło Johannesesa Arboreusa (wydawane pod pseudonimem Alabri w latach 1540–1553), ale nadane mu przez autora znaczenie praktycznie nie odbiegało od pojęcia teologii²¹⁰.

Po raz pierwszy pojęcie teozofii (a także antropozofii) w nowożytnym sensie ezoterycznym pojawiło się w łacińskim podręczniku magii *Arbatel: De magia veterum* (Arbatel: O magii starożytnych, 1575), wydanym w Bazylei przez Pietra Pernę²¹¹. Wzbudził on wielkie zainteresowanie, był kilkakrotnie wznawiany i czytany przez takich erudytów jak choćby John Dee. W zamieszczonym na końcu zestawieniu nauk dobrych i złych, oba terminy odnoszą się do dwóch grup tych pierwszych, a sama teozofia obejmuje „poznanie Słowa Bożego i zarządzanie swoim życiem według Słowa Bożego” oraz „poznanie [sposobu] władania Boga za pośrednictwem Aniołów, których Pismo Święte nazywa strażnikami, oraz zrozumienie tajemnicy Aniołów”. Wydany przez Barnauda w 1601 r. traktat *Theosophiae palmarium* to trzecie znane użycie słowa „teozofia” w takim znaczeniu. Jest to niewielkie florilegium zawierające 58 enigmatycznych „tez” z krótkimi komentarzami, a właściwie odsyłaczami do autorytetów alchemicznej klasyki i cytatami z nich. Nieco wcześniej, a więc jako drugi, terminu „teozofia” użył Heinrich Khunrath (1560–1605), najważniejszy z teo-alchemików kontynuujących tradycję Gerharda Dorna, a jednocześnie jeden z trzech „proto-teozofów”, jak go określił Antoine Faivre, za pozostałych dwóch uznając Valentina Weigela

208. Ibid., 210.

209. Najnowsza monografia Weigela to: Andrew Weeks, *Valentin Weigel (1533–1588): German religious dissenter, speculative theorist, and advocate of tolerance* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000); szerszy kontekst skrajnych ruchów reformacyjnych znakomicie przedstawia: Williams, *The Radical Reformation*; na temat Schwenckfelda zob.: Gabriela Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Historia, 169 (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005).

210. Antoine Faivre, *Theosophy, imagination, tradition: Studies in Western esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions (New York: State University of New York Press, 2000), 12.

211. Ibid; współczesna edycja tekstu łacińskiego i tłumaczenie angielskie: Joseph H. Peterson (red.), *Arbatel: Concerning the magic of the ancients. Original sourcebook of angel magic* (Lake Worth, FL: Ibis Press/Nicolas Hays, 2009).

oraz wspomnianego już wcześniej Johanna Arndta, zainteresowanego alchemią prekursora pietyzmu²¹². To właśnie za sprawą Khunratha termin „teozofia” zaczął być później używany głównie na określenie literatury inspirowanej naukami Jakoba Böhme (1575–1624)²¹³, mistyka i wizjonera ze Zgorzelca, pozostającego również pod wpływem idei religijnych Paracelsusa, Weigela i Schwenckfelda, a także samego Khunratha, i wykorzystującego w swych pismach terminologię alchemiczną, ale w metaforycznych i oderwanych już całkowicie od idei materialnej transmutacji znaczeniach²¹⁴. Przemoczony wpływ na myśl Böhmego wywarł też jego uczeń Balthasar Walther (1558–przed 1631), lekarz-paracelsysta z Legnicy, alchemik i chrześcijański kabalista, który wcześniej podróżował do Ziemi Świętej i Afryki w poszukiwaniu magicznej wiedzy²¹⁵.

HEINRICH KHUNRATH

Już w 1595 r. na karcie tytułowej pierwszego wydania swego najważniejszego dzieła, *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (Amfiteatr wiecznej mądrości), Khunrath przedstawia się jako *theosophiae amator fidelis* (wierny miłośnik teozofii), podobnie jak dwa lata później w napisanym po niemiecku *Vom hylealischen, das ist pri-materialischen catholischen oder allgemeinen natürlichen Chaos der naturgemäßen Alchymiae und Alchymisten* (O hylejackim, czyli pri-materialnym

212. Faivre, *Theosophy, imagination, tradition*, 6.

213. Z olbrzymiej literatury na jego temat dobrym wprowadzeniem jest: Andrew Weeks, *Boehme: An intellectual biography of the seventeenth-century philosopher and mystic* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991); najnowszy zbiór studiów nad zapoczątkowaną przez niego tradycją to: Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit (Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012); Ariel Hessayon, Sarah Apetrei (red.), *An introduction to Jacob Boehme: Four centuries of thought and reception*, Routledge Studies in Religion (New York / Abingdon, Oxon: Routledge, 2014).

214. Joachim Telle, *Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern der frühen Neuzeit*, [w] Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit, 173 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2012), 165–182.

215. Leigh T. I. Penman, *A second Christian Rosenkreuz? Jakob Böhme's disciple Balthasar Walther (1558–c.1630) and the Kabbalah. With a bibliography of Walther's printed works*, [w] T. Ahlbäck (red.), *Western Esotericism. Selected Papers Read at the Symposium on Western Esotericism held at Åbo, Finland, on 15–17 August 2007*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 20 (Åbo: Donner Institute, 2008), 154–172; —, *Böhme's student and mentor: The Liegnitz physician Balthasar Walther (c. 1558–c. 1630)*, [w] Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit (Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012), 47–66.

katolickim albo powszechnym, naturalnym Chaosie, zgodnym z naturą alchemii i alchemików, 1597). Wyjaśniał w nich też, że przez „teozofię” rozumie „trojaka teologię [wywodzoną] z Biblii, makrokosmosu i mikrokosmosu”, która jest „katolicka [=uniwersalna], albowiem stanowi cudowny głos Boga, przemawiający we wszystkich rzeczach i przez wszystkie rzeczy, o wszystkim dla wszystkich”²¹⁶. Jest to jednocześnie najwyższa nauka i metoda „prawdziwych nauk”, z których najważniejszymi są kabała, magia i alchemia, pozwalające osiągnąć Boską Mądrość. Tworząc tę nową syntezę chrześcijańskiej kabały i hermetyzmu, Khunrath sięga do tych samych autorytetów, co jego renesansowi poprzednicy, włączając ich również do linii sukcesji *prisca sapientia*. Cytuje zatem Hermesa Trismegistosa, zarówno *Corpus Hermeticum*, *Tablicę szmaragdową*, jak i alchemiczne *Septem tractatus*, dalej islamskiego Morienusa i Seniora Zaditha, wreszcie klasyków minionej właśnie epoki odrodzenia, czyli Paracelsusa, Trithemiusa, Agrippę, Reuchlina i najbliższego mu ideowo Gerharda Dorna. Powołuje się również na opinie współczesnych, szczególnie Theodora Zwingera (którego być może poznał osobiście, bo podobnie jak Barnaud, Penot, Du Chesne i wielu innych alchemików studiował w Bazylei i tam uzyskał doktorat w 1588 r., czyli roku śmierci Zwingera) oraz Valentina Weigela, którego cytuje jako pierwszy autor spoza ścisłego grona jego uczniów²¹⁷.

Książki Heinricha Khunratha, niezwykle elokwentne i napuszone w swej stylistyce, „ukazują współczesnemu czytelnikowi niezrozumiałą mieszaną arkanów teozofii i kabalistycznych inkantacji”, jak to ujął Robert Evans, dodając, że „potrzebne jest specjalne studium dla zbadania filozofii Khunratha i poważnych celów, jakie niewątpliwie przyświecały jego dziełu”²¹⁸. Choć *Amphitheatrum* fascynowało współczesnych ezoteryków, a w końcu XIX w. ukazało się nawet francuskie tłumaczenie rozszerzonego wydania z 1609 r.²¹⁹, zaś pod koniec wieku XX wydany został angielski przekład tekstów zamieszczonych na rycinach²²⁰, to rzetelne prace akademickie na jego temat zaczęły się pojawiać

216. Cyt. za: Carlos Gilly, *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 341–350, tutaj 342.

217. Ibid., 342.

218. Evans, *Rudolf II and his world*, 214.

219. Najpierw reprodukcje dwunastu rycin, a dwa lata później tłumaczenie tekstu: Henri Khunrath, *Amphithéâtre de l'éternelle sapience* (Paris: Bibliothèque Chacornac, 1898); —, *Amphithéâtre christiano-kabbalistique, divino-magique, physico-chimique, ter-tri-uno-catholique de l'éternelle sapience seule vraie*, tłum. [Émile Angelo] Grillot de Givry (Paris: J. Laffray a Beaugency pour Bibliothèque Chacornac, 1900).

220. Adam McLean (red.), *The Amphitheatre engravings of Heinrich Khunrath*, tłum. Patricia Tahlil, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 7 (Edinburgh: Adam McLean, 1981).

dopiero w XXI w. (wskazując też na liczne błędy merytoryczne tamtych edycji). Prekursorska w tym względzie była niewielka książeczka Umberto Eco wydana w ograniczonym nakładzie w 1989 r.²²¹, w której wybitny semiotyk starał się uporządkować dane bibliograficzne dotyczące wydań *Amphitheatrum*, pokazując jak wiele nieprawdziwych informacji na temat tego dzieła pojawiało się we wcześniejszych opracowaniach. Czternaście lat później Carlos Gilly nadal korygował błędy nowszych badaczy, pisząc:

Trudno chyba znaleźć inną książkę, która mogłaby pochwalić się tyloma nieistniejącymi wydaniem [ghost editions] co słynne *Amphitheatrum* Heinricha Khunratha. Drugie i ostatnie wydanie ukazało się w 1609 r., ale poza tym istnieją trzy wznowienia, mianowicie [... 1602, 1608, 1653]. Mamy tu jednak do czynienia z jednym i tym samym wydaniem, przedwcześnie ogłoszonym w katalogu targów książki we Frankfurcie z 1602 r. jako już opublikowanym, a następnie oferowanym przez różnych księgarzy w kolejnych katalogach i opisanym jako świeżo wydrukowanym jeszcze w 1710 r. [...] Umberto Eco dodał cztery nowe fantomy do dwunastu „editiones chymaericas” *Amphitheatrum*, jakich doliczył się Moller w XVIII w. Edycja „Hanower 1609”, stale cytowana przez [Urszulę] Szulakowską, nie jest raczej edycją fantomową, ale kolejnym błędem autorki [...], która przetłumaczyła „Hannoviae” jako „Hanower” [...], podczas gdy w Hanowerze [...] nie było nawet jednej drukarni w latach 1550–1643.²²²

Mimo tego i innych błędów, na jakie wskazywał Gilly i późniejsi badacze, to właśnie znakomita polonijna uczona (również krytyk sztuki) była autorką drugiego obszernego studium na temat *Amphitheatrum*, analizie którego poświęciła ponad jedną trzecią swej książki na temat ilustracji alchemicznych późnego renesansu²²³. Stosując podejście semiotyczne, a więc w duchu Umberto Eco, przedstawiła wiele „interesujących i prowokacyjnych spekulacji”, jak to ujął Peter Forshaw, opartych na znakomitej znajomości źródeł²²⁴. Dziesięć lat wcześniej ukazała się też praca Ralfa Töllnera, zawierająca szczegółową analizę czterech

221. Umberto Eco, *Lo strano caso della Hanau 1609* ([Milano]: Bompiani, 1989); rok później ukazało się tłumaczenie francuskie, również w limitowanej liczbie egzemplarzy: —, *L'énigme de la Hanau 1609: Enquête bio-bibliographique sur „l'Amphithéâtre de l'Eternelle Sapiencie ...” de Heinrich Khunrath, suivie des 12 planches de l'Amphitheatrum*, tłum. A. Périfano (Paris: Jean-Claude Bailly, 1990).

222. Gilly, *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, 341.

223. Urszula Szulakowska, *The alchemy of light. Geometry and optics in late Renaissance alchemical illustration*, *Symbola et Emblemata. Studies in Renaissance and Baroque Symbolism*, 10 (Leiden: Brill, 2000), 79–152.

224. Peter J. Forshaw, *Ora et labora: Alchemy, magic, and cabala in Heinrich Khunrath's Amphitheatrum sapientiae aeternae (1609)*, 2 t. (London: dysertacja doktorska Birbeck, University of London, 2003), 1:15.

z dziewięciu rycin²²⁵, ale do niedawna pozostawała niezauważona (nie ma jej w bibliografii Urszuli Szulakowskiej) i dopiero najnowsi badacze wyrażają się o niej z dużym uznaniem²²⁶. Najważniejsi z nich to właśnie Carlos Gilly i jego współpracownicy, których opracowanie wraz z reprintem obu oryginalnych wydań i edycją niemieckiego tłumaczenia z XVIII w. miało się ukazać już w 2000 r.²²⁷, oraz wspomniany Peter Forshaw, autor obszernej dwutomowej dysertacji zawierającej angielskie tłumaczenie *Amphitheatrum*²²⁸, a także licznych artykułów na temat różnych aspektów teozoficzno-kabalistycznej alchemii Khunratha.

Amphitheatrum zawsze fascynowało ezoteryków, którzy odkrywali w trudno zrozumiałym, erudycyjnym i aluzyjnym dziele elementy własnych poglądów i zaliczali Heinricha Khunratha do swoich poprzedników, ale te same aspekty tekstu zniechęcały akademickich uczonych do podjęcia się jego głębszej analizy. Dopiero lepsze poznanie i zrozumienie renesansowego nurtu hermetyczno-ezoterycznego, dzięki intensywnym badaniom i licznym opracowaniom jakie ukazywały się w ostatnich dekadach XX w., pozwoliło kolejnym badaczom odkryć, że

wyrażane przez Khunratha poglądy religijne i filozoficzne wcale nie są tak niezrozumiałe, jak [...współcześni mu krytycy] i wielu innych to przedstawiało. Kiedy już przyjmie się za oczywiste liczne napuszone zwroty i ciągle powtarzanie kilku słów (samo słowo SAPIENTIA pojawia się ponad trzysta razy [w pierwszym wydaniu]), łatwo jest dostrzec prawdziwie spójną sofologię Boga, przyrody i człowieka, razem tworzącą esencjonalną kombinację

225. Ralf Töllner, *Der unendliche Kommentar: Untersuchungen zu vier ausgewählten Kupferstichen aus Heinrich Khunraths „Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae” (Hanau 1609)*, Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen. Reihe 9: Kulturgeschichte, 3 (Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, Peter Jensen, 1991).

226. Gilly, *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, 344.

227. Obecnie zapowiadane na sierpień 2013 r.: Carlos Gilly, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Anja Hallacker, Hanns-Peter Neumann (red.), *Heinrich Khunrath: Amphitheatrum sapientiae aeternae – Schauplatz der ewig allein wahren Weisheit. Vollständiger Reprint des Erstdrucks von [Hamburg] 1595 und des zweiten und letzten Drucks Hanau 1609. Mit einer Bibliographie der Drucke und Handschriften Khunraths sowie Namenregister und Konkordanz der beiden Ausgaben herausgegeben von Carlos Gilly. Transkription einer aus dem 18. Jahrhundert stammenden deutschen Übersetzung des Amphitheatrum sapientiae aeternae. Herausgegeben von Anja Hallacker und Hanns-Peter Neumann, Clavis Pansophiae, 6 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013).*

228. Forshaw, *Ora et labora*; na podstawie tej dysertacji przygotowuje również od dawna zapowiadaną monografię: —, *The mages images: Heinrich Khunrath, occult theosophy and the Amphitheatre of Eternal Wisdom*, Brill's Studies in Intellectual History (Leiden: Brill, w przygotowaniu) oraz edycję równoległą tekstu z tłumaczeniem: — (red.), *Heinrich Khunrath: Amphitheatrum sapientiae aeternae (Amphitheatre of Eternal Wisdom)*, Brill's Aris Book Series (Leiden: Brill, w przygotowaniu).

większości elementów renesansowej filozofii hermetycznej, chrześcijańskiej kabały i światopoglądu paracelsusowsko-weigeliańskiego.²²⁹

Chociaż entuzjastyczne opinie autorów ezoterycznych z końca XIX i początku XX w. miały podłoże raczej intuicyjne niż oparte na rzetelnych badaniach źródłowych, to Peter Forshaw uznał słuszność niektórych z nich, stwierdzając:

Moim zdaniem [Arthur Edward] Waite²³⁰ i [John Brown] Craven²³¹ mają rację kiedy podkreślają znaczenie *Amphitheatrum* jako absolutnie pierwszego dzieła tego rodzaju, poprzedzającego Böhmeo, Fludda i różokrzyżowców. Co mnie różni [od nich], to interpretacja tego znaczenia. Podczas gdy obaj [autorzy] zasadniczo twierdzą, iż *Amphitheatrum* stanowi pierwsze dzieło o „alchemii duchowej”, to ja uważam, że jest to wizualny i werbalny manifest Khunratha, zmierzający do integracji chemicznej filozofii Paracelsusa, zreformowanej magii i chrześcijańskiej kabały w holistyczny program teozoficzny dla doskonalenia wszystkich poziomów egzystencji. W takim sensie dzieło Khunratha przypomina dokonania Gerarda Dorna, który usiłował ogarnąć pełen zakres naturalnych, supernaturalnych i boskich zainteresowań Paracelsusa. I podobnie jak błędem byłoby zawężenie życiorysu Paracelsusa do biografii chemika, nie można tego czynić również w przypadku Khunratha i Dorna. Co prawda [Antoine] Faivre kategoryzuje Khunratha jako proto-teozofa, uznając *Aurorę* Böhmeo, która ujrzała światło dzienne w 1612 r., za „definitywne narodziny nurtu teozoficznego”, ale ja bym sugerował, że to *Amphitheatrum*, z jego zainteresowaniem trzema „Księgami” Pisma Świętego, Przyrody i Człowieka, „Synami” Mikro- i Makrokosmosu, Chrystusa i Kamienia Filozofów, [wraz] z jego autorem, [...] z jego szeroką wiedzą i praktycznym doświadczeniem, sięga znacznie dalej i obejmuje znacznie więcej niż dzieło pobożnego szewca ze Zgorzelca, które wygląda jak blade, niewiele znaczący cień w porównaniu do kompletności przekazu najświetniejszej ryciny Khunratha, przedstawiającej Oratorium-Laboratorium.²³²

Wspaniałe symboliczne miedzioryty z *Amphitheatrum* stanowiły właściwy przekaz teozofii Heinricha Khunratha w niezwykle wyrafinowanej formie emblematycznej, ale dalekiej od klasycznych ksiąg emblematów. Tutaj wyobrażenia graficzne i napisy w różnych językach przenikają się nawzajem, a wiele istotnych detali dostrzec można dopiero przyglądając się bardzo dokładnie przez dłuższy

229. Gilly, *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, 342.

230. Arthur Edward Waite, *The Secret Tradition in alchemy, its development and records* (London / New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. / Alfred A. Knopf, 1926), 257.

231. J. B. Craven, *Doctor Heinrich Khunrath. A study in mystical alchemy* (Kirkwall: William Peace & Son, 1919); reprint: Glasgow: Adam McLean 1997, *Hermetic Studies*, 1.

232. Forshaw, *Ora et labora*, 278.

czas. Sam tekst był w zamyśle autora jedynie obszernym komentarzem do owych „hieroglifów”, pozwalającym czytelnikowi na lepsze ich zrozumienie. Twórcą wszystkich tablic był działający w Hamburgu artysta niderlandzki Hans Vredeman de Vries (1527–1606/1609), a miedzioryty wykonał Paul van der Doort (1565/1575–po 1610). W pierwszej edycji z 1595 r., z której znane są tylko cztery zachowane egzemplarze, znalazły się cztery okrągłe ryciny, a pięć dalszych (prostokątnych) zostało dodanych do wydania z 1609 r. Poza nimi symboliczny charakter ma rytowana strona tytułowa oraz zamieszczana jako kolofon we wszystkich publikacjach Khunratha niewielka ilustracja przedstawiająca sowę w okularach, z dwiema pochodniami i świecami, które, jak głosi podpis, „nie pomogą, jeśli ludzie nie chcą widzieć”²³³.

Najbardziej chyba znana z licznych reprodukcji jest wspomniana rycina przedstawiająca modlącego się alchemika, zapewne samego Khunratha, w swojej pracowni, która jest jednocześnie laboratorium i oratorium, wskazując na konieczność łączenia aspektów duchowych (religijnych) i materialnych (naukowych w dzisiejszym znaczeniu). Na stojącym pośrodku stole leżą instrumenty muzyczne i atrybuty innych sztuk, a nieco z boku instrumenty magiczne i dymiące kadzidło, dopełniające symboliki czterech sposobów poznawania świata, które Heinrich Khunrath chciał zintegrować w jeden wszechogarniający system²³⁴. Nie był to system oparty wyłącznie na spekulacjach intelektualnych i mistycznych intuicjach, ale osadzony w eksperymentalnej praktyce laboratoryjnej. Jak to ujął Peter Forshaw, „Khunrath zajmował się przetwarzaniem substancji materialnych [...], z zamiarem uzyskania materialnych produktów, pozwalających osiągać cele fizyczne, hiperfizyczne i boskie”²³⁵. We wspomnianym już *Vom hylealischen Chaos* opisywał symbolicznym językiem swoje doświadczenia, które w przekonującej interpretacji Herewarda Tiltona wskazują na wykorzystywanie do nich eteru dietylowego, o którym pierwsza pewna wzmianka pochodzi z *Von den Natürlichen Dingen* Paracelsusa (ok. 1525). Za jego pomocą mógł otrzymywać koloidalne roztwory (zole) złota, których właściwości odpowiadają opisom również u innych autorów alchemicznych tej samej epoki²³⁶. Równie praktyczne były jego próby (inspirowane *Iliadą* Homera) wyprodukowania magicznego metalu

233. Claude K. Deischer, Joseph L. Rabinowitz, *The owl of Heinrich Khunrath. Its origin and significance*, „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 3 (1950): 243–250.

234. Peter J. Forshaw, *Oratorium-auditorium-laboratorium: Early modern improvisations on cabala, music, and alchemy*, „Aries” 10: 2 (2010): 169–195.

235. —, *Subliming spirits: Physical-chemistry and theo-alchemy in the works of Heinrich Khunrath (1560–1605)*, [w] Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture* (New York: AMS Press, Inc., 2007), 255–275, tutaj 267.

236. Hereward Tilton, *Of ether and colloidal gold: The making of a Philosophers' Stone*, „Esoterica” 9 (2007): 49–128.

electrum, z którego można by było wytwarzać niezniszczalne zbroje, jak również zwierciadła i inne przedmioty²³⁷. Dzieło Khunratha stanowi apogeum rozwiniętego w kierunku alchemicznym przez Gerharda Dorna nurtu *Theophrastia sancta*, którego celem było połączenie praktyk fizycznych i duchowych. Podejście takie pojawiało się oczywiście już wcześniej w różnych epokach dziejów alchemii, zwłaszcza w ich schyłkowych okresach, ale w przypadku Heinricha Khunratha system ten stał się szczególnie spójny i uzyskał nową jakość na wyższym poziomie syntezy i w nowym kontekście pietystycznych nurtów radykalnej reformacji. „Prawdziwy »artysta« dąży teozoficznie do integracji wszystkich form praktyki, rozumiejąc, że penetrują się one i podtrzymują wzajemnie, jak to jasno wynika z jego deklaracji, iż »kabała, magia i alchemia połączone [ze sobą], powinny i muszą być stosowane razem i równoległe z pozostałymi«²³⁸.

JAKOB BÖHME

Podczas gdy Heinrich Khunrath niewątpliwie należy do szeroko pojętej tradycji alchemicznej i jednocześnie do grona najważniejszych „proto-teozofów”, to już uznanie właściwego twórcy teozofii chrześcijańskiej, czyli Jakoba Böhme, za autora alchemicznego jest kontrowersyjne i stanowi przedmiot istotnej polemiki toczonej przez czołowych historyków. Lawrence Principe we wczesnym artykule napisanym wspólnie z Andrew Weeksem uznał, że w dziełach Böhmego widać „znajomość alchemii zarówno teoretycznej, jak i praktycznej”, a używane przez niego pojęcie *Salitter* (czyli saletra) „stanowi pomost między hermetycznym naturalizmem a nauką mechanistyczną”²³⁹. Jednak dwanaście lat później, przedstawiając wraz z Williamem Newmanem metodologiczne propozycje dla „nowej historiografii alchemii”, stwierdził, że przyznanie mu miejsca wśród autorów alchemicznych „wymaga udowodnienia za pomocą historycznej argumentacji, że mieści się w głównym nurcie nowożytnej myśli alchemicznej i że na podstawie jego [dzieł] można dokonywać wiarygodnych i przydatnych ekstrapolacji na temat alchemii w ogólności”²⁴⁰. Co prawda zarówno pierwsze dzieło Böhmego *Aurora* (Jutrzenka, 1612), jak i najważniejsze późniejsze pisma *De signatura rerum* (O sygnaturze rzeczy, 1621) i *Mysterium magnum* (Wielka tajemnica, 1623) wykorzystują terminologię alchemiczną i nawiązują do tej tradycji nawet w tytułach, ale ich zawartość jest już całkowicie religijno-mistyczna, bez odwołania do praktycznych doświadczeń z przemianami materii, jego terminologia utraciła

237. —, *Of electrum and the armour of Achilles: Myth and magic in a manuscript of Heinrich Khunrath (1560–1605)*, „Aries” 6: 117–157 (2006).

238. Forshaw, *Subliming spirits*, 267.

239. Lawrence M. Principe, Andrew Weeks, *Jacob Boehme's divine substance Salitter: Its nature, origin, and relationship to seventeenth century scientific theories*, „The British Journal for the History of Science” 22: 1 (1989): 53–61, tutaj 61.

240. Principe, Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*, 399.

bowiem charakter chemicznych *Decknamen* i stała się „pseudo-chemiczna”²⁴¹. Z kolei Andrew Weeks, współautor pierwszego z tych artykułów, a obecnie jeden z najlepszych znawców dzieł mistyka ze Zgorzelca i Paracelsusa, w większym stopniu pozostał przy swej wcześniejszej opinii, wskazując jedynie, że „stosunek Böhmeego do alchemii uwypuklał jej duchowe alegorie”²⁴².

Ostre polemiki, z jakimi wystąpili Hereward Tilton oraz George-Florin Călian wobec metodologicznej perspektywy zaproponowanej przez Principe’a i Newmana, dotyczyły szerszego problemu prawomocności pojęcia „alchemii duchowej” (*spiritual alchemy*) i wartości dla historiografii alchemii pewnych elementów jej interpretacji przez Carla Gustava Junga²⁴³. W odniesieniu do Böhmeego, pierwszy z nich przyjął, że nie był on „osobiście zainteresowany procesami laboratoryjnymi” i zgodził się ze zdaniem swoich adwersarzy, że alchemia teozoficzna należy do „innego porządku”, ale jednocześnie ów inny porządek uznał za tak samo przynależny do tradycji alchemicznej, jak przeciwstawiane jej przez Principe’a i Newmana dzieła autorów należących do tradycji scholastycznej (jak pseudo-Geber, św. Albert Wielki czy Piotr Bonus) i „antymonowej” (wywodzącej się od Alexandra von Suchtena)²⁴⁴. Zdaniem Căliana, z kolei, tylko „na pierwszy rzut oka wydaje się, że [Böhme] stosował język alchemiczny dla celów leżących poza alchemią – duchowości świata”, podczas gdy w istocie uważał, iż „nie jest to tylko metafora badań laboratoryjnych”, a jego (i jemu podobnych teo-alchemików) nie da się wpasować w sztywne ramy pozytywistycznego niemal ujęcia zakreślonego przez Principe’a i Newmana²⁴⁵. Zgorzelecki mistyk „nie potrafi dostrzec wyłącznie pospolitej i materialnej rzeczywistości w procesach alchemicznych”, które stanowią „boski znak rzeczywistości sakralnej i można je uważać za dyscyplinę metafizyczną”²⁴⁶. Podejście takie utrzymywało się później jeszcze w XVIII w., w inspirowanych przez Böhmeego kręgach pietystów, którzy często wykorzystywali tę samą alchemiczną terminologię, a nawet czytali i kopiowali klasyków alchemii, jak również dzieła autorów im współczesnych, ale już zwykle bez odnoszenia jej do praktyki laboratoryjnej²⁴⁷.

241. Newman, *Decknamen or pseudochemical language?*

242. Weeks, *Boehme: An intellectual biography*, 193.

243. Tilton, *Introduction: Jung and early modern alchemy*; —, *Alchymia archetypica: Theurgy, inner transformation and the historiography of alchemy*, „Quaderni di Studi Indo-Mediterranei. Vol. 5: Transmutatio. The Hermetic way to happiness” 5 (2012); Călian, *Alkimia operativa and alkimia speculativa*.

244. Tilton, *Introduction: Jung and early modern alchemy*, 33; Principe, Newman, *Some problems with the historiography of alchemy*, 399.

245. Călian, *Alkimia operativa and alkimia speculativa*, 184.

246. *Ibid.*, 185–186.

247. Julius Sachse, *The German Pietists of provincial Pennsylvania, 1694–1708* (Philadelphia: P. C. Stockhausen, 1895); Sachse zgromadził wiele takich rękopisów, wśród nich wczesną wersję słynnego zbioru diagramów, wydane go drukiem jako *Geheime Figuren*

Teozofia Jakoba Böhme ewidentnie czerpała z alchemicznych interpretacji Heinricha Khunratha, chociaż sam mistyk w swoich tekstach nigdzie się bezpośrednio do niego nie odwoływał. Inspiracje paracelsusowskie zawdzięczał wspomnianemu już Balthasarowi Waltherowi, a wiedzę o kabale innemu ze swoich uczniów i autorowi pierwszej jego biografii, Abrahamowi von Franckenberg (1593–1652)²⁴⁸. Głównym źródłem teo-alchemicznym przytaczanym przez Böhmeego był anonimowy *Der Wasserstein der Weisen, das ist, ein chymisch Tractätlein* (Kamień kotłowy mędrców, czyli Traktacik chymiczny, 1619), za jego też sprawą wielokrotnie wznawiany i tłumaczony na łacinę i inne języki. Według późniejszych źródeł jego autorem miał być Johann Ambrosius Siebmacher (1561–1611) z Norymbergi, który jest zwykle utożsamiany z autorem słynnego herbarza szlachty niemieckiej, wydanego po raz pierwszy w 1597 r. Nawiązując do tradycyjnej alchemicznej paraleli Chrystusa i Kamienia Filozofów, przyrównywał on z jednej strony bezwartościowy „kamień kotłowy” do prawdziwej istoty Chrystusa, w którą musi się dopiero przeistoczyć, a z drugiej do Słowa Bożego, które trzeba właściwie odczytać i zrozumieć²⁴⁹. Bóg objawia swą mądrość i dobro również przez Księgę Przyrody i umieścił w niej Kamień Filozofów (ziemski odpowiednik Chrystusa) po to, by dać człowiekowi „pewne cielesne, widzialne i zrozumiałe pojęcie o owych niebiańskich dobrach i korzyściach”²⁵⁰. Prawdziwości tej paraleli dowodzi w kilkunastu twierdzeniach typu scholastycznego, ale jednocześnie czerpie sporo z systemu Paracelsusa, jak choćby naukę o dwóch księgach czy *tria prima*, które stanowią odbicie Trójcy Świętej w Kamieniu Filozofów.

Niemniej, to nie autor *Der Wasserstein der Weisen* ani Jakob Böhme, ale Heinrich Khunrath

stworzył w pełni rozwiniętą kabalistyczną „alchemię światła” [...]. Nie był pierwszym, który wprowadził kabałę do alchemii, ponieważ Joannes Pantheus z Wenecji opracował podobny system w swej *Voarchadumia* (1530), a [John] Dee również stworzył alchemię kabalistyczną w *Monas hieroglyphi-*

der Rosenkreuzer (1785–1788), którego inny, ale niemal identyczny egzemplarz znalazł i opublikował: Manly Palmer Hall (red.), *Codex Rosae Crucis D. O. M. A. A rare and curious manuscript of Rosicrucian interest* (Los Angeles: Philosophical Research Society, 1938); o wpływie teozofii Böhmeego na to dzieło zob.: Theodor Harmsen, *The reception of Jacob Böhme and Böhmist theosophy in the Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, [w] Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit (Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012), 183–206.

248. Odgrywał on też później istotną rolę w śląskich kręgach różokrzyżowcowych; jego zachowana korespondencja została wydana jako: Abraham von Franckenberg, *Briefwechsel*, red. Joachim Telle (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995).

249. Weeks, *Boehme: An intellectual biography*, 193, 243.

250. Linden, *Darke hieroglyphicks*, 216.

ca (1564). Jednak Khunrath umieścił swój kabalizm w chrystologicznych ramach i to do takiego stopnia, że od 1595 r. przedmiotem jego głównego zainteresowania nie była już teoria alchemiczna, ale pietystyczna teologia chrześcijańska, antycypująca zapewne alchemiczny mistycyzm Jakuba Boehme. [...] Jego dzieło należy zatem do różnorodnych nurtów ideologicznych końca szesnastego i początku siedemnastego wieku, które następnie objawiły się jako ruch „rózokrzyżowców”. Obrońcy „manifestów różokrzyżowców” (1614; 1615) stanowili heterogeniczną mieszankę reformatorskich luteran, hermetystów, neoplatoników oraz praktyków teurgii [systemów] Agrippy i Paracelsusa. Chociaż wielu pobożnych protestantów prowadziło polemiki na rzecz różokrzyżowców, wewnątrz ruchu były też wpływy pogańskie i niechrześcijańskie, związane z chiliazmem [...] końca szesnastego wieku.²⁵¹

Frances Yates widziała główną inspirację ideologiczną dla powstania ruchu różokrzyżowców w kilkuletnim pobycie Johna Dee w Europie Środkowej i z tego też względu twierdziła, że:

Amphitheatrum Khunratha stanowi łącznik między filozofią pozostającą pod wpływem [Johna] Dee a filozofią manifestów różokrzyżowców. [...] Spotykamy tam charakterystyczną frazeologię manifestów, stałe odwoływanie się do makrokosmosu i mikrokosmosu, nacisk na Magię, Kabałę i Alchymię jako łączących się w jakiś sposób dla stworzenia filozofii religijnej, obiecującej nową epokę dla ludzkości.²⁵²

Hipoteza o roli Johna Dee w pojawieniu się ruchu różokrzyżowców została co prawda ostro skrytykowana z bardzo różnych pozycji²⁵³, ale sam fakt jego wpływu na Khunratha nie ulega wątpliwości, ten bowiem odwiedził osobiście angielskiego maga w 1589 r. podczas jego pobytu w Bremie, w drodze powrotnej z Czech²⁵⁴. Dwie publikacje Dee są też cytowane w tekście drugiego wydania *Amphitheatrum*, a na dwóch ze wspinających rycin znalazł się symbol *monas* (w tym na jednej już w pierwszym wydaniu z 1595 r.), wykorzystany potem również w manifestach różokrzyżowców²⁵⁵. Wydane w 1607 r. *Quaestiones tres per-utiles* (Trzy bardzo przydatne kwestie) Khunratha zostały zadedykowane trzem osobom: Johnowi Dee („angielskiemu Hermesowi”), Josephowi Quercetanusowi („najpobożniejszemu Druidowi”) oraz Peterowi Holländerowi, lekarzowi

251. Szulakowska, *The alchemy of light*, xviii.

252. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 38.

253. Jednak nie wszyscy badacze, nawet w kręgach specjalistów, odrzucili tę teorię; przykładowo: Trevor-Roper, *Europe's physician*, 285, nadal nazywa Johna Dee „ojcem założycielem różokrzyżowców”.

254. Halliwell, (red.), *The private diary of Dr. John Dee*, 31.

255. Forshaw, *The early alchemical reception of John Dee's Monas hieroglyphica*, 259–260.

z Hamburga („niemieckiemu Hipokratesowi”)²⁵⁶. Oddziaływanie idei Johna Dee na Khunratha, a za jego pośrednictwem na różokrzyżowców, jest zatem niezaprzeczalne, ale ujęcie Frances Yates zbytnio to upraszcza, redukując genezę tego ruchu niemal wyłącznie do postaci angielskiego maga. Tymczasem, na co wskazała w powyższym cytacie Urszula Szulakowska, a także wielu innych krytyków Yates, był to ruch bardzo niejednorodny i mający swe źródła w różnych obszarach kryzysu intelektualnego (w tym religijnego, społecznego i politycznego) początków XVII w., także w innych poza kabalistyczno-teozoficznym nurtach alchemii. Nie były one zresztą postrzegane przez współczesnych jako wyraźnie odrębne czy sprzeczne, co widać choćby z przytoczonej dedykacji Khunratha, w której podobny podziw jak dla Johna Dee wyraża dla paracelsysty-jatrochemika Quercetanus i przedstawiciela oficjalnej medycyny Holländera. Sam Quercetanus również wysoko cenił „angielskiego Hermesa”, podobnie jak Oswald Croll, a obaj byli z kolei uznawani za autorytety przez środowiska różokrzyżowcowe²⁵⁷.

KREACJA TRADYCJI

Obok nurtu kabalistyczno-teozoficznej teo-alchemii, emblematyczno-enigmatycznej alchemii literackiej oraz chymiatrycznego alchemo-paracelsyzmu, na początku XVII w. nastąpiło również odrodzenie alchemii tradycyjnej, nawiązującej wprost do dorobku średniowiecza. Nowe oryginalne dzieła asymilowały niektóre koncepcje zaczerpnięte z magii renesansowej i Paracelsusa, ale od niego samego się dystansowały, najczęściej nie wspominając o nim wcale (jak Michał Sędziwój) albo przypisując swoje autorstwo adeptom żyjącym znacznie wcześniej niż on. W przeciwieństwie do wielkich średniowiecznych korpusów pseudo-Lulla i pseudo-Arnolda z Villanovy, pisma tego nurtu nie były przypisywane znanym autorytetom (autentycznym postaciom historycznym lub za takie uznawanym, jak Hermes Trismegistos), ale dopiero odkrywanych autorom, o których nikt wcześniej nie słyszał. Typowym dla tej nowej mody zabiegiem uwiarygadniającym pojawienie się nieznanego adepta było podawanie we wstępie historii odkrycia rękopisu, ukrytego przez autora w jakimś tajemnym miejscu. Motyw ten pojawiał się już wcześniej: przykładowo, kiedy Edward Kelley rozpoczął swoją „magiczną służbę” u Johna Dee, zjawił się u niego z pergaminowym zwojem, „księgą św. Dunstana” (arcybiskupa Canterbury z X w.), oraz pewną ilością czerwonego proszku, które, jak twierdził, odkopał na wzgórzu Northwick

256. Ten ostatni był też lekarzem księcia Holsztynu i lekarzem miejskim w Lubece, a czasami występuje z nazwiskiem Strozaeus, ponieważ został adoptowany przez włoską rodzinę Strozzi; zob.: Dr. Gernet, *Mittheilungen aus der älteren Medicinalgeschichte Hamburg's. Kulturhistorische Skizze auf urkundlichem und geschichtlichem Grunde* (Hamburg: W. Mauke Söhne, 1869), 135.

257. Forshaw, *The early alchemical reception of John Dee's Monas hieroglyphica*, 260–263.

niedaleko Blockley²⁵⁸. Późniejsze relacje, m. in. Eliasa Ashmole'a i Roberta Boyle'a różnią się od tej, według pierwszego bowiem księga i tynktura zostały znalezione wspólnie przez Dee i Kelleya w grobie św. Dunstana w Glastonbury²⁵⁹, natomiast Boyle wypytywał w tej kwestii krewnych Kelleya, według których ten kupił rękopis i proszek od jakiegoś karczmarza w Walii²⁶⁰.

Jeden z najwcześniejszych przykładów świadomego tworzenia takich autorytetów związany jest z domniemanym polskim dominikaninem Wincentym Koffskim, którego traktat *Von der Ersten Tinctur Wurtzel* (O pierwszym korzeniu tynktury) został po raz pierwszy wydany drukiem przez wspomnianego już Benedictusa Figulusa w 1608 r.²⁶¹, ale jest znany też z rękopisu odkrytego przez Włodzimierza Hubickiego w Wiedniu, a datowanego na drugą połowę XVI w.²⁶² Według poprzedzającego traktat wstępu, w 1488 r. jego autor (urodzony w Poznaniu) ukrył swoje dzieło w murze klasztoru dominikanów w Gdańsku, gdzie sto lat później odnalazł je przeor Paweł i przetłumaczył z łaciny na niemiecki. Ponieważ paracelsusowskie *tria prima* są w tym tekście kluczowe, to nie mógł on powstać w XV w., ale zapewne rok domniemanego odkrycia (1588 lub 1586, według wiedeńskiego rękopisu) jest właściwą datą powstania. Polemiki na temat traktatu Koffskiego prowadzili Roman Bugaj i Włodzimierz Hubicki, a na temat historyczności samego autora także ten pierwszy i Rafał Prinke²⁶³. Bugaj i Hubicki sugerowali, że autorem mógł być sam Benedictus Figulus, ale jest to mało prawdopodobne, bo był on raczej kolekcjonerem i wydawcą, a poza tym pojawia się w źródłach dopiero około roku 1604²⁶⁴.

BASILIVS VALENTINUS

Traktat Koffskiego nie był zbyt oryginalny i mimo kilku późniejszych wydań nie odegrał większej roli w dziejach alchemii – zupełnie inaczej niż w przypadku niezwykle podobnej legendy o benedyktynie z Erfurtu imieniem Basilivus Valen-

258. Fenton, (red.), *The diaries of John Dee*, 53.

259. Elias Ashmole (red.), *Theatrum chemicum Britannicum* (London: Nathaniel Brooke, 1652), 481; Josten, *Elias Ashmole: His autobiographical and historical notes*, 2:603–605, 662.

260. Principe, *The aspiring adept*, 196; Kassell, *Reading for the Philosophers' Stone*, 132–133.

261. Polskie tłumaczenie: Wincenty Koffski, *Korzeń tynktury*, tłum. Irena Pawęska, oprac. Rafał T. Prinke, „Pismo Literacko-Artystyczne”: 7–8 (1985): 158–169.

262. Reprodukacja karty tytułowej i omówienie rękopisu w: Buntz, *Die europäische Alchimie*, 179–180.

263. Pełną bibliografię tych polemik i ich krótkie podsumowanie zawiera: Prinke, *Antemurale Alchimiae*, 531–533; por. też drobiazgowo omówienie: Joachim Telle, *Koffski, Vinzenz*, [w] Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* (Berlin: Walter de Gruyter, 1985), t. 5, kol. 10–14.

264. —, *Benedictus Figulus*, 319–320.

tinus, który miał również żyć w połowie XV w. i podobnie jak Koffski już przed Paracelsusem miał głosić doktrynę *tria prima* (co wykorzystywali wspomniani wcześniej krytycy paracelsystów, tacy jak Libavius). Pierwsze z przypisywanych mu traktatów zostały opublikowane w 1599 r., w tomiku zawierającym *Von dem grossen Stein der uralten Weisen* (O wielkim kamieniu starodawnych mędrców) i *Zwölff Schlüssel Fratriss Basilii Valentini* (Dwanaście kluczy Brata Basiliusa Valentinusa) oraz wierszowane *De prima materia lapidis philosophici* (O pierwszej materii kamienia filozoficznego), a wznowione w 1602 r. z ilustracjami do tego drugiego oraz kilkoma dodatkowymi tekstami, w tym znów rymowanym *Von der Meisterschaft der sieben Planeten* (O mistrzostwie siedmiu planet) i innym wierszem bez tytułu²⁶⁵. W następnym roku pojawiły się dwie książki z tekstami Basiliusa, *De occulta philosophia oder Von der heimlichen Wundergeburt der sieben Planeten und Metallen* (O filozofii tajemnej albo O tajemnym cudownym narodzeniu planet i metali) oraz *Von den natürlichen unnd ubernatürlichen Dingen* (O rzeczach naturalnych i ponadnaturalnych), a w 1604 r. kolejna, zatytułowana *Triumph-Wagen Antimonii* (Triumfalny rydwan antymonu). Wydawcą wszystkich był Johann Thölde (ok. 1565–ok. 1614), pochodzący z rodziny od kilku pokoleń związanej z salinami w Allendorfie, sam administrujący od 1599 r. saliny w Frankenhausen, a od 1608 r. sprawujący urząd nadzorca wszystkich kopalni biskupiego księstwa Bambergu²⁶⁶. Miał uniwersyteckie wykształcenie i sam napisał kilka książek, z których największą sławę przyniosła mu *Haligraphia, das ist, Gründliche und eigentliche Beschreibung aller Saltz Mineralien* (Haligrafia, to jest, Gruntowne i prawdziwe opisanie wszystkich solnych minerałów, 1603), pierwszy podręcznik technologii związanych z wydobywaniem i oczyszczaniem soli, zawierający też opis ponad pięćdziesięciu salin środkowoeuropejskich (drugie wydanie z 1612 r. jako *Haliographia*)²⁶⁷.

265. Ich krytyczną edycję wydał: —, „*De prima materia lapidis philosophici*”. *Zu einer deutschen Lehrdichtung im Basilus-Valentinus-Alchemiacorpus*, „*Zeitschrift für Germanistik*” 19: 1 (2009): 12–40.

266. Hans Gerhard Lenz, *Johann Thoelde. Ein Paracelsist und „Chymicus” und seine Beziehungen zu Landgraf Moritz von Hessen-Kassel* (Marburg: Philipps-Universität (diss.), 1981); przedruk w: — (red.), *Triumphwagen des Antimons. Basilus Valentinus, Keckring, Kirchweger; Text, Kommentare, Studien* (Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2004), 274–351; tam też nowsze ustalenia: Oliver Humberg, *Neues Licht auf die Lebensgeschichte des Johann Thölde*, [w] Hans Gerhard Lenz (red.), *Triumphwagen des Antimons. Basilus Valentinus, Keckring, Kirchweger; Text, Kommentare, Studien* (Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2004), 352–374.

267. Omówienie jego działalności w tym zakresie zawiera posłowie do faksymilowej edycji pierwszego wydania: Hans-Henning Walter, *Johann Thölde und das Salinenwesen*, [w] Hans-Henning Walter, Claus Priesner (red.), *Johann Thölde: Haligraphia. Beschreibung aller Saltz-Mineralien und Saltzwercke* (Freiberg: Drei Birken Verlag, 2008), 103–121; różne aspekty jego życia omawiają też artykuły zawarte w bogato ilustrowanej

Opinie współczesnych i późniejszych autorów na temat autentyczności benedyktyńskiego mnicha były skrajnie rozbieżne. W kręgach alchemicznych uznawano go za adepta, wielokrotnie wznawiając, tłumacząc na francuski i angielski oraz przedrukowując jego traktaty, zarówno w wielkich kompilacjach łacińskich (*Bibliotheca chemica curiosa* Jeana-Jacquesa Mangeta, tom 2, 1702), niemieckich (*Deutsches Theatrum chemicum* Friedricha Rotha-Scholtza, tom 1, 1728), jak i w osobnym dwutomowym wydaniu dzieł zebranych (*Fratris Basilii Valentini Benedictiner Ordens chymische Schriften*, sześć wydań w latach 1677–1769), których edytor Benedikt Nikolaus Petraeus dodał w 1714 r. trzeci tom „odnalezionych” tekstów oraz obszerny wstęp z fantastycznym życiorysem Basiliusa. Takie nowe teksty zaczęły się pojawiać w druku już krótko po śmierci Johanna Thölde – najbardziej znane to *Conclusiones oder Schlußreden* (Konkluzje albo uwagi końcowe, 1622) oraz *Letztes Testament* (Ostatni testament, 1626), a w literaturze zwykło się określać ich nieznanymi autorami mianem „pseudo-Basiliusa”, ponieważ za rzeczywistego twórcę czterech pierwszych powszechnie uznawano do niedawna właśnie Thöldego. Jako pierwszy taką identyfikację podał jeszcze w XVII w. Vincent Placcius w swoim słowniku pseudonimów²⁶⁸, a późniejsi historycy najczęściej ją akceptowali²⁶⁹. Pewność o słuszności tej identyfikacji wzmocnił jeszcze swoim autorytetem Karl Sudhoff, który znalazł egzemplarz *Triumphwagen Antimonii* z odręczną dedykacją Thöldego podpisaną „autor” i uznał to za dowód przesądający sprawę²⁷⁰.

Inna hipoteza dotycząca autorstwa traktatów Basiliusa wskazuje na autora przedmowy do *Triumphwagen*, profesora anatomii i chirurgii uniwersytetu w Lipsku, Joachima Tanckę (Tanckius, 1557–1609). Jako pierwszy wysunął ją w 1940 r. Sten Lindroth²⁷¹, ale nie przedstawił żadnych przekonujących argumentów poza tym, że Tancke kolekcjonował i wydawał drukiem różne teksty alchemiczne nieznanymi lub anonimowymi autorami (wydał również jedną z wczesnych edycji traktatu Michała Sędziwoja)²⁷². Był też autorem wstępów do dzieł alchemicznych wydawanych przez innych edytorów, także Johanna Thölde, jak również publi-

monografii: — (red.), *Johann Thölde um 1565–um 1614: Alchemist, Salinist, Schriftsteller und Bergbeamter. Tagung vom 26. bis 28. Mai 2010 in Bad Frankenhausen am Kyffhäuser* (Freiberg: Drei Birken Verlag, 2011).

268. Vincent Placcius, *De scriptis et scriptoribus anonymis atque pseudonymis syntagma* (Hamburg: Christian Guth, 1674), 159.

269. Przykładowo: Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie [Bd. 1]*, 640; Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 7*, 156; Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, 27, 30, 75, 160.

270. Karl Sudhoff, *Die Schriften des sogenannten Basilius Valentinus*, „Philobiblon” 6 (1933): 163–170, tutaj 168.

271. Sten Lindroth, *Till frågan om Basilius Valentinus*, „Lychnos” 5 (1940): 325–327.

272. Najobszerniejszy zbiór wydany pośmiertnie w dwóch tomach doczekał się współczesnej edycji faksymilowej z obszernym wstępem: Joachim Tanckius, *Promptuarium*

kacji medycznych i matematyczno-astrologicznych²⁷³. Choć jego autorstwo dzieł Basiliusa jest bardzo wątpliwe, to warto zauważyć, że to właśnie Tancke podał we wstępie do swojego *Promptuarium alchemiae* (Składnica alchemii, 1610) szereg szczegółów biograficznych o mnichu z Erfurtu, które stały się podstawą dalszej rozbudowy jego legendy.

Hans Gerhard Lenz, autor źródłowej monografii Johanna Thölde i wydawca jego rękopiśmiennej *Proces Buch*, napisanej dla landgraфа Maurycego Uczonego (1572–1632), uznał na podstawie analizy porównawczej zachowanych w jego bibliotece rękopisów, że

Johann Thoelde był autorem wydanych przez niego pod nazwiskiem „Basilius Valentinus” pism, które skompilował ze starszych tekstów, szczególnie Paracelsusa. Thoelde przetwarzał posiadany materiał wielokrotnie w różnych dziełach i częściowo powtarzał, jak na to wskazują porównania tekstów. Pojedyncze teksty Johanna Thoelde w zbiorach rękopisów landgraфа Maurycego nie zawierają informacji o pochodzeniu [podawanych w nich] receptur. Ich treść różni się też od druków Basiliusa Valentinusa.²⁷⁴

Zdaniem Lenza rękopisy mogły rzeczywiście pochodzić z biblioteki klasztoru w Erfurcie, ale sam pseudonim, pod którym Thölde je publikował, mógł powstać od imion jego ojca (Bastian) i dziadka lub brata (Valtin). Polemizujący z nim Claus Priesner dowodził, że chociaż „istniejące dokumenty oczywiście nie zawierają jednoznacznych dowodów na potwierdzenie podejrzenia, iż to Thoelde jest autorem wydanych przez niego pism Basiliusa Valentinusa, to jednak założenie takie jest prawdopodobne”²⁷⁵. Dziewięć lat później nadal podtrzymywał ten sam pogląd, pisząc: „moim zdaniem wszystko wskazuje na samego Thölde [jako autora]”²⁷⁶. Zupełnie przeciwną niż te dwie opinie prezentuje obecnie Joachim Telle, stwierdzając jednoznacznie, że „domysł jakoby za pseudonimem ‘Basilius Valentinus’ krył się Joachim Tancke [...] nie znajduje potwierdzenia, zaś przypuszczenie, iż autorem [...] był pierwszy wydawca Johann Thölde [...] pozbawio-

alchemiae, red. Karl R. H. Frick, 2 t., *Fontes Artis Chymicae*, 4 (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1976).

273. Jego biografię wraz z obszerną bibliografią (obejmującą również teksty zachowane w rękopisach) opublikował: Udo Benzenhöfer, *Joachim Tancke (1557–1609). Leben und Werk eines Leipziger Paracelsisten*, [w] Sepp Domandl (red.), *Paracelsus und Paracelsisten. Vorträge 1984/85*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 25 (Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1987), 9–81.

274. Lenz, *Johann Thoelde. Ein Paracelsist und „Chymicus”*, 207; —, (red.), *Triumphwagen des Antimons*, 333.

275. Claus Priesner, *Johann Thoelde und die Schriften des Basilius Valentinus*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 107–118, tutaj 117.

276. —, *Basilius Valentinus und die Labortechnik um 1600*, „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte” 20 (1997): 159–172, tutaj 159.

ne jest jakiegokolwiek znaczenia²⁷⁷. Najprawdopodobniej, jego zdaniem, dzieła Basiliusa Valentinusa zostały napisane przez kilku autorów z końca XVI w., co jest bliskie hipotezie Lenza, a wskazuje na to też różnorodność nie tylko stylu, ale nawet zawartości merytorycznej poszczególnych traktatów²⁷⁸.

Z dwóch najpopularniejszych później publikacji Basiliusa, *Zwölff Schlüssel* należy wyraźnie do nurtu symboliczno-emblematycznego alchemii transmutacyjnej. Czerpiąc z tradycji Paracelsusa (nie wymieniając jednak jego imienia), neoplatońskiej doktryny korespondencji, teologii chrześcijańskiej, starożytnych mitów i medycyny galenowskiej, autor tego tekstu stworzył niezbyt zrozumiałą, ale typową dla epoki syntezę czy raczej kompilację często wzajemnie sprzecznych ze sobą idei. Nieudolne ilustracje w wydaniu z 1602 r. zostały zastąpione pięknymi miedziorytami, prawdopodobnie Matthäusa Meriana, w wydaniu przygotowanym przez Michaela Maiera, a opublikowanym przez Lucasa Jennisa w 1618 r. jako jeden z trzech traktatów w zbiorze *Tripus aureus* (Złoty trójnóg) i włączonym do *Musaeum Hermeticum* (Muzeum hermetyczne, 1625), wydane go również przez Jennisa. Inni autorzy tego nurtu wykorzystywali te same wyobrażenia we własnych publikacjach, jak Daniel Stoltz (Stolcius) w *Viridarium chymicum* (Wirydaż chemiczny, 1624), albo też włączali symbolikę Basiliusa do emblematów własnego projektu, jak to uczynili na przykład wspomniany Michael Maier w *Atalanta fugiens* (Uciekająca Atalanta, 1617) albo Johann Daniel Mylius w swojej *Philosophia reformata* (Filozofia zreformowana, 1622).

Zupełnie odmienny charakter ma *Triumphwagen Antimonii*, jednoznacznie paracelsusowska (choć bez wzmianki o Paracelsusie) chymiatryczna monografia poświęcona leczniczym właściwościom antymonu i jego doustnemu stosowaniu (zakazanemu przez oficjalną uniwersytecką medycynę galenowską) w postaci „szkła antymonowego” (*Spiessglas*)²⁷⁹. Opisane przez Basiliusa procedury analizował Lawrence Principe w znakomitym artykule poświęconym „chemicznemu przekładowi” tekstów alchemicznych, pokazując jak precyzyjnie zostały przedstawione, ale wymagają uwzględnienia drobnych zanieczyszczeń wpływających na przebiegi reakcji, w przeciwnym bowiem razie (czyli przyjmując stosowane przez Basiliusa substancje za czyste we współczesnym sensie chemicznym) uzyskuje się zupełnie inne rezultaty²⁸⁰. Późniejszy o dziesięć lat artykuł Clauusa Priesnera również analizował operacje z korpusu Basiliusa, ale teoretycznie

277. Joachim Telle, *Basilius Valentinus*, [w] Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes* (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2008), t. 1, 348–350, tutaj 348.

278. Tę samą opinię powtórzył w: —, „*De prima materia lapidis philosophici*”, 13.

279. Szerzej o historii medycznych zastosowań antymonu zob.: R. Ian McCallum, *Antimony in medical history: An account of the medical uses of antimony and its compounds since early times to the present* (Edinburgh: Pentland Press, 1999).

280. Lawrence Principe, „*Chemical translation*” and the role of impurities in alchemy: *Examples from Basil Valentine's Triumph-Wagen*, „*Ambix*” 34: 1 (1987): 21–30; autor

(a więc zakładając czystość stosowanych wówczas substancji) i historiograficznie (odrzucając przyznawane mu przez wcześniejszych historyków pierwszeństwo w „odkryciu” wielu procesów)²⁸¹. Dzieło Basiliusa Valentinusa stało się jednym z głównych autorytetów i źródeł argumentów we wspomnianej już wcześniej „wojnie antymonowej”, ukazując się w późniejszych wydaniach (od 1685 r.) z obszernymi komentarzami słynnego holenderskiego anatoma i członka Royal Society, Theodora Kerckringa (1638–1693), a jeszcze pod koniec XVIII w., w roku 1790, ukazały się komentarze przypisywane Antonowi Josephowi Kirchwegerowi (1672–1746), autorowi popularnego dzieła pietystyczno-alchemicznego *Aurea catena Homeri* (Złoty łańcuch Homera, 1723)²⁸². O szczególnym zainteresowaniu Johanna Thölde nurtem alchemii i chemiatrii związanym z antymonem świadczy też fakt, że w tym samym roku wydał nową edycję poświęconych mu dwóch traktatów Alexandra von Suchtena, pod wspólnym tytułem *Antimonii mysteria gemina* (Podwójne tajemnice antymonu, 1604).

Wstęp Joachima Tancke do *Triumphwagen* wskazuje na jego bliskie kontakty z Johannem Thölde, ale z dedykacji tego ostatniego w *Von den natürlichen unnd ubernatürlichen Dingen* wynika też, że byli powiązani rodzinnie, a co więcej podobny związek łączył go z drugim adresatem tej dedykacji, Johannesem Hartmannem, obaj bowiem są tytułowani „moimi czcigodnymi Panami Szwagrami i dobrymi przyjaciółmi”. Interesujące jest, że spokrewnieni lub spowinowaceni z nimi byli też inni kluczowi autorzy tego samego okresu, tacy jak Oswald Croll (którego dzieło z komentarzami Hartmanna było podstawowym podręcznikiem dla jego studentów) czy wspomniany Johann Daniel Mylius (student Hartmanna), pochodzący z miasteczka Wetter niedaleko Marburga. Ich krewnymi byli też bracia Johann (1585–1651) i Ludwig (1590–1657) Combachowie, z których drugi był tłumaczem i wydawcą tekstów alchemicznych (m. in. George’a Ripleya), a Johann, profesor filozofii i teologii, jako jeden z pierwszych zareagował publicznie na manifest różokrzyżowców jeszcze przed jego opublikowaniem. Cały ten krąg rodzinny był blisko związany z dworem langrafa Maurycego Uczzonego (Ludwig Combach był jego lekarzem), a za jego pośrednictwem z szerszą siecią kontaktów i znajomości, które można określić mianem proto-różokrzyżowców, a które da się prześledzić analizując inne dedykacje i wstępy do alchemicznych publikacji. Przykładowo, Thölde zadedykował *Triumphwagen* wspomnianemu już wcześniej Nicolausowi Maiusowi, który też najpewniej dostarczył Ludwigowi Combachowi do druku traktaty Ripleya i fragmenty listów Kelleya. Wydaw-

specjalnie sprowadzał stybnit z Europy Środkowej, aby warunki odtwarzania procedur Basiliusa były jak najbardziej zbliżone do oryginalnych.

281. Priesner, *Basilius Valentinus und die Labortechnik*; nie cytuje artykułu Principe’a i nie bierze pod uwagę jego ustaleń.

282. Oba komentarze zostały włączone do edycji: Lenz, (red.), *Triumphwagen des Antimons*.

cą i tłumaczem tekstów alchemicznych z łaciny na niemiecki był też Joachim Tancke, który – poza dwoma własnymi publikacjami na ten temat i wspomnianą *Promptuarium alchemiae* – wydawał liczne tłumaczenia takich klasyków jak Roger Bacon czy Bernard z Treviso, jak również piszących po łacinie alchemo-paracelsystów, jak Heinrich Wolff (1520–1581)²⁸³. Utrzymywał też kontakty z Josephem Quercetanusem, Johannem Keplerelem i wieloma innymi sławami.

Wśród licznych innych osobowości związanych z dworem Maurycego w Kassel i jego uniwersytetem w Marburgu (o niektórych z nich będzie jeszcze mowa) był również wspominany kilkakrotnie Benedictus Figulus (1567-po 1624). Do niedawna powszechnie podawano, że jego właściwe nazwisko to „Töpfer”, co było po prostu niemieckim tłumaczeniem formy zlatynizowanej (czyli „Garncarz”) ²⁸⁴, wprowadzonym do obiegu naukowego na początku XIX w. przez Karla Schmiedera²⁸⁵. Dopiero źródłowe badania Joachima Telle wykazały, że nazywał się Benedikt Häfner (Hafner, Heffner)²⁸⁶, ale w literaturze ustaliła się forma łacińska używana w jego licznych publikacjach i współcześni badacze nadal się nią posługują²⁸⁷. Ten sam badacz uznał jego działalność edytorską za równie istotną jak przedsięwzięcia Thöldego i Tanckego oraz dwóch anonimowych wydawców (*Aureum vellus* i *Alchimia vera*) i Franza Kiesera, który przygotował zbiór *Cabala chymica* (Kabała chymiczna, 1606). Jego zdaniem „wydawane do [końca] XVIII w. przedruki pokazują, że wiele z tych impulsów trzeba uznać za kontynuację alchemii paracelsusowskiej”²⁸⁸. Joachim Telle nie potwierdził natomiast związku Figulusa z dworem Maurycego i proto-różokrzyżowcami, za co skrytykował go Bruce Moran, wskazując, że nie wykorzystał źródeł z archiwów w Kassel i Marburgu²⁸⁹. Określany przez Tellego mianem „teo-alchemika”, a przez Morana „alchemicznego kabalisty”, Figulus opublikował też teksty Michała Sędziwoja i Heinricha Khunratha, a jego brata Conrada (ok. 1555–1613), autora i wydawcę traktatów chymiatrycznych, uważał za najlepszego obok Joachima Tancke

283. Wolfram Brechtold, *Dr. Heinrich Wolff (1520–1581)* (Würzburg: dysertacja doktorska, Universität Würzburg, 1959).

284. Tej formy użył jeszcze jako pewnej w tytule podrozdziału poświęconego Figulusowi: Moran, *The alchemical world of the German court*, 141.

285. Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, 349.

286. W źródłowym artykule monograficznym podawał jeszcze obie formy: Telle, *Benedictus Figulus*, 305; dopiero po sprawdzeniu ksiąg metrykalnych ustalił właściwe nazwisko: —, *Figulus, Benedictus*, [w] Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes* (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2008), t. 3, 440–441, tutaj 440.

287. Wyłącznie formy łacińskiej używają przykładowo: Paulus, *Alchemie und Paracelsismus um 1600*, 352–354; Gilly, *Der wandernde Alchemist Benedictus Figulus*; też w innych swoich publikacjach.

288. Telle, *Benedictus Figulus*, 320.

289. Moran, *The alchemical world of the German court*, 141.

lekarza stosującego medycynę spagiryiczną (jak stwierdza we wstępie do *The-saurinella Olympica*). Carlos Gilly nazwał go „wędrownym alchemikiem”, był bowiem jednym z najbardziej aktywnych pośredników między najważniejszymi kręgami alchemicznymi początku XVII w., związanymi z dworami landgraфа Maurycego Uczzonego w Kassel i cesarza Rudolfa II w Pradze, ale także nadal z Bazyleą, gdzie działał Jakob Zwinger (1569–1610), syn Theodora, wspomina-nego już i niezwykle ważnego w poprzednim pokoleniu promotora alchemo-pa-racelsyzmu.

Najważniejszym pośrednikiem między kręgiem bazylejskim i dworem land-graфа Maurycego był Raphael Eglinus (Egli, 1559–1622), pochodzący z okolic Zurychu teolog, prorok i alchemik, który był protegowanym Zwingera i kore-spondował z nim przez wiele lat. Kiedy w 1605 r. został wydalony z Zurychu w związku z oskarżeniem o herezję (co mogło mieć związek z jego znajomością z Giordanem Brunem), znalazł zatrudnienie na uniwersytecie w Marburgu jako profesor teologii, a także na dworze w Kassel, gdzie „funkcjonował jako inter-pretator tekstów alchemicznych” oraz „alchemiczny pośrednik i konsultant”, z którym Maurycy korespondował przez ponad piętnaście lat, głównie prosząc o opinie na temat różnych procesów chemicznych²⁹⁰. Do niedawna Eglinus był traktowany przez historyków jako postać marginalna i dopiero badania Bruce’a Morana pokazały, że

musi być uznany za jeden z najważniejszych łączników intelektualnych podtrzymujących związek [kręgów] szwajcarsko-włoskich i niemieckich w ramach mistycznej i alchemicznej historii późnego wieku szesnaste-go i początków siedemnastego. W swoich pismach, ponad sześćdziesięciu opublikowanych dziełach, Eglinus łączył studia nad Nowym Testamentem z lekturą profetycznego mistycyzmu, alchemii i paracelsusowskiej filozofii przyrody. Badał relacje między makro- i mikrokosmosem, pisał o powro-cie Elisza Artysty, omawiał magiczne symbole, wydał tekst Giordana Bruna, tworzył odezwy różokrzyżowcowe i prorokował na podstawie znaków, jakie pojawiły się na grzbiecie śledzia złowionego u wybrzeży Norwegii.²⁹¹

Raphael Eglinus zgromadził bogatą bibliotekę tekstów alchemicznych (jej katalog przekazał Jakobowi Zwingerowi), z których niewątpliwie korzystał po-zostający z nim w przyjaźni Benedictus Figulus, a być może też Thölde i Tancke.

290. —, *Alchemy, prophecy, and the Rosicrucians: Raphael Eglinus and mystical currents of the early seventeenth century*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 103–120, tutaj 108–109; jest to najlepsza dotychczas monografia Eg-linusa, oparta na obszernej podstawie źródłowej, głównie jego korespondencji; zob. też rozdział “Raphael Eglinus: Alchemy in the Faculty of Theology” we wcześniejszej pub-likacji: —, *The alchemical world of the German court*, 40–49.

291. —, *Alchemy, prophecy, and the Rosicrucians*, 103.

Znał się oczywiście z Johannesem Hartmannem, z którym w 1614 r. wszedł w konflikt, skarżąc się landgrafowi, że ten zakazał swoim studentom odwiedzania jego prywatnego „kolegium chymiatrii”, a nawet wszelkiej konwersacji i zachęty z jego strony²⁹². O prawdopodobnej roli, jaką Eglinus odegrał w pojawieniu się ruchu różokrzyżowców będzie jeszcze mowa, natomiast w kontekście alchemii najbardziej cenionym przez niego autorytetem był Alexander von Suchten (przez co również Paracelsus), ale zalecał Zwingerowi także lekturę scholastycznego traktatu Piotra Bonusa. Chwalił się też znajomością z tajemniczym Alexandrem Setonem, a przede wszystkim posiadaniem dwóch autografów rękopisów Basiliusa Valentinusa. Za jego sprawą nauki domniemanego mnicha z Erfurtu zyskały w oczach landgrafa Maurycego status najlepszej wykładni tajemnic alchemii, co przyczyniło się oczywiście do ich szerokiej popularności, zwłaszcza w kręgach różokrzyżowców. Sam Eglinus wydał w 1612 r. w Marburgu książkę *Cheiragogia Heliana de auro philosophico* (Ręczna wiedza Eliasza o złocie filozoficznym), stanowiącą rodzaj streszczenia i wykładni nauczania Basiliusa Valentinusa na temat jego „kamienia ognia”, który nie był co prawda tożsamy z Kamieniem Filozofów, ale również umożliwiał transmutację metali. W tym samym tomie przedrukował też swój wcześniej wydany (w 1606 r.) tekst o transmutacji metali, a dodał jeszcze antologię cytatów *Aphorismi Basiliani* (Aforyzmy Basiliańskie) i, co szczególnie interesujące, pierwsze wydanie drukiem wspomnianego wcześniej traktatu Václava Lavína z Ottenfeldu *De coelo terrestri*. Jako wielki zwolennik „szkoły antymonowej” w alchemii transmutacyjnej, ale też medycznych zastosowań tego metalu, cenił wielce również dzieła współczesnego mu (i zaprzyjaźnionego z nim), działającego w Niemczech włoskiego lekarza i chemika Angela Sali (1576–1637), szczególnie *Anathomia Antimonii* (Anatomia antymonu, 1617).

MIKOŁAJ FLAMEL

Podczas gdy Raphael Eglinus i Angelo Sala rozwijali antymonowy aspekt korpusu Basiliusa Valentinusa, jego emblematyczne *Zwölff Schlüssel* znalazły swój odpowiednik we Francji, gdzie odrodził się mit Mikołaja Flamela, któremu w 1561 r. Robert Duval przypisał autorstwo *Sommaire philosophique*, o czym była już wyżej mowa. Kiedy w 1583 r. Gerhard Dorn wydał ten tekst po łacinie i z własnym komentarzem, „sława Flamela-alkemika przekroczyła już granice [Francji]”²⁹³. Na fali tej legendy pojawiła się pod koniec XVI w. przypisywana mu *Le livre des figures hiéroglyphiques* (Księga figur hieroglificznych), wydana drukiem w 1612 r.²⁹⁴ Według wstępu wydawcy, Flamel kupił przypadkowo ta-

292. Ibid., 108.

293. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 600.

294. Najlepszą z licznych edycji współczesnych, zawierającą ponadto wszystkie inne przypisywane Flamelowi teksty wraz z cennym posłowiem, jest: — (red.), *Nicolas Flamel: Écrits alchimiques*, Aux Sources de la Tradition (Paris: Les Belles Lettres, 1993).

jenniczny rękopis zawierający 21 kart zapisanych po herbajsku i z dziwnymi rysunkami. Około roku 1378 miał się wybrać do Hiszpanii, gdzie spotkał nawróconego Żyda, który rozpoznał w manuskrypcie „Księgę Abrahama Żyda” i pomógł mu ją zrozumieć. Kiedy wraz z żoną Perenelle doprowadzili proces do pomyślnego końca i uzyskali Kamień Filozofów, Flamel miał ufundować tympanon w kaplicy na Cmentarzu Niewiniątek w Paryżu (poza wspomnianymi wcześniej autentycznymi epitafiami, które dały początek legendzie), na którym przedstawione zostały owe figury hieroglificzne. Nawiązywały one do motywów biblijnych i chrześcijańskich (jeden z emblematów przedstawia nawet Rzeź Niewiniątek), a także mitologicznych i zaczerpniętych z wcześniejszej tradycji alchemicznej ikonografii. Ponieważ kaplica ta już dawno nie istniała, wydana w 1612 r. książka była jedynym świadectwem zawierającym owe wyobrażenia i natychmiast zyskała rozgłos, została w 1624 r. wydana po angielsku²⁹⁵, a pod nazwiskiem Mikołaja Flamela ukazało się też kilka alchemicznych tekstów średniowiecznych, jak również nowych pseudoepigrafów. Nowa wersja tej samej legendy z podobnymi wyobrażeniami ukazała się w 1735 r. w Erfurcie jako *Uraltes chymisches Werck* (Starodawane dzieło chymiczne), której autorem miał być nieznaną skądinąd rabin Abraham Eleazar (o którym więcej w dalszej części)²⁹⁶.

Autentyczność *Les figures hieroglyphiques de Nicolas Flamel* (jak brzmiał alternatywny tytuł) była zakwestionowana już w XVIII w., kiedy Étienne François Villain ogłosił 400-stronicową *Histoire critique de Nicolas Flamel et de Pernelle sa femme* (Historia krytyczna Mikołaja Flamela i jego żony Perenelle, 1761). Jego zdaniem twórcą mistyfikacji był edytor traktatu, P[ierre?] Arnaud, sieur de la Chevalerie Poitevin. Niewiele to wszakże wyjaśnia, ponieważ nic nie wiadomo o istnieniu takiej postaci i w opinii większości historyków jest to pseudonim. Z zaskakującą hipotezą wystąpił w 1976 r. kanadyjski badacz Claude Gagnon, uznając za autora *Les figures* François Béroalde’a de Verville²⁹⁷. Tezę tę rozwinął później w dwóch książkach, z których jedna zawierała przedruk faksymilowy oryginału, a druga obficie adnotowaną edycję tekstu, gdzie dowodził jego zależności od traktatów wydanych w *Artis auriferae* (1572) i emblematów Lamspringa (1599), a więc dzieło to nie mogłoby powstać w opublikowanej formie przed rokiem 1600²⁹⁸. Już po ukazaniu się pierwszej z tych pozycji, teza Gagnona spotkała się z ostrą krytyką ze strony niektórych historyków literatury, Béro-

295. Edycja krytyczna: Laurinda S. Dixon (red.), *Nicolas Flamel: His exposition of the hieroglyphicall figures (1624)*, Garland Reference Library of the Humanities: English Renaissance Hermeticism, 2 (New York: Garland Publishing, 1994).

296. Szczegółowy przegląd ewolucji legendy Flamela zawiera cytowany już artykuł: Halleux, *Le mythe de Nicolas Flamel*.

297. Claude Gagnon, *Découverte de l'identité de l'auteur réel du Livre des figures hiéroglyphiques*, „Anagrom”: 7–8 (1976): 106–107.

298. —, *Description du 'Livre Des Figures Hiéroglyphiques' attribué à Nicolas Flamel* (Montréal: Éditions de l'Aurore, 1977); —, *Nicolas Flamel sous investigation*.

alde de Verville był bowiem wybitnym humanistą, a dzieło pseudo-Flamela jest prymitywną kompilacją, jak sam to wykazał²⁹⁹. Zdaniem innych jest to całkiem prawdopodobna hipoteza, tym bardziej, że nazwisko wydawcy można uznać za niedoskonałą anagram Béroalde'a, a w tym samym roku i u tego samego wydawcy ukazało się też jego najdojrzalsze dzieło, *Le Palais des Curieux* (Pałac Ciekawych, 1612)³⁰⁰. Większość historyków alchemii zajęło postawę wyczekującą, nie wypowiadając się o identyfikacji dokonanej przez Gagnona (choć akceptując wiele jego cząstkowych wniosków na temat *Les figures*), on zaś publikował kolejne argumenty na jej rzecz³⁰¹.

Sugestia Claude'a Gagnona, że widniejące na karcie tytułowej nazwisko edytora hieroglificznych figur pseudo-Flamela to anagram jego prawdziwego nazwiska, była uzasadniona, bo był to na przełomie XVI i XVII w. drugi obok tworzenia fikcyjnych postaci (jak Wincenty Koffski czy Basilius Valentinus) nowy sposób ukrywania tożsamości autora. W pewnej mierze zagadki enigmatyczne poprzedniej epoki, które nie miały określonego rozwiązania, zastąpione zostały w takich przypadkach ukrytymi wskazówkami, które inteligentny i dobrze zorientowany czytelnik mógłby rozwikłać. Przykładowo, wspomniany Raphael Eglinus opublikował swoją *Cheiragogię* jako Nicolaus Niger Hapelius, co było anagramem jego nazwiska z dodaniem określenia miejsca pochodzenia „Iconius”, ale jeszcze do końca XIX w. historycy alchemii i ruchu różokrzyżowców uważali ich za dwie różne osoby³⁰². Prawdopodobnie pierwszym autorem, który opublikował tekst dotyczący alchemii pod tego rodzaju zagadkowym imieniem był François Hotman, wspomniany już wcześniej kalwiński prawnik i autor manifestu ruchu monarchomachów, z którym prawdopodobnie współpracował Nicolas Barnaud przy pisaniu radykalnego *Réveille-matin des François*. Hotman napisał przy-

299. Polizzi, „*Blanc est le champ, noire la semence*”, 57.

300. Bruno Roy, *Claude Gagnon: de la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes*, „*Philosophiques*” 7: 1 (1980): 77–84, tutaj 80; edycja krytyczna wspomnianego dzieła jest jednocześnie pierwszą od czasu jego oryginalnej publikacji w 1612 r.: Véronique Luzel (red.), *François Béroalde de Verville: Le Palais des Curieux*, Textes Littéraires Français, 617 (Genève: Librairie Droz, 2012).

301. M. in.: Claude Gagnon, *Le 'Livre d'Abraham le Juif' ou l'influence de l'impossible*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 497–506; —, *Comparaison des deux versions latines du Livre des Figures hiéroglyphiques attribué à Nicolas Flamel*, [w] Richard Caron, et al. (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3 (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 61–70.

302. Przykładowo: Hermann Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*, 2 t. (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1886), 1:252.

chylną alchemii analizę prawniczą zatytułowaną *De jure artis alchemiae veterum auctorum et praesentim jurisconsultorum judicia et responsa ad quaestionem: An alchemia sit ars legitima* (O prawie [odnośnie do] sztuki alchemicznej, dawnych autorów i współczesnych znawców prawa sądy i odpowiedzi na pytanie: Czy alchemia jest sztuką zgodną z prawem, 1576), wydaną w Bazylei (a potem przedrukowaną w *Theatrum chemicum*) pod pseudonimem Thomas Arfoncinus, co jest anagramem łacińskiej formy jego nazwiska Franciscus Hotmanus. O trudnościach z rozpoznaniem tak ukrytych (choć w pełni dostępnych) informacji o autorach alchemicznych najlepiej świadczy fakt, że jeszcze Lynn Thorndike, znakomity znawca tych źródeł, traktował ów pseudonim jako autentyczne nazwisko nieznanego skądinąd prawnika³⁰³. Dopiero François Secret w roku 1980 ustalił tę zależność i to jedynie dzięki odkryciu podpisanego przez Hotmana rękopisu³⁰⁴. Później w ten sam sposób ukrywali swoją tożsamość tacy autorzy jak Elias Ashmole, który wydał *Fasciculus chemicus* Arthura Dee podpisując się anagramem James Hasolle³⁰⁵, albo Jean d’Espagnet (1564–ok. 1637), autor bardzo cenionych traktatów *Enchiridion physicae restitutae* (Podręcznik odrodzonej fizyki [=medycyny], 1623) i *Arcanum Hermeticae philosophiae* (Arkanum filozofii hermetycznej, 1623). Jednak w przeciwieństwie do Hotmana i Ashmole’a, d’Espagnet nie wymyślił anagramów wyglądających jak nazwisko, ale dla każdej ze wspomnianych publikacji ułożył z liter swojego nazwiska intrygujące motto. W pierwszej było to „Spes mea in Agno est” (Moja nadzieja jest w Baranku), a w drugiej „Penes nos unda Tagi” (Nasze są fale Tagu), co jednocześnie stanowi zręczne nawiązanie do etymologii jego nazwiska³⁰⁶. Jeszcze później podobny anagram skonstruował sam Isaac Newton, podpisując jeden ze swoich alchemicznych rękopisów „Jeova sanctus unus” (Święty Bóg jest jeden), co jest przekształceniem „Isaacus Neutonus”³⁰⁷.

303. Thorndike, *A history of magic and experimental science*. Vol. 5, 535.

304. François Secret, *Un document oublié sur François Hotman et l’alchimie*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 42: 2 (1980): 435–446.

305. Abraham, (red.), *Fasciculus chemicus*.

306. Najnowszym podsumowaniem informacji o d’Espagnecie jest wstęp Didiera Kahna do edycji tłumaczenia francuskiego z 1651 r.: Jean d’Espagnet, *La Philosophie naturelle rétablie en sa pureté suivi de l’ouvrage secret de la philosophie d’Hermès*, Collection Beya, 8 (Grez-Doiceau: Beya Editions, 2007); nadal wartościowe i przydatne jest też wydanie angielskiego tłumaczenia z tego samego roku: —, *The summary of physics restored (Enchiridion Physicae Restitue)*. The 1651 translation with D’Espagnet’s *Arcanum (1650)*, red. Thomas Willard, English Renaissance Hermeticism (New York– London: Garland Publishing, Inc., 1999); por. też: Thomas Willard, *The many worlds of Jean D’Espagnet*, [w] Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution* (St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998), 201–214.

307. Gale E. Christianson, *Newton the man – again*, [w] Paul B. Scheurer, Guy Debrock (red.), *Newton’s scientific and philosophical legacy*, Archives Internationales

MICHAŁ SĘDZIWÓJ

Najsłynniejszym autorem alchemicznym używającym tego typu anagramów, a zarazem jednym z największych autorytetów alchemii XVII i XVIII w. był Michał Sędziwój (Sendivogius, 1566–1636)³⁰⁸. Był osobą bardzo tajemniczą, o niejasnej przeszłości. Jego domniemane pochodzenie z drobnoszlacheckiej rodziny Sędzimirów jest nader wątpliwe i wygląda raczej na uzurpację, a okoliczności ślubu z wdową pochodzącą z rycerskiego rodu z Frankonii wymagają pełniejszego wyjaśnienia. Trudno też zrozumieć niezwykle bliskie stosunki łączące go z królem Zygmuntem III Wazą i z cesarzem Rudolfem II. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że Michał Sędziwój był znakomicie wykształcony na kilku uniwersytetach i świetnie znał literaturę alchemiczną. Ponieważ zarówno d’Espagnet jak i Newton pozostawali pod dużym wpływem jego traktatów, to można się domyślać, że pomysł ukrycia się za anagramem swojego nazwiska mógł również być inspirowany przykładem polskiego alchemika. Ten z kolei niemal na pewno znał Nicolasa Barnauda (obaj działali w Pradze i Krakowie w tym samym czasie), a zatem mógł też wiedzieć o podobnym zabiegu Hotmana. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że przypisywane im obu *Réveil-*

d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 123 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), 3–23, tutaj 15; Dobbs, *The foundations of Newton’s alchemy*, 235; Richard S. Westfall, *Never at rest. A biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 289–290; zachowała się też notatka Newtona z próbami tworzenia innych anagramów swego nazwiska: Karin Figala, Ulrich Petzold, *Physics and poetry: Fatio de Duillier’s Ecloga on Newton’s Principia*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 37 (1987): 316–349, tutaj 327.

308. Nadal podstawową monografią pozostaje: Roman Bugaj, *Michał Sędziwój (1566–1636). Życie i pisma* (Wrocław: Ossolineum, 1968); zob. też: Włodzimierz Hubicki, *The true life of Michael Sendivogius, Actes du XIe Congrès International d’Histoire d’Sciences* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1968), t. 4, 51–55; Szydło, *Water which does not wet hands*; wydane również w polskim tłumaczeniu: —, *Woda, która nie moczy rąk*; najnowsze ustalenia biograficzne: Rafał T. Prinke, *The twelfth adept. Michael Sendivogius in Rudolphine Prague*, [w] Ralph White (red.), *The Rosicrucian Enlightenment revisited* (Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1999), 141–192; Rafał T. Prinke, Anna Pawlaczyk, *Dwa listy Zygmunta III Wazy do cesarza Rudolfa II w sprawie alchemika Michała Sędziwoja*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 27 (2005): 127–134; Prinke, *Beyond patronage*; —, *Veronika Stiebarin, the wife of Michael Sendivogius*, [w] Jiří Hanzal, Ondřej Šefčík (red.), *Sršatý Prajz. Erich Šefčík (1945–2004). Sborník k nedožitym 65. narozeninám historika a archiváře* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010), 151–162; —, *Nolite de me inquirere (Nechtyějte se po mniě patj): Michael Sendivogius (1566–1636)*, [w] Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011), 317–333; —, *Michał Sędziwój – początki kariery*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 58: 1 (2012): 89–129.

le-matin zostało opublikowane pod pseudonimem „Eusebius Philadelphus Cosmopolita”, zaś Sędziwój w swojej pierwszej publikacji napisał: „Jeśli będziecie pytać, kim jestem, [mówię] – jestem obywatelem świata, Kosmopolitą”³⁰⁹. Co więcej, w późniejszej legendzie i bardzo zagmatwanej tradycji historiograficznej określano autora tego dzieła, nie zawsze utożsamianego z Sędziwojem, właśnie mianem Cosmopolity, a we francuskich edycjach używano go jako tytułu wydań zbiorowych jego tekstów. Druk ten ukazał się po raz pierwszy w 1604 r. pod tytułem *De lapide philosophorum tractatus duodecim, é naturae fonte, et manuali experientia deprompti* (Dwanaście traktatów o kamieniu filozofów, wyprowadzonych ze źródła natury i doświadczenia ręcznego), bez podania miejsca druku ani nazwiska drukarza, ale już współcześni bibliografowie wskazywali na Pragę. Ostatnio udało się to potwierdzić dzięki pomocy Petra Voita, wybitnego znawcy wczesnych druków czeskich, dodatkowo identyfikując drukarnię jako „Johann Schumann – Druckerei”, prowadzoną wówczas przez rodzinę zmarłego w 1594 r. Jana Šumana³¹⁰. Na końcu traktatu dołączona była z osobną przedmową *Parabola seu Aenigma philosophicum* (Przypowieść albo zagadka filozoficzna), czyli krótki tekst w tradycji literacko-enigmatycznej. Na karcie tytułowej zamiast nazwiska autora zostało umieszczone zdanie: *Autor sum, qui Divi Leschi genus amo* (Jestem autorem, który kocha ród Boskiego Leszka), z którego ostatnie cztery wyrazy stanowią anagram „Michael Sendivogius”, czyli łacińskiej formy nazwiska Michała Sędziwoja. W przeciwieństwie do wcześniej przywoływanych przykładów, ten anagram został szybko rozwiązany przez współczesnych. Już w 1608 r. Benedictus Figulus napisał, że ów „anonimowy filozof” ukrył swoje prawdziwe nazwisko w anagramie, a jako pierwszy ujawnił je publicznie Raphael Eglinus w *Cheiragogia Heliana* z 1612 r. Rok później Andreas Libavius we wspomnianym już wcześniej drugim tomie *Syntagmata arcanorum chymicorum* (1613), w części zatytułowanej *Apocalypseos hermeticae*, zamieścił obszernie streszczenia i omówienia siedmiu dzieł alchemicznych (nazwanych przez niego *Septada Hermetica*), m. in. Melchiora Cibiniensis, George’a Ripleya, Corneliusa Drebbela, a jako ostatnie

309. Tłumaczenie za: Roman Bugaj (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, Biblioteka Problemów, 164 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971), 202; w oryginale: *Si quaeritis quis sim; Cosmopolita sum*; w dalszym tekście podają tłumaczenia tytułów dzieł Sędziwoja i jemu przypisywanych za tym przekładem, choć nie zawsze odpowiadają one przyjętym przeze mnie konwencjom.

310. Niniejszym dziękuję Petrovi Voitovi za tę identyfikację; pomocna w niej była też znakomita monografia drukarni Šumana z wzorami czcionek i ornamentów: Petra Večeřová, *Šumanská tiskárna (1585–1628)*, Documenta Pragensia Monographia, 17 (Praha: Scriptorium, 2002); podstawowe wiadomości o jej dziejach podaje: Petr Voit, *Encyklopedie knihy: Starší knihtisk a přibuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století*, 2 t. (Praha: Libri, 2006), 803–804.

i najobszerniejsze zaprezentował *Investigationes veri artificii in Novo lumine Michaelis Sendivogii* (Badania prawdziwej sztuki w *Novum lumen* Michała Sędziwoja). We wprowadzeniu podał informacje o kilku znanych mu wydaniach traktatu (a było ich wówczas już co najmniej dziesięć), dodając:

Widać stąd, jak bardzo pożądana była to księga, którą widzimy też wydaną po niemiecku. Autor ukrył swoje imię w anagramie z rozproszonych liter, a na innym miejscu w inne słowa poukładał. Był to, albo jeśli jeszcze żyje, to jest Michał Sędziwój, polski szlachcic, o którym słyszymy, że zrobił podwójny proszek projekcji [do przemiany metali] w złoto oraz srebro, którego próbki zaprezentował też na dworze księcia Wirtembergii [...]. I ten Sędziwój potwierdził swoją najprawdziwszą sztukę najprawdziwszymi próbkami [pokazując], że otrzymał zlotodajny i srebrodajny proszek.³¹¹

Trzy lata po *De lapide philosophorum* ukazał się pod tym samym anagramem *Dialogus Mercurii, alchymistae et Naturae* (Rozmowa Merkuriusza, alchemika i Natury), wydany w 1607 r. w Kolonii. Jest to satyra na „dmuchaczy”, czyli naiwnych poszukiwaczy Kamienia Filozofów, którzy nie rozumieją działania przyrody i próbują osiągnąć cel szukając po omacku. Sędziwój ich właśnie nazywał „alchemikami”, w odróżnieniu od „chymików”, czyli prawdziwych filozofów przyrody, a sam *Dialogus* ukazuje nie tylko elegancki styl jego łaciny i zdolności literackie, ale też poczucie humoru, łącząc w żartobliwy sposób wykpiwanie owych amatorów szybkiego wzbogacenia się z poważnym przekazem własnych teorii alchemicznych. Z tego też względu jest to dziełko unikatowe w całych dziejach alchemii, zwykle bowiem satyry pisali jej przeciwnicy, zaś autorzy alchemiczni nie okazywali zbyt dużego poczucia humoru³¹². W 1608 r. oba teksty ukazały się w Paryżu w jednym tomie jako *Novum lumen chymicum* (Nowe światło chymiczne) i pod takim tytułem były później najczęściej wznawiane (stąd też ten właśnie tytuł u Libaviusa), a po 1616 r. również razem z wydanym wówczas także w Kolonii *Tractatus de sulphure, altero naturae principio* (Traktat o siarce, drugim pierwiastku natury), tym razem z nazwiskiem ukrytym w anagramie „Angele doce mihi jus” (Aniele, ucz mnie prawa). Paryska edycja była przygotowana przez Jeana Beguina, wspomnianego już wcześniej inicjatora „francuskiej tradycji podręcznikowej”, który (nie znając, a przynajmniej nie podając nazwiska autora), tak ją przedstawiał w swojej przedmowie:

311. Andrea Libavius, *Septadis Hermeticae monas septima, continens inuestigationem veri artificii in Nouo lumine Michaelis Sendivogii*, [w] Andrea Libavius (red.), *Syn-tagmatis arcanorum chymicorum [...] tomus secundus* (Frankfurt: Petrus Kopff, 1613), 437–453, tutaj 437.

312. Na temat humoru w tekstach alchemicznych (w tym przede wszystkim Sędziwoja) i późniejszych chemicznych zob.: John Read, *Humour and humanism in chemistry* (London: G. Bell and Sons, Ltd., 1947).

Kiedy [...] zapoznałem się z tymi traktatami, otrzymanymi od przyjaciela, przepelnionymi tak wielką wiedzą i erudycją, że nic nie mogłoby uchodzić za bardziej uczone albo dojrzałe; ani też, jak uznałem, żaden inny z filozofów nie mógłby pisać przejrzyściej i zwięźle o potędze sztuki i przyrody, to pomyślałem, że nie mogę uczynić nic bardziej słusznego i błogiego dla uprawiających tę naukę niż wydać drukiem tę pracę, nie bez wartości dla studentów, a dającą błogość nawet uczonym.³¹³

Dwa lata później ukazało się pierwsze wydanie *Tyrocinium chymicum* Beguina z identycznym jak traktat Sędziwoja podtytułem *é naturae fonte, et manuali experientia deprompti*. Kolejne wydanie z 1611 r. było drukowane w Kolonii, jednocześnie z *Novum lumen chymicum*, a od 1614 r. oba teksty kilkakrotnie wznawiane były w jednym tomie z *Miracula & mysteria chymico-medica* (Cuda i tajemnice chymiczno-medyczne) Philippa Mullera, najpierw w Wittenberdze, a później w Amsterdamie. Świadczy to wyraźnie o traktowaniu dzieła polskiego alchemika jako wykładu teorii stojącej za praktycznym podręcznikiem laboratoryjnym Jeana Beguina.

O pozycji traktatów Michała Sędziwoja w dziejach nowożytnej alchemii najlepiej świadczy liczba ich wydań, która do roku 1800 osiągnęła liczbę około 80 (w tym były również tłumaczenia na kilka języków), czyniąc polskiego alchemika najczęściej drukowanym autorem alchemicznym, a po roku 1800 ukazało się blisko 50 kolejnych wydań i nowych tłumaczeń. Znalazły się oczywiście we wszystkich ważnych kompendiach (*Theatrum chemicum*, *Musaeum Hermeticum*, *Bibliotheca chemica contracta*, *Bibliotheca chemica curiosa*); ale co ważniejsze, jedno z pierwszych wznowień *De lapide philosophorum* ukazały się w opracowaniach Martina Rulanda Młodszego i Joachima Tancke, zaś *Dialogus* w wydaniu łacińskim i niemieckim przekładzie Benedictusa Figulusa, już w rok po publikacji oryginału.

W połowie XVII w. pojawiły się wątpliwości co do autorstwa *De lapide philosophorum* (a pośrednio też pozostałych tekstów), za sprawą dwóch listów opublikowanych we Francji, ale napisanych w Polsce przez bardzo zasłużonych dla jej kultury obcokrajowców. Pierwszy z nich napisał w 1651 r. Pierre Des Noyers (Desnoyers, 1606–1693)³¹⁴, sekretarz królowej Marii Ludwiki i korespondent wielu uczonych w całej Europie, zaś autorem drugiego, napisanego dziesięć lat później, był jego znajomy i również bardzo aktywny uczestnik sieci *respublica*

313. Cyt. za: Patterson, *Jean Beguin and his Tyrocinium chymicum*, 245–246; tam też szczegółowa historia wydawnicza *Tyrocinum*.

314. Karolina Targosz, *Uczony dwór Ludwiki Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 100 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975), passim; o jego zainteresowaniach alchemią i Sędziwojem zob. też ważny artykuł: François Secret, *Astrologie et alchimie au XVIIe siècle: Un ami oublié d'Ismael Boulliau – Pierre des Noyers, secrétaire de Marie-Louise de Gonzague, reine de Pologne*, „Studi Francesi” 60 (1976): 463–479.

litteraria, Hieronim (Girolamo) Pinocci (1612–1676)³¹⁵. Obaj interesowali się alchemią i na prośby swoich niezidentyfikowanych znajomych z Francji i Włoch zebrali w Polsce i Czechach informacje o Sędziwoju, a następnie przekazali im w listach, które wkrótce zostały opublikowane. Pierwszy z nich wydał w 1655 r. Pierre Borel, znany jako autor najobszerniejszej (choć niezbyt wiarygodnej) nowożytnej bibliografii alchemii *Bibliotheca chimica* (Biblioteka chemiczna, 1654 i 1656), zamieszczając go w zbiorze różnych kuriozów i ciekawostek³¹⁶, natomiast tłumaczenie drugiego (w oryginale napisanego po włosku i pod pseudonimem „Poliarco Micigno”, będącym anagramem prawdziwego nazwiska) dołączone zostało w 1669 r. do niektórych egzemplarzy zbiorowego wydania pism Sędziwoja po francusku³¹⁷. Relacje te różniły się co prawda w szczegółach, ale zgodnie stwierdzały, że autorem *De lapide philosophorum* był pewien Anglik posiadający tajemnicę Kamienia Filozofów, któremu Polak pomógł w ucieczce z więzienia, a po jego śmierci ożenił się z wdową po nim i opublikował odziedziczony w ten sposób rękopis jego traktatu pod własnym imieniem. Wersja ta stała się załączkiem późniejszej rozbudowanej legendy o Sędziwoju i jego domniemanym szkockim mistrzu, Alexandre Setonie. Tymczasem wszystko wskazuje na to, że informatorzy Des Noyersa i Pinocciego mieli na myśli istotnie Anglika (a nie Szkota), a mianowicie Edwarda Kelleya, z którym najprawdopodobniej Sędziwój zaprzyjaźnił się na krótko przed jego śmiercią, później zaś miał romans z wdową Joan Kelley, a z całą pewnością kupił od niej dom i niewielki folwark w miasteczku Jílové niedaleko Pragi. Legenda poszła jednak innym torem i wkrótce ów Anglik został utożsamiony z Setonem, o czym najwcześniejszą znaną do tej pory wzmianką jest notatka w dzienniku Ole Borchy (Olaus Borrichius, 1626–1690), profesora uniwersytetu w Kopenhadze i autora dwóch ważnych publikacji: pierwszej akademickiej historii alchemii *De ortu et progressu chemiae* (O powstaniu i rozwoju chemii, 1668) oraz jej krytycznej bibliografii *Conspectus scriptorum chemicorum celebriorum* (Konspekt pism sławnych chemików, 1696). W notatce tej, z dnia 20 maja 1664 r., Borch zapisał informację otrzymaną od francuskiego chymika Samuela Cottereau du Clos (Duclos, 1598–1685), że „Kosmopolitą był Alexander Seton, Szkot (tj. Alexander Sido-

315. Karolina Targosz, *Hieronim Pinocci. Studium z dziejów kultury naukowej w Polsce w XVII wieku*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 41 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1967).

316. Pierre Borel, *Trésor de Recherches et Antiquitez gauloises et françoises. Redvites en ordre alphabetique. Et enrichies de beaucoup d’Origines, Epitaphes, & autres choses rares & curieuses, comme aussi de beaucoup de mots de la Langue Thyoise ou Theuth-franque* (Paris: Augustin Courbé, 1655), 479–486.

317. Poliarco Micigno, *Lettre missive, contenant la vie de Sendivogius, Cosmopolite ou Nouvelle lumiere chemique, divisée en douze traitéz* (Paris: Jean d’Houry, 1669), t. 2, bez paginacji; informację o braku tego listu w niektórych egzemplarzach przekazał mi uprzejmie Didier Kahn.

nius)³¹⁸. Ponieważ Pierre Borel, wydawca listu Des Noyersa, nie utożsamiał go z Setonem we wspomnianej bibliografii *Bibliotheca chimica* (choć wymieniał też teksty przypisywane Szkotowi), to legenda musiała powstać między rokiem 1656 a 1664, zapewne w kręgu paryskich alchemików, w którym obracał się w tym czasie również Kenelm Digby³¹⁹.

Gdyby zatem uznać za wiarygodne przekazy Des Noyersa i Pinocciego, to prawdziwym autorem *De lapide philosophorum* musiałby być Edward Kelley. Jednak porównanie tego traktatu ze znanymi tekstami przypisywanymi Kelleyowi pokazuje, że hipoteza taka jest wątpliwa ze względu na niepomniernie niższą jakość tych ostatnich, zarówno literacką, jak i merytoryczną³²⁰. Istnieje oczywiście teoretyczna możliwość, że to tamte utwory są pseudoepigrafami, a traktat przypisywany Sędziwojowi napisał Kelley, ale jest to mało prawdopodobne, bo istnieją ich wersje rękopiśmienne powstałe jeszcze za życia lub krótko po śmierci angielskiego alchemika³²¹. Warto też zauważyć, że mimo rozpowszechnienia się wersji o dokonaniu plagiatu przez Sędziwoja, znakomita większość edycji tych tekstów ukazywała się pod jego nazwiskiem, a we Francji pod pseudonimem „Cosmopolite” bez podawania jego tożsamości. Jedynym wyjątkiem był wydany w połowie XVIII w. przedruk wczesnego (1606) tłumaczenia niemieckiego, który ukazał się jako *Alexand[ri] Sitonii aus Schottland Eines wahren Besitzers der Kunst Zwölf Bücher von dem rechten wahren Philosophischen Steine* (Aleksandra Setona ze Szkocji, prawdziwego posiadacza Sztuki, dwanaście ksiąg o prawdziwie rzeczywistym Kamieniu Filozoficznym, 1751). Mimo to, właśnie taką wersję przyjęli najważniejsi dawni historiografowie alchemii, począwszy

318. Ole Borch, *Olai Borrichii itinerarium 1660–1665. The journal of the Danish polyhistor Ole Borch*, red. H. D. Schepelern, t. 3 (Copenhagen: The Danish Society of Language and Literature, 1983), 412–413; również Borch prawdopodobnie jako pierwszy opublikował tę identyfikację, powołując się jednak na Des Noyersa, a nie Duclosa czy Digby’ego, w *De ortu et progressu chemiae*, s. 144–145. Do niedawna za najwcześniejszą uchodziła wzmianka niemieckiego uczonego Daniela Geорга Morhofa w jego *De metallorum transmutatione ad [...] Joelem Langelottum [...] Epistola* (1673); zob.: Newman, *Gehennical fire*, 7.

319. Lawrence M. Principe, *Sir Kenelm Digby and his alchemical circle in 1650s Paris: Newly discovered manuscripts*, „Ambix” 60: 1 (2013): 3–24.

320. Jak już wspomniano wcześniej, różne drobne utwory były drukowane pod jego imieniem w Angli i Niemczech w XVII w., a zebrane zostały w: Waite, (red.), *The alchemical writings of Edward Kelly*.

321. Szczególnie istotny jest przywołany wyżej rękopis Universitäts-Bibliothek Leipzig Ms 0398 (dawniej 2063), datowany na koniec XVI w. i z adnotacją, że był własnością cesarza Rudolfa II: Döring, (red.), *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig. Neue Folge, Band I: Teil 2*, 112–113; zawiera on na kartach 31–356 teksty Kelleya, a na pozostałych trzy traktaty George’a Ripleya, nie odnotowane w tych kopiach przez: Rampling, *The catalogue of the Ripley Corpus*.

od wspomnianego Ole Borchy, poprzez Nicolasa Lengleta Du Fresnoya³²², Karla Schmiedera³²³ i Hermanna Koppa³²⁴. Opowieść o Setonie stała się też standardem w bardziej popularnych i ezoterycznych opracowaniach³²⁵, przez co również wielu współczesnych historyków traktowało ją przynajmniej jako dopuszczalną³²⁶, a niekiedy bardzo jednoznacznie się za nią opowiadali, wysuwając różne mało przekonujące argumenty³²⁷.

Dzięki anglojęzycznym publikacjom Włodzimierza Hubickiego o Michale Sędziwoju (szczególnie opracowania hasła w *Dictionary of scientific biography*) i obszernemu niemieckiemu streszczeniu w monografii Romana Bugaja, polski alchemik został pod koniec XX w. dość powszechnie uznany przez historyków za autora owych trzech tekstów³²⁸. Zupełnie inaczej ma się sprawa z dalszymi dziełami przypisywanymi Sędziwojowi przez późniejszych wydawców albo współczesnych badaczy. Roman Bugaj włączył do wydanego przez siebie w polskim tłumaczeniu korpusu traktatów Sędziwoja trzy kolejne teksty, z których najwcześniejszym miał być odnaleziony w rękopisie Hieronima Pinocciego we Lwowie niezwykle ciekawy tekst *Operatie elixiris philosophici tak starych, iako y terazniejszych philosophow, ktorych y ia sam y drudzy wieku mego z wiadomością moją probowali*. Jest to nie tylko pierwszy znany tekst alchemiczny w języku polskim, ale ma też unikatową dla swej epoki w skali europejskiej formę relacji z przeprowadzonych bez powodzenia dwunastu procesów, z których każdy miał według różnych autorytetów umożliwić wyprodukowanie Kamienia Filozofów³²⁹. Nie jest to co prawda jeszcze w pełni krytyczne podejście (trudno

322. Nicolas Lenglet Du Fresnoy, *Histoire de la philosophie hermétique*, 3 t. (Paris: Gosse, 1742), 3:323–369.

323. Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, 324–345.

324. Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, 1:127–128; 2:387–388.

325. Za kanoniczną wersję, na której opierała się większość późniejszych autorów, można uznać tę podaną w: Francis Barret, *Lives of alchemistical philosophers* (London: Macdonald and Son, 1815) oraz jej rozszerzonej i bardzo popularnej wersji wydanej przez Arthura Edwarda Waite'a w 1888 r. i wielokrotnie wznawianej.

326. Przykładowo: J. R. Partington, *A history of chemistry. Vol. II* (London: Macmillan & Co., 1961), 426–429; Linden, *Darke hieroglyphicks*, 133–136; Schütt, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen*, 463; Schuchard, *Restoring the temple of vision*, 281–282; Hermann Schreiber, *Geschichte der Alchemie* (München: Drei Ulmen Verlag, 2006), 319–322.

327. Na przykład: Klossowski de Rola, *The golden game*, 116.

328. Newman, *Gehennical fire*, 6.

329. Tekst został opublikowany niemal równocześnie przez dwóch wydawców (co doprowadziło do powstania między nimi kontrowersji): Roman Bugaj, *Nieznany polski traktat alchemiczny Michała Sędziwoja*, „Przegląd Historyczny” 56: 2 (1965): 284–295; tekst oryginalny i tłumaczenie zostały później włączone do edycji zbiorowej: —, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 97–127; Włodzimierz Hubicki, *Polski traktat alchemiczny z XVI wieku*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska.

by się zresztą takiego spodziewać w XVI w.), autor uznaje bowiem wszystkie opisane operacje za poprawne, a jedynie własne ich przeprowadzenie za błędne. W swojej, jedynej znanej kopii, Pinocci dodał przed tytułem uwagę „Ex MS [manuscripti] Sendivogij (ut opinor)” (Z rękopisu Sędziwoja, jak sądzę), z której jasno wynika, iż tylko się domyślał, kto był autorem. Roman Bugaj zaakceptował ten domysł, uzasadniając go dodatkowo tym, że:

Pinocci musiał jednak mieć jakieś informacje, które wskazywały na to, że posiadany przez niego dokument jest pióra głośnego alchemika. Dane te kazały mu powiązać traktat z jego nazwiskiem. Wiemy, że Pinocci wykazywał duże zainteresowanie osobą Sędziwoja i że gromadził pozostałe po nim pisma. Przedstawione fakty przemawiają za tym, że rozpatrywany dokument stanowi kopię autentycznego traktatu.³³⁰

Z kolei Włodzimierz Hubicki, który weryfikował we włoskich archiwach podane przez autora faktograficzne informacje z jego tam pobytu³³¹, przytoczył pięć argumentów mogących przemawiać za autorstwem Sędziwoja, ale zaraz dodał, że „są [one] tylko na pozór całkowicie przekonujące, w istocie nie stanowią jednak wystarczającego dowodu”³³². Po przeprowadzeniu bardzo solidnej analizy wewnętrznej i datowaniu tekstu na „po r. 1587” (zdaniem Bugaja powstał już w 1586 r.), odrzucił definitywnie autorstwo Sędziwoja, przede wszystkim ze względu na jego młody wiek i brak jakichkolwiek późniejszych wzmianek źródłowych o jego pobycie we Włoszech w tym akurat czasie. Chociaż argumentacja Hubickiego jest również w znacznej mierze oparta na hipotezach, to jej konkluzja, że „Michał Sędziwój nie może być brany pod uwagę jako autor omawianego traktatu”³³³ wydaje się bardziej przekonująca. Nawet jeśli uznać ją za zbyt jednoznacznie negatywną, to z pewnością autorstwo *Operatie elixiris philosophici* nie zostało wykazane w sposób wiarygodny i nie można ich włączyć do korpusu dzieł Michała Sędziwoja.

Drugi ze wspomnianych tekstów przypisanych Sędziwojowi przez Romana Bugaja to *Processus D[omini] Michaëlis Sendivogii super centrum universi, seu sal centrale* (Proces Pana Michała Sędziwoja dotyczący centrum wszechświata albo soli centralnej), po raz pierwszy wydany w 1682 r. przez Johanna Joachima Bechera w jego wspomnianej już wcześniej olbrzymiej kolekcji receptur i operacji *Chymischer Glückshafen oder Große Chymische Konkordanz* (s. 231–240). W polskim przekładzie Roman Bugaj nazwał go *Traktatem o soli* i datował jego powstanie na rok 1598, co nie wydaje się jednak uzasadnione, bowiem w traktacie

Sectio AA. *Chemia* 18 (1965): 1–29; przedruk w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 222–240.

330. Bugaj, *Michał Sędziwój*, 170.

331. Nieco uzupełnień źródłowych podaje: Prinke, *Antemurale Alchimiae*, 540–542.

332. Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, 229.

333. *Ibid.*, 232.

De sulphure z 1616 r. Sędziwój dopiero zapowiadał napisanie dzieła o soli. Tekst ten, uznany za autentyczny również przez Włodzimierza Hubickiego³³⁴, składa się z dwóch różnych opisów tego samego procesu, a zatem mógł być raczej spisany przez dwie różne osoby na podstawie wyjaśnień czy prezentacji dokonywanych przez polskiego alchemika. Wskazuje na to choćby użycie terminu „stał Sędziwoja”, na co zresztą zwrócił uwagę Roman Bugaj³³⁵. Znane są jeszcze dwie inne drukowane wersje tegoż „procesu Sędziwoja”, z których jedna, znacznie krótsza, zamieszczona została jako *Tinctura Michaël[is] Sendivogii* (Tynktura Michała Sędziwoja) w wydanej w 1689 r., ale napisanej w latach 1630. książce czeskiego lekarza i alchemika Matthiasa Erbena (Erbinæusa) von Brandau, zatytułowanej *XII. Grund-Säulen der Natur und Kunst* (Dwanaście podstawowych filarów przyrody i sztuki, s. 21–23)³³⁶. Druga z tych wersji znajduje się w liście Christiana von Wildeck z 1623 r., opublikowanego drukiem w 1699 r. przez Johanna Heinricha Cohausena (1665–1750)³³⁷. O jego autorze niewiele wiadomo, ale mógł to być wspomniany w 1612 r. laborant cesarza Rudolfa II o tym samym imieniu i nazwisku³³⁸.

Dzięki odkryciu przez Rolfa Geliusa kilku znacznie wcześniejszych rękopiśmiennych opisów tego samego procesu i wykazaniu ich wzajemnych zależności, a także przedstawieniu dróg ewolucji ich literackiej formy, wiadomo obecnie, że Michał Sędziwój nie mógł być autorem żadnej z wydanych przez Bechera wersji³³⁹. Ich pierwowzory zatytułowane *Secretum Sedivojæ* (Sekret Sędziwoja, spisany ok. 1604 r., a na pewno przed 1618 r.) i *Das grosse Geheimnuß Sendiuogij*

334. —, *Sendivogius, Michael*, [w] Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), t. 11, 306–308, tutaj 308; przedruk w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 212–214, tutaj 214; we wcześniejszych publikacjach na temat polskiego alchemika nie wymieniał jednak tego tekstu: —, *The true life of Michael Sendivogius*; —, *Michael Sendivogius's theory, its significance in the history of chemistry, Proceedings of the 10th International Congress of the History of Science, Ithaca* (Paris: Hermann, 1965), t. 2, 829–833; przedruk obu tekstów w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 215–221.

335. Bugaj, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 130.

336. O tym mało znanym autorze zob.: Evans, *Rudolf II and his world*, wg indeksu; Vladimír Karpenko, *Matthäus Erbinäus von Brandau: alchymie mezi realitou a fantazií*, [w] Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011), 393–422.

337. Johann Heinrich Cohausen, *Tentaminum physico-medicorum curiosa decas, de vita humana theoretice et practice per pharmaciam prolanganda* (Coesfeld: Johann Bartholomeus Stein, 1699), 94–96; wyd. 2, Osnabrück 1714, również s. 94–96; treść listu przedrukował: Bugaj, *Michał Sędziwój*, 197–198.

338. Soukup, *Chemie in Österreich. [Bd. 1:]*, 317, 352.

339. Rolf Gelius, *Der „Processus universalis“ nach Michael Sendivogius. Zur Entstehungsgeschichte einer neuzeitlichen Variante des alchimischen Grossen Werkes*,

(Wielka tajemnica Sedziwoja, datowany na 1618 r.) zawierały zaledwie dwie strony tekstu i wskazywały na lekarza i alchemika Jacoba Alsteina jako autora³⁴⁰. Był on aktywny w alchemicznych kręgach Niemiec, Czech i Francji w latach 1602–1620, współpracował z wieloma władcami (w latach 1608–1609 był lekarzem i radcą Henryka IV, króla Francji) i znanymi autorami (m. in. Josephem Duchesne/Quercetanusem i Andream Libaviusem). W Pradze podarował rękopis pseudo-lulliańskiego *Clavicula Janowi Kaprowi z Kaprštejna*, wspomnianemu już wcześniej przyjacielowi Johna Dee i Edwarda Kelleya, który współpracował również z Michałem Sędziwojem podczas jego pobytu w Czechach. Według kontrowersyjnej (bo bez podania źródła) informacji François Secreta, to właśnie Jacob Alstein miał być wydawcą praskiego pierwodruku *De lapide philosophorum* i przekazać go swemu przyjacielowi, nieznanemu bliżej „baronowi Du Pont”, któremu dedykowane było pierwsze francuskie tłumaczenie traktatu³⁴¹. Nawet jeśli wiadomość ta nie jest całkowicie wiarygodna, to i tak wskazuje na możliwą znajomość Alsteina z Sędziwojem, co potwierdza też bliskie podobieństwo tekstowe jego receptury z podaną w liście Christiana von Wildecka³⁴².

Druga grupa rękopisów znalezionych przez Rolfa Geliusa przypisana jest Janowi Bodowskiemu („Podowsky”, „Podasci”), służącemu Sędziwoja, którego relacja stanowiła też podstawę najstarszego znanego życiorysu alchemika. Nie jest on jednak autorem tekstu tej wersji, ale źródłem informacji spisanej (według jednego z rękopisów) przez Johanna Baptistę Großschedela ab Aicha (ur. 1577), autora dwóch książek alchemicznych wydanych w 1629 r. i kilku traktatów zachowanych w rękopisach, ale znanego przede wszystkim z zaprojektowanego w 1614 r. (oryginalny rękopis w British Library) i wydanego w roku 1618 *Calendarium naturale magicum perpetuum*³⁴³. W 1625 r. Großschedel wpisał się do *album amicorum* Daniela Stoltziusa von Stoltzenberg³⁴⁴, alchemika z Pragi, który również mógł być pośrednikiem w łańcuchu komunikowania procesu Sędziwoja.

„Gesnerus” 53 (1996): 183–193; wcześniej Gelius prowadził obszerną korespondencję z Romanem Bugajem (kilkadziesiąt listów), którą ten mi uprzejmie udostępnił.

340. Najpełniejsze dotychczas informacje na jego temat podaje: Paulus, *Alchemie und Paracelsismus um 1600*, 384; Didier Kahn planuje osobną publikację na temat Alsteina i Du Ponta, którego tożsamość udało mu się ustalić (informacja prywatna).

341. François Secret, *Palingenesis, alchemy and metempsychosis in renaissance medicine*, „Ambix” 26 (1979): 81–99, tutaj 82–83.

342. Gelius, *Der „Processus universalis” nach Michael Sendivogius*, 189.

343. Carlos Gilly, *The rediscovery of the original of Großschedel's Calendarium Naturale Magicum Perpetuum*, [w] Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus* (Firenze: Centro Di, 2003), t. 1, 310–316.

344. Wilhelm Kühlmann, *Poeta, Chymicus, Mathematicus – Das Stammbuch des böhmischen Paracelsisten Daniel Stoltzius von Stoltzenberg*, [w] Joachim Telle (red.), *Par-*

Najstarszy rękopis z tej grupy powstał według Geliusa przed 1635 r. i odpowiada pierwszemu wariantowi wydanemu przez Bechera. Drugi wariant pojawia się w jeszcze innej grupie rękopisów z pierwszej połowy XVII w., powstałych „najprawdopodobniej na dworze landgraфа heskiego Maurycego z Kassel, gdzie [pierwotna wersja] została przekształcona w tę szczególną recepturę [wytwarzania] Kamienia, nie mającą wiele wspólnego z oryginalną spekulatywną procedurą Sędziwoja”³⁴⁵. Co więcej, wydawca procesu Johann Joachim Becher

wbrew swym zapewnieniom, [...] poddał wersję przeznaczoną do druku daleko idącym przeróbkom. I tak, znajdujemy tam wstawione dodatkowe informacje o alchemii Sędziwoja. Instrukcje laboratoryjne są obcinane, a długie fragmenty niemieckie dość swobodnie przetłumaczone na łacinę. Nie brak również zmieniających sens błędów przekazu [tekstowego].³⁴⁶

Nie ma zatem podstaw do traktowania wydanych przez Bechera dwóch opisów „procesu Sędziwoja” za tekst jego autorstwa. Ich najstarsze znane wersje można ewentualnie potraktować jako relacje z drugiej ręki, streszczające praktyczne wskazówki dawane przez polskiego alchemika zaufanym uczniom albo możliwym patronom, które później były spisywane z pamięci i poddawane kolejnym przetworzeniom redakcyjnym. Z drugiej strony, nie można też wykluczyć wykorzystania imienia Michała Sędziwoja jedynie dla wzbudzenia większego zainteresowania tymi recepturami. Wyważoną propozycję wysunął brazylijski badacz Paulo Alves Porto, uznając, że „nawet jeśli przypisanie [*Processus super sal centrale*] Sędziwojowi jest apokryficzne, to samą książkę [...] można traktować jako interpretację idei Sędziwoja z końca wieku siedemnastego”³⁴⁷, nie znał jednak ustaleń Geliusa o wcześniejszym pochodzeniu pierwszych wersji. W każdym razie nie są to z pewnością autentyczne prace Sędziwoja, które można by szczegółowo analizować i interpretować na poziomie słownictwa i frazeologii, albowiem – zdaniem Rolfa Geliusa – nie są podobne stylistycznie i merytorycznie do znanych tekstów polskiego alchemika, w tym również jego dwóch autentycznych listów pisanych po niemiecku i pokazujących słabą znajomość tego języka.

Jeszcze bardziej złożony jest problem autorstwa 55 listów filozoficznych Michała Sędziwoja, wydanych po raz pierwszy po francusku w 1691 r., w zbiorowej edycji dzieł „Cosmopolity”. Roman Bugaj w monografii polskiego alchemika z 1968 r. nie włączył ich jeszcze do ustalonego przez siebie korpusu jego pism, wspominając jedynie, że „ponadto z nazwiskiem jego [Sędziwoja] związanych

erga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 277–300, tutaj 293.

345. Gelius, *Der „Processus universalis” nach Michael Sendivogius*, 190.

346. *Ibid.*, 191.

347. Paulo Alves Porto, *Michael Sendivogius on nitre and the preparation of the Philosophers’ Stone*, „Ambix” 48: 1 (2001): 1–16, tutaj 8.

jest 55 listów”, które „jedni autorzy uważają za autentyczne, inni zaś zaliczają do alchemicznych apokryfów”. Ale w przypisie dodał jednocześnie, iż „nie ulega najmniejszej wątpliwości, że autorem 55 listów jest Sędziwój”, ponieważ nikt inny nie mógłby ich napisać³⁴⁸. W wydanym trzy lata później tłumaczeniu traktatów Sędziwoja podtrzymał i rozwinął tę tezę, podobnie ją argumentując:

Dowodów przemawiających za autentycznością listów mamy wiele. Przede wszystkim żaden z innych autorów nie potrafiłby tak dokładnie wyłożyć nauki Sędziwoja ukrytej i zaszyfrowanej w alegoriach alchemicznych. Treść, sposób wyrażania się autora, wreszcie ich problematyka wykazują nadzwyczajne podobieństwo do treści i stylu innych pism Sędziwoja i stanowią ich kontynuację. Nie bez znaczenia jest fakt przypisania omawianych listów właśnie Sędziwojowi, co byłoby dość trudne do wytłumaczenia, gdyby autorem ich był ktoś inny.³⁴⁹

Drugi argument jest całkowicie chybiony, bo przecież w historii alchemii pseudoepigrafia jest raczej regułą niż wyjątkiem. Natomiast pierwszy argument jest nieweryfikowalny, zakłada bowiem, że nikt z żyjących w XVII w. ludzi nie mógł zrozumieć tekstów pisanych przez polskiego alchemika. Jest to, co więcej, bardzo daleko idąca teza, bo w takim razie żaden inny tekst alchemiczny nie mógł być właściwie odczytany przez nikogo innego poza jego autorem. Gdyby ją przyjąć, to logiczną konsekwencją byłby wniosek, że również (a może nawet tym bardziej) współcześni historycy mieszczą się w pojęciu „żaden z innych autorów” i tym samym nie mogą wyrokować o właściwym rozumieniu nauk jednych alchemików przez innych. Choć tak skrajny pogląd jest możliwy na gruncie założeń metodologicznych, to prowadzi w konsekwencji do odrzucenia możliwości poznania poglądów autorów alchemicznych, a z pewnością nie taka była intencja Romana Bugaja.

Większość dawniejszych historyków polskich piszących o Sędziwoju odrzucała jego autorstwo *Listów* na podstawie bardzo różnych, zwykle mało przekonujących argumentów. Roman Bugaj podkreślał, że ich autentyczność była „bezsorna dla wszystkich badaczy zagranicznych”³⁵⁰, co jednak nie było zgodne z prawdą. Odrzucał ją już w XVIII w. Nicolas Lenglet Du Fresnoy, podkreślając jak „przy tej okazji widać, co się prawie zawsze zdarza, kiedy oszuści z wielką odwagą i pomysłowością bez trudu wiążą znakomite nazwiska z owocami swojej wyobraźni; ale oszustwo nie zawsze da się szybko odkryć”³⁵¹. Podobnie znakomity bibliograf alchemii John Ferguson pisał, że „kolekcja pięćdziesięciu pięciu listów przypisywanych Sędziwojowi” była „uznawana za falsyfikat i zazwyczaj nie

348. Bugaj, *Michał Sędziwój*, 161.

349. —, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu floszoficznym*, 297.

350. *Ibid.*, 296.

351. Lenglet Du Fresnoy, *Histoire de la philosophie hermétique*, 1:332; zob. też przypis s. 348–349.

pojawiają się one wraz z innymi dziełami³⁵². Nawet Arthur Edward Waite, piszący z pozycji ezoterycznych, uznał je za „z pewnością fałszywe”³⁵³. Najważniejsi erudycyjni historycy alchemii, tacy jak Karl Christoph Schmieder czy J. R. Partington, wcale o *Listach* nie wspominają, co trudno uznać za akceptację ich autentyczności. Również najnowsi badacze dość powszechnie odrzucają taką możliwość³⁵⁴.

Opinia Włodzimierza Hubickiego na temat *Listów* również wydaje się jednoznaczna, bo chociaż zaakceptował w ostatecznym rozrachunku *Processus super centrum universi seu sal centrale* jako autentyczny tekst Sędziwoja, to w tym samym artykule (ostatnim opublikowanym na temat polskiego alchemika) stwierdził kategorycznie:

Pięćdziesiąt pięć listów ponoć [autorstwa] Sędziwoja, wydanych po raz pierwszy przez J. Mangeta w *Bibliotheca chemica curiosa* [...] i również opublikowanych po niemiecku, powstało w drugiej połowie siedemnastego wieku, długo po jego śmierci.³⁵⁵

Pomijając błędną informację o pierwodruku w łacińskiej edycji Mangeta, podczas gdy w rzeczywistości listy były wydane jedenaście lat wcześniej po francusku, to zastanawia pewność Hubickiego co do czasu ich powstania. Z oczywistych względów w artykule encyklopedycznym nie podał szczegółowej argumentacji, a zapowiadana przez niego „monografia tego słynnego alchemika, obecnie w przygotowaniu”³⁵⁶ niestety nigdy się nie ukazała.

Tymczasem zbadane przeze mnie liczne wczesne rękopisy listów i wzmianki o nich sugerują, że powstały około połowy XVII w., bo już w latach 1650. dwie ich kopie były w posiadaniu Roberta Boyle’a (obie w wersji łacińskiej)³⁵⁷, a inne krążyły w odpisach we Francji i Anglii. Ponieważ listy są datowane z Brukseli od lutego 1646 r. do stycznia 1647 r. (w edycji drukowanej tylko na niektórych początkowych listach – w sumie na dziewięciu – zostały zachowane daty, ale w większości rękopisów są na wszystkich), być może rzeczywiście wówczas po-

352. John Ferguson, *Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris, Esq., Ll.D., F.R.S., F.R.S.E.* (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906), 2:369.

353. Waite, *The Secret Tradition in alchemy*, 248.

354. Przykładowo: Schuler, (red.), *Alchemical poetry*, 480; Principe, *The aspiring adept*, 139.

355. Hubicki, *Sendivogius, Michael*, 308; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 214.

356. —, *The true life of Michael Sendivogius*, 55; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 218; już wcześniej wspominał też o „przygotowywanej monografii o Sędziwoju”: —, *Polski traktat alchemiczny z XVI wieku*, 17; —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 232.

357. Michael Hunter, *The Boyle papers: Understanding the manuscripts of Robert Boyle* (Aldershot, Hants / Burlington, VT: Ashgate, 2007), 433–434, 437; znakomity badacz spuścizny Boyle’a uwzględnił w tym najnowszym wydaniu katalogu moje uwagi, a także udostępnił mi kopie fragmentów wspomnianych rękopisów, za co składam mu podziękowania.

wstały i nie jest to błąd kopisty, jak nazbyt stanowczo twierdził Roman Bugaj³⁵⁸. Zarówno on, jak i Włodzimierz Hubicki korzystali z łacińskiej edycji Mangeta zatytułowanej *Apographum Epistolarum hactenus ineditarum M. Sendivogii, seu I. I. D. I. Cosmopolitae vulgo dicti* (Apograf listów dotąd niewydanych M. Sędziwoja, potocznie zwanego I. I. D. I. Kosmopolitą), podczas gdy we francuskim pierwodruku tytuł ten brzmi *Lettres de Michel Sendivogius, ou de J. J. D. I., communément appelé Cosmopolite, sur la theorie & la pratique de la Pierre Philosophale* (Listy Michała Sędziwoja, albo J. J. D. I., zwanego potocznie Kosmopolitą, o teorii i praktyce Kamienia Filozoficznego). Co jednak najważniejsze, na marginesie znajduje się glosa: „To znaczy Jean Joachim Destinguel d’Ingrofont”, która nie tylko rozwiązuje owe tajemnicze inicjały, ale wskazuje na inną tożsamość autora. Jego nazwisko pojawia się też w niektórych rękopisach z łacińską formą imion i w takiej wersji jego część „Ioachimus Destinguel” stanowi anagram nazwiska „Michael Sendivogius”³⁵⁹. Dokonanie tego odkrycia sprawiło, że w artykule z 1990 r. uznałem *Listy* za autentyczne, ale Patrick Smith bardzo celnie zwrócił uwagę na to, że w opublikowanych wraz z francuskim tłumaczeniem listów *Statuts des Philosophes Inconnus* (Statuty [Towarzystwa] Nieznanych Filozofów) znajduje się artykuł mówiący: „Nowy członek przyjmie kabalistyczne imię. Jeżeli to możliwe, owo imię będzie anagramatyczną formą jego nazwiska albo imienia któregoś dawnego filozofa”³⁶⁰. Ponieważ listy są pisane do nowego członka tego właśnie stowarzyszenia, najprawdopodobniej ich autorem był nie Sędziwój, ale Joachim Destinguel, który przyjął „kabalistyczne imię” spełniające oba kryteria statutów (zapewne również jego autorstwa). Osoba ta nie została jak dotąd zidentyfikowana, ale nazwisko i herb rodziny Destinguel z Brabancji, a więc okolic Brukseli, skąd listy były datowane, są niezależnie poświadczane³⁶¹.

358. Bugaj, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 296–297.

359. Rafał T. Prinke, *Michael Sendivogius and Christian Rosenkreutz: The unexpected possibilities*, „The Hermetic Journal” (1990): 72–98, tutaj 88.

360. *Les oeuvres du Cosmopolite. [tom 2:] Traitez du Cosmopolite nouvellement découverts*, (Paris: Laurent d’Houry, 1691), 25; przekład angielski: Zbigniew Szydło, *Michael Sendivogius and the Statuts des Philosophes Inconnus*, „The Hermetic Journal” (1992): 72–91, tutaj 83; —, *Water which does not wet hands*, 221–236, tutaj 230; polski przekład dokonany przez Romana Mierzeckiego z oryginału francuskiego: —, *Woda, która nie moczy rąk*, 227–242, tutaj 236.

361. Johannes Baptista Rietstap, *Armorial général: Précédé d’un dictionnaire des termes du blason* (Gouda: Van Goor, 1884–1887), 1:530; J. C. P. W. A. Steenkamp, *Beschrijving der wapens voorkomende in een oud wapenboekje in het bezit van den heer W. Croockewit te Amersfoort*, „De Navorscher” 66 (1917): 299–304, tutaj 300; publikowany w częściach szczegółowy opis rękopiśmiennego herbarza niderlandzkiego z XVII w., w cytowanym odcinku podaje ten sam herb rodziny Destinguel co Rietstap.

Pierwszym badaczem, który zwrócił uwagę na te *Statuty* był Robert Amadou³⁶². Zbadał on trzy zawierające je rękopisy *Listów* z bibliotek francuskich, z których najciekawsza i zapewne najstarsza jest łacińska wersja przechowywana w Bibliothèquę Inguimbertaine w Carpentras, podająca na końcu tekstu *Statutów* „katalog tych, którzy stanowią Kolonię Francuską [Towarzystwa]”. Otwiera go „Patron i Mistrz Światowego Towarzystwa Jan Joachim d’Estinguel zwany Kosmopolitą [*Universae Societatis Patronus et Magister Johannes Joachimus d’Estinguel dicto Cosmopolita*]”, a dalej następuje trzynaście pseudonimów innych członków, w tym „Gallileus Gallus”, który sygnował uzupełnienia do dwóch listów w tym rękopisie (a także w nieznanym Amadou jednym z trzech rękopisów w British Library), w pozostałych stanowiące już integralną część tekstu³⁶³. W wyniku drobiazgowej analizy znanych sobie wersji *Statutów* i *Listów*, Robert Amadou doszedł do wniosku, że nie zostały one napisane „ani przez Setona, ani przez Sędziwoja”, a wersją pierwotną był tekst łaciński³⁶⁴.

Warto też zauważyć, że jedynie kilka pierwszych listów ma charakter rzeczywistej korespondencji, a wszystkie pozostałe sprawiają wrażenie ciągłego tekstu, będącego w rzeczywistości traktatem alchemicznym, dość przypadkowo podzielonym na fragmenty mające być listami. Autor podaje się za Michała Sędziwoja, odsyła do swoich autentycznych pism, a także wzmiankuje, że oddał już do druku zapowiadane w *De sulphure* swoje kolejne dzieło *Harmonia*, nie wspomina jednak o drugim zapowiadającym tamże traktacie *De salis* (O soli). W świetle wszystkich tych (i szeregu innych) wątpliwości, trudno uznać *Listy* za autentyczne. Wraz ze *Statutami* stanowiły one najprawdopodobniej próbę stworzenia stowarzyszenia alchemicznego, inspirowanego wskrzeszonym w połowie XVII w. (szczególnie w Anglii, ale też we Francji i Niderlandach) mitem różokrzyżowców oraz niezwykle wówczas popularnymi naukami Sędziwoja. Potwierdzać to może istnienie w tym czasie kilku innych grup o podobnym charakterze, jak na przykład Towarzystwo Słońca w Baranie, z którym kontaktował się Elias Ashmole, a badający jego reguły Robert Schuler odsyłał do „łacińskiego dokumentu podobnego do drukowanego tutaj, *Statuta Philosophorum Incognitorum*, reguł hermetycznego stowarzyszenia ponoć założonego przez Michała Sędziwoja” w rękopisie British Library³⁶⁵. Niektóre z nich przyciągały uwagę najwybitniejszych uczonych epoki. W latach 1666–1667 członkiem innego tajnego towarzy-

362. Robert Amadou, *Le „Philosophe Inconnu” et les „Philosophes Inconnus”*. *Etude historique et critique*, „Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques” VII (1961): 65–138.

363. *Ibid.*, 94; fragment ten cytuje również opis rękopisu w: C. G. A. Lambert, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Carpentras* (Carpentras: E. Rolland, 1862), 151–152.

364. Amadou, *Le „Philosophe Inconnu”*, 98–99; także informacje prywatne z korespondencji ze zmarłym w 2006 r. autorem, prowadzonej w latach 1980.

365. Robert M. Schuler, *Some spiritual alchemies of seventeenth-century England*, „Journal of the History of Ideas” 41: 2 (1980): 293–318, tutaj 303.

stwa alchemicznego działającego w Norymberdze był młody Wilhelm Gottfried Leibniz³⁶⁶, a dziesięć lat później, w 1677 i 1678 r., Robert Boyle kontaktował się wielokrotnie z Georgesem Pierrem des Clozets, reprezentantem „międzynarodowego stowarzyszenia mistrzów alchemii” o nazwie Asterism, którego zwierzchnikiem miał być patriarcha Antiochii³⁶⁷.

Zbigniew Szydło, autor najnowszej monografii Michała Sędziwoja, zaakceptował jego autorstwo w odniesieniu do wszystkich tekstów wcześniej uznanych za dzieła Sędziwoja przez Romana Bugaję, włączając do nich nieznane Hubickiemu i Bugajowi *Statuty*, których tekst wydał w angielskim przekładzie. Nie podał przy tym żadnych nowych argumentów na autentyczność *Listów*, choć znał cztery wersje rękopiśmienne, w tym jedną z dwóch łacińskich z British Library. Natomiast przypisanie Sędziwojowi *Statutów* umotywował jedynie bardzo ogólnie, pisząc: „Uwzględniając dowody historyczne, świadectwa innych autorów, styl i treść pracy w zestawieniu z innymi dziełami Sędziwoja, formułuję wniosek, że *Statuty* zostały napisane przez Sędziwoja”³⁶⁸. Są to jednak stwierdzenia gołosłowne, albowiem Zbigniew Szydło nie przedstawił owych „dowodów, świadectw i zestawień”, a więc trudno się do nich ustosunkować. Podaje też, że „*Statuty* pojawiły się drukiem tylko jeden raz”³⁶⁹, podczas gdy w 1766 r. zostały wydane ponownie we Frankfurcie i Paryżu, w anonimowo opublikowanej dwutomowej książce *L'Etoile Flamboyante, ou la Société des Francs-Maçons considérée sous tous ses aspects* (Gwiazda Płonąca albo Towarzystwo Wolnych Mularzy rozważane we wszystkich jego aspektach), której autorem był najprawdopodobniej Louis-Théodore-Henri baron de Tschoudy (1720–1769). Jest to jedna z najważniejszych publikacji wolnomularstwa ezoterycznego, wydawana również trzykrotnie w tłumaczeniu niemieckim (1779, 1810, 1866), a sam de Tschoudy skonstruował oparty na *Statutach* system nawiązujący do symboliki alchemicznej i wprowadzający stopień Nieznanego Filozofa, który inspirował kolejne pokolenia ezoteryków i mistyków³⁷⁰. Nigdzie jednak baron de Tschoudy nie sugerował, że autorem *Statutów* mógł być Michał Sędziwój.

Oprócz omawianych wyżej *Listów*, Sędziwojowi przypisywany był również *Lettre philosophique* (List filozoficzny), dołączony w 1671 r. do francuskiej edycji pism alchemika z 1669 r. Roman Bugaj nie znał tego tekstu i na podstawie informacji bibliograficznych uznał go za streszczenie wydanych później *Listów*,

366. Ross, *Leibniz and the Nuremberg alchemical society*.

367. Principe, *The aspiring adept*, 115–133; —, *Georges Pierre des Clozets, Robert Boyle, the alchemical Patriarch of Antioch, and the reunion of Christendom: Further new sources*, „Early Science and Medicine” 9: 4 (2004): 307–320; Noel Malcolm, *Robert Boyle, Georges Pierre des Clozets, and the Asterism: A new source*, „Early Science and Medicine” 9: 4 (2004): 293–306.

368. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, 143.

369. Ibid.

370. Amadou, *Le „Philosophe Inconnu”*, 106–125.

co sprostował Zbigniew Szydło, dodając jednocześnie, że „Bugaj przetłumaczył ostatnio *List* z języka francuskiego na polski i udowodnił, że stanowi on część spuścizny Sędziwoja”³⁷¹. Trudno tu mówić o udowodnieniu, bo jedynymi argumentami było włączenie go do zbiorowej edycji francuskiej oraz oczywista zależność treści od nauk polskiego alchemika (a nawet sugestia, że stanowi „swego rodzaju streszczenie traktatów Sędziwoja”³⁷²), co jednak było powszechne u wielu innych autorów w tym okresie³⁷³. Na karcie tytułowej podana jest tylko informacja, że *List* został przetłumaczony z niemieckiego przez nieznanego skądinąd Antoine’a Du Vala, a po nim dołączony został jeszcze jeden anonimowy list, którego wszakże obaj badacze nie uznali za napisany przez polskiego alchemika. Co więcej, *List* był już wcześniej wydany w Hadze w 1659 r. bez żadnych odniesień do Sędziwoja, a poszukiwania niemieckiego oryginału (jeśli taki rzeczywiście istniał) przez Didiera Kahna nie dały rezultatu³⁷⁴. Do odrzucenia propozycji uznania *Listu* za tekst polskiego alchemika skłania również fakt częstego stosowania w nim terminu „kabalistyczny”, a także odwołań do sylfów, gnomów, nimf i innych duchów żywiołów, zupełnie nie licujących z charakterem trzech dzieł niewątpliwie napisanych przez Michała Sędziwoja. Te właśnie elementy *Listu* stały się zresztą inspiracją dla wydanej anonimowo i nawiązującej do mitu różokrzyżowców powieści mistyczo-inicjacyjnej *Le Comte de Gabalis* (Hrabia Kabały, 1670), której autorem był najprawdopodobniej Henri de Montflaucon de Villars (1635–1673)³⁷⁵.

Poszukując tekstu zapowiadanej przez Sędziwoja *Harmonii* i kierując się zawartą w *Listach* wskazówką o oddaniu jej do druku (a więc zapewne w Belgii lub Francji), Roman Bugaj doszedł do przekonania, że została ona wydana w 1618 r. po francusku jako *Traité du sel* (Traktat o soli), a jego nominalny autor „Jacques Nuisement” był jedynie „plagiatozem dzieła Sędziwoja”³⁷⁶. Edycja taka, podob-

371. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, 80–81; jednak w zestawieniach na s. 69 i 72 podaje błędnie za Bugajem 1671 jako rok pierwodruku *Listów*.

372. Didier Kahn, *Introduction*, [w] Henri de Montflaucon de Villars (red.), *Le Comte de Gabalis, ou Entretiens sur les sciences secrètes avec l’adaptation du Liber de Nymphis de Paracelse par Blaise de Vigenère (1583)* (Paris: Honoré Champion, 2010), 12–148, tutaj 84.

373. Informacja prywatna od Romana Bugaja oraz udostępniony mi przez niego masyzynopsis tłumaczenia.

374. Kahn, *Introduction*, 85; również informacja prywatna.

375. Edycja krytyczna: — (red.), *Henri de Montflaucon de Villars: Le Comte de Gabalis, ou Entretiens sur les sciences secrètes avec l’adaptation du Liber de Nymphis de Paracelse par Blaise de Vigenère (1583)* (Paris: Honoré Champion, 2010); zależność od *Listu* i pośrednio od *De sulphure* omawia Didier Kahn we wstępie s. 82–86.

376. Bugaj, *‘Saetra filozofów’ a odkrycie tlenu*, 757; również informacje prywatne i udostępnione mi tłumaczenie tego traktatu, dokonane przez Michalinę Jakubowską z późniejszej wersji niemieckiej.

nie jak druga z 1620 r., nigdy nie istniała, a Bugaj powielił błędy z *Bibliografii* Estreichera i *Histoire de la philosophie hermétique* Du Fresnoya, powtórzone później znów przez Zbigniewa Szydło. W rzeczywistości pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w 1621 r. w Paryżu jako *Traitez de l'harmonie et constitution generale du vray sel, secret des philosophes, et de l'espirit universel du monde, suivant le troisieme principe du Cosmopolite* (Traktat o harmonii i ogólnej konstytucji prawdziwej soli, sekrecie filozofów i o powszechnym duchu świata, zgodnie z trzecią zasadą Kosmopolity), zaś autorem był bez wątpienia Clovis Hesteau de Nuysement (1550/1560–1623/1624), od 1577 r. nadworny poeta króla Henryka Walezego³⁷⁷. Imię „Jacques” jest pomyłką utrzymującą się w literaturze za sprawą Johna Fergusona, a jego życiorys i twórczość zostały niezwykle szczegółowo zbadane przez Wallace'a Kirsopa, którego niepublikowana dysertacja stanowiła punkt wyjścia dla francuskiej szkoły „nowej historiografii alchemii”³⁷⁸. Wcześniejsze alchemiczne wiersze Nuysementa oraz omawiany traktat wydał w edycji krytycznej Sylvain Matton³⁷⁹, a wielu innych badaczy, nie tylko francuskich, zajmowało się różnymi aspektami jego twórczości³⁸⁰. Wpływ Sędziwoja na alchemiczne koncepcje Nuysementa jest wyraźny, co sam zresztą oznajmił w poemacie *Les visions hermétiques* (Wizje hermetyczne)³⁸¹.

Argumentując przypisanie autorstwa *Traitez de l'harmonie* Michałowi Sędziwojowi, Roman Bugaj powołuje się na opinie Lengleta Du Fresnoya i Karla Schmiedera, że Clovis Hesteau był plagiatorem i kompilatorem³⁸². W świetle najnowszych badań twierdzenia te okazały się przynajmniej po części prawdziwe.

377. Krytyczną edycję jego dzieł poetyckich wydał: Roland Guillot (red.), *Clovis Hesteau de Nuysement: Les Œuvres poétiques. Edition critique*, 3 t. (Genève: Droz, 1994–1996); jego poezja alchemiczna stanowiła też inspirację dla poetów młodszego pokolenia; zob.: Didier Kahn, *Le sieur de Beauvallet, médecin, poète et alchimiste, et ses tentatives d'approche de Louis XIII vers 1621*, „Chrysopœia” 8 (w druku).

378. Wallace Kirsop, *Clovis Hesteau, sieur de Nuysement, et la littérature alchimique en France à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle* (dysertacja doktorska: Université de Paris, 1960); o roli tego opracowania informował mnie prywatnie Didier Kahn, a wspomina również w: Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 2, przyp. 7.

379. Sylvain Matton (red.), *Clovis Hesteau de Nuysement: Les visions hermétiques et autres poèmes alchimiques suivis des Traitez du vray sel secret des Philosophes et de l'Esprit général du monde* (Paris: Culture, Art, Loisirs, 1974).

380. Szczególnie: Kathleen P. Long, *Salomon Trismosin and Clovis Hesteau de Nuysement: The sexual politics of alchemy in Early Modern France*, „L'Esprit Créateur” 35: Summer (1995): 9–21; —, *The Chemical Wedding in the works of Clovis Hesteau de Nuysement*, „Dalhousie French Studies” 56 (Le mariage sous l'Ancien Régime) (2001): 27–35; —, *Hermaphrodites in Renaissance Europe*, 137–162; rozdział 5: „Gender and power in the alchemical works of Clovis Hesteau de Nuysement”.

381. Matton, (red.), *Clovis Hesteau de Nuysement: Les visions hermétiques*, 63.

382. Bugaj, *'Saletra filozofów' a odkrycie tlenu*, 757.

Jak bowiem wykazali Sylvain Matton i Didier Kahn, dzieło to jest istotnie plagiatem, ale nie zaginionego (jeśli w ogóle istniał) traktatu polskiego alchemika, tylko znanego z kilku rękopisów i datowanego na ok. 1580 r. traktatu *Trois livres des éléments chimiques et spagyriques* (Trzy księgi elementów chemicznych i spagyrycznych)³⁸³. Pierwszy z tych badaczy dowodził przekonująco³⁸⁴, że autorem anonimowego dzieła był alchemik i lekarz Jean Brouaut (ok. 1540–1603/1604)³⁸⁵, a Nuysement nie był jedynym jego plagiatorem³⁸⁶. Oczywiście ustalenia te jednoznacznie wykluczają możliwość uznania *Traitez de l'harmonie* za dzieło Sędziwoja. Jednym z głównych argumentów wysuwanych przez Romana Bugaja i Zbigniewa Szydło na rzecz ich tezy był fakt, że strona tytułowa jednej z dwóch wersji pierwodruku „powołuje się na Le Cosmopolite, tzn. na Sędziwoja”³⁸⁷ oraz że „łaciński przekład wymienionego dzieła, dokonany w 1651 r. przez heskosselskiego lekarza przybocznego, Ludwika Combacha, nosił już prawidłowe nazwisko polskiego alchemika”³⁸⁸. Jednak w obu przypadkach pełne tytuły nie sugerują wcale, jakoby był on autorem, a jedynie powołują się na jego autorytet celem przyciągnięcia uwagi potencjalnych czytelników. Pierwodruk podkreśla, że traktat jest „zgodny z trzecią zasadą Kosmopolity”, a karta tytułowa łacińskiego tłumaczenia Combacha informuje, że dzieło było „pierwotnie napisane po francusku, celem uzupełnienia tak długo wyczekiwanej trzeciej zasady Kosmopolity, albo, jak się powszechnie uważa, Michała Sędziwoja, Polaka, który obiecał [napisać traktat] o soli” (*Gallice primo scriptus, in supplementum diu desiderati tertii principii Cosmopolitae, sive ut vulgo creditur Michaelis Sendivogii Poloni,*

383. Sylvain Matton, *La figure de Démogorgon dans la littérature alchimique*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 265–346; Didier Kahn, *La Faculté de médecine de Paris en échec face au paracelsisme: Enjeux et dénouement réels du procès de Roch Le Baillif*, [w] Ilana Zinguer, Heinz Schott (red.), *Paracelsus und seine internationale Rezeption in der frühen Neuzeit*, Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus (Leiden: Brill, 1998), 146–221.

384. Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles*, 39; Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance*, 602; Antonio Clericuzio, *Les débuts de la carrière de Boyle, iatrochimie helmontienne et le cercle de Hartlib*, [w] Myriam Dennehy, Charles Ramond (red.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle* (Paris: Vrin, 2009), 47–70, tutaj 52–53.

385. Na jego temat zob.: Suzanne Colnort, *Un traité de thérapeutique au XVIe siècle: Brouaut et la panacée alcoolique*, „Revue d'histoire des sciences et de leurs applications” 12: 4 (1959): 301–313.

386. Sylvain Matton, *Henry de Rochas plagiaire des Trois livres des elemens chimiques et spagyriques de Jean Brouaut*, „Chrysopœia” 5 (1992–1996): 761–770.

387. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, 77.

388. Bugaj, *'Saeitra filozofów' a odkrycie tlenu*, 757.

quod de sale promisit)³⁸⁹. Przesądzający jest wreszcie brak w tekście Nuysementa jakichkolwiek odniesień do kwestii, które Sędziwój planował omówić w swojej *Harmonii*, o czym informował wstępnie w *De sulphure*. Przede wszystkim chciał tam przedstawić swoją profetyczną wizję nadchodzącej Północnej Monarchii³⁹⁰, teorię działania sił magnetycznych, zasady astronomii, astrologii i meteorologii, a także istotne kwestie religijne³⁹¹.

Podobnie jak *Traitez de l'harmonie* dodawany był do dzieł Sędziwoja „celem uzupełnienia” ich o brakujący traktat na temat trzeciej z paracelsusowskich *tria prima*, w innych edycjach francuskich (z lat 1669, 1691 i 1723) pojawiał się w takim samym charakterze *Traite du vray sel des philosophes* (Traktat o prawdziwej soli filozofów), wydany po raz pierwszy w 1656 r. w Amsterdamie pod tytułem *Der verlangete dritte Anfang der mineralischen Dinge oder vom philosophischen Saltz* (Pożądany trzeci początek rzeczy mineralnych albo o soli filozoficznej), a następnie w łacińskim przekładzie, z uwagami tłumacza i dodatkowymi tekstami, jako *Lucerna salis philosophorum. Hoc est: Delineatio nuda desiderati illius principii tertii mineralium Sendivogiani, sive salis pontici* (Lampa [=światło] soli filozoficznej. To jest: Opisanie bez ukrywania [niczego] owej pożądanej trzeciej zasady minerałów Sędziwoja czyli soli pontyjskiej). Jako autor pierwodruku podany był „Syn Sędziwoja, zwany I. F. H. S.”, w łacińskiej edycji również w formie anagramu „Sophicis tortor furit unda enthea” (s. 154), co wydawca rozwiązał jako „Josaphat Fridericus Heutnorton” (s. 157). Współcześni autorzy podawali to nazwisko też w formie „Josaphat Friedrich Hautnorthon Svecus [=Szwed]” i uznawali za pseudonim Johanna Hartprechta, alchemika działającego w Niemczech, w Anglii w kręgu Samuela Hartliba, oraz w Danii i Niderlandach, gdzie wszedł w ostry konflikt z Johannem Rudolfem Glauberem. Drobiazgowo badania Joachima Telle, obejmujące zachowaną korespondencję Glaubera, doprowadziły go do wniosku, iż taka identyfikacja jest właściwa, a przydomek „Szwed” odnosi się do jego pobytu w Rydze, gdzie też w 1656 r. podpisał wstęp do *Der verlangete dritte Anfang*³⁹². Fakt używania przez Hartprechta pseudonimu „Syn Sędziwoja” potwierdził dodatkowo John Young na podstawie korespondencji Hartliba,

389. Tak samo interpretuje to: Newman, *Gehennical fire*, 211; „*Traitez* Nuisementa miał zastąpić traktat Sędziwoja o »prawdziwej soli«, który polski alchemik obiecał, ale który nigdy się nie ukazał”.

390. Rafał T. Prinke, *'Heliocantharus Borealis': Alchemy, Polish Sarmatism and the Fourth Northern Monarchy in the prophetic vision of Michael Sendivogius*, [w] Howard Hotson, Vladimír Urbánek (red.), *Apocalypticism, millenarianism, and prophecy: Eschatological expectations between East-Central and Western Europe, 1560–1670*, Universal Reform: Studies in Intellectual History 1550–1700, 1 (Aldershot: Ashgate, 2014 [w druku]).

391. Bugaj, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 232, 238, 252, 256, 263.

392. Telle, *Zum „Filius Sendivogii”*.

w której znalazł też jego drugie imię „Fortitudino”³⁹³. Ponieważ w listach do Glaubera podpisywał się inicjałami J. H. S., ale kilkakrotnie w pełnym brzmieniu „Johan Har(t)precht Starck(e)”³⁹⁴, wyjaśnia to ostatecznie monogram J. F. H. S. autora *Lucerna salis*. Joachim Telle nie ma też wątpliwości co do jego autorstwa, a sam tekst ocenia niezbyt wysoko:

Hartprecht przybrał przydomek „Filius Sendivogii” aby przedstawiać się kupcom fachowej literatury alchemicznej jako zwolennik doktryny Sędziwoja. Nie może to jednakże ukryć faktu, że rozwinął synkretyczną alchemię soli i poza *Lumen chymicum* Sędziwoja przypisywał rangę autorytetu paraliżując [wręcz] różnorodnym dziełom alchemicznym późnego średniowiecza i wczesnych czasów nowożytnych.³⁹⁵

Wszystkie te cytowane autorytety, począwszy od Rhazesa, poprzez pseudo-Lulla, aż po Basiliusa Valentinusa i Izaaka Hollandusa (którego traktat przetłumaczył), Hartprecht „harmonizował” ze sobą poprzez pryzmat alchemicznej teozofii Jakoba Böhme. Zdaniem Joachima Telle, nie był on „przeciętnym przedstawicielem chymicznego chrześcijaństwa XVII wieku”, tacy bowiem nie posiadali tak „wyraźnej znajomości filozofii przyrody Böhme”. Był natomiast niewątpliwym „uczestnikiem nurtu religijno-przyrodniczego, którego rzecznicy łączyli alchemię w przebraniu teologii symbolicznej i teologię w przebraniu alchemii eksperymentalnej w bardzo złożoną jedność, co znajdowało odzwierciedlenie w przekonaniu, iż między »Księgą Przyrody« a »Pismem Świętym« istnieją związki korelacji”. Niemiecki badacz podaje też szereg sformułowań i zwrotów, które „pozwalają [w Hartprechtie] rozpoznać mistycznego alchemika z kręgów religijnej heterodoksji, w których łączono wiedzę o przyrodzie i Bogu z teo-alchemią Böhme”³⁹⁶. Niemniej jednak „techniczna specyfika solnej alchemii Hartprechta wciąż czeka na szczegółową ocenę”³⁹⁷. Skonstruowany przez niego eklektyczny system był bowiem bardzo wysoko ceniony przez współczesnych, o czym świadczy najlepiej zadedykowanie mu w 1661 r. szóstego tomu *Theatrum chemicum*, gdzie po dedykacji dla Fryderyka Wittelsbacha (1616–1661), księcia

393. Young, *Faith, medical alchemy and natural philosophy*, 161–162, 204–206.

394. Telle, *Zum „Filius Sendivogii”*, 126; oba nazwiska wzmiankowane są w korespondencji Adama Adamandego Kochańskiego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, ale przez dotychczasowych badaczy traktowane były jako odnoszące się do różnych osób: Henryk Barycz, *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego, czyli traktat o Michale Sędziwoju, Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971), 591–627, tutaj 601; Lisiak, Grzebień, (red.), *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego*, 373, 382, 383 (Starckius) i 390, 392 (Hartprechtius); Lisiak, *Adam Adamandy Kochański*, 208 (Hartprechtius, Sendivogii filius), 356 (Starckius).

395. Telle, *Zum „Filius Sendivogii”*, 130.

396. Ibid.

397. Ibid., 134.

Palatynatu-Zweibrücken, zamieszczona została przez Johanna Jacoba Heilmanna, ale również w imieniu Johanna Friedricha Bezy: „Druga dedykacja, [dla] anonimowego ucznia Chortalasseusa, jak również jego przyjaciela J. F. H. S. Syna Sędziwoja, przesławnego filozofa hermetycznego naszego wieku”³⁹⁸. Na ponad dwóch stronach przedstawia go jako największego adepta, znawcę tajemnic alchemii i autora traktatów *Lucerna salis philosophorum* (czyli łacińskiej wersji omawianego tu tekstu) oraz *Sudum philosophicum* (Rozpogodzenie filozoficzne), w którym Hartprecht atakował Glaubera. Jednocześnie Heilmann dziękuje mu za wielką pomoc w przygotowaniu ostatniego tomu *Theatrum chemicum* oraz udostępnienie i zredagowanie traktatu *Aperta Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis* (Otwarta Arka artystycznych arkanów najwyższych tajemnic przyrody) jego tajemniczego mistrza „Chortalasseusa”, jak również za napisanie wstępu do traktatu innego jego ucznia (a w rzeczywistości również jego autorstwa) *Mysterium occultae naturae* (Tajemnica ukrytej przyrody). Nazwany jest tu ponownie „Synem Sędziwoja I. F. H. S.”, autorem *Lucerny* i *Sudum*, oraz „posiadaczem hermetycznych tajemnic”³⁹⁹.

Można tu wspomnieć na marginesie, że tożsamość owego Chortalasseusa (pisanego zresztą na różne sposoby) jest nadal dyskutowana, choć najczęściej (również w *Theatrum chemicum*) identyfikowany jest z pomorskim prawnikiem Johannem Grasse (często, ale błędnie nazywanego Grasshoff, po 1560–1618)⁴⁰⁰. Wspomniana *Aperta Arca arcani* (1617) zawiera napisany po niemiecku anonimowy tekst *Der Große und der kleine Bauer* (Wielki i mały rolnik), którego druga część została wydana osobno rok później z komentarzem teologa i alchemika Johanna Walcha (ok. 1551–1620), przez co niektórzy historycy to jego uznali za autora. Według szczegółowych badań archiwalnych Thomasa Lederera owo niezwykle ciekawe i nietypowe dzieło z nurtu symbolistyczno-kabalistycznego zostało rzeczywiście napisane przez Johanna Grasse przed rokiem 1598 i krążyło w anonimowych odpisach. W dawniejszej literaturze przypisuje się Grassemu również pseudonim „Hermann Condeesyanus” i wydanie zbioru *Dyas chymica tripartita* (Trzyczęściowa dwójca chymiczna, 1625)⁴⁰¹, jednak według ustaleń

398. Johann Jacob Heilmann (red.), *Theatri chemici volumen sextum* (Strasburg: Haeredi Eberhardi Zetzneri, 1661), *4–r.

399. Ibid., 523.

400. Znakomitą monografią opartą na źródłach rękopiśmiennych jest: Thomas Lederer, *Der Kölner Kurfürst Herzog Ernst von Bayern (1554–1612) und sein Rat Johann Grasse (ok. 1560–1618) als Alchemiker der Frühen Neuzeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Paracelsismus* (Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, dysertacja doktorska, 1992); zob. też streszczenie ustaleń autora: —, *Leben, Werk und Wirkung des Stralsunder Fachschriftstellers Johann Grasse (nach 1560–1618)*, [w] Wilhelm Kühlmann, Horst Langer (red.), *Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region, Frühe Neuzeit*, 19 (Tübingen: Niemeyer, 1994), 239–265.

401. Tak podaje jeszcze: Moran, *The alchemical world of the German court*, 78–79.

Carlosa Gilly ukrywał się pod tym imieniem Johann Rhenanus, alchemik i lekarz landgraфа Maurycego⁴⁰².

Piszząc już po ukazaniu się studium Joachima Telle i cytując je, Zbigniew Szydło jako jedyny badacz uznał tekst Hartprechta za autentyczne dzieło Sędziwoja, ale nie podał żadnych przekonujących argumentów, a wręcz przeciwnie – przywołał szereg opinii innych historyków i bibliografów, w tym Romana Bugaja⁴⁰³, z których wszystkie były odmienne od jego propozycji. Z jednej strony stwierdza: „Przeanalizowałem [...] część *Traktatu o soli* i po raz pierwszy włączyłem go do zestawu dzieł Sędziwoja”⁴⁰⁴, ale w ramach owej analizy podaje argumenty przemawiające na rzecz odrzucenia takiej konkluzji, czyli fakt powoływania się autora *Der verlangete dritte Anfang* na Sędziwoja i określanie swojej narodowości jako niemieckiej. Dodaje też, że „styl tej pracy jest bardziej skomplikowany niż traktatów o rtęci czy o siarce”, a „szczególnie trudno jest zrozumieć fragmenty nazwane »Rozmowami tłumaczonymi z wierszy«”, co próbuje wyjaśniać „obsesją anonimowości” Sędziwoja i kolejną hipotezą, że „decydujący wpływ na ostateczną formę tekstu mógł mieć też Hartprecht”⁴⁰⁵. Tego typu rozważania prowadzą wszakże na manowce, jeśli opiera się je nie na najstarszej znanej wersji tekstu, ale na bardzo swobodnym tłumaczeniu francuskim, w którym niemiecki wiersz alchemiczny staje się „Rozmowami tłumaczonymi z wierszy”⁴⁰⁶. Sam Zbigniew Szydło przytacza zresztą opinię Denisa Duveena, który porównał obie wersje i doszedł do wniosku, że „teksty te są ze sobą zgodne, choć nie słowo w słowo, może dlatego, że oba są swobodnymi tłumaczeniami [wspólnego] łacińskiego oryginału”⁴⁰⁷. Co więcej, do swoich analiz i streszczeń „posługiwał się też wydaniem z 1722 r., które jest współczesnym tłumaczeniem angielskim wydania francuskiego”⁴⁰⁸, a więc jeszcze bardziej odległym od oryginału⁴⁰⁹.

402. Gilly, *Adam Haslmayr*, 150.

403. Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, 68–69, 78–80, 160–163.

404. *Ibid.*, 69.

405. *Ibid.*, 163.

406. Zdaniem Joachima Telle wiersz ten jest znacznie starszy i „po bliższym zbadaniu nie może już być mowy o autorstwie Hartprechta”, ale o kolejnej wersji wiersza z XVI w., znanego z dwóch wariantów drukowanych na początku wieku XVII, względnie anonimowego wiersza *Vom Salz* z początku tegoż stulecia: Telle, *Zum „Filius Sendivogii”*, 134–136.

407. Denis I. Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica. An annotated catalogue of printed books on alchemy, chemistry and cognate subjects in the library of Denis I. Duveen*, wyd. 2 (London: Dawson of Pall Mall, 1965), 546; cytuję w tłumaczeniu Romana Mierzeckiego za: Szydło, *Woda, która nie moczy rąk*, 80, gdzie podany jest błędny numer strony w katalogu Duveena, chociaż w wydaniu oryginalnym po angielsku jest poprawny: —, *Water which does not wet hands*, 55.

408. —, *Woda, która nie moczy rąk*, 80.

409. Współczesną wersję tego tłumaczenia wydała: Francesca G. Ewart (red.), *Sendivogius: A treatise on salt*, Hermetic Research Series, 8 (Glasgow: Adam McLean, 2002).

Przypisanie traktatu Johanna Hartprechta polskiemu alchemikowi nie spotkało się z aprobatą innych badaczy. Odrzucił je nawet Roman Bugaj, akceptujący wszystkie pozostałe pseudoepigrafy jako teksty autentyczne⁴¹⁰. Patrick Smith, autor nowego tłumaczenia *Traité du sel* z francuskiego na angielski, wydał je pod nazwiskiem Harprechta (tradycyjna pisownia w dawniejszej literaturze, skorygowana przez Joachima Telle), podając te same argumenty co Zbigniew Szydło, ale słusznie uznając je za przemawiające przeciwko tezie o autorstwie Sędziwoja⁴¹¹.

A zatem wszystkie przypisywane Michałowi Sędziwojowi teksty, za wyjątkiem trzech niewątpliwie przez niego napisanych, to najprawdopodobniej dzieła innych autorów, wykorzystujące imię słynnego autora w celu zainteresowania potencjalnego czytelnika lub być może (lecz tylko w przypadku *Processus super centrum universi seu sal centrale*) zawierające przekaz o autentycznej operacji pokazywanej przez Sędziwoja, ale opisanej przez inne osoby. Spośród nich jedynie *Listy* (i ewentualnie związane z nimi *Statuty*) można nazwać tekstami pseudoepigraficznymi, bo sam autor podaje się za polskiego alchemika. Wszystkie pozostałe zostały przypisane Sędziwojowi przez późniejszych wydawców i badaczy, podczas gdy ich zawartość wcale na to nie wskazuje. Brak w nich oryginalności koncepcji i elegancji ich wyrażania, stanowiących główne atrybuty *Novum lumen chymicum*. Większość współczesnych historyków alchemii dystansuje się od wyrażania zdecydowanego osądu w tej kwestii, zwykle podkreślając niedostatek argumentów na rzecz wysuniętych przez Romana Bugaję i Zbigniewa Szydło twierdzeń. Przykładowo, Lawrence Principe w bardzo krytycznej recenzji książki tego ostatniego dopuszcza możliwość, że „niektóre z tych »nowych« tekstów mogłyby teoretycznie okazać się [dziełami] Sędziwoja, ale Szydło nie jest przekonujący”, a „szlachetny Polak i jego prace nadal wymagają krytycznego potraktowania” [podkreślenia autora]⁴¹².

Wcześniejsza pozytywistyczna historiografia traktowała Michała Sędziwoja jako prekursora nowoczesnej chemii, koncentrując się na wpływie jego rozważań o nitrze (saletrze) na późniejsze odkrycie tlenu. Ponieważ nitra stanowiła w jego wizji przyrody zestaloną formę „ukrytego w powietrzu pokarmu życia” (*in aere occultus vitae cibus*), tacy autorzy jak Henry Guerlac⁴¹³,

410. Bugaj, *Michał Sędziwój*, 276; oraz informacje prywatne z rozmów po opublikowaniu książki Zbigniewa Szydło.

411. Johann Harprecht, *A treatise of salt, the third principle of mineral things*, tłum. Patrick Smith, Alchemical Studies Series, 15 (Edmonds, WA: The Alchemical Press, Holmes Publishing Groups, 1999).

412. Lawrence M. Principe, [recenzja:] Zbigniew Szydło: *Water which does not wet hands. The alchemy of Michael Sendivogius (1994)*, „Ambix” 42: 3 (1995): 188–189, tutaj 189; zob. też: —, *The aspiring adept*, 139.

413. Henry Guerlac, *John Mayow and the aerial nitre, Actes du VIIe congrès international d'histoire des sciences* (Jerusalem, 1953), 332–349; —, *The poets' nitre*, „Isis” 45 (1954): 243–255; oba teksty przedrukowane w: —, *Essays and papers in the history*

Włodzimierz Hubicki⁴¹⁴, Roman Bugaj⁴¹⁵ i Zbigniew Szydło⁴¹⁶ uznawali polskiego alchemika wręcz za odkrywcę tlenu, a przynajmniej inicjatora procesu jego odkrywania. Zwłaszcza polscy historycy chemii starali się propagować takie stanowisko, kierując się przy tym nie zawsze dobrze pojmowaną „polityką historyczno-patriotyczną” i prezentystycznym podejściem do dziejów nauki⁴¹⁷. Najkrócej, a jednocześnie najbardziej reprezentatywnie ujmują istotę tego nurtu historiografii sędziwojowskiej stwierdzenia Włodzimierza Hubickiego, że „nitra Sędziwoja odpowiada temu, co obecnie nazywamy tlenem”⁴¹⁸, oraz Romana Bugaja, że to polskiego alchemika „mamy prawo uważać za właściwego odkrywcę tlenu oraz teorii spalania”⁴¹⁹. Późniejsze badania Allena Debusa wykazały, że koncepcja „nitry powietrznej” pojawiła się wśród paracelsystów już w XVI w., zaś kluczowe u Sędziwoja pojęcia archeusza wywodzi się (choć nie bezpośrednio) z pism samego Paracelsusa⁴²⁰. Z kolei Hiro Hirai w niedawnej monografii prześledził dzieje równie ważnego pojęcia nasienia, poświęcając Michałowi Sędziwojowi cały rozdział, ale tylko jako jednemu z późnych uczestników debaty na ten temat⁴²¹.

Pomijając wątpliwości etyczne dotyczące tego rodzaju podejścia, które Jaromir Jeszke nazwał „walką o priorytety w nauce”, postrzeganej jako „źródło prestiżu narodowego”⁴²², a także problemy natury metodologicznej związane z przenoszeniem pojęć współczesnych (pierwiastka chemicznego) na postrzeganie rzeczywistości w zupełnie innym modelu świata (opartym na analogiach i korespondencjach), to i tak rezultaty badań uczonych tej orientacji nie pokazują żadnych przyczyn niezwyklej sławy i uznania, jakimi cieszył się Michał Sędziwój przez niemal dwa stulecia po ukazaniu się jego pierwszego traktatu wśród

of modern science (Baltimore–London: Johns Hopkins University Press, 1977), 245–259 oraz 260–274.

414. Hubicki, *Michael Sendivogius's theory*.

415. Bugaj, *Michał Sędziwój*; —, *'Saletra filozofów' a odkrycie tlenu*.

416. Zbigniew Szydło, *The alchemy of Michael Sendivogius: His central nitre theory*, „Ambix” 40: 3 (1993): 129–146; Szydło, *Water which does not wet hands*; —, *The influence of the central nitre theory of Michael Sendivogius*.

417. Zjawisko to analizuje obszernie i krytycznie: Jeszke, *Mity polskiej historiografii nauki*.

418. Hubicki, *Michael Sendivogius's theory*, 830.

419. Bugaj, *Michał Sędziwój*, 263.

420. Allen G. Debus, *The aerial niter in the 16th and early 17th centuries*, *Proceedings of the 10th International Congress of the History of Science*, Ithaca (Paris: Hermann, 1965), t. 2, 829–833; —, *The Paracelsian aerial nitre*, „Isis” 55 (1964): 43–61.

421. Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, 351–374; duński uczony Jole Shackelford jako bezpośrednie źródło zapożyczenia przez Sędziwoja koncepcji nasienia wskazał Petrusa Severinusa: Shackelford, *A philosophical path for Paracelsian medicine*, 451–452.

422. Jeszke, *Mity polskiej historiografii nauki*, 96.

przedstawiciele wszystkich nurtów alchemii, chymii i wczesnej chemii. Trudno przecież twierdzić, że sprawiło to domniemane odkrycie tlenu, skoro nawet sformułowanie takiej hipotezy wymaga aparatu pojęciowego przynajmniej dziewiętnastowiecznej chemii.

Nieliczne próby oceny dzieł Sędziwoja z innej niż pozytywistyczno-prezentystyczna perspektywy pojawiły się dopiero w ramach „nowej historiografii alchemii”. Najpełniej zrobił to William Newman, który już w 1982 r., analizując źródła poglądów Thomasa Vaughana, umieścił polskiego alchemika w łańcuchu ewolucji alchemii hermetyczno-humanistycznej, której podstawą stała się wspomniana wcześniej renesansowa reinterpretacja *Tablicy szmaragdowej*, dokonana przez Johanna Trithemiusa. Ta nowa egzegeza, zastępująca proces chemiczny wielką kosmologiczną wizją, upowszechniła się w połowie XVI w. i stanowiła fundament dla systemów magiczno-alchemicznych największych autorów hermetycznych epoki, takich jak Heinrich Cornelius Agrippa i John Dee. W kolejnym pokoleniu alchemików:

można zobaczyć u Sędziwoja wszystkie elementy trithemiusowskiej egzegezy *Tablicy* w zupełnie nowej formie. Najbardziej wyrazisty komponent wersji sędziwojowskiej stanowi graficzność przedstawienia wznoszenia się i zstępowania *sal nitrum* wydobywanej z żywiołu ziemi. Jednak Sędziwój czerpał z wielu studni, nie tylko „Trismegistusa”, Trithemiusa i domniemanego ucznia opata [ze Sponheim], czyli Paracelsusa. Polski adept zdaje się mieć również dług wobec Agrippy, szczególnie w swoich opisach czterech żywiołów.⁴²³

W późniejszej publikacji Newman rozwinął ten wątek, prezentując Sędziwoja w jeszcze szerszym kontekście:

Najważniejsi komentatorzy Sędziwoja, tacy jak Nuisement, [Jean d’Espagnet] i [Andreas] Orthelius [...], podobnie jak Vaughan, utożsamiali ukrytą ziemię Agrippy z *sal nitrum* szlachetnego Polaka, a ta musiała być wydobyta bezpośrednio z samej gleby, nie ze „specyfików”, jak rtęć czy antymon.

Królewska prostota wizji Vaughana musiała być atrakcyjna dla wielu [poszukiwaczy] w siedemnastym wieku. Jego fuzja Sędziwoja i Agrippy, wraz z jej wyraźnymi neoplatońskimi podtekstami, służyła jako pomost między kosmologicznymi spekulacjami a manualną praktyką alchemiczną. Odrzucenie przez Vaughana „pomniejszych minerałów” na rzecz uniwersalnego przedmiotu [operacji], *sal nitrum*, było logicznym zakończeniem procesu rozpoczętego przez Trithemiusa ze Sponheim, kiedy ogłosił swą interpretację *Tablicy szmaragdowej*. Rezultatem tego posunięcia było wyniesienie alchemii na niewyobrażalny przed szesnastym wiekiem poziom ogólności. Prze-

423. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 131; ten sam fragment w nieco zmodyfikowanej wersji: Newman, *Gehennical fire*, 217.

kazana za pośrednictwem Agrippy szkole Sędziwoja, ta uniwersalistyczna alchemia osiągnęła swą angielską kulminację w dziełach Eugeniusa Philalethesa [=Thomasa Vaughana]. Jednak Vaughan nie był jedynie popularyzatorem Sędziwoja, ale ważną postacią w literaturze. W rękach Thomasa Vaughana z zadziwiającej metaforyki alchemików utkany został wielokolorowy kobierzec, bogaty i poetycki.⁴²⁴

Ponieważ *Tablica szmaragdowa* była od późnego średniowiecza postrzegana jako „dokument fundacyjny” alchemii, z którym zgodne musiały być inne teksty, to jej powszechnie akceptowane wykładnie stanowią jednocześnie wyznaczniki epok w periodyzacji dziejów poszukiwania Kamienia Filozofów. Ten enigmatyczny tekst był wcześniej odczytywany jako opis procesu laboratoryjnego z zastosowaniem destylacji, od Trithemiusa zyskał pod koniec XV w. wymiar kosmologiczny i odniesienie do *spiritus mundi*, a sto lat później Michał Sędziwój w swojej reinterpretacji, inspirowanej spekulacjami Agrippy, sprowadził „ducha świata” z powrotem do laboratorium. Zapewniało to zgodność z nadal żywą wielką tradycją magii renesansowej, ale pozwalało jednocześnie na prowadzenie czysto chemicznych eksperymentów. Utożsamiony z nitą ziemską i powietrzną *spiritus mundi* przybrał postać materialną i tylko od wiedzy alchemika o działaniu przyrody zależało jego powodzenie. Tę wiedzę również dostarczał mu Michał Sędziwój w formie jasnego i atrakcyjnego modelu geokosmicznego⁴²⁵, którego „graficzność” przemawiała do wyobraźni i pokazywała zgodność z potocznym doświadczeniem. Co więcej, model ten łączył w harmonijny sposób również elementy innych tradycji i nurtów, szczególnie paracelsusowskie pojęcia archeusza i *tria prima*, neoplatoński panwitalizm i *semina*, ale też pozornie zupełnie z nimi niezgodne arystotelesowskie koncepcje żywiołów i oparty na nich racjonalizm Gebera i św. Alberta Wielkiego.

Użyty przez Williama Newmana termin „graficzność” bardzo celnie identyfikuje najważniejszą cechę systemu Sędziwoja, stanowiącą o atrakcyjności jego modelu dla współczesnych. Można nawet powiedzieć, że dzięki temu koncepcja polskiego alchemika wpisuje się w tradycję emblematyczną, choć jego traktaty nie zawierają ilustracji. Ich miejsce zajmują bardzo plastyczne opisy działania przyrody, zbliżone niemal do *Hypnerotomachii Poliphili*, kreujące w umyśle czytelnika wizualne wyobrażenia, których rolę można przyrównać do emblematów współtworzących z tekstem pełen przekaz wiedzy, ale w tym przypadku w znacznie bardziej abstrakcyjnym i uniwersalnym wymiarze. Ich znaczenie trafnie ujął również Paulo Alves Porto, ukazując „jak Sędziwój wykorzystuje swoją filozofię chemiczną – zbudowaną na symetriach i analogiach – do wyjaśniania obserwacyjnych danych chemicznych”. Brazylijski historyk, podobnie jak Newman, od-

424. —, *Gehennical fire*, 221–222.

425. O ewolucji koncepcji „chemicznego geokosmosu” zob.: Debus, *The chemical philosophy*, 84–96.

stępuje od „poszukiwania »nowoczesnych« idei w dziełach Sędziwoja” na rzecz badania ich „wewnętrznej spójności”⁴²⁶.

Dla współczesnego chemika kuszące jest ustalanie czy Sędziwój opisywał prawdziwe operacje laboratoryjne, z konkretnymi chemikaliami, czy też tworzył jedynie alegoryczne albo hipotetyczne opisy, albo nawet rozprawiał o czysto abstrakcyjnych bytach. Chociaż język Sędziwoja był w większości kodowany, jest [w jego tekstach] dość wskazówek sugerujących, że realne procesy laboratoryjne [istotnie] miały miejsce. Trzeba jednak postępować bardzo ostrożnie, aby nie przypisać Sędziwojowi wniosków, do których nigdy nie mógł dojść, a nawet zapewne nigdy nie był zainteresowany dochodzeniem do nich. Sędziwój poszukiwał kosmicznych analogii; jego alchemiczne prace stanowiły próbę odkrycia planu [=zasad działania] całego wszechświata, nie były analizą zwyczajnych chemikaliów. I choć z pewnością używał chemikaliów, to konieczne jest uświadomienie sobie, że Sędziwój wstawiał swe chemiczne obserwacje w ramy zupełnie innego kontekstu i tym samym wyciągał zupełnie inne wnioski niż te, które wyciągnąłby [z tych samych obserwacji] współczesny chemik.⁴²⁷

Odnosząc się do cytowanych wcześniej twierdzeń Włodzimierza Hubickiego i Romana Bugaja, a także Zbigniewa Szydło, historyk z Brazylii deklaruje, że „nie wydaje się właściwe utożsamiać nitrę Sędziwoja z tlenem”, ponieważ nawet jeśli „jego »nitra« była tą samą substancją, którą dzisiaj nazywamy »azotanem potasu«”, to nie można twierdzić, że relacja między „nitrami ziemi” i „nitrami powietrzną” była taka sama, jak między azotanem potasu a tlenem. „Idea Sędziwoja miała swe źródła w tych samych eksperymentalnych obserwacjach, ale należy do świata symetrii i analogii, obcego naszemu [światu]”⁴²⁸. Również przyczyn popularności traktatów polskiego alchemika dopatruje się Paulo Alves Porto w zastosowaniu właściwego dla mentalności epoki języka przekazu i nawiązaniu do tradycji:

Szacunek, jakim darzono idee Sędziwoja w siedemnastym wieku, pokazuje utrzymujące się znaczenie tradycyjnych założeń alchemii – takich jak poszukiwanie analogii kosmicznych – wśród chymików tej epoki. Sędziwój istotnie odegrał ważną rolę w rozpropagowaniu idei „nitry powietrznej” i wzroście zainteresowania badaniem saletry potasowej [prowadzącym do odkrycia tlenu]. Jednakże powodem tego nie była domniemana „nowoczesność” jego idei, ale mistrzowskie wykorzystanie spójnej filozofii chemicznej dla wyjaśniania danych obserwacyjnych i ogólnie [działania] przyrody. Jego dzieło wydawało się jego zwolennikom przekonujące i przydatne.⁴²⁹

426. Alves Porto, *Michael Sendivogius on nitre*, 1.

427. *Ibid.*, 8.

428. *Ibid.*, 11–12.

429. *Ibid.*, 10.

Jeszcze dobitniej wyraził podobne przekonanie o „przydatności” wizji polskiego alchemika William Newman, postulując byśmy „zamiast zbywać teorię Sędziwoja jako czczą fantazję, raczej rozważyli jej spójność wewnętrzną i eksplanacyjną moc”⁴³⁰. To właśnie owa przekonująca moc wyjaśniania połączona z elegancką prostotą sprawiła, że teoria ta oddziaływała na różne dziedziny rodzącej się w ciągu XVII w. nauki, nie tylko związanej ze składem chemicznym powietrza. Newman identyfikuje pięć takich obszarów, a także przekonująco wykazuje na podstawie rękopisów Isaaca Newtona, że jego teoria powstawania metali i minerałów, jak również wegetacji roślin, była inspirowana przez teorię Michała Sędziwoja oraz jej rozwinięcie we wspomnianym wcześniej traktacie Johanna Grasse *Aperta Arca arcani*.

Traktaty Sędziwoja trafiły również w oczekiwania czytelników bardziej zainteresowanych aspektami enigmatyczno-literackimi alchemii. Omawiając istnienie i rozwój „dwóch odrębnych stylów w pismach alchemicznych szesnastego i siedemnastego wieku: stylu »otwartego« i stylu »ciemnego« albo »metaforycznego«”, Jan Golinski zauważył, że „Michał Sędziwój [...] zaznaczył przejście między tymi dwoma stylami w jednym tekście pisząc: »Pokazałem teorię i praktykę, tak jasno jak to było możliwe... Teraz opiszę ci jeszcze całą Sztukę za pomocą Zagadki, albo języka enigmatycznego«”⁴³¹. Owa dodana na końcu *De lapide philosophorum* „Zagadka filozoficzna” zaspakajała potrzebę tajemnicy i zachęcała do szukania w jej alegoriach ukrytych tam praktycznych wskazówek, zaś satyryczny *Dialogus* stał się niezwykle popularny i nawet jeszcze dzisiaj bawi swym poczuciem humoru. Co więcej, ten niezwykle sprawnie skonstruowany system filozofii przyrody okazał się również „przekonujący i przydatny” w metafizyczno-religijnych spekulacjach samego Jakoba Böhme, który w swoim pierwszym dziele *Aurora* z 1612 r. wprowadził pojęcie *Salitter* (saletra) na określenie nośnika boskich sił działających w przyrodzie i w ludzkiej psychice, „mocy wszystkich mocy, niczym wodór, który płonie w naszym słońcu i eksploduje w naszych bombach – z tą jednak różnicą, że jest substratem czystego życia i świadomości”⁴³². Jak przekonująco wykazali Lawrence Principe i Andrew Weeks, koncepcja ta została niemal wprost przejęta z *Novum lumen chymicum*, które znakomici historycy przypisywali wówczas jeszcze Alexandrowi Setono-

430. Newman, *Geochemical concepts in Isaac Newton's early alchemy*, 43.

431. Jan V. Golinski, *Chemistry in the Scientific Revolution: Problems of language and communication*, [w] David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 367–396, tutaj 374; autor cytuje przekład angielski z 1650 r., który podaje tutaj w dosłownym tłumaczeniu; w polskim przekładzie Romana Bugaja fragment ten brzmi: „odkryłem także teorię i praktykę w takim stopniu, jak to było konieczne. [...] pragnę jeszcze opisać wam całą sztukę w formie zagadki”; zob.: Bugaj, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 200.

432. Weeks, *Boehme: An intellectual biography*, 65–88, tutaj 67.

wi, zgodnie z popularnym do niedawna mitem historiograficznym. Podsumowując swoje wnioski i porównując je ze znanym już wcześniej oddziaływaniem tej samej teorii Sędziwoja na Johna Mayowa (1641–1679), członka Royal Society i ważnego ogniwa w procesie odkrywania tlenu, pisali:

Salitter Boehmego, chociaż ma bardziej metafizyczną naturę niż „pokarm życia” Setona [=Sędziwoja] albo całkowicie fizyczny „duch nitro-powietrzny” Mayowa, stanowi wyraźnie część tego samego prądu myślowego. [...] Boehme mógł słyszeć o teorii nitry Setona [=Sędziwoja] bezpośrednio [podczas jego ewentualnej wizyty w Zgorzelcu] albo pośrednio. Rozważając własności nitry, mógł uznać, że stanowi ona jasny obraz boskiej mocy.

Nie możemy jednoznacznie wykazać, że w ten właśnie sposób [odwiedzając Zgorzelec w 1603 r.] Seton [=Sędziwój] wywarł wpływ na Boehmego. Jednak taki [bezpośredni] kontakt dobrze wyjaśnia jego wiedzę o nitrze i późniejszy wybór [terminu] *Salitter* jako boskiej substancji, a także podobieństwo pojęcia nitry w jego ujęciu i ujęciu Setona [=Sędziwoja]. Sól nitra Setona [=Sędziwoja] istnieje zarówno w powietrzu, gdzie jest „mocą życia”, jak i zestalona w saetrze. Analogicznie, boska *Salitter* Boehmego podtrzymuje życie i porządek makrokosmosu, podczas gdy ziemski *Salitter* jest błędym odbiciem jej boskiego odpowiednika. [...] Chociaż *Aurora* Boehmego przypomina raczej szesnastowieczne dzieła takich postaci jak Bruno i Paracelsus, to jego boska substancja *Salitter* nadal odgrywała [istotną] rolę w siedemnastowiecznych teoriach naukowych. Tym samym, pojęcie *Salitter* u Boehmego stanowi pomost między hermetycznym naturalizmem a mechanistyczną nauką.⁴³³

Ten „pomost” był raczej wspólnym elementem odziedziczonym przez oba wielkie nurty intelektualne XVII w., których drogi w tym właśnie czasie zaczęły się definitywnie rozchodzić. Jednak ich korzenie tkwiły w tej samej teorii Sędziwoja, rozwijanej teraz w tak zasadniczo odmiennych kierunkach. Późniejsi propagatorzy myśli Jakoba Böhme, czyli teozofii chrześcijańskiej, wskazywali na traktaty polskiego alchemika jako źródło prawdziwej wiedzy o tajemnicach przyrody, jak to uczynił na przykład wspomniany już jego uczeń Abraham von Franckenberg. We wstępie do przygotowanej w 1641 r. (ale drukowanej dopiero w roku 1688) edycji traktatu *Gemma magica oder magisches Edelgestein* (Gemma magica albo magiczny klejnot), za autorów piszących prawdziwie na ten temat uznał jedynie Paracelsusa, Sędziwoja i Severinusa (w tej kolejności)⁴³⁴.

433. Principe, Weeks, *Jacob Boehme's divine substance Salitter*, 60–61.

434. Shackelford, *A philosophical path for Paracelsian medicine*, 315–316; autor uznaje, podobnie jak wielu innych, von Franckenberga za autora całego *Gemma magica*, podczas gdy Carlos Gilly już dużo wcześniej znalazł w jego korespondencji dowody na to, że autorem był Christoph Hirsch, przyjaciel Johanna Arndta i autor jednej z odpowiedzi na manifesty różokrzyżowców: Carlos Gilly, Marina Afanasyeva (red.), *500 years of gno-*

W ramach rodzącej się nauki mechanistycznej z kolei, idee Sędziwoja inspirowały Johna Mayowa, Roberta Hooke’a, Roberta Boyle’a, by wymienić tylko kilku, a przede wszystkim Isaaca Newtona. Wpływy te nie ograniczały się do obszaru badań nad składem powietrza, procesu spalania i oddychania, czy wspomnianej metalogenezy, ale na przykład również stosowania nawozów sztucznych, zaś według niektórych historyków nauki newtonowskie koncepcje materialnego eteru i powszechnej grawitacji miały swe źródła w lekturze dzieł Sędziwoja i jego późniejszych interpretatorów⁴³⁵. Podobnie jak w przypadku odkrywania tlenu, nie można tu mówić o „pierwszeństwie” polskiego alchemika, a jedynie o niezwykle twórczo inspirującym charakterze jego teorii. Jak to niezwykle celnie ujął Richard Westfall, największy biograf Isaaca Newtona: „Mógł [on] znaleźć ideę przyciągania u Sędziwoja, ale trudno sobie wyobrazić Sędziwoja piszącego *Principia*. W tak wielkim zakresie Newton przetworzył to, co otrzymał”⁴³⁶.

Postać i dzieła Michała Sędziwoja wzbudzały tak wielkie zainteresowanie z drugiego jeszcze powodu. Poza stworzeniem atrakcyjnej teorii, był on powszechnie uznawany za „prawdziwego posiadacza Kamienia Filozofów”, co niewątpliwie stanowiło w oczach współczesnych o wiarygodności jego traktatów. Nie wchodząc w dość niejasne i zagmatwane przyczyny i źródła owej opinii, a tym bardziej jej ewolucji w późniejszej tradycji, wystarczy powiedzieć, że dokonywane przez niego publicznie pokazy transmutacji musiały być bardzo przekonujące, jeśli nad wyraz krytyczny Andreas Libavius wymienił Sędziwoja

sis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993), 197; Carlos Gilly, *Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur*, [w] Peter-André Alt, Volkhard Wels (red.), *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2010), 71–132, tutaj 72–75; odnośna korespondencja von Franckenberga z Hirschem została później wydana przez Joachima Telle z jego drobiazgowym komentarzem: Franckenberg, *Briefwechsel*, 33, 229–231, 265–266 i wg indeksu.

435. Na temat wpływu alchemii Sędziwoja na Newtona zob. przede wszystkim: Karin Figala, *Die Alchemistenzahl 8200*, [w] Zlatko Herkov (red.), *II Radovi I. Medunarodnog Kongresa za Povijesnu Metrologiju, Zagreb, 28–30. listopada 1975* (Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Historijski Zavod, 1975), 415–432; streszczenie i omówienie w języku polskim zawiera: Roman Bugaj, *Hermetyzm* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1991), 260–270; Dobbs, *The foundations of Newton’s alchemy*, 152–160, tutaj 186–192; Karin Figala, *Newton as alchemist*, „History of Science” 15 (1977): 102–137, 121–123; Newman, *Geochemical concepts in Isaac Newton’s early alchemy*.

436. Richard S. Westfall, *Newton and alchemy*, [w] Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 315–336, tutaj 331–332.

jako jednego z trzech tylko współczesnych mu adeptów, obok Edwarda Kelleya i Alexandra Setona, którzy odnieśli sukces w swoich poszukiwaniach⁴³⁷. Udokumentowane przypadki dokonywania transmutacji metali, potwierdzone przez wiarygodnych świadków, a szczególnie przez powszechnie znane osoby, stawały się od końca XVI w. coraz ważniejsze wraz ze zmianą mentalnościową i rosnącym znaczeniem podejścia empirycznego. We wcześniejszym okresie ważniejsza była logiczna argumentacja albo mistyczne doświadczenie autorów traktatów, zaś nieliczne opowieści o dokonywanych transmutacjach miały wyraźnie charakter mitu, a nie relacji z rzeczywistych wydarzeń (jak na przykład historia o produkowaniu przez Ramona Lulla w Anglii olbrzymich ilości złota na sfinansowanie jej wojny z Francją). Drugą przyczyną tego nowego zjawiska mogła być, jak zauważa William Newman, przepowiednia Paracelsusa, zawarta w traktacie *Von den natürlichen Dingen*, o przyszłym nadejściu „Eliasa Artysty”, który będzie potrafił przemieniać metale nieszlachetne w złoto, jemu bowiem Bóg tej tajemnicy jeszcze nie objawił⁴³⁸. W datowanym przez Sudhoffa na rok 1568 tekście pseudo-Paracelsusa *Libellus de tinctura physycorum* nieznany autor sprecyzował czas nadejścia alchemicznego mesjasza jako „za pięćdziesiąt osiem lat”⁴³⁹, które według interpretatorów z początku XVII w. należało liczyć od roku śmierci „niemieckiego Hermesa”, ale ponieważ był on zwykle błędnie podawany jako 1544, to obok właściwej kalkulacji na 1599 r. wskazywano znacznie częściej rok 1603 lub 1604⁴⁴⁰.

W takiej atmosferze pojawiało się wielu wędrownych adeptów, którzy za pomocą empirycznych dowodów starali się przekonać coraz bardziej sceptycznych

437. Andrea Libavius, *De igne naturae*, [w] Andrea Libavius (red.), *Syntagmatis arcanorum chymicorum [...] tomus secundus* (Frankfurt: Petrus Kopff, 1613), 1–120, tutaj 34; jak już wspomniałem wcześniej, widniejąca w druku forma „Alexander Conthonius” jest najpewniej pomyłką lub odmienną pisownią nazwiska Alexandra Setona.

438. O tej przepowiedni i jej późniejszej tradycji zob.: Walter Pagel, *The Paracelsian Elias Artista and the alchemical tradition*, „Medizinhistorisches Journal” 16: 1–2 (1981): 6–19; przedruk w: Rosemarie Dilg-Frank (red.), *Kreatur und Kosmos: Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung. Kurt Goldammer zum 65. Geburtstag* (Stuttgart–New York: Fischer, 1981), 6–19; Herbert Breger, *Elias Artista – a precursor of the messiah in natural science*, [w] Everett Mendelsohn, Helga Nowotny (red.), *Nineteen eighty-four: Science between utopia and dystopia* (Dordrecht–Boston–Lancaster: D. Reidel Publishing Company (Kluwer Group), 1984), 49–72; Carlos Gilly, *Johann Arndt und die „dritte Reformation” im Zeichen des Paracelsus*, „Nova Acta Paracelsica” N.F. 11 (1997): 60–77, tutaj 63–67.

439. Karl Sudhoff (red.), *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Das volumen primum der Philosophia magna. Spuria: Unechte, von Johannes Huser größtenteils für echt gehaltene Schriften unter Hohenheims Namen*, t. 14, Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften (München: Otto Wilhelm Barth, 1933), 391–400, tutaj 392.

440. Will-Erich Peuckert, *Das Rosenkreuz. Zweite, neugefaßte Auflage mit einer Einleitung herausgegeben von Rolf Christian Zimmermann*, wyd. 2, Pansophie, 3 (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1973), 34–39.

uczonych (albo namiętnych poszukiwaczy, zawiedzionych brakiem rezultatów) o prawdziwości sztuki alchemicznej transmutacji, a prorocstwo Paracelsusa niewątpliwie sprzyjało im w środowiskach zwolenników medycyny chymiatrycznej. W ciągu XVII w., a także później, było ich tak wielu, że zainicjowali nowy gatunek literacki, na który przyjęło się w literaturze określenie „historie transmutacyjne”, od tytułu jednego z najwcześniejszych przykładów, czyli *Historiae aliquot transmutationis metallicae* (Historie kilku transmutacji metalicznych, 1604) Ewalda de Hoghelande⁴⁴¹.

Historie transmutacyjne były publikowane pojedynczo albo jako kolekcje, zaś arsenał apologetów narastał wraz z ukazywaniem się ich w ciągu całego stulecia. Wiele [z nich] to opowieści o wędrownych adeptach, którzy dokonowali projekcji prywatnie, przed jednym lub kilkoma aspirantami alchemii albo alchemicznymi sceptykami. Niektóre relacje są tak romantyczne albo dziwaczne, że mało kiedy nie wywołują uśmiechu pożałowania u współczesnego czytelnika. Często są aż do bólu drobiazgowo, podając dokładne czasy, miejsca, osoby (zwykle wyższej rangi i statusu) będące świadkami, ilość otrzymanego złota albo srebra i tak dalej. Inne przykłady to [transmutacje] publiczne, mające miejsce na jakimś dworze albo przed zgromadzeniem i czasami upamiętniane przez wybite monet lub medalionów [z alchemicznego złota]. Pod koniec stulecia takich monet było już wystarczająco dużo żeby Samuel Reyher napisał o nich całą dysertację [*De nummis quibusdam ex chymico metallo factis*, 1692].⁴⁴²

Pod koniec XVIII w. Siegmund Heinrich Guldendfalk zebrał sto dwanaście takich relacji i opublikował w 1784 r. jako *Sammlung von mehr als hundert wahren Transmutationsgeschichten, oder ganz ausserordentlich merkwürdige Beyspiele von Verwandlung der Metallen in Gold oder Silber* (Zbiór ponad stu prawdziwych historii transmutacyjnych, albo zupełnie niezwykle zadziwiające przykłady przemiany metali w złoto albo srebro). Zachowane monety i medale z alchemicznego złota, jak i same historie transmutacyjne, dawniej ignorowane jako przejawy naiwności i szarlatanerii, a tym samym nie warte zainteresowania ze strony historyków, coraz częściej przyciągają uwagę współczesnych badaczy⁴⁴³.

441. Termin ten wprowadził, omawiając jednocześnie szereg przykładów gatunku: Newman, *Gehennical fire*, 3–11.

442. Principe, *The aspiring adept*, 93.

443. Pionierską publikacją z zakresu numizmatyki alchemicznej była: Henry Carington Bolton, *Contributions of alchemy to numismatics* (New York: Author's Edition, 1890); nowsze omówienia to: Wolf-Dieter Müller-Jahncke, Joachim Telle, *Numismatik und Alchemie. Mitteilungen zu Münzen und Medaillen des 17. und 18. Jahrhunderts*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 229–276; Vladimir Karpenko, *Coins and medals made of alchemical metal*, „Ambix” 35: 2 (1988): 65–76; —, *Alchemical coins*

Historia opisana przez Ewalda de Hoghelande relacjonowała między innymi przemiany dokonywane przez szkockiego adepta Alexandra Setona (albo Sidoniusa) w Niemczech w roku poprzedzającym jego publikację⁴⁴⁴. W tym samym roku świadkami innej transmutacji Setona byli dwaj powszechnie znani lekarze, Johann Wolfgang Dienneim (1587–1630) z uniwersytetu we Freiburgu i Jakob Zwinger (1569–1610) z uniwersytetu w Bazylei, syn słynnego Theodora. Obaj też spisali z tego relacje, wydane drukiem kilka lat później, przez co ów „szkocki hrabia”, jak go nazywano, stał się słynny w całej Europie. Jego sława była też jednym ze źródeł powstałego w połowie XVII w. mitu o napisaniu przez niego *Novum lumen chymicum*, które Michał Sędziwój miał jedynie wydać pod własnym nazwiskiem. Pierwotnym źródłem tego mitu były kontakty Sędziwoja z Edwardem Kelleyem i wdową po nim⁴⁴⁵, co pokazuje jak tożsamości wszystkich trzech wymienionych przez Libaviusa „posiadaczy Kamienia Filozofów” zostały w późniejszej tradycji wymieszane ze sobą. Jednak Alexander Seton nie pozostawił żadnych dzieł (nie licząc kilku przypisywanych mu receptur, zapewne pseudoepigraficznych⁴⁴⁶), a literacka twórczość alchemiczna Edwarda Kelleya (lub pseudo-Kelleya), wydawana zresztą dopiero w drugiej połowie XVII w., nie wzbudziła szerszego zainteresowania. Tym samym Michał Sędziwój stał się jedynym alchemikiem swojej epoki, który stworzył wyrafinowany i atrakcyjny dla współczesnych system filozofii chymicznej, a jednocześnie uchodził powszechnie za adepta znającego tajemnicę przemiany metali. Jego teorie zapoczątkowa-

and medals, Hermetic Studies Series, 2 (Glasgow: Adam McLean, 1998); zawiera reprint pracy Boltona. Drugim z tych tematów zajmowali się bliżej, ale z zupełnie odmiennej perspektywy: Pérez Pariente, *An investigation on the activity pattern of alchemical transmutations*; Principe, *Evidence for transmutation*.

444. Włodzimierz Hubicki utożsamiał Setona z włoskim alchemikiem i magiem Girolamo Scotto (przez innych badaczy identyfikowanym niekiedy z Edwardem Kelleyem) i zapowiadał publikację jego monografii, która jednak nigdy się nie ukazała: Włodzimierz Hubicki, *The mystery of Alexander Seton the Cosmopolite, XIVth International Congress of the History of Science in Tokyo and Kyoto, Japan 1974. Proceedings* (Tokyo: Science Council of Japan, 1975), 397–400; przedruk w: —, *Z dziejów chemii i alchemii*, 90–92; na temat kontaktów Setona ze środowiskiem bazylejskim i Janem Osmolskim zob.: Henryk Barycz, *Przyjaciel i protektor zagranicznych uczonych*, [w] Henryk Barycz (red.), *W blaskach epoki odrodzenia* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968), 139–160, tutaj 154–157; najpełniejszym zestawieniem informacji o włoskim magu pozostaje: Carl Kiesewetter, *Der Zauberer Jeronimo Scotto*, [w] Carl Kiesewetter (red.), *Faust in Geschichte und Tradition* (Wien: A. Amonesta-Verlag, 1893), 272–286; reprint: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.

445. Prinke, *Beyond patronage*, 189 i 202; —, *Nolite de me inquirere*, 320–321.

446. Jeden taki apokryf wymienia Pierre Borel w swojej bibliografii: Petrus Borellius, *Bibliotheca chimica seu catalogus librorum philosophicorum hermeticorum*, wyd. 2, (Hildesberg: Samuel Broun, 1656), 200; repr. Hildesheim: Georg Olms, 1969; inny odnalazł Roman Bugaj w zbiorze receptur medycznych z 1641 r.: Bugaj, *Michał Sędziwój*, 109.

ły cały wielki nurt w dalszej historii alchemii, adekwatnie zwany w literaturze „szkołą sędziwojowską”⁴⁴⁷. W opinii współczesnych mu autorów, takich jak różokrzyżowcowy alchemik Michael Maier (1569–1622) czy encyklopedysta Johann Heinrich Alsted (1588–1638), był ostatnim w idącej od Hermesa sukcesji wielkich filozofów alchemicznych⁴⁴⁸. Również dla erudytów z końca stulecia i historyków chemii z XVIII w. oczywiste były podziały na dwie lub trzy „szkoły” w ramach siedemnastowiecznej alchemii transmutacyjnej, z których jedną stworzył polski alchemik. Niemiecki polihistor Daniel Georg Morhof (1639–1691), pisząc w 1670 r. list otwarty *De metallorum transmutatione* (O transmutacji metali) do lekarza Joela Langelotta (1617–1680), wyróżnił dwie grupy autorów alchemicznych: poszukujących źródła metali w solach, do których zaliczył Paracelsusa, „różokrzyżowców” i Nuysementa, oraz uznających jedynie metaliczną rtęć za podstawę i punkt wyjścia wszelkich operacji. Nie wymienił co prawda w tym kontekście Sędziwoja, ale nazwisko jego francuskiego naśladowcy jednoznacznie na niego wskazuje⁴⁴⁹. Nieco później twórca teorii flogistonu Georg Ernst Stahl, omawiając w swym podręczniku *Fundamenta chymiae* (Podstawy chymii, 1723) teorie transmutacji, podzielił współczesnych mu jej zwolenników na trzy grupy:

Pierwszy z trzech sławnych porządków to ci, którzy opierając się na autorytecie Paracelsusa mają nadzieję zwieńczyć swe dzieło i przygotować Kamień Filozofów z witiolu. Drugimi są ci, którzy idąc za Sędziwojem spodziewają się wytworzyć go z nitry. Zaś trzeci, kierowani przez anonimowego autora ukrytego pod epitetem [Eirenaeus] Philaletha, używający jako komentatorów do niego [Jeana] d’Espagneta, [Alexandra] von Suchtena i owego bardzo rozumnego pisarza [imieniem] Gasto Claveus, spodziewają się odnaleźć swój sekret w płynnej rtęci i złocie.⁴⁵⁰

Chociaż wspominany już kilkakrotnie Jean d’Espagnet, prawnik i wieloletni przewodniczący parlamentu Bordeaux, został tu przypisany do „szkoły rtęciowej”, to dla większości ówczesnych autorów był „alchemicznym filozofem ze szkoły Sędziwoja, zwolennikiem teorii nitry powietrznej”, a „ze wszystkich Michał Sędziwój miał najsilniejszy wpływ na d’Espagneta i często jest wymieniany łącznie z d’Espagnetem przez późniejszych alchemików”⁴⁵¹. Sam autor, podobnie jak większość mu współczesnych, nie zdradza imienia polskiego adepta, ale

447. Przykładowo: Newman, *Gehennical fire*, 212, 221–225; Clulee, *Astronomia inferior*, 217; Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*, 211, 251.

448. Prinke, ‘*Heliocantharus Borealis*’.

449. Newman, *Gehennical fire*, 210–213.

450. Rafał T. Prinke (red.), *Georg Ernst Stahl: The Philosophers’ Stone*, Hermetic Research Series, 15 (Glasgow: Adam McLean), 6; edycja tekstu angielskiego tłumaczenia z 1730 r.

451. Willard, *The many worlds of Jean D’Espagnet*, 207 i 210.

oczywiste jest, że je zna i wielce sobie ceni jego dzieła, bo w *Arcanum Hermeticae philosophiae* z 1623 r. pisze o nim:

Szlachetny Polak, równie sławny ze swej uczoności, co z subtelności umysłu (nie nazwany, ale imię jego i tak zdradził podwójny anagram). W swych *Novum lumen chymicum*, *Parabola* i *Aenigma*, a także w *Traktacie o siarce*, mówi wystarczająco obszernie i swobodnie. Zaiste, wyraził wszystko na ten temat [wyjściowej materii dzieła filozoficznego] tak jasno, że nic [chyba] nie usatysfakcjonuje tego, kto by pragnął [jeszcze] więcej.⁴⁵²

Oczywiście nie zawsze można zaliczyć danego autora do określonej szkoły tylko na podstawie przywoływanych przez niego autorytetów. Powszechną praktyką było bowiem cytowanie klasyków i nowszych filozofów na potwierdzenie własnych słów, ale często były to fragmenty wyrwane z kontekstu, służące jedynie jako instrumentalne narzędzie mające dowodzić zgodności teorii danego autora z wszystkimi uznanymi autorytetami, między którymi teoretycznie nie powinno być sprzeczności (stąd też szereg publikacji „harmonizujących” różnych autorów, co najpewniej również zamierzał przedstawić Michał Sędziwój w planowanej *Harmonii*). Przykładowo, anonimowy Eirenaeus Philalethes (o którym będzie jeszcze mowa niżej), wskazany przez Stahla jako naczelny przedstawiciel „szkoły rtęciowej” w drugiej połowie XVII w., sam powoływał się na autorytet Sędziwoja i zalecał studiowanie jego dzieł, a nawet dodał do swojego pseudonimu przydomek „Cosmopolita”, jednoznacznie już wówczas kojarzony z polskim alchemikiem.

Wynika to oczywiście z faktu, że Sędziwoja można było interpretować na więcej niż jeden sposób, a tym samym przejąć egidę jego autorytetu. Aluzyjny styl [jego tekstów] w pełni umożliwiał uczynienie Sędziwoja członkiem drugiej ze szkół opisanych przez Morhafa – alchemicznej tradycji przeświadczonej, iż to metaliczna rtęć jest pierwszą materią kamienia filozofów. Takie podejście zastosował, przykładowo, autor piszący pod pseudonimem Pantaleon, który głosił w latach 1670., że pomimo swych rozważań o soli uniwersalnej, Sędziwój dawał do zrozumienia, iż prawdziwym czynnikiem transmutacji była „nitra o naturze metalicznej”, zawarta jedynie w metalach. [...]

Pantaleon twierdzi, że Sędziwój używał terminu *nitra* jedynie dla zmylenia niegodnych [poznania sekretu]. Nie chcąc rzucać pereł przed wieprze, szlachetny Polak opisywał nitrę o naturze metalicznej pod przykrywką [*Deckname*] saletry potasowej. Technika Pantaleona jest oczywista dla każdego, kto zaznajomił się [choć trochę] z literaturą alchemiczną: przejmuje on autorytet Sędziwoja, jednocześnie zaprzeczając [prawdziwości] dosłownego sensu jego tekstu. Najwyraźniej Pantaleon jest członkiem szkoły rtęciowej, który nie chce odrzucić autorytetu Sędziwoja: jedynym wyjściem jest za-

452. D'Espagnet, *The summary of physics restored*, 97.

tem opisanie teorii *sal nitrum* polskiego autora jako formy mistyfikacji. [...] Ignoranci i sofiści, jak stwierdza, będą odczytywać Sędziwoja dosłownie. [...] Jednak wszystkie [ich próby] zakończą się niepowodzeniem, albowiem prawdziwą materię kamienia filozofów można uzyskać jedynie z metali. [...] Pantaleon krytykuje uczniów [zwolenników], ale oszczędza ich mistrza. Imię Sędziwoja miało działać niczym [magiczne] zaklęcie i z tego względu jego reputacja musiała być zachowana.⁴⁵³

System filozofii alchemicznej Michała Sędziwoja był atrakcyjny z jeszcze jednego względu – nie odwoływał się do autorytetu Paracelsusa (choć wykorzystywał niektóre jego koncepcje). Wielu poszukiwaczy Kamienia Filozofów straciło już wiarę, że w jego (lub raczej jemu przypisywanych) pismach znajdują właściwe wskazówki, a więc z entuzjazmem przyjęli „odnalezione” dzieła Basiliusa Valentinusa i publikacje Michała Sędziwoja. Miały one zresztą wiele wspólnych elementów, takich jak przyjmowanie paracelusowskich *tria prima* i zmodyfikowanego pojęcia archeusza⁴⁵⁴, przy jednoczesnym nawiązywaniu wprost do tradycji średniowiecznej, odrzucanej przez Paracelsusa w jego autentycznych dziełach, a nadal żywej wśród alchemików, o czym świadczy najlepiej zapotrzebowanie na klasyczne traktaty stale publikowane i wznawiane. Nie jest zresztą wykluczone, że Sędziwój, który studiował w Lipsku, kiedy profesorem był tam Joachim Tancke (późniejszy wydawca jednej z pierwszych edycji *De lapide philosophorum*), znał również współpracującego z nim Johanna Thölde, wydawcę i według niektórych także autora tekstów Basiliusa Valentinusa, a więc mógł się inspirować poznanymi w tym kręgu ideami⁴⁵⁵. Pojawienie się traktatów średniowiecznego benedyktyna z Erfurtu oraz *De lapide philosophorum* i *Dialogus* Sędziwoja wywołało w całej alchemicznej Europie wielkie poruszenie, oczekiwano bowiem nadejścia Eliasza Artysty i nowych rewelacji wielkiej wagi. Wkrótce poruszenie to okazało się być jedynie zapowiedzią olbrzymiej burzy i eksplozji entuzjazmu na niespotykaną skalę, jakie spowodowała w tym samym środowisku publikacja manifestów różokrzyżowców.

MANIFESTY RÓŻOKRZYŻOWCÓW

Pierwszy z manifestów został wydany w 1614 r. w Kassel pod tytułem *Fama Fraternitatis, löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle Gelehrte und Häupter*

453. Newman, *Gehennical fire*, 212 i 225.

454. Archeusz pojawia się w dwóch najważniejszych traktatach korpusu: *Von den natürlichen und übernatürlichen Dingen* i *Triumph-Wagen Antimonii*.

455. Według Friedricha Rotha-Scholtza, Sędziwój wręcz zaprzyjaźnił się z nimi, ale ponieważ informacja ta pojawia się ponad 120 lat później, trudno uznać ją za w pełni wiarygodną; z drugiej jednak strony, niektóre inne fakty podane w tej samej przedmowie można pozytywnie zweryfikować, co przemawia za jej wiarygodnością: Friedrich Roth-Scholtz (red.), *Michaelis Sendivogii chymische Schriften* (Nürnberg, 1718), 12.

Europae (Odezwa Bractwa, przesławnego Zakonu Różokrzyżowców, pisana do wszystkich uczonych i władców Europy), ale jako druga część publikacji, poprzedzona anonimowym tekstem zatytułowanym *Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt* (Powszechna i ogólna reformacja całego szerokiego świata), który był niemieckim tłumaczeniem fragmentu prześmiewczej satyry obyczajowo-politycznej *Ragguagli di Parnaso* (Wiadomości z Parnasu, 1612), autorstwa Trojano Boccaliniego (1556–1613)⁴⁵⁶. Łączne wydanie obu tekstów wzbudzało od samego początku uzasadnione wątpliwości, czy drugi z nich jest poważnym nawoływaniem do przemiany ówczesnego świata, czy może również żartem. Opisany w nim Zakon Różokrzyżowców miał być założony przez Ojca C. R. (czyli, jak wiadomo z późniejszych publikacji, Christiana Rosenkreutza), który w swych podróżach po Azji i Afryce zdobył wielką wiedzę z różnych dziedzin (w tym magii i kabały) i przekazał ją swym uczniom, którzy teraz wzywają wszystkich możliwych i uczonych, aby się do nich przyłączyli i wspólnie przeprowadzili konieczne reformy. Ich podstawą miało być przede wszystkim odrzucenie autorytetu papieża, Arystotelesa i Galena, a także umożliwienie swobodnego

456. Współczesne wydania krytyczne zwykle obejmują jedynie trzy „założycielskie” teksty różokrzyżowcowe, bez poprzedzających je dodatków. Najnowsza i najpełniejsza edycja krytyczna zawiera też *Allgemeine Reformation* i uwzględnia liczne rękopisy oraz warianty tekstowe: Roland Edighoffer (red.), *Johann Valentin Andreae: Rosenkreuzerschriften*, Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften, 3 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010); wcześniej za najlepszą uznawana była edycja z 1973 r., uaktualniana w kolejnych czterech wydaniach: Richard van Dülmen (red.), *Johann Valentin Andreae: Fama fraternitatis (1614); Confessio fraternitatis (1615); Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz, Anno 1459 (1616)*, wyd. 4, Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 6 (Stuttgart: Calwer, 1994); polskie anonimowe tłumaczenia trzech manifestów zostały wydane wraz z ezoterycznym komentarzem Jana van Rijckenborgha przez polski oddział założonej przez niego organizacji nawiązującej do tradycji różokrzyżowcowej: Jan van Rijckenborgh, *Wołanie Braterstwa Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Fama Fraternitatis R. C.* (Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2010); —, *Wyznanie Braterstwa Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Confessio Fraternitatis R. C.* (Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2009); —, *Alchemiczne gody Chrystiana Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Chemicznych godów Chrystiana Różokrzyża Anno 1459*, 2 t. (Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2005–2007); bardziej wiarygodne jest tłumaczenie dwóch pierwszych w: Tadeusz Cegielski, *Manifesty Różokrzyżowców: Fama Fraternitatis, Confessio Fraternitatis (w przekładzie Jerzego Prokopiuka, przy współpracy Maxa Bojarskiego)*, „Ars Regia” 9: 15–16 (2006): 45–73; liczne edycje angielskie to siedemnastowieczne tłumaczenia z uwspółcześnioną pisownią, z których najpełniejsze jest popularne wydanie: Benedict J. Williamson (red.), *The Rosicrucian manuscripts* (Arlington, VA: Invisible College Press, 2002); znakomitym nowym tłumaczeniem „trzeciego manifestu” jest: Adam McLean (red.), *The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz*, tłum. Joscelyn Godwin, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 18 (Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991).

uprawiania nauki. Natomiast z wielką aprobatą przywoływany jest Paracelsus, „choć nie należał do naszej Konfraterni”. Autor lub autorzy podkreślają też swoją polityczną lojalność wobec Cesarza i uznawanie autorytetu Biblii w sprawach teologii, dopuszczając jednak opinie filozofów starożytnych. Sporo miejsca poświęcono opisowi podróży Ojca C. R. i dziejom Zakonu po jego śmierci, a także opisowi jego grobowca odkrytego po stu dwudziestu latach, wraz ze znajdującymi się tam księgami i niezwykłymi wynalazkami. Z chronologii podanej w drugim manifestacie wynika, że grobowiec ten otwarto w roku 1604, a więc tym samym, kiedy spodziewane było nadejście Eliasza Artysty (nie wymienionego co prawda w manifestach, ale często przywoływanego w późniejszych publikacjach).

Przekaz *Famy* był wezwaniem do stworzenia doskonałego społeczeństwa opartego na wiedzy, pisany z pozycji jednoznacznie anty-katolickich i anty-universyteckich, promującym natomiast wartości protestantyzmu i empiryzmu, a także wolności słowa i sumienia. Przedstawienie owej utopijnej wizji za pomocą odezwy działającego od ponad stu lat w ukryciu bractwa uczonych, którzy zdecydowali się teraz przyjmować nowych członków, okazało się niezwykle przekonującym zabiegiem literackim, bo wiele osób uwierzyło w jego istnienie. Największą reakcję wywołała ona w kręgach alchemicznych, mimo iż dwie krótkie wzmianki o transmutacji były utrzymane w duchu Paracelsusa i uznawały wytwarzanie złota za moralnie naganne. Już sam założyciel Zakonu, Ojciec C. R., „choć mógłby chętnie się swą sztuką, a w szczególności *transmutatione metallorum*, to jednak bardziej szanował niebiosa i ich obywatela – człowieka – niż całą próżną sławę i splendor”⁴⁵⁷. Deklarując takie właśnie stanowisko jako obowiązujące członków bractwa, autorzy *Famy* oświadczali w dalszej części:

Co się zaś tyczy (zwłaszcza w naszej epoce) bezbożnego i przekłętego złotoróbstwa, [...] to pod jego barwami wielu zbiegłych wartych kata łajdaków dopuszcza się wielkich łajdactw, i nadużywa wiary, którą im dają. Również w naszych czasach osoby skromne uważają, że *mutatio metallorum* [przemiana metali] stanowi najwyższy *apex* i *fastigium* [szczyt i wierzchołek] w filozofii. Całym ich zamiarem i pragnieniem jest, by szanować i czcić takiego Boga, który mógłby wytwarzać wielkie masy złota, i to w obfitości, oni też w nieprzemysłanych modlitwach mają nadzieję przekonać o tym Wszechwiedzącego Boga, znającego serca ludzi. Tak więc oświadczamy niniejszym publicznie, że postępowanie takie jest fałszywe i że prawdziwi *Philosophis* są innego zdania, mało sobie ceniąc sporządzanie złota, co jest dla nich tylko *parergon* [dziełem pobocznym], gdyż znają jeszcze tysiąc lepszych rzeczy.⁴⁵⁸

Te nieistotne dla głównego przesłania aluzje, że Christian Rosenkreutz znał sztukę transmutacji i przekazał ją swym uczniom, okazały się wystarczające, aby

457. Cegielski, *Manifesty Różokrzyżowców*, 53.

458. *Ibid.*, 60.

wywołać powszechne w środowiskach „synów Hermesa” pragnienie zostania członkiem owej tajemniczej konfraterni i poznania największej tajemnicy alchemii, a przy okazji również „tysiąca lepszych rzeczy”. Poruszenie to rozpoczęło się zresztą przynajmniej kilka lat wcześniej, w 1612 r. ukazała się bowiem pierwsza z niezliczonych drukowanych odpowiedzi na wezwanie bractwa, następnie dołączona na końcu pierwszego wydania *Famy*. Jej autorem był Adam Haslmayr (ok. 1555–ok. 1630), organista, kompozytor, lekarz i alchemik, który czytał *Famę* w rękopisie już w 1610 r., a ponieważ Zakon nie podał sposobu kontaktowania się z nim, to w ten sposób chciał zgłosić swój akces⁴⁵⁹. Nie ma zatem wątpliwości, że pierwszy z manifestów krążył w odpisach przynajmniej na kilka lat przed publikacją w 1614 r.

Jeszcze w tym samym roku ukazało się również w Kassel łacińskie tłumaczenie *Famy*, a w 1615 drugi manifest, tym razem najpierw wydany po łacinie, zatytułowany *Confessio Fraternitatis R. C., ad eruditos Europae* (Wyznanie Bractwa R. C., [skierowane] do uczonych Europy). Był on zapowiadany już w *Famie*, ale nie zawiera niczego nowego poza wspomnianymi szczegółami chronologii życia założyciela i rozwinięciem utopijnych postulatów reform oraz jeszcze szerszym opisem wiedzy, jaką Zakon posiada i skłonny jest przekazać godnym tego uczonym. Na temat alchemii nie ma tu już najmniejszej nawet sugestii, ale podobnie jak w przypadku *Famy*, tekst *Confessio* został poprzedzony innym, tym razem oryginalnym traktatem alchemicznym *Secretioris philosophiae consideratio brevis* (Krótkie rozważania o bardziej tajemnej filozofii), którego autorem był Philipp à Gabella⁴⁶⁰. Większość badaczy uważa, iż jest to pseudonim nawiązujący do kabały, zaś autor musiał być związany z dworem landgraфа Maurycego w Kassel. Zdaniem Bruce’a Morana mógł to być wspomniany wcześniej Raphael Eglinus⁴⁶¹, podczas gdy Carlos Gilly twierdzi, że to nadworny lekarz Johann Rhenanus⁴⁶². Chociaż tekst ten nie ma oczywistego związku z manifestami i nie był już później wraz z nimi wydawany, to fakt jego dołączenia do *Confessio* (i to na pierwszym miejscu) mógł utwierdzić czytelników w domysłach o alchemicznym charakterze Zakonu.

459. Znakomitą monografię na jego temat, a także związanych z nim innych wczesnych apologetów różokrzyżowców wydał: Gilly, *Adam Haslmayr*.

460. Tekst ten nie był włączany do współczesnych edycji manifestów, a jedyne chyba tłumaczenie na język nowożytny to: Christopher Atton, *The Consideratio Brevis of Philip à Gabella*, „The Hermetic Journal” (1989): 79–97.

461. Moran, *The alchemical world of the German court*, 100.

462. Carlos Gilly (red.), *Cimelia Rhodostauritica: Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, wyd. 2 (Amsterdam: In de Pelikaan, 1995), 73–74; Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*, t. 2 (Firenze: Centro Di, 2003), 246–247.

Traktat ów jest z wielu względów bardzo interesujący, choć do niedawna był wręcz ignorowany zarówno przez badaczy ruchu różokrzyżowców, uważających go za nieistotny dodatek do manifestów, jak i przez historyków alchemii, którym nie wydawał się wystarczająco oryginalny⁴⁶³. Rzeczywiście *Consideratio brevis* jest w dużej mierze kompilacją cytatów i parafraz innych autorów, ale ich dobór i struktura całości stanowi syntezę wcześniejszych tradycji. Już Frances Yates wskazała, że tekst ten zawiera obszerne dosłowne cytaty z trzynastu pierwszych teorematów w *Monas hieroglyphica* Johna Dee, a na odwrocie karty tytułowej przytacza ten sam cytat biblijny, który widnieje na okładce dzieła angielskiego maga: „Niech tobie Bóg użyć rosy z niebios i żyzności [tłustości] ziemi”⁴⁶⁴. Ponieważ był to istotny argument na rzecz jej tezy o inspirowaniu manifestów i całego ruchu przez filozofię Johna Dee, to uznała ten traktat za „nierozzerwalnie związany z następującym po nim manifestem”⁴⁶⁵. Nie poświęciła mu jednak zbyt wiele uwagi, ograniczając się do pobieżnego omówienia i przedstawienia kolejnej z wielu daleko idących hipotez uzasadniających jej podstawową tezę, a mianowicie o pochodzeniu nazwy „różokrzyżowcy” od wspomnianego motta do *Monas hieroglyphica*, czyli od *ros* jako „rosa”, a nie „róża”. Zupełnie nowe światło rzuciło na znaczenie tego traktatu dokonane w 1990 r. odkrycie, że:

jedynie część tej pracy jest oparta na *Monas* [Johna] Dee, podczas gdy reszta jest czysto alchemiczna, a jej źródło nie zostało wyjaśnione przez Yates czy kogokolwiek innego. Tymczasem opiera się ona wyraźnie na *De lapide philosophorum* Sędziwoja! Wiele stwierdzeń wziętych jest bezpośrednio stamtąd albo stanowi streszczenie fragmentów, albo też mówi o tych samych rzeczach innymi słowami. [...] Opis działania Przyrody stanowi streszczenie nauk Sędziwoja. Również wyjaśnienia na temat Rzęci i jej roli w Przyrodzie [...] pokazują głębokie zrozumienie teorii Sędziwoja o „naszej wodzie, która nie moczy rąk”⁴⁶⁶.

Dopiero jednak dogłębna analiza *Consideratio brevis* przeprowadzona przez Nicholasa Clulee odkryła jego głębszą strukturę bazującą na tekście *Tablicy szmaragdowej*⁴⁶⁷ oraz kolejne ukryte cytaty, szczególnie z pierwszego francuskiego paracelsysty Jacquesa Gohory’ego i z innego dzieła Johna Dee, *Propaedeutumata*

463. Wyjątek stanowi krótki podrozdział w: Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 84–88.

464. Tłumaczenie wg *Biblii Tysiąclecia*, Księga Rodzaju 27:28; w tekście Wulgaty użyta jest fraza *pinguedine terrae* czyli „tłustości ziemi”, co w takim dosłownym tłumaczeniu było wykorzystywane do interpretacji alchemicznych.

465. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 39.

466. Prinke, *Michael Sendivogius and Christian Rosenkreutz*, 84–85; zob. też: —, *The twelfth adept*, 182–183.

467. Odnotował to już wcześniej Adam McLean w trzydziemioj notce redakcyjnej poprzedzającej opublikowane przez niego tłumaczenie: Atton, *The Consideratio Brevis*, 79.

aphoristica.⁴⁶⁸ Pierwsza część traktatu w dużej mierze odwołuje się do wspomnianej już kosmologicznej reinterpretacji *Tablicy* dokonanej przez Trithemiusa, z tym że, jak sądzi Clulee, Gabella czerpał te inspiracje za pośrednictwem Johna Dee. „Ale ponieważ nie okazuje bezpośredniej znajomości Trithemiusa, a z Dee korzystał bardzo wybiórczo, to nie w pełni uchwycił istotę zarówno *Monas* [Johna] Dee, jak i *Tabuli* Trithemiusa”⁴⁶⁹. Część druga *Consideratio* odwołuje się już wprost do klasyków alchemii, takich jak Geber i Lull, ale prezentuje w tym kontekście „kosmologiczny wymiar *Tablicy* [szmaragdowej]”, który „jest również pierzoplanowy w *Novum lumen chymicum* Michała Sędziwoja”⁴⁷⁰. U niego wymiar ten, o czym była wcześniej mowa, staje się ponownie materialny, co jest ewidentnie bliższe Gabelli, zdecydowanie zainteresowanemu przede wszystkim transmutacją metali. Szczególnie ciekawe wydaje się to, że autor *Consideratio* przedstawia istotną rolę, jaką w systemie Sędziwoja odgrywiają promienie słoneczne, za pomocą cytatów z *Propaedeumata*, sugerując tym samym istnienie ciągłości między tymi interpretacjami *Tablicy szmaragdowej*. Jak wszakże podkreśla Nicholas Clulee, jego systematyczna analiza traktatu:

może wprowadzać [czytelnika] w błąd, sprawiając wrażenie, iż [Gabella] jest logicznie spójny. Tymczasem trudno jest właściwie ustalić, co on prezentuje. Identyfikacja jego źródeł, jak w przypadku Sędziwoja, nie stanowi pewnej wskazówki co do jego przekonań. [...] Gabella ignoruje albo odziera alchemię Sędziwoja z jej kluczowych elementów. W szczególności, nie wspomina wcale o „soli centralnej” albo *sal nitrum* czy nitrze powietrznej jako pierwszej materii metali. Nie możemy przypisać go z jakąkolwiek pewnością do szkoły Sędziwoja, która poszukiwała ostatecznej zasady w „soli uniwersalnej”. [...] Gabella zapożyczał [idee] bezpośrednio od Sędziwoja, ale stapiał te wyciągi we własną strukturę [...], przejmując jedynie fragmenty zgodne z jego, jak można sądzić, preferowaną teorią bazującą na witalii.⁴⁷¹

W tym samym roku 1615 oba manifesty ukazały się ponownie w jednej książce, tym razem z *Confessio* po niemiecku i już bez towarzyszących im wcześniej tekstów (choć *Allgemeine Reformation* wróciło w późniejszych wydaniach). Wreszcie w 1616 r. zostało opublikowane, tym razem w Strasburgu przez Lazarusa Zetznera, *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz. Anno 1459* (Chymiczne wesele Christiana Rosenkreutza. Roku 1459), umownie traktowane w literaturze jako „trzeci manifest”. Nie miało ono podobnego charakteru jak dwa pierwsze, ale było enigmatyczną powieścią inicjacyjną w tradycji *Hypnerotomachia Poliphili* i alchemicznych snów Nazario, pełną symboli i aluzji.

468. Clulee, *Astronomia inferior*; wcześniej ogłosił to drugie odkrycie w: Clulee, *John Dee and the Paracelsians*, 132.

469. Clulee, *Astronomia inferior*, 211.

470. *Ibid.*, 215.

471. *Ibid.*, 217 i 223.

Tytułowy bohater otrzymuje od anioła zaproszenie na królewskie zaślubiny, na którym widnieje symbol *Monas hieroglyphica* Johna Dee, a podczas kolejnych siedmiu dni w królewskim zamku jest uczestnikiem różnych alegorycznych scen z udziałem znanych z alchemicznych wyobrażeń zwierząt, takich jak lew, jednorożec czy gołąb. Później widzi nagą Wenus, a Merkury prowadzi go na Wieżę Olimpu, gdzie dokonają się chemiczne zaślubiny królewskiej pary. Na końcu Christian Rosenkreutz dowiaduje się, że przeszedł wszystkie próby i zostaje Rycerzem Złotego Kamienia. Podobnie jak w przypadku *Consideratio brevis*, nie ma wyraźnego związku między tą opowieścią a dwoma właściwymi manifestami, zaś jedynym łączącym je elementem jest imię głównego bohatera, korespondujące z nazwą Zakonu. Można się też zaledwie domyślać, iż jest on tożsamy z Ojcem C. R., albowiem *Fama* podaje tylko jego inicjały, a *Confessio* ujawnia jedynie imię Christian.

Chociaż *Chymische Hochzeit* zostało wydane anonimowo, to do autorstwa przyznał się dwadzieścia trzy lata później wybitny teolog luterński Johann Valentin Andreae (1586–1654), umieszczając je w 1639 r. w wykazie swoich młodzieńczych utworów napisanych przed 1605 r. i dodając, że była to „zabawa z tajemnicami alchemików”⁴⁷². W swojej autobiografii wydanej dopiero w XIX w. zawarł z kolei takie zdanie:

W przeciwieństwie [do moich młodzieńczych poezji], *Chymiczne wesele* [*Nuptiae chymicae*] zachowało się, wydając z siebie ohydne pomioty: fantazja [*ludibrium*], która nie wiedzieć dlaczego była przez niektórych ceniona i interpretowana z subtelną pomysłowością, zupełnie niedorzecznie, demonstrując [w ten sposób] bezmyślność [owych] dociekliwych.⁴⁷³

Na tej podstawie wielu historyków przyjęło, że Andreae był również autorem dwóch manifestów, które miały stanowić urzeczywistnienie jego młodzieńczej wizji, tym bardziej, że później napisał ważne utopijne dzieło *Christianopolis* (1619), ale już z pozycji ortodoksyjnego (choć zabarwionego pietyzmem) luteranizmu. Inni badacze z kolei przedstawiali go jako wroga różokrzyżowców,

472. Milada Blekastad, *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský* (Oslo–Praha: Universitetsforlaget Oslo – Akademia Praha, 1969), 29; autorka nie podaje źródła, a późniejsi badacze powtarzają ten cytat zawsze powołując się na nią, np.: Ulrich Kunna, *Das „Krebsgeschür der Philosophie“: Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Schriften zur Comeniusforschung, 19 (Berlin: Academia Verlag, 1991), 37; Edward H. Thompson, *Introduction*, [w] Edward H. Thompson (red.), *J. V. Andreae: Christianopolis*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 162 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 1–132, tutaj 16; nie jest wykluczone, że to bardzo swobodne (choć ujęte w cudzysłowy) cytowanie podanego niżej fragmentu z *Vita*.

473. F. H. Rheinwald (red.), *Ioannis Valentini Andreae theologi q. Württembergensis vita, ab ipso conscripta* (Berlin: Hermann Schultz, 1849), 10.

których uważał za heretycką i antychrześcijańską sektę, o czym również wspomina we wstępie do cytowanej autobiografii. Nie ma tu oczywiście miejsca na pobieżny choćby przegląd różnych stanowisk prezentowanych przez najważniejszych historyków badających źródła fenomenu różokrzyżowców⁴⁷⁴. Trzeba wszakże wspomnieć o dwóch najbardziej wpływowych w ostatnich dekadach XX w. teoriach, które nadal są niekiedy akceptowane przez autorów mniej zorientowanych w najnowszych ustaleniach. W 1973 r. John Warwick Montgomery opublikował dwutomowe dzieło zawierające szczegółową biografię Johanna Valentina Andreae, omówienie jego światopoglądu, a także związków z alchemią i różokrzyżowcami. Po drobiazgowej analizie bardzo licznych, a wcześniej niewykorzystanych źródeł doszedł do wniosku, że „mit Różanego Krzyża pojawił się w Niemczech w ostatniej ćwiartce XVI w. – być może pod wpływem konwentykli odzwierciedlających nauki okultysty Agrippy, a być może nie; jego rozwój nastąpił wśród protestanckich »entuzjastów«⁴⁷⁵. Odrzucił też pojawiające się już wcześniej hipotezy, że manifesty różokrzyżowców mogły powstać w kręgach uniwersyteckich w Tybindze, gdzie Andreae studiowała w latach 1602–1605, a głównymi konstruktorami mitu był jego najbliższy przyjaciel Christoph Besold (1577–1638) oraz uważany za ich mentora Tobias Hess (1558–1614), obaj prawnicy. Zdaniem Montgomery’ego ani Besold, który później przeszedł na katolicyzm, ani Andreae nie mogli mieć z tym nic wspólnego. Nie da się natomiast zaprzeczyć fascynacji Tobiasa Hessa alchemią i prorocत्वami, był bowiem zwolennikiem Paracelsusa, a także korespondował już w 1597 r. z chiliastą Simonem Studionem (1543–1605) na temat przewidywanego na 1604 r. upadku papieżstwa. Montgomery uznał zatem, że ponieważ owe „gorące mrzonki” oddziaływały na wiele osób „pod innymi względami zupełnie rozsądnych”, takich jak Hess, to

474. Oprócz cytowanych w dalszym ciągu pozycji, najważniejsze pod względem objętości, oryginalności i zakresu podstawy źródłowej to: Arthur Edward Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross* (London: Rider, 1924); pisana z pozycji ezoterycznych, ale zawiera wartościowe streszczenia i analizy źródeł; Will-Erich Peuckert, *Die Rosenkreutzer. Die Geschichte einer Reformation* (Jena: Eugen Diederichs, 1928); drugie wydanie znacznie rozszerzone i zmienione: —, *Das Rosenkreutz*; Hans Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Quellen und Darstellungen zur Freimaurerfrage, Bd. 1 (Berlin: Nordland Verlag, 1942); pisana z pozycji narodowo-socjalistycznych, z podziękowaniami dla Heinricha Himmlera, ale źródłowo wiarygodna; Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie* (Paris: Mercure de France, 1955); drugie wydanie 1990 ze wstępem Umberto Eco. Przydatne streszczenia opinii wcześniejszych badaczy zawierają: Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 6–12; Dickson, *The Tessera of Antilia*, 19–22.

475. John Warwick Montgomery, *Cross and crucible: Johann Valentin Andreae (1586–1654), phoenix of the theologians. Vol. 1: Andreae’s life, world-view, and relations with Rosicrucianism and alchemy; Vol. 2: The Chymische Hochzeit with notes and commentary*, 2 t., Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 55 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 1:232.

za ich pośrednictwem „Andreae zapoznał się z manifestami różokrzyżowców w rękopisie, dostrzegając ich atrakcyjność i niebezpieczeństwo”⁴⁷⁶. Postanowił przeciwdziałać szerzącej się herezji, przeciwstawiając się jej w formie literackiej.

Zatem pod koniec swoich studiów (1605), kiedy pisał *Chymische Hochzeit* z zamysłem [przedstawienia] zaślubin prawdziwej teologii i prawdziwej nauki, wziął jako swego bohatera Christiana Rosenkreutza – ale odmienionego, schrystianizowanego Rosenkreutza – ażeby zaprezentować ewangeliczną alternatywę dla *Famy* i *Confessio*. Z początku wystarczało mu, że *Hochzeit* pozostawało niewydane [...], ponieważ same manifesty różokrzyżowców również nadal były w rękopisie. [...] W 1614 r. różokrzyżowcy objawili się przez publikację *Famy*, a *Confessio* rok później, tym samym przewracając Niemcy do góry nogami za pomocą historii o mistycznym bractwie Maga „Christiana Rosenkreutza”. Teraz już nie powtarzano tej bajki o domniemanym stowarzyszeniu szeptem i w tajemnicy nad wytartymi kartami manuskryptów, ale omamiały one każdego naiwnego, którego było stać na kupienie drukowanych traktatów za kilka fenigów! Andreae poczuł się odpowiedzialny i zadziałał bezzwłocznie: przekazał swoje *Chymiczne wesele* do publikacji szacownemu drukarzowi [=wydawcy] alchemicznemu ze Strasburga, Lazarusowi Zetznerowi, wiedząc doskonale, że w ten sposób dotrze ono do właściwych odbiorców w najkrótszym czasie. Książka ukazała się w 1616 r. [...] i miała trzy, a być może cztery wydania w ciągu dwunastu miesięcy.

Różokrzyżowcowe zło nie okazywało jednak żadnych oznak słabnięcia. [...] Wydawane były nawet dziwaczne interpretacje samego *Hochzeit*. [...] Zatem Andreae skierował bezpośrednią krytykę przeciw Zakonowi w swym *Menippusie* z 1617 r., która była jeszcze ostrzejsza w poprawionej wersji tej książki z 1618 r. [...] W 1619 i 1620 r. ogłosił *Turris Babel* [Wieża Babel] i *De curiositatis perniciose syntagma* [Zbiór o zniszczeniu dziwactw], gdzie scharakteryzował bractwo różokrzyżowców jako pogańską Wieżę Babel, bezbożnie pnącą się w górę, aby zbeczczyć niebiosy, oraz jako prawdziwe źródło całego ukrytego zła epoki. [...] Andreae walczył heroicznie i nie wszystkie jego bitwy były przegrane [...]. Jak na ironię [jednak], pomimo mocnych wystąpień przeciwko Różanemu Krzyżowi w ciągu całej reszty życia, ten czempion chrześcijańskiej egzoteryki przeciw wszelkim formom mistycznej ezoteryki był przez wielu uznawany za skażonego tą właśnie chorobą, którą usiłował wytrzebić.⁴⁷⁷

Zawarta w drugim tomie monografii Montgomery’ego szczegółowa analiza i egzegeza *Chymische Hochzeit* interpretuje tę enigmatyczną powieść jako zawołowaną wykładnię ortodoksyjnego luteranizmu, zgodnie z jego wcześniejszą tezą. Nie bez znaczenia dla stworzenia takiego właśnie obrazu Johanna Valentina Andreae był zapewne fakt, że sam Montgomery jest wybitnym teologiem luteran-

476. Ibid., 1:233.

477. Ibid., 1:234–235.

skim i nie potrafił zachować należytej bezstronności, budując konstrukcję opartą na zbyt daleko idących hipotezach, nie potwierdzonych przekonująco przez źródła. Jak to ujął jeden z jego licznych krytyków, również profesor teologii luterńskiej, Martin Brecht, „pomimo wszystkich pieczołowicie zebranych materiałów źródłowych i bazy bibliograficznej, proponowane rozwiązanie jest wyraźnie jednostronne, sprzeczne ze swoimi źródłami i ponownie rozdziera rzeczy, które stanowią całość”⁴⁷⁸.

Do skrajnie odmiennych wniosków doszła Frances Yates, autorka drugiej ze wspomnianych teorii o źródłach mitu różokrzyżowców. Opublikowała je niemal równocześnie z Montgomerym, w związku z czym nie odwoływali się wzajemnie do swoich ustaleń⁴⁷⁹. Ze względu na jej wielki autorytet wynikający z fundamentalnego charakteru wcześniejszych prac na temat tradycji hermetycznej i Giordana Bruna oraz zapomnianej sztuki pamięci⁴⁸⁰, a także wielką erudycję i sprawne operowanie źródłami, jej książka stała się bardzo popularna i nadal często stanowi główne źródło informacji dla autorów jedynie marginalnie zainteresowanych różokrzyżowcami przy okazji innych badań. Podobnie jak wcześniej odkryła dla nauki hermetyzm renesansowy jako niezależny i ważny nurt intelektualny, choć jej główna teza o znaczeniu tego prądu została odrzucona, tak i w tym przypadku wprowadziła tematykę różokrzyżowców, którą wcześniej zajmowali się nieliczni specjaliści (i liczni amatorzy), do głównego nurtu historiografii. Odkrywając „oświecenie różokrzyżowcowe”, przedstawiała je jako niemal zaginioną cywilizację, stanowiącą łącznik między magią renesansową a „rewolucją naukową”, czyli brakujące ogniwo w głoszonej przez nią już wcześniej tezie o dominującym wpływie tradycji hermetycznej na powstanie nowożytnej nauki.

Zdaniem Frances Yates manifesty różokrzyżowców powstały istotnie w kręgu uczonych z Tybingi, a ich inspiratorem i zapewne współautorem był Johann

478. Martin Brecht, *Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne*, [w] Martin Brecht (red.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät* (Tübingen: Mohr, 1977), 270–343, tutaj 273; por. też rozdział „Das Gerücht von der Bruderschaft der Rosenkreuzer” w najnowszej biografii, będącej zwieńczeniem kilkudziesięcioletnich badań autora: —, *Johann Valentin Andreae 1586–1654. Eine Biographie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 65–92; Montgomery odpowiedział na płynącą z wielu stron krytykę, ale pominął najistotniejsze zarzuty i obalające jego tezę źródła: John Warwick Montgomery, *The world-view of Johann Valentin Andreae*, [w] Carlos Gilly, Frans A. Jansen (red.), *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616* (Amsterdam: In de Pelikaan, 1988), 152–169.

479. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*. (oryg. wyd.: London–Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972).

480. —, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*; —, *Sztuka pamięci*.

Valentin Andreae. Uznała ona, że „choć *Fama* i *Confessio* mogły nie być napisane tą samą ręką co *Wesele*, program alegorii we wszystkich trzech pracach nosi znamię współdziałających umysłów, zdeterminowanych ażeby wysłać w świat swój mit o Christianie Rosenkreutzu, pozytywnej postaci, centralnej dla bractw i zakonów”⁴⁸¹. Bardzo istotny w argumentacji Yates jest termin *ludibrium*, którego Andreae użył na opisanie *Chymische Hochzeit*, a później także całego ruchu różokrzyżowców. W przeciwieństwie do większości wcześniejszych i późniejszych badaczy uznała go nie za raczej pogardliwy, oznaczający „fantazję”, „zabawę” lub „żart”, ale za odnoszący się do teatralnej komedii w stylu szekspirowskim, mającej na celu odnowę moralną⁴⁸².

Według hipotezy Yates, pierwotnych źródeł owego mitu należy szukać w Anglii. Pojawienie się ruchu różokrzyżowców uznaje bowiem za bezpośredni rezultat pobytu Johna Dee i Edwarda Kelleya w Europie Środkowej i kontaktach tego pierwszego z Heinrichem Khunrathem. Zależności takiej miało dowodzić przede wszystkim wspomniane wcześniej *Consideratio brevis*, oparte w dużej części na *Monas hieroglyphica*, które zdaniem angielskiej badaczki było integralną częścią wystąpienia różokrzyżowców, mimo iż w późniejszych edycjach już się nie pojawiało. Jak pisze, „ewidentne jest, że owa »bardziej tajemna filozofia« [w tytule *Consideratio*] stojąca za manifestami była filozofią Johna Dee, streszczoną w jego *Monas hieroglyphica*”⁴⁸³, ale nie dostrzegła zależności tego tekstu również od Michała Sędziwoja. Sama publikacja nastąpiła (bez wiedzy autora) z inicjatywy Krystiana I księcia Anhalt-Bernburg (1568–1630), współtwórcy Unii Protestantckiej, który dostrzegł w krążących w odpisach manifestach potencjał propagandy religijno-politycznej, antykatolickiej i antyhabsburskiej. Z kolei wydanie drukiem *Chymische Hochzeit* miało być poparciem dla pałatyna reńskiego Fryderyka V (1596–1632), przywódcy Unii, koronowanego w 1619 r. na króla Czech, co doprowadziło do rozpoczęcia Wojny Trzydziestoletniej. Albowiem według Frances Yates głównym tematem symbolicznej powieści Johanna Valentina Andreae był ślub Fryderyka z Elżbietą Stuart w 1613 r., a drukowana wersja została w tym celu całkowicie przerobiona w stosunku do napisanej w 1605 r., a obecnie zaginionej wersji pierwotnej⁴⁸⁴. Co więcej, znakomita badaczka spekuluje, że symbolika *Chymische Hochzeit* nawiązuje do dworskich ceremoniałów wzorowanych na średniowiecznych romansach rycerskich, których Andreae mógł być świadkiem w 1603 r. w Stuttgarcie podczas przyjmowania księcia Fryderyka I Wirtemberskiego (1557–1608) do Zakonu Podwiązki w uznaniu jego zasług dla Anglii. Również sam symbol mitycznej konfraterni i nazwisko jej założyciela mają, jej zdaniem, wyspiarskie źródła:

481. —, *The Rosicrucian enlightenment*, 65.

482. *Ibid.*, 140–144 i wg indeksu.

483. *Ibid.*, 39.

484. *Ibid.*, 31.

Jakie jest zatem pochodzenie „Różanego Krzyża”? Tutaj [...] zasugerowałam pochodzenie rycerskie, [mianowicie] że jest to odniesienie do czerwonego krzyża św. Jerzego z Zakonu Podwiązki oraz czerwonych róż [heraldycznych] Anglii. Wcześniej [...] podjęłam znów dawną hipotezę o pochodzeniu alchemicznym, od *Ros* czyli rosa i *Crux* czyli światło, z odniesieniem do tajemnic alchemii. Na możliwość prawdziwości tej teorii wskazuje fakt, iż *Monas* [Johna] Dee, z tekstem o *ros* czyli rosie na stronie tytułowej i rozważaniami na temat „monas” jako alchemicznej formy krzyża, ma silne powiązania z *Confessio*. [...] Myślę, że obie te sugestie mogą być wspólnie brane pod uwagę, że istniało zarówno egzoteryczne zastosowanie rycerskiego „Różanego Krzyża”, jak i ezoteryczne znaczenie alchemiczne, *Ros Crux*. Według tej teorii *Monas* [Johna] Dee] byłoby źródłem „różokrzyżowstwa” w sensie alchemicznym, a sama nazwa miałaby rycerski wydźwięk jako „Czerwony Krzyż”. Oba pochodzenia byłyby angielskie, [gdzie] angielskie rycerstwo i angielska alchemia łączą się, aby wpłynąć na niemiecki ruch [intelektualny], w którym nazwa zostaje przetłumaczona jako „Rosenkreutz” i przybiera nowe odcienie znaczeniowe w nowym otoczeniu.⁴⁸⁵

Zarówno ogólna teza Frances Yates wprowadzająca pojęcie „oświecenia różokrzyżowcowego”, szczegółowa konstrukcja wyjaśniająca powstanie tego fenomenu, a także inne wątki poruszone w książce spotkały się ze skrajnymi opiniami. Część historyków przyjęła ją entuzjastycznie, a inni wystąpili z ostrą krytyką. Spośród wczesnych recenzentów najobszerniej i najdotkliwiej zrobił to Brian Vickers, pokazując skrajne nadużywanie wielopoziomowych hipotez bez najmniejszych podstaw źródłowych, tendencyjne interpretacje niejasnych sformułowań w tekstach i symboliki w wyobrażeniach graficznych, nagromadzenie odwołań do źródeł, które w żadnym stopniu nie potwierdzają twierdzeń autorki i wiele innych nadużyć sugerujących, że „Yates zatraciła zmysł krytycyzmu”⁴⁸⁶. Jego zdaniem „metoda historyczna zastosowana w *The Rosicrucian Enlightenment* przedstawia wielki upadek [autorki], a gdyby ustalenia i metodologia tej książki miały zostać zaakceptowane albo wykorzystane jako modele do naśladowania, rezultaty mogłyby być katastrofalne”⁴⁸⁷. Niemniej jej charyzma, wcześniejsze dokonania i perswazyjny styl pisarstwa Frances Yates sprawiły, że wielu historyków zaakceptowało i nadal akceptuje skonstruowany przez nią z rozmachem scenariusz wydarzeń związanych z początkami i późniejszymi dziejami ruchu różokrzyżowców. Przykładem może być jedyna poświęcona mu oryginalna polska monografia autorstwa Tadeusza Cegielskiego, który nie tylko w pełni (wręcz z entuzjazmem) przyjmuje większość twierdzeń Yates i na nich buduje

485. Ibid., 69.

486. Brian Vickers, *Frances Yates and the writing of history*, „The Journal of Modern History” 51: 2 (1979): 287–316, tutaj 304; zawiera też przegląd pozytywnych i negatywnych recenzji.

487. Ibid., 316.

własne interpretacje, ale nawet w tytule swojej książki nawiązał do pracy angielskiej badaczki i ukutego przez nią pojęcia⁴⁸⁸.

Symbolicznym początkiem nowej epoki badań nad fenomenem różokrzyżowców, rygorystycznie krytycznych i opartych na skrupulatnej analizie obfitych źródeł rękopiśmiennych, stało się wydanie w latach 1982 i 1987 dwóch tomów monumentalnej monografii Rolanda Edighoffera⁴⁸⁹, zorganizowanie konferencji naukowej na ten temat w 1986 r.⁴⁹⁰ oraz rozpoczęcie wieloletnich poszukiwań przez niekwestionowanego największego obecnie znawcę problematyki różokrzyżowców Carlosa Gilly, zainicjowanych i sponsorowanych przez Joosta Ritmana, założyciela i właściciela Bibliotheca Philosophica Hermetica w Amsterdamie. W rezultacie liczba znanych wcześniejszym bibliografom około 230 pozycji związanych bezpośrednio z różokrzyżowcami urosła do ponad 1300, z których jedna trzecia to rękopisy. Zapowiadane już od kilku lat szczegółowe ich opracowanie ma się zacząć ukazywać w 2014 r. jako *Bibliographia Rosicruciana* i jest planowane na sześć tomów, z których ostatni będzie zawierał wykazy księgozbiorów osób związanych z początkami ruchu, m. in. Tobiasa Hessa, Christopa Besolda i Karla Widemanna⁴⁹¹. Wstępną bibliografię najwcześniejszych druków i rękopisów manifestów różokrzyżowców oraz związanych z nimi innych źródeł opublikował Carlos Gilly już w 1986 r. jako katalog wystawy⁴⁹², a w 1995 r. wydał skrupulatne opracowanie 342 pozycji *Cimelia Rhodostaurotica* (Cymelia różokrzyżowcowe)⁴⁹³. Rok wcześniej ukazała się też monografia

488. Tadeusz Cegielski, „Ordo ex chaos”: *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku. Tom pierwszy: „Oświecenie Różokrzyżowców” i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Studia Latomorum, 1 (Wydawnictwo Bellona / Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro”, 1994); tom drugi się nie ukazał; zob. też cykl artykułów: —, „Oświecenie Różokrzyżowców”. *Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego*, „Ars Regia”: 4–5, 6, 7 (1993–1994); inny przykład to artykuł, którego autor co prawda wskazuje na niedostatki metodologiczne Yates, ale swoją interpretacją *Fama Fraternitatis* with respect to *Dee's Monas Hieroglyphica*, „Ambix” 33: 1 (1986): 1–10.

489. Roland Edighoffer, *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, 2 t. (Neuilly-sur-Seine / Paris: Arma Artis, 1982–1987).

490. Frans A. Jansen (red.), *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616*, wyd. 2 (Amsterdam: In de Pelikaan, 1988); wyd. oryg. 1986.

491. Publikacja ta będzie się ukazywała w wydawnictwie In de Pelikaan, należącym do Bibliotheca Philosophica Hermetica, we współpracy z Frommann-Holzboog.

492. Carlos Gilly (red.), *Johann Valentin Andreae 1586–1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft. Katalog enir Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 1986).

493. —, (red.), *Cimelia Rhodostaurotica*.

Adama Haslmayra, autora pierwszej publikowanej odpowiedzi na apel *Famy*⁴⁹⁴. Podsumowaniem tego okresu stał się zbiór artykułów będący pokłosiem kolejnej konferencji⁴⁹⁵, a obszerne wprowadzenie Carlosa Gilly stworzyło fundament dla dalszych badań. Zarówno tu, jak i w innych swoich publikacjach, hiszpański uczony nie szczędził słów krytyki pod adresem wcześniejszych teorii, a szczególnie „tej bajki, która trzydzieści lat temu dzięki Frances Yates odniosła tak wielki sukces i która nawet jeszcze dzisiaj fascynuje zarówno poważnych historyków, jak i autorów powieści historycznych”⁴⁹⁶. Obraz wyłaniający się z badań Carlosa Gilly i nowszych historyków, w tym szczególnie biografów Johanna Valentina Andreae, znakomicie streścił Didier Kahn we wprowadzeniu do własnego studium „różokrzyżowcowego szaleństwa” we Francji:

Wiemy [obecnie], że generalna reforma [spraw] boskich i ludzkich głoszona przez manifesty różokrzyżowców była w ostatecznym rozrachunku kwestią radykalnej zmiany wartości w religii, nauce i polityce. Tylko między latami 1614 i 1625 ukazało się ponad 400 druków, wychodzących z bardzo różnych kręgów, które zajmowały stanowisko w stosunku do fenomenu różokrzyżowców. Wiemy także, iż owe manifesty, całkowicie przepelnione „filozofią harmoniczną”, zostały opracowane przez krąg przyjaciół, z których najważniejszymi z punktu widzenia ruchu różokrzyżowców byli Tobias Hess [...], Christoph Besold [...] i Johann Valentin Andreae [...]. Jeśli koncepcja pierwszego z manifestów [...] musi być przypisana wspólnie całemu kręgowi Tobiasa Hessa, to jego kompozycja jest już dziełem samego Andreae, który jest również autorem *Confessio Fraternitatis* i *Chymische Hochzeit* [...]. Ten ostatni traktat [...], który wywarł jedynie niewielki wpływ, jest pierwszym w kolejności powstawania; Andreae napisał go prawdopodobnie w 1607 r. Powstanie *Famy* można datować w przybliżeniu na 1608 r. [...] Adam Haslmayr, pierwszy świadek rozpowszechniania tego tekstu [...] widział go w Tyrolu już w 1610 r. [...], a w dzień Nowego Roku 1612 przekazał kopię swemu protektorowi Augustowi von Anhalt [...], oznajmiając, że dostał ją od Tobiasa Hessa [...]. Z kolei duński doktor Ole Worm (1588–1653) [...] otrzymał egzemplarz [manifestu] w 1611 r., najpewniej od Johanna Hartmanna [...], profesora chymii w Marburgu [...]. Obecnie znane są cztery kopie rękopiśmienne poprzedzające *editio princeps* (1614), co pozwoli na rekonstrukcję tekstu w jego pierwotnej formie, wydanie to zostało bowiem opublikowane bez wiedzy autorów.

494. —, *Adam Haslmayr*.

495. Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Pimander. Texts and Studies Published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 7 (Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2002).

496. Gilly, *Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen*, 22.

W 1612 r. August von Anhalt, usłyszawszy o różokrzyżowcach od Haslmayra i otrzymawszy od niego kopię *Famy*, został owładnięty namiętnością wobec Bractwa i wysłał list z zapytaniem do Tobiasza Hessa, aby dowiedzieć się więcej, szczególnie o nieosiągalnym *Confessio*, zapowiedzianym w *Fama Fraternitatis*. Krok ten pozostał bezowocny, zapewne z tego prostego powodu, że *Confessio Fraternitatis* nie zostało jeszcze napisane. [...] Haslmayr – który przedstawiał się jako uczeń Paracelsusa i wyznawał raczej heterodoksyjną doktrynę zwaną „Theophrastia Sancta”, łączącą mistyczną teologię, filozofię przyrody, medycynę i alchemię [...] – starał się wszystkimi siłami [...] przekonać Augusta von Anhalt, aby przyjął rolę politycznego przywódcy przyszłej powszechnej reformacji głoszonej przez różokrzyżowców. Jednak Anhalt [...] od 1603 r. zrezygnował z władzy nad księstwem na rzecz swojego brata Krystiana, ażeby móc w pełnym spokoju poświęcić się alchemii oraz upowszechnianiu pism Paracelsusa, Weigela i innych mistyków [...]. Później w 1611 r. wpadł na pomysł założenia tajnej drukarni obok swego laboratorium alchemicznego w Zerbst, a jej prowadzenie zamierzał powierzyć Haslmayrowi. [...] Jest pewne, że w marcu 1612 osobiście i własnym sumptem wydrukował jakieś 100 egzemplarzy odpowiedzi Haslmayra na *Famę* [...] w nadziei, że zachęci w ten sposób braci Różanego Krzyża do wyjścia z ukrycia – jeżeli bractwo naprawdę istniało.⁴⁹⁷

Tymczasem Adam Haslmayr został aresztowany w Tyrolu za próbę szerzenia nowej sekty i skazany na cztery i pół roku galery w Genui, zaś znaleziona przy nim korespondencja z Benedictusem Figulusem sprawiła, że ten, uciekając przed podobnym losem, zarzucił swoje wielkie alchemiczne projekty wydawnicze (m. in. kontynuację *Theatrum chemicum*) i musiał się ukrywać, ale w końcu również został aresztowany i więziony do 1617 r. Nie wiadomo kto zredagował opublikowaną wersję *Famy*, ale jak domyśla się Carlos Gilly, podstawą mogła być kopia sporządzona właśnie przez Figulusa z egzemplarza Haslmayra, zostawiona przez niego w Kassel na dworze landgraфа Maurycego, który z pewnością musiał wydać zgodę na ogłoszenie manifestu⁴⁹⁸. Ostatecznie August von Anhalt otrzymał też rękopis *Confessio*, przekazany mu we wrześniu 1614 r., prawdopodobnie przez Johanna Rhenanusa, wspomnianego już wcześniej lekarza landgraфа Maurycego, którego Carlos Gilly (inaczej niż Bruce Moran) uoż-

497. Didier Kahn, *The Rosicrucian hoax in France (1623–24)*, [w] William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2001), 235–344, tutaj 237–239; dla lepszej czytelności pominąłem tu oznaczenia cytatów i przypisy do publikacji Carlosa Gilly.

498. Carlos Gilly, *Iter Rosicrucianum. Auf der Suche nach unbekanntem Quellen der frühen Rosenkreuzer, Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616* (Amsterdam: In de Pelikaan, 1988), 63–89, tutaj 82; —, *Adam Haslmayr*, 99.

samia z Philippem à Gabella, autorem *Consideratio brevis* i wydawcą pierwszej edycji *Confessio*⁴⁹⁹.

Projekt utopijnej „reformacji całego świata” powstały w kręgu Tobiasza Hessa był zatem motywowany przez mistyczny nurt radykalnej reformacji, zwłaszcza myśl Valentina Weigela i Johanna Arndta, ale z istotną domieszką wpływów *Theophrastia Sancta*, teo-alchemii i kabały, a także chiliazmu Simona Studio-na, podziwianego przez Hessa. Kiedy prawdziwi autorzy (Hess, Besold i przede wszystkim Andreae) przestraszyli się rozpetanej przez nich burzy i zaprzeczali jakimkolwiek związkom z różokrzyżowcami, inicjatywę przejęli aktywiści bardziej zainteresowani alchemią transmutacyjną i chymiatrią (Haslmayr, Figulus, Rhenanus), a także patronujący im możnowładcy (August von Anhalt i landgraf Maurycy z Hesse-Kassel). Nie bez znaczenia było też (i tu trzeba się zgodzić z Johnem Montgomerym) opublikowanie *Chymische Hochzeit* przez Lazarusa Zetznera, wydawcę wznowionego w 1613 r. *Theatrum chemicum* (z dodaniem czwartego tomu), przez co istotnie przekaz różokrzyżowców trafił przede wszystkim do szerokich kręgów alchemicznych i teozoficznych, tworząc główny nurt tego ruchu i jego późniejszą legendę. Już w 1616 r. Christoffer Rotbard (piszący pod anagramem „Radtichs Brotofferr”) wydał *Elucidarius chymicus* (Objaśnienia chymiczne) z chemiczną interpretacją tekstów manifestów, a rok później *Elucidarius major* (Objaśnienia większe) ze szczegółowym omówieniem siedmiu dni *Chymische Hochzeit* jako siedmiu operacji alchemicznych. Ale nie brakło też interpretacji w duchu luteranńskiej utopii (a tym samym pierwotnej intencji autorów), „osadzonych mocno w teologicznym kontekście niemieckiego pietyzmu i tradycji mistycznej od Thomasa à Kempis po Johanna Arndta”⁵⁰⁰, które wzbudzały zainteresowanie w kręgach mniej „entuzjastycznych”, a bardziej pragmatycznych reformatorów, jak choćby Jan Amos Komenský. Oba te nurty, z początku wyraźnie odrębne, przenikały się później często wraz z ewolucją mitu. Podobnego rozróżnienia dokonał Richard van Dülmen już dla „proto-różokrzyżowców”, czyli dwóch wcześniejszych prądów, a mianowicie hermetyczno-alchemicznego związanego z Pragą („wschodniego”) i luterancko-reformatorskiego związanego z Tybingą („południowego”), które zlały się na dworze landgraфа Maurycyego w Kassel i eksplodowały w fenomenie wczesnych różokrzyżowców⁵⁰¹.

Dziesiątki, a potem setki drukowanych listów, obron, odezw i apeli o przyjęcie do Bractwa, które zalały całe Cesarstwo i kraje ościenne, pisane były wyłącznie przez autorów protestanckich – co raczej oczywiste, zważywszy na jednoznacznie antypapieski charakter manifestów. Dziwniejsze natomiast jest to, że również

499. —, *Adam Haslmayr*, 143–145 i 150.

500. Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 87.

501. Richard van Dülmen, *Die Utopie einer Christlichen Gesellschaft: Johannes Valentin Andreae (1586–1654)* (Stuttgart: Frohmann-Holzbog, 1978); Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 212.

krytyka idei różokrzyżowców czy wręcz ataki na Bractwo jako niebezpieczną sektę następowały z tej samej strony, a tylko dwaj autorzy zabrali głos (oczywiście krytyczny) z pozycji katolickich⁵⁰². Również patronami zwolenników różokrzyżowców i podających się za członków Zakonu byli władcy protestanccy – z interesującym wyjątkiem królowej Krystyny Szwedzkiej (1626–1689), która po przejściu na katolicyzm utrzymywała na swym dworze w Rzymie krąg uczonych i alchemików tego nurtu⁵⁰³.

Chociaż główna teza i wiele szczegółowych ustaleń Frances Yates na temat różokrzyżowców nie wytrzymały krytyki, a ona sama „była oskarżana, często słusznie, o zbytnie uogólnienia i wyciąganie daleko idących wniosków opartych na słabej lub wręcz żadnej podstawie źródłowej”, to jednak, zdaniem Allison Coudert, „jej przeczucia okazują się zawierać więcej wartości niż to sobie wyobrażali jej krytycy”. Jedną z takich wartości dostrzegła w uogólnionym rozumieniu pojęcia „różokrzyżowcy” i broniła własnego zastosowania go na określenie atmosfery dworu książęcego w Sulzbach „w kategoriach zarówno polityki szerokiej tolerancji ustanowionej przez Krystiana Augusta, jak też działalności i poglądów ludzi zatrudnianych jako jego doradcy i pomocnicy”⁵⁰⁴. Również Susanna Åkerman przyznaje, że Yates posunęła się zbyt daleko w swoich wnioskach, ale jednocześnie przytacza wiele argumentów przemawiających za istotną rolą odgrywaną przez symbol *monas* w środowiskach związanych z publikacją i obroną manifestów.

Zatem wpływ [Johna] Dee na różokrzyżowców wydaje się bardzo głęboki, jego hieroglif był bowiem skondensowanym wynalazkiem, nowym obrazowym sposobem podkreślenia roli alchemii (rtęci, słońca i księżyca) w nowej epoce [...]. Popularne stały się nie jego mgliste teorematy, ale sam znak i to, co sądzono, iż miał oznaczać. Roli Johna Dee w upowszechnianiu poglądów

502. Obok przywoływanych już prac naukowych, dobre popularnonaukowe omówienia ruchu różokrzyżowców i dalszych dziejów tego fenomenu to: McIntosh, *The Rosicrucians*; Tobias Churton, *The invisible history of the Rosicrucians: The world's most mysterious secret society* (Rochester, VT: Inner Traditions / Bear & Co., 2009); a w języku polskim: Roland Edighoffer, *Różokrzyżowcy*, tłum. Katarzyna Marczevska, Alfa Omega (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Volumen”, 1998).

503. Susanna Åkerman, *Queen Christina of Sweden and her circle. The transformation of a seventeenth-century philosophical libertine*, Brill's Studies in Intellectual History, 21 (Leiden–New York–København–Köln: Brill, 1991), 270–296; —, *Rose Cross over the Baltic*, 4–5 i wg indeksu.

504. Allison P. Coudert, *The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians*, [w] Richard H. Popkin, Gordon M. Weiner (red.), *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment*, Archives Internationales d'histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 138 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 73–96, tutaj 75–76.

różokrzyżowców nie można zatem odrzucać, nawet jeśli nie był mózgiem tego ruchu.⁵⁰⁵

Carlos Gilly oczywiście znał wyobrażenia znaku *monas* w źródłach związanych z pierwszymi różokrzyżowcami, ale interpretował go jako symbol witriolu albo *signat stern* Paracelsusa, bez związku z Johnem Dee. Znalazł go nawet w rękopiśmiennym traktacie Adama Haslmayra *Novum lumen physico-chemicum* (Nowe światło fizyczno-chemiczne) z 1616 r., którego tytuł w oczywisty sposób nawiązuje do traktatów Michała Sędziwoja⁵⁰⁶. Wydaje się zatem, że łączenie teorii Johna Dee z ideami Sędziwoja w *Consideratio brevis* nie było wyjątkiem, ale pewną cechą charakterystyczną dla wczesnej alchemii różokrzyżowcowej. Susanna Åkerman proponuje jeszcze dalej idące zależności, wywodząc od Johna Dee za pośrednictwem Sędziwoja koncepcję wykorzystywania rosy jako rozpuszczalnika w operacjach alchemicznych, tym samym aprobując wspomnianą wcześniej hipotezę Frances Yates w zmienionej formie⁵⁰⁷.

Podobnie rozdział książki Yates poświęcony wpływowi ruchu różokrzyżowców na powstanie „Niewidzialnego Kolegium” i następnie Royal Society w dużej mierze bazuje na intuicjach i niepotwierdzonych hipotezach, ale skrupulatne badania Donalda Dicksona pokazały, że owe intuicje były zasadniczo trafne, bo angielski krąg Samuela Hartliba był bardzo zainteresowany powstającymi na kontynencie ruchami i stowarzyszeniami reformatorskimi w duchu utopii różokrzyżowców, a także późniejszymi projektami Johanna Valentina Andreae, które Hartlib dostał od Jana Amosa Komenskigo, a którymi fascynował się też Robert Boyle⁵⁰⁸. Same manifesty zostały przetłumaczone przez Thomasa Vaughana i wydane w 1652 r., a wielu wczesnych członków Royal Society, takich jak Elias Ashmole czy Thomas Henshaw, dopuszczało możliwość istnienia Zakonu i zakładało własne stowarzyszenia o podobnym alchemiczno-reformatorskim charakterze⁵⁰⁹.

W przytoczonej wcześniej definicji „alchemii różokrzyżowcowej” Frances Yates odwołuje się bezpośrednio właśnie do „alchemii odnowionej i zreformowanej przez Johna Dee, której istotę w tajemny sposób streszczała jego »monas

505. Susanna Åkerman, *Three phases of inventing Rosicrucian tradition in the seventeenth century*, [w] James R. Lewis, Olav Hammer (red.), *The invention of sacred tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 158–176, tutaj 167–168.

506. Gilly, *Adam Haslmayr*, 154 i 189.

507. Åkerman, *Three phases of inventing*, 168–175; główną inspiracją były dla niej spekulacje w późniejszych źródłach, że właściwym rozwiązaniem skrótu F. R. C. powinno być nie „Fratres Rosae Crucis”, ale „Fratres Roris Cocti”, znów z nawiązaniem do Johna Dee i Michała Sędziwoja.

508. Donald R. Dickson, *Johann Valentin Andreae's utopian brotherhoods*, „Renaissance Quarterly” 49: 4 (1996): 760–802, tutaj 773–774.

509. —, *The Tessera of Antilia*, passim, szczególnie 145–158 i 181–217.

hieroglyphica» i „którą z taką determinacją zajmował się Ashmole”⁵¹⁰, proponując stosowanie tego pojęcia na określenie bardzo szerokiego i niejednorodnego prądu w alchemii XVII w., bądź to nawiązującego bezpośrednio do mitu różokrzyżowców, bądź tylko czerpiącego z tych samych źródeł. Choć był to nurt dominujący, zwłaszcza w pierwszej połowie stulecia, to nie wszyscy autorzy alchemiczni przyjęli objawienie się tajemniczego bractwa z entuzjazmem. Jak to celnie ujął Herbert Breger, „na początku XVII w. mało który ze znaczniejszych lekarzy i chemików przeciwstawiał się różokrzyżowcom, ale jednym z tych niewielu był Andreas Libavius”⁵¹¹. Dopatrujący się (zresztą słusznie) w manifestach i późniejszych publikacjach kolejnego przejawu zniechęconego przez siebie neo-paracelsyzmu i porównując ich reformatorskie zamiary do nie tak dawnej rewolty anabaptystów, stał się jednym z najbardziej zagorzałych krytyków Zakonu Róży i Krzyża⁵¹². Już w 1615 r. napisał kilka pism polemicznych, w tym szczególnie ważne *Exercitatio paracelsica nova de notandis ex scripto fraternitatis de rosea cruce* (Nowe istotne zagrożenia paracelsusowskie z pisma bractwa różanego krzyża) oraz *Analysis confessionis fraternitatis de rosea cruce* (Analiza wyznania bractwa różanego krzyża), zawierające druzgocącą analizę manifestów⁵¹³, a rok później kolejny atak opublikował wyjątkowo po niemiecku, aby łatwiej dotrzeć do czytelników nie znających łaciny i przestrzec ich przed tą niebezpieczną sektą⁵¹⁴. Pokazuje tam między innymi, że owa sekta w swych manifestach wcale nie pochwała alchemii i nie obiecuje odkrycia jej tajemnic, jak to błędnie odczytała większość entuzjastów, ale nazywa ją „bezbożnym i przeklętym złotoróbstwem”. Tymczasem według Libaviusa „nie należy myśleć o niej [alchemii] jako o rzeczy przeklętej, ale raczej przyznać jej miejsce pośród innych darów Boga [...]. Nie sama sztuka jest przeklęta, tylko oszustwa paracelsystów [...], którzy produkują fałszywe złoto. Doświadczenie uczy [jednak], że jeśli ktoś intensywnie poszukuje, to będzie mógł zrobić złoto”⁵¹⁵.

510. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 194.

511. Breger, *Elias Artista*, 61.

512. Polemiki Libaviusa omawiają wszyscy autorzy piszący szerzej o różokrzyżowcach; najnowsze źródłowe streszczenie jego stanowiska zawiera: Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 238–242.

513. Wydane osobno, jak również włączone do zbioru: Andrea Libavius, *Appendix necessaria syntagmatis arcanorum chymicorum* (Frankfurt: Petrus Kopff, 1615); tam też jeszcze jeden tekst krytyczny wobec różokrzyżowców, a osobno ukazał się niemal jednocześnie pamflet oskarżający ich o praktyki magiczne i przyrównujący propagowany przez nich światopogląd do „nowej filozofii” Crolla, Severinusa i Hartmanna: *Examen philosophiae novae* (tamże, 1615).

514. —, *Wolmeinendes Bedecken von der Fama und Confession der Bruderschaft dess Rosen Creutzes* (Nürnberg: Simon Halbmayr, 1625).

515. *Ibid.*, 100–102; cyt. za: Moran, *Andreas Libavius and the transformation of alchemy*, 248–249.

Uznawany powszechnie za prawdziwego adepta, Michał Sędziwój daleki był od prowadzenia polemik, preferując zawsze pozostawanie w ukryciu. Można się jednak domyślać, że część przedmowy w *De sulphure*, zawierająca przepowiednię nastania Czwartej Monarchii, w której Polska będzie odgrywała wiodącą rolę, a wiele tajemnic zostanie objawionych, była dodana w ostatniej chwili przed publikacją w 1616 r. i stanowiła wyważoną reakcję na ogarniający wszystkich entuzjazm⁵¹⁶. Niemniej bywał uważany za członka Bractwa, a wielu współczesnych musiało zapewne mieć przynajmniej nadzieję, że *De lapide philosophorum*, opublikowane w roku otwarcia grobowca Christiana Rosenkreutza, zawierało sekrety różokrzyżowcowej alchemii. Podobnie Johann Thölde jako wydawca *Triumph-Wagen Antimonii* Basiliusa Valentinusa, opublikowanego również w 1604 r., był później nazywany wręcz „sekretarzem Zakonu Różokrzyżowców”⁵¹⁷. Według innego przekazu, najwcześniejszej anonimowej biografii Michała Sędziwoja, różokrzyżowcy chcieli, aby się do nich przyłączył, ale polski alchemik odmówił:

Kiedy przebywał w swoim dworze w Gravarne [=Kravaře], przybyli do niego dwaj mężczyźni, młodszy i starszy. Wręczyli mu list chroniony dwunastoma różnymi pieczęciami i zaadresowany do Sędziwoja. Ten odparł, że nie jest Sędziwojem i odmówił przyjęcia listu. W końcu uległ namowom przybyszów i przeczytał, co do niego napisano. Zobaczył, że to zaproszenie, ażeby został członkiem Bractwa Różokrzyżowców [*fraternitatem quandam rosae crucis*], a z ukrytych znaczeń listu zrozumiał, że jego autorzy pisali coś o Kamieniu Filozofów. Udał, że nie ma pojęcia czego ten list dotyczy. Ale w końcu wysłannicy owego stowarzyszenia nakłonili go do porozmawiania o filozofii i to ich zadowoliło, a więc odjechali, chociaż Sędziwój nie zgodził się zostać członkiem Towarzystwa Różokrzyżowców [*Societatem rosae crucis*]. Później wyszła po niemiecku książka zatytułowana *Rhodostauroticum*, w której Sędziwoja nazywano Bratem, chociaż jego imienia nie wymieniono, a także wysławiano go pod niebiosa licznymi peanami.⁵¹⁸

Trudno stwierdzić, czy ta wizyta rzeczywiście miała miejsce i tak właśnie przebiegała, bo chociaż anonimowy autor powołuje się na informacje od służącego Sędziwoja, to nie można mieć pewności, że są one prawdziwe. Na korzyść wiarygodności tej relacji przemawia odrzucenie propozycji domniemanych wysłanników Zakonu Różokrzyżowców przez polskiego alchemika, co było-

516. Prinke, *‘Heliocantharus Borealis’*.

517. Lenz, *Johann Thoelde. Ein Paracelsist und „Chymicus”*, 59–63; przedruk w: —, (red.), *Triumphwagen des Antimons*, 317–321.

518. Borel, *Trésor de Recherches et Antiquitez*, 477; tłumaczenie angielskie: P. G. Maxwell-Stuart, *The occult in Early Modern Europe. A documentary history* (Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 1999), 213; Roman Bugaj uznał tę informację za wiarygodną, a nawet domyślał się, że jednym z owych gości był Daniel Mögling z Tybingi, nie znalazł jednak potwierdzenia we wspomnianej książce, choć poprawnie ją zidentyfikował (zob. niżej).

by zgodne z tonem jego przedmowy do *De sulphure*. Takich samozwańczych członków konfraterni różokrzyżowców pojawiało się wielu w całej Europie, jak choćby Philip Ziegler (ok. 1584–ok. 1630), podający się za „Króla Jerozolimy i Brata Różanego Krzyża”, a także wręcz „Króla Różokrzyżowców”⁵¹⁹. Krążył po różnych dworach, między innymi landgrafa Maurycego, a także kontaktował się z wieloma aktywistami ruchu (m. in. w 1617 r. z Benedictusem Figulusem) i niektórych przekonał, iż jest istotnie przedstawicielem tajnego Bractwa. W 1626 r. przyjechał do Anglii i głosił – trzy i pół wieku przed Frances Yates – że John Dee był członkiem „Konfraterni R.C.”⁵²⁰. Najwyraźniej był tak zafascynowany postacią angielskiego maga, że ukraść egzemplarz *Monas hieroglyphica* z biblioteki All Souls College w Oksfordzie (a przynajmniej został o to oskarżony). Kiedy go aresztowano, w jego papierach znaleziono plany zorganizowania wielkiego kongresu różokrzyżowców w Konstancy i pomszczenia śmierci Jana Husa przez wymordowanie 300 000 członków arystokracji we wszystkich krajach⁵²¹. Ostatecznie uznano go za szarlatana nawet wśród entuzjastów Bractwa, a Samuel Hartlib nazwał go „oszukańczym hipokrytą”⁵²².

Znacznie większy wpływ na postrzeganie różokrzyżowców przez współczesnych, a także na późniejszą ewolucję mitu, wywarł kabalista i wizjoner Julius Sperber (ok. 1540–1616), który w wydanym w 1615 i ponownie w 1620 r. w Gdańsku druku *Echo der von Gott hocheleuchteteten Fraternitet dess loblichen Ordens R. C.* (Echo oświeconego przez Boga czcigodnego Bractwa R. C.), jednej z pierwszych reakcji na manifesty, przedstawił różokrzyżowców jako spadkobierców odwiecznej mądrości, objawionej Adamowi w Raju, a potem przekazywanej w znanym z hermetyzmu renesansowego łańcuchu *prisca theologia* od Zoroastra, Chaldejczyków i Egipcjan, poprzez kabalistów, aż do nielicznych chrześcijan, którzy ją posiadli⁵²³. Wśród tych ostatnich wymienia m. in. Ficina, Mirandolę, Reuchlina i Agrippę, kończąc na Aegidiusie Gutmannie (1490–1584), którego liczące ponad tysiąc stron dzieło *Offenbarung göttliche Majestät* (Objawienie boskiego majestatu, 1575, druk 1619) „było szeroko rozpowszechniane w odpisach [...] i odegrało istotną rolę w wyłonieniu się zarówno prądu różokrzyżowcowego,

519. Gilly, *Iter Rosicrucianum*, 82–83; —, *Adam Haslmayr*, 105.

520. Ron Heisler, *John Dee and secret societies*, „The Hermetic Journal”: 12–24 (1992), tutaj 15.

521. —, *Philip Ziegler: The Rosicrucian King of Jerusalem*, „The Hermetic Journal” (1990): 3–10; nowe informacje źródłowe na temat jego działalności w Anglii znalazła: Schuchard, *Restoring the temple of vision*, 380–382.

522. Heisler, *Philip Ziegler*, 7.

523. Na temat Sperbera, poza ogólnymi pozycjami na temat różokrzyżowców, zob. też: Krzysztof Dowgiałło, *U źródeł gdańskiego wolnomularstwa (I): Julius Sperber (?–1616) świadek wieczności* (Autor „*Echo der von Gott hocheleuchten Fraternitet dess Loblichen Ordens R.C. 1615*”), „*Ars Regia*” 3: 3–4 (8–9) (1994): 111–119.

jak i teozoficznego⁵²⁴. Sperber twierdził też, że widział teksty manifestów już w 1597 r., a sam Gutmann był członkiem Zakonu, dając tym samym do zrozumienia, że on również jest „prawdziwym różokrzyżowcem”⁵²⁵.

Julius Sperber był prawdopodobnie również autorem obrony Bractwa opublikowanej pod pseudonimem „Julianus de Campis” w edycji manifestów z 1616 r. Do niego z kolei odwołuje się Theophilus Schweighardt (właściwie Daniel Mögling z Tybingi, później mieszkający w Konstancy, gdzie Philip Ziegler zamierzał zwołać kongres Zakonu) w nazywanym często „czwartym manifestem”⁵²⁶ druku *Speculum sophicum Rhodo-Stauroticum, Das ist: Weitläuffige Entdeckung des Collegii unnd axiomatum von der sondern erleuchten Fraternitet Christ[iani] Rosen Creutz* (Zwierciadło mądrości Różo-Krzyżowej, To jest: Obszerne odkrycie Kolegium i zasad szczególnie oświeconej Konfraterni Christiana Rosenkreutzta [albo: Chrześcijańskiego Różanego Krzyża]). Opublikowane w 1618 r. bez podania miejsca druku, *Speculum* zawierało enigmatyczne wskazówki odnalezienia „Niewidzialnego Kolegium”, a także skontaktowania się z Braćmi Różanego Krzyża⁵²⁷. Chociaż autor nie mówi tego wprost, treść i ton tekstu (a także kilku innych jego autorstwa) sugeruje jednoznaczanie, że przemawia w imieniu Zakonu i jest jego członkiem, podobnie jak Julius Sperber. Zapowiada też nadejście Trzeciej Monarchii (nie Czwartej, jak u Sędziwoja), epoki szczęśliwej „pansofii różokrzyżowej” i ujawnia dwa filary, na których oparte było przesłanie *Famy*, a mianowicie mistyczne dzieło *O naśladowaniu Chrystusa* Thomasa à Kempis z początku XV w. oraz nauki Hermesa Trismegistosa zawarte w *Tablicy szmaragdowej*. Odezwa Daniela Möglinga zawiera wiele odniesień do alchemii, w których poza Hermesem odwołuje się do Michała Sędziwoja, nie wspominając wszakże jego imienia, ale nawiązując w wielu miejscach do jego idei (a także do Johna Dee) i streszczając teorię działania przyrody „według dwunastu traktacików, stanowiących istotne wprowadzenie do moich studiów pansoficznych”⁵²⁸. Do tego właśnie tekstu odnosił się zatem wspomniany wyżej anonimowy życiorys polskiego alchemika, po raz kolejny wskazując na uznanie, jakim cieszył się wśród współczesnych, i wpływie, jaki *De lapide philosophorum tractatus duodecim* wywarły również na ruch różokrzyżowców, chociaż do relacji o odwiedzinach Daniela Möglinga lub jego wysłanników w Kravaře trzeba podchodzić z rezerwą.

524. Faivre, *Theosophy, imagination, tradition*, 6–7.

525. Gilly, *Adam Haslmayr*, 21; Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 208–215; Gilly, *Das Bekenntnis zur Gnosis*, 399–400.

526. —, *Das Bekenntnis zur Gnosis*, 413–414.

527. Tłumaczenie angielskie: Adam McLean, *The fourth Rosicrucian Manifesto? The mirror of wisdom of Theophilus Schweighardt, translated by Donald Maclean*, „The Hermetic Journal”: 25 (1984): 16–35.

528. *Ibid.*, 31; w oryginale s. 18, z błędną paginacją 13, a numer 18 ma s. 19.

O atrakcyjności przesłania *Speculum sophericum* stanowiła również piękna rycina strony tytułowej autorstwa Matthäeusa Meriana, a także jego trzy miedzioryty ilustrujące tekst. Jak napisał Carlos Gilly, jest to „definitywnie najpiękniejsza książka z całej różokrzyżowcowej kontrowersji”, a „jej ryciny miały zdeterminować ikonografię różokrzyżowcową aż do *Geheime Figuren* [1785–1788]”⁵²⁹. Jedna z nich to interpretacja teorii Sędziwoja w formie diagramu, druga to symboliczna scena nawiązująca wprost do rycin z *Amphitheatrum sapientiae aeternae* Heinricha Khunratha, którego *oratorium* i *laboratorium* są tutaj przedstawione jako *ergon* i *parergon* różokrzyżowców, z wyobrażeniem samego autora w jego pracowni alchemicznej. Jednak najciekawsze jest często reprodukowane symboliczne wyobrażenie Collegium Fraternitatis, z wieloma alegorycznymi szczegółami i aluzjami, których zrozumienie miało ułatwić skontaktowanie się z Bractwem, do czego Daniel Mögling wielokrotnie zachęca czytelnika. Już na wstępie deklaruje:

Wiadomo mi [...], z jakim apetytem, ale zwykle z płonnymi nadziejami, były dotychczas poszukiwane informacje o Kolegium, Loży i Zamieszkananiu wielce czcigodnego Bractwa Różokrzyżowców przez osoby wysokiego i niskiego stanu. Rzadko kiedy upłynie dzień we Frakfurcie, Lipsku i innych znanych miejscach, a szczególnie w Pradze, by nie pojawiło się dziesięć, dwanaście czy nawet dwadzieścia różnych osób, starających się uzyskać informacje od handlarzy dziełami sztuki, księgarzy, drukarzy i innych, nie wspominając już osób o wysokiej pozycji, poszukujących owego Kolegium z wielką żarliwością i zapałem. Wszelako są oni [wszyscy] tak straszliwie oszukiwani i sprowadzani na manowce przez fałszywych braci, że lepiej było zachować milczenie, a nie sprowadzać na ludzi pośmiewiska z niekorzyścią dla ich publicznej działalności. Aby przeciwstawić się temu złu i nieszczęściom z niego wynikającym, postanowiłem ujawnić wspomniane Kolegium i jego statuty otwarcie przed całym światem i na oczach wszystkich w różnych językach [...]. Wiedz zatem, bracie kochający Boga i sztukę, że [...] chociaż wcielone zgromadzenie wszystkich różokrzyżowców nie odbywa się w jednym konkretnym miejscu, to niemniej [każdy] człowiek dobrego serca, pobożny i uczciwy może łatwo i bez większego kłopotu przybyć i porozmawiać z jednym z braci. [...] Rozglądaj się dokoła i módl się żarliwie do Boga, a na pewno je [Kolegium] odnajdziesz. Bracia są bliżej ciebie niż myślisz, kimkolwiek jesteś.⁵³⁰

529. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchemia, scienza dal '400 al '700*, 167.

530. McLean, *The fourth Rosicrucian Manifesto?*, 20 i 23; w oryginale s. 7, z błędną paginacją 6, oraz s. 10.

FRATRES NON FRATRES

Przekonanie o rzeczywistym istnieniu tajnego bractwa, będącego depozytariuszem odwiecznej mądrości, a szczególnie sekretów alchemii, wzmacniane było rozpowszechnianymi już wcześniej „historiami transmutacyjnymi”, których bohaterowie zostali teraz uznani za członków Konfraterni Różokrzyżowców, objawiających nadejście nowej ery i „generalnej reformacji całego świata”. Postulowany przez niektórych badaczy wpływ mitu różokrzyżowców na powstanie „Niewidzialnego Kolegium” Roberta Boyle’a (być może obejmującego też krąg Samuela Hartliba), i w konsekwencji Royal Society, jest kwestią kontrowersyjną, bo zbyt mało o nim wiadomo, ale mit ten wpłynął niewątpliwie w sposób przełomowy na dalsze koleje europejskiej tradycji ezoterycznej jako całości, w tym szczególnie alchemii. Idea tajnej organizacji inicjacyjnej, przekazującej wtajemniczonym w jej sekrety członkom teoretyczną i praktyczną wiedzę z jakiejś dziedziny była oczywiście obecna od czasów średniowiecznych w postaci cechów rzemieślniczych i kupieckich gildii, nigdy jednak nie pojawiła się w kontekście alchemii, ani tym bardziej magii czy kabały (z „nauk tajemnych” tylko astrologia była wykładana na uniwersytetach w systemie wzorowanym na cechach). Znane były też bractwa religijne i zakony rycerskie (zwane po polsku niebył fortunnie „orderami”), przynależność do których nie wiązało się co prawda z uzyskaniem niedostępnej w inny sposób wiedzy, ale było wyróżnieniem i wprowadzeniem do elity. Połączenie obu tych znanych elementów przez autorów *Famy* i *Confessio*, i przedstawienie Zakonu Różokrzyżowców jako stowarzyszenia ludzi wyjątkowych nie tylko ze względu na wiedzę i umiejętności, ale też na przynależność do elitarniej organizacji prawdziwych adeptów, okazało się posunięciem niezwykle trafnym. Wszyscy poszukujący ezoterycznej wiedzy zapragnęli przystąpić do tak czcigodnej konfraterni i poznać tajemnicę Kamienia Filozofów. Jak to znakomicie ujął David Stevenson:

Wydaje się prawdopodobne, że jedną z przyczyn atrakcyjności literatury różokrzyżowcowej było postrzeganie jej jako zmieniającej naturę hermetycznych poszukiwań. W przeszłości hermetyczny adept poszukiwał dostępu do tajemnic wszechświata usiłując odkrywać sekrety przyrody, zarówno bezpośrednio, jak i poprzez mistyczne pisma związane z Hermesem Trismegistosem. Było to zadanie budzące podziw i grozę, z którym ludzie zmagali się przez pokolenia. Poszukiwania ostatecznych tajemnic w ujęciu różokrzyżowców było nieskończenie prostsze. Wystarczyło jedynie znaleźć niewidzialnych braci, oni bowiem już posiadli tę wiedzę, do której wszyscy tak rozpaczliwie dążyli. Samo poszukiwanie dotyczyło teraz tajnego stowarzyszenia, co dla znacznie większej liczby osób mogło wydawać się dostępniejsze niż usiłowanie budowania owej wiedzy po kawałku, studiując przyrodę i hieroglify.⁵³¹

531. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 103–104.

Dla alchemików oznaczało to, że nie muszą już biernie czekać na otrzymanie *donum dei* jak ich średniowieczni poprzednicy, ani też zdobywać władzy nad całym kosmosem, wspinając się po sferach niebieskich jak renesansowy *magus*. Dar ten mogli otrzymać od ludzi, członków bractwa, a kolejne stopnie wtajemniczenia zastąpiły zmagania duszy z demonami planet. Ta wielka przemiana organizacyjna europejskiego nurtu ezoterycznego trwała przez cały wiek XVII, kiedy pojawiały się i znikwały różne organizacje inspirowane mitem różokrzyżowców lub wprost do niego nawiązujące, takie jak wspomniane wcześniej Towarzystwo Nieznanych Filozofów, Towarzystwo Słońca w Baranie czy Asterism, a także wiele innych⁵³².

Ruch różokrzyżowców zaferował uproszczony wariant poszukiwań, wzbudzając niebywale intensywną pogoń za tajnym stowarzyszeniem [...]. W Szkocji jednoznacznie oczywistym kandydatem były loże wolnomularskie, pozostające już wcześniej pod wpływem hermetyzmu i chwalcące się posiadaniem tajemnych arkanów. [...] Kształtujące się wolnomularstwo nie pomogło [raczej] w formowaniu [ruchu] różokrzyżowców, ale różokrzyżowcy mogli wpłynąć na wczesny rozwój wolnomularstwa, dodając nowy wątek idei i przekonania do już obecnych wśród szkockich mularzy. Do już i tak bardzo różnorodnych aspektów kultury masonskiej – mitu [starożytnego] Egiptu, Świątyni Salomona, mądrości Hermesa, sztuki pamięci – doszedł mit o tajnym zakonie niewidzialnych braci, oddanych poszukiwaniu prawd ostatecznych i zrozumieniu tajemnic wszechświata.⁵³³

Idee hermetyzmu renesansowego wprowadziły do łóż wolnomularskich reformy przeprowadzone przez Williama Schawa (ok. 1550–1602) w latach 1598–1601, a ok. 1630 r. pojawiła się pierwsza (co prawda dyskusyjna) szkocka wzmianka łącząca wolnomularstwo z różokrzyżowcami⁵³⁴. Bractwem Róży i Krzyża interesowali się też aktywnie wspomniani już Robert Moray i Elias Ashmole, wolnomularze i współzałożyciele Royal Society. Hipoteza o pochodzeniu nowoczesnego wolnomularstwa od różokrzyżowców ma już długą historiografię i choć generalnie jest odrzucana w wersji bezpośredniej sukcesji (niemożliwej przy założeniu, że istnienie Bractwa było mitem), to pojawiła się znów w zmodyfikowanej przez Frances Yates formie, sugerującej, że „wolnomularstwo czerpało z jednego strumienia wielkiego rezerwuaru mocy duchowej i intelektualnej, moralnej i reformatorskiej wizji reprezentowanej przez manifesty różokrzyżowców, a inne strumienie płynęły do Royal Society, nurtu alchemii i w wielu innych kierunkach”⁵³⁵. Podejście takie przyjął Tadeusz Cegielski wraz z większością

532. Część z nich omawia: Dickson, *The Tessera of Antilia*.

533. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 104–105.

534. Ibid., 77–105; o roli sztuki pamięci w tym procesie zob.: Prinke, *Memory in the lodge*.

535. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 206–219, tutaj 218–219.

poglądów Yates⁵³⁶, a później rozwinęła je w bardzo obszernym, choć z wielu względów kontrowersyjnym studium Marsha Keith Schuchard, dystansując się co prawda od szczegółowych propozycji Frances Yates, zwłaszcza dotyczących roli Anglii i Johna Dee w ewolucji wolnomularstwa, ale deklarując podobną tezę w odniesieniu do Szkocji⁵³⁷.

Mógło istnieć powiązanie między wczesnym zainteresowaniem różokrzyżowcami w Niemczech i podobnymi nurtami w Szkocji. Na początku XVII w., kiedy kabalistyczne rewelacje *Naometrii* Simona Studiona i *Monas hieroglyphica* Johna Dee krążyły potajemnie wśród niemieckich alchemików, pokrewne im dusze były również w Szkocji i enklawach szkockich wygnańców w Europie. Co więcej, w tych szkockich kręgach okultystycznych znajdziemy pierwsze powiązania między różokrzyżowcami a wolnomularzami. Owe powiązania rozwijały się i wzmacniały podczas trudnych rządów syna i wnuka Jakuba [VI i I], aż [oba] połączone bractwa stały się podziemnym systemem poparcia dla zagrożonej dynastii Stuartów.⁵³⁸

Podobne, ale znacznie ostrożniejsze opinie wyrażał wcześniej Vaughan Hart, wskazując przede wszystkim na fakt (a nie spekulacje), że już w 1624 r. wielki komediopisarz elżbietański Ben Jonson (1572–1637) w masce *Neptune's triumph* (Triumf Neptuna), a także w ostatniej przez niego napisanej *Love's welcome at Bolsover* (Powitanie miłości w Bolsover) z 1636 r., jednoznacznie wiąże, a nawet utożsamia ze sobą różokrzyżowców i wolnomularzy. Jego zdaniem „powiązania między rytuałami masonów i różokrzyżowcowych alchemików byłyby zupełnie naturalne, dla obu bowiem Salomon i Hermes byli [wielkimi] wtajemniczonymi”⁵³⁹.

ROBERT FLUDD

Rzeczywiście Hermes Trismegistos pojawiał się już w „Starych konstytucjach” szkockich wolnomularzy, spisanych jeszcze przed statutami Schawa, a być może sięgających nawet średniowiecza⁵⁴⁰. Z kolei „w manifestach różokrzyżowców Hermes jest traktowany jako źródło [odwiecznej mądrości]”, a w niektórych wczesnych niemieckich apologiach ruchu „odgrywał centralną rolę”. Autorzy identyfikujący się z różokrzyżowcami, tacy jak Joachim Morsius (1593–1644)⁵⁴¹,

536. Cegielski, „*Ordo ex chaos*”, 115–142 i 199–203.

537. Druzgoczącą krytykę przedstawił: Andrew Prescott, *Stuart Freemasonry: Restoring the temple of vision?*, „*Aries*” 4: 2 (2004): 171–183; odpowiedź autorki tamże, s. 184–202.

538. Schuchard, *Restoring the temple of vision*, 280.

539. Vaughan Hart, *Art and magic in the court of the Stuarts* (London–New York: Routledge, 1994), 109.

540. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 20.

541. Morsius był również wydawcą lejdejskiej edycji poezji Szymona Szymonowicza, która przyniosła mu europejską sławę. Nadal istotnym opracowaniem na jego temat

wydawca traktatów Cornelisa Drebbela i autor publikujący pod nawiązującym do Michała Sędziwoja pseudonimem Anastasius Philaretus Cosmopolita, czy jego przyjaciel Heinrich Nollus (1590–1630), stwierdzali wręcz wprost „nasza filozofia to filozofia hermetyczna”⁵⁴². Dwie łacińskie obrony różokrzyżowców były też pierwszymi publikacjami ostatniego wielkiego hermetysty piszącego jeszcze w duchu renesansowego neoplatonizmu, Roberta Fludda (Robertus de Fluctibus, 1574–1637)⁵⁴³. W latach 1617–1619 wydał on monumentalną syntezę hermetycznej wizji świata zatytułowaną *Utriusque cosmi historia* (Historia obu [=makro i mikro] kosmosów), wspaniale ilustrowaną często reprodukowanymi miedziorytami⁵⁴⁴, która wywołała ostrą polemikę ze strony czołowych przedstawicieli nauk przyrodniczych, szczególnie Johanna Keplera, Pierre’a Gassendiego i Marina Mersenne’a. Wcześniej, w 1616 r. ogłosił *Apologia compendiarium Fraternalitatem de Rosea Cruce suspicionis et infamiae maculis aspersam, veritas quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Zwięzła apologia Konfraterni Różanego Krzyża, obrzuconej błotem podejrzeń i zniesławień, ale teraz obmytej wodami prawdy), w której odpierał ataki Andreasa Libaviusa na różokrzyżowców. Rok później ukazał się już znacznie obszerniejszy *Tractatus apologeticus integritatem Societatis de Rosea Cruce defendens* (Traktat apologetyczny, broniący prawo-

pozostaje: Schneider, *Joachim Morsius und sein Kreis*; nowsze ustalenia są rozproszone w wielu różnych publikacjach, szczególnie: Gilly, *Adam Haslmayr*, passim; jego *album amicorum*, zachowany w bibliotece miejskiej w Lubece, zawiera wpisy 779 osób, w tym większości współczesnych mu aktywistów różokrzyżowcowych i alchemików, takich jak Cornelis Drebbel (z rysunkiem jego *perpetuum mobile*) czy Johann Grasse: Keller, *How to become a seventeenth-century natural philosopher*, 126 i 139–150.

542. Gilly, *Das Bekenntnis zur Gnosis*, 412–416.

543. Najważniejsze monografie to: William H. Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance* (London–New York: Routledge, 1988); zob. też ważne uzupełnienia faktograficzne: Ron Heisler, *Robert Fludd: A picture in need of expansion*, „The Hermetic Journal” (1989): 139–149.; Johannes Rösche, *Robert Fludd: Der Versuch einer hermetischen Alternative zur neuzeitlichen Naturwissenschaft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008); wybór tekstów w tłumaczeniu angielskim: William H. Huffman (red.), *Robert Fludd: Essential readings* (London: Aquarian Press, 1992); nowe wydanie rozszerzone: Berkeley, CA: North Atlantic Books 2001 (Western Esoteric Masters Series); inne tłumaczenia fragmentów ukazywały się po francusku na początku XX w. w tłumaczeniu Pierre’a Piobba, a później też po angielsku: Adam McLean (red.), *The Mosaical philosophy: Cabala of Robert Fludd*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 2 (Edinburgh: Adam McLean, 1979); — (red.), *Robert Fludd: Origin and structure of the cosmos*, tłum. Patricia Tahil, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 13 (Edinburgh: Adam McLean, 1982).

544. Najobszerniejszy wybór tych ilustracji zawiera: Joscelyn Godwin, *Robert Fludd: Hermetic philosopher and surveyor of two worlds* (London / Boulder, CO: Thames and Hudson / Shambhala, 1979); również reedycja: Grand Rapids, MI: Phanes Press 1991; oraz tłumaczenie francuskie Sylvaina Mattona, Paris 1980.

ści [uczciwości] Towarzystwa Różanego Krzyża), a także dedykowane Bractwu dzieło *Tractatus theologico-philosophicus de vita, morte et resurrectione* (Traktat teologiczno-filozoficzny o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu). Rozmach i wspinała oprawa graficzna *Utriusque cosmi historia*, a także kolejnych dzieł medycznych, astronomicznych i filozoficznych, jak również prowadzone polemiki sprawiły, że Robert Fludd był postrzegany jako uosobienie różokrzyżowca i kodyfikator reprezentowanego przez ten ruch światopoglądu⁵⁴⁵. Jak wynika z jego tekstów zachowanych w rękopisach, do ok. 1620 r. był przekonany o rzeczywistym istnieniu Bractwa i miał nadzieję zostać jego członkiem⁵⁴⁶. W ostatnim dziele polemicznym, wydanym pośmiertnie *Clavis philosophiae et alchemiae Fluddanae* (Klucz do filozofii i alchemii Fludda, 1633):

różokrzyżowcy i ich dzieło są już przedstawieni całkowicie w języku chrześcijańskiej alegorii alchemicznej. [...] Fludd powtarza, że prawdziwi Bracia Różanego Krzyża to ci nazywani Mędrkami, *theologi* Kościoła Mistycznego. Wywodzą się ze wszystkich religii, czy to papizmu, luteranizmu, kalwinizmu albo innych, a znajdują się tam bez względu na ich skłonność do zewnętrznych rytuałów i ceremonii. Tacy poszukiwacze boskiej mądrości są mocno wsparci na duchowej skale Chrystusa, a tym samym gardzą zwykłym złotem i srebrem, pracując na duchową transformację, której rezultatem jest odnalezienie prawdziwego Kamienia Filozofów albo ducha chrystusowego we własnym wnętrzu.⁵⁴⁷

Szczególnym zaskoczeniem takiego ujęcia jest odstąpienie od antypapizmu, tak silnego w *Famie* i *Confessio*, na rzecz postawy pan-chrześcijańskiej, dominującej w późniejszej ewolucji mitu różokrzyżowców, co mogło wynikać z jego prawdopodobnej, choć nie potwierdzonej przynależności do loży wolnomularskiej⁵⁴⁸.

W wielkiej syntezie angielskiego hermetysty i jego polemikach, obok magii, kabały, astrologii i paracelsusowskiej medycyny, cały czas obecna jest też alchemia jako istotny element całości⁵⁴⁹, ale jedyny poświęcony jej w całości traktat, a także jedyny napisany po angielsku, *Truth's golden harrow* (Złota brona praw-

545. Tak też był określany w starszej historiografii: J. B. Craven, *Doctor Robert Fludd (Robertus de Fluctibus), the English Rosicrucian: Life and writings* (Kirkwall: William Peace & Son, 1902); Serge Hutin, *Robert Fludd (1574–1637) – Alchimiste et philosophe rosicrucien* (Paris: Omnium Littéraire, 1971).

546. Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, 44–45; Allen G. Debus, *Robert Fludd and his Philosophical key* (New York: Science History Publications, 1979).

547. Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, 158.

548. Schuchard, *Restoring the temple of vision*, 618.

549. Urszula Szulakowska, *The alchemical medicine and Christology of Robert Fludd and Abraham von Franckenberg*, [w] Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture* (New York: AMS Press, Inc., 2007), 277–298.

dy), pozostał w rękopisie i został wydany dopiero współcześnie⁵⁵⁰. Powołuje się w nim kilkakrotnie na *Novum lumen chymicum*, choć nie wymienia nazwiska Sędziwoja, i uznaje, że dzieło to jest zgodne z dawnymi autorytetami. Z treści wynika zaś, że Robert Fludd był nie tylko teoretykiem alchemii duchowej, ale miał praktyczne doświadczenie laboratoryjne. W innym niewydanym tekście opisał też swój eksperyment z ziarnami pszenicy, z których wydobywał składowe żywioły i piątą esencję⁵⁵¹, a także był jednym z współtwórców termometru i barometru⁵⁵². Współcześni adwersarze zarzucali mu między innymi, że jego publikacje są bardzo zbliżone do teo-alchemicznych dzieł Heinricha Khunratha, w czym istotnie mieli sporo racji, choć hermetyzm Fludda był bliższy klasycyzmu neoplatonizmowi Ficina niż luterzańskiemu pietyzmowi Khunratha⁵⁵³. Przyczyną takiej opinii mogło być również powszechne jeszcze dzisiaj przypisywanie Robertowi Fluddowi autorstwa niewielkiej książeczki *Summum bonum, quod est verum magiae, cabalae, alchymiae Fratrum Rosae Crucis verorum* (Najwyższe dobro, to jest prawdziwość magii, kabały, alchemii prawdziwych Braci Różanego Krzyża, 1629)⁵⁵⁴, prezentującej „wysoco uduchowione, mistyczne podejście do [tych] tematów”⁵⁵⁵, a wydanej wraz z jego polemicznym listem do Marina Mersenne’a, ale pod pseudonimem „Joachim Frizius”. Na karcie tytułowej widnieje emblematiczna rycina przedstawiająca różę z łądzą w kształcie krzyża i przylatujące do niej pszczoły, później wykorzystana również w *Clavis philosophiae et alchemiae* i bardzo często reprodukowana w książkach o różokrzyżowcach⁵⁵⁶. Jednak właśnie w *Clavis* sam Fludd zaprzeczył, jakoby był autorem *Summum bo-*

550. C. H. Josten, *Truth's golden harrow: An unpublished alchemical treatise by Robert Fludd in the Bodleian Library*, „Ambix” 3: 91–150.

551. —, *Robert Fludd's 'Philosophical key' and his alchemical experiment on wheat*, „Ambix” 11 (1963): 1–23; zob. też: D. Graham Burnett, *The cosmogonic experiments of Robert Fludd: A translation with introduction and commentary*, „Ambix” 46: 3 (1999): 113–170.

552. F. Sherwood Taylor, *The origin of the thermometer*, „Annals of Science” 5 (1942): 129–156.

553. Rösche, *Robert Fludd*, 71 i 516.

554. Za dzieło Fludda uważają ją przykładowo: Thorndike, *A history of magic and experimental science. Vol. 7*, 441; Paolo Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, tłum. Sacha Rabinovitch (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 247; Debus, *The chemical philosophy*, 267–268; Tadeusz Cegielski, „Sztuka królewska” a chrześcijaństwo (Ezoteryzm wolnomularski w XVII i XVIII w.), „Kwartalnik Historyczny” 92: 4 (1984): 727–746, tutaj 741–742; —, „Ordo ex chao”, 104, 114, 118, 146, 180–181, 185–187, 191–192; Brann, *Trithemius and magical theology*, 217–219.

555. Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, 157.

556. Rycina była wzorowana na jednej z ilustracji Matthäusa Meriana w *Emblemata moralia & bellica* (Strasburg, 1615) Jacoba à Bruck Angermundta, a więc być może ta również była autorstwa tego znakomitego rytownika: Adam McLean, *A source for Robert Fludd's sevenfold rose*, „The Hermetic Journal” (1991): 138–139.

num, dodając, że zostało ono napisane przez „bliskiego przyjaciela” ze Szkocji. Zauważył to już Arthur Edward Waite⁵⁵⁷, a Ron Heisler wykazywał przekonująco, że prawdziwym autorem był William Maxwell (działający w latach 1620–1647)⁵⁵⁸, lekarz króla Anglii Karola I i autor wydanego pośmiertnie dzieła *De medicina magnetica* (O medycynie magnetycznej, 1679)⁵⁵⁹, uważany za prekursora teorii magnetyzmu zwierzęcego Franza Antona Mesmera (1734–1815)⁵⁶⁰. Był on również wolnomularzem, przyjętym w 1647 r. do loży w Edynburgu, najpewniej za poręczeniem Roberta Moraya, który już od 1641 r. był jej członkiem⁵⁶¹. Identyfikację tę zaakceptował jako prawdopodobną Johannes Rösche⁵⁶², ale Marsha Keith Schuchard wskazała, że wśród przyjaciół Fludda było co najmniej czterech innych Szkotów zainteresowanych różokrzyżowcami, z których trzech było jednocześnie członkami łóż wolnomularskich⁵⁶³.

Interesującym polskim akcentem *Summum bonum* jest załączony na końcu tekst listu, który miał być „wystosowany przez Bractwo do niemieckiego kandydata, kończącego właśnie swój pierwszy rok w zakonie”. Frizius twierdził, że otrzymał ten list „od polskiego przyjaciela z Gdańska, a dowodził on zarówno istnienia Konfraterni, jak też wysokich ideałów ich filozofii i wiary chrześcijańskiej”⁵⁶⁴. Związek różokrzyżowców z Gdańskiem bywa często podnoszony, ponieważ tamtejsza oficyna Andreasa Hünefeldta już w 1615 r. wydała edycję manifestów z załączoną odpowiedzią na ich apel, prawdopodobnie pióra gdańskiego historyka Gottharda Arthusiusa (1570–po 1630), a także kilka innych pism polemicznych w obronie Zakonu.

W starszej historiografii nazwisko Roberta Fludda było zazwyczaj stawiane obok nazwiska Michaela Maiera (1568–1622), drugiego autora najczęściej kojarzonego z różokrzyżowcami⁵⁶⁵. Obaj publikowali w tych samych wydawnic-

557. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, 294–295.

558. Heisler, *Robert Fludd*, 141; zob. też: Godwin, *Robert Fludd*, 9.

559. Opisował tam również sposób stworzenia w szklanej kolbie obrazu człowieka z soli uzyskanej z krwi, podobnie jak w procesie palingenezy uzyskuje się obraz kwiatu z jego popiołu: Newman, *Promethean ambitions*, 223–224.

560. Melvin A. Gravitz, *Early theories of hypnosis: A clinical perspective*, [w] Steven Jay Lynn, Judith W. Rhue (red.), *Theories of hypnosis: Current models and perspectives* (New York: The Guilford Press, 1991), 19–42, tutaj 21.

561. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 198.

562. Rösche, *Robert Fludd*, 35 i 624.

563. Schuchard, *Restoring the temple of vision*, 392–394.

564. Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, 157.

565. Do niedawna jedyną monografią była: J. B. Craven, *Count Michael Maier, Doctor of Philosophy and of Medicine, alchemist, Rosicrucian, mystic – 1568–1622: Life and writings* (Kirkwall: William Peace & Son, 1910); nowsze badania przedstawił w obszernym artykule, a następnie w znakomitej monografii: Hereward Tilton, *The life and work of Count Michael Maier (1569–1622): Understanding Christian alchemy in the German Calvinist states*, „Theology and Religion” 1 (1999): 23–42; —, *The quest for*

twach, Johanna Theodora de Bry (1561–1623) w Oppenheim i Lucasa Jennisa (1590–po 1630) we Frankfurcie, a ich dzieła zawierały wspaniałe miedzioryty tego pierwszego albo jego zięcia Matthäusa Meriana Starszego. Nawet w najnowszej literaturze powtarzany jest jeszcze mit o ścisłych kontaktach, a nawet przyjaźni między nimi, oparty jedynie na udokumentowanym fakcie krótkiego pobytu Maiera w Anglii, z czego niektórzy badacze wyciągali daleko idące wnioski⁵⁶⁶. Ich znajomość poddawał w wątpliwość już Arthur Edward Waite⁵⁶⁷, a nowsze badania źródeł rękopiśmiennych całkowicie ją wykluczyły⁵⁶⁸. Obaj byli co prawda zwolennikami szeroko rozumianego światopoglądu hermetycznego i apologetami różokrzyżowców, ale podczas gdy Robert Fludd konstruował całościowy model wszechświata i człowieka, wspomagany systematycznym wykładem wszystkich dziedzin wiedzy, wśród których alchemia zajmowała skromne miejsce i podlegała duchowej reinterpretacji, to Michael Maier był przede wszystkim autorem alchemicznym, wykorzystującym co prawda język poezji i „hieroglificznej” symboliki, ale nie pozostawiający wątpliwości co do fizycznej natury transmutacji i Kamienia Filozofów.

MICHAEL MAIER

Michael Maier studiował na kilku uniwersytetach, w Bazylei uzyskał doktorat medycyny i rozpoczął karierę w służbie różnych arystokratów, którzy zainteresowali go alchemią. W połowie 1608 r. trafił do Pragi, gdzie w kolejnym roku wydał zbiór poezji medyczno-alchemicznej *Hymnosophia, seu, Meditatio laudis divinae pro coelidonia, medicinae mystica, voarchadumica etc.* (Hymn do mądrości, albo, Medytacja chwały bożej dla [otrzymania] daru niebios, medycyny mistycznej, voarchadumicznej, itd.) oraz traktat *De medicina regia et vere heroica, coelidonia* (O królewskim lekarstwie, prawdziwie heroicznym, darze

the Phoenix: Spiritual alchemy and Rosicrucianism in the work of Count Michael Maier (1569–1622), Arbeiten zur Kirchengeschichte (Berlin: Walter de Gruyter, 2003).

566. Włodzimierz Hubicki, *Maier, Michael*, [w] Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 1974), t. 9, 23–24, tutaj 23; Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 81; Huffman, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, 155–156; Cegielski, „Ordo ex chaos”, 79 i 98; Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 90; Joscelyn Godwin, *The deepest of the Rosicrucians: Michael Maier*, [w] Ralph White (red.), *The Rosicrucian Enlightenment revisited* (Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1999), 99–124, tutaj 106.

567. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, 314–316.

568. Ron Heisler, *Michael Maier in England*, „The Hermetic Journal” (1989): 119–125; Karin Figala, Ulrich Neumann, *Michael Maier (1569–1622). New bio-bibliographical material*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 34–50, tutaj 45; Moran, *The alchemical world of the German court*, 107–108.

niebios). Pierwsza z tych publikacji to czterdzieści suplikacji wielbiących Boga i błagających go o odkrycie tajemnic przyrody i medycyny, z licznymi odwołaniami do klasyków alchemii (a także *Voarchadumii* Pantea), druga natomiast stanowi swego rodzaju „podanie” do cesarza Rudolfa II o wsparcie w jego wysiłkach, opisujące trudy dotychczasowego życia, zwieńczone odkryciem wspaniałego leku. Wyraźnie był już wówczas „przekonany, że jest w posiadaniu środka jatrochemicznego, który nie jest może Lekiem Uniwersalnym, ale czymś bardzo do niego zbliżonym co do mocy i skuteczności”⁵⁶⁹. Był to najprawdopodobniej silny środek przeczyszczający, który – jeśli wierzyć późniejszym zapewnieniom samego Maiera w liście do Augusta ks. Anhalt-Plötzkau – zgodził się przyjąć sam cesarz⁵⁷⁰. Zdaniem Herewarda Tiltona, „po przeczytaniu *De medicina regia* [...] cesarz był pod spodziewanym wrażeniem nie tylko opanowania teorii alchemii przez Maiera, ale też opowieści o jego niedolach” i w rezultacie „został przyjęty na dwór cesarski jako osobisty lekarz cesarza”⁵⁷¹. Przypisywanie Maierowi tej funkcji było powszechne we wcześniejszej literaturze i przyjmowane jako pewnik (on sam zresztą tak twierdził po odejściu z Pragi), ale ani wykaz cesarskich lekarzy z lat 1601–1612⁵⁷², ani spisy innych dworzan nie wymieniają jego nazwiska. Jedynym alchemikiem pozostającym formalnie dworzaninem cesarskim w latach 1594–1612 był Michał Sędziwój⁵⁷³. Natomiast odkryty przez Ivo Purša i Jaroslavę Hausenblasovą dokument przyjęcia Michaela Maiera na służbę we wrześniu 1609 r. nie określa jego obowiązków i wskazuje raczej na to, że miał on „powiększyć liczbę dworzan [...], których funkcja była przede wszystkim honorowa, najczęściej bezpłatna – przebywając na dworze pełnili rolę reprezentacyjną”⁵⁷⁴. Cesarz Rudolf II był wielkim mecenasem nauki i sztuki, ale interesował się też bardzo – zwłaszcza pod koniec życia – alchemią, magią, kabałą i innymi aspektami nurtu ezoterycznego⁵⁷⁵. Chętnie otaczał się uczonymi, z którymi mógł

569. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 76.

570. Karin Figala, Ulrich Neumann, „*Author, cui nomen Hermes Malavici*”. *New light on the bio-bibliography of Michael Maier (1569–1622)*, [w] Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 121–148, tutaj 130.

571. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 70.

572. Hausenblasová, (red.), *Der Hof Kaiser Rudolfs II.*, 404–405.

573. *Ibid.*, 276.

574. Ivo Purš, Jaroslava Hausenblasová, *Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze roku 1609*, „*Studia Rudolphina: Bulletin Centra pro výzkum umění a kultury doby Rudolfa II.*” 5 (2005): 51–64, tutaj 54; zob. też: —, *Michael Maier a jeho působení v Praze*, [w] Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století* (Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011), 335–365, tutaj 349–356.

575. Na ten temat powstało wiele mitów w dawniejszej literaturze; najbardziej wiarygodne opracowania to: Evans, *Rudolf II and his world*; Purš, Karpenko, (red.), *Alchymie*

rozprawić na te tematy, a więc zapewne zatrudnił Michaela Maiera w takim właśnie charakterze. Dziesięć dni później cesarz nadał Maierowi herb, dziedziczne szlachectwo i godność hrabiego palatyna (*comes palatinus Caesareus*), co dawało mu prawo dokonywania różnych czynności prawnych, takich jak mianowanie pełnomocników, legitymizowanie nieślubnych dzieci i przywracanie im majątku, a nawet udzielania nobilitacji najniższego stopnia i nadawania tytułu *poeta laureatus*. Najciekawsze jest to, że wśród licznych innych uprawnień było również „wydawanie reguł i statutów różnym bractwom i społecznościom”⁵⁷⁶, czego, jak się zdaje, nigdy nie wykorzystał. Zachowana petycja Maiera do cesarza i akt nobilitacji znane były Herewardowi Tiltonowi, który jednak wzorem wcześniejszych autorów błędnie utożsamiał godność *comes palatinus* z arystokratycznym tytułem hrabiego⁵⁷⁷. Sam herb odpowiadał przedstawionemu w petycji projektowi i zawierał szereg alchemicznych aluzji, w tym przejęte z *Porta elementorum* (Brama żywiołów) pseudo-Awicenny wyobrażenie orła połączonego złotym łańcuchem z ropuchą⁵⁷⁸. Rozpoczynający swą karierę lekarz zadbał też o wydanie drukiem niemieckiego tłumaczenia trzech przywilejów cesarskich w 1610 r. jako *Triga palatina* (Trójca palatyńska), którego egzemplarze mógł później przedkładać kolejnym mecenasom jako dowód wielkiego uznania dla jego umiejętności ze strony Rudolfa II⁵⁷⁹.

W ten sposób Michael Maier znalazł się w jednym z najważniejszych centrów alchemicznej Europy, w najbliższym otoczeniu „drugiego Hermesa Trismegistosa”, jak przybywający do Pragi filozofowie hermetyczni nazywali cesarza Rudolfa⁵⁸⁰. Być może poznał tam jeszcze Oswalda Crolla, który zmarł w grudniu 1609 r., natomiast nie mógł raczej spotkać Michała Sędziwoja w Pradze, co

a Rudolf II; nadal często cytowane, ale całkowicie niewiarygodne, powielające wiele wcześniejszych mitów, a w dodatku pisane z pozycji skrajnie pozytywistycznych jest: Bolton, *The follies of science at the court of Rudolph II*.

576. Purš, Hausenblasová, *Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze*, 56.

577. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 39, 71, 77.

578. Bardzo obszerne, ale też różniące się w szczegółach analizy symboliki tego herbu zawierają: *ibid.*, 77–80; Purš, Hausenblasová, *Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze*, 56–61; —, *Michael Maier a jeho působení v Praze*, 356–365; zob. też: Rafał T. Prinke, *Hermetic heraldry*, „The Hermetic Journal” (1989): 62–78, tutaj 71 i 74; —, *Hunting the blacke toade*, „The Hermetic Journal” (1991): 78–90, tutaj 88–89.

579. Druk ten nie był znany żadnemu z dotychczasowych biografów Maiera, a pełen opis bibliograficzny podała: Večeřová, *Šumanská tiskárna*, 236, nr 500; nie miałem jeszcze możliwości dokładnego zbadania tego źródła, ale z tytułu wynika, że zawiera teksty trzech przywilejów w przekładzie z łaciny, potwierdzonym urzędowo.

580. Gilly, *Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus*, 91–92; zob. też: Marianne E. H. N. Mout, *Hermes Trismegistos Germaniae. Rudolf II en de arcane wetenschappen*, „Leids Kunsthistorisch Jaarboek” (1982): 161–182; Evans, *Rudolf II and his world*, 212 i 230.

sugerował Roman Bugaj⁵⁸¹, bo ten opuścił Czechy już kilka lat wcześniej. Ale jego legenda, a także legenda Edwarda Kelleya, trwały niewątpliwie cały czas w żywej pamięci praskich alchemików. Pobyt Maiera w otoczeniu cesarza nie trwał długo, już bowiem w 1610 r. wyjechał do Lipska, a następnie dalej na zachód, podejmując nieudane na razie starania o zdobycie podobnej pozycji u boku landgraфа Maurycego. Przyczyną takiej decyzji mógł być pogarszający się stan zdrowia Rudolfa II i jego coraz głębsza melancholia, w obliczu której trwanie przy cesarzu nie dawało żadnych korzyści, podczas gdy dwór w Kassel przejmował funkcję „alchemicznego centrum Europy”, przewyższając dwór Rudolfa pod względem „intensywności koncentracji na naukach tajemnych i zakresu osobistego angażowania się księcia w tajemne projekty”⁵⁸². Ponieważ jego oferta nie zainteresowała landgraфа, to pod koniec 1611 r. Maier odwiedził Anglię, gdzie usiłował z kolei dostać się na dwór króla Jakuba I. To również się nie udało, ale w 1612 r. został wymieniony wśród dworzan jego przyszłego zięcia Fryderyka V, późniejszego „zimowego króla” Czech, podczas pogrzebu Henryka księcia Walii w Londynie. Nie jest też wykluczone, że uczestniczył w jego ślubie z Elżbietą Stuart w lutym 1613 r. Lecz przede wszystkim zaprzyjaźnił się z Francisem Anthonym (1550–1623), lekarzem i alchemikiem, który opracował własną recepturę pitnego złota (*aurum potabile*), a także miał szereg przykrych doświadczeń z alchemicznymi oszustami⁵⁸³. W Londynie opublikował w 1614 r. pierwszą książkę poświęconą głównemu wątkowi jego późniejszej twórczości, czyli alchemicznej interpretacji egipskich i greckich mitów, zatytułowaną *Arcana arcanissima, hoc est, Hieroglyphica Aegyptio-Graeca* (Najtajniejsze tajemnice, to jest, Hieroglifika egipsko-greckie).

Latem 1616 r. Michael Maier powrócił do Niemiec i zamierzał znów udać się do Pragi, ale ze względu na chorobę zatrzymał się we Frankfurcie, co nie tylko zmieniło jego życie, ale miało przełomowy wpływ na późniejszą ewolucję mitu różokrzyżowców. Najbardziej zaskakujące jest to, że przyjmowane wcześniej dość powszechnie teorie czyniące z Maiera wysłannika różokrzyżowców, który pojechał do Anglii, aby tam wtajemniczyć Roberta Fludda, albo przeciwnie, żeby samemu nawiązać kontakt z Bractwem za pośrednictwem angielskiego hermetysty, nie tylko nie znajdują żadnego potwierdzenia w źródłach, ale sam Maier w swoich książkach mówił coś wręcz przeciwnego, na co uwagę zwrócił dopiero Hereward Tilton:

Odwiedzając jesienne targi książki [we Frankfurcie] w 1616 r., Maier został po raz pierwszy wplątany w aferę różokrzyżowców. Zgodnie z jego własną relacją [...], słyszał wcześniej podczas pobytu w Anglii jakieś plotki o Bra-

581. Bugaj, *Michał Sędziwój*, 79, 141–142; —, (red.), *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, 56–58.

582. Moran, *The alchemical world of the German court*, 8.

583. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 102–106.

ciach Różanego Krzyża, ale był wówczas zajęty wyłącznie tematem chemii i uznał tę sprawę za „mętne i niewiarygodne pogłoski”. [...] Wiązał je z ówczesnymi doniesieniami o pewnym proroku albo „magicznym królu” o imieniu „Abdela”, który podbił królestwo Maroka przy użyciu tajemnych mocy, a zatem nie zwracał na nie więcej uwagi. Niemniej [właśnie] podczas targów książki „szczęśliwym zdarzeniem losu” natknął się na prawdziwe źródło rozpowszechnianych plotek o Braciach, [czyli] anonimowe manifesty różokrzyżowców. Przeczytawszy owe traktaty, jego opinia zmieniła się radykalnie i uznał, że ci niezwykli Bracia uaktywnili „wielką i wręcz niewiarygodną sprawę”. A jeśli „przez samą praktykę” program manifestów mógłby doprowadzić do rezultatów, to on [Maier] uznał, że wart jest wychwalania i promowania ze wszystkich sił. Zgodnie z tą deklaracją, w ciągu dwóch lat po owym przypadkowym spotkaniu na targach książki we Frankfurcie Maier poświęcił kilka traktatów obronie programu prezentowanego przez manifesty i obronie Bractwa, które pozostawało tak samo nieuchwytnie jak głoszone przez nie cele.⁵⁸⁴

Dwa ze wspomnianych traktatów Michael Maier w całości poświęcił obronie Bractwa Różokrzyżowców. Pierwszy to podobna do wielu innych apologii *Silentium post clamores* (Cisza po wrzawie, 1617), w której wyjaśniał przyczyny braku reakcji Konfraterni Róży i Krzyża na kierowane do niej drukowane listy i odezwy obowiązującymi jej członków ślubami milczenia. Nie wątpił natomiast, że osoby godne tego zaszczytu (mając niewątpliwie na myśli również siebie) na pewno zostaną przez Zakon zauważone i wtajemniczone. Podobnie jak wcześniej Julius Sperber, Maier był nie tylko przekonany o rzeczywistym istnieniu Bractwa, ale też widział w nim depozytariuszy odwiecznej mądrości, przekazywanej w tajemnicy od czasów starożytnego Egiptu, poprzez misteria orfickie i eleuzyjskie, braminów i pitagorejczyków, aż po Arabów i wreszcie niemieckich różokrzyżowców. Wydana rok później *Themis aurea* (Złota Temida) była poświęcona analizie podanych w *Famie* i *Confessio* reguł obowiązujących członków Konfraterni, a także zakresu posiadanej przez nich wiedzy. W swych rozważaniach Michael Maier traktował historię Christiana Rosenkreutza i odkrycia jego grobowca jako autentyczne wydarzenia, a samych Braci przedstawiał jako dobrodusznym uczonych i lekarzy, gotowych nieść darmową pomoc, usiłując – tak jak wielu innych – zaskarbić sobie ich przychylność i zyskać zaproszenie do ich grona⁵⁸⁵.

Łącznie w ciągu trzech lat od powrotu z Anglii opublikował aż dwanaście książek, które przyniosły mu rozgłos i zapewniły poczesne miejsce w dziejach literatury alchemicznej, a dalsze cztery pozycje ukazały się w latach następnych

584. Ibid., 114–115; cytowane fragmenty z dzieła Maiera *Symbolae aureae mensae*, s. 290.

585. —, *Regni Christi Frater: Count Michael Maier and the Fraternity R. C.*, „Artes” 2: 1 (2002): 3–33.

(ostatnia wydana już pośmiertnie w roku 1624). W części z nich również wspominał o różokrzyżowcach, cały czas mając nadzieję, że się z nim skontaktują, ale głównym ich tematem była alchemia. W większości nie były to traktaty systematycznie wykładające teorię i praktykę przygotowania Kamienia Filozofów, ale różne inne formy i gatunki literackie, nawiązujące głównie do nurtu poetycko-enigmatycznego w alchemii późnego renesansu i zawierające wiele odniesień do egipskiej i klasycznej mitologii. Były wśród nich bajki w stylu Ezopa, takie jak „napisana w drodze z Anglii do Czech” *Lusus serius* (Poważna zabawa, 1616), gdzie przedstawiciele wszystkich obszarów przyrody spierają się o to, który z nich odgrywa największą rolę, o czym w końcu ma zdecydować człowiek i ten wybiera rtęć, po wysłuchaniu jej obszernej autoprezentacji. Bardzo podobny charakter ma też *Jocus severus* (Surowy żart, 1617), dedykowany „wszystkim miłośnikom prawdziwej chemii”, a szczególnie autorowi *Famy*. Odbywająca się w całej Europie wielka dyskusja na temat różokrzyżowców jest tutaj przedstawiona jako trybunał ptaków, debatujący pod przewodnictwem feniksa nad wyborem najmądrzejszego z nich, którym okazuje się sowa, „królowa nocy”. Jako autor neolacińskich wierszy Michael Maier był już wcześniej nagrodzony w Padwie tytułem *poeta laureatus*, a swój talent w tym zakresie pokazał najpełniej w zbiorze hermetycznej poezji *Cantilenaes intellectuales de Phoenice redivivo* (Pieśni intelektualne o zmartwychwstaniu Feniksa, 1622)⁵⁸⁶, wydanym pod koniec życia już w rodzinnym Rostocku i od razu przetłumaczonym na francuski.

Alchemia nie była dla holsztyńskiego lekarza jedynie obszarem symboliczno-poetyckich interpretacji, ale podobnie jak dla większości jego współczesnych, również sprawą „ręcznego doświadczenia” w pracy laboratoryjnej. Temu aspektowi sztuki hermetycznej poświęcił między innymi *Examen ficorum pseudo-chymicorum detectorum* (Rój trutni pseudo-chymików wykryty, 1617), w którym opisał triki stosowane przez alchemicznych oszustów⁵⁸⁷. Czerpał przy tym z podobnych relacji zamieszczonych przez Heinricha Khunratha we wspomnianym wcześniej traktacie *Vom hylealischen Chaos* jako rozdział zatytułowany *Treuherzige Warnungs-Vermahnung* (Poważne ostrzegawcze napomnienie), ale też z własnych doświadczeń i zasłyszanych opowieści. Dobrą znajomość praktyki chemicznej w zakresie metalurgii pokazał też w poradniku *Viatorium* (Przewod-

586. Edycja krytyczna z tłumaczeniem niemieckim i obszernym komentarzem, jak również znakomicie źródłowo opracowaną biografią: Erik Leibenguth (red.), *Hermetische Poesie des Frühbarock. Die „Cantilenaes intellectuales” Michael Maiers*, Frühe Neuzeit, 66 (Tübingen: Max Niemeyer, 2002); tłumaczenie angielskie: Michael Maier, *Intellectual cantilenaes in nine triads upon the resurrection of the Phoenix*, tłum. Mike Dickman, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 25 (Glasgow: Adam McLean, 1997).

587. Edycja krytyczna: Wolfgang Beck, *Michael Maiers Examen ficorum pseudo-chymicorum: Eine Schrift wider die falschen Alchemisten* (dysertacja doktorska: Zentralinstitut für Geschichte der Technik, Technischen Universität München, 1992).

nik podróżnika), wydanym w 1618 r. z dedykacją dla Krystiana von Anhalt⁵⁸⁸. Podobnie jak we wcześniej wspomnianych książkach publikowanych przez Maiera po wyjeździe z Pragi, strona tytułowa *Viatorium* zawiera symboliczną rycinę, prawdopodobnie autorstwa Johanna Theodora de Bry, który był wydawcą tego tomiku. W tekście jest ponadto jeszcze sześć niezwyklej urody symbolicznych miedziorytów, w tym jedyne w całej ikonografii alchemii wyobrazenie słonia. Symboliczne ilustracje nawiązujące do średniowiecznej *alchimia picta* znalazły się również w *Tripus aureus* (Złoty trójnóg) z tego samego roku, w którym Maier pokazał się z jeszcze innej strony, a mianowicie jako wydawca i tłumacz. Tom ten zawiera trzy traktaty, przetłumaczoną z niemieckiego *Practica cum duodecim clavibus* (Praktyka z dwunastoma kluczami) Basiliusa Valentinusa oraz *Ordinal* Thomasa Nortona i *Testamentum* pseudo-Cremera przełożone na łacinę podczas pobytu Maiera w Anglii.

Niewątpliwie największym osiągnięciem Michaela Maiera, o znaczeniu wykraczającym daleko poza krąg pisarzy alchemicznych, była wydana przez Johanna Theodora de Bry w 1617 r. i ponownie rok później *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica* (Uciekająca Atalanta, to jest, Nowe emblematy o chemicznych tajemnicach przyrody). Określana jako „najdziwniejsze, najpiękniejsze i najbardziej innowacyjne dzieło ezoterycznej alchemii siedemnastego wieku”⁵⁸⁹, stanowiła rozwinięcie i doprowadzenie niemal do doskonałości renesansowego gatunku ksiąg emblematów, wprowadzonego do alchemii przez Jacquesa Gohory’ego. Wykorzystanie popularnego formatu mógł zasugerować Maierowi sam de Bry, albowiem zarówno on, jak i jego ojciec i brat wydawali i ilustrowali inne pozycje tego gatunku o różnej tematyce. Książka składa się z pięćdziesięciu emblematów, z których każdy zawiera wszystkie standardowe elementy tekstowe czyli enigmatyczne *motto*, poetycki epigram (*subscriptio*), ich tłumaczenia na niemiecki (*translatio*) oraz obszerną interpretację prozą (*discursus*) tylko po łacinie. Symboliczne ilustracje, zamieszczone zgodnie z regułami gatunku na jednej stronie między *motto* a *subscriptio*, to niezwykle wysokiej jakości artystycznej miedzioryty autorstwa Johanna Theodora de Bry albo jego zięcia Matthäusa Meriana⁵⁹⁰. Całkowicie unikatowe było jednak doda-

588. Anonimowy przekład angielski z epoki wydał z rękopisu: Adam McLean (red.), *The Viatorium of Michael Maier: Transcription by Fiona Oliver and Voicu Ion Cristi*, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 29 (Glasgow: Adam McLean, 2005).

589. F. Kemp, *Atalanta fugiens*, [w] Helmut Kindler (red.), *Kindlers Literatur Lexikon* (Weinheim: Zweiburg Verlag, 1982), t. 8, 10478–10479, tutaj 10478.

590. Zdania historyków sztuki i bibliografów są w tej kwestii podzielone; za autorstwem Meriana opowiedział się przykładowo: John Landwehr, *German Emblem Books 1531–1888: A Bibliography*, *Bibliotheca Emblematica*, 5 (Utrecht-Leiden: Haentjens, Dekker & Gumbert, 1972), 174, nr 410, a także wydawca faksymilowej edycji *Atalanta fugiens* z 1964 r.: Lucas Heinrich Wüthrich, *Das druckgraphische Werk von Matthäus Merian der Ältere*, t. 2 (Basel: Bärenreiter, 1966), 13; obecnie tę wersję przyjmuje

nie do każdego emblematu kolejnego wymiaru w postaci nutowego zapisu skomponowanej przez Maiera trzyczęściowej fugi, która była jednocześnie muzyką dla odśpiewania epigramu. W ten sposób zintegrował trzecie medium z pozostałymi dwoma, przez co *Atalanta fugiens* jest często nazywana „pierwszym dziełem multimedialnym” w historii⁵⁹¹. Fugi Maiera nie są co prawda arcydziełami, ale jak pisze Joscelyn Godwin, wybitny znawca muzyki renesansowej, a jednocześnie historyk nurtów ezoterycznych:

Maier był [...] najbardziej muzycznie utalentowanym achemikiem wszechczasów. Jego muzyczny majstersztyk *Atalanta fugiens* jest niewątpliwie słynny [głównie] ze względu na pięćdziesiąt ilustracji, ale jej pięćdziesiąt fug jest tak samo godne uwagi, choć trudniej dostępne dla bibliofilów. To, że Maier znał muzykę, nie jest zaskoczeniem, bo umiejętności udziału w wykonaniu madrygału czy grania na lutni stanowiły część renesansowego wykształcenia. Nie jest też niczym dziwnym, że potrafił komponować [...]. Fenomenalne jest natomiast to, jaki rodzaj muzyki podjął się skomponować do *Atalanta fugiens*: pięćdziesiąt fug o dwóch kanonicznych częściach na bazie *cantus firmus*, co stanowi jedno z najbardziej wymagających ćwiczeń w kontrapunkcie. Chociaż czasami łamie zasady obowiązujące w jego epoce – a trzeba powiedzieć, że robi to przez swoją niekompetencję, nie jak Beethoven z pragnienia wyrażania siebie – to jego cierpliwość i upór w doprowadzeniu swojego projektu do końca wzbudza podziw. [...] Z czystej ciekawości, kiedy robiłem transkrypcję *Atalanta fugiens* do wydania Phanes Press, skomponowałem jedną fugę o interwale sześć na *cantus firmus* Maiera. Przy moim profesjonalnym wykształceniu w zakresie teorii muzyki i kompozycji okazało się to mimo wszystko trudne, a perspektywa napisania jeszcze 49 kolejnych była wręcz przerażająca.⁵⁹²

Joscelyn Godwin opracował i zorganizował zapewne pierwsze pełne wykonanie wszystkich fug, zarejestrowane w styczniu 1986 r. w St. Mary's Church w Putney (Londyn)⁵⁹³. Było ono zgodne z intencjami Michaela Maiera, czyli

większość piszących na temat Maiera autorów, akceptowała ją też: Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 82; przeciwne zdanie, że autorem rycin był de Bry, wyrażali m.in.: Curt von Faber du Faur, *German Baroque literature: A catalogue of the collection in the Yale University Library* (New Haven, CT: Yale University Press, 1958), 158; Klossowski de Rola, *The golden game*, 68.

591. Joscelyn Godwin, *A context for Michael Maier's Atalanta fugiens (1617)*, „The Hermetic Journal”: 29 (1985): 5–10; Johann F. W. Hasler, *Performative and multimedia aspects of late-Renaissance meditative alchemy: The case of Michael Maier's Atalanta fugiens (1617)*, „Revista de Estudios Sociales”: 39 (2010): 135–144.

592. Godwin, *The deepest of the Rosicrucians*, 120.

593. Nagranie z tego wykonania było dołączane na kasecie do: — (red.), *Michael Maier's Atalanta fugiens. An edition of the fugues, emblems and epigrams. With an introductory essay by Hildemarie Streich*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 22 (Tysoe,

śpiewane *a capella*, w przeciwieństwie do późniejszych wykonań instrumentalnych⁵⁹⁴. O wzroście zainteresowania muzyką z *Atalanta fugiens* świadczą nie tylko kolejne wykonania, ale też liczne w ostatnich latach publikacje innych muzykologów na jej temat, również w Polsce⁵⁹⁵. Choć większość opinii historyków muzyki uznaje fugi Maiera za mało oryginalne, to zdaniem Joscelyna Godwina są one „absolutnie unikatowe”:

Można przeczytać kilka pierwszych fug przy klawiaturze i zniechęcić się ich pozorną prostotą [...]. Ale zupełnie czym innym jest wysłuchanie ich wszystkich, odśpiewanych z przekonaniem przez profesjonalistów. Znajdziemy się wówczas w świecie muzyki niemal całkowicie pozbawionym odnośników, których można by się spodziewać w muzyce tej epoki, a tak bliskim ponadczasowości jak to tylko możliwe w jakimkolwiek stylu muzycznym. Słuchacze znający dzieje muzyki usłyszą tu najbardziej zaskakujące odwołania: fragmenty zdające się pochodzić z motetu *ars antiqua*, z Machauta [ok. 1300–1377], z piętnastowiecznej muzyki burgundzkiej. [...] W innych miejscach zdaje się słyszeć styl znacznie późniejszy, może jakieś fragmenty ze Strawińskiego albo Hindemitha, tak bowiem nieprzewidywalne są dyskontynuacje, a nawet niektóre melodie.⁵⁹⁶

Warwickshire: Adam McLean, 1987); drugie wydanie: Grand Rapids, MI: Phanes Press 1991.

594. Przykładowo nagrania dołączone na CD do tłumaczenia czeskiego i hiszpańskiego: Michael Maier, *Prchající Atalanta*, tłum. Jakub Hlaváček, Ivo Purš (Praha: Trigon, 2006); —, *La fuga de Atalanta*, tłum. Agustín López Tobajas, María Tabuyo (Girona: Atalanta, 2007).

595. Do niedawna jedynymi publikacjami na ten temat były: F. H. Sawyer, *The music in „Atalanta fugiens”*, [w] John Read (red.), *Prelude to chemistry. An outline of alchemy, its literature and relationships* (London: G. Bell and Sons, 1936), 281–289; Helen J. Sleeper, *The alchemical fugues in Count Michael Maier’s Atalanta fugiens*, „Journal of Chemical Education” 15 (1938): 410–415; z nowszych publikacji, poza omówieniami w kilku książkach Joscelyna Godwina, na uwagę zasługują: Christoph Meinel, *Alchemie und Musik*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 201–228; C. Eijkelboom, *Alchemical music by Michael Maier*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 98; Paul P. Raasveld, *Musical notation in emblems*, „Emblematica” 5 (1991): 31–56; —, *Michael Maiers Atalanta fugiens (1617) und das Kompositionsmodell in Johannes Lippius’ Synopsis musicae novae (1612)*, [w] Albert Clement, Eric Jas (red.), *From Ciconia to Sweelinck: Donum Natalicium Willem Elders* (Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1994), 355–368; Tomasz Jagłowski, *Funkcja muzyki w traktacie alchemicznym „Atalanta fugiens” Michaela Maiera*, „Przegląd Muzykologiczny” 7 (2009): 5–40.

596. Godwin, (red.), *Michael Maier’s Atalanta fugiens*, 6.

Warstwę tekstową tego niezwykłego dzieła bardzo skrupulatnie zbadała już w latach 1960. Helena de Jong, ustalając źródła pojęć, idei i cytatów zawartych w mottach, epigramatach i dyskursach, a zazwyczaj nie dokumentowanych przez samego Maiera⁵⁹⁷. Wszystkie one pochodzą z klasycznych tekstów alchemicznych, od *Tablicy szmaragdowej* i *Turba philosophorum* począwszy, poprzez Piotra Bonusa, pseudo-Arnolda z Villanovy i pseudo-Ramona Lulla, po Bernarda z Treviso i George'a Ripleya⁵⁹⁸. Wiele z tych tekstów było wydanych w *Artis auriferae* i prawdopodobnie z tego ważnego zbioru Maier korzystał. Na podkreślenie zasługuje zupełny brak odniesień do Paracelsusa, który jest co prawda wspomniany jako lekarz, ale żadne z jego dzieł ani przypisywanych mu pseudo-epigrafów alchemicznych nie zostało wykorzystane. Nie jest to zaskoczeniem, bo z tekstów medycznych Maiera wiadomo, iż był zwolennikiem Galena i Hipokratesa, a „pewne fundamenty jego teorii alchemicznej stały w opozycji do schematu Paracelsusa”⁵⁹⁹. Tym samym Michael Maier wpisuje się w nurt odnowy alchemii średniowiecznej, ignorujący autorytet wielkiego reformatora, a zapoczątkowany przez publikacje Nicolasa Barnauda (do których często się odwołuje), traktaty Basiliusa Valentinusa (jeden z nich był wydany przez Maiera w *Tripus aureus*) i Michała Sędziwoja, któremu niemiecki różokrzyżowiec przyznał najbardziej zaszczytne miejsce wśród adeptów wszystkich czasów (o czym będzie mowa niżej).

Zdaniem de Jong, sama koncepcja układu *Atalanta fugiens* „nie była pomyślana jako przedstawienie stałej kolejności różnych procesów alchemicznych, począwszy od szukania pierwszej materii, a skończywszy na znalezieniu Kamienia Filozofów”. Alchemiczne alegorie i *dicta* dawnych filozofów, przekazywane przez pokolenia i stale na nowo reinterpretowane, zamieszczane w różnych kontekstach i kombinacjach przez różnych autorów, „zostały wykorzystane przez Maiera [...] do ponownego wyjaśniania nowego aspektu wszechogarniającej Hermetycznej Mądrości”. Stosując taką technikę, „Maier powiązał emblematy wzajemnie ze sobą, dzięki czemu znaczenie jednego emblematu tłumaczy jednocześnie sens innych emblematów”⁶⁰⁰. Strukturę tych znaczeń starało się odkryć wielu badaczy, ale ich wnioski znacznie się różnią, a więc trudno uznać

597. H. M. E. Jong, de, *Michael Maier's Atalanta fugiens. Bronnen van een alchemistisch emblemenboek* (Utrecht: Schotanus & Jens, 1965); dysertacja doktorska, wydana też po angielsku w rozszerzonej wersji: H. M. E. de Jong, *Michael Maier's Atalanta fugiens. Sources of an alchemical book of emblems*, wyd. 2 (York Beach, ME: Nicolas-Hays, Inc., 2002); wyd. oryg.: Leiden: E. J. Brill, 1969; zawiera tłumaczenia mott i epigramów oraz streszczenia dyskursów, a także reprodukcje wszystkich ilustracji.

598. Interpretacji pewnych pseudo-lulliańskich idei Ripleya przez Maiera poświęciła osobne studium: Urszula Szulakowska, *The pseudo-Lullian origins of George Ripley's maps and routes as developed by Michael Maier*, „Cosmos” 9 (1993): 107–126.

599. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 196.

600. Jong, *Michael Maier's Atalanta fugiens*, 333–334.

ten problem za rozwiązany⁶⁰¹. Szczególnie pogłębionej analizy i dalszych badań wymaga kwestia wzajemnych relacji znaczeniowych między poszczególnymi warstwami medialnymi, na co wskazywała Urszula Szulakowska:

Żaden muzykolog nie przedstawił szczegółowej analizy konkretnych powiązań między muzyką Maiera a wyobrażeniami wizualnymi w *Atalanta fugiens*. Tym samym, pomimo pionierskich prac Godwina, Streich i de Jong, ilustracje Maiera nadal oczekują na dogłębne studium krytyczne, ponieważ badania źródeł tekstowych *Atalanta fugiens* [przeprowadzone przez] de Jong nie obejmowały szczegółowego zbadania samych ilustracji.⁶⁰²

Warstwę poetycką analizował z kolei niedawno Volkhard Wels⁶⁰³, a niektórzy inni badacze emblematów *Atalanta fugiens* wybierali kontrowersyjne perspektywy ujęcia interpretacyjnego, takie jak psychologia głębi⁶⁰⁴ czy ideologia gender⁶⁰⁵. Jednak trudności ze zrozumieniem emblematycznego dzieła Michaela Maiera mogą mieć swoje źródło w zupełnie innym niedostatku współczesnych historyków, na który wskazał Joscelyn Godwin, a który można równie dobrze odnieść do większości tekstów alchemicznych, szczególnie nurtu symboliczno-enigmatycznego:

Chymia Maiera nie była jedynie symbolicznym systemem chrześcijańskiego mistycyzmu, ani też wyłącznie jungowskim dążeniem do integracji psychiki. Obejmowała ona [bowiem] brudną robotę: praktyczną alchemię laboratoryjną, w trakcie której zachodziły niezwykle rzeczy. Nie ma sensu o tym pisać, jeśli komuś brak owego doświadczenia. Ten niedostatek uniemożliwia dosłownie wszystkim uczonym, łącznie ze mną, zrozumienie kiedykolwiek

601. György Szőnyi, *Occult semiotics and iconology: Michael Maier's alchemical emblems*, [w] Karl A. E. Enenkel, Arnoud S. Q. Visser (red.), *Mundus emblematicus: Studies in neo-Latin emblem books*, Imago Figurata Studies, 4 (Turnhout: Brepols, 2003), 301–325; Klossowski de Rola, *The golden game*, 68–104.

602. Szulakowska, *The alchemy of light*, 159; tamże przykład takiej analizy jednego emblematu, a kilka innych przywołuje autorka również w ramach szerszej perspektywy dyskursu religijnego: —, *The sacrificial body and the day of doom. Alchemy and apocalyptic discourse in the Protestant Reformation*, Aries Book Series, 1 (Leiden–Boston: Brill, 2006).

603. Volkhard Wels, *Poetischer Hermetismus. Michael Maiers Atalanta fugiens (1617/18)*, [w] Peter-André Alt, Volkhard Wels (red.), *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2010), 149–194.

604. Sally G. Allen, Joanna Hubbs, *Outrunning Atalanta: Feminine destiny in alchemical transmutation*, „Signs” 6: 2 (1980): 210–229.

605. Sean Teuton, „Put out of her course”: *Images of the monstrous in de Bry's illustrations of Atalanta fugiens and the America*, [w] Kathleen P. Long (red.), *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Literary and Scientific Cultures of Early Modernity (Farnham, Surrey / Burlington, VA: Ashgate, 2010), 87–114.

najważniejszej rzeczy w życiu Maiera. To, co jest w nim najgłębsze, jest dla nas niedostępne i na zawsze już takim pozostanie.⁶⁰⁶

W tym samym roku co *Atalanta fugiens*, czyli 1617, ukazało się też drugie najważniejsze, a także najobszerniejsze dzieło Michaela Maiera zatytułowane *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Symbole złotego stołu dwunastu narodów). Motywem przewodnim i jednocześnie literackim zabiegiem jest debata dwunastu adeptów alchemii („bohaterów”, jak ich nazywa w rozbudowanym podtytule), przedstawicieli dwunastu narodów, w czasie uczyty. Ich kolejność stanowi jednocześnie powtórzenie wyrażonego w *Silentium post clamores* przekonania o istnieniu nieprzerwanego przekazu *prisca sapientia*, którą Adam otrzymał od Boga, zaś Abraham przekazał Hermesowi Trismegistosowi, pierwszemu z owych dwunastu „bohaterów”, a której depozytariuszami są we współczesnych mu czasach różokrzyżowcy. Owa sukcesja adeptów jest ukazana w chronologicznym ciągu, a więc od Hermesa Egipcjanina, przez Marię Żydówkę, Demokryta Greka, Morienusa Rzymianina, Awicennę Araba, św. Alberta Wielkiego Niemca, Arnolda z Villanovy Francuza, św. Tomasza z Akwinu Włocha, Ramona Lulla Hiszpana, Rogera Bacona Anglika i wreszcie Melchiora z Sybina Węgra, a kończy się na dwunastym, ukrytym pod imieniem „Anonim Sarmata”. Na ponad sześćdziesiąt stronach przedstawiają kolejno swoje poglądy, które Maier ujął na początku każdego rozdziału w formę symbolicznego portretu adepta z emblematyczną reprezentacją któregoś słynnego *dictum* z jego dzieł. Dalej przedstawia historię alchemii w jego kraju, *dicta* innych adeptów tej samej narodowości, różne argumenty przeciw alchemii i odpowiedzi na nie, ale też przytacza niektóre krótsze teksty w całości. Szczególnie znaczące jest włączenie do części rzymskiej enigmatycznego *Aelia Laelia Crispis*, któremu Nicolas Barnaud nadał sens alchemiczny, a do węgierskiej – wydanego również przez francuskiego antytrynitarza *Processus sub forma missae*. Schemat ten nie jest jednak monotony, ale „podobnie jak komedie epoki Maiera, zawierające interludia między aktami, które nie stanowiły części sztuki, również *Symbola aureae mensae* wprowadza dygresje, odrywające czytelnika od zbyt przewidywalnego rytmu i wielkiej powagi tekstu”⁶⁰⁷. Przykładowo, w rozdziale niemieckim Maier zamieścił dziewięć wierszy poświęconych dziewięciu Muzom, a dedykowanych Bractwu Różokrzyżowców, zaś w częściach francuskiej i włoskiej zawarł krytykę bogactwa Kościoła Katolickiego, podając statystyki jego stanu posiadania i dochodów w tych krajach. Przy okazji omawiania alchemii angielskiej, podzielił się osobistymi doświadczeniami z pobytu w ojczyźnie Rogera Bacona.

Ostatni z wielkich adeptów w alchemicznej sukcesji, wspomniany „Anonim Sarmata”, to nie kto inny jak Michał Sędziwój. Co prawda Maier nie podał jego imienia, ale zawarł w swoim tekście jednoznaczne wskazówki, między innymi

606. Godwin, *The deepest of the Rosicrucians*, 122–123.

607. *Ibid.*, 121.

nazywając go również *Helioantharus Borealis* i odsyłając do *Basilica chymica* Oswalda Crolla, gdzie tożsamość polskiego alchemika była zakodowana w wymyślny sposób⁶⁰⁸. Tego rodzaju zagadki, podobnie jak gry słowne (czego znakomitym przykładem jest tytuł *Atalanta fugiens*, zawierającej muzyczne fugi), anagramy czy wymyślne pseudonimy, stanowiły jedną z charakterystycznych cech alchemicznej literatury epoki baroku, przejętej zresztą z powszechnego upodobania do nich na wszystkich polach literackich. Czytelnicy spodziewali się ukrywanych takimi sposobami znaczeń i poszukiwali ich rozwiązań, a kolejni autorzy publikowali je w swoich dziełach. W tym przypadku jako pierwszy tożsamość Michała Sędziwoja z „Anonimowym Sarmatą” ujawnił Raphael Eglinus, jeden z najważniejszych aktywistów ruchu różokrzyżowców, w dziele *Cheiragogia Heliana de auro philosophico necdum cognito* (Przewodnik Eliasza [Artysty] po złocie filozoficznym, jeszcze nie poznany, s. 276) wydanym w 1612 r. pod pseudonimem Nicolaus Niger Hapelius, który wzorem Sędziwoja utworzył z anagramu swojego nazwiska.

W przeciwieństwie do pozostałych jedenastu rozdziałów *Symbola aureae mensae*, w których Maier omawia nauki kolejnych adeptów, w ostatniej części nie napisał praktycznie nic na temat teorii Sędziwoja, wyjaśniając, że „o życiu, czynach i pismach Anonimowego Sarmaty [...] nie musimy na tym miejscu szerzej się rozwodzić, gdyż zarówno on sam, jak i jego traktaty są dostępne, widziane przez wielu, tak umysłem, jak i oczami” (s. 555). Pokazuje to po raz kolejny, jak popularne były dzieła polskiego alchemika wśród szeroko pojętego ruchu różokrzyżowców początków XVII w. Znaczące jest też włączenie do tego właśnie rozdziału „deseru czyli słodocy” (*mensae secundae seu bellaria*) w postaci napisanej przez samego Michaela Maiera *Allegoria bella* (Alegoria deserowa), stanowiącej „rekapitulację i konkluzję całego dzieła”. Była ona później osobno przedrukowywana, m. in. w drugim i trzecim wydaniu popularnego zbioru *Museum Hermeticum*, co świadczy o jej atrakcyjności dla ówczesnych czytelników.

Inspiracje dla alegorii Maiera pochodziły niewątpliwie z kwintesencjonalnej ekspresji wczesnego ruchu różokrzyżowców czyli *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Johanna Valentina Andreae*, która ukazała się rok przed *Symbola aureae mensae*. [...] *Allegoria bella* skonstruowana jest w podobny sposób, przedstawiając proces alchemiczny jako pielgrzymkę autora przez cztery kontynenty w poszukiwaniu feniksa, którego pióra stanowią lekarstwo na „złość i smutek”. Jednak biorąc pod uwagę życie samego Maiera w ciągłej wędrówce, wydaje się jasne, że ta alegoryczna pielgrzymka nie została skomponowana jedynie jako dydaktyczna analogia pracy laboratoryjnej. Już na wstępie Maier oznajmia, iż „jego własnym przeznaczeniem jest odtwarzanie naturalnego następstwa żywiołów” od gęstości do subtelności,

608. Prinke, *The twelfth adept*, 145–149; —, *Milczenie alchemików*; —, *‘Helioantharus Borealis’*.

czyli, innymi słowy, transmutacji żywiołów opisanej przez Arystotelesa. [...] Rozpoczyna zatem swe poszukiwania w Europie (ziemia), podróżuje przez Amerykę (woda) do Azji (powietrze) i w końcu dociera do pustyni Afryki (ogień) [...]. Podczas gdy *Chymische Hochzeit* jest pełne wyobrażeń skrajnie surrealistycznych, to alegoria Maiera nasączona została niezwykle obfitością dziwacznych faktów zaczerpniętych z historii, astronomii, botaniki i zoologii, z których każdy pozostaje w mikrokosmicznej i makrokosmicznej korespondencji do procesu laboratoryjnego.⁶⁰⁹

Ten piękny, erudycyjny i wysoce symboliczny tekst zamyka powrót autora do domu. Z podróży przywozi jedynie pióro feniksa, samego bowiem mitycznego ptaka nie udało mu się odnaleźć. Może to być interpretowane jako deklaracja Michaela Maiera, że choć pisze alchemiczne dzieła (czyli posiada pióro feniksa), to nie dostąpił poznania tajemnicy transmutacji⁶¹⁰. Oczywiście nie jest to jedyne możliwe odczytanie tej opowieści, która najprawdopodobniej zawiera wiele płaszczyzn znaczeniowych, podobnie jak inne teksty literacko-alchemiczne tego gatunku⁶¹¹.

W kwietniu 1618 r. Michael Maier wysłał langrafiowi Maurycemu jedenaście dotychczas wydanych książek, w tym dedykowaną mu *De circulo physico, quadrato* (O kwadraturze fizycznego [=medycznego] koła), w wyniku czego otrzymał wreszcie wymarzoną posadę nadwornego lekarza⁶¹². Jednocześnie wypracowany przez niego model alchemii emblematycznej znalazł wielu naśladowców i kontynuatorów, a on sam stał się niemal synonimem różokrzyżowcowego alchemika. Czerpiąc ze średniowiecznej tradycji *alchimia picta* i swoich bezpośrednich poprzedników, takich jak Leonhard Thurneysser czy Heinrich Khunrath, przekształcił dotychczasową ikonografię alchemii w swobodną grę znaczeń, motywów i wyobrażeń. Odziedziczony zasób symboli wizualnych zwielokrotnił, projektując do swych książek ilustracje przedstawiające metaforyczne *dicta* dawnych autorów, łącząc je z elementami klasycznej mitologii i innych tradycji⁶¹³,

609. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 215–216.

610. Jung, *Psychologia a alchemia*, 484; w polskim tłumaczeniu sens „pióra” jako narzędzia pisarskiego został zmieniony na niewiele warte pióro, które „wypadło mu z ogona”; por.: —, *Psychology and alchemy*, tłum. R. F. C. Hull, wyd. 2, *The Collected Works of C. G. Jung*, 12 / Bollingen Series, 20 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 431.

611. Szereg takich konotacji i nawiązań do różnych nurtów symboliki, a szczególnie zawartych w *Hieroglyphica* Horapolla i innych źródłach egipskich lub pseudo-egipskich, które fascynowały Maiera przez całe życie, omawia w obszernej analizie *Alegorii*: Tilton, *The quest for the Phoenix*, 215–232.

612. Figala, Neumann, „*Author, cui nomen Hermes Malavici*”, 135.

613. W tym zakresie jego kontynuatorem był Johannes Nicolaus Furichius, poeta alchemiczny młodszego pokolenia: Thomas Reiser, *Mythologie und Alchemie in der Lehrepik des frühen 17. Jahrhunderts: Die ‘Chryseidos Libri IIII’ des Straßburger Dich-*

a wszystko poddając reinterpretacji w duchu enigmatyczno-emblematicznym, a więc pozbawionym jednoznacznego odniesienia do rzeczywistych operacji laboratoryjnych. W ten sposób Michael Maier stworzył nurt alchemii różokrzyżowcowej, sytuujący się między alchemią jednoznacznie transmutacyjną, choć wyrażaną często niejasnym, symbolicznym i poetyckim językiem, reprezentowaną przez Basiliusa Valentinusa czy Michała Sędziwoja, a teozofią alchemiczną, stosującą dawne *Decknamen* w dyskursie już czysto mistycznym, jak to ma miejsce w dziełach Jakoba Böhme. Emblematy i *dicta* nie mają już dla Maiera jednoznacznego odniesienia, a więc przestały być owymi „przykrywkami” dla nazw substancji i operacji chemicznych, ale są uwikłane w skomplikowane sieci semantyczne, w których mogą na różnych poziomach odnosić się do zupełnie różnych obszarów, zarówno duchowych, moralnych i religijnych, jak też materialnych, fizycznych i chemicznych. Feniks z jego *Alegorii* to zarówno symbol Chrystusa, jak i *medicina universalis*, ale też wielu innych rzeczy, które wiążą się z nim w mitach czy takich podręcznikach odczytywania ukrytych znaczeń jak *Hieroglyphica* albo *Physiologus*. Owa niejednoznaczność i płynność języka alchemii Maiera w powiązaniu z niezwykle ekspresyjnymi środkami wyrazu sprawiły, że również współcześni badacze wykorzystują jego możliwości do konstruowania własnych systemów znaczeniowych, czego najpełniejszym przykładem jest psychologiczna reinterpretacja alchemii dokonana przez Carla Gustava Junga.

IMPRESJE I EMBLEMATA

Powstanie alchemii emblematicznej nie byłoby możliwe bez udziału wydawców i rytowników, czyli wspomnianych już wielokrotnie Johanna Theodora de Bry, jego zięcia Matthäusa Meriana i Lucasa Jennisa, pasierba jego brata Johanna Israela de Bry (1565–1609). To dzięki ich artystycznemu kunsztowi miedzioryty alchemiczne z początku XVII w. do dzisiaj wzbudzają podziw i są traktowane jako szczytowe osiągnięcie ikonografii hermetycznej⁶¹⁴. Trudno oczywiście stwierdzić, jaki był ich własny wkład w projektowanie owych emblematicznych wyobrażeń, ale niektórzy badacze przypisują im wręcz rolę inspiratorów i współautorów sukcesu tego nurtu alchemii różokrzyżowcowej. Sukces ten był tak wielki, że jeszcze dzisiaj wizualna symbolika alchemiczna jest często wręcz

terarzes Johannes Nicolaus Furichius (1602–1633), Frühe Neuzeit, 148 (Berlin–New York: Walter de Gruyter / Niemeyer, 2011).

614. Wysokiej jakości reprodukcje wszystkich tych ilustracji wraz z krótkimi (nie zawsze krytycznymi i przekonującymi) interpretacjami wydał: Klossowski de Rola, *The golden game*; dogłębnej analizie ikonograficznej i semiotycznej poddała je Urszula Szulakowska w dwóch cytowanych już książkach, które poprzedzał artykuł programowy: Urszula Szulakowska, *Geometry and optics in Renaissance alchemical illustration: John Dee, Robert Fludd and Michael Maier*, „Cauda Pavonis” 14 (N.S.): 1 (1995): 1–12.

utożsamiana z ich dorobkiem, a emblematy przez nich rytowane są najczęściej reprodukowanymi ilustracjami w popularnych i popularnonaukowych książkach na temat alchemii. Frances Yates poświęciła cały rozdział dowodzeniu tezy o udziale Johanna Theodora de Bry w konspiracji różokrzyżowców na rzecz Fryderyka V⁶¹⁵, a chociaż jej wizja jest dzisiaj definitywnie odrzucana, to zaangażowanie wspomnianych trzech artystów i wydawców w tworzenie wizualnie atrakcyjnych publikacji alchemicznych na najwyższym poziomie artystycznym niewątpliwie sugeruje, że byli osobiście zainteresowani tematem. Znamienne jest również, że właściwie wszystkie dzieła alchemii emblematycznej pierwszej połowy XVII w. ukazały się nakładem tych dwóch wydawców, a głównie Lucasa Jennisa. Poza wspomnianymi prekursorami, czyli Thurneysserem i Khunrathem, jedynym wyjątkiem była *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur in Alchymia* (Kabała, zwierciadło sztuki i przyrody w alchemii) Stefana Michelspachera, wydana po raz pierwszy w 1615 r. (lepiej znane jest wznowienie z 1616 r.) w Augsburgu i zawierająca cztery symboliczne tablice dużego formatu, rytowane przez Raphaela Custodisa (1590–1664), wnuka znanego holenderskiego malarza Pietera Baltena (1527–1584)⁶¹⁶. W późniejszym tłumaczeniu łacińskim z 1654 r. dodana została dedykacja dla Konfraterni Różokrzyżowców, zapewne z inicjatywy wydawcy.

Lucas Jennis wydał dziesięć książek Michaela Maiera, ale też wiele innych bardzo ważnych pozycji alchemii różokrzyżowcowej, w tym wspomniany wcześniej *Der Wasserstein der Weisen*, będący głównym źródłem teo-alchemicznym dla Jakoba Böhme. W nurcie emblematycznym, drugim co do ważności autorem był Johann Daniel Mylius (1583–1642), lekarz landgraфа Maurycego, a także kompozytor utworów na lutnię⁶¹⁷. Poza tym podobieństwem do Maiera, był też, podobnie jak Raphael Eglinus, studentem teologii i chymii u Johanna Hartmanna w Marburgu, jak również bliskim powinowatym tego ostatniego i krewnym Oswalda Crolla. Swoje „przywiązanie do Bractwa Różokrzyżowców” manifestował „dodając inicjały R. C. do swego nazwiska w listach do landgraфа”⁶¹⁸. W 1618 r. ukazała się jego pierwsza praca *Opus medico-chymicum continens tres tractatus sive basilicas* (Dzieło medyczno-chymiczne zawierające trzy traktaty albo bazyliki), która na około trzech tysiącach stron zawierała ogrom wiedzy medycznej, chymicznej i filozoficznej, bogato ilustrowany (prawdopodobnie przez Meriana) miedziorytami sprzętu laboratoryjnego, a także schematami ko-

615. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 70–90.

616. Ryciny te analizowała: Szulakowska, *The alchemy of light*, wg indeksu; —, *The sacrificial body and the day of doom*, wg indeksu; —, *The apocalyptic eucharist and religious dissidence in Stefan Michelspacher's Cabala*, „Aries” 3 (2003): 200–223.

617. Jedyna, ale znakomicie opracowana monografia to: Oliver Humberg, *Johann Daniel Mylius – Arzt, Musiker und Alchemist aus Wetter in Hessen: Kritische Quellenstudien zu Lebensgeschichte und veröffentlichtem Werk mit umfangreichen Übersetzungen aus dem lateinischen Originaltext* (Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2012).

618. Moran, *The alchemical world of the German court*, 112.

smologicznymi. Najciekawsze i najbardziej oryginalne są dołączone na końcu „pieczęcie” stu sześćdziesięciu filozofów alchemicznych i autorów traktatów (także anonimowych) w formie nawiązującej do renesansowych *imprese*. W otoku każdej z nich wpisany jest ważny cytat (*dictum*) z danego tekstu, a wewnątrz symboliczna ilustracja, nie zawsze w oczywisty sposób do niego nawiązująca. Wiele z tych rycin to rozpoznawalne ilustracje z traktatów średniowiecznych, ale zmodyfikowane i przypisane zupełnie innym autorom. W efekcie Mylius (jeśli to on sam je zaprojektował), podobnie jak Maier, stopił ze sobą elementy zupełnie odrębnych wcześniej nurtów symboliki wizualnej i werbalnej, kreując wielki jednorodny zasób symboli, z których można było czerpać dowolne fragmenty i za ich pomocą tworzyć nowe reinterpretacje teorii alchemii.

Cztery lata później, w 1622 r., Johann Daniel Mylius wydał również u Lucasa Jennisa dzieło już w całości poświęcone alchemii, a zatytułowane *Philosophia reformata* (Filozofia zreformowana), zawierające sześćdziesiąt emblematów i jedną większą rycinę (nie licząc dziesięciu symbolicznych scen na stronie tytułowej) wykonanych przez Baltzera Schwana z Frankfurtu. Wiele z nich to zmodyfikowane wersje ilustracji do *Duodecim clavibus* Basiliusa Valentinusa w edycji Michaela Maiera, a także do jego *Atalanta fugiens*. W ostatniej ze swoich publikacji alchemicznych, *Anatomia auri* (Anatomia złota, 1628), Mylius zamieścił cykl rycin będących tym razem wierną kopią ilustracji ze średniowiecznego traktatu *Pretiosissimum Donum Dei* z końca XV w., a przedstawiających w szklanych kolbach kolejne etapy Wielkiego Dzieła.

Lucas Jennis wydawał również teksty ściśle związane z ruchem różokrzyżowców, takie jak *Colloquium Rhodo-Stauroticum* (Rozmowa różokrzyżowa), przypisywane Danielowi Möglingowi⁶¹⁹, czy *Echo Colloqui Rhodo-Staurotici* (Echo rozmowy różokrzyżowej) autora występującego pod pseudonimem Benedictus Hilarion. Pierwszy z nich jest poważną debatą trzech osób, reprezentujących różne stanowiska wobec ruchu, a główny apolegeta wymienia zalecane przez różokrzyżowców lektury, w tym również książki Michaela Maiera. Druga pozycja to kpiąca riposta na *Colloquium* i satyra na Bractwo Róży i Krzyża, ale obie Jennis dołączył do pośmiertnego wydania *Ulyssesa* Maiera, wraz ze wznowieniem jego *Silentium post clamores*. Innymi ważnymi tekstami były *Ein güldener Traktat vom Philosophischen Steine von einem ungenanten philosopho beschrieben* (Złoty traktat o Kamieniu Filozoficznym, przez pewnego nieznanego filozofa opisanym), niesłusznie przypisywany przez wielu bibliografów i historyków Johannowi Grasse, oraz *Aureum seculum redivivum* (Złoty wiek odrodzony), którego autorem był Henricus Madathanus, czyli ukrywający się pod anagramem swego nazwiska Adrian von Mynsicht (właściwie Sumenicht, ok. 1588–1638). Oba odegrały istotną rolę w późniejszych dziejach różokrzyżowców: pierwszy pisany jest w imieniu Braci Złotego Krzyża (*Fratres aureae crucis*), o których

619. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 174–175.

wcześniej wspominał Robert Fludd w *Apologia compendiaria* jako drugiej gałęzi ruchu różokrzyżowców, natomiast Madathanus „wyczyścił wszystkie protestanckie podteksty w przekazie różokrzyżowców” i stał się inspiracją dla podjęcia go przez katolików z rzymskiego kręgu królowej Krystyny⁶²⁰.

Frankfurcki wydawca wznawiał też traktaty dawnych autorów, jak na przykład opublikowane wcześniej przez Nicolasa Barnauda łacińskie tłumaczenie *De lapide philosophico* Lambspringa, uzupełnione o niezwyklej urody emblematyczne ilustracje. Wydane osobno w 1625 r., zostało też włączone w tym samym roku do dwóch kompendiów tekstów alchemicznych: *Musaeum Hermeticum* (pierwsze wydanie, później znacznie rozszerzone w edycjach z 1678 i 1749 r.) oraz wspomnianego już wcześniej *Dyas chymica tripartita*. Do tego drugiego dołączone były też „pieczęcie” z *Opus medico-chymicum* Myliususa, wydane również osobno jako *Hermetico-spagyrisches Lustgärtlein* (Hermetyczno-spagiryyczny ogródek rokoszy, 1625), Lucas Jennis wykorzystywał bowiem niejednokrotnie te same ilustracje w różnych publikacjach, czasami zupełnie bez uzasadnienia, co jeszcze bardziej zwiększało chaos znaczeniowy. Najciekawszym przypadkiem takiego „recyklingu”, a jednocześnie zwieńczeniem i zamknięciem złotej ery emblematyki alchemicznej były dwie książki Daniela Stolciusa (Stolz von Stolzenberg, 1597/1600–po 1644)⁶²¹. Ten pochodzący z Kutnej Hory czeski lekarz i poeta, najmłodszy z czołowych aktywistów wczesnych różokrzyżowców, studiował w Pradze (gdzie poznał Michaela Maiera) i Marburgu (u Johanna Hartmanna), po czym wędrował po Europie w poszukiwaniu prawdziwej wiedzy, odwiedzając m. in. Cornelisa Drebbela i Roberta Fludda w Anglii, a także Jana Amosa Komenskigo w Lesznie. Swoje spotkania i kontakty dokumentował, jak wielu ówczesnych uczonych, w *album amicorum*, który stanowił jednocześnie rękopiśmienną podstawę jego najbardziej znanej publikacji⁶²². W 1622 r. wydał u Jennisa tom poezji i zapewne wówczas powstał też projekt księgi emblematów *Viridarium chymicum* (Wirydaż chymiczny), którą ukończył rok później będąc w Oksfordzie, a drukiem wyszła w 1624 r. Zawiera ona sto siedem miedziorytów z dzieł Maiera *Symbola aureae mensae* i *Septimana philosophica* (Tydzień filozoficzny, 1620), z wydanego przez niego *Tripus aureus* oraz z *Philosophia reformata* Myliususa, a do każdego z nich Stolcius napisał łaciński epigram. Dziełko

620. Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*, 181–182.

621. Vladimír Karpenko, *Daniel Stolcius a jeho dílo*, [w] Luboš Antonín (red.), *Šťastná hodina III: Hornické, metalurgické a alchymistické tradice Kutné Hory a jejich otisk v architektuře a výtvarném umění: Sborník semináře, Kutná Hora 10.–11. května 2000* (Kutná Hora: Martin Bartoš – Kuttna, 2001), 4–7.

622. Kühlmann, *Poeta, Chymicus, Mathematicus*; Heike Hild, *Das Stammbuch des Medicus, Alchemisten und Poeten Daniel Stolcius als Manuskript des Emblembuches Viridarium Chymicum (1624) und als Zeugnis seiner Peregrinatio Academica* (dysertacja doktorska: Zentralinstitut für Geschichte der Technik, Technische Universität, München, 1991).

okazało się tak trafione, że jeszcze w tym samym 1624 r. ukazało się też w niemieckim tłumaczeniu Daniela Meisnera zatytułowanym *Chymisches Lustgärtlein* (Chymiczny ogródek rozkoszy), a w 1627 r. wydana została druga książka z wierszami Stolciusa do stu sześćdziesięciu „pieczęci” z *Opus medico-chymicum*, nosząca tytuł *Hortulus Hermeticus* (Ogródek hermetyczny).

Ikonomia późniejszej literatury alchemicznej obficie czerpała z zasobów wytworzonych przez krąg autorów związanych z Johannem Theodorem de Bry i Lucasem Jennisem, ale nie wróciła już do formalnej struktury księgi emblematów. Jedynym i bardzo niezwykłym wyjątkiem była seria czterech książek holenderskiego inżyniera, autora popularnego podręcznika górnictwa i metalurgii, Goossena van Vreeswijcka (1626–po 1689). W latach 1671–1675 opublikował on kolejno *De goude leeuw, of den asijn der wysen* (Złoty lew albo ocet mędrców), *De roode leeuw, of het sout der filosofhen* (Czerwony lew albo sól filozofów), *De groene leeuw, of het licht der filosofhen* (Zielony lew albo światło filozofów) oraz *De goude son der filosofhen* (Złote słońce filozofów), przy czym dwie pierwsze były wydawane dwukrotnie⁶²³. Nie były to prawdziwe księgi emblematów w rozumieniu definicji gatunku, bo tylko części z kilkudziesięciu ilustrujących je rycin towarzyszyły krótkie wiersze, zaś sam tekst nie zawsze się do nich odnosił. Co najdziwniejsze, owe ilustracje zostały skopiowane z jednej z najpopularniejszych ksiąg emblematów, a mianowicie *Silenus Alcibiadis sive Proteus* (1618 i wiele późniejszych wznowień) holenderskiego polityka Jacoba Catsa (1577–1660) i nie miały najmniejszego związku z alchemią. Van Vreeswijck dodał do nich jedynie graficzne symbole substancji chemicznych, sugerując ukryte znaczenia enigmatycznych obrazków, łatwo rozpoznawalnych przez każdego wykształconego Holendra. Zabieg ten powielał w innym kontekście i formie wyrazu wcześniejsze o sto lat alchemiczne interpretacje romansów rycerskich i innych poematów dokonywane przez Jacquesa Gohory’ego, lecz w tym przypadku jest jeszcze trudniejszy do zrozumienia. Bernhard Scholz domyśla się, że pochodzenie rycin mogło nie zostać zauważone, ponieważ zapewne „typowy czytelnik traktatów van Vreeswijcka był bardziej zainteresowany odczytaniem księgi przyrody niż odkrywaniem śladów intertekstualnych powiązań między kilkoma książkami”⁶²⁴, co wszakże wydaje się mało prawdopodobne ze względu na niezwykle wręcz popularność emblematów Catsa. Ale Scholz proponuje też ciekawe wyjaśnienie alternatywne:

623. Współczesna edycja wszystkich jego publikacji ze wstępem biograficznym: F. A. H. Peeters (red.), *Alle de Werken van Goossen van Vreeswijk, een 17-de eeuwse Bergmeester en Alchymist* (Tilburg: F. A. H. Peeters, 1982); reprodukcje wszystkich rycin zawiera: Klossowski de Rola, *The golden game*, 240–265.

624. Bernhard F. Scholz, *Alchemy, metallurgy and emblematics in the works of the seventeenth-century Dutch „Bergmeester” Goosen van Vreeswijk (1626–after 1689)*, [w] Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy* (Glasgow: University of Glasgow, 1998), 3–24, tutaj 16.

W tym ujęciu *picturae* z księgi emblematów Catsa mogą być bliskie tekstów z tradycji *ars memoriae*. [...] Może zatem ilustracje z Catsa należy traktować jedynie jako wygodne narzędzia mnemotechniczne, które miały umocować abstrakcyjne rozważania o procesach alchemicznych w pamięci czytelnika. [...] Zgodnie z doktryną *ars memoriae*, nawet najtrudniejsze idee dadzą się zapamiętać, jeżeli zostaną skojarzone ze znanymi miejscami pamięci, a cóż mogło być bardziej znane siedemnastowiecznym holenderskim czytelnikom, do których traktaty van Vreeswijcka były skierowane, niż obrazki z księgi emblematów najpopularniejszego siedemnastowiecznego pisarza holenderskiego, powszechnie zwanego „Ojcem Catsem”.⁶²⁵

Nie jest to propozycja przekonująca, bo tego typu klasyczna sztuka pamięci już dawno nie była uprawiana. Jeżeli mimo to istotnie taki był zamysł van Vreeswijcka, to jego próba skierowania emblematyki alchemicznej na nowe tory nie powiodła się, nikt bowiem nie zastosował później podobnej metody przekazu.

ALCHEMICZNA RESTAURACJA W ANGLII

Wielka wrzawa intelektualna wywołana przez manifesty różokrzyżowców skończyła się w Niemczech około 1630 r., niemal równie nagle jak wybuchła. Szybko wygasła także panika, jaką w 1623 r. wywołało pojawienie się na ulicach Paryża plakatów ogłaszających obecność przedstawicieli Naczelnego Kolegium Różokrzyżowców (w rzeczywistości będących anty-paracelsusowskim żartem Étienne’a Chaume, lekarza z Montpellier)⁶²⁶. Ponieważ wielkie nadzieje inspirowane alchemicznymi entuzjastami tajemniczej Konfraterni spotkał jeszcze większy zawód, kiedy setki listów kierowanych do członków Bractwa pozostawały bez odpowiedzi, to ich zapal się wyczerpał. Zamiast oczekiwanej „generalnej reformacji całego świata” i nadejścia Eliasza Artysty, „alchemicznego mesjasza” otwierającego epokę ujawnienia wielkich tajemnic Boga i przyrody, przez Europę przetoczyła się wojna trzydziestoletnia, pustosząc kraje Rzeszy. W rezultacie działań militarnych, masowego mordowania ludności cywilnej, klęsk głodu i szerzącej się zarazy, liczba ludności spadła na niektórych obszarach nawet o połowę. Intelektualna atmosfera frustracji i ciągłego zagrożenia z pewnością nie sprzyjała spekulacjom alchemicznym i zapotrzebowaniu na nowe teorie i traktaty. Ukazywały się co prawda wznowienia różnych dzieł alchemicznych, ale w znacznie mniejszej liczbie. Mit różokrzyżowców był podtrzymywany przez sporadyczne wzmianki w literaturze oraz jego asymilację w szkockich lożach wolnomularskich. Stamtąd też przeniknął wraz z ruchem masońskim do Anglii, gdzie spotkał się z dużym zainteresowaniem w kręgach związanych z Samuelem Hartlibem, „Niewidzialnym Kolegium” Roberta Boyle’a i późniejszym Royal Society. Chociaż całe to środowisko intelektualne ostatecznie poszło w kierunku

625. Ibid., 22.

626. Kahn, *The Rosicrucian hoax in France*.

tworzenia zrębów nowej metody nauk empirycznych, to niektórzy ich członkowie zajmowali się też aktywnie poszukiwaniami alchemicznymi. Wcześniej była już mowa o roli Roberta Moraya i Eliasa Ashmole'a w zapoczątkowaniu owego renesansu alchemii w Anglii, a także o alchemicznych próbach Boyle'a i innych członków Royal Society. Poza Ashmolem, szczególnie ważnym jako wydawca średniowiecznych tekstów w *Theatrum chemicum Britannicum* (1652), większość z pozostałych nie wydawała niczego drukiem, a tym samym zasięg ich oddziaływania był ograniczony do kręgu przyjaciół i korespondentów.

Za moment przełomowy w ukształtowaniu się angielskiej szkoły alchemicznej drugiej połowy XVII w. można uznać wydanie w 1650 r. tłumaczenia dzieł Michała Sędziwoja (wznowione w 1674 r.), którego teoria stała się też dla niej fundamentalna. Jej zwolennikiem był już wcześniej generał John Heydon (1588–1653), którego alchemiczny rękopis „objaśnia teorie dotyczące powstawania i podtrzymywania życia przez nitrę powietrzną [...], stanowiąc łącznik między badaniami Michała Sędziwoja i Cornelisa Drebbela z początku siedemnastego wieku i późniejszymi autorami, takimi jak Kenelm Digby i Robert Boyle”⁶²⁷. Imię polskiego alchemika przewija się często w korespondencji najważniejszych członków założycieli Royal Society⁶²⁸, a nawet intelektualistów zamieszkujących w odległych koloniach Ameryki Północnej. Przykładem może być John Winthrop Jr. (1606–1676), gubernator Connecticut i właściciel alchemicznej biblioteki, w której miał trzy edycje traktatów Sędziwoja, po łacinie, niemiecku i angielsku⁶²⁹. O zapowiadanej publikacji angielskiego przekładu tej ostatniej donosił mu z Anglii, w liście z sierpnia 1650 r., jego przyjaciel Robert Child (1613–1654)⁶³⁰, lekarz i reformator rolnictwa, który w swojej bibliotece miał z kolei wydanie

627. Vera Keller, *The authority of practice in the alchemy of Sir John Heydon (1588–1653)*, „Ambix” 59: 3 (2012): 197–217, tutaj 197; artykuł zawiera edycję rękopisu Heydona.

628. Zob. przykładowo: M. J. Braddick, Mark Greengrass, *The letters of Sir Cheney Culpeper, 1641–1657, Seventeenth century political and financial papers*, Camden Miscellany, 33; Camden Fifth Series, 7 (Cambridge: Cambridge University Press / Royal Historical Society, 1996), 105–401, wg indeksu.

629. Ronald S. Wilkinson, *The alchemical library of John Winthrop, Jr. (1606–1676) and his descendants in Colonial America. [Part] IV: The catalogue of books*, „Ambix” 13 (1965): 139–186, tutaj 182; najnowsza monografia na temat alchemicznych zainteresowań Winthropa to: Walter W. Woodward, *Prospero's America. John Winthrop, Jr., alchemy, and the creation of New England culture 1606–1676* (Chapel Hill, NC / Williamsburg, VA: The University of North Carolina Press / Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2010).

630. George Lyman Kittredge, *Dr. Robert Child the Remonstrant*, „Publications of The Colonial Society of Massachusetts. Transactions 1919” 21 (1920): 1–146, tutaj 152; jest to nadal najobszerniejsza monografia na jego temat, uzupełniona przez: G. H. Turnbull, *Robert Child*, „Publications of The Colonial Society of Massachusetts. Transactions 1959” 38 (1959): 21–53.

francuskie⁶³¹. W tym samym liście wspomina też o ukazaniu się tłumaczenia *De occulta philosophia* Agrippy von Nettesheim oraz pierwszego dzieła wspomnianego już wcześniej Thomasa Vaughana⁶³², zatytułowanego *Anthroposophia theomagica, or a discourse of the nature of man and his state after death* (Antropozofia teo-magiczna, albo rozprawa o naturze człowieka i jego stanie po śmierci, 1650), a wydanego pod pseudonimem Eugenius Philalethes.

THOMAS VAUGHAN

Dziełko to ukazało się równocześnie z drugim traktatem tego samego autora, a mianowicie *Anima magica abscondita, or a discourse of the universal spirit of nature* (Ukryta dusza magiczna, albo rozprawa o powszechnym duchu przyrody, 1650), rozpoczynając serię kilku jeszcze książek Vaughana, stanowiących jedną z ciekawszych reinterpretacji i nową syntezę hermetyzmu i alchemii w drugiej połowie XVII w. Głównymi źródłami jego teorii alchemicznych były dzieła Heinricha Corneliusa Agrippy von Nettesheim oraz Michała Sędziwoja, o czym była już mowa, a w zakresie magii i kabały sięgał również do Trithemiusa i Reuchlina. Styl obu traktatów był bardzo aluzyjny, a treść teo-alchemiczna, co sprowokowało Henry'ego More'a, zaciętego krytyka „entuzjastów”, do napisania kpiącej satyry na oba dziełka, wydanej jeszcze w tym samym roku jako *Observations upon Anthroposophia theomagica and Anima magica abscondita* (1650), pod żartobliwym pseudonimem Alazonomastix Philalethes⁶³³. Kolejne publikacje Eugeniusa Philalethesa, czyli *Magia Adamica, or the antiquitie of magic* (Magia adamowa, albo starożytność magii, 1651), *Lumen de lumine, or a new magical light* (Światło światła, albo nowe światło magiczne, 1651), *Aula lucis, or the house of light* (Dom światła, 1652) oraz *Euphrates, or the waters of the East* (Eufrates, albo wody wschodu, 1655)⁶³⁴, zawierały też ukryte odniesienia do ruchu różokrzyżowców, zwłaszcza w ujęciu Roberta Fludda. Wyraźną aluzją do jego kabalistycznego dzieła *Philosophia Moysaica* (Filozofia mojszowska, 1638) jest tytuł *Magia Adamica*, podobnie jak podtytuł *Lumen de lumine*

631. C. A. Browne, *Robert Child's chemical book list of 1641*, „Journal of Chemical Education” 20 (1943): 123–129, tutaj 126.

632. Jedyna monografia na jego temat nie była publikowana: Thomas Willard, *The life and works of Thomas Vaughan* (Toronto: dysertacja doktorska, University of Toronto, 1976).

633. Owe uwagi zainicjowały ostrą polemikę między nimi: Noel L. Brann, *The conflict between reason and magic in seventeenth-century England: A case study of the Vaughan-More debate*, „Huntington Library Quarterly” 43 (1980): 103–126; Heyd, „Be sober and reasonable”, 92–94; Fouke, *The enthusiastical concerns of Dr. Henry More*, 50–95.

634. Wydanie krytyczne z obszernym aparatem wyjaśniającym trudne do zrozumienia aluzje: Alan Rudrum (red.), *The works of Thomas Vaughan* (Oxford: Clarendon Press, 1984); łatwiej dostępna jest wznawiana wielokrotnie edycja: Arthur Edward Waite (red.), *The works of Thomas Vaughan* (London: Theosophical Publishing House, 1919).

odwołuje się wprost do tytułu wydanego właśnie po angielsku *New chemical light* (Nowe światło chemiczne) Michała Sędziwoja. W 1652 r. Thomas Vaughan wydał też pierwsze tłumaczenie dwóch manifestów różokrzyżowców⁶³⁵, które poprzedził obszernym „sędziwojowskim wstępem”, jak go określił Thomas Leng⁶³⁶, tym samym wzmacniając i potwierdzając związek obu tradycji, obecny już u różokrzyżowców niemieckich. Cytowany wcześniej William Newman wykazał drobiazgowo i przekonująco zależność ideową systemu Vaughana od teorii Sędziwoja i Agrippy, ale również on sam w *Anima magica abscondita* pisał wprost, że „jeżeli chodzi o autorów, to radzę ci nie ufać żadnemu ze współczesnych, a tylko Michałowi Sędziwojowi i owemu autorowi *Physica restituta* [Jean d’Espagnet], zwłaszcza w jego pierwszej części aforystycznej” (s. 55).

U dawniejszych historyków alchemii traktaty Thomasa Vaughana miały reputację niezrozumiałych mistycznych spekulacji, ale obecnie nie ma wątpliwości, że były one oparte na eksperymentach wykonywanych w laboratorium, w których pomagała mu też ukochana żona Rebecca⁶³⁷, został bowiem opublikowany prowadzony przez nich wspólnie dziennik laboratoryjny⁶³⁸. Był on znany z rękopisu już Arthurowi Edwardowi Waite’owi, który włączył niektóre fragmenty do swojej edycji⁶³⁹, a w późniejszej pracy zasugerował, że można je odczytać jako mistycyzm seksualny inspirowany kabałą⁶⁴⁰. Wzbudziło to zainteresowa-

635. Thomas Willard, *The Rosicrucian manifestos in Britain*, „The Papers of the Bibliographical Society of America” 77: 4 (1983): 489–495; Adam McLean, *The impact of the Rosicrucian manifestos in Britain, Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616* (Amsterdam: In de Pelikaan, 1988), 170–179; Donald R. Dickson, *Vaughan’s The Fame and Confession of the Fraternity of R: C.*; [w] Donald R. Dickson (red.), *The Tessera of Antilia. Utopian brotherhoods & secret societies in the early seventeenth century*, Brill’s Studies in Intellectual History, 88 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998), 207–217; Adam McLean, *The manuscript sources of the English translation of the Rosicrucian Manifestos*, [w] Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert* (Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2001), 271–285.

636. Thomas Leng, *Benjamin Worsley (1618–1677): Trade, interest and the spirit in revolutionary England*, Studies in History. New Series (Woodbridge, Suffolk: Boydell Press / Royal Historical Society, 2008), 133.

637. Donald R. Dickson, *The alchemical wife: The identity of Thomas Vaughan’s ‘Rebecca’*, „The Seventeenth Century” 13 (1998): 34–46.

638. — (red.), *Thomas and Rebecca Vaughan: Aqua vitae: Non vitis: or, The radical humiditie of nature: mechanically, and magically dissected by the conduct of fire, and ferment (Sloane: British Library MS, 1741)*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 217 (Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001).

639. Waite, (red.), *The works of Thomas Vaughan*, 443–452.

640. —, *The Holy Kabbalah* (London: Williams and Norgate, 1929), 473–475.

nie w kręgach ezoterycznych, gdzie zaczęto uznawać Vaughana za prekursora magii seksualnej, którego „duchowa alchemia” miała polegać na wprowadzaniu się w trans za pomocą „aktu płciowego”⁶⁴¹. Przekonanie to upowszechniło się do tego stopnia, że dzielali je nawet tak poważni autorzy jak Christopher McIntosh, który pisał (co prawda w książce popularnonaukowej), że „wszystko wskazuje na to, iż Elias Ashmole i Thomas Vaughan wykorzystywali seks w celach magicznych”⁶⁴². Przeciwno takim interpretacjom wystąpił zdecydowanie William Newman, dowodząc, że nie tylko nieuzasadnione jest przedstawianie alchemii Eugeniusa Philalethesa w kategoriach seksualnych, ale nie był on też mistykiem ani „alchemikiem duchowym», jeśli przez to rozumieć autora, dla którego procesy alchemiczne symbolizują stany psychiczne albo [stany] prowadzące do *unio mystica* między *artifexem* i Bogiem. Alchemia Vaughana miała działać na fizyczną substancję i nie była sztuką dewocyjną czy medytacyjną⁶⁴³. Krytyka Newmana wobec Waite’a i innych autorów ezoterycznych rozciągała się również na poglądy Carla Gustava Junga i jego następców, ze strony których „taka niedorzeczna interpretacja otrzymywała wsparcie”⁶⁴⁴. Z całkowitym odrzuceniem interpretacji seksualnej nie zgadzał się z kolei Philip Beitchman, piszący o Vaughanie, podobnie jak wcześniej Waite, w kontekście kabały. Jego zdaniem język opisujący takie kluczowe koncepcje jak „małżeńskie misterium ejakulacji” w *Anima magica abscondita* (s. 28), dzięki któremu „łączą się dwie dusze, reprezentujące również wyższe i niższe kosmiczne kategorie platońskie” jest tak dosłowny, że przemawia „przeciw Newmanowi, który [...] odrzuca pojęcie mistycyzmu seksualnego u Vaughana jako teozoficzną fantazję Waite’a”⁶⁴⁵. Podobnie można też interpretować opisany we wspomnianym rękopisie proces *Extractio humiditatis viscosae et spermaticae* (Ekstrakcja wilgotności kleistej i nasiennej)⁶⁴⁶ i wiele innych fragmentów, ale ze względu na obecną w alchemii od zawsze metaforykę seksualną, trudno tutaj akurat przyjąć interpretację dosłowną. Z drugiej strony, nie można też całkowicie odrzucić takiej możliwości, bo nawet Thomas Henshaw (1618–1700), alchemiczny przyjaciel Vaughana i członek założyciel Royal Society, pisał w liście do innego członka założyciela, Roberta Pastona, hrabiego Yarmouth (1631–1683), z którym również poszukiwał Kamienia Filozofów: „któż poza Sędziwojem mógłby wiedzieć czy [autor pewnego tekstu] nie mógł bezpiecznie ukryć swego przekazu w dosłownym sensie, [tam] gdzie cały świat spodziewał się [sensu] enigmatycznego”⁶⁴⁷.

641. Rexroth, *A forward to the works of Thomas Vaughan*, 10.

642. McIntosh, *The Rosicrucians*, 61.

643. Newman, *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, 125.

644. *Ibid.*, 126.

645. Beitchman, *Alchemy of the Word*, 278 i 317.

646. Dickson, (red.), *Thomas and Rebecca Vaughan: Aqua vitae: Non vitis*, 102.

647. Cyt. za: —, *Thomas Henshaw and Sir Robert Paston's pursuit of the red elixir*, 65.

Donald Dickson w swoim najnowszym omówieniu alchemii Thomasa Vaughana tak podsumowuje owe rozbieżności opinii wcześniejszych badaczy:

Ponieważ fundamentalne pytania dotyczące natury intelektualnej działalności Vaughana pozostały bez odpowiedzi, nasze zrozumienie i docenienie jego osiągnięć napotykało na przeszkody, szczególnie [dotyczące] stopnia, w jakim był „eksperymentalnym filozofem”, czyli przeciwieństwem „duchowego” alchemika. Pewne fragmenty jego opublikowanych pism jasno pokazują, że nie miał wielkiego uznania dla tych, którzy *torturują metale*, wzmacniając tym samym ideę, iż interesowała go jedynie alchemia mistyczna, stanowiąca przeciwieństwo pracy w laboratorium. [...] Chociaż Waite uznał, że Vaughan eksperymentował z metalami, wierzył [jednocześnie], iż prawdziwym przedmiotem [zainteresowań] Vaughana było zjednoczenie Boga z duszą; tym samym uznawał Vaughana za przedstawiciela długiej linii „duchowych” alchemików.⁶⁴⁸

Jednak w świetle analizy rękopiśmiennego dziennika laboratoryjnego dokonanej przez jego wydawcę, Eugenius Philalethes zdaje się przynależeć jednocześnie do obu światów:

Podczas gdy Vaughan był pod wieloma względami typowym zwolennikiem Bacona, który empirycznie sprawdzał wszystkie hipotezy, to jego notatnik *Aqua vitae* jawi się niczym Janus w owej epoce przemian: swymi kodami i egzotycznym językiem zwraca się ku przeszłości, do tradycji ezoterycznych sekretów; swymi zabiegami o precyzję patrzy w przyszłość, ku nowoczesnej praktyce laboratoryjnej. Jako dokument historyczny [*Aqua vitae*] pokazuje, iż Vaughan był niewątpliwie zaangażowany w filozofię eksperymentalną; zatem każde omówienie jego życia i twórczości powinno brać to pod uwagę.⁶⁴⁹

Thomas Vaughan nie był też typem samotnika-indywidualisty, ale aktywnie współpracował z wieloma osobami o podobnych zainteresowaniach z kręgów Samuela Hartliba i późniejszego Royal Society. Ze wspomnianym wyżej Thomasem Henshawem założył około 1650 r. organizację pod nazwą Christian Learned Society (Chrześcijańskie Towarzystwo Naukowe), nawiązujące do Societas Christiana planowanego przez Johanna Valentina Andreae i łączące utopijną ideologię z eksperymentalną chemią⁶⁵⁰. Henshaw był blisko zaprzyjaźniony z Eliasem Ashmolem, a także znał samego Hartliba, który z kolei wspominał w swoich notatkach kilkakrotnie o tym Towarzystwie, nazywając je Chymical Club (Klub Chemiczny). Innym z kilku znanych członków był wspomniany wcześniej Robert Child, urodzony w Ameryce przyjaciel Hartliba i Ashmole’a, a także nieznanymi z imienia Webbe, farbiarz i browarnik, którego alchemiczne umiejętności

648. —, (red.), *Thomas and Rebecca Vaughan: Aqua vitae: Non vitis*, xxxi–xxxii.

649. *Ibid.*, xlix.

650. —, *The Tessera of Antilia*, 186–207.

były wysoko oceniane. Wspólnie z nim mieszkał przez pewien czas jeden z najciekawszych chymików tego okresu, George Starkey, członek kręgu Hartliba w latach 1650–1653, choć zapewne nie był członkiem Klubu, miał bowiem poglądy odmienne od Vaughana i Henshawa. Członkami było za to z pewnością kilku akademików z Oksfordu, w tym William Oughtred (1574–1660), wybitny matematyk, wynalazca suwaka logarytmicznego. To od niego uczył się alchemii Thomas Henshaw (a także John Evelyn), o czym świadczy zachowany dziennik laboratoryjny, później przekazany jego alchemicznemu patronowi Williamowi Pastonowi⁶⁵¹.

We wstępie do swojej edycji *Famy* i *Confessio* Vaughan informował, że otrzymał tłumaczenia manifestów od „pewnego gentlemana”, którego nazwiska nie wymienił, ale niemal na pewno chodziło o Roberta Moraya, który był później jego patronem i któremu zapisał w testamencie wszystkie swoje rękopisy⁶⁵². Musiał go zatem poznać (być może za pośrednictwem Henshawa, jak sądzi Donald Dickson⁶⁵³) również około roku 1650 i najpewniej to on, szkocki wolnomularz zakładający loże w Anglii oraz główny założyciel i pierwszy prezydent Royal Society, zainteresował go, podobnie jak Eliasa Ashmole’a, ruchem i ideami różokrzyżowców⁶⁵⁴. Moray poślubił w 1647 r. córkę Davida Lindsaya, barona Balcarres (1587–1641), właściciela ogromnej kolekcji rękopisów na temat alchemii i różokrzyżowców, w której do dzisiaj znajduje się tłumaczenie manifestów w szkockim dialekcie. To właśnie ono najprawdopodobniej posłużyło Vaughanowi do przygotowania edycji angielskiej⁶⁵⁵. Cztery lata później, czyli w 1656 r., opublikowane zostało anonimowe tłumaczenie *Themis aurea* Michaela Maiera, zadedykowane „jedynemu prawdziwemu filozofowi w obecnym wieku” Eliaso- wi Ashmole’owi, który był też wydawcą tomiku. Wzorem wcześniejszych wydań niemieckich, do manifestów został załączony list podpisany (najpewniej pseudonimem) Theodoreus Verax, którego autor wychwala edycję *Famy* i przedmowę do niej Eugeniusa Philalethesa, „owego najwspanialszego Anglika”. Ponieważ znany jest podobny list w rękopisie napisanym ręką Ashmole’a, nie jest wykluczone, że on również był autorem wersji drukowanej. Sam zresztą w przedmowie do *Theatrum chemicum Britannicum*, wydanego w tym samym roku co edycja *Famy* i *Confessio* Thomasa Vaughana, nawiązuje do mitu różokrzyżowców,

651. Edycję zawiera: —, *Thomas Henshaw and Sir Robert Paston's pursuit of the red elixir*, 67–72; reprodukcja pierwszej karty z recepturą przygotowania czerwonego eliksiru: —, *The hunt for red elixir: An early collaboration between Fellows of the Royal Society*, „Endeavour” 22: 2 (1998): 68–71, tutaj 69.

652. —, (red.), *Thomas and Rebecca Vaughan: Aqua vitae: Non vitis*, xviii.

653. —, *Vaughan's The Fame and Confession*, 208–209.

654. Willard, *The Rosicrucian manifestos in Britain*, 490–492.

655. F. N. Pryce, *Introduction*, [w] F. N. Pryce (red.), *The Fame and Confession of the Fraternity of the R. C.* (Margate: Societas Rosicruciana in Anglia, 1923), 3–8.

a szczególnie ich obecności w Anglii już od dawna, czego dowodzi informacja w manifestach o uleczeniu hrabiego Norfolk przez jednego z Braci⁶⁵⁶.

Pomimo wielokrotnych zapewnień w przedmowie, że nie miał żadnych osobistych kontaktów z różokrzyżowcami, Vaughan został jednak namaszczonej na głównego angielskiego różokrzyżowca swojej epoki w *Hudibrasie* [Samuela] Butlera i jego *Charakterach*. Podobnie [Anthony] Wood opisał go jako „zagorzałego brata Konfraterni Różanego Krzyża” [w *Athenae Oxonienses*, t. 3, s. 723]. Charakterystyka ta ciągnęła się za nim przez następne stulecia.⁶⁵⁷

Podczas gdy Thomas Vaughan został okrzyknięty różokrzyżowcem wbrew swojej woli, współczesny mu londyński prawnik i astrolog John Heydon (1629–1667) nieudolnie i bezskutecznie zabiegał, aby też za takiego uchodzić. Tytułując się „sługą Boga i sekretarzem przyrody”, wydał kilka książek, rzekomo ujawniających największe sekrety różokrzyżowców, a noszących takie tytuły jak *A new method of Rosie-Crucian physick* (Nowa metoda różokrzyżowcowego leczenia, 1658), *The Rosie Crucian infallible axiomata* (Niezawodne aksjomaty różokrzyżowcowe, 1660), *A Rosycrucian theomagical dictionary* (Teomagiczny słownik różokrzyżowcowy, 1662), *A Rosie Cross uncovered* (Różany Krzyż odsłonięty, 1662) czy *The wise-man's crown, or the glory of the Rosie-Cross* (Korona mędrca, albo chwała Różanego Krzyża, 1664), która miała być wspomnianym w *Famie* dziełem samego Christiana Rosenkreutza, czyli mityczną „Księgą M”, a w rzeczywistości była plagiatem *Way to bliss* wydanej przez Eliasa Ashmole'a. W 1662 r. ukazało się też najobszerniejsze dzieło Heydona *The holy guide, leading the way to unite art and nature* (Święty przewodnik, prowadzący ścieżką do zespolenia sztuki i przyrody), którego przedmowa „Podróż do kraju różokrzyżowców” była niemal dosłownym przedrukiem opisu podróży do Bensalem z *New Atlantis* (Nowa Atlantyda) Francisa Bacona, a główny tekst też się na niej opiera. Frances Yates wykorzystwała to do podparcia swej tezy o angielskim pochodzeniu ruchu różokrzyżowców, dowodząc za Johnem Heydonem istnienia podobieństwa *Famy* do *New Atlantis*, a nie zauważając prymitywnego plagiatu⁶⁵⁸. Podobnie swobodnie czerpał z innych autorów, szczególnie Thomasa Browne'a (1605–1682) oraz Thomasa Vaughana, z którego tekstów „skomponował” książkę *The harmony of the world* (Harmonia świata, 1662). Jak pisał o nim Arthur Edward Waite:

John Heydon jest, jak przypuszczam, prototypem złodzieja w angielskiej literaturze okultystycznej. [...] Heydon kradł od każdego, jakby miał przywilej libertyna, a szczególnie od swoich współczesnych [i to] z beczelną praco-

656. Dickson, *The Tessera of Antilia*, 214–215.

657. —, *Vaughan's The Fame and Confession*, 209–210.

658. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 128–189.

witością. [...] Jego angielskie piractwa komplikuje fakt, iż modyfikował [teksty] swoich autorów w taki sposób, żeby odpowiadały jego celom w danym momencie, a były nimi zazwyczaj łgarstwo i ten rodzaj mistyfikacji, który sam się odsłania na otwartej powierzchni opowieści.⁶⁵⁹

Nurt różokrzyżowcowy alchemii angielskiej był wyraźnie związany ze „szkołą sędziwojowską” z przytoczonej wcześniej systematyki Georga Ernsta Stahla, natomiast głównym ówczesnym przedstawicielem konkurencyjnej „szkoły ręciowej” był przywołany przez niego adept używający pseudonimu Eirenaeus Philalethes. Ze względu na jego podobieństwo do pseudonimu Thomasa Vaughana, był z nim często mylony albo świadomie identyfikowany⁶⁶⁰, a nawet w najnowszej literaturze niektóre dzieła Eirenaeusa bywają przypisywane Eugeniusowi⁶⁶¹.

EIRENAEUS PHILALETHES

Imię „ostatniego wielkiego filozoficznego alchemika”, jak go słusznie nazywała Betty Jo Teeter Dobbs⁶⁶², pojawiło się po raz pierwszy w dwuczęściowym poemacie alchemicznym *The marrow of alchemy* (Szpik alchemii, 1654 i 1655)⁶⁶³. Na kartach tytułowych obu części jako autor widnieje Eirenaeus Philoponos Philalethes, a przedmowy podpisane są anagramami nazwiska wydawcy, którym był niewątpliwie George Starkey (Stirk, 1628–1665), wspomniany już wyżej członek kręgu Hartliba⁶⁶⁴. Urodzony na Bermudach i wykształcony w Kolegium Harvarda, gdzie w 1644 r. zainteresował się alchemią i zaprzyjaźnił z Johnem Winthropem Jr., a także innymi poszukiwaczami i praktykami. Od samego początku owych zainteresowań, a także w praktyce lekarskiej, był wielkim zwolennikiem teorii Jana Baptisty van Helmonta i przez całe życie usiłował odkryć sekret wytwarzania jego alkahestu (uniwersalnego rozpuszczalnika). Pod koniec 1650 r. George Starkey wyjechał wraz z żoną do Londynu, gdzie został dobrze przyjęty, bo informacje o jego wiedzy i umiejętnościach chemicznych docierały już wcześniej do samego Samuela Hartliba. Już w styczniu 1651 r., za pośrednictwem Roberta Childa, poznał młodego Roberta Boyle’a i został jego

659. Waite, *The Brotherhood of the Rosy Cross*, 388–389.

660. Identyfikacja taka pojawiła się już w niemieckim tłumaczeniu z XVII w; możliwość tożsamości obu autorów analizował szczegółowo i zdecydowanie odrzucił: —, (red.), *The works of Thomas Vaughan*, xiv–xxii.

661. Przykładowo: Beitchman, *Alchemy of the Word*, 277–278; omawia najslawniejsze dzieło Eirenaeusa jako pracę Vaughana.

662. Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy*, 179.

663. Cheryl Z. Oreovicz (red.), *Eirenaeus Philoponos Philalethes: „The marrow of alchemy” (London, 1654–55): A critical edition* (dysertacja doktorska, Pennsylvania State University, 1972).

664. Znakomita źródłowa monografia: Newman, *Gehennical fire*.

lekarzem, a także nauczycielem eksperymentalnej praktyki chemicznej i teorii van Helmonta, wywierając tym samym wielki wpływ na kształtowanie się jego późniejszej filozofii empirycznej⁶⁶⁵. W latach 1655–1665 opublikował pod własnym nazwiskiem kilka prac poświęconych farmacji i alchemii helmontiańskiej, a także szereg pamfletów polityczno-reformatorskich.

W dwóch przedmowach do *The marrow of alchemy* Starkey przedstawiał autora poematu jako ucznia tajemniczego adepta z Ameryki, który był świadkiem dokonywanych przez niego transmutacji i otrzymał niewielką ilość tynktury, a także rękopisy jego traktatów. Ponieważ w 1660 i 1663 r. Starkey napisał dwa krótkie łacińskie panegiryki do książek „różokrzyżowca” Johna Heydona *The idea of the law* (Idea prawa) i *Theomagia, or the Temple of Wisdom* (Teomagia, albo Świątynia Mądrości), które podpisał jako „Georgius Starkey, Eiraeneus Philoponos Philalethes”, a już w 1651 r. podpisał się tak samo w zachowanym prywatnym liście do Johanna Moriaena⁶⁶⁶, to nie ma raczej wątpliwości, iż to on sam był autorem alchemicznego poematu. Co więcej, wymieniane w obu przedmowach tytuły traktatów anonimowego adepta były w posiadaniu Starkeya, który już wcześniej (od 1651 r.) udostępniał je zainteresowanym osobom z kręgu Hartliba⁶⁶⁷. Pierwszy i jedyny z nich, jaki ukazał się drukiem za życia Starkeya, to *Sir George Ripley's epistle to King Edward the Fourth unfolded* (List Sir George'a Ripleya do króla Edwarda IV objaśniony), włączony bez jego wiedzy do zbioru *Chymical, medicinal, and chyrurgical addresses made to Samuel Hartlib, Esq.* (Adresy chymiczne, medyczne i chirurgiczne przekazane panu Samuelowi Hartlibowi, 1655). Tekst ten, później wznawiany w rozszerzonej wersji pod nieco zmienionym tytułem, ukazał się jednak anonimowo, bez pseudonimu Eirenaeus Philalethes, który pojawił się dopiero na kartach tytułowych jego dzieł wydawanych po śmierci George'a Starkeya. Pierwszym i najważniejszym z nich, wielokrotnie później wznawianym i uważanym powszechnie za ostatnie wielkie oryginalne dzieło zaliczane do klasyki literatury alchemicznej, było *Introitus apertus ad oclusum regis palatium* (Otwarte wejście do zamkniętego pałacu króla), wydane w 1667 r. w Amsterdamie jako dzieło „anonimo Philale-

665. Udokumentowali to drobiazgowo dwaj najlepsi znawcy alchemii Starkeya i Boyle'a we wspólnej monografii: Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*.

666. Kittredge, *Dr. Robert Child the Remonstrant*, 134; William Newman, *Prophecy and alchemy: The origin of Eirenaeus Philalethes*, „Ambix” 37: 3 (1990): 97–115, tutaj 112; —, *The authorship of the Introitus apertus ad oclusum regis palatium*, [w] Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 139–144, tutaj 143; Young, *Faith, medical alchemy and natural philosophy*, 228.

667. Wszystkie drukowane w XVII w. dzieła anglojęzyczne zostały włączone do nowego wydania: S. Merrow Broddle (red.), *Alchemical works: Eirenaeus Philalethes compiled* (Boulder, CO: Cinnabar, 1994).

tha Philosopho”, w łacińskim tłumaczeniu Johanna Lange. Również po łacinie i w tym samym wydawnictwie Johana Janssona w Amsterdamie, tym razem przetłumaczone przez Martina Birriusa i określone jako dzieła „nieznanego autora”, ukazały się w kolejnym roku *Tres tractatus de metallorum transmutatione* (Trzy traktaty o transmutacji metali). Dopiero w 1669 r. *Introitus apertus* wydany został w wersji angielskiej jako *Secrets reveal'd, or An open entrance to the shut palace of the king* (Tajemnice wyjawione, albo Otwarte wejście do zamkniętego pałacu króla). Nie jest zupełnie oczywiste, jaki był język oryginałów obu wspomnianych dzieł, ponieważ w przedmowie autora do kolejnego z najważniejszych pism Eirenaeusa Philalathesa, *Ripley reviv'd, or An exposition upon Sir George Ripley's hermetico-poetical works* (Ripley odrodzony, albo Wyjaśnienie hermetyczno-poetyckich prac Sir George'a Ripleya, 1678, też w kilku osobnych częściach 1677), amerykański adept stwierdza jednoznacznie, że napisał je po łacinie. Sam Starkey w przedmowie do *The marrow of alchemy* podał też tytuł tego i kilku innych dzieł swego mentora w wersji łacińskiej. Ponieważ William Cooper twierdził, iż jego wydanie nie jest tłumaczeniem niedoskonałej łacińskiej wersji przełożonej z angielskiego i wydanej w Amsterdamie, sugerował tym samym również, że traktat był pierwotnie napisany po łacinie. Zdaniem Ronalda Wilkinsona mógł on być przetłumaczony przez Starkeya, podobnie jak kilka innych tekstów⁶⁶⁸.

Introitus apertus rozpoczyna się od krótkiej informacji autobiograficznej, z której wynika, że autor odkrył najgłębsze tajemnice „medyczne, chemiczne i fizyczne” w 1645 r., mając wówczas dwadzieścia trzy lata, a więc był sześć lub siedem lat starszy od George'a Starkeya, mógł natomiast urodzić się w tym samym roku co drugi Philalethes, czyli Thomas Vaughan (był to zresztą istotny argument zwolenników utożsamiania ich obu). Wcześniej w *The marrow of alchemy* Starkey pisał, że jego mistrz jest narodowości angielskiej, ma trzydzieści trzy lata, ale „jego obecnego miejsca pobytu nie znam, wędruje on bowiem po całym świecie, którego jest obywatelem”⁶⁶⁹. Ta wyraźna aluzja do Michała Sędziwoja, który jako pierwszy z autorów alchemicznych określał się mianem „kosmopolity”, sprawiła zapewne, iż William Cooper, wydawca *Secrets reveal'd* i większości angielskich pierwodruków pozostałych tekstów, nazwał autora już nie „anonimowym filozofem Philalethą”, ale mianem „Eirenaeus Philaletha Cosmopolita”, powtarzającym w kolejnych edycjach z różnymi modyfikacjami, najczęściej jako „Eirenaeus Philalethes, natu Anglus, habitatione Cosmopolita” (z urodzenia Anglik, z miejsca zamieszkania Kosmopolita). Poza wspomnianymi już najważniejszymi pozycjami, do korpusu dzieł amerykańskiego adepta należy jeszcze wydane tylko po łacinie *Opus tripartitum* (Dzieło trzyczęściowe, 1678)

668. Ronald S. Wilkinson, *The problem of the identity of Eirenaeus Philalethes*, „Ambix” 12 (1964): 24–43, tutaj 33; —, *A further note on Eirenaeus Philalethes*, „Ambix” 13 (1965): 53–54, tutaj 54.

669. Broddle, (red.), *Alchemical works: Eirenaeus Philalethes*, 25.

oraz *Arcanum liquoris immortalis ignis-aquae seu alkahest* (Sekret nieśmiertelnego płynu, ognistej wody czyli alkahestu, 1683), opublikowane jako równoległe teksty łaciński i angielski na sąsiednich stronach.

Tożsamość Eirenaeusa Philalethesa budziła wielkie zainteresowanie w kręgach alchemików skupionych wokół Samuela Hartliba już od pojawienia się pierwszych jego rękopisów, nie noszących wówczas jeszcze tego imienia, a po ich publikacji wywołała podobną ekscytację na kontynencie. W kolejnych latach i stuleciach identyfikowano go z kilkoma przynajmniej osobami⁶⁷⁰. Już w 1677 r. morawski lekarz Johann Ferdinand Hertodt von Todtenfeld (1645–1724), członek Academia Naturae Curiosorum, opublikował krytyczny *Epistola contra Philalethem* (List przeciw Philalecie), w którym zamieścił tekst listu od swego przyjaciela z Anglii (bez podania jego nazwiska) z informacją, iż prawdziwym autorem traktatów był „Dr. Childe”, chociaż sam pseudonim należał do George’a Starkeya⁶⁷¹. Tajemniczy adept został szybko utożsamiony z Robertem Childem, przyjacielem Starkeya z okresu studiów, i ta wersja upowszechniła się również w Ameryce, o czym świadczą liczne adnotacje na kartach tytułowych dzieł Philalethesa, znalezione przez George’a Kittredge’a w kolonialnych księgozbiorach. W jednym z nich pojawia się też wzmianka, że prawdziwym autorem traktatów był znajomy Childa nazwiskiem Bartlet, którego William Newman utożsamił z Williamem Barkeleyem, mieszkającym na Bermudach znajomym Starkeya i alchemikiem z kręgu korespondentów Johna Winthropa⁶⁷². Nie można wszakże wykluczyć, że chodziło o przodka pastora Mosesa Bartletta (1707–1767), który zajmował się alchemią na początku XVIII w. i miał książki Basiliusa Valentinusa⁶⁷³, choć utożsamianie któregośkolwiek z nich z Philalethesem na podstawie owej anonimowej wzmianki jest bardziej niż wątpliwe.

Wspomnianą wcześniej identyfikację autora *Introitus apertus* z Thomasem Vaughanem zapoczątkował, jak się zdaje, Georg Wolfgang Wedel (1645–1721) we wstępie do swojej edycji tego traktatu, a upowszechnili ją tacy historycy jak

670. Najlepszy przegląd dawniejszych hipotez zawiera: Kittredge, *Dr. Robert Child the Remonstrant*, 134–146.

671. Johann Ferdinand Hertodt von Todtenfeld, *Epistola contra Philalethem*, „Miscellanea Curiosa, sive Ephemerides Medico-Physicae Germanicae Academiae Naturae Curiosorum” 8 (1677 [1678]): 384–386; na s. 389 została też zamieszczona anonimowa obrona Philalethesa, a oba teksty przedrukował: Manget, (red.), *Bibliotheca chemica curiosa*, 2:697–700.

672. Newman, *Gehennical fire*, 40–41.

673. Patricia Ann Watson, *The angelical conjunction: The preacher-physicians of colonial New England* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press / Newfound Press, 1991), 117; genealogię Bartlettów w Ameryce, ale bez informacji o alchemicznych zainteresowaniach któregoś z nich, podaje: Thomas Edward Bartlett, *The Bartletts: Ancestral, genealogical, biographical, historical. Comprising an account of the American progenitors of the Bartlett family, with special reference to the descendants of John Bartlett, of Weymouth and Cumberland* (New Haven, CT: nakładem autora, 1892).

Lenglet Dufresnoy czy Hermann Kopp, choć obaj podkreślali swoje wątpliwości. Na początku XVIII w. zaczęła tworzyć się legenda, według której Eirenaeus Philalethes był anonimowym adeptem pojawiającym się w różnych historiach transmutacyjnych z drugiej połowy XVII w. i występował też pod różnymi nazwiskami, za które uznano warianty pisowni Vaughan i Vagan oraz Child i Zcheil. Ostateczną wersję tej legendy (podobnie jak legendy o Setonie i Sędziwoju) zredagował w 1832 r. Karl Schmieder⁶⁷⁴, od którego została przejęta przez późniejszych powieściopisarzy i ezoteryków.

Kittredge zanalizował powyższe identyfikacje i legendy, odrzucając je zdecydowanie i stwierdzając, że „naprawdę, co mam nadzieję udowodnić kiedy czas pozwoli, Eirenaeus Philalethes był kreacją płodnego umysłu i niezbyt obciążonego skrupułami sumienia George’a Stirka, a przypisywane mu prace, jeżeli w ogóle istniały, zostały skomponowane przez samego Stirka”⁶⁷⁵. Znakomity biograf Roberta Childa zmarł w 1941 r., a wcześniej nie znalazł czasu na udowodnienie swojej tezy. Podjął się tego George Turnbull, ale poza powołaniem się na opinię swego poprzednika i używanie przez Starkeya pseudonimu Philoponosa, nie wniósł żadnych przekonujących argumentów⁶⁷⁶. Wcześniej twierdzenie Kittredge’a skrytykował Arthur Edward Waite, wskazując na istotne różnice stylistyczne między znanymi publikacjami Starkeya i tekstami Philalethesa. Jego zdaniem „George Starkey pozostawał w bezpośrednim kontakcie z Eirenaeusem Philalethesem”, ale były to dwie różne osoby⁶⁷⁷. Stanowisko takie podtrzymał Ronald Wilkinson, wskazując jednocześnie kolejnego kandydata na autora *Introitus apertus*, a mianowicie Johna Winthrop’a Jr., z którym przyjaźnili się i korespondowali zarówno Starkey, jak i Child⁶⁷⁸. Istotnym dla niego argumentem była enigmatyczna notka Johna Fergusona, znana też Kittredge’owi: „[Sigismund] Bacstrom stwierdza wyraźnie, że jego nazwisko brzmiało Winthrop [sic!] i że był patronem Starkeya”⁶⁷⁹. Chodzi tu o pochodzącego ze Skandynawii londyńskiego lekarza, żyjącego w latach ok. 1750–1805/1808, który zajmował się tłumaczeniem tekstów alchemicznych z kilku języków na angielski i pozostawił olbrzymią ich liczbę w rękopisach⁶⁸⁰. Ponieważ Ferguson nie wskazał konkretnego

674. Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, 389–392.

675. Kittredge, *Dr. Robert Child the Remonstrant*, 146.

676. George H. Turnbull, *George Stirk, philosopher by fire (1628?–1665)*, „Transactions of the Colonial Society of Massachusetts” Publications 38 / Transactions 1949 (1947–1951): 219–251.

677. Waite, *The Secret Tradition in alchemy*, 291–295, tutaj 295.

678. Wilkinson, *The problem of the identity of Eirenaeus Philalethes*.

679. Ferguson, *Bibliotheca chemica*, 2:194.

680. Rafał T. Prinke, *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*, „Hermaion” 1: 1 (2012): 147–175, tutaj 154–155; największy ich zbiór posiadał Manly Palmer Hall w bibliotece założonego przez siebie Philosophical Research Society, po jego śmierci nabyte przez Getty Research Institute; katalog tego zbioru za-

źródła swojej informacji, trudno jest ją zweryfikować, a ponadto pochodzi z dużo późniejszego okresu. Nieco bardziej ważkim argumentem Wilkinsona jest nota biograficzna Cromwella Mortimera, sekretarza Philosophical Society, zamieszczona w tomie 40 „Philosophical Transactions”, zadedykowanym Johnowi Winthropowi (1681–1747), członkowi Towarzystwa i wnukowi przyjaciela Starkeya. Mówi w niej o podróżach Winthropa po Europie oraz o jego „uczonych dziełach”, napisanych pod pseudonimem. Ponieważ żadne takie publikacje ani rękopisy nie są znane, Wilkinson uznał tę informację za aluzję do tekstów Philaletesa, dodając jednak, że:

Materiał dowodowy [...] nie może być uznany za rozstrzygający. Żaden z sugerowanych kandydatów nie ma tego rodzaju argumentu na swoją korzyść, ale wszystkie one pozostają [jedynie] poszlakami i potrzebne jest zdobycie większej ilości danych, zanim sprawa zostanie ostatecznie zamknięta. Są [jednak] wskazówki; opowieść Starkeya o otrzymaniu rękopisów z pewnością wskazuje na Winthropa, a bardziej namacalne dowody – takie jak świadectwo Mortimera – trudno uznać za przypadkowe. Przyszłe badania mogą pokazać, że część z wydanych drukiem traktatów to apokryfy; niektóre z nich mogły być znacznie przeredagowane, a może [nawet] w całości napisane przez Starkeya. Jednak to John Winthrop Jr. z Massachusetts i Connecticut mógł być pierwotnym Eirenaeusem Philalethesem, bez względu na to, jak owo imię było wykorzystywane przez późniejszych autorów dla legitymizacji ich własnych wysiłków.⁶⁸¹

Z podobną propozycją wystąpił nieco później Harold Jantz, wskazując, że „ci ze współczesnych, którzy ewidentnie mieli najlepszą wiedzę w tej sprawie, dokładnie rozróżniali dzieła tajemniczego nieznanego Eirenaeusa Philalethy Cosmopolity [...] od prac Eirenaeusa Philoponosa Philalethesa, którego, poprzez podwójne podpisy, anagramy i inne ślady, można ostatecznie i jednoznacznie utożsamić z Georgem Starkeyem”⁶⁸². Ale jak później wykazał William Newman, przyjęta przez Jantza teza o „dokładnym rozróżnianiu” nie znajduje potwierdzenia w źródłach, a wręcz przeciwnie, formy „Philaletha” i „Philalethes” były stosowane wymiennie, pierwsza jest bowiem ablatywem drugiej, choć w wersjach angielskich niekiedy [bywa] traktowana jak mianownik⁶⁸³.

wiera: Ron C. Hogart, *Alchemy: A comprehensive bibliography of the Manly P. Hall Collection of books and manuscripts, including related material on Rosicrucianism and the writings of Jacob Boehme* (Los Angeles: Philosophical Research Society, 1986); zob. też: Jeremy Glatstein, *Sigismund Bacstrom's alchemical manuscripts*, „Getty Research Journal”: 2 (2010): 161–168; kilka drobnych tekstów wydał: John W. Hamilton-Jones (red.), *Bacstrom's alchemical anthology* (London: John M. Watkins, 1960).

681. Wilkinson, *The problem of the identity of Eirenaeus Philalethes*, 42–43.

682. Harold Jantz, *America's first cosmopolitan*, „Proceedings of the Massachusetts Historical Society, Third Series” 84 (1972): 3–25, tutaj 9.

683. Newman, *Prophecy and alchemy*, 112.

Dowodów na autorstwo Winthropa doszukiwał się w samym tekście *Introitus apertus* John Hamilton-Jones i odkrył, że pierwsze litery rozdziałów wydania angielskiego tworzą anagram zdania „Philaletą jest b[rat] Winthrop”⁶⁸⁴. Ronald Wilkinson uważał jednak, że oryginał był napisany po łacinie i w żadnej z rękopiśmiennych kopii nie znalazł potwierdzenia istnienia podobnego kodu, ale przyznał, że „jeśli [Starkey] był tłumaczem tej edycji i wprowadził taki anagram, to problem tożsamości Philalethesa byłby rozwiązany [...]; ale jeżeli to nie on – a obecnie nie da się tego ustalić – to ten dowód nie ma aż takiej wagi, inny tłumacz mógł bowiem poddać się tego samego rodzaju zgadywaniu, jakie nęka problem tożsamości Philalethesa od wielu lat”⁶⁸⁵. Kilka lat później, po dokładnym zbadaniu biblioteki i archiwum Winthropa i przygotowaniu jego monografii⁶⁸⁶, a także odkrywając w tekstach Philalethesa inne ślady⁶⁸⁷, Wilkinson wycofał się ze swojej wcześniejszej hipotezy i uznał, iż „George Lyman Kittredge mógł mieć sporo racji, kiedy w 1919 r. zasugerował, że Philalethes był tworem »płodnego umysłu i niezbyt obciążonego skrupułami sumienia« George’a Starkeya”⁶⁸⁸.

Tym samym tropem poszedł William Newman, rozpoczynając wszakże od zupełnie innej strony, a mianowicie od wykazania, że Starkey był autorem tekstu zatytułowanego *Key* albo *Clavis* (Klucz), który część badaczy uznawała za napisany przez samego Isaaca Newtona, był bowiem znany z dokonanego przez niego odpisu⁶⁸⁹. Newman odnalazł nieskatologowany fragment listu do Roberta Boyle’a, napisany prawdopodobnie w 1651 r., a zawierający pełen tekst *Clavis*

684. J. W. Hamilton-Jones, *The identity of Eirenaeus Philalethes*, „Ambix” 13 (1965): 52–53.

685. Wilkinson, *A further note on Eirenaeus Philalethes*, 54.

686. —, *The alchemical library of John Winthrop, Jr. (1606–1676) and his descendants in Colonial America. Parts I–III*, „Ambix” 11 (1963): 33–51; —, *The alchemical library of John Winthrop. [Part] IV*; —, *John Winthrop, Jr. and the origins of American chemistry* (dysertacja doktorska, Michigan State University, 1969).

687. —, *Some bibliographical puzzles concerning George Starkey*, „Ambix” 20 (1973): 235–244.

688. —, *Further thoughts on the identity of Eirenaeus Philalethes*, „Ambix” 19 (1972): 204–208, tutaj 208.

689. Edycję wraz z tłumaczeniem angielskim wydała: Dobbs, *The foundations of Newton’s alchemy*, 251–255; tak samo uważał znakomity biograf Newtona: Richard Westfall, *The role of alchemy in Newton’s career*, [w] M. L. Righini Bonelli, William R. Shea (red.), *Reason, experiment, and mysticism in the Scientific Revolution* (New York: Science History Publications, 1975), 189–232, tutaj 229; Westfall, *Never at rest*, 370; autorstwo Newtona odrzucała natomiast, widząc w tym dokumencie proces Philelathy: Figala, *Newton as alchemist*, 107–108; —, *Die exakte Alchemie von Isaac Newton*, „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 94 (1984): 157–228, tutaj 183; pod wpływem jej krytyki, kilka lat później Dobbs złagodziła swoje stanowisko i już nie twierdziła tak zdecydowanie, że autorem *Clavis* był Newton: B. J. T. Dobbs, *Newton’s „Clavis”: New evidence on its dating and significance*, „Ambix” 29: 3 (1982): 198–202.

w angielskiej wersji⁶⁹⁰. Identyczność obu wersji nie ulega wątpliwości, ale ponieważ części listu brakuje, nie ma w nim też podpisu nadawcy. „Jasne jest jednak, z wewnętrznych zdarzeń wspomnianych w liście, a także z [charakteru] pisma, że autorem był Starkey”, a ponadto „kontekst prezentacji »Klucza« dowodzi, iż była to jego oryginalna kompozycja”⁶⁹¹.

Opisany w *Clavis*, a zaczerpnięty od Alexandra von Suchtena proces dotyczy uzyskania gwiazdy-regulusa („małego króla”) antymonu, czyli jego metalicznej postaci, oczyszczania rtęci oraz przygotowania amalgamatu rtęci, srebra i antymonu, który miał następnie trawić złoto. Dalszy tok argumentacji Newmana polegał na przekonującym wykazaniu, że ten sam proces stanowi podstawę *Introitus apertus*, na co wskazywał już w XVII w. wspomniany wcześniej Johann Ferdinand Hertodt von Todtenfeld w swojej krytyce *Philalethesa*⁶⁹². Porównując teksty von Suchtena, *Introitus apertus* i *Clavis* udowodnił, że są ze sobą bardzo zbieżne, ale jednocześnie drobne różnice pozwalają ustalić rodzaj tych zależności.

Jest zatem jasne, że *Key* Starkeya został oparty na *Mysteria gemina* Suchtena, a nie na *Introitus*. Ale bliska afiliacja tekstowa między *Key* a *Introitus* dosłownie wymusza [uznanie], iż autor *Key* znał tę drugą pracę. I rzeczywiście ją znał, lecz nie jako źródło swoich inspiracji, ale raczej jako ich rezultat. Stąd wnioskuję, że Starkey sam napisał *Introitus*. Można by tu wprawdzie zaprotestować [sugerując], że Starkey mógł po prostu niezależnie odkryć źródło samego *Introitus*. Innymi słowy, być może naprawdę istniał jakiś *Philalethes*, który wykorzystywał pracę Suchtena niezależnie od Starkeya. Jest to jednak w najwyższym stopniu nieprawdopodobne. Starkey opowiadał kręgowi Hartliba o swoim amerykańskim adepcie już w styczniu 1650/1 r., a zaczął udostępniać rękopisy adepta przed latem 1652 r. Ale jeśli sprawdzimy dzienniki Starkeya pisane w latach 1650., nie znajdziemy tam żadnej wzmianki o Kosmopolicie. Natomiast Suchten jest nader dobrze reprezentowany i Starkey otwarcie odwołuje się do niego jako źródła swych własnych eksperymentów nad stopami antymonu. Czyż nie byłoby nadużyciem granic krytycyzmu, gdyby wierzyć, że Starkey istotnie miał wyłączny dostęp do dzieł tajemniczego adepta, jak twierdził, a mimo to nie odwołał się do niego choćby jeden raz w swoich prywatnych notatnikach? Czyż nie wydaje się jeszcze dziwniejsze, że zarówno Suchten, jak i Kosmopolita opisują tę samą rtęć filozoficzną, a jednak Starkey nie zauważa tego faktu, wydobywając mozolnie wszelkie informacje, jakie tylko może, na temat tej nieuchwytej substancji z [tekstów] Suchtena? W tym miejscu, jak sądzę, mamy już prawo wnioskować, że Starkey nie wspominał o *Philalethesie* w swych notatnikach,

690. William Newman, *Newton's Clavis as Starkey's Key*, „Isis” 78: 4 (1987): 564–574; zawiera reprodukcję i edycję listu.

691. *Ibid.*, 566 i 568.

692. —, *Prophecy and alchemy*, 103; —, *The authorship of the Introitus apertus*, 140–141.

albowiem on nie istniał, albo, jako to ujął w 1919 r. George Lyman Kittredge, ponieważ Kosmopolita z Nowej Anglii był fikcją „płodnego umysłu i niezbyt obciążonego skrupułami sumienia” Starkeya⁶⁹³.

Zdaniem Newmana, pomysł na taką mistyfikację mógł Starkey zaczerpnąć ze znanej już wówczas legendy o Sędziwoju i jego tajemniczym mistrzu.

Tak jak Sędziwój miał dostać swój eliksir od angielskiego ‘Kosmopolity’, Philoponos Philalethes otrzymał swój od angielskiego [=amerykańskiego] ‘Kosmopolity’ [...]. Nie będzie zatem przesadą postawienie hipotezy, że kiedy George Starkey pisał *The marrow of alchemy*, stworzył nie tylko postać Eirenaeusa Philoponosa Philalethesa, ale też jego Kosmopolity, opierając się albo na fałszywej opowieści o angielskim adeptce opowiedzianej przez Des Noyersa, albo na podobnych historiach o Sędziwoju, jakie wówczas krążyły.⁶⁹⁴

Potem wystraszył się „nagłej sławy, jaka towarzyszyła jego literackiej kreacji, podobnie jak jego poprzednik Johann Valentin Andreae wypowiadał się lekceważąco o *Chymische Hochzeit* Christiana Rosenkreutza jako *ludibrium* po olbrzymiej wrzawie, jaka towarzyszyła jego publikacji”⁶⁹⁵. Z tego też względu w jednym z traktatów, *Vade mecum philosophicum* (Filozoficzne vademecum, druk 1678), wprowadził nowego adepta imieniem Agricola Rhomaeus, z którym Eirenaeus Philoponos Philalethes prowadzi dialog jako uczeń, a który miał być nauczycielem samego Philalethesa. Ten nowy pseudonim został rozwiązany przez Newmana jako „utworzony od łacińskiego słowa »rolnik«, odpowiednika greckiego *geōrgos*, i greckiego *rōmeos* oznaczającego »silny«, odpowiednika szkockiego »stark«”⁶⁹⁶. W pełniejszej wersji rękopiśmiennej *Vade mecum* Rhomaeus oznajmia, że jest autorem *The marrow of alchemy*, a w notce autobiograficznej w aneksie wersji drukowanej Starkey nazywa siebie samego „Georgius Romaeus”.

W swoich licznych późniejszych publikacjach, a szczególnie w znakomitej monografii amerykańskiego alchemika, William Newman podtrzymał tezę, iż Eirenaeus Philalethes to George Starkey, który jest też autorem wszystkich traktatów, jakie ukazały się drukiem pod tym pseudonimem. Pod wpływem jego autorytetu wersja ta stała się powszechnie akceptowana, ale pojawiały się też sporadyczne głosy wyrażające wątpliwości⁶⁹⁷. Całość obszernej i drobiazgowej

693. —, *Prophecy and alchemy*, 105–106; —, *The authorship of the Introitus apertus*, 143–144.

694. —, *Prophecy and alchemy*, 100; w nieco zmienionej formie też: Newman, *Gehennical fire*, 61.

695. Newman, *Prophecy and alchemy*, 111.

696. Newman, *Gehennical fire*, 296; Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*, 183–184.

697. Przykładowo: Arthur Versluis, *The esoteric origins of the American Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 35; Tilton, *The quest for the Phoenix*, 9, 11, 33.

argumentacji uzupełnianej w kolejnych publikacjach jest co prawda znakomicie udokumentowana i przekonująca, ale też opiera się w swej istocie na „milczeniu źródeł”. Kluczowy jest tu bowiem brak wzmianek o Philalethesie w notatnikach laboratoryjnych Starkeya, te jednak zachowały się tylko fragmentarycznie⁶⁹⁸.

Traktaty Eirenaeusa Philalethesa były niezwykle cenione przez cały wiek XVIII, zostały przetłumaczone na kilka języków i włączone do nowej edycji *Museum Hermeticum*, do *Bibliotheca chemica curiosa* oraz podobnych kompendiów niemieckich i francuskich, a nawet przedrukowane w drugim tomie *Histoire de la philosophie hermétique* Lengleta Du Fresnoya. Cytowany wcześniej Georg Ernst Stahl uznawał w 1723 r. Philalethesa za czołowego przedstawiciela „szkoły rtęciowej”, przeciwstawiając ją „szkole nitrowej” Michała Sędziwoja i „szkole witiolowej” (pseudo-)Paracelsusa. Podczas gdy ta ostatnia straciła już na znaczeniu w XVII w., pozostałe dwie szkoły stanowiły w szerszym sensie odbicie dwóch światopoglądów epoki, mechanistycznego i witalistycznego. Początków „szkoły rtęciowej” można się dopatrywać w średniowiecznej teorii „samej rtęci” i wczesnego korpuskularyzmu pseudo-Gebera⁶⁹⁹, podczas gdy „szkoła nitrowa” swymi korzeniami sięga do renesansowej idei *spiritus mundi* oraz średniowiecznych koncepcji fermentu i nasienia złota, wywodzących się z alchemii pseudo-Ramona Lulla. W praktyce laboratoryjnej podział ten odpowiadał (w dużym uproszczeniu) dwum metodom postępowania, określanym jako *via humida* (mokra ścieżka) i *via sicca* (sucha ścieżka). Pierwsza z nich polegała na „stosowaniu wodnych rozpuszczalników celem rozpuszczenia złota, jako przygotowania do zrobienia Kamienia”, podczas gdy według drugiej „Rtęć Filozoficzna jest metalicznym rozpuszczalnikiem, przygotowywanym ze zwykłej rtęci, »wodą, która nie moczy rąk«”⁷⁰⁰. Dodatkowo trzeba jeszcze wyróżnić idący w poprzek tych podziałów nurt traktujący antymon jako esencję metali, wywodzący się z tekstów von Suchtena i Basiliusa Valentinusa. Ale autorzy alchemiczni końca XVII w. nie przestrzegali takich klasyfikacji zbyt rygorystycznie i zwykle powoływali się na autorytety obu szkół, a także zestawiali elementy obu metod wytwarzania Kamienia Filozofów. Jest to szczególnie dobrze widoczne u Eirenaeusa Philalethesa, którego sześć osobno wydanych objaśnień do dzieł George’a Ripleya, później zebranych w tomie *Ripley reviv’d*, prezentuje teorię „nie wywodzącą się w żadnym istotnym zakresie” z dzieł tego alchemika, ale raczej „od van Helmon-ta, od Alexandra von Suchtena [...], Bernarda z Trieru i w mniejszym zakresie od Sędziwoja”⁷⁰¹. A zatem George Starkey (jeśli to istotnie on jest autorem traktatów

698. Edycję notatników i korespondencji Starkeya wydali: William R. Newman, Lawrence M. Principe (red.), *George Starkey: Alchemical laboratory notebooks and correspondence* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004).

699. Newman, *Atoms and alchemy*, 14.

700. Principe, *The aspiring adept*, 153.

701. Newman, *Gehennical fire*, 118.

Philalethesa) z jednej strony wykorzystał olbrzymi autorytet największego alchemika angielskiego średniowiecza, którego dzieła zostały właśnie przypomniane przez Eliasa Ashmole'a w *Theatrum chemicum Britannicum*, a z drugiej – konstruował swoje mechanistyczne teorie w oparciu o idee i konkretne sformułowania głównych przedstawicieli szkoły witalistycznej i paracelsysty von Suchtena.

Kolejne warstwy teorii w alchemii Philalethesa najlepiej rozważać w kontekście jego źródeł [...]. Chociaż opublikowane dzieła Philalethesa są pełne autorytetów alchemicznych, takich jak Ripley, Flamel, Artephius i inni, analiza prywatnych listów i notatników laboratoryjnych George'a Starkeya doprowadziła mnie do wniosku, że owe cytaty to jedynie zasłona dymna. Niezmiernie istotne jest, by odróżniać tych autorów, którzy dostarczali Starkeyowi wygodnych tropów i alegorii dla konstruowania swoich zagadek, od takich, którzy rzeczywiście służyli mu jako źródła dla teorii i praktyki. W tej drugiej kategorii trzech autorów wysuwa się daleko przed pozostałych, a są nimi Alexander von Suchten, J. B. van Helmont i Bernard z Trieru. Na nieco mniej wyeksponowanej pozycji znajduje się Sędziwój, którego Starkey odczytywał oczami swego bohatera, van Helmonta. Czytelnika [traktatów] Philalethesa może zdziwić ta krótka lista, pominąłem bowiem tak prominentnych autorów jak d'Espagnet, Flamel, Artephius, a nawet Ripley, z których wszyscy byli gorąco poleceni w *Ripley reviv'd*. Jednak Starkey wykorzystywał ich przede wszystkim jako źródło metafor i jako środek do budowania swego własnego autorytetu. Pokazując zapożyczenia od nich z pewną ostentacją, Philalethes starał się ukryć swe rzeczywiste źródła.⁷⁰²

Podjęcie takie, typowe dla większości piśmiennictwa alchemicznego, z pewnością nie ułatwia współczesnemu badaczowi dokonania właściwej rekonstrukcji poglądów Philalethesa (czy innych autorów) na budowę materii i możliwości dokonywania jej przemian. Wymaga to nie tylko dotarcia do prywatnej korespondencji, gdzie alchemicy zwykle stosowali mniej metaforyczny język, ale również (i przede wszystkim) bardzo dobrej znajomości całego piśmiennictwa, aby wychwycić różnego rodzaju aluzje, przenośnie, symbole i nieudokumentowane cytaty lub parafrazy, odwołujące się do oczywistych dla ówczesnych czytelników autorytetów, tropów i wyobrażeń. W odniesieniu do tekstów Philalethesa, uczonym w najwyższym stopniu spełniającym te warunki jest bez wątpienia William Newman, którego analizy alchemicznych teorii Starkeya są wręcz wzorcowe pod względem źródłowym i metodologicznym, choć nie wszyscy akceptują jego niekiedy daleko idące wnioski⁷⁰³. Jednym z obszarów jego szczególnych zainte-

702. Ibid., 135.

703. Szczególnie krytyczne uwagi przedstawiał m. in.: Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles*, 2–3; na które Newman zareagował we wstępie do drugiego wydania: Newman, *Gehennical fire*, xxiii; negację całej jego wizji rozwoju chemii jako filozoficznych spekulacji atomistycznych i eksperymentalnego odkrywania korpuskularnej

resowań i osiągnięć jest ewolucja teorii korpuskularno-atomistycznych w dziełach autorów alchemicznych, od arabskich źródeł i łacińskiego pseudo-Gebera aż do Newtona, wcześniej niemal całkowicie pomijana przez historyków nauki zajmujących się tą tematyką⁷⁰⁴, ale również nie dostrzegana przez samych historyków alchemii⁷⁰⁵. W szeregu cytowanych już wcześniej artykułów, oraz w napisanej wspólnie z Lawrenceem Principe monografii, Newman przedstawiał kolejne etapy kształtowania się tych teorii, które za pośrednictwem Daniela Sennerta wywarły znaczący wpływ na mechnistyczne koncepcje Roberta Boyle'a⁷⁰⁶. Dowodził też przekonująco, że to George Starkey wprowadził tego uczonego w świat alchemicznej empirii i korpuskularnej teorii van Helmonta, a sam skonstruował w traktatach *Philalethesa* wyrafinowaną jej wersję. Odkryła ją już wcześniej Karin Figala i wprowadziła termin „teoria łupiny” na określenie koncepcji Starkeya o trzech rodzajach siarki, które tworzą przestrzenną strukturę najmniejszych cząstek metali, otaczając dwiema warstwami siarki zewnętrznej i siarki metalicznej środkowe jądro rtęci, zawierające trzeci i najdoskonalszy gatunek siarki⁷⁰⁷. Newman rozwinął i doprecyzował ustalenia Figali, podsumowując ich przełomowe wnioski następującym stwierdzeniem:

budowy materii zaprezentowała: Ursula Klein, *Styles of experimentation and alchemical matter theory in the Scientific Revolution*, „Metascience” 16 (2007): 247–256; co sprostowało Newmana do jej bardzo zwięzłego sformułowania z nowymi argumentami: William R. Newman, *Alchemical atoms or artisanal „building blocks”?* A response to Klein, „Perspectives on Science” 17: 2 (2009): 212–231; istotna recenzja, podważająca metodologię stosowaną przez Newmana i Principe'a, to: Vickers, *The 'New Historiography' and the limits of alchemy*; która wywołała ostrą ripostę: Newman, *Brian Vickers on alchemy and the occult*; zapalczą krytykę roli przypisywanej wpływowi alchemicznego korpuskularyzmu na Boyle'a ogłosił: Alan F. Chalmers, *Boyle and the origins of modern chemistry: Newman tried in the fire*, „Studies in History and Philosophy of Science” 41 (2010): 1–10; odwzajemnioną równie ognistą repliką: William R. Newman, *How not to integrate the history and philosophy of science: A reply to Chalmers*, „Studies in History and Philosophy of Science” 41 (2010): 203–213.

704. Większość autorów „przeskakuje” od starożytnych atomistów do początków XVII w., zupełnie pomijając średniowiecze, jak na przykład: Zamecki, *Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych*; o alchemii nie wspomina też ani słowem znakomita praca na temat teorii atomistycznych w średniowieczu: Bernhardt Pabst, *Atomentheorien des lateinischen Mittelalters* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994); jest to o tyle zadziwiające, że już w XIX w. historycy nauki i filozofii dostrzegali korpuskularyzm w *Summa perfectionis* pseudo-Gebera: Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*, 2 t. (Hamburg-Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1890), 1:223–228.

705. Na przykład w najlepszej do niedawna syntezie: Multhauf, *The origins of chemistry*; albo w monografii: Pagel, *Joan Baptista van Helmont*.

706. Newman, *Boyle's debt to corpuscular alchemy*; —, *The alchemical sources of Robert Boyle's corpuscular philosophy*; —, *The reduction to pristine state in Robert Boyle's corpuscular philosophy*; Newman, Principe, *Alchemy tried in the fire*.

707. Figala, *Newton as alchemist*, 120, 123–124.

Uderzające podobieństwa między tą teorią a próbami wyjaśniania transmutacji [metali] przez Roberta Boyle'a i Isaaca Newtona są tak oczywiste, że nie wymagają komentarza. Wielkim błędem jest myślenie, iż autorzy alchemiczni byli w jakiś sposób przykuci do metody interpretacyjnej, która uniemożliwiała spekulacje dotyczące materii na poziomie mikro. [Jest dokładnie] przeciwnie, tradycja korpuskularna odziedziczona przez alchemię z *Summa perfectionis* Gebera sprawiła, że autorzy alchemiczni byli najprawdopodobniej w samej awangardzie [nurtu zmierzającego do] integracji eksperymentu z teorią korpuskularną, którą można już znaleźć u takich pisarzy jak Daniel Sennert, Angelo Sala i van Helmont. Eirenaeus Philalethes reprezentuje ostatni etap tej tradycji, zanim alchemia utraciła swą reputację, co stało się jej losem w otoczeniu filozofów oświecenia. Z faktu, iż teoria alchemiczna była trudna i niejasna nie wynika jednak, że była [również] niespójna i bez wpływu [na rozwój nauki].⁷⁰⁸

O nieznanym do niedawna, bardzo intensywnym i twającym kilka dekad alchemicznych zainteresowaniach Roberta Boyle'a była już mowa wcześniej. Ten współzałożyciel i filar Royal Society był przedstawiany przez dawniejszą historiografię nauki jako niemal nowoczesny uczony, który zadał ostateczny śmiertelny cios mrzonkom i fantazjom alchemików w swoim *The sceptical chymist* (1661). Wszelkie próby dostrzeżenia w jego dziełach śladów zainteresowań alchemicznych były natychmiast odrzucane przez największe autorytety historii nauki, takie jak George Sarton, Thomas Kuhn czy nawet Lynn Thorndike⁷⁰⁹. Tymczasem, jak wykazali William Newman i Lawrence Principe na podstawie analizy jego rękopisów i korespondencji, Boyle nie tylko był przekonany o możliwości dokonania transmutacji, ale prowadził w tym celu eksperymenty i pisał traktaty alchemiczne, a nawet kontaktował się z tajemnym zakonem, który miał posiadać tajemnice Kamienia Filozofów. Jego pierwszym nauczycielem alchemii był George Starkey, a Eirenaeus Philalethes stał się dla Boyle'a jednym z najważniejszych autorytetów⁷¹⁰.

708. Newman, *The corpuscular transmutational theory of Eirenaeus Philalethes*, 178.

709. Pierwszą taką próbą był artykuł: Louis Trenchard More, *Boyle as alchemist*, „Journal of the History of Ideas” 2 (1941): 61–76; później włączony w nieco zmienionej formie do monografii: —, *The life and works of the Honourable Robert Boyle* (New York: Oxford University Press, 1944), 214–230; jego krytykę i całkowite odrzucenie jakiegokolwiek związku Boyle'a z alchemią ogłosili: George Sarton, *Boyle and Bayle, the sceptical chemist and the sceptical historian*, „Chymia” 3 (1950): 155–189, tutaj 160–162; Thomas S. Kuhn, *Robert Boyle and structural chemistry in the seventeenth century*, „Isis” 43 (1952): 12–36, tutaj 21 i 28–29; Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science. The seventeenth century*, t. 8 (New York: Columbia University Press, 1958), 192.

710. Obok licznych, częściowo cytowanych wcześniej artykułów, najważniejsze pozycje książkowe na temat alchemii Boyle'a to: Principe, *The aspiring adept*; Newman,

ISAAC NEWTON

Chociaż Robert Boyle był wybitną postacią w dziejach chemii i jednym z najważniejszych motorów „rewolucji naukowej”, to nie jest powszechnie znany (kojarzony najwyżej z prawem Boyle’a–Mariotte’a), a kontrowersje wokół jego alchemicznych poszukiwań interesują tylko niektórych historyków nauki. Trudno go nawet porównywać pod tym względem do jego młodszego kolegi Isaaca Newtona (1643–1727), twórcy mechaniki klasycznej, jednego z największych umysłów wszystkich czasów i powszechnie rozpoznawalnej ikony kultury. Jego nazwisko utożsamiane jest z symbolicznym zakończeniem „rewolucji naukowej”, tak jak postać Mikołaja Kopernika wyznacza jej umowny początek⁷¹¹. Od Newtona rozpoczyna się w popularnej narracji „prawdziwa nauka”, której on też jest wraz z Albertem Einsteinem najbardziej oczywistym uosobieniem. Owa narracja doznała jednak szoku, kiedy w 1936 r. spadkobiercy Newtona wystawili na sprzedaż w słynnym domu aukcyjnym Sotheby’s 329 rękopisów, spoczywających od 1727 r. w skrzyniach i widzianych w tym czasie jedynie przez kilku uczonych, którzy skrzętnie ukrywali prawdziwą naturę tych tekstów, obawiając się zburzenia mitu Newtona-naukowca. Trudno dzisiaj nawet uwierzyć, że kiedy w 1872 r. ówczesny właściciel zbioru, Isaac Newton Wallop, piąty hrabia Portsmouth (1825–1891), podarował rękopisy swego wielkiego imiennika Uniwersytetowi w Cambridge, większość z nich została mu zwrócona po skatalogowaniu i nieodwracalnym zniszczeniu oryginalnego układu przez zastosowanie obowiązujących w XIX w. zasad klasyfikacji. Jego wnuk Gerard Wallop, wicehrabia Lymington (1898–1984), zdecydował się sprzedać całą pozostałą kolekcję. Ku ogólnemu niedowierzaniu i zażenowaniu ówczesnych autoretytetów naukowych okazało się, że pozostałe po autorze *Principia mathematica* rękopisy zawierały w ponad jednej trzeciej teksty alchemiczne, a większość pozostałych dotyczyła nieortodoksyjnych spekulacji teologicznych i apokaliptycznych prorocत्व, konstruowanych na podstawie chronologii biblijnej. W wyniku tej aukcji rękopisy uległy rozproszeniu, ale dzięki wysiłkom wielkiego ekonomisty Johna Maynarda Keynesa (1883–1946) i żydowskiego uczonego Abrahama Yahudy (1877–1951), większość została przez nich wykupiona, tworząc dwie spore kolekcje. Zbiór Keynesa zawierał głównie rękopisy alchemiczne, które w swym testamencie podarował bibliotece King’s College w Cambridge, natomiast teologiczne i profetyczne manuskrypty Yahudy trafiły po jego śmierci do Biblioteki Narodowej Izraela. W 2000 r. rozpoczęte zostało wielkie przedsięwzięcie edytorskie pod nazwą The Newton Project, kierowane przez Roba Iliffe’a i Scotta Mandelbrote’a, w ramach którego są sukcesywnie publikowane wszystkie znane rękopisy Isaaca Newtona, w formie elektronicznej wraz z drobiazgową transkrypcją. Opracowanie części

Principe, *Alchemy tried in the fire*.

711. Wilbur Applebaum (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton* (New York – London: Garland Publishing, Inc., 2000).

alchemicznej nadzoruje William Newman, co zapewnia wysoki poziom merytoryczny edycji⁷¹².

O alchemicznych eksperymentach Newtona wiadomo było już wcześniej z dostępnej korespondencji, informacji jego współczesnych i dwóch notatników, które nie stanowiły części Portsmouth Collection, ale trafiły do biblioteki Pierpont Morgan w Nowym Jorku (obecnie Morgan Library and Museum). Wśród biografów genialnego uczonego panowała jednak swego rodzaju zmowa milczenia i brak zainteresowania. Jedynie David Brewster, autor najważniejszej monografii Newtona napisanej w XIX w., zbadał zasoby prywatnej kolekcji i choć nie zataił natury jej zawartości, to poświęcił jej jedynie dwie strony. Starannie umniejszając rozmiary zbiorów alchemicznych, usiłował zracjonalizować przyczyny jej powstania jako naukowe dociekanie prawdy o istocie budowy materii. Nie mógł jednak znieść tak wielkiej skazy na hagiograficznym portrecie swego bohatera i w końcu przyznał, że „nie da się zrozumieć jak umysł o takiej potędze, tak szlachetnie zajmujący się abstrakcjami geometrii i badaniem świata materialnego, mógł zniżyć się nawet do kopiowania ze wszechmiar godnej pogardy poezji alchemicznej i komentowania pracy będącej oczywistym wytworem durnia i łotra”⁷¹³.

Owa zmowa milczenia złamana została jedynie przez Louisa Trencharda More’a, tego samego, który jako pierwszy pisał o alchemicznych poszukiwaniach Roberta Boyle’a. On też jako jedyny obok Brewstera autor piszący przed 1936 r. postarał się o uzyskanie dostępu do rękopisów hrabiego Portsmouth i wykorzystał te informacje w swojej monografii⁷¹⁴. Kiedy pod koniec lat 1940. alchemiczne rękopisy Newtona stały się łatwo dostępne dla badaczy, zainteresowanie nimi wcale nie wzrosło, a przejawiało się jedynie w wąskiej grupie nielicznych wówczas historyków alchemii. Jako pierwszy z apelem o ich opracowanie i publikację wystąpił Robert Forbes, który sam nie badał kolekcji, ale zebrał inne przesłanki potwierdzające alchemiczne fascynacje Newtona, takie jak relacje jego asystenta Humphreya Newtona czy korespondencja z wielkim filozofem Johnem Lockiem (1632–1704), również poszukiwaczem Kamienia Filozofów⁷¹⁵. Bardzo obrazowe

712. Główna strona internetowa The Newton Project administrowana jest przez University of Sussex: <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk>; tam też można znaleźć pełen katalog rękopisów, obszerną bibliografię i najlepsze omówienie historii całej kolekcji, a także edycje rękopisów naukowych i teologicznych. Zbiór alchemiczny publikowany jest na witrynie The Chymistry of Isaac Newton, prowadzonej przez Indiana University: <http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton>; poza licznymi już dostępnymi rękopisami, autorzy przygotowali też szereg komputerowych narzędzi badawczych.

713. David Brewster, *Memoirs of the life, writings, and discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 t. (Edinburgh / Boston: Thomas Constable and Co. / Little, Brown and Co., 1855), 2:374–375.

714. Louis Trenchard More, *Isaac Newton, 1642–1727: A biography* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1934).

715. R. J. Forbes, *Was Newton an alchemist?*, „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 2 (1949): 27–36.

było zrobione przez niego zestawienie tematyki książek drukowanych z biblioteki Isaaca Newtona, która miała inne koleje losu, była bowiem zakupiona po jego śmierci przez Johna Hugginsa, strażnika więziennego, a w 1920 r. uległa rozproszeniu, ponieważ spadkobiercy ostatniego właściciela zdecydowali się ją sprzedać⁷¹⁶. Z zestawienia tego wynika, iż największą grupę, bo jedną trzecią wszystkich książek, stanowiły dzieła teologiczne, podczas gdy matematykę, fizykę i astronomię, z którymi Newton jest kojarzony, reprezentowało jedynie 16 procent wszystkich 515 tytułów. Nieznacznie tylko ustępowały im dzieła alchemiczne i chemiczne (czyli „chymiczne”), stanowiły bowiem 10 procent księgozbioru, łącznie 165 pozycji. W późniejszej analizie Johna Harrisona, uwzględniającej znacznie pełniejszy zestaw 1752 tytułów i pomijającej duplikaty, proporcje te okazały się jeszcze bardziej wymowne, bo 11,3 procent książek z trzech wspomnianych dziedzin przy 9,5 procentach pozycji alchemicznych⁷¹⁷. Szacunki te zweryfikował Richard Westfall, odejmując od ogólnej liczby pozycje wydane po przeniesieniu się Newtona do Londynu, kiedy zaprzestał aktywnej działalności naukowej, ale nadal kupował książki. Wyłączył też dzieła dotyczące technologii chemicznej i chymistrici w tradycji Paracelsusa, jak również mineralogii i drogich kamieni. Przy takich założeniach, w momencie odejścia z Cambridge księgozbiór Newtona zawierał 19 procent pozycji jednoznacznie alchemicznych, a zatem więcej niż matematyczno-fizyczno-astronomicznych⁷¹⁸. Dysponował on praktycznie wszystkimi najważniejszymi tekstami, miał bowiem pełne sześciotomowe wydanie *Theatrum chemicum* i ponad półtorej setki innych dzieł, z których większość zawiera jego liczne adnotacje i charakterystyczne zagięcia kart, wskazujące na ich intensywne studiowanie. Obok *Theatrum chemicum Britannicum* Ashmole’a było tam dziewięć pozycji Michaela Maiera, osiem pseudo-Ramona Lulla, tyle samo Eirenaeusa Philalethesa (oraz jedna George’a Starkeya) i Samuela Nortona, po cztery Basiliusa Valentinusa i Thomasa Vaughana, trzy Michała Sędziwoja – a więc autorów reprezentujących klasyczną tradycję alchemii transmutacyjnej. Mimo tych oczywistych faktów, Forbes starał się wykazać, iż Newton „nie był »złotorobem« jak najgorsze rodzaje alchemików średniowiecznych i późniejszych”, ale „alchemikiem tego samego typu co Boyle i wielu jego znakomitych współczesnych, nie poszukujących sposobu wytwarzania złota, ale teorii struktury materii”, czyli „Adeptem w najlepszym tego słowa znaczeniu”. Niemniej uznał, że „czas najwyższy, aby jego pisma chemiczne zostały zbadane i opublikowane przez specjalistów”⁷¹⁹.

716. Korzystał przy tym ze spisów sporządzonych przez Johna Hugginsa i ostatniego właściciela Jamesa Musgrave’a; pełną naukową rekonstrukcję księgozbioru Newtona opracował później: Harrison, *The library of Isaac Newton*.

717. *Ibid.*, 59.

718. Richard S. Westfall, *Alchemy in Newton’s library*, „*Ambix*” 31: 3 (1984): 97–101.

719. Forbes, *Was Newton an alchemist?*, 30 i 36.

Pierwszym takim specjalistą, powołującym się zresztą na sugestię Forbesa, był jeden z najlepszych ówczesnie znawców historii alchemii Frank Sherwood Taylor, który dokonał wstępnego przeglądu alchemicznych rękopisów w King's College i oszacował ich objętość na 650 000 słów⁷²⁰ (w przybliżeniu odpowiada to 2000 standardowych stron maszynopisu), co Richard Westfall zweryfikował później na „ponad milion słów poświęconych alchemii”⁷²¹ (czyli ok. 3000 stron przeliczeniowych). Powstały na tej podstawie artykuł był jednocześnie ostatnią publikacją Taylora i ukazał się w czasopiśmie „Ambix” wraz z jego nekrologiem⁷²². Z pobieżnej analizy całego zbioru wynikało, że większość rękopisów jest napisana ręką Newtona i można wśród nich wyróżnić cztery grupy: (1) odpisy dzieł alchemicznych; (2) streszczenia traktatów lub ich części, niekiedy z komentarzami Newtona; (3) indeksy terminów oraz wykazy autorów i tytułów; (4) traktaty alchemiczne, czasami niedokończone, napisane lub skompilowane przez Newtona. Edycję jednego z takich tekstów składających się głównie z cytatów, *Sententiae notabile* [Opinie godne uwagi], dołączył Taylor do artykułu, podkreślając, że Newton „napisał go dokonując selekcji szczególnie ważnych fragmentów spośród traktatów liczących setki tysięcy słów, a sam fakt ich wyboru potwierdza jego opinię o ich wartości, a tym samym o ich prawdziwości”⁷²³. Podobnie dzieła cytowane w sporządzanych przez Newtona indeksach terminologicznych (Taylor wymienia 75 takich tytułów), zwykle z podaniem konkretnej strony, potwierdzają, że najpewniej je przeczytał, a już najmniejszych wątpliwości być nie może w przypadku zrobionych przez niego streszczeń różnych traktatów. Ostateczny werdykt Franka Sherwooda Taylora był jednoznaczny:

Nawet wstępne przejrzanie alchemicznych rękopisów Newtona nie pozostawi żadnej wątpliwości w umyśle kogokolwiek zaznajomionego z literaturą alchemiczną, że Newton był alchemikiem w najpełniejszym znaczeniu. Przeprowadzał alchemiczne eksperymenty, czytał [...] traktaty alchemiczne wszelkich typów i pisał o alchemii, nie jak Newton, ale jak alchemik. Stosował standardową metodę szczegółowego studiowania i porównywania dzieł alchemicznych mistrzów, a jego prace są z kolei zbiorem wyciągów z wcześniejszych autorów, uzupełnianych jego własnymi komentarzami do nich, ale nawet one [napisane] są w konwencjonalnym języku alchemii. [...] Można by się spodziewać odnaleźć w jego pismach obraz wielkiego umysłu tłumaczącego niejasności i wprowadzającego porządek do pozornego chaosu tekstów alche-

720. F. Sherwood Taylor, *An alchemical work of Sir Isaac Newton*, „Ambix” 5: 3–4 (1956): 59–84.

721. Westfall, *Never at rest*, 290.

722. Taylor, *An alchemical work of Sir Isaac Newton*.

723. *Ibid.*, 64; w kolejnym roku tekst innego krótkiego rękopisu (a także fragmenty alchemicznej korespondencji z Johnem Lockiem, Henrym Oldenburgiem i Francisem Astonem) wydał: D. Geoghegan, *Some indications of Newton's attitude towards alchemy*, „Ambix” 6: 2 (1957): 102–106.

micznych. Jednak albo prawda o alchemii umknęła Newtonowi, albo wkład Newtona do tej dziedziny umyka nam – co jest bardzo możliwe, bo nikt dzisiaj nie potrafi ocenić [wartości] szczegółów [jego] alchemicznych dociekań. [...] Wydaje się, że w tekstach z obrazkami i emblematami poszukiwał chemicznych zasad, które mogły być zrealizowane w laboratorium i najwyraźniej akceptował bez zastrzeżeń alchemiczny światopogląd. Trudno doprawdy byłoby uwierzyć, że człowiek, który napisał *Sententiae notabiles* [...] nie wierzył w alchemiczne koncepcje czterech żywiołów, rtęci filozofów i temu podobne.⁷²⁴

Dopiero dwie dekady po śmierci Franka Taylora pojawili się kolejni uczeni, którzy podjęli ryzyko prowadzenia tak kontrowersyjnych badań. Zapewne nikt wcześniej nie chciał występować przeciw ówczesnym autorytetom, które bez zbadań łatwo już dostępnych źródeł ogłaszały swoje stanowcze poglądy na temat stosunku Newtona do alchemii, a nawet jego chemicznej filozofii⁷²⁵. Szczególnie ważny i najobszerniejszy był głos Marie Boas (później Hall) i Ruperta Halla, którzy uznali, że Newton co prawda wykonywał różne eksperymenty chemiczne, ale „nie był w żadnym dopuszczalnym znaczeniu alchemikiem” i „nie ma żadnych dowodów na to, żeby którykolwiek z jego procesów miał stanowić niezbędny wstęp do Wielkiego Dzieła”⁷²⁶. Trudno dziś uwierzyć, że tak znakomici i nadal wysoko cenieni historycy nauki, specjaliści od Boyle’a i Newtona, mogli bez zapoznania się ze znanymi źródłami ogłosić wszem i wobec, że „Newton nigdy nie napisał traktatu alchemicznego, ani też nigdy nie zdeklarował swej opinii na temat alchemii, za wyjątkiem skomentowania kilku dobrze znanych procesów alchemicznych”⁷²⁷. Wspomnieć można jeszcze o „psychohistorycznej” biografii Franka Manuela, który co prawda wykorzystał część rękopisów z King’s College i nie ukrywał alchemicznych pasji Newtona, ale spekulował zupełnie bezzasadnie, że „motywacją badań alchemicznych były dlań [...] poszukiwania eliksiru życia, który zapewniłby mu [...] nieśmiertelność”, co miało wynikać z jego hipochondrii i „rojeń o wszechpotędze”⁷²⁸. Zdaniem Manuela „alchemiczne za-

724. Taylor, *An alchemical work of Sir Isaac Newton*, 63–64.

725. Poza cytowanym już Forbesem, najważniejsze wówczas głosy to: Douglas McKie, *Some notes on Newton’s chemical philosophy*, „Philosophical Magazine” 33 (1942): 847–870; Thomas S. Kuhn, *Newton’s ‘31st Query’ and the degradation of gold*, „Isis” 42 (1951): 296–298; —, *The independence of density and pore-size in Newton’s theory of matter*, „Isis” 43 (1952): 364–365.

726. Marie Boas, A. Rupert Hall, *Newton’s chemical experiments*, „Archives internationales d’histoire des sciences” 11 (1958): 113–152, tutaj 151; drugi z autorów tezę tę podtrzymał po niemal czterdziestu latach, odrzucając większość ustaleń i wniosków późniejszych badaczy: A. Rupert Hall, *Isaac Newton: Adventurer in thought*, Cambridge Science Biographies, 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1992]), 197–198.

727. Boas, Hall, *Newton’s chemical experiments*, 114.

728. Frank E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, tłum. Stefan Amsterdamski, Na Sześciu Nauki (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998), 181; wyd. oryg.: —, *A por-*

interesowania Newtona to wspaniały przykład jakże częstej u ludzi wybitnych mieszaniny łatwowierności z wyrafinowanym sceptycyzmem”, którą to cechę przypisać trzeba raczej samemu biografowi. W podsumowaniu rozdziału o alchemii konstruuje on bowiem psychoanalityczną teorię, że owe zainteresowania Newtona wynikały z jego stosunku do ojca, którego nigdy nie poznał, i matki, za którą zawsze tęsknił, i „przez całe życie daremnie ścigał ten wytwór wyobraźni, zaglądając przez judasza i szukając w laboratoryjnym tyglu”⁷²⁹.

Istotnym przełomem w postrzeganiu Isaaca Newtona był słynny artykuł J. E. McGuire’a i Piyo Rattansiego, którzy na podstawie analizy tzw. „klasycznych scholionów” do planowanego drugiego wydania *Principia mathematica* pokazali, że dociekania dotyczące teologii, alchemii, chronologii biblijnej czy starożytnej mitologii były dla Newtona równie ważne jak badania dzisiaj uznawane za naukowe i że prowadził je w tak samo rygorystyczny sposób.

Zarówno alchemia jak i egzegeza biblijna opierały się na założeniu, że [pełen] zasób prawdziwej wiedzy był dostępny mędrcom najdawniejszej starożytności i że ta wiedza została sformułowana w enigmatycznej, symbolicznej formie, aby ukryć ją przed prostakami. [...] W swych studiach nad prorocत्वami Starego Testamentu Newton poszukiwał pierwotnej wiedzy o historycznych wydarzeniach w przyszłych epokach; w badaniach alchemicznych – pierwotnej wiedzy o konstytucji rzeczy; w studiach nad starożytną filozofią przyrody – pierwotnej wiedzy o fizyce i systemie świata.⁷³⁰

Innymi słowy, Isaac Newton był kontynuatorem hermetycznej idei *prisca sapientia* i uważał, że „wszystkie prawdy stworzone przez Boga były niegdyś objawione jako wewnętrznie powiązana całość, obejmująca wiedzę przyrodniczą, moralną i religijną. [...] Logiczny ciąg indukcji mógł zatem wieść w naturalny sposób od praw Keplera i dośrodkowego przyspieszenia księżyca, poprzez zasadę powszechnego ciężenia [i doprowadzić] do odkrycia prawdziwego znaczenia Fletni Pana”⁷³¹. McGuire i Rattansi nie analizowali w swym artykule alchemii Newtona, ale poświęcili jej kolejne publikacje, rozwijając swoją tezę⁷³². W tym

trait of Isaac Newton (Cambridge, MA: The Belknap Press / Harvard University Press, 1968).

729. —, *Portret Izaaka Newtona*, 202.

730. J. E. McGuire, Piyo M. Rattansi, *Newton and the ‘Pipes of Pan’*, „Notes and Records of the Royal Society of London” 21 (1966): 108–143, tutaj 136–137.

731. *Ibid.*, 138.

732. J. E. McGuire, *Transmutation and immutability: Newton’s doctrine of physical qualities*, „Ambix” 14 (1967): 69–95; —, *Force, active principles, and Newton’s invisible realm*, „Ambix” 15 (1968): 154–208; P. M. Rattansi, *Newton’s alchemical studies*, [w] Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter PAGES* (London: Heinemann, 1972), t. 2, 167–182; J. E. McGuire, *Neoplatonism and active principles. Newton and the Corpus Hermeticum*, [w] Lynn White, Jr. (red.), *Hermeticism and the Scientific Revolution. Papers read at a Clark Library Semi-*

samym duchu przedstawiał rolę alchemii w światopoglądzie Newtona autor jego kolejnej fundamentalnej biografii, Richard Westfall, stawiając tezę, iż alchemia jedynie „dostarczała mu bodźców dla rozważania pojęć spoza wąskiej ontologii filozofii mechanistycznej”⁷³³, a więc nie była ani tylko aspektem jednolitej spójnej wizji świata (jak to widzieli McGuire i Rattansi), ani też trudną do wytłumaczenia aberracją (jak uważali krytykowie przez Westfalla, a cieszący się wielkim autorytetem Bernard Cohen i Rupert Hall). W ujęciu Westfalla alchemiczny *spiritus mundi* był inspiracją dla teorii eteru, magnetyczne siły z modelu świata Michała Sędziwoja nasunęły Newtonowi ideę powszechnej grawitacji, a laboratoryjne doświadczenia skłoniły go do przyjęcia teorii korpuskularnej budowy materii.

Wszystkie te trzy odmienne wizje Newtona-alchemika są nadal podtrzymywane przez różnych badaczy, a także autorów popularnonaukowych. W momencie ich formułowania, przed rokiem 1975, opierały się one na bardzo powierzchownej znajomości rękopisów z Portsmouth i braku analizowania ich w kontekście zachowanych notatników laboratoryjnych Newtona. Pierwszą całościową próbę zbadania jego alchemicznych rękopisów podjęła dopiero Betty Jo Teeter Dobbs, uczennica Richarda Westfalla, w opublikowanej we wspomnianym roku książce, która stała się fundamentem dla wszystkich późniejszych autorów piszących na ten temat⁷³⁴. Przedstawiła w niej nie tylko ogólne tło siedemnastowiecznej alchemii, ale też zupełnie wcześniej nieznaną kręgami amatorów sztuki transmutacji metali działające w Cambridge, które niewątpliwie musiały mieć wpływ na kształtowanie się zainteresowań młodego Newtona. Ponieważ większość rękopisów nie jest datowana, Dobbs ustaliła ich prawdopodobną chronologię na podstawie zmian w charakterze pisma i zaproponowała periodyzację alchemicznych studiów Newtona, dzieląc je na sześć etapów, od „bardzo wczesnego” (1667–1669) do „późnego” (1693–1727), przy czym dokładnej analizie poddała okres 1667–1675 (kolejnym latom poświęciła drugą monografię, wydaną szesnaście lat później⁷³⁵). W swoich wnioskach Dobbs potwierdziła wcześniejsze ustalenia Sherwooda Taylora o zakresie alchemicznych lektur Newtona, jednocześnie krytykując sugestie Frances Yates (która opierała się na monografii Franka Manuela), jakoby wielki geniusz pozostawał pod wpływem Johna Dee i włączył się do nurtu różokrzyżowców⁷³⁶.

nar, March 9, 1974 (Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977), 93–142.

733. Westfall, *Newton and alchemy*, 330; zob. też wcześniejsze: —, *Newton and the Hermetic tradition*, [w] Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter PAGES* (London: Heinemann, 1972), t. 2, 183–198; Westfall, *The role of alchemy in Newton's career*.

734. Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy*.

735. —, *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

736. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, 200–205.

Nie można w żadnej mierze zaprzeczyć temu, iż Newton czytał te pozycje [manifesty różokrzyżowców, dzieła Maiera i Ashmole'a], a najwyraźniej Yates nie zdawała sobie sprawy z tego, że Newton czytał również dosłownie wszystko dotyczące alchemii co kiedykolwiek zostało opublikowane i sporą część tego, co opublikowane nie było. Czytał alchemików greckich, alchemików arabskich, alchemików średniowiecznego łacińskiego Zachodu, czasów renesansu i swojej własnej epoki. Czytał alchemików arystotelesowskich, alchemików medycznych, alchemików neoplatońskich i alchemików mechanistycznych. Czytał najbardziej mistycznych i najbardziej pragmatycznych. Fakt, że czytał [również] autorów różokrzyżowcowych nie ma najmniejszego znaczenia dla kwestii tego, jakim alchemikiem sam był.⁷³⁷

Obok wspomnianych już dzieł alchemicznych w księgozbiorku Newtona, z jego licznymi odręcznymi adnotacjami, najwięcej na temat niewyobrażalnego wręcz zakresu jego lektur z tej dziedziny wyczytać można z tworzonych przez ponad trzy dekady *Index chemicus* (Indeks chemiczny), zachowanego w trzech wersjach, z których ostatnia ma 113 stron i jest najobszerniejszym z jego alchemicznych rękopisów. Jest też z pewnością jednym z „najważniejszych dokumentów dla naszego poznania stosunku Newtona do Sztuki [alchemicznej]”⁷³⁸. Rozpoczęty prawdopodobnie jako proste zestawienie terminologii, w rezultacie stał się najpełniejszym w dziejach zbiorczym indeksem do setek tekstów alchemicznych, z precyzyjnymi cytatami i odsyłaczami bibliograficznymi, dokonaniem „niewiarygodnym, nawet jak na Isaaca Newtona”⁷³⁹. Łącznie obejmuje 879 haseł, a z ich częściowej analizy dokonanej przez Richarda Westfalla wynika, że w ich ramach jest około 5000 odsyłaczy źródłowych. Jego zestawienie dla 46 najdłuższych haseł, stanowiących w przybliżeniu 40 procent całości tekstu, pokazuje jednoznacznie, że autor indeksu nie był szczególnie zainteresowany technologią chemiczną, ale właśnie alchemią w wąskim tego słowa znaczeniu. „Na każdą cytację ze zwykłego chemika – Beguina, Lemery'ego, Neri, może Agricoli – przypada kilkaset z dzieł pisarzy całkowicie nieskalanych jakąkolwiek sugestią [pisania o] zwykłej prozaicznej chemii”⁷⁴⁰. Co też szczególnie ciekawe, nie ma ani jednego odsyłacza do dzieł Boyle'a, które Newton czytał jeszcze w młodości. Najczęściej cytowanym autorem w zbadanej części indeksu jest Eirenaeus Philalethes (302 razy), daleko za którym jako drugi pojawia się Michael Maier (140 odsyłaczy, w tym 63 do *Atalanta fugiens*), a zaraz za nim *Rosarium philosophorum* (117 cytowań). Dalej George Ripley i *Turba philosophorum* (po 84), pseudo-Flamel (75) i Jean d'Espagnet (52). Chociaż liczby te nie dotyczą całości,

737. Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy*, 19.

738. Richard S. Westfall, *Isaac Newton's Index chemicus*, „Ambix” 22 (1975): 174–185, tutaj 174.

739. Ibid., 178.

740. Ibid., 181.

to zapewne wskazują na ulubionych autorów Newtona. Na zadane samemu sobie pytanie, jaki mógł być cel opracowywania tak pracochłonnego indeksu, Richard Westfall odpowiedział krótko: „nie wiem”, po czym dodał: „nie jest niemożliwe, że Newton zamierzał go opublikować, może pod pseudonimem jak George Starkey, jeśli to on faktycznie był Eirenaeusem Philalethesem; [...] mógł też chcieć udostępniać go w rękopisie za pośrednictwem tajnej siatki [alchemików], od której sam dostawał wiele tekstów alchemicznych”⁷⁴¹.

W obliczu takiej dokumentacji źródłowej mało kto po roku 1975 usiłował ukryć alchemiczne zainteresowania Newtona, ale nadal starano się uzasadniać je na różne sposoby, tak by nie uwzględniać ich (lub po prostu je przemilczać) w analizach jego dorobku naukowego (we współczesnym tego słowa znaczeniu). Sama Betty Jo Teeter Dobbs, podobnie jak Westfall, podkreślała integralność wszystkich przejawów myśli autora *Principia mathematica*, stwierdzając w konkluzji swojej książki, że „alchemiczne myślenie Newtona było tak solidnie umocowane w jego podstawowych fundamentach, że nigdy nie zaprzeczał ogólnej prawdziwości [alchemii], a w pewnym sensie cała jego kariera po 1675 r. może być postrzegana jako jedna wielka próba zintegrowania alchemii z filozofią mechanistyczną”⁷⁴². Do swojej drugiej monografii włączyła jeszcze teologiczny aspekt myśli Newtona, któremu podporządkowała całość jego światopoglądu, widząc w nim poszukiwanie „przejawów boskiego działania w świecie” na wszystkich poziomach.

Powiązania między grawitacją i alchemią w umyśle Newtona, choć przechodziły od czasu do czasu dramatyczne przemiany, stanowią jeszcze jeden argument na rzecz jedności myśli Newtona. On po prostu nie rozdzielał kategorycznie swoich studiów na logicznie nieprzenikalne działy, jak większość najnowszych badaczy chciałaby to uznać za właściwe. Nie tylko było [w jego myśleniu] powiązanie między grawitacją i alchemią, ale także między grawitacją i Bogiem oraz między alchemią i Bogiem. [...] Było to efektem przyjęcia przez Newtona teologicznego arianizmu w okresie około roku 1673, zgodnie z którym wola Boga jest zawsze realizowana w świecie za pośrednictwem ariańskiego Chrystusa. [...] Newton był przekonany, że Bóg pragnie być czczony za swą działalność [...], że ludzkość może poznawać działalność Boga studiując „założenia przyrody” i studiując prorocтва oraz ich historyczne spełnianie.⁷⁴³

741. Ibid., 180; zob. też: Figala, Harrison, Petzold, *De Scriptoribus chemicis*.

742. Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy*, 230.

743. —, *The Janus faces of genius*, 253; zob. też: —, „The unity of truth”: *An integrated view of Newton's work*, [w] Paul Harold Theerman, Adele F. Seeff (red.), *Action and reaction: Proceedings of a symposium to commemorate the tercentenary of Newton's Principia* (London–Toronto: University of Delaware Press / Associated University Presses, 1993), 105–122; por. najnowszy głos w sprawie jedności myśli Newtona, opublikowany po hiszpańsku przez znanego historyka nauki z Edynburga: John Henry,

Niemal równocześnie z pionierskimi badaniami Dobbs, studia nad alchemicznymi rękopisami Newtona prowadziła też Karin Figala, a ich owocem była nieopublikowana praca habilitacyjna⁷⁴⁴, w dużej części streszczona w jej obszernej recenzji książki Dobbs⁷⁴⁵. Inaczej niż ona, Figala koncentrowała się na hierarchicznym modelu budowy materii, jaki dostrzegła u Newtona i przedstawiała za pomocą niezbyt czytelnych diagramów, a także na wpływie emblematyki alchemicznej, szczególnie z dzieł Michaela Maiera, na koncepcje uczonego z Cambridge. Wprowadziła również wspomniane wcześniej określenie „teoria łupiny” na koncepcję przestrzennej budowy korpuskuł materii, jej zdaniem przejętą przez Newtona od Eirenaeusa Philalethesa⁷⁴⁶. Ten wątek dociekań kontynuował William Newman, który zależności systemów obu alchemików poświęcił ostatni rozdział swojej monografii *Starkeya-Philalethesa*⁷⁴⁷, a później także omawiał ją w innych publikacjach, rozszerzając jej przejawy na obszar geologii i optyki⁷⁴⁸. Oba te różne, ale też uzupełniające się podejścia Figali i Newmana do alchemii Newtona zostały włączone do zbiorowej publikacji wydanej przez Uniwersytet w Cambridge jako rozdziały prezentujące stan badań na rok 2002⁷⁴⁹.

Innym podsumowaniem był ważny artykuł Lawrence’a Principe’a, krytyczny wobec Dobbs za jej przychylny stosunek do interpretacji Carla Gustava Junga

Isaac Newton: Ciencia y religión en la unidad de su pensamiento, „Estudios de Filosofía” 38 (2008): 69–101; oryginalny tekst angielski autor udostępnił w Internecie: http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/9845147/HENRY_2008_Isaac_Newton.pdf; o arianizmie Newtona w relacji do jego alchemii zob.: Betty J. T. Dobbs, *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 137–150.

744. Karin Figala, *Die „Kompositionshierarchie” der Materie: Newtons quantitative Theorie und Interpretation der qualitativen Alchemie* (praca habilitacyjna, München: Technische Universität, München, 1977).

745. —, *Newton as alchemist*.

746. Zob. też: —, *Die exakte Alchemie*.

747. Newman, *Gehennical fire*, 228–243.

748. —, *Newton’s theory of metallic generation in the previously neglected text ‘Humores minerales continuo decidunt’*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 89–100; —, *Geochemical concepts in Isaac Newton’s early alchemy*; —, *Newton’s early optical theory and its debt to chymistry*, [w] Danielle Jacquart, Michel Hochmann (red.), *Lumière et vision dans les sciences et dans les arts* (Genève: Droz, 2010), 283–307.

749. —, *The background to Newton’s chymistry*, [w] I. Bernard Cohen, George E. Smith (red.), *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge Companions (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 358–369; Karin Figala, *Newton’s alchemy*, [w] I. Bernard Cohen, George E. Smith (red.), *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge Companions (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 370–386.

i stosowanie pojęć alchemii „duchowej” i „ezoterycznej”, a także całą tezę drugiej książki o „soteriologicznej funkcji alchemii”, ale jednocześnie doceniający jej fundamentalny wkład do badań nad alchemią Newtona. Głównym przesłaniem *Principie*’a była konieczność kontynuowania tych studiów, ponieważ opinie uczonych są nadal bardzo rozbieżne, a „[podjęte] zadanie zbadania tej szczególnie enigmatycznej działalności szczególnie enigmatycznej postaci jest [jeszcze] dalekie od ukończenia”⁷⁵⁰. Uznając wpływ *Philalethesa* na filozofię przyrody za wykazany, zaproponował przesunięcie dalszych badań w takim właśnie kierunku, czyli analizowania „poszczególnych grup rękopisów”, a nie globalnie „rękopisów alchemicznych”, określenie to nawiązuje bowiem do dawnego poglądu o esencjonalnej naturze alchemii, podczas gdy obecnie oczywista jest jej bardzo duża wewnętrzna różnorodność. Za błędne można zatem uznać założenie, że „wszystkie rękopisy, być może zbyt pochopnie sklasyfikowane jako »alchemiczne« pod wpływem wcześniejszej historiografii, zostały napisane przez Newtona w jednym tylko celu”⁷⁵¹.

Ale jeżeli alchemia jest heterogeniczna, to Newton zapewne studiował ją z równie heterogenicznych powodów. Pytanie dla przyszłych badaczy powinno brzmieć, „Dlaczego Newton czytał albo odtwarzał eksperymenty tego akurat autora?” Kiedy poczynione zostaną odpowiednio duże postępy w takim kierunku, wyłonią się zapewne nowe schematy, które pomogą wyświetlić jeszcze szersze kwestie i będziemy wówczas mogli zacząć z powrotem składać [wszystkie aspekty] Newtona w bardziej zadowalający i spójny sposób.⁷⁵²

Podejście takie wydaje się bardzo słuszne, ale mogą pojawić się problemy z jego zastosowaniem, wynikające z samej natury rękopisów Newtona. Jak to zauważył już Sherwood Taylor, a udokumentowała Betty Jo Teeter Dobbs, nie są one datowane i w wielu przypadkach nie wymieniają autora tekstu. Większość to wykonane przez Newtona wykazy i zestawienia, notatki z lektur i komentarze, jak również kopie całych tekstów, które nie zawsze daje się zidentyfikować. Wspomniany już wcześniej rękopis *Clavis* uznany był przez Dobbs i Figalę za autentyczny traktat Newtona i choć wyciągały z niego odmienne wnioski, to w obu przypadkach były one bardzo istotne dla ich wywodów. Odkrycie przez Newmana znacznie wcześniejszej wersji, zapewne autorstwa George’a Starkeya, zburzyło przynajmniej część ich ustaleń. Podobnie rękopis *Sendivogius explained* (Sędziwój objaśniony) był zdaniem Dobbs autentyczny i w związku z tym polski alchemik i jego teorie zajmowały sporo miejsca w jej pierwszej książce⁷⁵³. Kiedy

750. Lawrence M. Principe, *Reflections on Newton’s alchemy in light of the new historiography of alchemy*, [w] James E. Force, Sarah Hutton (red.), *Newton and Newtonianism. New studies* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 205–220, tutaj 206.

751. *Ibid.*, 218.

752. *Ibid.*, 218–219.

753. Dobbs, *The foundations of Newton’s alchemy*; według indeksu wymieniany jest na 25 stronach.

okazało się, że z pewnością tak nie jest, w drugiej książce nie wspomniała już o nim ani razu. Karin Figala od razu odrzuciła autorstwo Newtona i zasugerowała, że to „najprawdopodobniej jedna z wersji zaginionego komentarza Philalethesa do Sędziwoja”, odwołując się do świadectwa wydawcy tego tekstu z 1702 r., występującego pod pseudonimem Cleidophorus Mystagogus⁷⁵⁴, co nie przeszkodziło jej widzieć bardzo silnego wpływu Polaka na zrekonstruowaną przez nią teorię budowy materii Newtona. Wersję o autorstwie Philalethesa podważył jednak William Newman, ponieważ „Starkey nigdy nie wspomina o *Sendivogius explained*, a jego styl jest całkowicie odmienny”, podobny jest natomiast do rękopiśmiennych komentarzy niejakiego Gabriela Platera dotyczących jednego z tekstów Philalethesa i to on, zdaniem Newmana, był najpewniej autorem⁷⁵⁵.

Najprawdopodobniej Newton sam był autorem tylko tych tekstów, które składały się z cytatów, niczym średniowieczne *florilegia* (jak wspomniane wcześniej opublikowane przez Taylora *Sententiae notabile*), a pewność można mieć jedynie jeśli w jego rękopisach znajduje się kilka kolejnych wersji, jak w przypadku *Index chemicus*. Betty Jo Teeter Dobbs w swojej drugiej książce wskazała kilka rękopisów jako reprezentatywnych dla alchemicznych przekonań i poszukiwań Newtona w poszczególnych dekadach jego życia, poczynając od opracowanego na własny użytek słownika terminów chemicznych datowanego na ok. 1667 r. i najwcześniejszego zestawu alchemicznych twierdzeń z ok. 1669 r., które stanowiły pierwszą znaną próbę zaprowadzenia porządku w chaosie czytanych przez niego tekstów. Za najważniejszy dla dekady lat 1670. Dobbs uznała traktat *Of nature's obvious laws and processes in vegetation* (O oczywistych prawach i procesach przyrody w wegetacji), ukończony jej zdaniem nie później niż w 1672 r., ale też *Clavis*, bo „chociaż obecnie wiadomo z [całą] pewnością, że to nie Newton stworzył ten dokument, to podstawowy opisany w nim proces alchemiczny pojawia się w późniejszych rękopisach Newtona”⁷⁵⁶. Kolejna dekada to przede wszystkim tłumaczenie i komentarz do *Tablicy szmaragdowej*, napisane między

754. Figala, *Newton as alchemist*, 113 i 133–134; autorka później ustaliła, że był nim William Y-Worth (Yarworth, 1671–1715), pochodzący z Niderlandów destylator, z którym Newton blisko współpracował: —, *Zwei Londoner Alchemisten um 1700: Sir Isaac Newton und Cleidophorus Mystagogus*, „*Physis*” 18 (1976): 245–273, tutaj 253–254; Karin Figala, Ulrich Petzold, *Alchemy in the Newtonian circle: Personal acquaintances and the problem of the late phase of Isaac Newton's alchemy*, [w] Judith Veronica Field, Frank A. J. L. James (red.), *Renaissance and revolution: Humanists, scholars, craftsmen and natural philosophers in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 173–192, tutaj 174 i 183.

755. Newman, *Gehennical fire*, 272; autor znalazł rękopiśmienny fragment przypisany Philalethesowi, ale dwie inne anonimowe kopie pełnego tekstu znane były już wcześniej: Westfall, *Never at rest*, 526..

756. Dobbs, *The Janus faces of genius*, 15.

1680 a 1684 r.⁷⁵⁷ oraz notatki z lektury *La lumiere sortant des tenebres* (Światło wyłaniające się z mroku), książki anonimowego autora wydanej w 1687 r. Wreszcie dla lat 1690. wybrała jeden z notatników laboratoryjnych, datowany przez samego Newtona na 1692 i 1693 r., oraz napisany w połowie dekady formalny traktat zatytułowany *Praxis* (Praktyka). Zachowały się trzy jego redakcje z różnych etapów powstawania i jest to bez wątplenia „ostatnia, szczytowa synteza [...], w pełni ukazująca ciągłość zajmowania się alchemią przez Newtona, nawet dziesięć lat po napisaniu *Principia [mathematica]*”⁷⁵⁸.

Podobnie Richard Westfall uznał *Praxis* za „najważniejszy esej alchemiczny, jaki Newton kiedykolwiek napisał”⁷⁵⁹ i zasugerował, że jej pierwszą wersją, nie noszącą jeszcze tego tytułu, mogły być zachowane notatki z lektury książki *Le triomphe hermétique, ou La pierre philosophale victorieuse* (Triumf hermetyczny, albo Zwycięski kamień filozoficzny), wydanej po raz pierwszy w 1689 r. w Amsterdamie. Zawierała ona przygotowane przez ukrywającego się pod anagramem francuskiego dyplomate Alexandre-Toussainta Limojona de Saint-Didier (ok. 1630–1689?) edycje trzech dialogów alchemicznych, w tym tłumaczenie łacińskiego przekładu wspomnianego wcześniej *Ritterkrieg* z XV w., po raz pierwszy wydane drukiem w 1604 r. jako *Uhrtales Ritter-Kieg* (Pradawna wojna rycerzy). Newton analizował tekst i towarzyszącą mu symboliczno-enigmatyczną rycinę, dochodząc do wniosku, że opisane tam procesy są identyczne z przedstawianymi przez Michała Sędziwoja, Basiliusa Valentinusa, Eirenaeusa Philalethesa, Hermesa i innych autorów. Kolejna wersja przyjęła, zdaniem Westfalla, formę komentarza do *Compound of alchymy* George’a Ripleya i synchronizacji jego procesu z opisanymi u Michaela Maiera, Artephiusa, a także, między innymi, Limojona de Saint-Didier i niemieckiego autora Johanna de Monte-Snyders, o którym niezbyt wiele wiadomo, ale dzięki opowieściom o transmutacji dokonanej przez niego w 1667 r. w Aachen, jego książki były bardzo poważane i należały też do najczęściej cytowanych przez Newtona. Zachował się nawet jego rysunek będący kopią frontyspisu do *Metamorphosis planetarum* (Metamorfoza planet, 1663)⁷⁶⁰, którą też w całości przepisał. W kolejnych trzech inkarnacjach, już pod tytułem *Praxis*, przybywały dalsze autorytety, takie jak Johann Grasse, Mikołaj Flamel czy *Turba philosophorum*, wszystkie odczytywane jako opisujące ten sam proces.

757. Wcześniej poświęciła mu osobny artykuł: —, *Newton's Commentary on the Emerald tablet of Hermes Trismegistus. Its scientific and theological significance*, [w] Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe* (Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988), 182–191.

758. —, *The Janus faces of genius*, 15–17, tutaj 17; wszystkie te teksty, poza wydanym w poprzedniej książce *Clavis*, są zamieszczone w aneksach, s. 256–305.

759. Westfall, *Never at rest*, 529.

760. Reprodukacja: *ibid.*, 300.

W swej ostatecznej formie *Praxis* składała się z pięciu rozdziałów, w których Newton zastosował pełen wachlarz symboliki [czerpanej z] tradycji alchemicznej. Stosując szokującą frazę Philalethesa, łączącą tematykę oczyszczania i seksualnej [natury] powstawania [rzeczy], oznajmił, że „nasza surowa sperma wypływa z trójcy niedojrzałych substancji [...], z których dwie [...] stają się czystą mleczną naturą na podobieństwo dziewicy, wydobytą z menstruum naszej ohydnej kurwy”. Newton wprowadził większość substancji ze swoich wcześniejszych eksperymentów – sieć, dąb, amoniakalną sól mądrości, gołębice Diany, gwiazdowego regulusa Marsa – i przywołał wyobrażenia swych szczytowych doświadczeń z 1681 r., Saturna pożerającego kamień i wymiotującego nim oraz Jowisza trzymającego berło i nakazującego pokój. Wierny swoim nieustającym wysiłkom, wskazywał też prozaiczne laboratoryjne odpowiedniki swego tajemnego języka. Kiedy gołębice nadlatują, by spocząć w objęciach Venus i załagodzić zielonego lwa, [Newton] dodał do tego dyskretnie wyjaśnienie w nawiasach „(tak jak alkalia [łagodzą] kwasy)”. Kulminację *Praxis* stanowi opis procesu mokrej ścieżki, zakończonego multiplikacją.⁷⁶¹

Obraz Newtona, jaki wyłania się z *Praxis*, *Index chemicus* i miliona podobnych słów na temat alchemii w pozostałych rękopisach, a także adnotacji i zagiętych kart w jego bogatym księgozbiorniku alchemicznym, zdaje się dotyczyć zupełnie innej osoby niż znany z popularnej narracji geniusz matematyczny, twórca nowej fizyki i niemal archetypowe uosobienie nowoczesnego naukowca, walczącego z przesądami swojej epoki. Dzięki badaniom historyków nad alchemicznymi studiami autora *Principia mathematica* i uwzględnieniu ich rezultatów w szeregu biografii popularnonaukowych, nie jest to już aż tak szokujące (choć dla wielu nadal trudne do zrozumienia), ale można sobie wyobrazić rozterki przeżywane przez największych historyków nauki nowożytnej połowy XX w., takich jak Marie Boas, Rupert Hall czy Bernard Cohen, kiedy alchemiczne rękopisy Newtona ujrzały światło dzienne i zburzyły budowaną od trzech stuleci konstrukcję, o prawdziwości której byli głęboko przekonani. Z owych biografii na uwagę zasługuje książka Jerzego Kierula, jedyna monografia geniusza z Cambridge napisana przez polskiego autora. W jej pierwszej wersji autor poświęcił dwa rozdziały alchemicznym studiom Newtona, a wydana w 2010 r. znacznie rozbudowana edycja zawiera co prawda jeden tylko rozdział na ten temat, ale za to zaktualizowany w oparciu o najnowsze publikacje światowe i dostępne wówczas elektroniczne edycje rękopisów w The Newton Project⁷⁶². Zaprezentowany w tej znakomicie napisanej biografii obraz alchemicznych fascynacji autora *Principia* jest bardzo wyważony. W opinii Jerzego Kierula „z całą pewnością Newton był

761. Ibid., 529–530.

762. Jerzy Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Quadrivium, 1996), 119–131; —, *Newton*, Biografie Sławnych Ludzi (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2010), 206–221.

przekonany, że alchemicy naprawdę przekazują w zaszyfrowany sposób pewien sekret panowania nad materią i że można go odnaleźć, łącząc inteligentne odczytanie tekstów z eksperymentami”, ale z drugiej strony „nie wydaje się jednak, by alchemia wywarła jakiś bardzo głęboki wpływ na pozostałą naukową twórczość Newtona, a przynajmniej na jej najważniejszą część: fizykę matematyczną”⁷⁶³. Polscy badacze dziejów nauki, nawet ci najświatlejsi i odrzucający „pozytywistyczny mit”, jak Michał Heller, mają nadal problem z wypowiedaniem się o tym drugim „janusowym obliczu” wielkiego fizyka. W swojej recenzji pierwszej wersji książki Jerzego Kierula, ten wybitny filozof i teolog nauki podkreśla, że Newton „w pewnych okresach swojego życia był bardziej filozofem i teologiem niż fizykiem”, a „niekiedy pomiędzy jego fizyką, filozofią i teologią trudno przeprowadzić ostrą linię graniczną”⁷⁶⁴. Z tego też powodu uznał rozdziały traktujące o tych aspektach myśli Newtona za „szczególnie pożyteczne” i o nich traktuje niemal połowa recenzji, podczas gdy o alchemii nawet nie wspomina, chociaż stanowiła równie istotny element pełnego obrazu Isaaca Newtona wyłaniający się z napisanej przez Jerzego Kierula biografii. Szczególnie ironicznie brzmi w tym kontekście stwierdzenie Michała Hellera (skądinąd bardzo słuszne), że „teologiczne poglądy twórcy mechaniki klasycznej są [...] przez propagatorów obrazu Newtona — inicjatora »świeckiej nauki« często w ogóle przemilczane”.

Mimo rosnącego w ostatnich dekadach zainteresowania alchemią Isaaca Newtona wśród wielu znakomitych badaczy, nadal trudno jest jednoznacznie ją scharakteryzować. Większość jego spuścizny to wypisy, kompilacje i kopie całych traktatów, w związku z czym próby ustalenia jego własnych opinii i poglądów muszą opierać się na wielu założeniach i domysłach, które z konieczności prowadzą do różnych wniosków. Przedstawiając swoją koncepcję Karin Figala zaznaczała, że „choć hierarchiczna teoria materii [...] nie jest wyraźnie wspomniana nigdzie w olbrzymiej liczbie alchemicznych rękopisów, to można ją wydedukować z doboru tekstów [dokonywanego] przez Newtona, a szczególnie jego ulubionych autorów”⁷⁶⁵. Przy tak niejednoznacznym materiale źródłowym łatwo jest, nawet przy największej możliwej skrupulatności badawczej, odczytywać go w świetle własnych zainteresowań i preferencji historyka. Przykładowo, William Newman koncentruje się w swoich interpretacjach na dokonanej przez Newtona recepcji teorii korpuskularnej budowy materii sformułowanej przez Philalethesa na podstawie teorii Michała Sędziwoja i Jana Baptisty van Helmonta oraz roli odgrywanej w tym systemie przez antymon, tym samym zaliczając go do „szkoły rtęciowej”, a nie „nitrowej” polskiego alchemika:

763. —, *Newton*, 212 i 221.

764. Michał Heller, *Polska biografia Newtona*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 22 (1998): 153–155.

765. Figala, *Newton's alchemy*, 371.

Newton jednoznacznie wiąże mineralny antymon ze sferą świata, być może ze względu na swe przekonanie, że to antymon jest najbliższy pierwotnej substancji metali. Co ważne, zarówno ziemski glob, jak i antymon były oznaczane tym samym symbolem graficznym – kółkiem zwieńczonym krzyżykiem. Tutaj [na kartach poprzedzających *Praxis*], podobnie jak w Query 31 [zamieszczonym w czwartym wydaniu *Opticks*], Newton podkreśla przeciwstawne cechy antymonu-globu: „Jest gorący i suchy, mokry i zimny. Jest wodnym ogniem i ogniłą wodą. Jest cielesnym duchem i duchowym ciałem. Jest skondensowanym duchem świata, najszlachetniejszą kwintesencją wszystkich rzeczy, a zatem przedstawia się go zwykle za pomocą symbolu świata”.⁷⁶⁶

Z kolei Karin Figala, akceptując co prawda oczywistą zależność alchemicznego myślenia Newtona od tekstów Philalethesa, uznaje tego drugiego za członka działającej jej zdaniem w Londynie „szkoły sędziwojowskiej”, a nie twórcę konkurencyjnego dla niej nurtu „rtęciowego”. W teoriach polskiego alchemika i niejasnych enigmatach Michaela Maiera, a nie traktatach Philalethesa, widzi też główne inspiracje Isaaca Newtona.

Tak dla Maiera, jak i dla Sędziwoja alchemia była największą nauką o zasadach, w pewnym sensie metafizyką. Alchemia Maiera, przedstawiana symbolicznie poprzez starożytne mity, była dla niego wszechobjmującą nauką uniwersalną. Newtona mogły zainteresować u Maiera genealogiczne interpretacje pogańskiej mitologii, ponieważ Newton w swoich pracach filozoficznych, a także teologicznych i alchemicznych, zawsze utrzymywał, że czas i historia odsłaniają się zgodnie z [jakimś] prawem. Alchemia Sędziwoja, z drugiej strony, oferowała Newtonowi filozofię przyrody z leżącymi u jej podstaw powszechnymi dynamicznymi zasadami, cechującymi się siłami wewnętrznymi i wzajemnymi relacjami między reagującymi [na nie] ciałami. Dwa z najwcześniejszych rękopisów Newtona z około 1669 r. zawierają wypisy z *Symbola aureae mensae* Maiera [...] oraz *Novum lumen chymicum* Sędziwoja [...]. Przez całe życie Newton umieszczał ich wśród *authores optimi* i *magis utiles* [„najlepszych autorów” i „wielce użytecznych”].⁷⁶⁷

W interpretacji Figali to właśnie Michael Maier był nie tylko jednym z pierwszych alchemicznych autorytetów Newtona, ale jego alegoryczne odczytywanie mitologii egipsko-greckiej pozwalała na właściwe zrozumienie *Praxis* i, co więcej, miało wręcz kluczowy wpływ na powstanie jego teorii optycznych. Mitologiczne powiązania między kolorami a muzyką, przywoływane przez Maiera w jego definicji siarki, a nawiązujące do mitu Apollina i muz, zdaniem niemieckiej badaczki zainspirowało przekonanie Newtona o wspólnym prawie rządzącym powstawaniem kolorów i dźwięków⁷⁶⁸.

766. Newman, *The background to Newton's chymistry*, 366.

767. Figala, *Newton's alchemy*, 374–375.

768. *Ibid.*, 378–381.

Karin Figala często nazywa Michaela Maiera „niemieckim różokrzyżowcem”, nawiązując tym samym pośrednio do wspomnianej wcześniej sugestii Frances Yates o związkach Newtona z tym nurtem. Motyw ten podjęła i rozwinęła później w nieco odmiennym ujęciu Allison Coudert. Jej zdaniem „idea, że odkrycia naukowe mogą przyczynić się do restauracji doskonałości sprzed upadku [Adama i Ewy], co było wyznacznikiem myślenia różokrzyżowcowego w ujęciu Frances Yates, pojawia się u Newtona”, chociaż w mniej radykalnej formie i z odrzuceniem wpływów kabalistyczno-gnostyckich jako niezgodnych z chrześcijaństwem. Niemniej, oczywiste jest, że „newtonowska nauka miała być bezpośrednią przyczyną owej restauracji”⁷⁶⁹. W tym samym duchu Deborah Harkness doszukiwała się podnoszonych przez Yates wpływów Johna Dee na Newtona za pośrednictwem wydanych w 1659 r. „magicznych diariuszy”, przyznając wszakże, iż nie ma dowodów na to, by Newton je kiedykolwiek czytał, chociaż „uwaga [jaką darzyli je Boyle, Hooke i Cavendish] wskazuje wyraźnie, że anielskie konwersacje [Johna] Dee miały pewien rezonans w społeczności filozofów przyrody końca siedemnastego wieku”. Tym samym w badaniach historycznych trzeba uwzględniać „zawarte w nich informacje o alchemicznych i eschatologicznych ideach z szesnastego wieku wraz z wpływem, jakie te idee mogły mieć na poglądy Isaaca Newtona”⁷⁷⁰.

W obliczu tak różnorodnych opinii czołowych badaczy, nie można jeszcze opisać w spójny sposób, ani tym bardziej wyjaśnić natury alchemicznych studiów Newtona. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że – jak to ujął ponad pół wieku temu cytowany wcześniej Frank Sherwood Taylor – „Newton był alchemikiem w najpełniejszym znaczeniu”. W przeciwieństwie do alchemicznych poczynań Roberta Boyle’a, polegających głównie na eksperymentalnych próbach dokonania transmutacji metali, choćby nawet szlachetnych w nieszlachetne, Isaac Newton przede wszystkim czytał olbrzymie ilości dawnych tekstów i w nich poszukiwał klucza do zrozumienia praw rządzących przemianami materii. Jego metoda badawcza – wypisywanie cytatów z dawnych i nowszych autorytetów oraz kompilowanie ich w formie indeksów lub florilegiów – wynikała z przekonania, że wszyscy ci autorzy pisali o tym samym, a ich teksty stanowią fragmentaryczne i niedoskonałe odbicie *prisca sapientia*, możliwej do odtworzenia przez harmonizację ich przekazów i ich eksperymentalną weryfikację. Newton preferował skrytość i prowadzenie poszukiwań w tajemnicy, krytykując Boyle’a za jego zbytnią otwartość i pochopne ogłaszanie rezultatów badań nad rozżarzoną rtęcią,

769. Allison P. Coudert, *Newton and the Rosicrucian Enlightenment*, [w] James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton and religion. Context, nature, and influence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 17–44, tutaj 40.

770. D. E. Harkness, *Alchemy and eschatology: Exploring the connections between John Dee and Isaac Newton*, [w] James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton and religion. Context, nature, and influence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 1–16, tutaj 14–15.

co mogło być „olbrzymim zagrożeniem dla świata”⁷⁷¹. Innymi słowy, „Newton był bardziej *tekstualnym hermetystą* (zwolennikiem korpusu hermetycznego) niż Boyle; Boyle był bardziej *eksperymentalnym chrysopoeianinem* (poszukiwaczem transmutacji) niż Newton”⁷⁷². Obaj byli „alchemikami” w dzisiejszym potocznym tego słowa znaczeniu, a jednak różnili się diametralnie, co stanowi kolejną egzemplifikację heterogeniczności tradycji alchemicznej. Przyczyny owej różnicy w podejściu do alchemii przez dwóch wielkich uczonych tej samej epoki i z tego samego środowiska dopatrywać się można, jak to czyni Lawrence Principe, właśnie w ich stosunku do doktryny *prisca sapientia* i *prisca theologia*, której zwolennikiem był przez całe życie Newton, a którą zdecydowanie odrzucał Boyle⁷⁷³.

Hermetyczny tradycjonalizm alchemii Newtona do tego stopnia zadziwił Lorda Keynesa, kiedy przeglądał kupowane rękopisy, że swoje opinie, niezwykle obrazoburcze na ówczesne czasy, spisał w 1942 r. w eseju ogłoszonym publicznie dopiero pośmiertnie w 1947 r. podczas spóźnionych obchodów trzechsetlecia urodzin Isaaca Newtona – i to z zastrzeżeniem organizatorów, że „rękopis miał być kanwą wykładu [Keynesa] z tej okazji, ale z pewnością poczyniłby w nim [jeszcze] pewne zmiany”⁷⁷⁴. Esej ten występował przeciw apoteozie genialnego matematyka w powszechnie akceptowanej narracji, prezentując wyrazistą deklarację programową nowej „teorii Newtona” (bardzo często później cytowaną) już na pierwszej stronie:

W osiemnastym wieku i później uznawano Newtona za pierwszego i największego [przedstawiciela] nowoczesnej epoki naukowców, racjonalistę, który nauczył nas myślenia opartego na zimnym i nieskażonym rozumie. Ja nie widzę go w takim świetle. Nie myślę też, by ktokolwiek tak go [nadal] postrzegał po przejrzaniu zawartości owej skrzyni, którą spakował, kiedy ostatecznie opuszczał Cambridge w 1696 r., a która [to zawartość], choć częściowo rozproszona, trafiła do nas. Newton nie był pierwszym [przedstawicielem] epoki rozumu. Był ostatnim z magów, ostatnim z Babilończyków i Sumerów, ostatnim wielkim umysłem, spoglądającym na świat widzialny i intelektualny tymi samymi oczami co ci, którzy rozpoczęli budowę naszej intelektualnej spuścizny nieco mniej niż 10 000 lat temu. Isaac Newton, pogrobowe dziecko urodzone bez ojca w pierwszy dzień Bożego Narodzenia 1642 r., był ostatnim cudownym dzieckiem, któremu Magowie mogli oddać szczery i należny hołd.⁷⁷⁵

771. Principe, *The alchemies of Robert Boyle and Isaac Newton*, 208.

772. Ibid., 217.

773. Ibid., 210.

774. Lord Keynes [John Maynard Keynes], *Newton, the man, The Royal Society Newton Tercentenary Celebrations 15–19 July 1946* (Cambridge: Cambridge University Press, 1947), 27–34, tutaj 27.

775. Ibid., 27.

Na koniec swoich rozważań o rękopisach Newtona wielki ekonomista stwierdził, że wyłania się z nich „dziwny duch, który był kuszony przez Diabła, aby uwierzył, że może osiągnąć wszystkich tajemnic Boga i Przyrody czystą mocą umysłu – Kopernik i Faust w jednym”⁷⁷⁶. Sformułowanie to jest niezwykle interesujące, bo to właśnie Mikołaj Kopernik jest najczęściej porównywany do Newtona, a wyrażenie „od Kopernika do Newtona” jest wręcz synonimem okresu kształtowania się nowożytnej metody naukowej, potocznie zwanego „rewolucją naukową”, wykorzystywanym w tytułach wielu książek⁷⁷⁷, wystaw⁷⁷⁸ czy popularnych wykładów dla młodzieży. Do tej kliszy pojęciowej nawiązał Charles Webster w tytule swojej książki poświęconej magii i jej wpływowi na powstawanie nauki „od Paracelsusa do Newtona”, przychylając się tym samym do opinii Lorda Keynesa i uznając genialnego fizyka za „ostatniego z magów”⁷⁷⁹. Tego samego określenia użył James Bono w artykule rozważającym pozycję Newtona w schyłkowym okresie światopoglądu emblematycznego, którego dominacja zakończyła się sto lat wcześniej. Pozycję tę określił jako „poza” emblematycznym postrzeganiem rzeczywistości, ale „niemniej [świat Newtona] jest światem symboli, biblijnych narracji i prorocत्व”. Według Bono odejście od emblematycznego światopoglądu w przypadku Newtona polegało na tym, że „jednocześnie szukał symboli w przyrodzie jako kluczy do boskiego porządku i jedności przyrody, ale też nie uznawał takich symboli za utożsamiające Boga z jego stworzeniem albo ograniczające Jego wolność i potęgę”⁷⁸⁰.

Owa dwoistość natury Newtona, którą Betty Jo Teeter Dobbs nazwała „janusowymi obliczami geniuszu”, uczyniła z niego symboliczną postać zarówno tradycji filozofii mechanistycznej i racjonalistycznego scjentyzmu, jak i – po ujawnieniu jego „niechcianych” rękopisów – emblematycznej tradycji magiczno-alchemicznej. Dawna narracja historii nauki i część współczesnych badaczy spłyca ten drugi jego aspekt jako przypadkową aberrację, nie mającą większego

776. Ibid., 34.

777. Przykładowo: I. Bernard Cohen, *Od Kopernika do Newtona: Narodziny nowej fizyki*, tłum. Stanisław Szpikowski (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1964); Shirley M. Speke, *From Copernicus to Newton: A study in the development of the concept of science* (Newton Stuart: GC Book Publishers, 1995); Applebaum, (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*.

778. Paolo Del Santo, Giorgio Strano, *Machina Mundi: Obrazy i pomiary Kosmosu od Kopernika do Newtona. Katalog wystawy* (Frombork: Muzeum Mikołaja Kopernika, 2005).

779. Charles Webster, *From Paracelsus to Newton: Magic and the making of modern science* (New York: Barnes & Noble Books, 1996); wyd. oryg. Cambridge University Press, 1982; polski przekład: —, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. Klara Kopcińska, Artur Zapałowski, Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei, 8 (Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1992).

780. Bono, *From Paracelsus to Newton*, 73–74.

znaczenia, podczas gdy inni podzielają opinię Johna Maynarda Keynesa i przypisują drugiemu obliczu Newtona zbyt dużą rolę. Właściwe wydaje się podejście zarysowane przez J. E. McGuire'a i Piyo Rattansiego, zdaniem których:

Nie jest doprawdy korzystne [poznawczo] uznawanie Newtona czy to za „ostatniego z magów”, czy za „pierwszego z naukowców”. Równie ahistoryczne są próby rozwiązania problemu przez wyobrażanie sobie wielu Newtonów, jednego zajmującego się „nauką” i innych prowadzących dociekania teologiczne, chronologiczne i temu podobne.

Dla nas w dwudziestym wieku trudno jest z pewnością wyobrazić sobie, aby ktoś o tak ogromnych osiągnięciach naukowych, z równym zainteresowaniem i energią prowadził tego rodzaju inne studia, szczególnie kiedy jego wysiłki na tych polach dawały tak niewiele [wyników o] trwałej wartości. Jeszcze trudniej jest nam wyobrazić sobie, jak na mechanikę i kosmologię w *Principia* mogły wpływać teologiczne poglądy Newtona i jego wiara w pierwotną wiedzę. Sir Isaac Newton nie był jednak „naukowcem”, ale Filozofem Przyrody. W intelektualnym środowisku jego stulecia w pełni uprawnione było wykorzystywanie wielkiej różnorodności materiałów do rekonstruowania jednolitej mądrości Stworzenia.

Takie zadanie postawił sobie Newton. Nie potrafimy w pełni zrozumieć jego sukcesów naukowych, jeśli nie docenimy jego wysiłków skierowanych na [inne] problemy, które dla niego i wielu jemu współczesnych stanowiły problemy ostateczne.⁷⁸¹

Nawet jeśli nazywanie Isaaca Newtona „ostatnim z magów” nie jest słuszne, to z pewnością był ostatnim wielkim umysłem, w którego głowie powstawała kolejna alchemiczna synteza, harmonizująca teorie jego poprzedników. Jej oddziaływanie było niewątpliwie bardzo ograniczone, ponieważ Newton prowadził swoje dociekania w tajemnicy i nigdy nie opublikował ich rezultatów. Pozostała po nim rękopiśmienna spuścizna jest wszakże bezcenna dla historyków nowożytnej alchemii, nie tylko tych zajmujących się Newtonem i jego środowiskiem, zawiera bowiem klucz do próby odtworzenia mechanizmów interpretacyjnych i sposobów myślenia, które Newton dzielił z innymi alchemikami swojej epoki.

781. McGuire, Rattansi, *Newton and the 'Pipes of Pan'*, 138.



ROZDZIAŁ VIII

AUREUM VELLUS: ALCHEMICZNE OBLICZA OŚWIECENIA

Podczas gdy w ciągu XVII w. zaczynały rozchodzić się coraz wyraźniej ścieżki tradycyjnej alchemii transmutacyjnej i nowoczesnej technologii chemicznej, wielu spośród największych uczonych, eksperymentatorów i filozofów nadal akceptowało teoretyczną możliwość dokonania przemiany metali i wierzyło, że traktaty dawnych adeptów, a także nielicznych współczesnych, zawierają prawdziwe wskazówki, jak tego dokonać. Przekonania takie, jak również wynikające z nich spekulacje intelektualne i laboratoryjne poszukiwania, były jeszcze do końca stulecia całkowicie dopuszczalne, dalekie od wykluczania ich zwolenników z grona „prawdziwych uczonych”. Dawniejsza, ale nadal szeroko rozpowszechniona tradycja historiograficzna wskazywała na publikację *The sceptical chymist* Roberta Boyle’a jako przełomowy moment w dziejach chemii, wyznaczający granicę między alchemią a chemią. Konstrukcje nawet najnowszych znakomitych syntez historycznych opierają się na tym właśnie schemacie¹, choć wydaje się, że „historycy chemii wynieśli *The sceptical chymist* na piedestał w mniejszym stopniu ze względu na jego treść niż na ich własne pragnienie znalezienia jakiegoś [odpowiednika] *Principia [mathematica]* czy *De revolutionibus* dla chemii”². Już w 1958 r. Marie Boas w swym fundamentalnym opracowaniu na temat roli Boyle’a w rozwoju siedemnastowiecznej chemii stwierdziła, że jego dzieło „z jakiegoś powodu było w dzisiejszych czasach czytane znacznie częściej niż na to zasługuje”³, ale mimo to podtrzymała tradycyjny pogląd, jakoby zadało ono alchemii „śmiertelny cios”⁴. Opinia taka utrzymywała się w historiografii nauki w kolejnych dekadach, pozostających pod wpływem wydanego w 1962 r. i przyjętego z entuzjazmem dzieła Thomasa Kuhna *The structure of scientific revolutions* (Struktura rewolucji naukowych,

1. Przykładowo: Brock, *Historia chemii*; Bergandy, *Od alchemii do chemii kwantowej*.

2. Principe, *The aspiring adept*, 27.

3. Boas, *Robert Boyle and seventeenth-century chemistry*, 67.

4. Ibid., 94.

polskie wyd. 1968). Odrzucenie „fantazji alchemików” i rozpoczęcie budowania nowoczesnej chemii zdawało się być wręcz oczywistym odpowiednikiem rewolucji kopernikańskiej w astronomii, a więc trudno się nawet dziwić, że piszący o „rewolucji chemicznej” historycy powtarzali wcześniejsze opinie o *The sceptical chymist* jako „wyznaczającym praktyczny koniec alchemii”⁵. Kiedy jednak w rezultacie nowych badań źródłowych Michaela Huntera i Lawrence’a Principe’a okazało się, że sam Robert Boyle był aktywnym poszukiwaczem tajemnicy transmutacji, dalekim od jednoznacznego odrzucania alchemii, to jego pozycja jako „Kopernika chemii” straciła wszelkie podstawy. Co więcej, obnażona została płytkość dotychczasowej narracji, w której okres między Robertem Boylem a Antoinem Lavoisierem postrzegany był jako epoka „stagnacji teorii chemicznej”⁶, z niezbyt wygodną do wyjaśnienia w kategoriach „postępu” hipotezą flogistonu, traktowaną zwykle jako kuriozalna ciekawostka, czy też mającą swe korzenie w alchemii teorią kwasowo-zasadową⁷. Upadła tym samym pozytywistyczna wizja dziejów chemii, w której jedynymi godnymi odnotowania chemikami byli ci, których dociekania i publikacje zapowiadały nadejście Lavoisiera⁸.

Alternatywną, ale również „rewolucyjną” narrację zaproponowała wybitna badaczka z nurtu antypozytywistycznego, Hélène Metzger, nie opierając jej na dwóch gigantach oddzielonych epoką zastoju, ale kluczową rolę przypisując wspomnianej już wcześniej tradycji podręczników technologii chemicznej. Dowodziła ona, że w ostatnim ćwierćwieczu XVII w. i pierwszym wieku XVIII, wywodzący się z arystotelizmu i paracelsyzmu chemiczny emipryzm stopniowo ustępował miejsca kartezjańskiemu mechanicyzmowi jako zasadzie wyjaśniającej⁹, która z kolei przegrała z newtonowską koncepcją niematerialnych

5. Maurice P. Crosland, *Chemistry and the chemical revolution*, [w] G. S. Rousseau, Roy Porter (red.), *The ferment of knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 380–416, tutaj 392.

6. Tak określa ją jeszcze: Robert Siegfried, *From elements to atoms: A history of chemical composition*, „Transactions of the American Philosophical Society” 92: 4 (2002): 1–278; rozdział „Stagnation of chemical theory: 1675–1750”, s. 56–73; dla zwolenników teorii Thomasa Kuhna jest to niewątpliwie ujęcie atrakcyjne, pokazuje bowiem tak istotny dla niej okres „normalnej nauki” w rozwoju chemii.

7. Podstawowym studium na jej temat pozostaje nadal: Boas, *Acid and alkali*; zob. też: Anna Marie Roos, *The salt of the earth. Natural philosophy, medicine, and chymistry in England, 1650–1750*, History of Science and Medicine Library, 3 (Leiden–Boston: Brill, 2007).

8. Powstanie i rozwój tego nurtu historiografii chemii znakomicie przedstawił: Seymour Mauskopf, *Reflections: „A likely story”*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18 (Dordrecht: Springer, 2007), 177–193.

9. Metzger, *Les doctrines chimiques en France*.

sił oddziałujących na korpuskuły¹⁰. Istotą przejścia od alchemii do chemii było w jej ujęciu odejście od witalizmu tej pierwszej, w czym szczególną rolę odegrał popularny i wielokrotnie wznawiany podręcznik *Cours de chymie* (Kurs chymii, 1675) Nicolasa Lemery (1645–1715). Atrakcyjny motyw walki zwolenników Kartezjusza i Newtona podchwycony został przez następców Héléne Metzger i dość powszechnie zaakceptowany wśród historyków chemii drugiej połowy minionego stulecia¹¹. Jednak badania Williama Newmana, Antonia Clericuzio i innych historyków wykazały istnienie, a nawet dominację silnej tradycji korpuskularnej w alchemii, podczas gdy jej późniejszy nurt witalistyczny wynikał z popularności paracelsyzmu, ale zapoczątkowany został dopiero przez Bernarda z Trieru i niektóre traktaty pseudo-lulliańskie¹². Oba te nurty nie były zresztą postrzegane jako wzajemnie niekompatybilne i współistniały w różnych teoriach materii w XVII w., które Clericuzio sklasyfikował w pięciu kategoriach¹³. Tym samym witalizm nie mógł stanowić kryterium granicznego między alchemią a chemią, a odejście od niego nie stanowiło o upadku alchemii transmutacyjnej.

CHEMICZNA KONSTRUKCJA ALCHEMII

Wątpliwości co do podstaw obu wizji dziejów chemii tego okresu w znacznie szerszym kontekście niż tylko ich stosunek do alchemii przedstawił Lawrence Principe, dowodząc, że „podczas gdy narracja oparta na centralnej roli Lavoisiera podatna jest na krytykę ze względu na bardzo wąskie spojrzenie, to narrację kartezjańsko-newtonowską można krytykować za to, że jest iście prokrusteńska [naciągająca fakty], jeśli nie po prostu iluzoryczna”. Jego zdaniem, popartym wieloma przykładami, „nie było chemików jednocześnie znaczących i we właściwym tego słowa znaczeniu kartezjańskich”, zaś „Isaac Newton jest zupełnie niepotrzebnym, a w najlepszym przypadku zaledwie marginalnym elementem głównego nurtu osiemnastowiecznej chemii”¹⁴. Jako nową narrację dla dziejów chemii w przełomowym okresie końca XVII i początku XVIII w. Principe proponuje „rewolucję, której nikt nie dostrzegł”, wskazując na trzy najistotniejsze

10. —, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique* (Paris: Librairie Scientifique Albert Blanchard, 1930).

11. Przywołuje go jeszcze jako oczywisty w swoim pionierskim studium rozwoju koncepcji powinowactwa chemicznego: Mi Gyung Kim, *Affinity, that elusive dream: A genealogy of the Chemical Revolution*, Transformations: Studies in the History of Science and Technology (Cambridge, MA–London: MIT Press, 2003), 11–13.

12. Newman, *Gehennical fire*, 93, 99, 106; —, *The occult and the manifest*, 185.

13. Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles*, 215.

14. Lawrence M. Principe, *A revolution nobody noticed? Changes in early eighteenth-century chymistry*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18 (Dordrecht: Springer, 2007), 1–22, tutaj 4.

cechy ówczesnej chemii, jakie pojawiły się w wyniku zachodzących „niepostrzeżenie” przemian:

Pierwsza dotyczy zmian w celach i zastosowaniach chemii. Cecha ta z pewnością obejmuje znaczące poszerzenie użyteczności chemii dla różnych przedsięwzięć, ale chyba najbardziej znaczącą pojedynczą zmianą jest nagła eliminacja chrysopoei (transmutacji metali) z obszaru poważnych studiów. Druga, bardziej społeczna, ale też ściśle powiązana [z nauką] cecha to wzrost statusu i profesjonalizacja chemii i jej praktyków, a przynajmniej intensywne zabieganie o taki status. Trzecia, nieco bardziej rozproszona [cecha] tego okresu to niezwykła płodność innowacji teoretycznych, opartych na eksperymentalnych i praktycznych rezultatach. Ta ostatnia cecha dostarcza historykom obszernego, jak dotąd w zasadzie niezbadanego materiału dla kontynuacji i poszerzania nowego spojrzenia na złożone relacje między praktykami laboratoryjnymi a ramami teoretycznymi w chymii.¹⁵

O użytym tu archaicznym terminie „chymia” była już wcześniej mowa, ale warto przypomnieć przyczyny stosowania go w nowszej literaturze naukowej, jest to bowiem szczególnie istotne w omawianym obecnie kontekście. Wprowadzony został do piśmiennictwa historycznego w znaczeniu obejmującym połączone obszary dziejów alchemii i chemii w 1948 r., kiedy ukazał się pierwszy tom rocznika „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry”. Wychodził on z przerwami (w sumie dwanaście tomów) do 1967 r., ale tytuł był raczej symboliczny i termin ten nie wszedł wówczas do słownictwa naukowego. Dopiero w 1994 r. William Newman zastosował go w swojej monografii *Starkeya-Philalethesa*, wyjaśniając w przedmowie, że „jest ku temu dobry powód”, ponieważ chemia i alchemia były synonimami jeszcze przez cały wiek XVII i „dopiero w epoce oświecenia zostały raz na zawsze rozdzielone”¹⁶. Wprowadzając ten archaiczny termin, Newman zdefiniował go jako oznaczający „całość technologii i teorii chemicznej/alchemicznej, jaka istniała w nowożytnej Europie” i uzasadnił, że „to dziwne słowo pozwala na połączenie wszystkich konotacji alchemii i chemii w jedną wygodną kategorię, jednocześnie egzotyczną, surową i nieco niezdatną, dokładnie jak odbierali ją w większości nowożytni czytelnicy”¹⁷. Pod jego też wpływem „chymia” weszła do obiegu naukowego i zaczęła pojawiać się w tytułach książek i konferencji¹⁸, chociaż nie wszyscy badacze zaakceptowali tę propozycję.

15. *Ibid.*, 7.

16. Tak samo uważał już wcześniej: Halleux, *Les textes alchimiques*, 47–49., jak również badający tę kwestię w tym samym czasie co Newman: Bernard Joly, *Alchimie et rationalité: La question des critères de démarcation entre chimie et alchimie au XVIIe siècle*, „Sciences et Techniques en Perspective” 31 (1995): 93–107.

17. Newman, *Gehennical fire*, ix–x, wyd. 1: xi–xii.

18. Przykładowo: Principe, (red.), *Chymists and chymistry*; López Pérez, Kahn, Rey Bueno, (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*.

Cztery lata później wraz z Lawrenceem Principe opublikowali obszerny artykuł, w którym dokonali analizy procesu powstawania owej dychotomii terminologicznej. Jej źródła dopatrywali się co prawda już w dyskusjach Andreasa Libaviusa z Jeanem Riolanem na początku XVII w., ale za przełomowy w tym względzie uznali podręcznik tego samego Nicolasa Lemery'ego, którego wcześniej Hélène Metzger wskazała jako postać oddzielającą epoki (w jej rozumieniu) alchemii i chemii¹⁹. Tezę o kluczowej roli francuskiego popularyzatora chemii rozwinął jeszcze w tym samym roku John Powers, analizując drobiazgowo „jak Nicolas Lemery zainicjował upadek alchemii [...] przez zawężenie jej definicji do wyrabiania złota i przez stworzenie portretu »alchemika« jako fanatyka motywowanego chciwością, którego niedostatki moralne doprowadziły do fantastycznych spekulacji i szarlatanerii”, co było zwykłym „literackim zabiegiem mającym na celu zdystansowanie się [...] od wcześniejszych negatywnych przedstawień zarówno alchemii, jak i chemii, przy jednoczesnym ukazaniu moralnej i metodologicznej wyższości chemicznej praktyki [samego] Lemery'ego”²⁰.

Pierwszym autorem wiążącym określenie „alchemia” jednoznacznie i wyłączenie ze sztuką transmutacji metali był Christophe Glaser (ok. 1615 lub 1629–1672/1678). W swoim podręczniku *Traité de la chymie* (Traktat o chymii, 1663) zaproponował systematykę działów chemii, obejmującą „alchemię” jako jej subdyscyplinę zajmującą się chrysopoeią. Nie odrzucał wszakże prawdziwości jej celów, zaś wśród różnych kategorii chemików na pierwszym miejscu wymieniał „adeptów wysokiej chemii” jako znających najgłębsze tajemnice przyrody²¹.

Lemery był przez pewien czas uczniem Glasera i być może od niego przejął to rozróżnienie, ale co ciekawe nie wspomina o nim w pierwszym wydaniu *Cours de chymie* z 1675 r., lecz dopiero w trzecim z 1679 r., gdzie zamieścił też ostry atak na wszelkich „alchemików”, czyli zwolenników transmutacji, przedstawiając ich jako oszustów i kłamców, albo w najlepszym wypadku niepoczytalnych głupców. Jeszcze obszerniej i dosadniej potraktował ich w czwartym wydaniu z 1681 r. Tak wyszydzone i wykpione „alchemia” była w jego ujęciu działalnością nie mającą nic wspólnego z prawdziwą „chemią”. Tym samym Nicolas Lemery nadał współczesne znaczenia obu terminom, które dzięki niezwykłej popularności jego podręcznika (ponad trzydzieści edycji i tłumaczenia na sześć języków) szybko trafiły do wielu leksykonów i encyklopedii jako dwa odrębne hasła. Przyczynił się do tego również niewątpliwie wysoki status i autorytet Lemery'ego jako członka Académie Royale des Sciences. Jego młodszy kolega z tej samej korporacji uczonych, Étienne François Geoffroy (1672–1731), pierwszy francuski propagator teorii flogistonu, opublikował w 1722 r. utrzymany w tym samym tonie, a nawet zawierający te same cytaty artykuł atakujący „alchemików” i idee

19. Newman, Principe, *Alchemy vs. chemistry*.

20. Powers, *'Ars sine arte'*, 164.

21. Newman, Principe, *Alchemy vs. chemistry*, 56–59.

Kamienia Filozofów²². Ponieważ ukazał się on w oficjalnym czasopiśmie Akademii i został poprzedzony krótkim wstępem napisanym przez Bernarda Le Bovier de Fontenelle (1657–1757), jej charyzmatycznego sekretarza, który w jeszcze ostrzejszych słowach skrytykował i wyszydził „alchemią”, to stanowił w pewnym sensie formalne zakończenie rozpoczętego przez Lemery’ego procesu, wygłoszoną w imieniu Akademii autorytatywną deklarację o wyrzuceniu alchemii transmutacyjnej poza nawias świata nauki.

W rezultacie po roku 1722 „żadna szanująca się postać [z tego świata] nie zajmowała się już w widoczny sposób chrysopoeią”²³, nie chcąc by ich kojarzono z „adeptami, Synami Sztuki, filozofami hermetycznymi, kosmopolitami, różokrzyżowcami i innymi osobnikami, których tajemniczy język, fanatyczne usposobienie i niebosiężne obietnice muszą czynić ich wysoce podejrzanymi”²⁴. Działający w tym czasie twórca teorii flogistonu Georg Ernst Stahl (1659–1734) akceptował alchemiczne poglądy swojego nauczyciela Johanna Joachima Bechera i w 1720 r. wydał dwie własne książki na temat teorii i praktyki chrysopoei, *Chymia rationalis et experimentalis* (Chymia racjonalna i eksperymentalna) oraz *Gedancken von Verbesserung der Metallen* (Myśli o ulepszaniu metali), ale już w 1726 r. opublikował ostrą krytykę alchemii transmutacyjnej jako wstęp do własnej edycji zbioru receptur Bechera i zatytułował ją „Bedencken von der Gold-Macherey” (Zastrzeżenia do złotoróbstwa). Nie są znane żadne źródła wyjaśniające przyczyny owej przemiany, ale była ona tak głęboka, że krótko przed śmiercią napisał do wydawcy swoich prac zebranych z zaleceniem, aby oczyścić je z *alchemicam calamitatem* (alchemicznej plagi)²⁵. Podobną przemianę przeszedł Herman Boerhaave (1668–1738), wybitny lekarz i chemik z Lejdy, który „zaraz po uzyskaniu stopnia doktora medycyny w 1693 r. [...] prowadził w małym laboratorium eksperymenty [...], z których wiele dotyczyło palącego dlań problemu chemicznego: transmutacji metali”²⁶. Od 1696 r. kierował się w swych próbach tekstami Eirenaeusa Philalethesa, później poszerzając zakres swych lektur

22. Étienne François Geoffroy, *Des supercheries concernant la pierre philosophale*, „Mémoires de l’Académie Royale des Sciences” 1 (1722): 372–388.

23. Principe, *A revolution nobody noticed?*, 8.

24. Bernard de Fontenelle, cyt. za: Allen G. Debus, *Alchemy in an Age of Reason. The chemical philosophers in early eighteenth-century France*, [w] Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe* (Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988), 231–250, tutaj 231.

25. Kevin Chang, *Georg Ernst Stahl’s alchemical publications: Anachronism, reading market, and a scientific lineage redefined*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18 (Dordrecht: Springer, 2007), 23–43, tutaj 39.

26. Powers, *Inventing chemistry*, 37; jego alchemiczne poszukiwania i ich porzucenie szczegółowo przedstawia rozdział “From alchemy to chemistry”, s. 170–191.

na inne dzieła alchemiczne, a także podręczniki technologii chemicznej. Jeszcze w swoim dziele *Elementa chemiae* (Elementy chemii, 1732), napisanym w latach 1728–1729, zawarł wręcz apologię alchemii transmutacyjnej, przedstawiając ją jako dziedzinę bardzo użyteczną i „całkowicie ignorując rosnący zbiór publikacji wiodących chemików, którzy starali się podważyć [wiarygodność] pewnych operacji alchemicznych i przedstawić alchemików jako szarlatanów”²⁷. Kiedy jednak został członkiem Royal Society i na prośbę ówczesnego sekretarza napisał trzy artykuły do „Philosophical Transactions” (opublikowane w 1734 i 1737 r.) na temat swoich doświadczeń z rtęcią, zawarł w nich całkowicie dewastującą krytykę teorii i praktyk alchemików. Zdaniem Johna Powersa ta radykalna przemiana była wynikiem „oczyszczania chemii z błędów”, który to proces przedstawił Boerhaave w opublikowanym w 1718 r. *Sermo academicus de chemia suos errores expurgante* (Wykład akademicki o chemii odrzucającej swe błędy), później włączonym do *Elementa chemiae*²⁸. Głównym motywem owego oczyszczania było pragnienie zdobycia właściwego dla dyscypliny akademickiej prestiżu, którego chymia nigdy wcześniej nie miała, nie wynikała ona natomiast z postępów wiedzy chemicznej czy wręcz udowodnienia fałszu twierdzeń dawnych alchemików, jak to się często przedstawia. Wręcz przeciwnie, istniały „solidne teoretyczne i eksperymentalne dowody przemawiające za [możliwością] transmutacji metali”, a „upadek alchemii nie nastąpił jako bezproblemowa i racjonalna konsekwencja rozwoju naukowego – nie potrafimy [dziś] wskazać teoretycznego albo eksperymentalnego zanegowania jej transmutacyjnych deklaracji”²⁹.

W poprzednich wiekach krytyka wobec podstawowych twierdzeń alchemii, jak i zmiany opinii na jej temat po bezowocnych wysiłkach wieloletnich poszukiwań Kamienia Filozofów nie były niczym wyjątkowym. Przykładem może być choćby Jakub Barner (1640–1683), pochodzący z Elbląga autor popularnego podręcznika *Chymia philosophica* (Chymia filozoficzna, 1698)³⁰, który opisał swoje alchemiczne wędrówki w *Wolgemeinte Nachricht* (Życzliwa wiadomość) wydanym w 1683 r. w Gdańsku. W rezultacie kontaktów z różnymi „adeptami” (którzy okazywali się zwykłymi oszustami), studiowania literatury alchemicznej, ale także wspólnego eksperymentowania z profesorami uniwersyteckimi i farmaceutami, doszedł do wniosku, że pogoń za złudnym mirażem Kamienia

27. Ibid., 180.

28. —, *Chemistry without principles: Herman Boerhaave on instruments and elements*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18 (Dordrecht: Springer, 2007), 45–61, tutaj 50–51.

29. Principe, *Evidence for transmutation*, 162.

30. Polski przekład: Jakub Barner, *Chymia filozoficzna*, tłum. Kazimierz Ignacy Orzechowski et al., *Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium*, 21; Series Recentior, 3 (Warszawa: Instytut Historii Nauki im. L. i A. Birkenmajerów / Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, 2012).

Filozofów jest stratą czasu³¹. Pogoń taka nie była jeszcze wówczas uważana za coś niestosownego i ulegali jej nawet najwięksi uczeni końca XVII w., tacy jak Robert Boyle, Isaac Newton, John Locke³² czy Gottfried Wilhelm Leibniz³³. Nie publikowali co prawda tekstów otwarcie alchemicznych, ale też nie kryli się ze swymi poszukiwaniami i dyskutowali na ich temat w korespondencji z innymi członkami europejskich korporacji uczonych. Po ok. 1720 r. stało się to już wręcz nie do pomyślenia, by profesor uniwersytetu lub członek akademii przyznawał się do takich zainteresowań, choć niektórzy z nich jeszcze pół wieku później rozważali możliwość uzyskania Kamienia Filozofów dzięki postępom technologii chemicznej, ale rozważania takie pozostawiali najwyżej w odkrywanych (lub ujawnianych) dopiero dzisiaj rękopisach³⁴.

Alchemia była też od dawna przedmiotem żartów, drwin i satyry, niekiedy nawet w znakomitej szacie literackiej, jak przywoływany wcześniej fragment poematu *Canterbury tales* Geoffreya Chaucera, ale przede wszystkim komedia *The alchemist* Bena Jonsona (1572–1637)³⁵, wielkiego rywala Williama Shakespeare’a, wystawiona po raz pierwszy w 1610 r. i ciesząca się dużą popularnością w ciągu kolejnego stulecia. Obaj pisarze wykorzystywali w bardzo szerokim zakresie specyficzny język alchemii, z czego można wnosić, że ich czytelnicy i widzowie „rozumieli ten język w dostatecznym stopniu, by się z niego śmiać”³⁶.

31. Omówienie zawiera: Ignacy Zenon Siemion, *Jakub Barner (1641–1709). Życie i dzieło*, [w] Jakub Barner, *Chemia filozoficzna*, Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium, 21; Series Recentior, 3 (Warszawa: Instytut Historii Nauki im. L. i A. Birkenmajerów / Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, 2012), 13–51; ale por. też recenzję: Rafał T. Prinke, *Jakub Barner (1640–1683) i jego Chemia filozoficzna (1698): Na marginesie publikacji polskiego przekładu*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 59: 1 (2014): 7–52; wybitny angielski historyk chemii James Partington nazwał podręcznik Barnera „głównym rywalem” dzieła Lemery’ego, zauważając jednocześnie, że „starał się przedstawiać temat jako raczej naukę niż sztukę”: J. R. Partington, *A history of chemistry. Vol. III* (London: Macmillan & Co., 1962), 31.

32. Guy Meynell, *Locke and alchemy: His notes on Basilius Valentinus and Andreas Cellarius*, „Locke Studies” 2 (2002): 119–128.

33. George MacDonald Ross, *Leibniz and alchemy*, „Studia Leibnitiana” Sonderheft 7 (1978): 166–177.

34. Przykładem mogą być Guillaume François Rouelle (1703–1770), nauczyciel Lavoisiera i Diderota, oraz Pierre-Joseph Macquer (1718–1784), autor m. in. wpływowego *Dictionnaire de chymie* (1766), którzy rozważali zastosowanie wielkich luster i soczewek do uzyskania odpowiednich temperatur, pozwalających na rozkład złota i stworzenie Kamienia Filozofów; zob.: Christine Lehman, *Alchemy revisited by the mid-eighteenth century chemists in France: An unpublished manuscript by Pierre-Joseph Macquer*, „Nuncius: Journal of the History of Science” 28: 1 (2013): 165–216.

35. Polski przekład: Ben Jonson, *Alchemik*, tłum. Juliusz Kydryński, Seria Dawnej Literatury Angielskiej (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982).

36. Brock, *Historia chemii*, 33.

Chociaż niektórzy krytycy dopatrywali się istoty komicznego efektu właśnie w niejasności fragmentów alchemicznych, to inni wykazywali znakomitą znajomość alchemicznego piśmiennictwa i zgodne z nim przedstawianie przez Jonsona teorii transmutacji³⁷. Niezwykle popularny wśród krytyków alchemii był wykpiwający ją wiersz cytowany również przez Lemery'ego i Geoffroya jako *Ars sine arte* (Sztuka bez sztuki), przytaczany w różniących się w szczegółach wersjach m. in. przez Wenera Rolfincka w 1661 r., angielskiego moralistę biskupa Josepha Halla (1574–1656) w 1605 r., a także Johanna Valentina Andreea w jego satyrycznej komedii *Turbo* (Wir, 1616). Tę ostatnią wersję opublikował później z drobnymi zmianami jego „różokrzyżowcowy” przyjaciel i dawny nauczyciel Christoph Besold (w 1615 r.), a dziesięć lat później także encyklopedysta i teoretyk ekonomii Jakob Bornitz (ok. 1560–1625). Datowana na ok. 1600 r. wersja jezuickiego teologa i komediopisarza Jacoba Gresterera (1562–1625) skierowana była przeciw paracelsystem, a początkowa fraza brzmiała *scientia sine arte* (nauka bez sztuki), podobnie jak w najstarszej znanej wersji przytoczonej w 1599 r. przez Libaviusa³⁸. Ze względu na brak rozróżnienia między alchemią a chemią wszystkie te i wiele innych, często niewybrednych żartów i kpin sprawiało, że w społecznym odbiorze status uczonych zajmujących się technologią chemiczną był bardzo niski, a ten właśnie wiersz był zapewne jedną z inspiracji debaty o naturze chymii i relacji jej teorii (*scientia*) do praktyki (*ars*)³⁹. Dla chemików z paryskiej Akademii szczególnie przykre musiało być wystawienie w 1693 r. komedii *Les Souffleurs, ou la Pierre Philosophale d'Arlequin* (Dmuchacze, albo Kamień Filozoficzny Arlekina), napisanej, w przeciwieństwie do erudycyjnego dzieła Bena Jonsona, w stylu włoskiej *commedia dell'arte*, przez co zdobyła sobie olbrzymią popularność i miała aż pięć wydań w ciągu dwóch lat⁴⁰. W jej tekście nigdzie nie był użyty termin „alchemia”, a wyłącznie „chemia”, co musiało szczególnie bulwersować Nicolasa Lemery'ego i jego kolegów.

Obok niegroźnych raczej zarzutów naiwności, głupoty i marnotrawienia swoich majątków, alchemicy byli też oskarżani o poważniejsze przestępstwa, szczególnie fałszowanie monet, a także o zbrodnie trucicielstwa. Nauczyciel Lemery'ego, Christophe Glaser, wraz z wieloma innymi chemikami padł ofiarą takich właśnie podejrzeń podczas słynnej *affaire des poisons*, związanej z prak-

37. Edgar Hill Duncan, *Jonson's Alchemist and the literature of alchemy*, „Publications of the Modern Language Association of America” 61 (1946): 699–710; Linden, *Darke hieroglyphicks*, 118–153; rozdział „‘Abstract riddles of our stone’: Ben Jonson and the drama of alchemy”.

38. Omówienie różnych wersji z cytatami i informacjami bibliograficznymi zawiera: Prinke, *Beyond patronage*, 176–178.

39. Christoph Meinel, *Theory or practice? The eighteenth century debate on the scientific status of chemistry*, „Ambix” 30: 3 (1983): 121–132.

40. Didier Kahn, *L'alchimie sur la scène française aux XVIe et XVII siècles*, „Chrysopœia” 2: 1 (1988): 62–96.

tykami satanistycznymi i otruciami w kręgach najwyższej arystokracji francuskiej w latach 1679–1682⁴¹. Osadzony w Bastylji jako jeden z 218 aresztowanych (podejrzanych było ogółem 442), uniknął co prawda egzekucji albo skazania na galery czy wygnanie, ale został całkowicie zrujnowany. Trzydzieści lat później podobnemu losowi ledwie uszedł Wilhelm Homberg (1653–1715), jeden z najważniejszych chemików tego przełomowego okresu, chociaż dziś słabo pamiętany.

W 1712 r., kiedy nagle zmarł Delfin [Ludwik ks. Burgundii] i jego [żona oraz] syn, Homberg został wskazany jako truciciel i nie został osadzony w Bastylji tylko dzięki bezpośredniej interwencji Ludwika XIV. Zainteresowania chemią księcia [Filipa II] orleańskiego, [który w tej sytuacji został regentem Francji] i jego bliskie relacje z Hombergiem – swym nauczycielem chymii, lekarzem i uczestnikiem wspólnych eksperymentów laboratoryjnych – były powszechnie dobrze znane, ale ta wiedza współlistniała z plotkami (a może i więcej niż tylko plotkami), że chymicznym zainteresowaniom księcia towarzyszyły praktyki magiczne, nekromantyczne [...] i wywoływanie demonów. Jednocześnie nie istniało wówczas ustalone miejsce dla chemii na uniwersytetach, które mogłoby ją legitymizować i pokazywać wzorce [uczonych chemików]. Właściwie to zreorganizowana w 1699 r. Académie [Royale des Sciences] stanowiła pierwsze miejsce ze stałymi pozycjami zarezerwowanymi dla dziedziny dzisiaj nazywanej chemią, a więc odrębnej od medycyny i farmacji. Jest raczej mało prawdopodobne, żeby w potocznej świadomości umiano odróżnić to, czym zajmowali się szacowni członkowie Académie, od tego, co ośmieszano na scenie [teatralnej], wykpiwano w popularnej prasie albo rozpowszechniano w plotkach. A zatem, przez taki [powszechny] obraz chymików jako zgraji marzycieli, głupców, oszustów i trucicieli, poważny problem mieli poważni badacze [...], a w szczególności Académie jako oficjalna instytucja państwowa finansowana przez Koronę.⁴²

Nie bez znaczenia był też zapewne fakt, że w 1720 r. francuski system bankowy zaczął upadać w wyniku braku pokrycia banknotów w złocie. Pojawiły się wówczas plotki, że regent Filip rozkazał chemikom z Akademii Królewskiej zająć się kwestią transmutacji metali. Były one na tyle powszechne, że ambasador Anglii wysłał do Londynu raport o tajnej chymicznej współpracy regenta z Hombergiem⁴³. Niezależnie od tego, czy była to prawda, czy też nie, owe plotki stawały francuskich akademików w złym świetle.

41. Arlette Lebigre, *1679–1682, L’Affaire des poisons* (Bruxelles: Complexe, 2001); Lynn Wood Mollenauer, *Strange revelations: Magic, poison, and sacrilege in Louis XIV’s France*, Magic in History Series (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2007).

42. Principe, *A revolution nobody noticed?*, 11.

43. —, *Transmuting chymistry into chemistry: Eighteenth century chrysopoeia and its reputation*, [w] José Ramón Bertomeu-Sánchez, Duncan T. Burns, Brigitte van

Najlepszym rozwiązaniem w takiej sytuacji było stworzenie nowej dziedziny „chemii”, nie tylko odcinając się od wszystkich najbardziej piętnowanych i wyśmiewanych elementów „chymii”, ale tworząc dla nich osobną kategorię „alchemii”. „W ten sposób francuscy chemicy, idąc za Lemerym, skonstruowali »alchemię« jako pseudo-naukę, jednocześnie zagarniając do »chemii« tę całą wiedzę alchemiczną, która wydawała im się przydatna lub interesująca”⁴⁴. Ciekawą rolę w tym procesie odegrał właśnie Wilhelm Homberg, który przez całe życie wierzył w możliwość transmutacji, a nawet był przekonany, że udało mu się dokonać przemiany niewielkich ilości rtęci w srebro. Co jednak istotniejsze, w opublikowanym w 1700 r. artykule przedstawił ten proces jako otrzymywanie „rtęci filozoficznej” i otwarcie stwierdził, że postępował zgodnie z zaleceniami Eirenaeusa Philalethesa, a więc stawiał się w tradycji alchemicznej chrysopoei, choć przekładał ją na technologiczny język podręczników. Takie same źródła miały jego *Essais de chimie* (Eseje o chemii), publikowane jako seria artykułów w „Mémoires de l’Académie Royale des Sciences”, a odkryte przez Lawrence’a Principe’a źródła rękopiśmienne dowodzą, że był również przekonany o możliwości uzyskania Kamienia Filozofów, a nawet opracował własną metodę jego przygotowywania, krążącą w licznych odpisach⁴⁵. Z drugiej zaś strony, Nicolas Lemery nie wniósł nic szczególnie nowego do francuskiej tradycji podręczników chemicznych, a prawdziwym zwrotem były właśnie *Essais de chimie* Homberga, stanowiące „pierwsze pełne ujęcie ukierunkowane wyraźnie na stworzenie fundamentalnej, eksplanacyjnej i predyktywnej teorii chemicznej, opartej o ilustrujące ją eksperymenty, a nie po prostu nauczanie [realizowania] receptur farmaceutycznych”⁴⁶, jak to miało miejsce wcześniej. Po jego śmierci wstrzymano przygotowaną już publikację pełnej (a dziś zaginionej) wersji *Essais*, zaś odpowiedzialny za tę cenzurę sekretarz Akademii, Bernard de Fontenelle,

Tiggelen (red.), *Neighbours and territories: The evolving identity of chemistry (The 6th International Conference on the History of Chemistry: Proceedings)* (Louvain-la-Neuve: Mémosciences, 2008), 21–34, tutaj 30.

44. Powers, ‘*Ars sine arte*’, 164.

45. Na temat chymii Homberga, poza cytowanymi już artykułami, zob.: Alice Stroup, *William Homberg and the search for the constituents of plants at the seventeenth-century Académie Royale des Sciences*, „*Ambix*” 26 (1979): 184–201; Lawrence M. Principe, *Wilhelm Homberg. Chymical corpuscularianism and chrysopoeia in the early eighteenth century*, [w] Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 535–556; Rémi Franckowiak, Luc Peterschmitt, *La chimie de Homberg: Une vérité certaine dans une physique contestable*, „*Early Science and Medicine*” 10 (2005): 65–90; Lawrence M. Principe, *Wilhelm Homberg et la chimie de la lumière*, „*Methodos: Savoirs et Textes*” 8 (2008); Lawrence Principe zapowiada też od 2007 r. wydanie monografii zatytułowanej: *Wilhelm Homberg and the transmutations of chymistry*.

46. —, *A revolution nobody noticed?*, 10.

we wspomnieniu o nim zaprzeczał, jakoby Homberg kiedykolwiek interesował się alchemią transmutacyjną. Ukrywał też skrętnie wszelkie informacje o alchemicznych dociekaniach Lemery'ego i Geoffroya przed ich „konwersją” i tym samym stworzył „mitologiczną historię chemii”, jak ją nazwał Principe, powszechnie akceptowaną przez niemal trzy kolejne stulecia. Tymczasem niektórzy członkowie zarówno francuskiej Académie Royale des Sciences, angielskiego Royal Society jak i niemieckiej Academia Naturae Curiosorum nadal poszukiwali Kamienia Filozofów, ale przez wzgląd na swój prestiż czynili to prywatnie i w ukryciu. Owa dwulicowość trwała jeszcze jakiś czas, szczególnie w Niemczech i Szwecji, a pełne zerwanie akademickich chemików z tradycją chrysopeji nastąpiło około połowy XVIII w., kiedy nowe pokolenie uczonych wyrosło już na nowym opisie rzeczywistości, w której „chemia” oznaczała nowoczesne, naukowe i profesjonalne badania, natomiast „alchemia” pozostawała dawnym nienaukowym marzeniem, uosobieniem naiwności, głupoty i oszustwa.

TRWAŁOŚĆ TRADYCJI

Wyrzucenie alchemii transmutacyjnej wraz z jej specyficznym językiem poza obręb nowo wykreowanej akademickiej dyscypliny chemii nie spowodowało wyraźnego spadku zainteresowania poszukiwaniem Kamienia Filozofów, o czym najlepiej świadczy liczba ukazujących się publikacji. W drugiej połowie XVII w. osiągnęła ona najwyższy poziom w historii, a przez cały wiek XVIII utrzymywała się na nieco niższym, ale stałym poziomie⁴⁷. Wyjątek stanowiły Anglia i Włochy, gdzie książki alchemiczne ukazywały się już tylko w ilościach śladowych, co jednak w skali ogólnoeuropejskiej rekompensowały wydania francuskie, niemieckie i łacińskie. W znakomitej większości były to nowe edycje i tłumaczenia klasyków oraz dzieł z przełomu XVI i XVII w., a także tekstów interpretacyjnych i polemicznych. Aby się w nich orientować konieczne stały się pomoce bibliograficzne, z których najpełniejszy był wykaz zawierający zarówno dzieła drukowane, jak i znane jedynie z rękopisów, a opracowany przez Pierre'a Borela i wydany dwukrotnie (1654 i 1656) jako *Bibliotheca chimica seu catalogus librorum philosophicorum hermeticorum*. Autor starał się uwzględnić wszystkie możliwe teksty, przez co był mało krytyczny i wiele z podawanych przez niego informacji jest wątpliwa lub w oczywisty sposób błędna. Na znacznie wyższym poziomie stała obszernie adnotowana i komentowana bibliografia *Conspectus scriptorum chemicorum illustriorum* (Przegląd światłych pisarzy chemicznych, 1696), pośmiertnie wydane dzieło wspomnianego już duńskiego uczonego Olego Borcha (Olaus Borrichius, 1626–1690), który wcześniej wydał też pierwszą historię alchemii *De ortu et progressu chemiae* (O powstaniu i rozwoju chemii, 1668). Kolejne pół wieku później, w 1742 r., zestawienie niemal

47. Adam McLean, *Statistics on alchemical publication*. „The Alchemy Website”.

tysiąca pozycji, częściowo z krótkimi adnotacjami (zwykle odwołującymi się do uwag Borcha) wydał Nicolas Lenglet Du Fresnoy, jako trzeci tom swojej *Histoire de la philosophie hermétique*. Niewątpliwie najlepszą, ale niestety niedokończoną bibliografią alchemiczną XVIII w. była drukowana w częściach (ukazało się ich pięć, do początku litery H) w latach 1727–1729 przez Friedricha Rotha-Scholtza *Bibliotheca chemica Rothscholziana, Oder Catalogus von Chymischen-Büchern* (Biblioteka chemiczna Rotha-Scholtza, albo katalog książek chemicznych). Poza wykazem tytułów zawiera ona obszernie komentarze, biografie niektórych autorów i szczegóły dotyczące zawartości. Wspomnieć też warto o swego rodzaju przewodniku po literaturze alchemicznej zatytułowanym *Keren Happuch, Posaunen Eliae des Künstlers, oder Teutsches Fegfeuer der Scheide-Kunst* (Keren Happuch, puzony Eliasza Artysty, albo niemiecki ogień czyścicowy sztuki rozdzielania, 1702). Pierwsze dwa wyrazy to imię trzeciej córki biblijnego Joba, urodzonej po odwróceniu się jego losu na lepsze i w tym właśnie sensie zostało tu użyte wraz z ogłoszeniem nadejścia Eliasza Artysty. Autorem tej anonimowo wydanej bibliografii był być może hamburski lekarz Johann Anton Söldner, ale ta identyfikacja pozostaje bardzo niepewna, a w latach 1701–1702 ukazały się trzy wersje, za każdym razem poszerzane o nowe informacje. Zamysłem autora było oddzielenie dzieł prawdziwych adeptów i filozofów (takich w ostatniej wersji jest 69) od „heretyków, fałszerzy, partaczy i oszustów”, z których rejestr obejmuje 56 pozycji. Mimo iż nie jest to książka bardzo wiarygodna, to przytacza wiele skądinąd nieznanych szczegółów biograficznych i cytatów źródłowych, jak na przykład często później przytaczane fragmenty poematu Mordechaia de Delle (de Nello), nadwornego poety cesarza Rudolfa II, w którym opisywał losy dawnych alchemików, a także (co szczególnie cenne) znanych mu osobiście w ówczesnej Pradze.

Opóźniona ekscytacja Bractwem Różokrzyżowców, jaka wybuchła w Anglii ok. 1650 r., spowodowała też wielki popyt na książki alchemiczne, zaspakajany znacząco zwiększoną w drugiej połowie XVII w. produkcją wydawniczą. Jednym z wiodących nakładców w tej dziedzinie był William Cooper (1639–1689), wspomniany już wcześniej wydawca dzieł Eirenaeusa Philalethesa i wielu innych pozycji. Rozpoczął samodzielną działalność w 1673 r., a w roku 1688 opublikował *A catalogue of chymicall books* (Katalog książek chemicznych), obejmujący 422 książki „oryginalnie napisane po angielsku albo nań przetłumaczone” z jego własnej kolekcji⁴⁸. Katalog Coopera i alchemiczna działalność Isaaca Newtona wyznaczają kres epoki entuzjazmu dla alchemii różokrzyżowcowej w Anglii. Za

48. Edycja krytyczna: Stanton J. Linden (red.), *William Cooper: A catalogue of chymicall books, 1673–1688: A verified edition*, Garland Reference Library of the Humanities, 670 (New York–London: Garland Publishing, 1987); obszerną analizę zawartości katalogu i jego znaczenia jako źródła przedstawiła: Lauren Kassell, *Secrets revealed: Alchemical books in early-modern England*, „History of Science” 49 (2011): 61–87.

jej symboliczny początek przyjąć można wydanie tłumaczeń *Fama* i *Confessio* przez Thomasa Vaughana w 1652 r., a równie symboliczne zamknięcie to publikacja w 1690 r. *The Hermetick romance, or The chymical wedding* (Hermetyczny romans albo Wesele chymiczne), czyli przekładu „trzeciego manifestu” dokonanego przez Ezechiela Foxcrofta (zm. 1674/1675) i krążącego wcześniej w rękopisach. Był to zarazem jeden z najpóźniejszych tekstów wzmiankowanych w notatkach Newtona⁴⁹.

Początek XVIII w. stanowi wyraźny kres zainteresowania traktatami alchemicznymi w Anglii, a wspomniane już wielokrotnie *Theatrum chemicum Britannicum* z 1652 r. nie znalazło naśladowców w epoce oświecenia. Natomiast we Francji i Niemczech przez całe stulecie wydawane były tego typu kompendia, zarówno tekstów łacińskich, jak i pisanych lub tłumaczonych na języki narodowe. Jeszcze w XVII w. ukazała się niewielka *Bibliotheca chemica contracta* (Biblioteka chemiczna skurczona, 1653 i 1678), zawierająca obok *Tablicy szmaragdowej* poemat Giovanniego Aurelia Augurello oraz traktaty Michała Sędziwoja i Jeana d’Espagneta. W tym samym roku co jej drugie wydanie, opublikowana została powiększona (m. in. o traktaty Sędziwoja, Michaela Maiera i Eirenaeusa Philalethesa) wersja zbioru z 1625 r., nosząca teraz tytuł *Musaeum Hermeticum reformatum et amplificatum* (Muzeum hermetyczne, zmienione i rozszerzone, 1678), jeszcze raz wydana w tej samej formie w 1749 r. Jednak największym przedsięwzięciem wydawniczym, a drugim po *Theatrum chemicum* pod względem liczby i objętości tekstów, była wydana w 1702 r. w Genewie *Bibliotheca chemica curiosa*, w dwóch wielkich tomach *in quarto*. Jej redaktorem był Jean-Jacques Manget (1652–1742), lekarz Fryderyka I króla Prus, kolekcjoner i wydawca również dawnych tekstów anatomicznych i medycznych, dla którego motywacją było zachowanie ich jako źródeł historycznych, a nie poszukiwania alchemiczne⁵⁰. Doświadczenie edytorskie nabyte przez Mangeta przy wcześniejszym przygotowywaniu dziesięciu podobnych tomów zaowocowało znakomitą jakością opublikowanych tekstów, opartych na porównaniu wcześniejszych wydań i dostępnych rękopisów. W przypadkach znacznie różniących się wersji uwzględniał je, a nawet publikował w całości, jak przykładowo *Turba philosophorum*. Na początku zbioru zamieścił wspomnianą wyżej historię alchemii oraz przegląd bibliograficzny Olego Borcha, następnie ważne głosy z dyskusji nad alchemią końca XVII w., m. in. Athanasiusa Kirchera oraz jego oponentów Salomona von Blauenstein i Gabriela Claudera, a także dyskusję Daniela Georga Morhofa z Joelem Langelottem⁵¹. Dalej znalazły się rozważania prawnicze, historie transmutacyjne,

49. Figala, Harrison, Petzold, *De Scriptoribus chemicis*, 146–147.

50. M.-L. Portmann, *Jean-Jacques Manget (1652–1742), médecin, écrivain et collectionneur genevois*, „Gesnerus” 32: 1–2 (1975): 147–152.

51. Na temat tej dysputy i obrony alchemii przez Morhofa zob.: Lawrence M. Principe, *Daniel Georg Morhof’s analysis and defence of transmutational alchemy*, [w] Françoise

leksykon terminologiczny Williama Johnsona z 1652 r., wyjaśnienia zagadek w dziełach alchemicznych czyli *Oedipus chymicus* Johanna Joachima Bechera i kilka innych tekstów natury ogólnej. Właściwą kolekcję alchemicznej klasyki otwiera oczywiście *Tablica szmaragdowa*, za którą idą wszystkie najważniejsze traktaty w kolejności mniej więcej chronologicznej, oczywiście według ówczesnych opinii o dacie poszczególnych tekstów, niekiedy wraz z komentarzami późniejszych autorów. Łącznie *Bibliotheca chemica curiosa* obejmuje 143 tytuły i uznawana jest przez badaczy za najbardziej wiarygodną dostępną kompilację źródłowych tekstów (a także ikonografii, dołączonej na stalorytowych tablicach) do dziejów alchemii, choć oczywiście niektóre dzieła uważane dzisiaj za kluczowe nie zostały do niej włączone, a współczesne kryteria dla edycji krytycznych są też znacznie bardziej wymagające. Ze względu na jakość edycji i związaną z tym niewątpliwie wysoką cenę, nie była to z pewnością publikacja dostępna dla przeciętnych poszukiwaczy Kamienia Filozofów z początku XVIII w., ale raczej dla ich patronów i zamożnych kolekcjonerów, zainteresowanych wiedzą dawnych adeptów. Z tego też względu zapewne w 1707 r. Konrad Horlacher wydał niemieckie tłumaczenia i streszczenia części wydanych przez Mangeta tekstów pod tytułem *Bibliotheca chemico-curiosa D[omini] Mangeti enucleata ac illustrata* (Biblioteka chemiczno-dociekliva Pana Mangeta, streszczona i zilustrowana).

Dla szerszych kręgów odbiorców przeznaczone były zapewne zbiory traktatów w językach narodowych, z których drugim – po brytyjskim *Theatrum Ashmole'a* – była francuska dwutomowa *Bibliothèque des philosophes chimiques* (Biblioteka filozofów chemicznych, 1672–1678), wydana anonimowo przez Williama Salmona i zawierająca trzynaście pozycji. W latach 1740–1744 wydał ją ponownie Jean Maugin de Richebourg w wersji rozszerzonej do czterech tomów i trzydziestu trzech tytułów, w większości francuskich tłumaczeń klasyki, od Hermesa i Gebera, po Basiliusa Valentinusa i Eirenaeusa Philalethesa. Jej odpowiednikiem dla czytelników niemieckich był *Deutsches theatrum chemicum* (Niemiecki teatr chemiczny, 4 tomy, 1728–1732, ponownie 1767–1772), który przygotował wspomniany już wcześniej Friedrich Roth-Scholtz (1687–1736), bardzo aktywny wydawca dzieł alchemicznych (m. in. pism zebranych Michała Sędziwoja, z tego względu pominiętych w *Theatrum*), kolekcjoner rękopisów, bibliograf i biograf, a także pierwszy historyk księgarstwa. Trzy tomy zawierały 52 teksty w niezbyt oczywistej kolejności, ale podobnie jak w dziele Mangeta na początku zamieszczone zostały rozważania ogólne na temat alchemii, a po nich tłumaczenia tekstów głównie łacińskich (w tym cztery pozostawione w oryginale), ale też angielskich Edwarda Kelleya i Thomasa Vaughana.

Pierwsza połowa XVIII w. to niewątpliwie najsłabiej zbadany okres w dziejach alchemii. Nawet w najnowszych publikacjach poświęconych ezoterycznym

Waquet (red.), *Mapping the world of learning. The Polyhistor of Daniel Georg Morhof* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 139–153.

i hermetycznym nurtom w epoce oświecenia alchemia jest prawie nieobecna⁵². Przyczyną takiego braku zainteresowania są zapewne trudności z interpretacją chemiczną w oderwaniu od rozwijającej się gwałtownie chemii akademickiej, co sprawia niesłuszne wrażenie marginalizacji alchemii i dominacji idei oświeceniowych. Tymczasem poza wspomnianymi wyżej kolekcjami ukazywało się też wiele pojedynczych wznowień i tłumaczeń dzieł dawnych autorów, ale także teksty pisane ówczesnie, często przez autorów, o których niewiele wiadomo i którzy nie przyciągnęli uwagi historyków. Większość ogólnych syntez historycznych albo podąża ścieżką rozwoju chemii akademickiej, pomijając ówczesną alchemię jako nieistotne dziwactwo, albo też wymienia kilka tytułów wydanych wówczas książek i przechodzi do alchemii wolnomularskiej drugiej połowy stulecia. Niewątpliwie cała ta wielka produkcja wydawnicza znajdowała swoich odbiorców, ale przyczyny ich zainteresowania i kontekst interpretacyjny dawnych tekstów zdawały się ulegać kolejnej przemianie. Istotną rolę w podtrzymywaniu przekonania o prawdziwości obietnic chrysopoei odgrywały niewątpliwie, podobnie jak pod koniec XVI w., historie transmutacyjne. Obok licznych, ale trudnych do weryfikacji opowieści o transmutacjach dokonywanych w gospodach i na targach, pojawiały się również świadectwa osób wiarygodnych, takich jak Johann Friedrich Schweitzer (1630–1709), lepiej znany jako Johannes Helvetius, lekarz miejski w Hadze i Amsterdamie, a także nadworny medyk księcia Wilhelma III

52. Przykładowo, trzy ważne zbiory studiów na temat ezoterycznej strony epoki oświecenia nie zawierają ani jednego artykułu poświęconego praktycznej alchemii laboratoryjnej, a alchemia „duchowa” pojawia się tylko marginalnie: Monika Neugebauer-Wölk, Holger Zaunstöck (red.), *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999); Monika Neugebauer-Wölk, Andre Rudolph (red.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung (Tübingen: Max Niemeyer, 2008); Monika Neugebauer-Wölk, Renko D. Geffarth, Markus Meumann (red.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 50 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013); w ostatniej z tych pozycji znalazł się jedynie przywoływany już wcześniej artykuł polemizujący z metodologiczną koncepcją „nowej historiografii alchemii” Williama Newmana i Lawrence’a Principe’a: Hanegraaff, *The notion of „occult sciences” in the wake of the Enlightenment*; nowa monografia tego samego zagadnienia wspomina co prawda bardzo często o alchemii, ale zwykle w kontekście teozofii i mistyki nurtu Jakoba Böhme i jego intensywnego rozwoju w Anglii (której książka jest głównie poświęcona), jej tradycyjne i praktyczne aspekty omawiając jedynie we wstępnym rozdziale, obejmującym drugą połowę XVII w.: Paul Kléber Monod, *Solomon’s secret arts: The occult in the Age of Enlightenment* (New Haven–London: Yale University Press, 2013); również opracowania popularne poświęcone „naukom tajemnym” w epoce oświecenia, alchemię prezentują w kontekście poprzedniego stulecia: John V. Fleming, *The dark side of the Enlightenment: Wizards, alchemists, and spiritual seekers in the Age of Reason* (New York–London: W. W. Norton & Company, 2013), 188–213.

Orańskiego. W opublikowanym w 1667 *Vitulus aureus* (Złoty cielec), który od 1702 r. miał przynajmniej jeszcze dziesięć wydań i tłumaczeń, opisał jak odwiedził go nieznajomy przedstawiający się jako Elias Artysta i wręczył mu odrobinę tynktury, za pomocą której dokonał samodzielnie, już po jego odejściu, udanej transmutacji ołowiu w złoto. Jego relacja wywołała wielkie zainteresowanie wśród ówczesnych uczonych i wielu z nich, m. in. Baruch Spinoza, odwiedzała go, aby osobiście potwierdził prawdziwość tej opowieści⁵³. Z drugiej strony, wielu uczonych akademickich, takich jak Stahl czy Homberg, nie tylko wierzyło w możliwość transmutacji, ale potwierdzało ją eksperymentami (oczywiście z dzisiejszego punktu widzenia błędnie interpretowanymi), opisywanymi w naukowych publikacjach jeszcze do ok. 1720 r. Zatem nie było wyraźnego powodu, aby zainteresowanie alchemią laboratoryjną wygasło nagle i gwałtownie wśród wszystkich parających się nią osób. Wręcz przeciwnie, dyskusje toczyły się nadal, ale na niższym poziomie⁵⁴. Był to zatem raczej proces stopniowy, równoważony jednak przez nasilający się drugi nurt o korzeniach teo-alchemicznych, którego znaczenie rosło zwłaszcza w kregach antyoswieceniowych.

ALCHEMIZACJA PIETYZMU

Teozoficzny mistycyzm Jakoba Böhme, wykorzystujący język i symbolikę alchemii, był nieustająco popularny w ciągu całego XVII w., pod koniec którego (w 1682 r.) ukazało się w Amsterdamie zbiorowe wydanie jego dzieł, przygotowane przez Johanna Georga Gichtela (1638–1710). Był on radykalnym mistykiem, początkowo związanym z powstającym właśnie w ramach niemieckiego luteranizmu nurtem pietyzmu, który uznał później za zbyt zachowawczy. Ale to właśnie pietyzm, zainicjowany przez Philippa Jakoba Spenera (1635–1705), stał się głównym nośnikiem idei alchemicznych w pierwszej połowie XVIII w. Sam Spener pozostawał pod wielkim wpływem *Wahren Christenthum* Johanna Arndta, wspomnianego już wcześniej przyjaciela Heinricha Khunratha i innych teo-alchemików, a za jego pośrednictwem oddziaływała na niego też *Theophrastia sancta* Paracelsusa. Inspiracje czerpał zarówno z teologiczno-utopijnych dzieł Johanna Valentina Andreae, jak i tekstów Böhme, przez co stały się one popularne wśród części późniejszych wyznawców pietyzmu⁵⁵. Przejęcie alchemiczne-

53. M. Nierenstein, *Helvetius, Spinoza, and transmutation*, „Isis” 17: 2 (1932): 408–411; Breger, *Elias Artista*, 62–63; Newman, *Gehennical fire*, 7–10; relacja Helvetiusa jest cytowana w większości popularnonaukowych opracowań na temat alchemii.

54. Herwig Buntz, *Alchemie und Aufklärung. Die Diskussion in der Zeitschrift Parnassus Boicus (1722–1740)*, [w] Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 327–344.

55. Na temat pietyzmu istnieje olbrzymia literatura i poświęcone mu czasopisma naukowe; o jego roli w zachodniej tradycji ezoterycznej zob.: Wouter J. Hanegraaff, *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Numen

go języka tych tekstów było całkowicie uzasadnione, istotą teologii pietyzmu był bowiem nacisk kładziony na wewnętrzną regenerację i duchową przemianę. Jak pisał już August Langen w swej analizie słownictwa dzieł religijnych powstałych w ramach tego ruchu, „najbardziej rozpowszechniony zestaw symboli służących jako metafory oczyszczania duszy wywodzi się z wytapiania złota i z alchemii”⁵⁶. Potwierdzali to też późniejsi badacze, szczególnie przy okazji studiów nad wpływem alchemii na młodego Johanna Wolfganga von Goethe (1749–1832) za pośrednictwem pietystycznej diakonisy Susanny von Klettenberg (1723–1774)⁵⁷.

Chociaż we wszystkich bardzo wewnętrznym źródłach nurtach pietyzmu obecna była metaforyka alchemiczna, to bardziej ortodoksyjni wyznawcy skłaniali się ku jej chymiatrycznej formie, natomiast hermetyczno-mistyczną, a nawet magiczno-kabalistyczną odmianę rozwijali szczególnie przedstawiciele bardziej radykalnego skrzydła⁵⁸. Znakomity znawca tego ruchu, Douglas Shantz, w swojej najnowszej syntezie zaproponował wyróżnienie „czterech modeli radykalnego pietyzmu”. Jako pierwszy i najważniejszy podał model „duchowo-alchemiczny”, a pozostałe to „millenalistyczny”, „konwentyklowy” i „sekiarski”⁵⁹. Grupy przypisane do pierwszego z tych typów pozostawały pod szczególnym wpływem myśli Kaspara Schwenckfelda, Johanna Arndta, Valentina Weigela

Books Series. Studies in the History of Religions, 72 (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1996), 365–410; —, *Esotericism and the Academy*, 111–129; Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western esoteric traditions: A historical introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 103–104.

56. August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, wyd. 2 (Tübingen: Max Niemayr, 1968), 71; na kolejnych dwóch stronach podaje liczne przykłady.

57. Najważniejszym, choć częściowo zdeauktalizowanym studium wpływu pietyzmu i alchemii na młodego Goethego pozostaje: Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 2 t. (München: Wilhelm Fink, 1969); zob. też: Ronald D. Gray, *Goethe the alchemist. A study of alchemical symbolism in Goethe's literary and scientific works* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952); Burkhard Dohm, 'Götter der Erden': *Alchimistische Erlösungsvisionen in radikalpietistischer Poesie*, [w] Anne-Charlott Trepp (red.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis: Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 171 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 189–204; Christa Habrich, *Alchemie und Chemie in der pietistischen Tradition*, [w] Hans-Georg Kemper, Hans Schneider (red.), *Goethe und der Pietismus*, Hallesche Forschungen, 6 (Tübingen / Halle: Niemeyer / Franckesche Stiftungen, 2001), 45–77; Helmut Gebelein, *Alchemy and chemistry in the work of Goethe. Lecture with experiments*, [w] Alexandra Lambert, Elmar Schenkel (red.), *The golden egg. Alchemy in art and literature* (Glienicke/Berlin–Cambridge, Mass.: Galda + Wilch Verlag, 2002), 9–30.

58. Habrich, *Alchemie und Chemie in der pietistischen Tradition*, 59.

59. Douglas H. Shantz, *An introduction to German Pietism: Protestant renewal at the dawn of Modern Europe* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2013), 154–158 i tabela.

i Jakoba Böhme, a za jego głównych przedstawicieli Shantz uznał Gottfrieda Arnolda (1666–1714) i Johanna Konrada Dippela (1673–1734)⁶⁰.

Arnold jest znany przede wszystkim jako autor monumentalnej *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-historie* (Obiektywna historia kościoła i herezji, 1699–1700)⁶¹, w której „o wiele więcej stron poświęcił Paracelsusowi, Jakobowi Böhme i różokrzyżowcom niż Lutrowi i Melanchtonowi”⁶², a także „obszernie cytował dzieła alchemiczne”⁶³. Z kolei Dippel zajmował się praktycznie poszukiwaniami alchemicznymi, a nawet dokonał kilku odkryć chemicznych, m. in. uzyskał olejek eteryczny, który uznał za *elixir vitae*, a który nazywany był później „zwierzęcym olejem Dippela” i stosowany w leczeniu epilepsji⁶⁴. Podczas pobytu w Szwecji w 1726 r. zainteresował alchemią (na krótko) Emanuela Swedenborga (1688–1772), a później starał się przekonać przywódcę Braci Morawskich, hrabiego Nikolausa von Zinzendorfa (1700–1760), do „założenia konfraterni kontynuującej teozoficzne tradycje Zoroastra, Trismegistosa, najstarszych żydowskich kabalistów, Platona, Orygenesusa, Paracelsusa, Böhme, More’a i Fludda (którego Dippel nazywał »cudem jego czasu w An-

60. Na temat alchemii w mistyce Arnolda, a także angielskich przedstawicieli tego nurtu, Johna Pordage’a i Jane Leade, zob.: Burkhard Dohm, *Poetische Alchimie: Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Studien zur Deutschen Literatur, 154 (Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2000).

61. Najnowszy zbiór studiów na jego temat wraz z obszerną bibliografią: Dietrich Blaufuß, Friedrich Niewöhner (red.), *Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995).

62. Shantz, *An introduction to German Pietism*, 20; zob. też: —, *The origin of Pietist notions of New Birth and the New Man: Alchemy and alchemists in Gottfried Arnold and Johann Heinrich Reitz*, [w] Christian T. Collins Winn (red.), *The Pietist impulse in Christianity* (Eugene, OR: Pickwick, 2011), 29–41.

63. Gray, *Goethe the alchemist*, 4.

64. Najnowsze ustalenia na jego temat zawierają: Karl-Ludwig Voss, *Christianus Democritus: Das Menschenbild beim Johann Conrad Dippel* (Leiden: E. J. Brill, 1970); Douglas H. Shantz, *Between Sardis and Philadelphia: The life and world of Pietist court preacher Conrad Bröske*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, 133 (Leiden: Brill, 2008), 187–220, 269–272 i wg indeksu; Kristine Hannak, *Die „alte, vernünftige Philosophie” als „Weg=Weiser” zur Aufklärung: Johann Konrad Dippel als Grenzgänger zwischen Pietismus, Hermetik und Frühaufklärung*, [w] Monika Neugebauer-Wölk, Andre Rudolph (red.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung (Tübingen: Max Niemeyer, 2008), 53–76; —, *Religiöse Toleranz, poetische Kritik und die Reflexion religiöser Diversität beim Jakob Böhme und Johann Conrad Dippel (1673–1734)*, [w] Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit, 173 (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2012), 387–410.

głii»)»⁶⁵. W 1975 r. Radu Florescu usiłował wykazać, że ponieważ Dippel urodził się na zamku Frankenstein, to mógł być pierwowzorem bohatera powieści Mary Shelley⁶⁶, co nie znalazło żadnego potwierdzenia w źródłach, ale weszło na stałe do kultury popularnej. W kilku publikacjach alchemicznych, wydawanych pod pseudonimem Christianus Democritus w latach 1704–1736, łączył teozoficzne spekulacje i metaforyczne interpretacje zjawisk chemicznych z praktycznym podejściem do prac laboratoryjnych, czerpanym głównie od Georga Ernsta Stahla. Oba te nurty były nadal obecne u największego teozofa i teologa pietyzmu, Friedricha Christopha Oetingera (1702–1782), który sam przeprowadzał eksperymenty chemiczne i czerpał z nich symboliczne przesłania⁶⁷. W 1748 r. pisał w liście do Ludwiga Friedricha hrabiego von Castel-Remlingen (1707–1772): „uczyć się z chemii prawdziwej metafizyki Pisma Świętego to uczyć się czegoś, co daje niewzruszoną pewność w tej szaleńczo filozoficznej i głęboko fanatycznej [...] epoce”, a rok później dodał, że „chemia i teologia nie są dla mnie dwiema rzeczami, ale jedną”⁶⁸. Korzystał przy tym z podejścia alchemii emblematycznej, tworząc własną wersję *theologia emblematica*, czyli „naukę [będącą] eklektyczną kombinacją alchemii, Böhmeo, kabały i emblematyki, zawierającą wiedzę zarówno starożytną, jak i eschatologiczną”⁶⁹. Działanie tej nauki Priscilla Hayden-Roy wyjaśnia następująco:

Oetinger zakotwicza swą metodę „generatywną” w umierającej już tradycji emblematyki i archaicznych naukach hermetycznych, szczególnie w alchemii. Emblematyka i alchemia są w umyśle Oetingera bardzo blisko z sobą powiązane. Nie jest szczególnie zainteresowany zbieraniem konwencjonalnych emblematów barokowych [...], ale raczej wykorzystuje podstawowe założenie emblematyczne o istnieniu korespondencji między światem fizycznym i materialnym [...], jak w przypadku zagadki Samsona z [Księgi] Sędziów 14:14. Samson zabił lwa, w którego zwłokach zagnieździł się następnie rój

65. Marsha Keith Schuchard, *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven: Jacobites, Jews and Freemasons in early modern Sweden*, The Northern World, 55 (Leiden–Boston: Brill, 2012), 178–179.

66. Radu Florescu, *In search of Frankenstein: Exploring the myths behind Mary Shelley's monster* (London: Robson Books, 1996), 76–92; wyd. oryg.: New York, 1975.

67. Z obszernej literatury na jego temat najważniejsza w tym kontekście jest krytyczna edycja jego autobiografii z obszernym komentarzem: Ulrike Kummer (red.), *Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes=Gelehrten. Untersuchungen und Edition* (Frankfurt am Main/New York: Peter Lang, 2010).

68. Cyt. za: Franz Martin Wimmer, *Verstehen, Beschreiben, Erklären: Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*, Symposium, 57 (Freiburg: Alber, 1978), 77.

69. Priscilla A. Hayden-Roy, *A foretaste of heaven: Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 114 (Amsterdam: Rodopi, 1994), 46.

pszczoł i wytwarzał miód. Znaczenie tej zagadki trzeba ustalić „aus der Analogie der Chemie [z analogii chemicznej]”, twierdzi Oetinger: wydobywanie miodu z lwa odpowiada wydobywaniu słodczy z soli (procesowi alchemicznemu), co koresponduje z Jezusem Chrystusem wydobywającym chwałę, życie i nieśmiertelność ze śmierci. Rozumiana z punktu widzenia „całości systemu” teozofii Oetingera, zagadka ta przedstawia w emblematycznej albo zmysłowej formie centralną kwestię alchemii: zasadę duchowej regeneracji, która zdaniem Oetingera dokonuje się w postępującej w przeciągu historii korporalizacji Boga.⁷⁰

Tej tendencji do odczytywania dawnych tekstów alchemicznych i eksperymentów chemicznych w kategoriach duchowej emblematyki towarzyszyła też tendencja przeciwna, a mianowicie do interpretowania dzieł Jakoba Böhme i jego kręgu jako instrukcji do praktycznych poszukiwań laboratoryjnych. Wydana anonimowo *Idea chemiae Böhmiannae adeptae* (Idea wtajemniczonej chemii böhmowskiej, 1690 i 1747) stawia mistyka ze Zgorzelca w jednym rzędzie z takimi klasykami alchemii jak Michał Sędziwój, Johann Grasse, George Ripley, a przede wszystkim Pierre-Jean Fabre, zalecając również studiowanie pod tym kątem dzieł Johanna Arndta i teo-alchemicznego *Wasserstein der Weisen*. Inny przykład to również anonimowa *Metallurgia Böhmianna* (Metalurgia böhmowska, 1695), która obok prac Arndta poleca dzieła twórcy pietyzmu, Philippa Jakoba Spenera, jako zawierające sekrety alchemii transmutacyjnej. Były to, jak pisze Joachim Telle w znakomitym studium wpływu myśli wielkiego teozofa na niemieckich alchemików, „domniemane »instrukcje« Böhme dotyczące laboratoryjnego wytwarzania »Kamienia Mędrców« adresowane do alchemików, które nie są jednak niczym więcej niż antologiami cytatów wybranych z *De signatura rerum*, *Mysterium magnum* i *Aurora*, odpowiednio podanych i zestawionych dla wywołania założonych z góry skojarzeń”. Tego typu publikacje „sygnalizowały silną alchemizację teozofii Böhme, co zauważane było również w antyböhmińskim piśmiennictwie teologicznym”⁷¹. W pierwszej połowie XVIII w. owa „alchemizacja” stała się już tak wyraźna, że nawet najlepszy niewątpliwie znawca piśmiennictwa alchemicznego tej epoki, Friedrich Roth-Scholtz, włączył „bez mrugnięcia okiem” *Mysterium magnum* Böhme do swej znakomitej bibliografii⁷². Znalazły się tam również dwie wspomniane wyżej kompilacje, a także dzieła pietystycznych teo-alchemików. Podobnie Nicolas Lenglet Du Fresnoy, chociaż w tekście *Histoire de la philosophie hermétique* uznał pisma Böhme za czysto alegoryczne i metaforyczne, to włączył jego *De signatura rerum* do

70. Ibid., 44.

71. Telle, *Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern*, 171–172.

72. Friedrich Roth-Scholtz, *Bibliotheca chemica Rothscholzianna, Oder Catalogus von Chymischen-Büchern*, 5 t. (Nürnberg–Altdorf: Johann Daniel Taubers Erben, 1727–1729), 1:30.

swojej bibliografii wraz z dwiema wspomnianymi kompilacjami i anonimową *Theosophia revelata* (Teozofia objawiona, 1730)⁷³.

Wśród pietystycznych zwolenników „alchemizacji” dzieł zgorzeleckiego teozofa nie było oczywiście jednomyślności. Przykładowo, Johann Conrad Dippel w swoim najważniejszym chyba dziele *Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen* (Otwarta droga do pokoju z Bogiem i wszystkimi stworzeniami, 1709 i 1747) krytykował böhmistowską doktrynę dostąpienia świętości w wyniku otrzymania Kamienia Filozofów, a w 1621 r., w polemice ze swoim korespondentem Danielem Koschwitzem, odrzucał twierdzenie, jakoby Böhme w swoich astrologiczno-alchemicznych alegoriach ukrył praktyczne wskazówki laboratoryjne. W tym samym liście określił nauki Johanna Grasse w wydanych przez niego *Große und Kleine Bauer* mianem „alchemii wydobytej z błędnie rozumianego Jakoba Böhme”⁷⁴.

Takie zróżnicowanie poglądów i mieszanie się różnych nurtów, od czysto chemicznych po skrajnie mistyczne, połączone z niedostatecznym rozpoznaniem ogólnego charakteru całego tego okresu powoduje, że trudno jest przypisać wiele z publikowanych wówczas dzieł alchemicznych do jakiejś określonej szkoły lub kierunku. Autorzy tacy jak Stahl czy Boerhaave przywoływani są często obok Arndta czy Khunratha, a Biblia i grecko-egipska mitologia stanowią tak samo istotne źródła chemicznej mądrości jak klasyczne dzieła średniowiecznych alchemików albo siedemnastowiecznych różokrzyżowców. Dodatkową trudność stanowi identyfikacja autorów, często anonimowych lub piszących pod pseudonimami, a także konkretnych tekstów, publikowanych pod różnymi tytułami i zmienianych w kolejnych edycjach. Wydawcy, komentatorzy i historycy drugiej połowy wieku XVIII potęgowali jeszcze ten chaos, podając różne domniemane prawdziwe nazwiska owych autorów, ale bez wskazania źródeł tych informacji. Jednym z licznych przykładów jest ciekawy ze względu na nawiązanie do Michała Sędziwoja przypadek autora wydanej w 1721 r. i później wznawianej książki *Practica naturae vera, oder Sonnenklare Beschreibung derer Natur-Geheimnisse, bestehend in wahrer Praeparation des Lapidis Universalis* (Prawdziwa praktyka przyrody, albo jasne jak słońce opisanie tajemnic przyrody, zawierające prawdziwe przygotowanie Uniwersalnego Kamienia). Jako jej autor figurował Chrysostomus Ferdinandus von Sabor, ale już w 1753 r. Hermann Fictuld ujawnił, że to pseudonim, zaś jego prawdziwe nazwisko brzmiało Christian Friedrich von Sternenberg, które później zmienił na Steinbergen. Przypisał mu też autorstwo czterech innych pozycji wydanych anonimowo. Z kolei anonimowa bibliografia z 1783 r. stwierdza, że autor nazywał się Christian Friedrich Sendimir von Siebenstern i napisał wiele innych książek, ale nie podaje ich tytułów. Znakomity bibliograf alchemii John Ferguson porównywał oryginały wszystkich

73. Lenglet Du Fresnoy, *Histoire de la philosophie hermétique*, 3:124–125.

74. Telle, *Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern*, 180.

pięciu pozycji i ze względu na pewne podobieństwa frontyspisów trzech z nich, w tym *Practica naturae vera*, skłaniał się ku uznaniu ich za dzieła tego samego autora, „ale czy [jego] prawdziwym nazwiskiem [...] było Steinbergen czy Sabor, Sternenberg czy Siebenstern, nie potrafię zdecydować”⁷⁵. Ponieważ imię czy też część nazwiska „Sendimir” jest niemal identyczna z używanym oficjalnie do 1600 r. przez Michała Sędziwoja⁷⁶, to wydaje się prawdopodobne, że o takie skojarzenie chodziło domniemanemu autorowi, jeśli istotnie używał tej formy. Co więcej, w bibliotece Muzeum Narodowego w Pradze znajdują się dwa pisane po niemiecku rękopisy z drugiej połowy XVIII w., jako autor których widnieje „Christian baron a Sendivoj”, a więc zapewne ta sama osoba⁷⁷.

Z innego względu interesujący jest też przykład trzech traktatów wydanych w latach 1705 i 1706, ponownie w 1722, 1738 i jeszcze raz w 1763 r., podpisanych inicjałami „D. I. W. von Weimar aus Thüringen”. Według *Universal Lexicon* Zedlera z 1747 r. autorką była kobieta o nazwisku Walch (Walchin), ale inicjały imion rozwiązał dopiero w 1753 r. wspomniany już Hermann Fictuld (którego nazwisko jest zresztą najprawdopodobniej również pseudonimem) jako Dorothea Juliana. Kilka lat później Benedikt Nikolaus Petraeus we wstępie do kolejnego już ukazującego się w XVIII w. wydania dzieł zebranych Basiliusa Valentinusa podał jej nazwisko w formie „Wallich”, którą przyjęli późniejsi historycy. Nawet Volker Brüning, autor najnowszej monumentalnej bibliografii alchemicznej nie mógł się zdecydować, której formy nazwiska użyć, raz nazywając ją Wallich, innym razem Walchin⁷⁸. Jednak w kilku innych publikacjach drugiej połowy XVIII stulecia inicjały imion rozwiązywane były jako Dorotheus Julius, zaś autora uznawano za mężczyznę. Bardzo rozbieżne były też opinie o wartości owych traktatów, zalecających wykorzystanie rudy kobaltu jako substancji wyjściowej w procesie uzyskiwania Kamienia Filozofów. Zdaniem jednych, autorka była córką prawdziwego adepta i jedynie przygotowała jego rękopisy do druku, a w opinii Fictulda są one pełne kłamstw i należałoby spalić wszystkie egzemplarze.

OBRONA HONORU PANNY ALCHYMII

Niejasności tego typu i problemów identyfikacyjnych związanych z tekstami alchemicznymi epoki oświecenia są dziesiątki, a może nawet setki. Trudno też bez dalszych badań szczegółowych wyodrębnić wśród nich różne nurty, ponieważ w wyniku „alchemizacji” dzieł teozoficznych granice między nimi a publikacjami z zakresu praktycznej alchemii laboratoryjnej zaczęły się zacie-

75. Ferguson, *Bibliotheca chemica*, 311 i (tutaj) 406.

76. Prinke, Pawlaczyk, *Dwa listy Zygmunta III Wazy*; Prinke, *Michał Sędziwój – początki kariery*, 103–105.

77. Knihovna Národního muzea v Praze, sygn. XI C 5 oraz XI E 11.

78. Brüning, *Bibliographie der alchemistischen Literatur*. Bd. 2, 108, 116, 229, 429.

rać. Jednym z wyjątków była obszerna (424 strony, nie licząc wstępu) obrona alchemii w tradycyjnym stylu, nawiązującym do scholastycznej metody dysput uniwersyteckich, która ukazała się anonimowo w 1730 r., jednocześnie w dwóch wydaniach o różnych tytułach. Jedno wydrukował Samuel Roth-Scholtz, młodszy brat Friedricha, w Herrenstadt i nosiło ono tytuł *Ehren-Rettung der Alchymie* (Ratowanie honoru alchemii), podczas gdy drugie, wydane we Frankfurcie, było zatytułowane *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia* (Szlachetnie urodzona Panna Alchymia) i miało zapewne większy nakład, bo jest znacznie częściej spotykane. Jak jednak podkreśla Władimir Karpenko:

Książka ta ukazała się [...] zbyt późno, aby wyrzeć znaczący wpływ na naukę w ogólności, a szczególnie na alchemię. [...] Co więcej, relatywnie duża liczba książek alchemicznych nadal wydawanych w tym okresie wytwarzała szum informacyjny, w którym *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia* zaginęła. Niemniej, chociaż książka ta miała ograniczony wpływ na naukowców XVIII w., to jest interesująca dla współczesnych badaczy z następujących powodów: przedstawia obraz stanu późnej alchemii, opisany przez jej praktyka i erudyte. Niektóre z opisywanych przez niego eksperymentów odzwierciedlają wątpliwości co do możliwości [dokonania] transmutacji, jakie pojawiały się nawet wśród takich przekonanych [obrońców] jak on.⁷⁹

Autor został wiarygodnie zidentyfikowany już w 1727 r. (a więc trzy lata przed publikacją) przez Friedricha Rotha-Scholtza w jego *Bibliotheca chemica*, gdzie zamieścił informację o rękopisie „swojego przyjaciela” Johanna Konrada Creilinga. Tenże oryginalny rękopis został odnaleziony przez Karla Fricka, dzięki czemu autorstwo zostało potwierdzone ponad wszelką wątpliwość⁸⁰. Tłumaczy to również scholastyczną formę traktatu, albowiem Johann Konrad Creiling (1673–1752) był znakomicie wykształconym (m. in. w Bazylei i Paryżu) profesorem, przez 44 lata wykładającym nauki przyrodnicze i geometrię na uniwersytecie w Tybindze, tym samym, na którym sto lat wcześniej zrodził się mit różokrzyżowców⁸¹. Miał tam własne laboratorium, w którym zatrudniał kilku pracowników. Był również autorem dwóch dysertacji akademickich na temat możliwości dokonania transmutacji metali, bronionych publicznie w 1737 i 1739 r. przez jego studentów w ramach procedury uzyskiwania tytułu magistra⁸².

79. Władimir Karpenko, *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia: The final stage of European alchemy*, „Bulletin for the History of Chemistry” 25: 1 (2000): 50–63, tutaj 51.

80. Karl Frick, *The rediscovered original MS ‘Ehrenrettung der Alchymie’ of the Tübingen alchemist Johann Conrad Creiling (1673–1752)*, „Ambix” 7 (1959): 164–167.

81. —, *Der Tübinger Alchemist und Professor der Mathematik Johann Conrad Creiling (1673–1752)*, „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 44: 3 (1960): 223–228.

82. Bronienie tez alchemicznych w ramach egzaminów magisterskich nie było w XVIII w. zjawiskiem wyjątkowym; przykładowo, na uniwersytecie Harvarda jeszcze w 1771 r.

Ponad połowę *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia* zajmują historie transmutacyjne dowodzące prawdziwości obietnic alchemii i jest to najliczniejszy ich zbiór przed (i po) wydanym w 1784 r. *Sammlung von mehr als hundert wahrhaften Transmutationsgeschichten* (Zbiór ponad stu wiarygodnych historii transmutacyjnych), którego kompilatorem był urzędnik dworu heskiego Siegmund Heinrich Güldenfalk (1727–1787), a dzieło Creilinga było dla niego podstawowym źródłem informacji⁸³. Wiele argumentów wykorzystanych przez profesora z Tybingi w jego apologii pochodzi ze średniowiecznych i renesansowych polemik na temat alchemii, ale ponad czterdziestostronicowy rozdział poświęcił kwestii eksperymentów dowodzących możliwości dokonania przemiany metali, w którym zawarł też wiele własnych obserwacji. Z jego rozważań wynika, że był zwolennikiem teorii korpuskularnej budowy metali i skłaniał się ku raczej ekscentrycznym koncepcjom siedmiu lub sześciu pierwiastków, jakie głosili nieznanymi skądinąd autorzy dwóch tekstów, występujący jako Andreas Solea (1723) i Franciscus Clinge (1701). Znał też dobrze i wychwalał dzieła chymików, a szczególnie Johanna Joachima Bechera i jego ucznia Georga Ernsta Stahla, których uważał za podążających w dobrym kierunku na drodze do oczyszczenia alchemii z błędów i fałszów, i przywrócenia jej dawnej chwały, co oczywiście było też jego celem. Za największą przeszkodę w jego osiągnięciu Creiling uważał brak wsparcia finansowego ze strony możnych mecenasów, ale też niedostatek uczciwych laborantów. Tak częste niepowodzenia poszukiwaczy Kamienia Filozofów tłumaczy, co ciekawe, nie degeneracją *prisca sapientia*, jak to czynił jeszcze niedawno Isaac Newton, ale czynnikiem czysto ludzkim i dalekim od idealizmu wcześniejszych autorów, twierdząc mianowicie, że nikt, kto zdobył materialne bogactwa i długowieczność dzięki alchemii nie będzie chciał się nimi dzielić. Nie można zatem liczyć na przekazanie tajemnicy przez jakiegoś adepta, ale trzeba samemu do niej dochodzić własną pracą. Konieczna jest do tego tradycyjna łaska *donum Dei*, co dodatkowo potwierdza niekomunikowalność najgłębszego sekretu. Jak wszakże słusznie zauważa Władimir Karpenko, Creiling „przeczy sam sobie, bo przecież właśnie wyjawia owe sekrety”⁸⁴.

Znakomity czeski badacz dziejów alchemii postrzega *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia* jako „opis stanu alchemii w jej ostatniej fazie”, który „umożliwia głębszy wgląd w końcowe stadium alchemii europejskiej”⁸⁵. Co prawda do rzeczywistego końca pozostało jeszcze siedemdziesiąt lat, ale istotnie dzieło

tematem obrony była możliwość wytwarzania złota za pomocą sztuki chymicznej, a rezultat dysputy był pozytywny; zob.: Newman, *Gehennical fire*, 35–36.

83. Jürgen Strein, *Siegmund Heinrich Güldenfalks 'Sammlung von mehr als 100 Transmutationsgeschichten' (1784)*, [w] Wilhelm Kühlmann, Wolf-Dieter Müller-Jahncke (red.), *Iliaster. Literatur und Naturkunde in der frühen Neuzeit. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag* (Heidelberg: Manutius-Verlag, 1999), 275–283.

84. Karpenko, *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia*, 59.

85. *Ibid.*, 52 i 59.

Johanna Konrada Creilinga można uznać za ostatnią ważną próbę potwierdzenia naukowego statusu alchemii w kategoriach scholastycznych. Podjęcie jej przez wieloletniego profesora uniwersytetu w Tybindze, jednej z najstarszych niemieckich uczelni, jej rektora i dziekana Wydziału Filozoficznego, nadaje jego dziełu wymiar wręcz symboliczny. Zamyka ono definitywnie nurt, który można nazwać „alchemią właściwą”, czyli poszukującą sposobu dokonania przemiany metali i uzyskania uniwersalnego lekarstwa na drodze laboratoryjnej, bez odniesień religijno-mistycznych, wykraczających poza ogólnie aprobowany obraz świata. Nigdy później tak wysoki autoretet nie bronił publicznie idei transmutacji, a ona sama na zawsze utraciła czysto fizyczny wymiar. Kolejne dziesięciolecia pozostawały całkowicie pod wpływem alchemii pietystycznej i odrodzonego w jej ramach ruchu różokrzyżowców, teraz już jako prawdziwej organizacji posiadającej struktury włączone do szeroko pojmowanego wolnomularstwa.

ODRODZENIE RÓŻOKRZYŻOWCÓW

Idea różokrzyżowców jako tajnego bractwa posiadającego tajemnicę Kamienia Filozofów została niemal całkowicie zapomniana w drugiej połowie XVII w. Żywa była jedynie w Anglii, gdzie podchwycono ją ze znacznym opóźnieniem, kiedy na kontynencie europejskim początkowy entuzjazm już całkowicie wygasł. Nieliczne znane wzmianki o różokrzyżowcach z tego okresu mają raczej charakter historyczny lub satyryczny. Do tych ostatnich można zaliczyć wspomnianą już wcześniej powieść inicjacyjną *Le Comte de Gabalis*, prawdopodobnie autorstwa Henriege de Montflaucon de Villars, która ukazała się w 1670 r. i zyskała sobie wielką popularność. Choć traktowała o duchach żywiołów, alchemii i kabbale, to w wersji oryginalnej nie pojawiał się w niej nigdzie termin „różokrzyżowcy”, a dopiero w angielskim tłumaczeniu z 1680 r. dodany został podtytuł *Being a diverting history of the Rosicrucian doctrine of spirits* (Czyli zabawna historia o różokrzyżowcowej doktrynie duchów)⁸⁶. Jedyną wzmianką wskazującą na istnienie osób podających się za różokrzyżowców w krajach języka niemieckiego (a konkretnie w Austrii) jest krótka uwaga w *Nothwendiger Unterricht vom Goldmachen* (Niezbędna nauka o robieniu złota, 1684), autorstwa znaczącego ekonomisty wiedeńskiego Wilhelma von Schrödera (1640–1688), który współpracował z Johannem Joachimem Becherem w jego przedsięwzięciach hutniczych i podobnie jak on zajmował się też alchemią:

Nie wiem, co mam powiedzieć o Braciach Różanego Krzyża. Sądzę, że wywodzą się od kilku filozofów posiadających zrozumienie i doświadczenie ścieżek [działania] przyrody. Jednocześnie jestem przekonany, że później różnej maści cygańskie łajdaki [*allerhand Zigeuner-Gesindlein*] wykorzy-

86. Najnowsze i najlepsze omówienie różnych aspektów tego tekstu to: Kahn, *Introduction*.

stywały ten tytuł, aby oszukać szanowanych ludzi, o czym sam wiem aż na-
zbyt dobrze”.⁸⁷

Należy z tego wnosić, że von Schröder padł ofiarą jakiegoś alchemicznego szarlatana, który podawał się za członka Konfraterni Różokrzyżowców, ale był to z pewnością przypadek odosobniony.

WŁOSKIE ŹRÓDŁA

Kilka podobnych śladów można znaleźć we Włoszech, szczególnie w otoczeniu królowej Krystyny Szwedzkiej (1626–1689), przebywającej tam na emigracji po swej konwersji na katolicyzm i związanej z tym abdykacji w 1654 r. Od młodości interesowała się filozofią neoplatońską, hermetyzmem i kabałą, a w 1644 r. bibliotekarz i radca jej ojca, Johannes Bureus (1568–1652), zadeedykował Krystynie swoje dzieło o magicznym znaczeniu run skandynawskich. Jeszcze przed jej urodzeniem, w 1616 r., opublikował jedną z odpowiedzi na wezwanie *Fama* i *Confessio*, zaś w swoich rękopisach odwoływał się często do różokrzyżowców⁸⁸. Sama Krystyna niewątpliwie zajmowała się praktycznie alchemią transmutacyjną, zatrudniała laborantów, a wyjeżdżając ze Sztokholmu zabrała ze sobą olbrzymi księgozbiór i rękopisy zrabowane wcześniej przez szwedzkie wojska w Pradze (część trafiła za sprawą jej bibliotekarza Isaaca Vossiusa do uniwersytetu w Lejdzie⁸⁹, pozostałe sprzedawała przed śmiercią Bi-

87. Cyt. za: Christopher McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its relationship to the Enlightenment*, Brill's Studies in Intellectual History, 29 (Leide–New York–Köln: E. J. Brill, 1992), 28.

88. Monograficzne ujęcie filozoficzno-hermetycznych zainteresowań Krystyny opublikowana: Åkerman, *Queen Christina of Sweden and her circle*; nowsze opracowanie dotyczące szczególnie alchemii to: Anna Maria Partini, *Cristina di Svezia e il suo cenacolo alchemico*, Esoterismo e Alchimia (Roma: Edizioni Mediterranee, 2010); na temat „teozofii runicznej” i przepowiedni Bureusa zob.: Susanna Åkerman, *The Gothic Kabbalah: Johannes Bureus, runic theosophy and Northern apocalypticism*, [w] Raymond B. Waddington, Arthur H. Williamson (red.), *The expulsion of the Jews: 1492 and after* (New York, Garland Publishing, 1994), 177–198; Håkan Håkansson, *Alchemy of the ancient Goths: Johannes Bureus' search for the lost wisdom of Scandinavia*, „Early Science and Medicine” 17 (2012): 500–522; o związkach Bureusa z nurtem różokrzyżowców zob.: Åkerman, *Rose Cross over the Baltic*; —, *Alrauna rediviva: Johannes Bureus' Hyperborean theosophy*, [w] Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert* (Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2001), 311–332.

89. Katalog rękopisów alchemicznych opracował: P. C. Boeren, *Codices Vossiani Chymici*, Codices Manuscripti Bibliothecae Universitatis Leidensis, 17 (Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1975).

bliotece Watykańskiej⁹⁰). Zachował się też spisany jej ręką manuskrypt zatytułowany *Il laboratorio filosofico: Paradossi chimici* (Laboratorium filozoficzne: Paradoksy chemiczne), zawierający wypisy tekstowe i odręczne szkice aparatury chemicznej, być może jako zarys planowanego dzieła alchemicznego⁹¹. Utrzymywała bliskie (odradzane jej przez zaprzyjaźnionych hierarchów kościelnych) kontakty z heretyckim millenarystą i alchemikiem Giuseppem Francesco Borrim (1627–1695), później spalonym zaocznie na Campo de' Fiori, ale dalej aktywnym w całej Europie, m. in. w Danii, gdzie zaprzyjaźnił się z podziwiającym go Ole Borchem, a sponsorowany był w dużej mierze przez rezydującą wówczas w Hamburgu Krystynę⁹². Aresztowany na Morawach, został wydany Watykanowi przez cesarza Leopolda I i osadzony w Castel Sant'Angelo, gdzie dzięki wstawiennictwu królowej i arystokratycznych przyjaciół miał własne laboratorium alchemiczne.

Laboratorium takie miał też w swojej willi najaktywniejszy chyba alchemik z kręgu Królowej Krystyny, Massimiliano Savelli markiz Palombara (1614–1680). Był on również autorem zbioru poezji alchemicznej *La Bugia* (Świeca), który przed 1660 r. zadedykował i ofiarował królowej⁹³. Ta sama alegoria, ale wcześniej napisana prozą i znacznie obszerniejsza, zawiera intrygującą wzmiankę o włoskim rycerzu imieniem Morieno Romanus (oczywiste odniesienie do legendarnego alchemika), który w 1182 r. podróżował po Bliskim Wschodzie i przywiózł arabski traktat, przetłumaczony następnie na łacinę jako *De alchymia*. Powstała wtedy na świecie „pewna kompania zwana [bractwem] Różanego Krzyża, albo jak mówią inni Złotego Krzyża”, która została obecnie również

90. Rękopisy częściowo skatalogował: André Wilmart, *Codices Reginenses latini: Codices 1–250 / Codices 251–500*, 2 t. (Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1937–1945).

91. Partini, *Cristina di Svezia e il suo cenacolo alchemico*, 70–75.

92. Giorgio Cosmacini, *Il medico ciarlatano. Vita inimitabile di un europeo del Seicento*, Economica Laterza, 222 (Bari–Roma: Laterza, 2001); Lisa Roscioni, *La carriera di un alchimista ed eretico del Seicento: Francesco Giuseppe Borri tra mito e nuove fonti*, „Dimensioni e problemi della ricerca storica” 23: 1 (2010): 149–186.

93. Edycja z obszernym komentarzem: Anna Maria Partini (red.), *Marchese Massimiliano Palombara: La bugia. Rime ermetiche e altri scritti: Da un Codice Reginense del sec. XVII*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizioni Mediterranee, 1983); edycję wcześniejszej wersji z odnalezionego autografu Palombarę włączył do jego monografii: Mino Gabriele, *Il giardino di Hermes. Massimiliano Palombara alchimista e rosacroce nella Roma del Seicento. Con la prima edizione del codice autografo della Bugia – 1656*, *Labirinti: Collana di scienze sociali delle religioni*, 6 (Roma: IANUA, 1986); angielski przekład fragmentu: Massimiliano Savelli Marchese Palombara, *The allegory of Palombara*, tłum. Gleb Butuzov, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 38 (Glasgow: Adam McLean, 2009); kontaktom markiza Palombara z Krystyną poświęcona jest większa część studium: Partini, *Cristina di Svezia e il suo cenacolo alchemico*.

wprowadzona do Włoch⁹⁴. Ten sam Markiz Palombara, prawdopodobnie między 1678 a 1680 r., wznosił w ogrodzie swojej willi Esquillino w Rzymie kamienną bramę zdobioną alchemicznymi symbolami i napisami⁹⁵. Według znacznie późniejszych przekazów miał ją zaprojektować Francesco Borri albo też miała upamiętniać transmutację dokonaną jedenaście lat wcześniej przez nieznanego przybysza, który zjawił się w pałacu królowej i zaraz potem odszedł, zostawiając złoto i tajemniczą wiadomość⁹⁶. Co najciekawsze, brama zwieńczona jest diagramem pochodzącym ze wspomnianego już wcześniej, wydanego w 1625 r. traktatu *Aureum seculum redivivum* różokrzyżowca Adriana von Mynsicht, piszącego pod pseudonimem Henricus Madathanus, który przedstawiał się jako „brat złotego krzyża (*frater aureae crucis*)”⁹⁷. Również drugi traktat wydany w tym samym zbiorze *Dyas chymica tripartita* dedykowany był przez anonimowego autora (zwykle, ale prawdopodobnie błędnie utożsamianego z Johannem Grasse) „braciom złotego krzyża (*Fratribus aureae Crucis*)”.

Z kolei w 1659 r. markiz Francesco Maria Santinelli (1627–1697), inny związany z Krystyną arystokrata, jej „pierwszy podkomorzy” w Rzymie i jednocześnie poeta alchemiczny, napisał poemat dedykowany cesarzowi Leopoldowi I, w którym wzmiankował o „swym losie złotym Różanego Krzyża (*la mia Rosea Croce aurea fortuna*)”⁹⁸. W tym samym roku został wydany z dworu Krystyny i po okresie pobytu w Wiedniu osiadł w Wenecji, gdzie związał się z niejakim Federico Gualdim, a w 1666 r. opublikował tam pod pseudonimem (anagramem) Fra' Marcantonio Crassellame Chinese alchemiczny poemat *Lux obnubilata suapte natura refulgens. Vera de lapide philosophico theorica, metro italico descripta* (Światło zakryte [chmurami] sama przyroda rozświetla. Prawdziwa teoria kamienia filozoficznego, włoskim wierszem opisana). Dzięki kilku późniejszym wydaniom stał się on „jednym z najczęściej cytowanych i tłumaczonych włoskich tekstów alchemicznych”⁹⁹. Dziesięć lat później, w 1676 r., przed

94. Gabriele, *Il giardino di Hermes*, 90.

95. Jako jedyna pozostałość tej willi, Porta Magica stoi obecnie w parku na piazza Vittorio Emanuele II, ale nie ma do niej bezpośredniego dojścia i można oglądać jedynie z daleka, pod dużym kątem. Została tu przeniesiona w 1888 r. z pierwotnego miejsca, odległego o pięćdziesiąt metrów; zob.: Nicoletta Cardano (red.), *La Porta Magica: Luoghi e memorie nel giardino di piazza Vittorio* (Roma: Fratelli Palombi Editori, 1990).

96. Åkerman, *Queen Christina of Sweden and her circle*, 274.

97. Andrea De Pascalis, *L'Aureum seculum redivivum di Henricus Madathanus*, [w] Andrea De Pascalis, Massimo Marra (red.), *Alchimia*, Quaderni di Airesis (Milano: Mimesis, 2007), 117–187.

98. Anna Maria Partini (red.), *Francesco Maria Santinelli: Sonetti alchimici e altri scritti inediti*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizione Mediterranee, 1985), 81.

99. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 207–209, tutaj 207; omówienie kontekstu i znaczenia przez Laurę Balbiani; tożsamość autora ustalił jako pierwszy Mino Gabriele we wstępie do włoskiej edycji: Stefano Andreani, Mino

Świętym Oficjum w Wenecji miał miejsce proces wspomnianego Federico Gualdiego, oskarżonego o uprawianie magii. Z zachowanych akt wynika, że był on wraz z Santinellim i innymi wymienianymi z nazwiska osobami członkiem tajnej organizacji zajmującej się badaniem tajemnic przyrody, a szczególnie Kamienia Filozofów, którego tajemnicę Gualdi posiadał i obiecywał ujawnić wtajemniczonym braciom. Zachował się też w kilku rękopisach jego alchemiczny traktat pisany wierszem i z symbolicznymi ilustracjami. Według zeznań jego denuncjatora i innych świadków, „sekta” miała działać w całych Włoszech, między innymi we Florencji¹⁰⁰, i jak się zdaje miała hierarchiczną strukturę, wspomnianych jest bowiem dwunastu członków i siedemdziesięciu dwóch kandydatów (obie liczby wyraźnie symboliczne), a na czele stało „czterech Rycerzy Złotego Krzyża”¹⁰¹.

Wszystkie te wzmianki o Braciach Złotego i Różanego Krzyża są często podnoszone jako argumenty za ciągłością ruchu różokrzyżowców od ogłoszenia

Gabriele (red.), *Crassellame: Lux obnubilata*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizione Mediterranee, 1980), 7–12.

100. Karl R. H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit* (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1973), 234–245.

101. Laura Balbiani i Carlos Gilly streścili wcześniejsze ustalenia i wyniki własnych badań w: Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 209–225; postać Gualdiego była praktycznie zupełnie nieznaną wcześniejszej historiografii i dopiero w ostatnich latach ukazało się kilka obszernych publikacji źródłowych na temat jego działalności, w tym edycja traktatu alchemicznego jego autorstwa: Federico Barbierato, Adelisa Malena, *Rosacroce, libertini e alchimisti nella società veneta del secondo Seicento: I Cavalieri dell'Aurea e Rosa Croce „Storia d'Italia. Annali” 25 (Esoterismo) (2005): 323–357*; Alexandre de Dánann, *Un Rose-Croix méconnu entre le XVIIe et le XVIIIe siècles: Federico Gualdi ou Auguste Melech Hultazob Prince d'Achem. Avec de nombreux textes et documents rares et inédits pour servir à une histoire de la Rose-Croix d'Or*, Itinéraires, 13 (Milano: Éditions Arché, 2006); Eric Humbertclaude, *Luci su di un maestro minore: Federico Gualdi – Su due aspetti dell'opera in versi di Federico Gualdi*, [w] Andrea De Pascalis, Massimo Marra (red.), *Alchimia* (Milano: Mimesis, 2007), 63–116; Alessandro Boella, Antonella Galli (red.), *Federico Gualdi: Philosophia Hermetica*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizioni Mediterranee, 2008); Eric Humbertclaude, *Federico Gualdi à Venise: Fragments retrouvés (1660–1678). Recherches sur un exploitant minier alchimiste* (Paris: Editions L'Harmattan, 2010); Federico Gualdi jest zdaniem części cytowanych badaczy tożsamy z „cudotwórcą” działającym później w Hadze, Wrocławiu i Gdańsku jako Melech Hultazob księżę Achem, rodem z Kanady albo Indii; zob.: Alfons Mańkowski, *Książę Hultazob, gdański lekarz cudotwórca w XVIII w.* (Poznań: Praca, 1918); dotyczy głównie jego małżeństwa z Eleonorą hrabianką Schlieben (ok. 1720–1759), która go następnie zamordowała; Eric Humbertclaude, *Recreations de Hultazob, Écritures* (Paris: Editions L'Harmattan, 2010); krytyczne omówienie tych badań przedstawiła: Laura Balbiani, *Sammelrezension zur Federico Gualdi-Forschung*, „Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften” 14 (2010): 349–357.

manifestów na początku XVII w. do ponownego pojawienia się sto lat później w Niemczech pod taką samą nazwą, a ich obecność we Włoszech miała stanowić ogniwo pośrednie¹⁰². Najdalej idącą hipotezę zaproponowała Anna Maria Partini, zdaniem której Gualdi, Santinelli i współcześni im włoscy alchemicy działali w organizacji różokrzyżowców opartej na statutach przypisywanych Michałowi Sędziwojowi i wydanych we Francji (o czym była już wcześniej mowa)¹⁰³. Jej głównym argumentem była wyraźna inspiracja tekstów Santinellego przez *Novum lumen chymicum* (które on też kilkakrotnie cytuje), ale nawet znacznie wcześniej Arnold Marx wskazał na elementy statutów pseudo-Sędziwoja pojawiające się w rytuałach już jednoznacznie wolnomularskiego zakonu w drugiej połowie stulecia, co może dowodzić ich wspólnych korzeni¹⁰⁴. Za taką tezę mogą przemawiać trzy włoskie rękopisy, z których najstarszy (obecnie w Wellcome Library w Londynie) pochodzi prawdopodobnie z 1652 r. i zawiera kopię potwierdzenia przyjęcia nowego członka do zakonu „Filozofów Złotego Krzyża” z 1649 r., podpisanego przez jedenastu innych braci i wymieniającego trzynaście punktów ze statutów zakonu. Drugi rękopis (przechowywany w Bibliotece Narodowej w Neapolu) pochodzi z roku 1678 i zawiera różne wypisy i receptury alchemiczne, a także statuty „Braci Złotego Krzyża albo właściwie Złotej Róży”¹⁰⁵, które w nieco tylko innej wersji podaje też trzeci z tych rękopisów, odkryty przez Susannę Åkerman we Frimurarbibliotekets w Sztokholmie. Składają się one z czterdziestu siedmiu punktów i jak podkreśla Carlos Gilly „można z pewnością stwierdzić, że zostały pierwotnie napisane po włosku i przez katolików, którzy

102. Takie ogólne sugestie wysuwali m. in.: Susanna Åkerman, *Christina of Sweden (1626–1689), the Porta Magica and the Italian poets of the Golden and Rosy Cross*, „The Alchemy Website”; Tilton, *The quest for the Phoenix*, 30–31; wcześniej możliwość ciągłości ruchu, ale za pośrednictwem innych kanałów, rozważał: Frick, *Die Erleuchteten*, 307–309; jeszcze wcześniej podobną tezę wysuwał uważany przez Carlosa Gilly za „jednego z najlepszych historyków ruchu różokrzyżowców”: Gustav Krüger, *Die Rosenkreuzer. Ein Rückblick* (Berlin: Verlag von Alfred Unger, 1932).

103. Anna Maria Partini (red.), *Francesco Maria Santinelli: Androgenes Hermeticus. Composto da Minera Philosophorum e Radius ab Umbra. Completato da un Dialogo tra Maestro e Discepolo che descrive l'intera Grande Opera*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizioni Mediterranee, 2000), 27–32, 53–60.

104. Arnold Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer: Ein Mysterienbund des ausgehenden 18ten Jahrhunderts*, „Das Freimaurer Museum” 5 (1930): 1–168, tutaj 17 i 26.

105. Alexandre de Dánann, *La magie de la Rose-Croix d'Or: Traduction de „La Croix d'or ou Bréviaire de la Confrérie de la Rose-croix d'or” dans le seul manuscrit connu du XVIIe siècle avec ses psaumes et caractères magiques, une introduction sur l'origine de la confrérie et la traduction intégrale de ses statuts (1678)*, Acacia, 13 (Milano: Éditions Arché, 2009); Alessandro Boella, Antonella Galli, *L'Alchimia della Confraternita dell'Aurea Rosacroce: Documenti inediti sulle sue origini italiane. Trascrizione del manoscritto napoletano del 1678*, Biblioteca Ermetica (Roma: Edizioni Mediterranee, 2013).

niemniej nie byli przeciwni przyjmowaniu w swoje szeregi takich heretyków jak kalwini czy luteranie”, a nawet „zakazywali pytań o przynależność religijną między braćmi” (tak jak w „sekcje Gualdiego”)¹⁰⁶. Co najważniejsze, w tej drugiej kopii statutów zakon nosi nazwę „Braci Złotego i Różanego Krzyża” (*Fratelli dell’Aurea ò Rosea Croce*), a więc taką samą, jak późniejszy wolnomularski zakon niemiecki. Ale z drugiej strony, żaden z trzech rękopisów nie wspomina ani o manifestach *Fama* i *Confessio*, ani o mitycznym założycielu Christianie Rosenkreutzu.

ŚLĄSKIE KORZENIE

Za właściwy początek całego osiemnastowiecznego ruchu różokrzyżowców uważano do niedawna publikację książki *Die Warhaffte und vollkommene Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschafft aus dem Orden des Gülden- und Rosen-Creutzes* (Prawdziwe i doskonałe wytwarzanie Kamienia Filozoficznego konfraterni z Zakonu Złotego i Różanego Krzyża), wydanej w 1710 r. we Wrocławiu (i ponownie w 1714), a napisanej rok wcześniej. Jej autorem, ukrywającym się pod pseudonimem Sincerus Renatus (Prawdziwy Odrodzony), był Samuel Richter (przed 1690–po 1741), luterski pastor z Jaczkowa niedaleko Wałbrzycha¹⁰⁷. Pochodził z Dobroszowa koło Strzelina, a wcześniej studiował medycynę i teologię w Halle, ówczesnym centrum pietyzmu. Niewątpliwie tam właśnie przekonał się do tego nurtu religii luterskiej, bo jak pisze Christopher McIntosh, „kiedy czytamy tekst *Die Warhaffte und vollkommene Bereitung*, jego pietyzm jest oczywisty, a zadziwia sposób, w jaki łączy pietyzm z alchemią i różokrzyżowcami, powtarzany często w późniejszych tekstach neo-różokrzyżowców”¹⁰⁸. Swoją książkę Sincerus Renatus zaprezentował jako edycję starego rękopisu, przekazywanego sobie przez wtajemniczonych adeptów, co jednak jest niemal na pewno zabiegiem literackim.

Chociaż sięgał do tych samych tradycji ezoterycznej gnozy, która inspirowała wcześniejszych różokrzyżowców, to opisane przez niego bractwo [...] pozbyło się antypapieskiego ducha *Fama* i *Confessio*, pozwalając na przyjmowanie katolickich członków. Co więcej, Różany Krzyż stał się teraz Złotym i Różanym Krzyżem, pokazując nowe alchemiczne oblicze. [...] Stała się ona [alchemia] centralnym zajęciem zakonu Renatusa, a każdy brat otrzymywał nieco Kamienia Filozofów podczas inicjacji. Poza opisywaniem szeregu

106. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700*, 221–225, tutaj 224.

107. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, 13–18; Peuckert, *Das Rosenkreutz*, 339–350; Frick, *Die Erleuchteten*, 303–308; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 30–33.

108. —, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 32.

procesów alchemicznych, Renatus podaje wiele szczegółów na temat zakonu, jego reguł i [tajnych] sposobów powitania.¹⁰⁹

Owe reguły czy statuty zostały zamieszczone w ostatnim rozdziale i obejmują pięćdziesiąt dwie zasady postępowania, podobne do zawartych we wspomnianych wyżej włoskich rękopisach. Chociaż nie mają dokładnie tej samej treści, to są im znacznie bliższe niż regułom wywiedzionym z *Famy* przez Michaela Maiera w jego *Themis aurea*. Obejmują takie wskazania jak zmiana nazwiska po wtajemniczeniu, zakaz wyjawiania otrzymanych w zakonie sekretów czy obowiązek uczestnictwa w zgromadzeniach na Zielone Świątki. Braciom nie wolno ujawniać swoich preferencji wyznaniowych (tak jak ich włoskim odpowiednikom) ani się żenić, ale – co szczególnie zaskakujące – mogą odbywać stosunki z kobietami dla zaspokojenia swych pragnień. Na czele zakonu stoi Imperator, który musi zmieniać nazwisko i miejsce zamieszkania co dziesięć lat i nadzoruje działalność obu gałęzi zakonu – Złotego Krzyża i Różanego Krzyża, z których każda liczy trzydziestu jeden członków. W przeciwieństwie do włoskich *fratelli*, Sincerus Renatus odwołuje się do dziedzictwa pierwszych różokrzyżowców i wyjaśnia, że po wielkim zamieszczeniu sprzed stu lat ich członkowie przenieśli się do Indii i dopiero teraz postanowili odrodzić działalność Zakonu w Europie.

Interesujące w związku z tymi statutami jest to, że [...] pojawiają się stale, z pewnymi odmianami, w wielu różnych dokumentach, drukowanych i rękopiśmiennych, różnie datowanych i pochodzących z bardzo odległych geograficznie miejsc, ale zawsze odwołując się do dziedzictwa różokrzyżowców [...]. Możliwe, że wszystkie takie wykazy [reguł] wywodzą się od Sincerusa Renatusa, ale wydaje się bardziej prawdopodobne, że zarówno wykaz Renatusa, jak i pozostałe mają jeszcze nie zidentyfikowane wspólne źródło. Czy za statutami stało jakieś rzeczywiste bractwo, czy też nie, samo istnienie takich zestawów [reguł] ewidentnie dowodzi powszechności idei takiego bractwa.¹¹⁰

Owym wspólnym źródłem były niewątpliwie wspomniane włoskie statuty, o których cytowany tu Christopher McIntosh nie wiedział, nie zostały bowiem jeszcze wówczas odkryte. Znający je już Carlos Gilly wykazał przekonująco, zestawiając ze sobą fragmenty rękopisu z Neapolu i reguł postępowania różokrzyżowców opublikowanych przez Samuela Richtera, że są one nie tylko podobne do włoskich statutów, ale wręcz ich swobodnym tłumaczeniem¹¹¹. Pewną rolę mogły też odegrać statuty pseudo-Sędziwoja, jak to sugerowała Anna Maria Partini (Carlos Gilly o nich nie wspomina), ale ustalenie bardziej wiarygodnej

109. Ibid., 30–31.

110. Ibid., 31.

111. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 226–228.

rekonstrukcji sieci zależności tekstowych między różnymi wersjami statutów wymaga dalszych badań.

Publikacja Samuela Richtera nie wywołała od razu takiego entuzjazmu jak *Fama* sto lat wcześniej, ale jeszcze w tym samym roku ukazał się list skierowany do zakonu i podpisany Polycarpus Chrysostomus, pod którym to pseudonimem ukrywał się prawdopodobnie Georg Christoph Brendel (1668–1722), również pastor luterański i radykalny pietysta z Bawarii¹¹². Apel ten został zamieszczony na początku wznowienia zbioru tłumaczeń angielskich traktatów alchemicznych Eirenaeusa Philalethesa i George’a Ripleya, a także tekstów Basiliusa Valentinusa, zatytułowanego *Antrum naturae et artis reclusum* (Otwarta jaskinia przyrody i sztuki, 1710), a rok później ponownie w kolekcji przypadków medycznych zebranych przez Christopha von Hellwiga (1663–1721), lekarza i astronoma z Erfurtu. W tym samym 1711 r. Samuel Richter opublikował również we Wrocławiu jeszcze dwie książki: *Goldene Quelle der Natur und Kunst* (Złote źródło przyrody i sztuki) oraz *Theo-philosophia theoretico-practica* (Teo-filozofia teoretyczno-praktyczna). W pierwszej z nich zawarł krótką i wymijającą odpowiedź na list Chrysostomusa z wyjaśnieniem, że nie jest członkiem „niewidzialnego” Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców, a tylko ma o nim pewną wiedzę, najlepszą zaś drogą do poznania Bractwa jest modlitwa, bo jedynie Jezus Chrystus sprawia, iż można dostąpić przyjęcia do owej konfraterni. Trzeba to zapewne odczytać jako przyznanie się do wykorzystania mitu różokrzyżowców dla wzmocnienia teozoficznej retoryki alchemii.

Wspomniane trzy dzieła Sincerusa Renatusa weszły do podstawowego kanonu pietystycznej teo-alchemii XVIII w., były wielokrotnie wznawiane, a w 1741 r. ukazało się w Lipsku i Wrocławiu osobne wydanie zbiorowe¹¹³. Jeszcze wyższy status w tym kanonie zyskało sobie obszerne dzieło Georga von Wellinga (1655–1727), piszącego pod pseudonimem „Gregorius Anglus Sallwig” administratora kopalni soli kolejno w kilku krajach Rzeszy¹¹⁴. Pierwsze wydanie zawierające tylko jedną z trzech części opublikowane zostało w 1719 r. przez Samuela Richtera, ale bez zgody autora (co mu zarzucał we wstępie do pełnej edycji). Kolejne ukazało się już pośmiertnie w 1729 r., a w 1735 r. została wydana ostateczna wersja zatytułowana *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* (Dzieło magiczno-kabalistyczne i teozoficzne), wznawiana w latach 1760 i 1784, a także tłumaczona

112. Horst Weigelt, *Geschichte des Pietismus in Bayern: Anfänge, Entwicklung, Beudeutung*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 40 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 153–159.

113. Ich szczegółowe omówienie pod kątem wpływu na Goethego zawiera: Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 1:119–144.

114. Znakomita monografia źródłowa na jego temat to: Petra Jungmayr, *Georg von Welling (1655–1727), Leben und Werk*, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 2 (Stuttgart: Franz Steiner, 1990).

na kilka języków¹¹⁵. Początkowo miała to być książka o alchemii soli, ale później autor rozszerzył ją o części obejmujące siarkę i rtęć, czyli pozostałe zasady *tria prima* Paracelsusa, interpretowane w duchu teozofii Böhmego i jej postępującej „alchemizacji”. Niewątpliwie najbardziej znanym i charakterystycznym elementem dzieła von Wellinga są zamieszczone w nim geometryczne diagramy, ilustrujące różne teozoficzne spekulacje i nawiązujące do kosmologicznych wykresów z traktatów dawniejszych autorów alchemicznych.

Trzecim wielkim autorytetem alchemicznego nurtu w pietystycznej teozofii i u późniejszych neo-różokrzyżowców była anonimowa książka *Aurea catena Homeri* (Złoty łańcuch Homera), wydana po raz pierwszy w 1723 r., ale wcześniej rozpowszechniana w odpisach. Według ustaleń Hermanna Koppa i Ferdinanda Maacka¹¹⁶, dokonanych jedynie na podstawie znacznie późniejszych wzmianek, jej autorem miał być Anton Joseph Kirchweger (ok. 1672–1746), pochodzący z Austrii lekarz w Morawskim Krumlovie i zarządca laboratorium chemicznego książąt Liechtenstein w Valticach, prawdopodobnie również autor wydanych już pod jego nazwiskiem, ale dopiero w 1790 r., komentarzy do traktatów Basiliusa Valentinusa¹¹⁷. Autorstwo Kirchwegera nie jest do końca pewne, bo wydana w latach 1726 i 1727 trzecia część przypisana była Paulusowi Lauderowi, a we wstępie do wydania z 1781 r. z tytułem zmienionym na *Annulus Platonis* (Pierścień Platona) jako autor całości wskazany został nieznaną skądinąd Herwerd von Forchenbrunn. Mógł to być pseudonim Kirchwegera, ponieważ został tu również nazwany „lekarzem w Krumlovie i krajowym medykiem Moraw”¹¹⁸. Dodatkowo sytuację komplikuje wydana również w 1723 r. książka odwołująca się do obu wersji tytułu jako osobnych tekstów *Experientia Naxagorae, secundum Annulos Platonicos et Catenam auream Homeri* (Doświadczenie Naxagorasa, towarzyszące Pierścieniowi

115. Poza pracą Petry Jungmayr, ważne omówienia zawierają też: Will-Erich Peuckert, *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Pansophie, 2 (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1967), 504–527; Frick, *Die Erleuchteten*, 426–437; Joachim Telle, *Zum Opus mago-cabbalisticum et theosophicum von Georg von Welling*, „Euphorion” 77 (1983): 359–379; wpływy kabalistyczne skomentował: Schollem, *Alchemy and Kabbalah*, 93–96; tłumaczenie angielskie: Georg von Welling, *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, tłum. Joseph G. McVeigh (San Francisco, CA–Newburyport, MA: Weiser Books, 2006).

116. Hermann Kopp, *Aurea catena Homeri* (Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1880); Ferdinand Maack, *Die goldene Kette Homers: Ein zum Studium und zum Verständnis der gesamten hermetischen Litteratur unentbehrliches Hilfsbuch* (Lorch: Karl Rohm, 1905).

117. Anton Joseph Kirchweger, *Microscopium Basilii Valentini, sive commentarium et cribrellum über den großen Kreuzapfel der Welt* (Berlin: brak wydawcy, 1790); współczesną edycję zawiera: Lenz, (red.), *Triumphwagen des Antimons*, 135–196.

118. Frick, *Die Erleuchteten*, 380–381.

Platona i Złotemu łańcuchowi Homera). Jej autor, podpisujący się Ehrd von Naxagoras, naprawdę nazywał się Johann Erhard Neithold, ponoć pochodził ze Śląska, a zmarł w Gdańsku, ale nic pewnego o nim nie wiadomo. Od 1696 r. opublikował kilka innych, niezwykle popularnych i wielokrotnie wznawianych dzieł, takich jak *Alchymia denudata* (Alchemia obnażona, 1708), *Sancta veritas Hermetica* (Święta prawda hermetyczna, 1712) czy *Aureum vellus* (Złote runo, 1731)¹¹⁹.

Zarówno *Opus* Georga von Wellinga, jak i *Aurea catena Homeri* (a także książki Naxagorasa) były pisane zgodnie z pietystyczną tradycją po niemiecku, a łacińskie tytuły miały podnieść ich wartość w oczach potencjalnych czytelników. Oba dzieła były chętnie czytane nie tylko przez radykalnych pietystów i za pośrednictwem Goethego miały znaczący, choć nie do końca jeszcze zbadany wpływ na niemiecką filozofię przyrody i pojawienie się romantyzmu¹²⁰. Wcześniej natomiast, wraz z *Theo-philosophia theoretico-practica* Sincerusa Renatusa, stanowiły „trzy najważniejsze dzieła” reprezentujące „teozofię zorientowaną w kierunku magii, [która] miała wywrzeć znaczący wpływ na towarzystwa inicjacyjne”¹²¹. Nie wspominały one co prawda jeszcze o różokrzyżowcach, bo powstały przed 1710 r., co zdaje się sugerować, że wystąpienie Samuela Richtera było bardzo wczesną, jeśli nie pierwszą próbą odrodzenia mitu Konfraterni Róży i Krzyża na obszarze języka niemieckiego. Próba się wyraźnie powiodła, choć nie na taką skalę jak sto lat wcześniej, ale stopniowo odwołania do tajemniczego Zakonu zaczynały się pojawiać w różnych miejscach. Wspomniany wcześniej traktat *Practica naturae vera* Chrysostoma Ferdinanda von Sabora albo Christiana Friedricha Sendimira von Siebensterna ukazał się w 1721 r. z adnotacją na stronie tytułowej, że został „wydrukowany kosztem Bractwa Różokrzyżowców”. W tym samym roku w Augsburgu ukazał się niewielki *Tractatus chymicus antiquissimus* (Starodawny traktat chymiczny), napisany po łacinie i dedykowany „Fraternitatem Rosae Crucis”, datowany (oczywiście fikcyjnie) na 1214 r., zaś jego autor podpisał się jako Francisco F. R. C. (Frater Rosae Crucis). W obu przypadkach nazwa Bractwa nie miała elementu „Złotego”, a zatem te przejawy domniemanej działalności różokrzyżowców mogły mieć inne niż Sincerus Renatus źródła, podobnie jak *Coelum reseratum chymicum* (Otwarte niebo chymiczne) Johanna Georga Toeltiusa, do którego przedmowę napisał Johann Carl von Frisau. Nic bliższego o nich nie wiadomo, a drugi dodał po nazwisku litery „J. F.

119. O tej ostatniej zob.: Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 36–39.

120. Irmtraut Sahmland, *‘Die Natur in einer schönen Verknüpfung’: Goethes Adaption der ‘Aurea Catena Homeri’*, [w] Hans-Jürgen Schrader, Katharine Weder (red.), *Von der Pansophie zur Weltweisheit: Goethes analogisch-philosophische Konzepte* (Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2004), 55–84.

121. Faivre, *Access to Western Esotericism*, 71–72; później Faivre dodał do nich jeszcze czwarte dzieło, *Aureum vellus* Hermanna Fictulda z 1749 r; zob.: —, *Theosophy, imagination, tradition*, 15.

R. C.”, z których pierwszą niektórzy badacze interpretują jako „Imperator”, choć jest to interpretacja bardzo wątpliwa¹²². Co więcej, wstęp ten został poprzedzony przedrukiem przedmowy z 1612 r. i nie jest jasne, czy nie był już wówczas napisany¹²³. Arnold Marx, a za nim Karl Frick i Christopher McIntosh wymieniają też kilku innych domniemanych „Imperatorów” znalezionych w różnych źródłach z drugiej połowy XVIII w., ale poza nazwiskami i miejscami zamieszkania nie ma o nich innych danych¹²⁴. Natomiast niewątpliwie na książce Samuela Richtera został oparty ilustrowany rękopis zatytułowany *Testamentum der Fraternitet Roseae et Aureae Crucis* (obecnie w Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu), powstały przed 1735 r., którego anonimowy autor zmodyfikował wszakże wiele informacji na temat Bractwa¹²⁵.

HERMANN FICTULD

Najważniejszym i najbardziej wpływowym autorem alchemiczno-teozoficznym połowy XVIII w. był bez wątpienia Hermann Fictuld (Fiktuld, 1700?–1777?)¹²⁶. Mimo tego, że w latach 1731–1760 opublikował kilkanaście prac, które zdobyły sobie olbrzymią popularność, to prawie nic o nim nie wiadomo. Jego nazwisko było już przez współczesnych uważane za pseudonim, ale nie było zgody co do jego prawdziwej tożsamości. Według wersji rozpowszechnionej w literaturze miał się naprawdę nazywać Johann Heinrich Schmidt von Sonnenberg, ale jedynym jej źródłem jest cytowany przez Christiana von Nettelbladt, wolnomularskiego historyka z XIX w., zaginiony dzisiaj rękopis, którego autorem miał być wolnomularz Ernst Werner baron von Raven (1727–1787) z Meklemburgii, domniemany patron Fictulda w latach 1768–1769. Poza kilkoma innymi szczegółami podał on też, że alchemii uczył go chirurg wojskowy na Węgrzech, gdzie trafił w wieku szesnastu lat jako służący, a później „baron Prugg von Pruggen-

122. Frick, *Die Erleuchteten*, 307; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 33.

123. Tak uważał francuski ezoteryk Yvon Le Loup (1921–1926), piszący pod pseudonimem Paul Sédir, który ponadto podał błędny rok 1622; zob.: Paul Sédir, *Różokrzyżowcy: Historia i nauka*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Biblioteka Różokrzyżowców (Warszawa: Pegaz, 1994); wyd. oryg. 1926.

124. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, 15–16; Frick, *Die Erleuchteten*, 307; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 33–34.

125. —, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 33–36; Hereward Tilton, informacje na liście dyskusyjnej Alchemy Academy, 14 i 17 lipca 2003 r.

126. Poza wzmiankami w dawniejszej literaturze i spekulacjami na temat jego tożsamości, jedynym obszerniejszym omówieniem jest hasło: Antoine Faivre, *Fictuld, Hermann*, [w] Wouter J. Hanegraaff, et al. (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2005), 367–370; zob. też: Frick, *Die Erleuchteten*, 313–316; praktycznie tylko szczegółowa bibliografia książek Fictulda; Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 34–46, 81–85; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 46–48.

stein z Innsbrucku”¹²⁷. Późniejsi historycy wolnomularstwa i różokrzyżowców, łącznie z Antoinem Faivrem, powtarzali tę wiadomość bez podjęcia próby jej sprawdzenia. Tymczasem taka rodzina nie istniała, a chodzi najpewniej o rozrodzony ród górniczy z Tyrolu o bardzo podobnym nazwisku, którego pojedynczy członkowie uzyskiwali już od XVI w. nadania szlachectwa niższej rangi¹²⁸. Niektórzy z nich osiągnęli pewne pozycje w administracji, jak na przykład Dominicus Andreas Prugger von Pruggheim (ok. 1726–1808), dyrektor handlowy cesarskiej kopalni i huty żelaza w Pillersee¹²⁹. W latach 1743–1745 studiował on nawet na uniwersytecie w Innsbrucku, gdzie w tym samym mniej więcej czasie pobierali nauki również jego trzej kuzyni¹³⁰, a inni członkowie rodziny pracowali w kilku okolicznych urzędach górniczych¹³¹. Niską wiarygodność tego rękopisu potwierdza też fakt podania w nim dokładnej daty urodzenia Hermanna Fictulda, a mianowicie 7 marca 1700 r., podczas gdy on sam w przedmowie do *Cabala mystica naturae* (Mistyczna kabała przyrody, 1741) stwierdza, że skończył ją pisać „w dniu moich urodzin, 14 listopada 1739 r.”. Nie jest też wykluczone, że podane w zaginionym manuskrypcie nazwisko „Schmidt von Sonnenberg” to kolejny alchemiczny pseudonim „Kowal z Góry [=Kopalni] Słońca [=Złota]”.

Według rękopisu von Ravena listy do Fictulda miały być wysyłane na adres: „baron von Minsthoff, Langenthal, Szwajcaria”. Von Nettelblatt dodaje jeszcze od siebie, bez podania źródła tych informacji, że używał również pseudonimów „Herr v. Main-Stooff und Salzstein”, „Johann Ferdinand von Fridau” (=Frydau) i „Elias Artista Hermeticus”¹³². Drugi z nich jest o tyle zaskakujący, że autor o takim właśnie nazwisku w swoich *Sendschreiben [...] von dem [...] Stein der Weisen* (Listy o Kamieniu Filozofów, 1762) informuje, iż wydaną przez Fictulda bibliografię alchemiczną napisali wspólnie „H. Fictuld i baron Meinstoof”. Co więcej, wspomniany już czołowy pietysta Friedrich Christoph Oetinger (który korespondował z Fictuldem i nawet mu doradzał w kwestiach wydawniczych, za co ten odwdziaczył się włączeniem jego prac do swojej bibliografii) w liście

127. Christian Carl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt, *Geschichte freimaurerischer Systeme in England, Frankreich und Deutschland* (Berlin: E. S. Mittler, 1879), 766.

128. Rudolf von Granichstaedten-Czerva, *Bibliographische Quellen zur Tiroler Familienforschung (Tiroler Bauern, Bürger, Edelleute)*, Quellenbücher zur Sippenforschung, 1 (Görlitz: C.A. Starke, 1939), 165–166.

129. Werner Köfler, *Fieberbrunn: Geschichte einer Tiroler Marktgemeinde* (Fieberbrunn: Selbstverlag der Marktgemeinde Fieberbrunn, 1979), 362, 372, 418–419; Herwig Pirkl, *Aus der Prugger von Pruggheim'schen Familiengeschichte*, „Fieberbrunn Informativ”: 2 (October) (1980): 12–14.

130. Anton Haidacher (red.), *Die Matrikel der Universität Innsbruck: Matricula Philosophica 3. Band: 1736–1754* (Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1961), 28.

131. *Kaiserlich-Königlicher Ober-Oesterreichischer Hof- und Landesstellen-Schematismus*, (Innsbruck: Wagner, 1766, 1774).

132. Nettelblatt, *Geschichte freimaurerischer Systeme*, 761 i 766.

z 1763 r. do znajomego wspominał o „baronie von Maienstorf” w taki sposób, że mogło to się odnosić do tajemniczego alchemika albo też do kogoś z nim blisko związanego. Sam Fictuld (albo jego wydawca) zamieścił na końcu wydanej w 1749 r. książki *Azoth et ignis* (Azoth i ogień) osiem zaszyfrowanych w prosty sposób linijek tekstu, które po rozkodowaniu ujawniają, iż autorem jest „Johan Ferdinand [!] von Meim-Stooff, Pan na Meim-Stoof i Saltz-Stein”¹³³. Jest to zapewne kolejna mistyfikacja, takiego nazwiska i miejscowości nie daje się bowiem zidentyfikować i zapewne nie istniały. Znacznie później, bo w 1779 r., anonimowy edytor kompilacji *Hermetisches A. B. C.* (Hermetyczny elementarz) podaje prawdziwe nazwisko Fictulda jako „Meinstorf”, a na innym miejscu „Weinstoof”, dodając, że pochodził z Langenthal i stąd nazywano go w żartach „Mummenthaler”¹³⁴. Na Szwajcarię wskazywały też dwie wcześniejsze anonimowe publikacje alchemiczne, z których jedna (z 1763 r.) identyfikowała go jako Hansa Schmidta, lekarza z Huttwil w kantonie berneńskim, zaś druga (z 1767 r.) stwierdzała tylko, że „adept Hermann Fictuld nadal żyje w Szwajcarii”¹³⁵.

Pierwsza publikacja Hermanna Fictulda zatytułowana *Wege zum Grossen Universal, oder Stein der Alten Weisen* (Droga do Wielkiego Uniwersału, albo Kamienia Dawnych Mędrców) ukazała się w 1731 r. bez podania miejsca druku, a wstęp był datowany w styczniu tegoż roku w „Szwajcarii, wolnej republice” i podpisany „per Annagramma Hermann Fictuld”¹³⁶. Trzy lata po tej niewielkiej książeczce wydane zostały w Norymberdze jego *Chymische Schrifften* (Pisma chemiczne), zawierające kilka osobnych tekstów i poprzedzone wstępem Friedricha Rotha-Scholtza, w którym znakomity znawca i wydawca literatury alchemicznej wyjaśniał, że dostał te pisma pocztą od nieznanego sobie autora. Był nimi zachwycony i zamierzał włączyć je do czwartego tomu *Deutsches theatrum chemicum*, ale ponieważ nie zdążył go wydać do wiosennych targów książki, to postanowił opublikować je osobno, żeby miłośnicy sztuki alchemicznej nie musieli dłużej czekać (okazało się to słuszną decyzją, bo czwarty tom nie ukazał się, a Roth-Scholtz zmarł niecałe dwa lata później). Mimo tak znakomitej rekomendacji, kolejna książka Fictulda pojawiła się dopiero w 1740 r., ale też niewątpliwie wymagała wielkiej pracy. Była nią obszerna bio-bibliografia literatury alchemicznej *Der längst gewünschte und versprochene Chymisch-Philosophische Probier-Stein, Auf welchem so wohl die Schrifften der wahren Adeptorum*

133. Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica*, 215; wersja Duveena jest niedokładna; podaję tu we właściwej pisowni wynikającej z rozkodowania oryginału.

134. Aluzja do Hansa Jakoba Mumenthalera (1729–1813), znanego chemika, mechanika i optyka szwajcarskiego, wczesnego badacza elektryczności, który też pochodził z Langenthal.

135. Szczegóły bibliograficzne zob.: Faivre, *Fictuld, Hermann*, 368.

136. Znany jest tylko jeden egzemplarz tej książki, dawniej w kolekcji Denisa Duveena, obecnie w bibliotece University of Wisconsin w Madison: Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica*, 214.

als auch der betrügerischen Sophisten seyn probiret worden (Od dawna pożądana i obiecywany chemiczno-filozoficzny kamień probierczy, którym zbadane zostały tak pisma prawdziwych adeptów, jak i oszukańczych sofistów), którą wydał ponownie w 1753 r. w znacznie poszerzonej wersji, wznowionej w 1784 r. w Dreźnie. Jak sam autor wyjaśnia we wstępie, miała to być nowa i doskonalsza wersja *Keren Happuch*, który to przewodnik po literaturze alchemicznej nie obejmował ostatniego półwiecza i w wielu miejscach wymagał korekty. Stosując tę samą konstrukcję co jego poprzednik, Fictuld zestawiał dwie listy autorów (lub tytułów dla dzieł anonimowych), najpierw stu siedemdziesięciu ośmiu „pierwszej klasy”, czyli prawdziwych adeptów, a następnie stu osiemdziesięciu dwóch „drugiej klasy”, czyli oszustów i sofistów, wyliczając tytuły ich prac i dodając zwykle nieco szczegółów biograficznych i własnych opinii. W wielu przypadkach jego informacje faktograficzne są błędne, ale też rejestrują panujące ówczesnie przekonania i krążące plotki, do których niewątpliwie sam też wiele dołożył.

Antoine Faivre dzieli tematykę publikacji Hermanna Fictulda na cztery kategorie, które niekiedy nachodzą na siebie w tych samych książkach:

- (1) Alchemia właściwa. [Fictuld] nigdy nie przestaje bronić alchemicznego światopoglądu przed jego oponentami i bardzo szczegółowo opisuje procedury mające prowadzić do uzyskania Kamienia Filozofów. Tak jak wielu autorów piszących na ten temat, wykazuje się szeroką znajomością literatury alchemicznej. Jego pisma często przybierają formę konwersacji między „filozofami”, co jest topossem inspirowanym bezpośrednio przez klasyczne dzieło alchemiczne *Turba philosophorum* (do tego stopnia, że taki sam tytuł nadał jednej ze swoich książek [1763]).
- (2) [... bio-bibliografie autorów piszących o alchemii, czyli wspomniany już *Prober-Stein*].
- (3) Spekulacje arytmologiczne i/lub neo-kabalistyczne (przykładowo *Cabala mystica naturae* [Mistyczna kabała przyrody, 1741]).
- (4) Pisma mające w znacznej mierze charakter teozoficzny i zawierające, przykładowo, interpretacje greckich mitów (szczególnie o Złotym Runie) i tekstów (jak *Tablicy szmaragdowej*), spekulacje biblijne (najczęściej dotyczące narracji o upadku [pierwszych ludzi] albo Boskiej Mądrości) oraz rozważania o paracelsusowskiej orientacji.¹³⁷

Wspomnianą *Turba philosophorum* otwiera długa narracja, będąca połączeniem mitycznej historii i fikcji literackiej, opowiadająca o egipskim kapłanie Hermesie wędrującym po zaświatach, a następnie prowadzącym dialogi z różnymi adeptami na temat *Tablicy szmaragdowej*. Antoine Faivre dopatruje się tu inspiracji *Symbola aureae mensae* Michaela Maiera i uznaje tekst Fictulda za „jedno z najważniejszych dzieł w dziejach [hermetycznej] tradycji *Tabula smaragdina* [odrębnej od tradycji *Corpus Hermeticum*], w którym światopogląd alchemiczny łączy się z teozoficznym” i „daje jedną z najbardziej drobiazgowych interpreta-

137. Faivre, *Fictuld, Hermann*, 369.

cji tego tekstu, jakie kiedykolwiek napisano”¹³⁸. Interpretacji *Tablicy* oraz mitu Złotego Runa poświęcona jest też druga część wspomnianej książki *Azoth et ignis*, zatytułowana *Aureum Vellus*. Nawiązuje w niej do wspomnianego dzieła Naxagorasa o tym samym tytule, a także do zamieszczonej tam wzmianki o rycerskim Zakonie Złotego Runa, ustanowionym w 1430 r. przez Filipa III Dobrego (1396–1467), księcia Burgundii. Motyw ten rozwinął przede wszystkim w alchemicznej interpretacji jego symboliki, ale także oznajmił, że tajemnica Kamienia Filozofów, którą zdobyli Argonauci, była przekazywana przez Rycerzy Złotego Runa i jej depozytariuszem został książę Filip, a obecnie posiadają ją „bracia czcigodnego Zakonu Złotego Różanego Krzyża” (s. 341). Antoine Faivre widział w tym przejaw nostalgii za epoką rycerstwa, która mniej więcej w tym samym czasie ujawniła się również w wolnomularstwie i literaturze pięknej¹³⁹. Z tego też zapewne powodu nie pojawia się tu, podobnie jak we wcześniejszych rękopisach włoskich i późniejszych niemieckich, postać Christiana Rosenkreutza, zbyt enigmatyczna dla tej epoki wobec oczywistej historyczności i rycerskości księcia Filipa. Hermann Fictuld wspomina co prawda o Rosenkreutzu w *Prober-Stein*, ale jako o „człowieku, który nie wiedział i nie rozumiał absolutnie niczego”, *Chymische Hochzeit* to jego zdaniem „książka bezużyteczna”, zaś o *Fama* i *Confessio* zaledwie wzmiankuje¹⁴⁰.

Tę nową wersję dziejów Zakonu powtarza niemal słowo w słowo za Fictuldem najstarszy znany dokument poświadczający rzeczywiste istnienie zorganizowanego bractwa różokrzyżowców w 1761 r. w Pradze i Frankfurcie¹⁴¹. Nosił on tytuł *Aureum Vellus seu iunioratus Fratrum Rosae Crucis* (Złote Runo albo juniorat Braci Różanego Krzyża) i zawierał rytuały oraz wykaz członków praskiej „asamblei”, ale zaginął podczas II wojny światowej¹⁴². Niezależnie od tego rękopisu, działalność owej grupy potwierdziły również źródłowe badania Eduarda Wintera¹⁴³, a wynika z nich, że kierował nią *sacerdos vagabundus* (wędrowny

138. —, *Hermetic literature IV: Renaissance-present*, [w] Wouter J. Hanegraaff, et al. (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2005), 533–544, tutaj 539; —, *Fictuld, Hermann*, 369.

139. —, *Access to Western Esotericism*, 178–186; również cały rozdział „Miles redivivus: Aspects of the chivalric imagination in eighteenth-century alchemy, freemasonry, and literature”, s. 177–200.

140. Gilly, Afanasyeva, (red.), *500 years of gnosis in Europe*, 239.

141. Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 88 i 94; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 48.

142. Odkrył go w prywatnych zbiorach na Węgrzech i opisał szczegółowo w dwóch artykułach: Ludwig Abafi-Aigner, *Die Entstehung der neuen Rosenkreutzer*, „Die Bauhütte” 36: 11 (1893): 81–85; —, *Die neuen Rosenkreutzer*, „Latomia: Neue Zeitschrift für Freimaurer” 23 (1900): 69–78.

143. Eduard Winter, *Die Rosenkreutzer in Prag*, „Zeitschrift für sudetendeutsche Geschichte”: August (1940): 82–91.

ksiądz) Ignaz Usner i miała kilkunastu członków, w tym również zakonników i wolnomularzy. Występowała jako loża w kontaktach z innymi strukturami masońskimi i tak samo została potraktowana przez władze państwowe i kościelne, kiedy w 1764 r. trzech członków ekskomunikowano i skazano na więzienie za przynależność *ad societatem scientiarum sub titulo fratrum Aureae et Roseae Crucis* (do towarzystwa naukowego pod nazwą braci Złotego i Różanego Krzyża). Dwa lata później cesarzowa Maria Teresa wydała edykt zakazujący wszelkiej działalności różokrzyżowcowej i wolnomularskiej¹⁴⁴. Wspomniany dokument zawierał również statuty, które, jak stwierdza Christopher McIntosh, „korespondowały niemal dokładnie ze statutami francuskiego zakonu zwanego Philosophes Inconnus, opisanymi [wydrukowanymi] w *L'Etoile Flamboyante* [Płonąca Gwiazda] Barona Henriego de Tschoudy, która ukazała się po francusku w 1766 r. i po niemiecku w 1779 r., a zatem nie mogła być źródłem praskich statutow; jedne i drugie musiały mieć wspólne źródło”¹⁴⁵. Podobne opinie wyrażali też inni historycy¹⁴⁶, nie dostrzegając jednak, że opublikowane przez Tschoudy’ego statuty to dosłowny przedruk statutow „Towarzystwa Nieznanych Filozofów” przypisywanych Michałowi Sędziwojowi, choć zwracał na to uwagę już Robert Amadou¹⁴⁷, a nie tak dawno również Anna Maria Partini¹⁴⁸. One to zatem musiały stanowić owo wspólne źródło oraz inspirację dla wolnomularskich neo-różokrzyżowców, ale zależność między nimi a tymi z włoskich rękopisów i publikacji Sincerusa Renatusa nadal pozostaje niejasna. Carlos Gilly zdaje się traktować wszystkie późniejsze statuty jako emanację tych ostatnich, ale też nie bierze pod uwagę Tschoudy’ego i pseudo-Sędziwoja¹⁴⁹. Tymczasem, jeśli przyjąć prezentowany przez tych badaczy tok rozumowania, to polski alchemik byłby symboliczną inspiracją całego ruchu neo-różokrzyżowców w XVIII w.

Praski dokument należy już definitywnie do wolnomularskiej fazy ruchu i opisuje siedem stopni wtajemniczenia, wcześniej nigdzie nie wspomnianych. Wskazuje na to również jednoznaczne powiązania praskiej „asamblei” z masonerią, zarówno poprzez członkostwo jej adeptów w innych lożach, jej typową nazwę „Zur schwarzen Rose” (Pod czarną Różą), jak i podobne traktowanie w wydawanych przez władze edyktach antymasońskich. Ponieważ zgodnie ze statutami Zakon dokonywał wewnętrznych reform co dziesięć lat, a kolejne dwie

144. Ludwik Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982), 99–100.

145. McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 48.

146. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, 17; Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 162–165; Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 94.

147. Amadou, *Le „Philosophe Inconnu”*.

148. Partini, (red.), *Francesco Maria Santinelli: Androgenes Hermeticus. Composto da Minera Philosophorum e Radius ab Umbra*, 19–32.

149. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700*, 229.

miały miejsce w 1767 i 1777 r., to Arnold Marx przyjął rok 1757 za datę jego powstania, powszechnie akceptowaną w późniejszej literaturze¹⁵⁰. Jednak rozważając rolę Hermanna Fictulda w powstaniu nowego Zakonu, dopuszczał też możliwość przesunięcia jego początków wstecz o kolejną dekadę, spekulując, że „około roku 1747 Fictuld prawdopodobnie skontaktował się z [włoską] konfraternią, która do tego momentu działała w całkowitej tajemnicy, nadając jej po raz pierwszy konkretne [ramy] organizacyjne, jeśli nie tworząc wręcz nowego bractwa pod starą nazwą”¹⁵¹. Nie jest to wykluczone, tym bardziej, że w drugim wydaniu *Prober-Stein* dodał obszerne hasło poświęcone Federico Gualdiemu, który nie był nawet wspomniany w wersji z 1740 r. Pisząc, że włoski alchemik „miał wielu korespondentów i hermetycznych potomków, z którymi wymieniał listy” (s. 87), apelował jednocześnie o przekazywanie mu takich dokumentów. Miał też w swej bibliotece otrzymane od przyjaciela listy „niespokrewnionego potomka i ucznia” Gualdiego, którego nazywa „Fredricus Gualdus II”, a który zmarł w 1724 r. (s. 89). Był to niewątpliwie podający się za Gualdiego „książę Hultazob z Kanady” (pisany też Holdafop, Utasop, czasami jako pochodzący z Indii), który w 1718 r. pojawił się we Wrocławiu, a pod koniec życia osiadł w Gdańsku, gdzie zmarł w 1724 r., prawdopodobnie otruty przez żonę, Eleonorę hrabiankę Schlieben (ok. 1720–1759)¹⁵². Nie jest do końca jasne, czy to prawdziwy Gualdi zaczął się tak nazywać, jak sądzi Carlos Gilly¹⁵³, czy też dopiero jeden z jego uczniów, na co wskazuje rozróżnienie ich przez Fictulda. Wydany w 1788 r., ale zachowany we wcześniejszych kopiach zbiór trzynastu listów pisanych przez domniemanych członków Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców w latach 1722–1726 do niezidentyfikowanego brata J. L.V., zawiera jeden, i to najwcześniejszy, właśnie od „księcia Utasopa, znanego też jako Fridrich Gualdianus”¹⁵⁴. Początkiem legendy Gualdiego było wskazanie go jako przykład długowieczności przez francuskiego autora Claude’a Comiersa (zm. 1693). W wydanej w 1687 r. pracy oznajmił, iż dzięki odkryciu eliksiru żyjący do niedawna w Wenecji „Luigi Galdo albo Galdi” osiągnął wiek czterystu lat. Włoski przekład *La critica della morte* (Krytyka śmierci, 1694) wzbogacony został o świadectwo anonimowego tłumacza, który potwierdził, że osobiście poznał Federico Gualdiego w 1653 r. w Wenecji i że jest on wielkim wtajemniczonym, posiadaczem Kamienia Filozofów. Włoska edycja została następnie przetłumaczona na niemiecki i wydana w Augsburgu w 1700 r.¹⁵⁵, zapoczątkowując legendę, która była jeszcze żywa pod

150. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, 17.

151. *Ibid.*, 16.

152. Mańkowski, *Książę Hultazob, gdański lekarz cudotwórca*; Humbertclaude, *Recreations de Hultazob*.

153. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 230, 233–234, 331.

154. *Ibid.*, 230, 233.

155. *Ibid.*, 213–218.

koniec XVIII w. (za żyjącego nadal Gualdiego podawał się tajemniczy hrabia de Saint-Germain, a włoski awanturnik znany jako hrabia Cagliostro miał być jego uczniem), a nawet w XIX w. w kręgach wolnomularskich i ezoterycznych¹⁵⁶.

Rola Hermanna Fictulda w powstaniu wolnomularskiego Zakonu nie jest wszakże tak oczywista, jak to sugerował Arnold Marx i niektórzy inni badacze, albowiem według wspomnianego rękopisu Ernsta von Ravena miał on zostać członkiem „Towarzystwa Różanego Krzyża” dopiero pod koniec lat 1760., a wcześniej był w nim tylko „instruktorem”. Tymczasem większość badaczy początków wolnomularskiego zakonu neo-różokrzyżowców niemal zupełnie pomija jedną z najważniejszych postaci w dziejach polskiej masonerii, jaką był Jean Luc Louis de Toux de Salvert (Thoux de Salverte, ok. 1707–1797), określony przez Ludwika Hassa mianem „najbardziej reprezentatywnej w skali europejskiej osobistości tego środowiska [masonerii mistyczo-ezoterycznej]”¹⁵⁷. Informacje o jego życiu przed przybyciem do Warszawy w 1749 r. pochodzą wyłącznie z relacji Walentego Wilkoszewskiego, archiwisty Wielkiego Wschodu Polski w latach 1818–1820, który być może korzystał z rękopiśmiennej autobiografii de Toux¹⁵⁸. Wynika z nich, że już około roku 1740 przystąpił do różokrzyżowców, a w 1742 r. w Wiedniu otrzymał ich najwyższe wtajemniczenia. Gdyby uznać to za wiarygodne¹⁵⁹, początki wolnomularskich struktur neo-różokrzyżowców musiałyby sięgać przynajmniej końca lat 1730., ale bardziej prawdopodobne wydaje się, że de Toux lub Wilkoszewski użyli takiego sformułowania pisząc z perspektywy wolnomularskiej, a jego ewentualne kontakty mogły dotyczyć raczej luźnych grup pozostających pod wpływem włoskich złoto-różokrzyżowców. Ponieważ być może (według Wilkoszewskiego) był już wcześniej wolnomularzem, a w 1744 r. miał założyć własną lożę „Sternkreuz” (Gwiazdzisty Krzyż) w Brnie, będąc oficerem w służbie habsburskiej, to miał wszelkie przesłanki – miejsce, czas i udział w obu nurtach – aby nadać masońską strukturę luźnej organizacji różokrzyżowców. Są to oczywiście jedynie spekulacje, tak samo mało prawdo-

156. Zestawienie takich wzmianek i odwołań do Gualdiego podaje: Humbertclaude, *Luci su di un maestro minore*, 82–86.

157. Ludwik Hass, *Warszawski mistyk na skalę europejską – człowiek sprzeczności epoki Oświecenia (Jean Luc Louis de Toux de Solvert [!])*, „Wiek Oświecenia” 4 (Z historii sztuki, literatury i idei) (1984): 95–122, tutaj 97; —, *La franc-maçonnerie et les sciences occultes au XVIIIe siècle (Jean-Luc-Louis de Toux de Salvert)*, „Acta Poloniae Historica” 53 (1986): 93–116, tutaj 95.

158. Walenty Wilkoszewski, *Rys historyczno-chronologiczny Towarzystwa Wolnego Mularstwa w Polsce; wydał z rękopisu Tadeusz Święcicki* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1968), 60 i passim.

159. Ludwik Hass przytacza te i inne fakty z wczesnej biografii de Toux, ale też podkreśla w przypisie wątpliwości wynikające z milczenia znanych źródeł lub wręcz ich sprzeczności z relacją Wilkoszewskiego: Hass, *Warszawski mistyk na skalę europejską*, 100; —, *La franc-maçonnerie et les sciences occultes au XVIIIe siècle*, 98.

podobne jak cytowane przypuszczenia Arnolda Marxa dotyczące Hermanna Fictulda (też domniemanego Szwajcara, tak jak Jean de Toux). Nie ulega natomiast wątpliwości, że po przyjeździe do Warszawy w 1749 r. założył tajną lożę „du Bon Pasteur” (Dobrego Pasterza), której nauki i rytuały nawiązywały bezpośrednio do statutów Sincerusa Renatusa i praskiej „asamblei”, a oparte były w dużej mierze na symbolice alchemicznej interpretowanej w duchu pietyzmu¹⁶⁰.

Nie wiadomo nic konkretnego o przynależności Fictulda do wolnomularstwa, ale jego książki były czytane przez znanych masonów, a on sam prawdopodobnie korespondował z przyjaciółmi naukowca i mistyka Emanuela Swedenborga, od których dowiedział się też, że król Gustaw Adolf był filozofem hermetycznym¹⁶¹. Alchemicznym teoriom Swedenborga poświęcił Fictuld dialog zamieszczony w *Abhandlung von der Alchymie und derselben Gewissheit* (Rozprawa o alchemii i pewności tejże, 1754, s. 68–75), ale napisany niewątpliwie już w 1749 r. (wstęp jest datowany 1 stycznia 1750 r.). W tym samym czasie szwedzki mistyk przebywał w Amsterdamie wraz z Johanem Archenholtzem (1695–1777), historykiem i politykiem na wygnaniu, który zadedykował ukończony właśnie rękopis traktatu *Von Arkenholts gedancken über dem Stein der Weisen* (Myśli von Archenholtza o Kamieniu Filozofów) swoim „hermetycznym braciom”, zaś sam Swedenborg czynił w latach 1750–1751 szereg aluzji do tajnego bractwa wtajemniczonych¹⁶². Mógł to być już wolnomularski Zakon Złoto- i Różokrzyżowców, który później uznawał Emanuela Swedenborga za jednego ze swych członków, a którego istnienie w Hadze w 1750 r. postulują niektórzy historycy. Na tej podstawie Marsha Schuchard sformułowała daleko idącą (co u niej nie dziwi) hipotezę o „stworzeniu tajnej siatki adeptów *Rose-Croix*, która zapewne obejmowała [Hermanna] Fictulda, [Gustafa] Bonde’a, [Johana] Archenholtza, [Joachima Fredericka] Preisa i innych rezydentów Szwecji, Niemiec, Holandii i Wielkiej Brytanii”¹⁶³.

Choć brak na to przekonujących dowodów, to nie jest wykluczone, że właśnie w Niderlandach wywodząca się z Włoch, a wówczas już austriacko-niemiecka tradycja alchemicznych różokrzyżowców połączyła się ze szkocko-francuską tradycją wolnomularstwa wyższych stopni. Sugerować to może wydana w 1751 r. książka Ludwiga Conrada Orviusa *Occulta philosophia* (Ukryta filozofia), której oryginalna wersja z 1737 r. opisywała w przedmowie przejścia autora z podającymi się za różokrzyżowców oszustami działającymi w Hadze w 1622 r. Przystąpił do nich, ale jedynie stracił fortunę swoją i żony, a nie otrzymał żad-

160. Opublikował je z rękopisów: Thalmann, *Das System der Loge 'du Bon Pasteur'*, „Das Freimaurer Museum” 2 (1926): 109–309.

161. Schuchard, *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven*, 482–483; hasło poświęcone Gustawowi Adolfowi w *Probier-Stein*, gdzie pisze o informacji od szwedzkich przyjaciół, znajduje się zaraz po hasłach dotyczących obu Gualdich.

162. *Ibid.*, 481 i 483.

163. *Ibid.*, 483.

nych obiecywanych mu tajemnic. Nową edycję przygotował Johann Ludolph ab Indagine (właściwie Jäger, 1728–1787), wówczas jeszcze student, a później lekarz i autor kilku książek chemicznych i mineralogicznych. Zmienił on jednak nazwisko autora na Berg albo Montanus i dał nowy tytuł *Gründliche Anweisung zu der wahren Hermetischen Wissenschaft* (Gruntowne instrukcje dla prawdziwej nauki hermetycznej). Z przedmowy zostały usunięte fragmenty przedstawiające owych oszustów w złym świetle, a wprowadzone zmiany sugerowały, że książkę wydało Towarzystwo Różokrzyżowców z Holandii. W jednej ze swoich znacznie późniejszych książek (wydanej w 1780 r.) wspomina o kapitułach różokrzyżowców w Hamburgu, Amsterdamie i Hadze jako wczesnych placówkach neo-różokrzyżowców, co wraz z powyższą publikacją może wskazywać na jego osobisty udział w ich organizowaniu.

WOLNOMULARSTWO I ALCHEMIA

Rozwój wolnomularstwa spekulatywnego, a zwłaszcza okoliczności powstawania nowych obrządków wyższych stopni i ich upowszechniania w całej Europie pozostają nadal bardzo niejasne, szczególnie ze względu na liczne związane z nimi mity i mało wiarygodne, często sprzeczne ze sobą źródła. Również opinie historyków zajmujących się tym obszarem dziejów nowożytnych bywają skrajnie różnicowane, nierzadko pozostające pod wpływem legend wolnomularskich, traktowanych jako wiarygodne przekazy¹⁶⁴. Jak zauważył jeden z nielicznych solidnych badaczy wczesnych dziejów masonerii, stały się one „najradośniejszym ze wszystkich terenów łowieckich dla oszołomów i fantastów, całkowicie nienaukowego i [wręcz] maniakalnego pogranicza [bywalców] czytelnicy British Museum”¹⁶⁵. Wysunięta na początku XIX w. przez Johanna Gottlieba Buhle¹⁶⁶

164. Istnieje olbrzymie piśmiennictwo na temat dziejów wolnomularstwa, ale jego wartość jest bardzo zróżnicowana; standardowe prace ogólne, powszechnie uznawane za wiarygodne to: Robert Freke Gould, *Gould's history of Freemasonry throughout the world*, 6 t. (New York: Charles Scribner's Sons, 1936); wyd. oryg. 1884–1887; też nowsze wydanie London 1951, ze zmianami krytykowanymi przez Davida Stevensona; Ferdinand Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, 3 t. (Köln: Edition Lempertz, 2006); wyd. oryg. 1932; Eugen Lennhoff, Oskar Posner, Dieter A. Binder, *Internationales Freimaurer Lexikon* (München: Herbig, 2006); wyd. zmienione i poprawione, oryg. wyd. 1932; o wolnomularstwie w Europie Środkowej obok cytowanych już (a także innych) prac Ludwika Hassa cenny jest zbiór studiów: Helmut Reinalter (red.), *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert im Mitteleuropa*, Taschenbuch Wissenschaft, 403 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

165. Stevenson, *The origins of freemasonry*, 3.

166. Johann Gottlieb Buhle, *Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer: Eine historisch-kritische Untersuchung* (Göttingen: Johann Friedrich Röwer, 1804); te same twierdzenia i tezy powtórzył za nim (a właściwie streścił całą książkę) wpływowy angielski eseista romantyczny: Thomas De

(a właściwie jemu przypisywana, bo rok wcześniej sformułował ją Christoph Gottlieb von Murr¹⁶⁷) teza o pochodzeniu wolnomularstwa od różokrzyżowców opierała się na błędnych założeniach dotyczących domniemanej „przyjaźni” Michaela Maiera z Robertem Fluddem, pod którego wpływem Elias Ashmole miał wprowadzić idee różokrzyżowcowe do tworzącej się masonerii angielskiej. Chociaż nie ma żadnych podstaw źródłowych do przyjęcia takiej genealogii tego ruchu, to wielu historyków wolnomularstwa przyjmowało tę tezę, wzbogacając ją o własne mitotwórcze spekulacje. Obok standardowych pozycji pisanych przez historyków masonskich, opowiadali się za nią też tacy solidni badacze jak Hans Schick, który widział w dziełach Michaela Maiera nawet strukturę wolnomularskich stopni wtajemniczenia¹⁶⁸, albo Frances Yates, dostrzegająca (jak zawsze) wpływ Johna Dee, przenoszony jej zdaniem przez Eliasa Ashmole’a do łóż angielskich mularzy, gdzie łączył się z kluczowymi dla jej wizji fenomenami różokrzyżowców wpływami heidelberskiego dworu Elektora Palatynatu i jego szkockiej żony¹⁶⁹. Podobne stanowisko prezentuje Tadeusz Cegielski, dodając kolejne hipotezy o różnych rolach spełnianych przez Roberta Moraya i Eliasa Ashmole’a, z których „pierwszy dopatrywał się w pseudocechowej organizacji żywej struktury ezoterycznej, drugi zaś, pomimo zainteresowania dyscyplinami hermetycznymi, traktował przynależność do loży raczej jako tradycję, nakazującą wspierać upadające związki muratorów”¹⁷⁰. Tymczasem nie ma żadnych wiarygodnych dowodów na włączanie elementów symboliki i ideologii hermetyczno-różokrzyżowcowej czy alchemicznej do angielskiego wolnomularstwa drugiej połowy XVII w., a jego późniejsza historia też na to nie wskazuje. Obaj wspomniani aktywiści raczej nie wiązali swoich zainteresowań ezoterycznych z działalnością w lożach. Sam Tadeusz Cegielski stwierdza to jednoznacznie (choć tylko w przypisie), podważając tym samym własne spekulacje inspirowane teoriami Frances Yates: „Wzmiankowany [...] brak przekazów źródłowych na temat początków spekulatywnej masonerii angielskiej uniemożliwia nam dokładniejsze odtworzenie tego procesu i zmusza do poprzestania na analogii z podobnym procesem dokonującym się na terenie Szkocji”¹⁷¹.

Quincey, *Historico-critical inquiry into the origins of the Rosicrucians and the Freemasons*, „London Magazine” 9: January, February, March i June (1824); przedruk m. in. w: —, *Historico-critical inquiry into the origins of the Rosicrucians and the Freemasons*, [w] David Masson (red.), *The collected writings of Thomas De Quincey* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1890), t. 13, 384–448.

167. Christoph Gottlieb von Murr, *Über den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und des Freymaurerordens* (Sulzbach: Johann Esaias Seidel, 1803).

168. Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum*, 252.

169. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, 414–416; —, *The Rosicrucian enlightenment*, 206–219.

170. Cegielski, „*Ordo ex chaos*”, 203.

171. *Ibid.*, 228.

LEGENDY WYŻSZYCH STOPNI

Niektóre nurty wolnomularstwa szkockiego były rzeczywiście otwarte na płynące z kontynentu wpływy nurtu różokrzyżowców z początków XVII w., o czym była już wcześniej mowa i co wykazał przekonująco David Stevenson¹⁷². Z kolei Marsha Keith Schuchard prześledziła dalszy rozwój tej tradycji, bardziej kabalistycznej niż alchemicznej, do początków XVIII w., wiążąc ją ściśle z dynastią Stuartów i emigracją jej zwolenników do Francji, gdzie zakładali własne loże i tworzyli legendę „szkockiego obrządku” i wyższych stopni wtajemniczenia¹⁷³. Przełomowym momentem, jak się zdaje, była opublikowana w 1737 r. i wielokrotnie wznawiana przemowa, którą Andrew Michael Ramsay („Kawaler Ramsay”, 1686–1743) wygłosił w szkockiej loży w Paryżu. Przedstawił w niej zupełnie inną wersję początków wolnomularstwa, wywodząc je od rycerstwa z czasów wypraw krzyżowych, wtajemniczonego w najgłębsze tajemnice kabały i przekazującego je w systemie lożowym w Szkocji. Jak wykazała Marsha Schuchard, mowa Ramsaya była w dużej części oparta na satyrycznych utworach Jonathana Swifta, przede wszystkim *A letter from the Grand Mistress of the Female Free-Masonry* (List of Wielkiej Mistrzyni Żeńskiego Wolnomularstwa, 1695), a w mniejszym stopniu także pobocznym wątku *A tale of a tub* (Opowieść balii, 1704)¹⁷⁴. Znakomita badaczka uważa oba utwory Swifta za odzwierciedlające (choć w krzywym zwierciadle) rzeczywiste tradycje szkocko-irlandzkiej masonerii końca XVII w. oraz

dające rzadką [okazję] wglądu w „celtyckie” nurty w okultystycznym i rycerskim wolnomularstwie między 1688 a 1695 r., czyli w okresie, z którego zachowało się niewiele innych dokumentów. Potwierdzeniem posiadania przez niego [Swifta] wewnętrznej wiedzy o tych wszystkich tajemnych sprawach są późniejsze historyczne twierdzenia Andrew Michaela Ramsaya, który studiował i podziwiał dzieła Swifta, i uznawał go za bratnią duszę. [...] Napisał do niego list z podziękowaniem za pochwałę *The travels of Cyrus* [Podróże Cyrusa] (1727), alegorycznej powieści Ramsaya, przepełnionej odniesieniami jakobickimi i masońskimi. Dziesięć lat później Ramsay objawił paryskiej loży Écossais [szkockiej] jakobicką wersję historii wolnomularstwa, która odzwierciedlała i rozwijała wiele rewelacji Swifta z jego *A letter from the Grand Mistress*.¹⁷⁵

172. Stevenson, *The origins of freemasonry*, a także inne wcześniej cytowane publikacje tego autora.

173. Schuchard, *Restoring the temple of vision*.

174. —, *Ramsay, Swift, and the Jacobite-Masonic version of the Stuart restoration*, [w] Richard Caron, et al. (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3 (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 491–505; —, *Restoring the temple of vision*, 787–792.

175. —, *Restoring the temple of vision*, 791.

Najważniejszym elementem tej historii były żydowsko-kabalistyczne korzenie wolnomularstwa. Ramsay opowiada o tajemnej księdze spisanej przez króla Salomona, którą rycerze krzyżowcy odkryli w fundamentach Drugiej Świątyni po zdobyciu Jerozolimy. Depozytariuszem tej wiedzy stał się rycerski zakon joannitów, czyli św. Jana Jerozolimskiego, który w Szkocji stworzył swego rodzaju unię z mularzami i odtąd starożytne sekrety przekazywane były w ich lożach. Wystąpienie Kawalera Ramsaya wywołało spore zainteresowanie i wkrótce szkocka loża w Saint-Germain pod Paryżem wprowadziła obok tradycyjnych trzech stopni rzemieślniczych pierwszy stopień „rycerski” (albo „kawalerski”) *Chevalier Maçon Ecossois* (Rycerz Mason Szkocki), a po nim kolejne. Spowodowało to trwającą do końca XVIII w. istną eksplozję nowych rytuałów i systemów z setkami „wyższych stopni”, nawiązujących do wątków biblijnych, kabalistycznych, teozoficznych, mitologicznych i oczywiście rycerskich. Owe istniejące już wcześniej zasoby mityczno-symboliczne były reinterpretowane w duchu wolnomularstwa, łączone ze sobą i przetwarzane w inicjacyjny ceremoniał, który miał przekazywać starożytne tajemnice wiedzy o Bogu i przyrodzie, prowadzić do osiągnięcia doskonałości duchowej, ale w rzeczywistości stanowił jedynie mniej lub bardziej atrakcyjną rytualną liturgię, w trakcie której wtajemniczany poznawał kolejne elementy legendy i związanej z nią symboliki.

Miejsce joannitów z legendy Ramsaya szybko zajęli templariusze i przemawiająca do wyobraźni martyrologia Jacquesa de Molay (ok. 1244–1314), ostatniego Wielkiego Mistrza, oraz jego braci. Jednym z pierwszych takich systemów była Kapituła Clermonta (od nazwiska ówczesnego Wielkiego Mistrza Wielkiej Loży Francji, który w 1758 r. zatwierdził jej działanie, choć system istniał już wcześniej, prawdopodobnie od 1743 r.)¹⁷⁶. W jego też ramach pojawiły się pierwsze wątki alchemiczne¹⁷⁷, wcześniej nieobecne w wolnomularstwie:

Instrukcje tego rytu nauczały, że zasady Królewskiej (alchemicznej) Sztuki zostały odkryte w Świątyni Salomona! Wydaje się, że szkocka masoneria hermetyzująca zrodziła się wraz z tą Kapitułą Clermonta, która zapewne jako pierwsza stopiła ze sobą trzy nurty: rycerski, Świątyni Salomona i alchemii. [...] Jej czwartym i piątym stopniem były Rycerz Świętego Andrzeja od Ostu

176. Nadal podstawową monografią tych nurtów wolnomularstwa jest wydana pośmiertnie pod redakcją Antoine’a Faivre’a monumentalna praca: René Le Forestier, *Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles* (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1970); najnowsze trzecie wydanie: Milan: Arché, 2003; obszerny przegląd daje też: Frick, *Die Erleuchteten*.

177. Krótki przegląd tych wątków zawiera: Didier Kahn, *Franc-maçonnerie et alchimie*, „Sciences de l’Homme et de la Société” (2012); jest to uaktualniona wersja artykułu: —, *Alchimie et franc-maçonnerie au XVIIIe siècle*, [w] Philippe Morbach, Didier Kahn (red.), *Mutus Liber Latomorum. „Le Livre Muet des Francs-Maçons”*: *Précédé de approche historique et symbolique sur le Noachite* (Paris: J.-C. Bailly Éditeur, 1993), 25–38.

oraz Rycerz Boga i Jego Świątyni, ukazujące symbolikę o dwoistej orientacji: Świątyni Salomona i tradycyjnej alchemii. [...] Była też łonem, w którym i z którego [Karl Gotthelf baron von] Hund mógł rozwinąć i wymusić akceptację swojego własnego rytu, Zakonu Ścisłej Obserwy [założonego w 1751 r.].¹⁷⁸

Jeden ze stopni tego Zakonu, Zielony Szkocki Rycerz Orła i Różanego Krzyża, nawiązywał także do mitu różokrzyżowców, obecnego już w Kapitułce Clermonta i odnoszonego zarówno do alchemii, jak i czerwonego krzyża templariuszy. Symbolikę alchemiczną wprowadził też nieco później (zapewne w 1761 r.) Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824), kiedy jako zwierzchnik Wielkiej Łoży w Lyonie dodał do praktykowanych tam siedmiu wyższych stopni jeszcze jeden o nazwie Wielki Mistrz Szkocki Rycerz Miecza i Różanego Krzyża. Dwa lata później założył wraz z bratem Pierrem-Jacquesem (chemikiem i autorem haseł chemicznych w *Encyklopedii* Diderota i d’Alamberta) Suwerenną Kapitułę Rycerzy Czarnego Orła i Różanego Krzyża, która miała zajmować się właśnie alchemią, choć niewiele wiadomo o jej działalności¹⁷⁹. Nieco wcześniej symbolika różokrzyżowców pojawiła się też w najwyższym jedenastym stopniu Zakonu Wybranych Koenów, założonym przez Joachima (Jacquesa) Martineza de Pasqually (1727?–1774), hiszpańskiego katolika, być może pochodzenia żydowskiego. Było to jednak bardzo dalekie nawiązanie, stopień ten nie nazywał się już bowiem *Rose-Croix*, ale *Réau-Croix*, a członkowie Zakonu uprawiali praktyczną teurgię, czyli kontaktowanie się z wyższymi duchami, niewiele mającą wspólnego z alchemią.

Czerwony krzyż jest też symbolem powstałego w 1756 r. Rytu Szwedzkiego, do dzisiaj praktykowanego w Skandynawii i Niemczech, w którym najwyższy dziewiąty stopień to Rycerz Komandor Czerwonego Krzyża albo Mistrz Templum, zaś stopień ósmy, Rycerz Południa albo Ulubiony Brat św. Jana, opiera się na symbolice alchemicznej. System ten ma charakter chrześcijański, a w swych początkach pozostawał pod istotnym wpływem mistycyzmu Emanuela Swedenborga. Sam szwedzki uczoney był najprawdopodobniej przyjęty w 1744 r. do jakiejś organizacji nawiązującej do różokrzyżowców i działającej w Hadze. Mógł to być co prawda Królewski Zakon Heredom z Kilwinning, który tam właśnie wówczas powstał i nadawał stopień Rycerza Różanego Krzyża. Stopień ten nawiązywał do szkockiej historii z XII w. i nie miał odniesień alchemicznych, ale obie grupy mogły pierwotnie wywodzić się z tego samego źródła.

[Wielki Mistrz] Clermont również wspominał o takich wyższych stopniach jak „Rycerz Rose-Croix”, dostępnych wyłącznie w jego Łoży Królewskiej [...]. Baron von Hund, wtajemniczony przez Jakobitów w Paryżu w 1743 r., twierdził, że otrzymał wyższe stopnie różokrzyżowcowe i że kontaktował się z różokrzyżowcami w Holandii w 1744 r. A zatem, kiedy Swedenborg

178. Faivre, *Access to Western Esotericism*, 189.

179. Le Forestier, *Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, 279.

wzmiankował o swoich związkach z towarzystwem alchemików 12 kwietnia [1744 r.] (tydzień po jego jakobickiej inicjacji), najprawdopodobniej miał na myśli swoich nowych braci różokrzyżowców.¹⁸⁰

Istotne wydaje się też, że zdaniem Marshy Schuchard „Swedenborg mógł mieć szwedzkie kontakty w Metz”, gdzie „jesienią 1749 r. naczelnym rabinem był słynny kabalista Jonathan Eibeschütz, który przeniósł się do tego francuskiego miasta z Pragi”¹⁸¹. Tam właśnie w 1762 r. wspomniany wcześniej baron Henri de Tschoudy założył lożę Rytu Adonhiramicckiego z najwyższym dwunastym stopniem Rycerza Różanego Krzyża albo Nieznanego Filozofa. Cztery lata później opublikował wzmiankowane wcześniej dzieło *L'Etoile Flamboyante*, w którym przedrukował Statuty Towarzystwa Nieznanych Filozofów autorstwa pseudo-Sędziwoja, niemal identyczne ze statutami w rękopisie *Aureum Vellus seu iunioratus Fratrum Rosae Crucis* działających w Pradze w 1761 r. Dzieje zakonu w tymże rękopisie podane są z kolei za tak samo zatytułowanym i wydany w 1749 r. *Aureum Vellus* Hermanna Fictulda, który w tym samym roku napisał dialog na temat alchemicznych poglądów Swedenborga i korespondował z jego przyjaciółmi. Dzieło Tschoudy’ego stanowiło bardzo specyficzną, ale prawdopodobnie nigdy nie wprowadzoną w życie syntezę wolnomularstwa nurtu templariuszowsko-szkockiego i hermetycznej alchemii, z projektami opartych na niej stopni i *Hermetycznym katechizmem*¹⁸². Wszystkie powyższe okoliczności, a zapewne było ich znacznie więcej, poprzedzają lub sygnalizują pojawienie się w pełni zorganizowanych wolnomularskich struktur Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców, który zaczął wkrótce opanowywać loże w Niemczech, Polsce, Rosji i innych krajach jako system wyższych stopni.

Wskazuje to też na zaistnienie pod koniec pierwszej połowy XVIII w. szczególnej atmosfery intelektualnej, odrzucającej racjonalne idee oświeceniowe i przepełnionej nostalgiczną tęsknotą za epoką rycerską z jej legendami, niejasną symboliką dawnych mitów, opowieściami o ukrytej w nich tajemnej wiedzy, a także enigmatycznym językiem alchemii i jej mglistymi obietnicami. Organizacje wolnomularskie, szczególnie rozwój stopni rycerskich, stworzyły idealną infrastrukturę do manifestacji owej nostalgii. Mit templariuszy we francusko-szkockich lożach masonskich i skonstruowany przez Hermanna Fictulda mit Zakonu Złotego Runa były różnymi jej przejawami, które spotkały się być może za sprawą Emanuela Swedenborga i zaowocowały powstaniem alchemicznej masonerii. Niezależnie stworzony system Tschoudy’ego, którego „wolnomularstwo

180. Schuchard, *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven*, 352.

181. *Ibid.*, 476.

182. Obszerną analizę tej publikacji przeprowadził: Arthur Edward Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry, and an analysis of the inter-relation between the craft and the high grades in respect to their term of research, expressed by the way of symbolism*, 2 t. (London: Rebman Limited, 1911), 2:53–80.

można opisać jako umoralnioną alchemię¹⁸³, dowodzi niemal nieuchronności takiego związku w ówczesnej atmosferze intelektualnej, w której alchemia stała się synonimem wsteczności na równi ze średniowieczną kulturą rycerską. Wielu dawniejszych badaczy twierdziło, że Zakon Złoto- i Różokrzyżowców był systemem wyższych stopni, czyli wymagał od kandydata wcześniejszego uzyskania stopni ucznia, czeladnika i mistrza, stanowiąc tym samym jeden z odłamów wolnomularstwa¹⁸⁴. Inni z kolei opowiadali się za zmodyfikowaną tezą Buhlego, uznając Zakon za „starszy od wolnomularstwa spekulatywnego”¹⁸⁵, ale infiltrujący i opanowujący loże masońskie w ramach nurtu templariuszowskiego, co zdaje się bliższe prawdy, albowiem warunek posiadania trzech podstawowych stopni wolnomularskich przed przystąpieniem do Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców został wprowadzony dopiero w 1777 r. przy okazji jego ostaniej reformy¹⁸⁶. Wcześniejszą sytuację tak charakteryzuje Renko Geffarth, autor najnowszej monografii opartej na zachowanych archiwach Zakonu:

Ponieważ do postrzegania jako „system wyższych stopni” wystarcza w zasadzie samo istnienie stopni innych niż „wolnomularstwa św. Jana” [czyli trzech podstawowych], to nawet Złoto- i Różokrzyżowcy są czasami traktowani jako system wyższych stopni wolnomularskich; jest to jednak niewłaściwe w świetle samoświadomości Zakonu, który nie uważał się za dodatek do „prawdziwej” masonerii, ale wręcz przeciwnie, uznawał się za jej prekursora i wiązał z tym istotne rozróżnienie ich godności. W kategoriach organizacyjnych [Zakon] był [stowarzyszeniem] odrębnym od łóż wolnomularskich, chociaż jeśli chodzi o osoby, które były jednocześnie wolnomularzami i różokrzyżowcami – jak istotnie było w przypadku większości Złoto- i Różokrzyżowców – to oczywiście wprowadzały one ściśle związki między [oboma] organizacjami. To samo dotyczy różnych innych systemów wyższych stopni w XVIII w., które tworzyły własne, zwykle niezależne od siebie stowarzyszenia, a chociaż miały wiele podobieństw natury merytorycznej i strukturalnej, to nie wynikały z tego automatycznie powiązania organizacyjne. Jest to po prostu ważny moment w historii towarzystw wolnomularskich XVIII w., kiedy powstawało wiele rywalizują-

183. —, *A new encyclopaedia of Freemasonry (Ars Magna Latomorum) and of cognate instituted mysteries: Their rites, literature, and history*, 2 t. (Philadelphia, PA: The David McKay Co., 1921), 16.

184. Powtarzają to również niektórzy współcześni historycy, zwłaszcza w popularnych syntezach, jak przykładowo: Kocku von Stuckrad, *Was ist Esoterik?: Kleine Geschichte des geheimen Wissens* (München: C. H. Beck, 2004), 192.

185. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, 93.

186. Holger Zaunstöck, *Sozietätslandschaft und Mitgliederstrukturen: Die mittel-deutschen Aufklärungsgesellschaften des 18. Jahrhunderts*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 9 (Tübingen: Niemeyer, 1999), 81.

cych ze sobą systemów lożowych i „stylów nauczania”, dla których nie było jednej organizacji zwierzchniej.¹⁸⁷

Wydaje się prawdopodobne, że wczesne ośrodki działalności neo-różokrzyżowców, o których znane są jedynie niepewne wzmianki źródłowe, były takimi właśnie niezależnie organizującymi się grupami. Wspominana wyżej „asamblea” w Pradze odwoływała się do swoich zwierzchników w Regensburgu albo Frankfurcie nad Menem. Inna centrala działała zapewne w Wiedniu, a jeszcze inna w Hadze¹⁸⁸. Większość badaczy przypisuje kluczową rolę w procesie jednoczenia wszystkich tych niezależnych inicjatyw ośrodkom w Sulzbach i Marburgu. Dwór książęcy w Sulzbach był pod koniec XVII w. centrum mistyczno-kabalistycznym, któremu patronował książę Krystian August (1622–1702). Działali tam między innymi teozoficzny mistyk Johann Georg Gichtel (jego uczniem był wspominany wcześniej alchemiczny pietysta Gottfried Arnold), chrześcijański kabalista Franciscus Mercurius van Helmont (1618–1699)¹⁸⁹, syn Johanna Baptisty, oraz Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689), tłumacz na łacinę fragmentów księgi *Zohar* (Blask) oraz innych pism kabalistycznych wydanych jako *Kabbala denudata* (Kabała obnażona, 2 tomy, 1677 i 1684)¹⁹⁰. Jednym z zawartych tam tekstów był napisany zapewne w XVII w. po hebrajsku alchemiczny traktat *Aesch mezareph* (Oczyszczający ogień)¹⁹¹, a poza tym von Rosenroth opublikował własną, napisaną w duchu *Chymische Hochzeit* i inspirowaną również dziełami Michaela Maiera, alchemiczną sztukę teatralno-baletową *Conjugium Phoebi et Palladis, oder die erfundene Fortpflanzung des Goldes. Chymisches Pracht-Spiel* (Zaślubiny Febusa i Pallady, albo odkryte rozmnażanie złota. Wspinała sztuka chymiczna, 1677)¹⁹². Jej treścią nie były jedynie alegoryczne spe-

187. Renko D. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert*, Aries Book Series, 4 (Leiden–Boston: Brill, 2007), 55.

188. Frick, *Die Erleuchteten*, 350–354; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 64.

189. Najnowsza monografia: Coudert, *The impact of the Kabbalah in the 17th century*.

190. Tłumaczenie angielskie: Samuel Liddell MacGregor Mathers (red.), *The Kabbalah unveiled* (London: George Redway, 1887); wielokrotnie wznawiane, ale mało wiarygodne, bo przygotowane przez znanego ezoteryka.

191. Patai, *The Jewish alchemists*, 322–335; rozdział zatytułowany „Esh M’saref: A kabbalistic-chemical treatise”; Nicolas Séd, *L’alchimie et la science sacrée des lettres: Notes sur l’alchimie juive à propos de l’Ésh mesareph*, [w] Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d’Étude de l’Histoire de l’Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)* (Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995), 547–649; Konstantin Burmistrov, „Ибо Он как огонь плавильщика”: *Каббала и алхимия* (Moskwa: Институт философии РАН, 2009).

192. Didier Kahn, *Une pièce de théâtre alchimique: Conjugium Pallas et Phoebi de Christian Knorr von Rosenroth, 1677, Théâtre et spectacles hier et aujourd’hui, Époque moderne et contemporaine, Actes du 115e congrès national des sociétés savantes (Avi-*

kulacje, bo Knorr wspólnie z van Helmontem przygotowali edycję wydanego pośmiertnie najważniejszego dzieła ojca tego ostatniego, *Ortus medicinae*, do czego konieczna była praktyczna znajomość technologii chemicznych. Wiadomo też, że „książę i jego ezoteryczny krąg poszukiwali Kamienia Filozofów również praktycznie w laboratorium”¹⁹³, a zdaniem Hansa Graßla tradycje te przetrwały i zostały pół wieku później włączone do powstającego ruchu neo-różokrzyżowców przez lekarza miejskiego w Sulzbach, radcę dworu księcia Karola Teodora (1724–1799) i osobistego lekarza jego żony, Bernharda Josepha Schleißa von Löwenfeld (1731–1800)¹⁹⁴. Na jego „kluczową rolę” w tworzeniu organizacyjnych fundamentów nowego Zakonu wskazywał też Rolf Zimmermann¹⁹⁵, a ostatnio potwierdził tę opinię w oparciu o nowe źródła Renko Geffarth¹⁹⁶. Nawet jego zakonne imię Phoebbron mogło stanowić nawiązanie do tytułu sztuki Knorra von Rosenroth i prawdopodobnie to on właśnie w 1767 r. opracował nową hierarchiczną strukturę Zakonu i dostosował do niej wcześniejszy system stopni wtajemniczenia, jakim posługiwała się „asamblea” w Pradze w 1763 r. Ten ostatni znany jest jedynie ze znacznie późniejszego druku z 1782 r. i przez niektórych badaczy odrzucany jako fałszerstwo albo pomyłka¹⁹⁷, ale co do pierwszej znanej wersji statutów z 1767 r. i ich autorstwa nie ma raczej wątpliwości. Owa pierwsza „reformacja” uważana jest też za „początek definitywnego istnienia” Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców¹⁹⁸.

gnon 1990) (Paris: Éditions du C.T.H.S, 1991), 33–55; Italo Michele Battafarano, *Eine alchemisch-esoterische Friedensutopie: Knorr von Rosenroths 'Conjugium Phoebi et Palladis'*, „Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft” 3 (1993): 93–108; przedruk w: —, *Eine alchemisch-esoterische Friedensutopie: Knorr von Rosenroths 'Conjugium Phoebi et Palladis'*, [w] Italo Michele Battafarano (red.), *Glanz des Barock. Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur*, Iris, 8 (Bern–Berlin–Frankfurt–New York–Paris–Wien: Peter Lang, 1994), 33–46; edycja krytyczna: — (red.), *Christian Knorr von Rosenroth: Conjugium Phoebi et Palladis. Oder die erfundene Fortpflanzung des Goldes: Chymische Allegorie*, Iris, 16 (Bern–Berlin–Frankfurt–New York–Paris–Wien: Peter Lang Verlag, 2000); zbiór najnowszych studiów poświęconych temu tekstowi: Rosmarie Zeller (red.), *Knorrs Conjugium Phoebi et Palladis im Kontext alchemistischer Symbolik und barocker Festkultur: Akten der 16. Tagung der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft*, Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft, 17 (Sulzbach–Rosenberg / Bern: Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft / Peter Lang Verlag, 2006).

193. Frick, *Die Erleuchteten*, 332.

194. Hans Graßl, *Aubruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1875* (München: C. H. Beck, 1968), 115–117.

195. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 163–165.

196. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 66–68, 167.

197. *Ibid.*, 166.

198. *Ibid.*, 304.

ZAKON ZŁOTO- I RÓZOKRZYŻOWCÓW

W drugim ze wspomnianych ośrodków najważniejszą postacią był Friedrich Josef Wilhelm Schröder (1733–1778), profesor medycyny na uniwersytecie w Marburgu i mistrz loży wolnomularskiej, który interesował się alchemią i prowadził na jej temat szeroką korespondencję. W 1766 r. Schleiß von Löwenfeld nawiązał z nim kontakt, zaprosił do współpracy i mianował „kierownikiem” nowego ośrodka w Marburgu¹⁹⁹. Schröder okazał się jednym z najaktywniejszych działaczy, o którym późniejsi członkowie wyrażali się z największym uznaniem, a przede wszystkim wydał kolejny obszerny zbiór tekstów alchemicznych *Neue alchymistische Bibliothek für den Naturkundiger unsers Jahrhunderts* (Nowa biblioteka alchemiczna dla badaczy przyrody naszego stulecia), wychodzący w latach 1771–1774 w czterech częściach i zawierający zarówno tłumaczenia klasyków alchemii, jak i teksty autorów z kręgów różokrzyżowcowych²⁰⁰.

Kolejna dekada była okresem intensywnej ekspansji Zakonu na obszarach Niemiec, Austrii, Węgier i Polski, przy jednoczesnej rywalizacji z Zakonem Ścisłej Obserwy. Oficjalnie ryt ten przeciwstawiał się rozplenieniu nauk tajemnych w wolnomularstwie i chciał go z nich oczyścić, ale również w nim pojawiły się wątki alchemiczne i różokrzyżowcowe, zwłaszcza w odłamie tzw. „klerykatu”, któremu przewodził Johann August von Starck (1741–1816), teolog i orientalista z Królewca. W promowanej przez niego wersji legendy, depozytariuszami tajemnej wiedzy byli nie tyle rycerze Zakonu Templariuszy, co jego klerycy, oni to bowiem posiadali konieczne do przekazywania owych tajemnic umiejętności czytania i pisania. Starck zwalczał inne ugrupowania, między innymi tworząc teorię o spisku Zakonu Iluminatów, założonego przez Adama Weishaupt (1748–1830) i działającego w Bawarii w latach 1776–1785, który miał doprowadzić do Rewolucji Francuskiej. Jednocześnie sam zajmował się alchemią w tradycji włoskich różokrzyżowców, o czym świadczy jego własnoręczny odpis niemieckiego tłumaczenia traktatu Federico Gualdiego *Philosophia Hermetica*, który stał się „jednym z najważniejszych tekstów w naukach klerykatu”²⁰¹. Co ciekawe,

199. Stefan Redies, *Freimaurer, Tempelritter und Rosenkreuzer: zur Geschichte der Geheimbünde in Marburg im 18. Jahrhundert* (Marburg: Tectum Verlag, 1998), 38–44, 80–81; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 65; Claus Priesner, *Alchemy and Enlightenment in Germany: Ideas, biographies, secret societies and a changing cultural context*, [w] Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry* (Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007), 253–264, tutaj 255.

200. Na jego temat zob.: Frick, *Die Erleuchteten*, 338–345; Priesner, *Defensor alchymiae: Zur Beweis- und Rechtfertigungsstrategie bei Gabriel Clauder und Friedrich Wilhelm Schröder*; Stefan Redies, *Friedrich Joseph Wilhelm Schröder (1733–1778). Ein Rosenkreuzer an der Universität Marburg*, Wissenschaft in Dissertationen, 266 (Marburg: Görlich & Weiershäuser, 1997).

201. Edycję zawiera: Frick, *Die Erleuchteten*, 275–285.

z uwag w rękopisie wynika, że tekst ten był przywieziony do Petersburga przez włoskiego wolnomularza z Florencji, a po jego śmierci w 1765 r. przekazany Starckowi przez niemieckich masonów działających w Rosji. Można się zatem domyślać, że powstające koła neo-różokrzyżowców dysponowały zapewne jeszcze innymi dokumentami pochodzącymi bezpośrednio od różokrzyżowców z Florencji, Wenecji i Rzymu.

Oba rywalizujące stowarzyszenia wprowadziły pojęcie „nieznanych zwierzchników”, adeptów stojących na szczycie hierarchicznej organizacji, które później weszło na stałe do języka grup ezoterycznych XIX i XX w. W przypadku neo-różokrzyżowców mogło ono wywodzić się od nazwy Towarzystwa Nieznanych Filozofów, którego założenie przypisywano Michałowi Sędziwojowi, być może za pośrednictwem statutów przedrukowanych przez Barona Tschoudy’ego, jak to sugerował już Robert Amadou²⁰². W przypadku Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców byli nimi „magowie” stojący na czele dziewięciostopniowej hierarchii, której najniższy poziom stanowili pojedynczy bracia, tworzący dziewięcioosobowe „koła” (*Zirkel*). Najprawdopodobniej owi „zwierzchnicy” to postaci fikcyjne, bo nie udało się dotychczas znaleźć żadnej wzmianki o którymś z nich jako rzeczywistej osobie. Brak informacji o nich również z dobrze udokumentowanego okresu późniejszego, dla którego Renko Geffarth odtworzył podstawową hierarchię z nazwiskami „naddyrektorów” i „dyrektorów generalnych”, a także „naddyrektora generalnego”, którym był Johann Christoph von Wöllner (1732–1800), minister rządu pruskiego i szef departamentu wyznań religijnych. Z czterech wyższych poziomów znane są jedynie trzy imiona zakonne, w tym domniemanego „generała” Rosariususa, ale zapewne takie osoby nigdy nie istniały, a właśnie von Wöllner i generał wojsk pruskich Johann Rudolph von Bischoffwerder (1741–1803) kontrolowali cały Zakon po dokonanej wspólnie z Friedrichem Schröderem reformie z 1777 r. i odsunięciu Schleiße von Löwenfelda od stanowisk kierowniczych²⁰³. Ten ostatni był zapewne wcześniej członkiem zawiązanego z jego inicjatywy „triumwitaru” władz naczelnych, razem z mniej znanymi aktywistami istniejącej wcześniej grupy z Regensburga, której podlegała „asamblea” w Pradze i w Wiedniu, Karlem Ignazem Rudolfem von Keller i Christianem Erdmannem Franzem Xavierem von Jäger²⁰⁴.

Przemiany organizacyjne, wewnętrzne tarcia i ekspansja terytorialna po 1777 r. są już dosyć dobrze znane i szczegółowo opisane w cytowanych wcze-

202. Amadou, *Le „Philosophe Inconnu”*, 100.

203. Szczegóły hierarchii i ekspansji terytorialnej podaje wraz ze schematami graficznymi: Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 75–177; szczególnie diagram na s. 116.

204. Marx, *Die Gold- und Rosenkreuzer*, 34–35; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 55; zdaniem Fricka należał do nich również Schröder: Frick, *Die Erleuchteten*, 365.

śniej opracowaniach²⁰⁵. Warto wszakże wspomnieć, że konkurencja ze Ścisłą Obserwą miała też wymiar polityczny, albowiem Wielkim Mistrzem tej pierwszej został w 1772 r. Ferdynand książę Brunszwiku-Wolfenbüttel (1721–1792), podczas gdy jego bratanek Fryderyk August (1740–1805), książę oleśnicki, przeszedł od templariuszy do różokrzyżowców i został następcą Wöllnera jako „dyrektor” koła berlińskiego. W Warszawie do Ścisłej Obserwy przystąpił w 1777 r. sam król Stanisław August Poniatowski, uzyskując od razu wszystkie stopnie wtajemniczenia²⁰⁶, ale prawdopodobnie już w 1773 r. został też członkiem Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców²⁰⁷. Na czele podległego Wiedniowi koła warszawskiego stał Karol Adolf hrabia Brühl (1742–1802), mający status „generalnego dyrektora”, a członkiem był też jego brat Alojzy Fryderyk (1739–1793), jak również brat króla Kazimierz Poniatowski (1721–1800), podskarbi Adam Poniński (1732/1733–1798) i przynajmniej kilka innych osób²⁰⁸. Kluczową rolę odgrywał w nim wspomniany wcześniej Jean-Luc Louis de Toux, a później też August Moszyński (1731–1786), od 1769 r. Wielki Mistrz polskiego wolnomularstwa i zapalony alchemik, którzy wspólnie przeprowadzali poszukiwania i eksperymenty alchemiczne w laboratorium urządzonym w Pałacu Ujazdowskim z finansowym wsparciem króla²⁰⁹. Znane szczegóły ich działalności zebrał w swoich monumentalnych monografiach i drobniejszych studiach Ludwik Hass²¹⁰, ale wiele pozostaje jeszcze do wyjaśnienia²¹¹. Jednym z ciekawszych incydentów było zde-

205. Szczególnie cenne w tym względzie są: —, *Die Erleuchteten*; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*.

206. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, 130.

207. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 67.

208. Stanisław Małachowski-Lempicki, *Różokrzyżowcy polscy wieku XVIII-go*, „Przegląd Powszechny” 185: 1–3 (1930): 73–84; Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, 135–136.

209. —, *Sekta farmazonii warszawskiej: Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Biblioteka Wiedzy o Warszawie (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980), 157.

210. Ibid., wg indeksu; —, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, wg indeksu; tutaj też o działalności Zakonu w sąsiednich krajach; —, *Warszawski mistyk na skalę europejską*.

211. Na temat alchemicznych eksperymentów Moszyńskiego i współpracującego z nim Stanisława Samuela Okraszewskiego (ok. 1744–1817/1824), znanego z dokonania pierwszego polskiego lotu balonem, zob. też: Włodzimierz Hubicki, *Tło i geneza powstania podręcznika Chemia i mineralogia Okraszewskiego oraz anonimowego traktatu Skarb chymików*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria C” 8 (1964): 3–34; Roman Bugaj, *Hermetyzm w Polsce doby Stanisławowskiej*, „Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki” 2: 2 (1993): 155–219; Maria Zawartko-Laskowska, *Mecenat naukowy Stanisława Augusta i jego przyrodnicze pasje*, „Kronika Zamkowa” 1–2: 55–56 (2008): 65–112; dwa polskie rękopisy chemiczne z tej epoki wydali: Michalina Dąbkowska, *Stanisław Okraszewski: Chemyi xięga pierwsza oraz mineralogia*, „Studia i Materiały

maskowanie przez Moszyńskiego alchemicznych oszustw słynnego awanturnika Giuseppe Balsamo (1743?–1795), znanego jako hrabia Alessandro di Cagliostro, co odbiło się szerokim echem w całej Europie²¹². Sam Cagliostro podawał się za ucznia Federico Gualdiego, który miał nadal żyć²¹³, a na innych dworach europejskich działał też tajemniczy hrabia de Saint Germain (1712?–1784), który z kolei miał być przyjacielem Gualdiego, co pokazuje jak trwała była legenda włoskiego maga i alchemika. Ów Saint Germain koniec życia spędził w Altonie, ważnym ośrodku różokrzyżowców, u landgraфа Karola Hessen-Kassel (1744–1836), późniejszego zwierzchnika Zakonu Braci Azjatyckich²¹⁴.

Kolejnym monarchą przyjętym do Zakonu został nieco później król pruski Fryderyk Wilhelm II (1744–1797), wtajemniczony jeszcze jako następca tronu w 1781 r., dzięki czemu Wöllner i Bischoffwerder uzyskali bardzo wysoką pozycję w państwie i zdaniem niektórych badaczy manipulowali królem²¹⁵. Jednak „paradoksalnie, właśnie wówczas gdy klika różokrzyżowców w Prusach osiągała wielką władzę i wpływy, Zakon Złoto- i Różokrzyżowców musiał zmierzyć się z kryzysem [wewnętrznym], który miał doprowadzić do jego upadku”²¹⁶. Szere-

z *Dziejów Nauki Polskiej*. Seria C” 8 (1964): 35–77; Kazimierz Sarnecki, *Rękopis alchemiczny Skarb chymików*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*. Seria C” 8 (1964): 79–117.

212. Znakomita monografia tego przypadku, omawiająca wszelkie okoliczności w oparciu o obfity materiał źródłowy: Michał Otorowski, *Cagliostro w Warszawie: Alchemia lansu* (Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2007); zob. też wcześniejsze artykuły tegoż autora, szczególnie: —, *Cagliostro demasqué à Varsovie Augusta Moszyńskiego*, „*Ars Regia*” 6: 1–2 (11–12) (1997): 73–82; —, *Dwa memoriały Cagliostra (?) do Stanisława Augusta*, „*Ars Regia*” 6: 1–2 (11–12) (1997): 127–171; —, *Komentarz do tekstu Augusta Moszyńskiego*, „*Ars Regia*” 6: 1–2 (11–12) (1997): 105–126.

213. Z obszernej, nie zawsze krytycznej literatury na jego temat szczególnie ważny jest zbiór źródeł: Klaus H. Kiefer (red.), *Cagliostro: Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus* (München: C. H. Beck, 1991); najnowsza monografia to: Philippa Faulks, Robert L. D. Cooper, *The masonic magician: The life and death of Count Cagliostro and his Egyptian Rite* (London: Watkins Publishing, 2008).

214. Nadal przydatne pozostają jego dawniejsze monografie (obie miały liczne wznowienia): Isobel Cooper-Oakley, *The Count of Saint-Germain: The life and activities of an important mystic and philosopher who influenced the 18th century* (Milano: Ars Regia, 1912); Paul Chacornac, *Le Comte de Saint-Germain* (Paris: Chacornac Frères, 1947); najnowsze opracowanie to: Jean Overton Fuller, *The Comte de Saint-Germain, last scion of the House of Rakoczy* (London: East-West Publications, 1988).

215. Johannes Schultze, *Die Rosenkreuzer und Friedrich Wilhelm II*, „*Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins*” 46: 2 (1929): 41–51; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 113–131; Hans-Joachim Neumann, *Friedrich Wilhelm II. Preußen unter den Rosenkreuzern* (Berlin: Quintessenz Verlag, 1997); Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, wg indeksu.

216. McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 133.

gowi członkowie domagali się ujawnienia tajemnic, których nie poznawali mimo osiągnięcia wysokich stopni wtajemniczenia, a zwierzchnicy poszczególnych prowincji wchodzili ze sobą w konflikty, zaś od berlińskiej centrali żądali bezpośredniego dostępu do „nieznanych zwierzchników”. Pierwszą oznaką kryzysu było opublikowanie informacji o Zakonie, jego strukturze i naukach, w książce *Der Rosenkreuzer in seiner Blöße* (Różokrzyżowiec w swej nagości, 1781), której autor podpisał się pseudonimem Magister Pianco. Zawarta w niej ostra krytyka była adresowana do Schleißa von Löwenfelda, który odpowiedział na nią rok później w publikacji *Der im Licht der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer* (Różokrzyżowiec promieniujący w świetle prawdy) dowodząc, że autor nie ujawnił nic istotnego, a jego wiadomości były fałszywe. O autorstwo podejrzewany był Hans Heinrich baron von Ecker und Eckhoffen (1750–1790), który wystąpił z Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców, aby założyć własny Zakon Rycerzy i Braci św. Jana Ewangelisty z Azji w Europie (w skrócie zwanego Zakonem Braci Azjatyckich), również wykorzystujący symbolikę alchemiczną, ale w przeciwieństwie do tamtego (co było jednym z głównych zarzutów Magistra Pianco) akceptujący członków wyznania mojżeszowego²¹⁷. On sam temu zaprzeczył i wskazał jako autora bliżej nieznanego Friedricha Gottlieba Ephraima Weisse.

Przełomem stało się wystąpienie przedstawicieli prowincji rosyjskiej, którzy w 1786 i 1787 r. napisali do Johanna Christopha von Wöllnera, oskarżając go o oszustwa i wysuwając 117 zażaleń, żądając ich przekazania „nieznanym zwierzchnikom”. W tej sytuacji von Wöllner ogłosił *Silanum* czyli zawieszenie działalności wszystkich struktur Zakonu aż do odwołania. Chociaż owo odwołanie i zapowiadana kolejna tradycyjna reforma w 1787 r. nigdy nie nastąpiły, to część łóż nadal działała poza centralnymi strukturami, stopniowo znikając w ciągu ostatniej dekady XVIII w. Ostatnią była najprawdopodobniej loża w Magdeburgu, która została zamknięta w roku 1801²¹⁸. W ten sposób przestała istnieć pierwsza i jedyna w dziejach hierarchiczna organizacja inicjacyjna oferująca swym członkom wyjawienie prawdziwych tajemnic alchemii łącznie ze sposobem preparowania Kamienia Filozofów. Według szacunków badaczy, zrzeszała ona sporo ponad tysiąc członków, w tym ok. 340 w samej prowincji berlińskiej²¹⁹.

Jak wynika z opublikowanych przez Bernharda Beyera w 1925 r. źródeł opisujących nauki udzielane braciom Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców, na pierwszych dwóch stopniach wtajemniczenia (*Junior* i *Theoreticus*) dowiadywali się raczej trywialnych rzeczy z tradycyjnej symboliki alchemicznej, takich jak

217. Frick, *Die Erleuchteten*, 454–499; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 161–177.

218. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 57, 306.

219. McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 57–58; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 106–109.

teoria *tria prima* czy korespondencje między planetami i metalami²²⁰. Dopiero po osiągnięciu stopnia *Practicusa* adept otrzymywał instrukcje dla urządzenia laboratorium alchemicznego oraz kilka receptur na otrzymywanie różnych rozpuszczalników (*menstrua*) i regulusa antymonu, a więc zupełnie podstawowych procesów, łatwo dostępnych w wielu publikacjach chemicznych. Utrzymywanie takiego laboratorium było dość kosztowne, na co wskazują zachowane rachunki, stąd też często „koła miały wspólne laboratoria, z których członkowie mogli korzystać”²²¹. Próby i poszukiwania wychodziły daleko poza to, czego dowiadawali się podczas formalnych obrzędów wtajemniczenia na kolejne stopnie czy przekazywanych im przy tej okazji pisemnych instrukcji, bo bractwo neo-różokrzyżowców miało w istocie rzeczy dwa sprzeczne ze sobą oblicza:

Zakon chępił się posiadaniem dokładnie tego rodzaju wiedzy i mądrości, które starał się zdobyć. Jest całkowicie jasne, że żaden z kierujących nim członków, jak Johann Rudolf Bischoffswerder [...] czy Johann Christoph Wöllner [...], ani też najbardziej prominentny członek król Fryderyk Wilhelm II [...], nie posiadali jakiegokolwiek alchemicznej wiedzy poza tym, co mogli przeczytać w bardzo licznych dostępnych wówczas książkach. [...] Założyciele i „zwierzchnicy” Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców również pragnęli znaleźć „prawdziwego” adepta posiadającego tajemnicę Kamienia [Filozofów] i wszystkie inne sekrety uznawane za znane tylko mędrcom.²²²

Ze względu na głęboko pietystyczne podejście do alchemii, podstawowy kanon lektur członków Zakonu obejmował dzieła Jakoba Böhme, Swedenborga i Oetingera, choć zdaniem Renko Geffartha ich rola nie była aż tak znacząca, jak to wcześniej przedstawiał Antoine Faivre²²³. Z drugiej strony Joachim Telle twierdzi, że przypisywane Oetingerowi, ale wydane anonimowo teo-alchemiczne dzieło *Patrialchalphysik* (Fizyka patrialchalna, 1772) cieszyło się bardzo dużym uznaniem w kręgach neo-różokrzyżowców²²⁴. Jedną z podstawowych lektur było niewątpliwie *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* Georga von Wellinga, ale w 1781 r. książkę Fryderyk August ogłosił, że Welling nie był adeptem i w związku z tym czytanie jego traktatu nie jest zalecane²²⁵. W tym samym roku Johann Christoph Wöllner przygotował nowe wydanie *Aurea catena Homeri* pod zmienionym tytułem *Annulus Platonis*, tym samym promując to dzieło wśród braci.

220. Bernhard Beyer, *Das Lehrsystem des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer*, „Das Freimaurer-Museum” 1 (1925); wznowienie: Augsburg 1978.

221. McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 84–85; przedstawia wydatki laboratorium koła w Kassel.

222. Priesner, *Alchemy and Enlightenment in Germany*, 256.

223. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 200.

224. Telle, *Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern*, 175.

225. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 200.

Po reformie z 1777 r. Zakon zaczął też wydawać drukiem nauki dla niższych stopni, zapewne ze względu na tak dużą liczbę członków, że kopiowanie rękopisów nastroczało trudności. Jeszcze w tym samym roku ukazały się *Starke Enweise aus den eigenen Schriften des Hochheiligen Ordens Gold- und Rosenkreuzer* (Mocne dowody z własnych pism Przeświętego Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców), w 1785 r. wydano *Die theoretischen Brüder oder zweite Stufe der Rosenkreuzer und ihrer Instruktion* (Teoretyczni bracia albo drugi stopień Różokrzyżowców i ich instrukcje), a trzy lata później *Das Geheimnis aller Geheimnisse ex Macrocosmo et Microcosmo, oder der güldene Begriff der geheimsten Geheimnisse der Rosen- und Gülden-Kreuzer mit ihren drey Steinen der Wunder* (Tajemnica wszystkich tajemnic makrokosmosu i mikrokosmosu, albo złote zrozumienie najtajniejszego sekretu Rózo- i Złotokrzyżowców z ich trzema Kamieniami Cudów). Mimo tak wspaniale brzmiących tytułów, wydawnictwa te nie zawierały niczego oryginalnego, a jedynie enigmatyczne rozważania i reinterpretacje podstawowych pojęć alchemicznych w duchu pietyzmu. Bez wątplenia najważniejszą ze wszystkich publikacji wydanych pod auspicjami Zakonu był *Der Compaß der Weisen* (Kompas mędrców, 1779), który ukazał się „na jednoznaczne polecenie Wyższych Zwierzchników”. Za autora piszącego pod pseudonimem Ketmia Vere uważa się zwykle różokrzyżowca i lekarza Adama Michaela Birkholza (1746–1818), ale był on tylko edytorem i autorem komentarzy do drugiego wydania z 1782 r. Jak ustalił już Karl Frick, pierwotnie przygotowywał to dzieło do druku Bernhard Schleiß von Löwenfeld, ale pracę nad nim dokończył Christian von Jäger. Wspólnie napisali wprawdzie ponad stustronnicowy wstęp, lecz na inną tożsamość prawdziwego autora wskazywała odkryta jeszcze przez Hermanna Koppa wzmianka w wiedeńskim katalogu rękopisów, a miał nim być Augustin Anton Pocquière de Jolyfief, tajny sekretarz cesarza Franciszka I²²⁶. Z kolei według Georga Schustera, historyka z początku XX w., mającego dostęp do archiwum Hohenzollernów, autorem tego fundamentalnego dzieła miał być sam Johann Christoph Wöllner²²⁷. Oczywiście jest to dalekie od wiarygodności, jak podkreślał sam Frick, a więc niektórzy badacze, jak Christopher McIntosh, nie podają wcale autora, podczas gdy inni, jak Hereward Tilton, akceptują ustalenia Koppa²²⁸. Jeszcze inni nie mogą się zdecydować, tak jak Renko Geffarth, który z jednej strony podał kolejny argument na rzecz autorstwa Schleißa von Löwenfelda, ale w bibliografii i cytacjach tradycyjnie przypisuje to dzieło Adamowi Birkholzowi²²⁹. *Der Compaß der Weisen* stanowił kompilację materiałów alchemicznych, mających wprowadzić nowego członka Zakonu w podstawowe

226. Frick, *Die Erleuchteten*, 419.

227. Georg Schuster, *Die Geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden*, 2 t. (Leipzig: Leibig, 1902–1906), 2:62.

228. Tilton, *The quest for the Phoenix*, 29.

229. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 62, 203, 334.

pojęcia stosowane w jego pracach i atmosferę prowadzonych dyskusji. We wstępie opisane były też jego dzieje, wywodzone już nie od średniowiecza, ale od samego praojca Adama.

Obok tekstów teo-alchemicznych i pietystycznych, popularne wśród członków Zakonu były również dzieła chymiczne, dotyczące technologii chemicznej i metalurgii, z których uczyli się praktyki laboratoryjnej. Sięgali zatem do chymików akceptujących możliwość transmutacji, takich jak Johann Rudolph Glauber czy Georg Ernst Stahl, ale szczególnie do licznych publikacji współczesnego im Johanna Gottfrieda Jugela (1707–1786), mającego znakomite doświadczenie jako nadzorca kopalni i metalurg, a jednocześnie piszącego z pozycji tradycyjnego światopoglądu alchemicznego. Jego książki dotyczyły zarówno praktyki górniczej, miernictwa podziemnego czy mineralogii, jak i alchemii właściwej, a nawet teozoficznej. Pod koniec życia sam został też członkiem Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców i pełnił ważną funkcję „Manipulanta” w kole berlińskim. Rolf Zimmermann i Antoine Faivre nazywali go nawet „głównym ideologiem późnych różokrzyżowców” i drugim obok Oetingera „duchowym kierownikiem tego Zakonu”²³⁰, ale zdaniem Renko Geffartha jest to co najmniej problematyczne, „ponieważ Jugel został przyjęty w 1780 r. [w wieku 73 lat], nie mógł zatem mieć czynnego udziału w tworzeniu nauk Zakonu, które były już wówczas zasadniczo zamknięte”²³¹. Wcześniejsza recepcja jego książek mogła jednakże mieć istotny wpływ na ich powstawanie, a przyznana mu funkcja stanowiła być może uznanie tego wkładu i uhonorowanie go.

Podstawowe kompendia tekstów alchemicznych służących neo-różokrzyżowcom i jednocześnie pokazujących zakres ich zainteresowań to wspomniana wcześniej *Neue alchymistische Bibliothek* wydana przez Friedricha Schrödera, a także również jemu niekiedy błędnie przypisywany *Neue Sammlung von einigen alten und sehr rar gewordenen Philosophisch und Alchymistischen Schriften* (Nowy zbiór niektórych dawnych i bardzo rzadko spotykanych pism filozoficznych i alchemicznych), publikowany w latach 1767–1774 jako „kontynuacja znanego niemieckiego *Theatrum chymicum*”. W sześciu tomach ukazało się łącznie ponad trzydzieści obszernych traktatów, głównie klasyki średniowiecznej, ale też Clovisa Hesteau de Nuysementa i Johanna de Monte-Snydersa z XVII w. oraz pierwsze wydanie napisanego w 1760 r. traktatu Hermanna Fictulda (fikcyjnego tłumaczenia z hebrajskiego) *Fürstliche und Monarchische Rosen von Jericho, Das ist: Moses Testament und Vergabung der Künsten und Wissenschaften die er am Hof Pharao in Egypten erlernt* (Książęce i monarchiczne Róże Jerycha, to jest: Testament Mojżesza i dar sztuk i nauk, które poznał na dworze Faraona w Egipcie).

230. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, 1:166; Antoine Faivre, *Rose-Croix et Rose-Croix d’Or en Allemagne de 1600 à 1786*, „Revue de l’Histoire des Religions” 181: 1 (1972): 57–69, tutaj 67.

231. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 197.

Najobszerniejszym takim zbiorem końca XVIII w. było wydane w latach 1778–1779 czterotomowe *Hermetisches A.B.C. deren ächten Weisen alter und neuer Zeiten vom Stein der Weisen. Ausgegeben von einem wahren Gott- und Menschenfreunde* (Hermetyczny elementarz Kamienia Filozofów według prawdziwych mędrców z dawnych i nowszych czasów. Wydane przez przyjaciela Boga i ludzi). Zawierało ono siedemdziesiąt trzy teksty, niektóre skrócone lub streszczone, poczynając od *Tablicy szmaragdowej*, poprzez klasyczne traktaty średniowieczne, dzieła renesansowe i z XVII w., a na współcześnie wydawanych kończąc. Były wśród nich podstawowe teksty teo-alchemiczne, jak *Wasserstein der Weisen* czy *Opus Wellinga*, a nawet mistyczny tekst Jane Leade (1624–1704), ale również wszystkie dzieła Thomasa Vaughana i streszczenie nauk Michała Sędziwoja na podstawie pseudoepigraficznych *55 listów*. Na uwagę zasługuje brak jakichkolwiek odniesień do Paracelsusa, a spośród paracelsystów reprezentowany jest jedynie Alexander von Suchten. Największym współczesnym autorytetem był oczywiście Hermann Fictuld, którego wszystkie prace przedrukowano we fragmentach. Pełna wersja jego bibliografii *Probier-Stein* została wznowiona w 1784 r., a rok wcześniej ukazał się anonimowy *Missiv an die Hoherleuchtete Brüderschaft des Ordens des Goldenen und Rosenkreuzes* (List do wielce oświeconego Bractwa Złoty i Różokrzyżowców), zawierający „historyczno-krytyczny wykaz 200 pism różokrzyżowcowych od roku 1614 do 1783, jako uzupełnienie do fictuldowskiego *Probierstein*”. Z kolei nową i rozszerzoną wersją bibliografii Fictulda, zawierającą obszerne wprowadzenia do poszczególnych działów i około 650 pozycji z krótkimi adnotacjami, był *Beytrag zur Geschichte der höhern Chemie oder Goldmacherkunde in ihrem ganzen Umfange. Ein Lesebuch für Alchemisten, Theosophen und Weisensteinsforscher; auch für alle, die wie sie, die Wahrheit suchen und lieben* (Uzupełnienie do historii wyższej chemii albo sztuki robienia złota w jej pełnym zakresie. Książka lektur dla alchemików, teozofów i poszukiwaczy Kamienia Mędrców, [a] także dla wszystkich, którzy tak jak wy, szukają mądrości i ją kochają, 1785).

Ostatnim wreszcie zbiorem tekstów alchemicznych wydanym w XVIII w. było *Hermetisches Museum* (Muzeum Hermetyczne) w trzech tomach publikowanych w latach 1782–1785, nie mające nic wspólnego z łacińskim kompendium o tym samym tytule z 1625 i 1678 r., które było wznowione jeszcze w roku 1749. Zawiera ono jedynie dziesięć tekstów, w większości przedruków publikacji z pierwszej połowy XVIII w., a jako ostatni zamieszczony zostało *Die wahrhafte und vollkommene Bereitung* Samuela Richtera (Sincerusa Renatusa), symbolicznie zamykając epokę neo-różokrzyżowców, którą rozpoczęło w 1710 r.

Za prawdziwe jej zwieńczenie uznać wszakże trzeba wydanie w latach 1785–1788, w Altonie pod Hamburgiem, trzech części albumowego dzieła *Geheime Figuren der Rosenkreuzer, aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert* (Tajemne figury [=diagramy] różokrzyżowców z XVI i XVII wieku), które Carlos Gilly

nazwał „ostatnim hermetycznym manifestem wieku oświecenia”²³². Hiszpański uczony zwrócił też uwagę, że powszechnie używany tytuł jest w istocie „przed-tytułem”, a właściwa karta tytułowa znajduje się w części wydanej jako trzecia, ale w rzeczywistości będącej pierwszą, a zatem powinien on brzmieć: *Die Lehren der Rosenkreuzer aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert, Oder Einfältig ABC Büchlein für junge Schüler so sich täglich fleissig üben in der Schule des H[eiligen] Geistes* (Nauki różokrzyżowców z XVI i XVII wieku, Albo prosty elementarz dla młodych uczniów do codziennego pilnego ćwiczenia w Szkole Ducha Świętego). Każdy z zeszytów zawierał jeden traktat oraz 11–13 plansz z symbolicznymi diagramami i rysunkami, przy czym dwa z tych traktatów to właśnie te, wcześniej już wspomniane, w których po raz pierwszy pojawiły się wzmianki o „Fratres Aureae Crucis”, a mianowicie *Aureum seculum redivivum* Adriana von Mynsicht (występującego tu również pod pseudonimem Henricus Madathanus) z 1621 r. oraz *Ein güldener Tractat* z roku 1625, pierwotnie wydany anonimowo, ale przypisywany często Hermannowi Condeesyanusowi, identyfikowanemu przez Carlosa Gilly z Johannem Rhenanusem (jego zdaniem tożsamym również z Philipem à Gabella, autorem *Consideratio brevis* wydanego w 1615 r. razem z drugim manifestem *Confessio Fraternitatis*)²³³. Pochodzenie trzeciego traktatu nie zostało jak dotąd ustalone i najprawdopodobniej nie był on wcześniej wydany drukiem. Podobnie jak w większości innych publikacji neo-różokrzyżowców, nie ma nigdzie wzmianki o Christianie Rosenkreutzu ani o manifestach z 1614 i 1615 r., choć oczywisty jest wpływ „czwartego manifestu” czyli *Speculum sophericum Rhodo-Stauroticum* Theophilusa Schweighardta (czyli Daniela Möglinga), wydanego w 1618 r., z którego pochodzi też jedna z „figur”. Niektóre inne mogły być inspirowane przez diagramy w *Opus* Georga von Wellinga z 1719 r. albo nawet, jak sugeruje Gilly, mógł on mieć swój udział w projektowaniu tej twórczej kompilacji²³⁴. Co prawda Welling zmarł w 1727 r., ale *Geheime Figuren* we wczesnej wersji rękopiśmiennej istniały już na pewno przed 1731 r. i wówczas nosiły tytuł *Mysterium Magnum sive Studium universale* (Wielkie misterium albo nauczanie powszechne)²³⁵. Egzemplarz tej samej wersji posiadał później Johann August von Starck, wspomniany twórca „klerykatu” Ściślejszej Obserwy, który w 1765 r. przywiózł z Petersburga traktat Federico Gualdiego i inne teksty alchemiczne włoskich różokrzyżowców. „Tamte są jednak całkowicie pozbawione alchemiczno-mistycznej i alchemiczno-teozoficznej atmosfery przenikającej wszystkie wersje *Geheime Figuren*”²³⁶.

232. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 240.

233. Gilly, (red.), *Cimelia Rhodostaurotica*, 73–74; Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 246–247.

234. —, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 250–252.

235. *Ibid.*, 240.

236. *Ibid.*, 249.

W swojej wstępnej analizie Carlos Gilly wyróżnił cztery takie wersje (łącznie z drukowaną), z których najpełniejsza, zawierająca czterdzieści rycin, jest znana tylko ze szczegółowego opisu we wspomnianej wyżej bibliografii *Missiv an die Hocherleuchtete Brüderschaft* z 1783 r. na podstawie ogłoszenia z 1766 r. o subskrypcji na jej wydanie (nigdy nie zrealizowane)²³⁷. Zdaniem czołowego badacza ruchu różokrzyżowców, „twórcy czy artyści inspirowali się dziełami [Jakoba] Böhme, [Michaela] Maiera, [Heinricha] Khunratha, [Stefana] Michelspachera, [Adriana von] Mynsicht, [Theophilusa] Schweighardta/[Daniela] Möglinga, [Christiana] Knorra von Rosenroth, [Georga von] Wellinga i innych”²³⁸. W późniejszym szczegółowym porównaniu zawartości wszystkich wersji uzupełnił wykaz źródeł dla tekstów, ilustracji i diagramów o takich autorów jak Sebastian Franck, pseudo-Basilus Valentinus, Oswald Croll, Robert Fludd, Johann Daniel Mylius, Abraham von Franckenberg i kilka dzieł anonimowych²³⁹, a także, co szczególnie zaskakujące, *Theatrum chemicum Britannicum* Eliasa Ashmole’a, z którego pochodzi jedna ilustracja. Do tego wykazu trzeba jeszcze dodać Michała Sędziwoja, jedyny bowiem w całym dziele cytat nie pochodzący z Biblii i pojawiający się również we wcześniejszych wersjach rękopiśmiennych to odwołanie do *De lapide philosophorum* polskiego alchemika²⁴⁰. Niemniej, poza wspomnianym traktatem w wersji drukowanej, „na jednoznaczny identyfikację wciąż oczekuje *Explicatio von dem Stein der Weisen* [Wyjaśnienie Kamienia Filozofów] na końcu wersji A (*Mysterium Magnum*), podobnie jak bardzo wiele rysunków i cytatów”, albowiem „jak dotąd nie doczekaliśmy się profesjonalnego, krytycznego zbadania i wyjaśnienia wszystkich wyobrażeń, aforyzmów, tekstów prozą i wierszy zawartych w tej zadziwiająco bogatej wizualnej galerii teozofii i alchemii”²⁴¹.

Ważnym krokiem na drodze do takiego pełnego opracowania jest artykuł Theodora Harmsena na temat elementów teozofii Jakoba Böhme w *Geheime Figuren*²⁴². Na podstawie licznych zbadanych rękopisów wszystkich dostępnych wersji omówił ewolucję tego opracowania, modyfikowanego kilkakrotnie przez nieznanych współautorów, podkreślając zwłaszcza jego pietystyczny charakter.

237. Inną wersję opublikował jako faksymile wraz z tłumaczeniem angielskim: Hall, (red.), *Codex Rosae Crucis*; inny egzemplarz rękopisu tej samej wersji posiada Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu; zob.: Rafał T. Prinke, *The Wrocław codex of the Magical Calendar*, „The Hermetic Journal”: 28 (1985): 26–29.

238. Gilly, Afanasyeva, (red.), *500 years of gnosis in Europe*, 269.

239. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 242–246.

240. Na planszy “Aus Gott und der Natur” w części drugiej; por.: Paul M. Allen (red.), *A Christian Rosenkreutz Anthology*, wyd. 3 (Blauvelt, NY: Rudolf Steiner Publications, 1981), 260; ta sama plansza we wcześniejszym rękopisie: Hall, (red.), *Codex Rosae Crucis*, tablica 10; zob. też: Prinke, *Michael Sendivogius and Christian Rosenkreutz*, 95.

241. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 248.

242. Harmsen, *The reception of Jacob Böhme*.

„Szczególnie znaczące jest [...] to, że bardzo wpływowe ilustracje drukowane, dostępne w pracach Khunratha, Weigela, Roberta Fludda i Michaela Maiera, nie zostały włączone do tej serii: wyraźnie edytorzy dokonywali bardzo świadomych wyborów”²⁴³. Nie ma tam również prawie żadnych bezpośrednich odniesień do zgorzeleckiego mistyka (poza jedną ilustracją, występującą tylko w wersji opublikowanej) i jego „obecność w rękopisie *Geheime Figuren* może w zasadzie wydawać się ograniczona, jeśli rozważać same plansze, ale [...] myśl Böhme’go na temat Stworzenia pośrednio przejawia się poprzez wszystkie symbole, tak w rękopisach, jak i w wersji drukowanej”²⁴⁴. Zdaniem Harmsena „obok Basiliusa Valentinusa i Michała Sędziwoja, których prace nabrały różokrzyżowcowych konotacji, alchemiczna teozofia Böhme’go pociągała Złoto- i Różokrzyżowców albo wolnomularzy interesujących się tą dyscypliną [alchemią]”²⁴⁵. Na różnych etapach powstawania kompilacji *Geheime Figuren* dodawano jedne symbole, a usuwano inne, zmieniając nieraz punkty ciężkości, ale zawsze głównym przesłaniem była pietystyczno-teozoficzna teo-alchemia o własnym, wyrazistym profilu, bez prostych odniesień do takich klasyków emblematyki pietystycznej jak Johann Georg Gichtel czy Dionysius Andreas Freher (1649–1728).

Tradycję *Geheime Figuren* można uznać za fenomen niezależny od nurtu neo-różokrzyżowców, wywodzący się nie z inspiracji włoskich statutów i publikacji Samuela Richtera, ale sięgający do „dawnych” różokrzyżowców z początku XVII w. i radykalnego alchemo-pietyzmu²⁴⁶. Stosując ten sam emblematyczny język wizualnego przekazu, kolejni autorzy dokładali wszelkich starań, aby ich dzieło nie stało się zwykłą kompilacją znanych ilustracji, ale oryginalną propozycją dla ruchu pietystycznego. W tych właśnie kręgach różne wersje *Geheime Figuren* zyskiwały największą popularność, wędrując nawet wraz z niemieckimi emigrantami do Ameryki. Przywódcy niewielkich sekt skrajnego pietyzmu, tacy jak Johannes Kelpius (1667–1708) czy Johann Conrad Beissel (1691–1768), osiedlali się w Pensylwanii i tworzyli tam zamknięte społeczności typu monastycznego. Badający je pod koniec XIX w. Julius Friedrich Sachse zebrał wiele starych rękopisów, wśród nich również wersję *Geheime Figuren*²⁴⁷. Przynajmniej jedna z tych grup, kierowana przez Jacoba Martina, zajmowała się praktycznie alchemią na początku drugiej połowy XVIII w., a głównym autorytetem był dla

243. Ibid., 195.

244. Ibid., 198.

245. Ibid., 201.

246. Najważniejsi badacze neo-różokrzyżowców albo wcale nie wspominają o *Geheime Figuren*, jak: McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*; albo jedynie nadmieniają o istnieniu wersji drukowanej i krótko charakteryzują jej zawartość, jak: Frick, *Die Erleuchteten*, 361–364; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 208 i dwie ilustracje, w tym jedna z rękopisu.

247. Reprodukcyjne w: Sachse, *The German Pietists of provincial Pennsylvania*, 10, 63, 76, 472.

nich Michał Sędziwój, którego dzieła mieli zarówno w zbiorowej edycji Rotha-Scholtza, jak i w osobnych wydaniach²⁴⁸. Innym przykładem może być Christoph Friedrich Schlegel (1676–1772), który pochodził z rodziny pietystycznych duchownych, a jego dziadek miał kontakty z Johannem Valentinem Andreae²⁴⁹. Jest to o tyle interesujące, że zdaniem Carlosa Gilly to właśnie tradycja *Geheime Figuren* stanowiła kontynuację „prawdziwego” ruchu różokrzyżowców z początku XVII w.

Chociaż ani *Fama*, ani *Cofessio Fraternitatis R. C.*, ani też *Chymische Hochzeit* nie znalazły bezpośrednich odniesień w *Geheime Figuren*, owe mistyczne i teozoficzne plansze zachowują znacznie więcej z ducha i nauk oryginalnych manifestów niż większość dzieł „Złoto- i Różokrzyżowców” z XVIII w. razem wziętych. Po pierwsze dlatego, że wywodzą się z tej samej hermetyczno-paracelsusowskiej tradycji, która ukształtowała prawdziwe manifesty ponad sto lat wcześniej. Po drugie, niezmiennie wykorzystują tę samą symbolikę, tak bardzo charakterystyczną dla tradycji mistyków i teozofów przyrody.

Przyznać trzeba, że w *Geheime Figuren* brak owej radykalnej pilności programu [powszechnej] reformy nauki, religii i społeczeństwa, do której pierwotnie nawoływał [Johann Valentin] Andreae i jego przyjaciele. Ale jednej rzeczy nie można odebrać *Geheime Figuren*: są i pozostaną [...] ostatnim prawdziwym manifestem międzynarodowego hermetyzmu z epoki między renesansem i końcem Ancien Régime.²⁵⁰

OŚWIECENIE I ZMIERZCH

Podczas gdy alchemia w Europie Środkowej była w drugiej połowie XVIII w. zdominowana przez neo-różokrzyżowców, to zainteresowanie nią kwitło również poza tym nurtem (w jego różnych odmianach). Świadczą o tym liczne wznowienia i tłumaczenia na niemiecki klasycznych dzieł alchemii średniowiecznej i nowożytnej, takich jak *Turba philosophorum*, traktaty pseudo-Gebera, pseudo-Arnolda z Villanovy, pseudo-Lulla, George’a Ripleya, pseudo-Paracelsusa, Basiliusa Valentinusa, Izaaka Hollandusa, pseudo-Flamela, Heinricha Khunratha, Michała Sędziwoja, Michaela Maiera, Roberta Fludda, Thomasa Vaughana,

248. —, *The German sectarians of Pennsylvania, 1742–1800. A critical and legendary history of the Ephrata Cloister and the Dunkers*, t. 2 (Philadelphia: P. C. Stockhausen, 1890), 172–174.

249. A. Russel Slagle, *The Schlegel family and the Rosicrucian movement [oraz] Father of the Fraternity*, [w] Manly Palmer Hall (red.), *The Rosicrucians and Magister Christoph Schlegel: Hermetic roots of America* (Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1986), 199–250.

250. Gilly, Heertum, (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700*, 253.

Eirenaeusa Philalethesa i wielu innych. Zainteresowanie praktyczną alchemią utrzymywało się też na wielu dworach książęcych i wśród arystokratów, nadal krążyli po nich wędrowni adepci dokonujący transmutacji, ale nie zaowocowało to powstaniem oryginalnych teorii i dzieł na miarę wcześniejszych epok. Nieliczne teksty publikowane przez współczesnych autorów i nie nawiązujące do nurtu pietystycznego i neo-różokrzyżowcowego stanowiły jedynie omówienia i przetworzenia dawnych traktatów.

ODKURZANA IKONOGRAFIA

Nie pojawiły się też żadne nowe nurty w alchemicznej ikonografii. W pierwszej połowie stulecia wydawano tłumaczenia klasyki alchemii emblematycznej, jak na przykład *Atalanta fugiens* Michaela Maiera, w wersji niemieckiej zatytułowana *Chymisches Cabinet* (Gabinet chymiczny, 1708), a sporadycznie publikowano także dzieła znane wcześniej tylko z rękopisów. Jednym z najciekawszych przykładów jest seria siedemdziesięciu ośmiu rycin dodana przez akceptującego teorię transmutacji chymika Johanna Conrada Barchusena (1666–1723) do drugiego wydania swojego podręcznika *Elementa chemiae* (Elementy chemii, 1718) wraz z własnym komentarzem²⁵¹. Były one oparte na *florilegium* znanym z wielu rękopisów pochodzących z końca XVI i początku XVII w., noszącym różne tytuły – *De summa medicina* (O najwyższym lekarstwie), *Opus angelorum* (Dzieło aniołów), *Coronatio naturae* (Ukoronowanie przyrody), *Sapientia veterum philosophorum* (Mądrość dawnych filozofów) – i zawierającym pierwotnie sześćdziesiąt siedem symbolicznych rysunków zmian zachodzących w szklanej kolbie²⁵². Zapewne towarzyszące im teksty, w dużej mierze zaczerpnięte z *Rosarium philosophorum*, zostały dodane później jako komentarze, bo niektóre najstarsze znane rękopisy z XVI w. zawierają tylko ilustracje²⁵³. Ponieważ były często reprodukowane w popularnych publikacjach na temat alchemii właśnie z dzieła Barchusena²⁵⁴, a Stanislas Klossowski de Rola opublikował reprodukcję wersji z czterdziestoma rysunkami z osiemnastowiecznego rękopisu Bi-

251. Pierwsze wydanie nosiło tytuł *Pyrosophia* (1698); na temat Barchusena zob.: O. Hannaway, *Johann Conrad Barchusen (1666–1723): Contemporary and rival of Boerhaave*, „Ambix” 14 (1967): 96–111; Roland Linde, *Johann Conrad Barkhausen (1666–1723) – der bedeutendste Sohn der Stadt Horn in Lippe. Ein biographischer und genealogischer Versuch über den ersten Professor für Chemie an der Universität Utrecht*, „Lippische Mitteilungen zur Geschichte und Landeskunde” 63 (1994): 69–83; Moran, *Distilling knowledge*, 128–131.

252. Edycja na podstawie kilku rękopisów zawierających tłumaczenie angielskie: Adam McLean (red.), *The crowning of Nature: The doctrine of the chief medicine explained in sixty seven hieroglyphics by Anonimus the Cavalist*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 3 (Edinburgh: Adam McLean, 1980).

253. *Ibid.*, 4.

254. Całą serię zawiera: Roob, *The Hermetic museum*, 126–145.

bliothèque de l’Arsenal²⁵⁵, to oryginalne dzieło bywa niesłusznie uznawane za powstałe w epoce oświecenia. Podobnie wydany w 1752 r. traktat *Hermaphroditisches Sonn- und Monds-Kind* (Hermafrodytyczne dziecko Słońca i Księżycy), z dwunastoma rycinami, towarzyszącymi im wierszami i komentarzami, powstał niewątpliwie w XVII w. i należy do epoki alchemii emblematycznej²⁵⁶. Wydawca edycji drukowanej, ukrywający się pod inicjałami L. C. S., przypisał autorstwo epigramów „Hautnorthonowi” albo „szwagrowi słynnego na całym świecie polskiego adepta Sędziwoja” (s. 4), czyli, jak przekonująco wykazał Joachim Telle, Johannowi Hartprechtowi (nazywanemu też „synem Sędziwoja”)²⁵⁷. Niemiecki historyk precyzyjnie odtworzył skomplikowaną genealogię tej publikacji i wykazał, że epigramy stanowią kompilację wykorzystującą dwa wierszowane traktaty: *Sermo philosophicus* (Kazanie filozoficzne) z XVI w. oraz napisany przez różokrzyżowcowego teo-alchemika Raphaela Eglinusa *Guldene Gedicht* (Złoty poemat) albo *Carmen Apollineum* (Pieśń apollińska), wydane drukiem w 1605 i 1606 r., a później wznawiane. Prawdziwym autorem traktatu łączącego te epigramy z serią ilustracji w tradycji *alchimia picta*, a pierwotnie zatytułowanego *Von der hermetischen Kunst* (O sztuce hermetycznej) i powstałego w drugiej połowie XVII w., był Johann Augustin Brunnhofer, o którym nic bliższego nie wiadomo. Wersja wydana przez L. C. S. była jedną z dwóch kolejnych przeróbek, obok niepublikowanego, ale bardzo popularnego w kręgach neo-różokrzyżowców traktatu *Buch der Weisheit* (Księga mądrości). Powstały one, jak się domyśla Joachim Telle, w celu „chemikalizacji” wysoce alegorycznego tekstu Brunnhofera. Badacz ten ustalił również źródła ikonograficzne emblematów w *Hermaphroditisches Sonn- und Monds-Kind*, nie pozostawiając wątpliwości, że należą one do znacznie wcześniejszej epoki²⁵⁸.

Zupełnie inny charakter miała natomiast oryginalna i unikatowa w dziejach literatury alchemicznej *Mutus liber* (Milcząca księga), wydana w La Rochelle w 1677 r. i złożona z piętnastu tablic z rycinami, z których większość przedstawia operację alchemiczną w formie przypominającej współczesny komiks. Również stylistycznie i ideowo dzieło to należy już do nowej epoki, niewiele mając wspólnego z tradycją alchemicznej emblematyki²⁵⁹. Choć pojawiają

255. Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy: The sacred art, Art and Imagination* (London: Thames and Hudson, 1973), 108–117; oraz ilustracje kolorowe 49–50 na wkładkach.

256. Współczesne tłumaczenia: Sylvain Matton (red.), *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind. L’Enfant Hermaphrodite du Soleil et de la Lune*, tłum. Yann Lauthe (Paris: J.-C. Bailly Éditeur, 1985); Adam McLean (red.), *The Hermaphrodite Child of the Sun and Moon*, tłum. Mike Brenner, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 26 (Glasgow: Adam McLean, 1998).

257. Telle, *Zum „Filius Sendivogii”*, 134–135.

258. —, *Eine Deutsche Alchimia picta*.

259. Mino Gabriele, *Commentario sul Mutus Liber* (Milano: Pi Zeta, 1974).

się w nim elementy symboliczne, to zasadniczą część stanowią realistyczne przedstawienia mężczyzny i kobiety podczas prac laboratoryjnych²⁶⁰, zwykle po sześć takich scenek na jednej tablicy. Ilustracjom tym nie towarzyszy żaden tekst, jeśli nie liczyć karty tytułowej i dwóch drobnych dopisków na końcu. Książka zawiera królewski przywilej na publikację, wystawiony dla Jacoba Saulata pana de Marez, którego też uznano powszechnie za autora, ponieważ podany na karcie tytułowej pseudonim „Altus” był anagramem (z pominięciem jednego „a”) jego nazwiska²⁶¹. Jednak jeszcze w 1824 r. Antoine-Alexandre Barbier odrzucił tę wersję podając, że „prawdziwym autorem jest Tollé, lekarz z La Rochelle, wielki chemik”, natomiast „Altus” jest imieniem zpożyczonym z wcześniejszej tradycji alchemicznej i tylko przypadkowo anagramem nazwiska de Marez²⁶². Kolejną wersję zaproponował Jean Flouret, który odkrył w Marsh’s Library w Dublinie egzemplarz z adnotacją „Author Isaac Baulot”, należący wcześniej do lekarza z La Rochelle, który wyemigrował do Irlandii w 1685 r., a więc w 1677 r. był jeszcze we Francji i ten dopisek może być autografem na egzemplarzu otrzymanym od autora²⁶³. Ów Baulot (1619–po 1681) był hugenockim aptekarzem i synem chirurga, a w 1675 r. odwiedził go filozof John Locke, wypytując między innymi o sposób przygotowania wody królewskiej. Potwierdzeniem jego autorstwa może być umieszczony na szarfię z ostatniej tablicy napis łaciński „*oculatus abis*” (odchodzisz widząc), który jest niedoskonałym anagramem „Isaac Baulot”, ale z drugiej strony – dokładnym anagramem tego nazwiska jest też „Jacob Saulat”, co również odkrył Jean Flouret²⁶⁴.

Pierwsze wydanie jest dziś niezwykle rzadkie, a więc zapewne miało ograniczone oddziaływanie²⁶⁵, ale całość została zamieszczona w nowej wersji na końcu pierwszego tomu *Bibliotheca chemica curiosa* Mangeta, zyskując w XVIII w. znacznie większą popularność²⁶⁶. Wersja ta, na nowo rytowana i znacznie lepsza

260. Para ta jest niekiedy uznawana za nawiązanie do legendy Mikołaja Flamela i jego żony Perenelle: Warlick, *The domestic alchemist*, 46.

261. Tak na przykład podaje, omawiając wersję rękopiśmienną z końca XVIII w.: Henry Carrington Bolton, *A select bibliography of chemistry 1492–1892* (Washington: The Smithsonian Institution, 1893), 999.

262. Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en français et en latin, avec les noms des auteurs, traducteurs et editeurs, accompagné de notes historiques et critiques*, wyd., 2 t. 3 (Paris: Barrois l’Ainé, 1824), 592, nr 20997.

263. Jean Flouret, *À propos de l’auteur du Mutus Liber*, „Revue Française d’Histoire du Livre” 5 N.S.: 11 (1976): 205–211.

264. Ibid., 206.

265. Reprodukcję całości z własnym wstępem i komentarzami wydał: Eugène Canseliet (red.), *L’Alchimie et son livre muet: Mutus liber. Réimpression première et intégrale de l’édition originale de La Rochelle, 1677* (Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1967); też późniejsze wznowienia i tłumaczenie na niemiecki.

266. Jedyny znany egzemplarz odrębnej nadbitki ręcznie kolorowanej z Library of Congress omawia: Lee Stavenhagen, *Narrative illustration techniques and the mute books of*

artystycznie, jest pod względem zawartości identyczna z oryginałem²⁶⁷. *Mutus liber* nie ma natomiast żadnego związku z rękopisem znanym jako *Mutus liber latomorum* (Milcząca księga wolnomularzy), powstałym około 1765 r. i zawierającym ikonografię wolnomularską z bardzo dalekimi i wątpliwymi odniesieniami do alchemii²⁶⁸.

KRÓLOWIE NOWEGO IZRAELA

We Francji zainteresowanie alchemią było w XVIII w. znacznie mniejsze niż w Niemczech, jeśli sądzić po liczbie publikacji na jej temat. Poza wspomnianym już alchemiczno-wolnomularskim dziełem Barona Tschoudy *L'Etoile Flamboyante* z 1766 r., ważnymi i oryginalnymi pracami były jedynie dwie książki poświęcone interpretacji klasycznych mitów jako zakodowanych instrukcji alchemicznych, obie wydane w 1758 r.: *Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe* (Bajki egipskie i greckie odsłonięte i zredukowane do tej samej zasady, 2 tomy, wznowione 1786 i 1796) oraz *Dictionnaire mytho-hermétique* (Słownik mito-hermetyczny, wznowiony 1787). Druga z nich stanowiła rozbudowany indeks do pierwszej, a jednocześnie ostatni obszerny słownik terminologii alchemicznej. Autorem owych analiz był benedyktyński zakonnik Dom Antoine-Joseph Pernety (1716–1796), który czerpał obficie z koncepcji swych poprzedników piszących w ramach tego samego, wywodzącego się jeszcze z epoki renesansu nurtu „alchemii mitologicznej”, a szczególnie z *Arcana arcanissima* (1614) Michaela Maiera, *Oedipus Aegyptiacus* (1653) Athanasiusa Kirchera i *Fortuita* (Przypadki, 1687) Jacoba Tolla²⁶⁹. Arthur Edward Waite domyślał się, że dzieła obu francuskich autorów stanowiły jedynie spekulacje intelektualne:

Jestem mniej lub bardziej pewien, że Abbé Pernety i Baron Tschoudy [...] pisali z przekonaniem w kategoriach całkowitej pewności, ale bardzo wątplię, czy przeprowadzali eksperymenty, albo czy uznaliby swoje spekulacje za błędne, gdyby nie udało im się zademonstrować ich osobiście w praktyce laboratoryjnej.²⁷⁰

alchemy, „Explorations in Renaissance Culture” 5 (1979): 56–69. Edycję faksymilową z komentarzem Jeana Laplace’a opublikowało w 1979 r. wydawnictwo Archè (Mediolan).

267. Adam McLean w swoim komentarzu twierdził, że pierwodruk ma tylko trzynaście tablic, ale zapewne korzystał z niepełnego egzemplarza; co więcej, są one numerowane i nie może być w tym względzie wątpliwości: Adam McLean, *A commentary on the Mutus liber*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 11 (Edinburgh: Adam McLean, 1982), 7–8; wznowienie: Grand Rapids, MI: 1991.

268. Kahn, *Alchimie et franc-maçonnerie*.

269. Omówienie we wstępie do edycji faksymilowej: Matton, *L'herméneutique alchimique de la Fable antique*; zob. też: —, *L'Égypte chez les 'philosophes chimiques', de Maier à Pernety*, „Les Etudes Philosophiques” 2/3 (1987): 207–226; Faivre, *The Golden Fleece and alchemy*, 47–52; Matton, *L'interprétation alchimique de la mythologie*.

270. Waite, *The Secret Tradition in alchemy*, 343.

Jednak przynajmniej w przypadku Pernety'ego tak nie było i z pewnością przeprowadzał jakieś doświadczenia alchemiczne. Około 1765 r. ponoć próbował założyć wolnomularski Ryt Hermetyczny (ale nie jest to pewne), a w 1767 r. przeniósł się do Berlina i został opatem jednego z pobliskich klasztorów. Dziesięć lat później zainteresował się naukami Emanuela Swedenborga i przetłumaczył jedno z jego dzieł na francuski, zaś w 1779 r. przystąpił do grupy praktykujących alchemików, znanej później jako Iluminaci z Awinionu, w której szybko został jednym z przywódców²⁷¹. Drugim ważnym jej członkiem był starosta liwski Tadeusz Grabianka (1740–1807), już wcześniej zajmujący się praktyczną alchemią laboratoryjną w swoim majątku w Ostapkowicach na Podolu²⁷². Członkowie grupy, której współzałożycielem był książę Henryk Pruski (1726–1802), brat króla Fryderyka Wielkiego, zajmowali się studiowaniem dzieł alchemicznych, konsultując swoje eksperymenty z tajemniczą wyrocznią zwaną Świętym Słowem (*la Sainte Parole*). Za jej sprawą owo luźne stowarzyszenie stopniowo zyskiwało rytualny charakter i przekształcało się w sektę religijną, a w końcu Święte Słowo nakazało im przenieść się z Berlina do Awinionu i mianowało Grabiankę „Królem Nowego Izraela”, a Dom Pernety'ego „papieżem”. Według ustaleń Reinharda Breymayera, na zapytania stawiane wyroczni odpowiadał Johann Daniel Müller (1716–po 1786), o czym nie wiedzieli członkowie sekty – poza architektem całej mistyfikacji, Louisem Guyton de Morveau zwanym Brumore (1738–1786)²⁷³. Müller był kapelmistrzem i znakomitym skrzypkiem, a także (podobnie jak hrabia de Saint-Germain) kompozytorem, ale przede wszystkim skrajnie radykalnym pietystą,

271. Podstawowa monografia to: Micheline Meillassoux-Le Cerf, *Dom Pernety et les Illuminés d'Avignon* (Milano: Archè, 1992).

272. Obok cytowanej monografii Pernety'ego, na temat Grabianki nadal ważna, choć częściowo zdezaktualizowana jest znakomita źródłowo monografia: Józef Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego* (Warszawa: Kasa im. J. Mianowskiego, 1924); cenna jest również najnowsza biografia popularnonaukowa: Jerzy Siewierski, *Upadły Anioł z Podola. Opowieść o Tadeuszu Grabiance* (Warszawa: Grupa M2 / CIS, 2003); zob. też: Maria L. Danielewicz, *The King of the New Israel: Thaddeus Grabianka*, „Oxford Slavonic Papers” N.S. 1 (1968): 49–73; artykuł pierwotnie wydany w trzech częściach po polsku w londyńskich „Wiadomościach”, przedrukowany jako: Maria Danielewicz Zielińska, *Mistyk w kręgu oświeconych. Próba przypomnienia „Króla Nowego Izraela” – Tadeusza Grabianki*, [w] Marek Zieliński (red.), *Maria Danielewicz Zielińska: Próby przywołań. Szkice literackie* (Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1992).

273. Reinhard Breymayer, *'Elie Artiste': Johann Daniel Müller de Wissenbach/Nassau (1716 jusqu'après 1785): Un aventurier entre le piétisme radical et l'illumination*, [w] Mario Matucci (red.), *Actes du Colloque International Lumières et Illuminisme* (Pisa: Pacini, 1984), 65–84; —, *'Elias Artista': Johann Daniel Müller aus Wissenbach/Nassau, ein kritischer Freund Swedenborgs, und seine Wirkung auf die Schwäbischen Pietisten F. C. Oetinger und P. M. Hahn*, [w] Wilhelm Kühlmann (red.), *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung* (Amsterdam–Atlanta: Rodopi, 1995), 229–371.

przyjacielem Swedenborga, kabalistą i alchemikiem. Uważał się za prawdziwego Eliasza Artystę zapowiedzianego przez Paracelsusa i pod tym imieniem znali go nie tylko Iluminaci z Awinionu, ale też Złoto- i Różokrzyżowcy, wśród których wywoływał spore kontrowersje swymi wystąpieniami w sprawie zjednoczenia wszystkich religii w założonym przez siebie Kościele Objawienia Chrystusa. Jego pietystyczno-alchemiczne dzieło *Elias Artista mit dem Stein der Weisen* (Eliasz Artysta z Kamieniem Mędrców, 1770) cieszyło się wielką popularnością wśród neo-różokrzyżowców, nie jest natomiast jasne, czy napisał również *Das Geheimnis von dem Salz* (Tajemnica soli, 1770), wydaną w tym samym roku pod pseudonimem „Elias Artista Hermetica”²⁷⁴.

Kabalistyczno-alchemiczne zainteresowania Johanna Daniela Müllera i Tadeusza Grabianki były podzielane przez większość neo-różokrzyżowców, z którymi obaj byli związani pod koniec życia, pierwszy w Rydze, a drugi w Petersburgu. Ich bezpośrednią inspiracją był zapewne wspomniany wcześniej traktat *Aesch mezareph*, włączony przez Knorra von Rosenroth do jego *Kabbala denudata* (1677), a czytany również przez Isaaca Newtona i w 1714 r. wydany po angielsku²⁷⁵. Na fali tej fascynacji pojawiały się inne domniemane tłumaczenia dzieł kabalistycznych na temat alchemii, jak wspomniane wcześniej *Rosen von Jericho* Hermanna Fictulda. Najważniejszą tego typu publikacją było kilkakrotnie wznawiane *Uraltes chymisches Werck* (Starodawne dzieło chymiczne, 1735), którego autorem miał być Rabbi Abraham Eleazar, a komentarzem zatytułowanym *Donum Dei* (Dar Boga) opatrzył Samuel Baruch. Niezbyt krytyczny w swych opiniach Raphael Patai uznał, że „jest to bezwzględnie najbardziej żydowska książka alchemiczna, jaka istnieje”²⁷⁶ i musiała powstać w XIV w. Podstawową przesłanką dla takiego datowania był dla niego fakt, że dzieło Eleazara jest bardzo podobne do *Livre des figures hieroglyphiques* Mikołaja Flamela i zawiera inne wersje tych samych ilustracji, które według francuskiego tekstu miały pochodzić ze znalezionej przez Flamela księgi „Abrahama Żyda”. Odrzucając znane sobie argumenty Roberta Halleux²⁷⁷, jednoznacznie wykazujące, że dzieło Flamela to pseudoepigraf z początku XVII w., Raphael Patai uznał jego autentyczność i doszedł do zaskakującego wniosku:

[Istnieje] tylko jedno możliwe do przyjęcia wyjaśnienie owych podobieństw: Flamel otrzymał od nieznanego z imienia żydowskiego handlarza manuskrypt księgi i streścił ją w *Livre des figures hieroglyphiques*. Taka księga mogła istnieć w kilku rękopiśmiennych kopiach (a nawet w kilku językach),

274. Breger, *Elias Artista*, 72; Antoine Faivre, *Elie Artiste, ou le messie des Philosophes de la Nature*, „Aries” 2:2, 119–152; 3:1, 25–54 (2002–2003).

275. Peter J. Forshaw, *Cabala chymica or chemia cabalistica – early modern alchemists and Cabala*, „Ambix” 60: 4 (2013): 361–389, tutaj 387.

276. Patai, *The Jewish alchemists*, 238.

277. Halleux, *Le mythe de Nicolas Flamel*; artykuł komentowany: Patai, *The Jewish alchemists*, 218 i 570.

reprezentujących najprawdopodobniej jej różne wersje. Inną kopię albo wersję zdobył w Niemczech anonimowy tłumacz, który następnie przygotował jej niemiecką wersję, a ta z kolei została wydrukowana [...]. Jest zatem prawdopodobne, biorąc to wszystko pod uwagę, że *Uraltes chymisches Werck* Abrahama Eleazara wywodzi się z czternastowiecznego oryginału, napisanego przez żydowskiego alchemika.²⁷⁸

Tymczasem nie ulega raczej wątpliwości, że inspiracją dla „zrekonstruowania” księgi Abrahama były wydane w 1681 r. po niemiecku *Chymische Wercke* (Dzieła chymiczne) pseudo-Flamela, w tłumaczeniu łacińskim zamieszczone też w *Bibliotheca chemica curiosa* z 1702 r. Jak pisze Carlos Gilly, „bardziej prawdopodobne jest, że dzieło to wyszło z tego samego kompilacyjnego warsztatu, który stworzył takie teksty jak *Occulta philosophia* L[udwiga Conrada] Orviusa, *Coelum reseratum* J[ohanna] G[eorga] Toeltiusa i inne teksty antedatowane o setki lat i uchodzące za traktaty różokrzyżowców”²⁷⁹. Interesujące jest też, że Iluminaci z Awinionu szczególnie cenili właśnie teksty pseudo-Flamela i poświęcali im wiele uwagi w kontaktach ze Świętym Słowem²⁸⁰.

Również wspomniany wcześniej Zakon Braci Azjatyckich, kierowany przez barona von Ecker und Eckhoffen i landgrafa Hessen-Kassel, pokładał wielkie nadzieje w domniemanej alchemicznej wiedzy żydowskich kabalistów, co było przyczyną odłączenia się tej grupy od Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców, zamkniętego dla wyznawców judaizmu²⁸¹. Nawet część rytuałów Braci Azjatyckich została stworzona przez żydowskich członków, takich jak mistyk Ephraim Joseph Hirschfeld (1758–1820)²⁸² czy sabataista Moses Dobruška (1753–1794), po konwersji na katolicyzm nobilitowany w Austrii jako Franz Thomas von Schönfeld, a później używający również nazwiska Junius Frey²⁸³. Był on bliskim kuzynem Jakuba Franka (1726–1791) i czołową postacią ruchu frankistowskiego. W najnowszej źródłowej monografii tego fenomenu Paweł Maciejko wykazuje co prawda, że wcześniejsze opinie (szczególnie te wyraża-

278. —, *The Jewish alchemists*, 257.

279. Gilly, Afanasyeva, (red.), *500 years of gnosis in Europe*, 235.

280. Pelen rejestr komunikacji z wyrocznią zachował się w rękopisie i został opublikowany w: Meillassoux-Le Cerf, *Dom Pernety et les Illuminés d'Avignon*, 333–448.

281. Konstantin Burmistrov, *Kabbalah in the teaching of the Order of Asiatic Brethren*, „Tirosh: Studies in Judaica” 3 (1999): 42–52.

282. Gershom Scholem, *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit: E. J. Hirschfeld*, „Year Book of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany” 7 (1962): 248–278.

283. —, *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Hautes études (Paris: Gallimard / du Seuil, 1981); Wöfle-Fischer, Susanne, *Junius Frey (1753–1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*, Europäische Hochschulschriften, 3:724 (Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 1997).

ne przez Marszę Keith Schuchard²⁸⁴) o roli związków Braci Azjatyckich (i ogólnie wolnomularstwa) z frankistami (i ogólnie Żydami) były zbyt entuzjastyczne i przypisywały im nadmiernie istotne znaczenie²⁸⁵, ale potwierdza zainteresowanie alchemią wśród przywódców ruchu:

Jakub Frank również [tak jak Wolf Eibeschütz] poświęcał czas alchemii i założył w tym celu specjalne laboratorium na swym dworze. [...] Często wykorzystywał też alchemiczną metaforykę, mówiąc swym uczniom przykładowo, że „cały świat poszukuje i pragnie [sposobu] robienia złota, a zatem ja pragnę zrobić z was czyste złoto”²⁸⁶.

Przez niektórych współczesnych Frank był nawet uznawany za „jeszcze jedną inkarnację typu wędrownego szarlatana-alchemika-awanturnika, jacy nawiedzali salony i dwory europejskiego oświecenia”, a nawet określano go mianem „żydowskiego Cagliostro”²⁸⁷. Z Jakubem Frankiem kojarzony był często Samuel Jacob Falk (ok. 1710–1782), pochodzący prawdopodobnie z Podhajec, a od ok. 1740 r. mieszkający w Londynie. Wśród ezoterycznej masonerii traktowany był jako „nieznany zwierzchnik”, Cagliostro podawał się za jego ucznia, a Swedenborg spotykał się z nim podczas swych wizyt w Anglii (podobnie jak Adam ks. Czartoryski)²⁸⁸. Chociaż Raphael Patai umieścił go wśród żydowskich alchemików, przytoczone tam argumenty mające dowodzić, że zajmował się sztuką transmutacji, są bardzo wątpliwe²⁸⁹. Z drugiej wszakże strony, pozostający w bliskich kontaktach z Falkiem aż do jego śmierci generał Charles Rainsford (1728–1809), członek Royal Society i ekscentryczny wolnomularz, jak również zapalony alchemik, miał nadzieję uzyskać od wielkiego kabalisty sekret przemiana-

284. Konkretnie odnosi się do artykułu: Marsha Keith Schuchard, *Yeats and the „Unknown Superiors”*: Swedenborg, Falk and Cagliostro, [w] Marie Mulvey Roberts, Hugh Ormsby-Lennon (red.), *Secret texts. The literature of secret societies* (New York: AMS Press, 1995), 114–168; ale te same tezy zostały jeszcze bardziej rozwinięte w cytowanych wcześniej obszernych książkach tej kontrowersyjnej badaczki.

285. Paweł Maciejko, *The mixed multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Jewish Culture and Contexts (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 225–231; znakomicie napisana, najlepsza niewątpliwie monografia na temat wczesnego frankizmu, zawierająca obszerną bibliografię wcześniejszej literatury i wykazy źródeł.

286. Ibid., 217.

287. Ibid., 219.

288. Najpełniejsze informacje faktograficzne podaje (wyciągając z nich jednak często zbyt daleko idące wnioski): Schuchard, *Yeats and the „Unknown Superiors”*; —, *Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatean adventurer in the Masonic underground*, [w] Matt Goldish, Richard H. Popkin (red.), *Jewish Messianism in the Early Modern period* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 203–227; —, *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven*, wg indeksu.

289. Patai, *The Jewish alchemists*, 455–462.

ny metali²⁹⁰. Rozwikłanie wszystkich tego typu powiązań jest niezwykle trudne i często prowadzi na manowce, ponieważ złożone relacje różnych nurtów żydowskiego i chrześcijańskiego mistycyzmu w łonie szeroko pojmowanego wolnomularstwa ezoterycznego, a szczególnie rola odgrywana w nich przez symbolikę i praktyki alchemiczne, stanowią nadal słabo poznany obszar nowożytnej historii intelektualnej²⁹¹.

WYŻSZA CHEMIA

Alchemia schyłku XVIII w. miała również inne oblicza, nawet w ramach ruchu neo-różokrzyżowców.

Błędem byłoby bowiem sądzić, że wszyscy członkowie Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców byli religijnymi fanatykami, dziwakami albo osobami bez znajomości nauk przyrodniczych. Jednym z prominentnych członków koła berlińskiego był przez kilka lat słynny chemik Martin Heinrich Klaproth (1743–1817), który należał do wolnomularskiej loży „Zu den drei Weltkugeln” (Trzech Globów), całkowicie przejętej przez Zakon. Koło w Kassel mogło pochwalić się dwoma członkami, którzy byli znanymi naukowcami [...], Georgiem Forsterem [1754–1794] i Samuelem Thomasem Sömmeringiem [1755–1830].²⁹²

Jak wynika z korespondencji tych ostatnich, opublikowanej dopiero po ich śmierci, nie tylko byli przekonani o możliwości dokonania transmutacji metali, ale poświęcali wiele czasu praktycznym próbom. Nawet kiedy wystąpili z Zakonu, zniechęceni jego mglistymi tajemnicami i niskim morale jego przywódców, nie stracili wiary w istnienie Kamienia Filozofów i możliwość otrzymania go na drodze chemicznej. Jeszcze bardziej naukowo, wykorzystując nowe możliwości technologiczne uzyskiwania wysokich temperatur, podchodzili do tego samego problemu wspomniani już wcześniej znani francuscy chemicy Guillaume François Rouelle i Pierre-Joseph Macquer, dochodząc do wniosków podobnych jak Wilhelm Homberg na początku stulecia²⁹³.

Tego typu podejście nie było zresztą rzadkością, a jego zwolennicy zaczęli się posługiwać terminem „wyższa chemia” (*höhere Chemie*), aby uniknąć skojarzeń

290. Schuchard, *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven*, 557 i wg indeksu.

291. Najważniejsze opracowanie syntetyczne na ten temat to: Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe, 1723–1939* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); tłumaczenie francuskie: —, *Juifs et Francs-Maçons en Europe (1723–1939)*, tłum. Sylvie Courtine-Denamy, *Histoires-Judaïsmes* (Paris: Les Editions du Cerf, 1995); por. też cenne uwagi i nowszą literaturę przytaczaną w: Maciejko, *The mixed multitude*, 199–231 i passim.

292. Priesner, *Alchemy and Enlightenment in Germany*, 156–157.

293. Lehman, *Alchemy revisited by the mid-eighteenth century chemists in France*.

z pogardzaną w naukowych środowiskach alchemią. Jako pierwszy użył go Karl Friedrich Wenzel (ok. 1740–1793), profesor metalurgii i hutnictwa w akademii górniczej we Freyburgu, w tytule dwutomowego dzieła *Einleitung zur höheren Chemie* (Wprowadzenie do wyższej chemii, 1773–1774), w którym opowiadał się za teorią jedności wszystkich substancji i odnowy alchemii na podstawach naukowych. Podobny charakter miała ogłoszona już wcześniej definicja alchemii w pierwszym tomie francuskiej *Encyclopédie* (1751, s. 248), według której jest to „najbardziej subtelna chemia, dzięki której dokonywane są nadzwyczajne operacje chemiczne”. Jej autorem był znany profesor chemii, członek Akademii Nauk i Royal Society, Paul-Jacques Malouin (1701–1778), a podając najważniejszych autorów alchemicznych wymienił Gebera, Bacona, Ripleya, Lulla, Hollandusa, Basiliusa Valentinusa, Paracelsusa, von Suchtena i jako ostatniego Michała Sędziwoja.

Określenie „wyższa chemia” przejęli oczywiście od razu zwolennicy alchemii transmutacyjnej i neo-różokrzyżowcy, bo wydany w tym samym roku co pierwsza część dzieła Wenzla zbiór kilku dawnych traktatów alchemicznych zatytułowany został *Theoretisch und praktischer Wegweiser zur höhern Chemie* (Teoretyczny i praktyczny przewodnik do wyższej chemii) i choć nie ma w nim wzmianki o różokrzyżowcach, to był wśród nich popularną lekturą. W 1780 r. do zredagowania tej publikacji przyznał się wspomniany wcześniej Johann Ludolph ab Indagine (Jäger), związany z wczesnym okresem powstawania Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców. Z kolei jeden z głównych jego architektów, Friedrich Josef Wilhelm Schröder, po ukończeniu w 1774 r. wydawania fundamentalnej dla neo-różokrzyżowców *Neue alchymistische Bibliothek*, w kolejnych dwóch latach (1775–1776) opublikował jako jej uzupełnienie czterotomowy podręcznik, który nie odwoływał się już w tytule do „alchemii”, ale właśnie do „wyższej chemii”: *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie* (Nowy zbiór biblioteki dla wyższego przyrodoznawstwa i chemii). Źródło tej zmiany jest oczywiste, bo na końcu pierwszego tomu zawarł swoje uwagi do dzieła Wenzla. Dziesięć lat po niej, w 1785 r., ukazała się wspomniana wcześniej bibliografia *Beytrag zur Geschichte der höhern Chemie oder Goldmacherkunde*, a dwa lata później znany neo-różokrzyżowiec Adam Michael Birkholz, redaktor i komentator drugiego wydania *Der Compaß der Weisen*, opublikował nową edycję tłumaczeń dzieł Michała Sędziwoja, uzupełnionych traktatem o soli Clovisa Hesteau de Nuysementa i własnymi komentarzami, pod tytułem *Die ganze höhere Chemie und Naturwissenschaft* (Cała wyższa chemia i przyrodoznawstwo).

Zadziwiające jest jak liczba publikacji alchemicznych, utrzymująca się przez cały wiek XVIII na podobnym poziomie kilkunastu pozycji rocznie, a w latach 1780. przekraczająca nawet dwadzieścia, gwałtownie spadła do zera w ciągu ostatniej dekady. Jedną z przyczyn było niewątpliwie zakończenie działalności przez Zakon Złoto- i Różokrzyżowców, ale zapewne ważniejsze okazało się, po-

dobnie jak we wcześniejszych okresach przełomu, powszechne poczucie zawodu wobec braku spodziewanych rezultatów. Dodatkowymi czynnikami zniechęcającymi do alchemicznych poszukiwań stały się głośne przypadki demaskowania domniemych adeptów posiadających sekret Kamienia Filozofów, takich jak Cagliostro, a także znaczące postępy chemii akademickiej i wydanie w 1789 r. podręcznika *Traité élémentaire de chimie* (Elementarny traktat o chemii) Antoine'a Lavoisiera. Jego teorie na temat budowy materii i jej przemian zostały powszechnie przyjęte i rozwinięte w ciągu następnych lat, tym razem dowodząc już niezbicie, iż koncepcje alchemiczne nie są zgodne z doświadczeniem. Znakomicie wykształceni książęta Rzeszy i inni możni mecenasi, do niedawna dyskretnie finansujący próby alchemiczne w nadwornych laboratoriach, przestali już bagatelizować krytykę środowisk akademickich wobec alchemików. W przeciwieństwie do sytuacji z początku stulecia, kiedy jedynym argumentem było ich ośmieszanie i nazywanie (niesłusznie) wszystkich alchemików oszustami, obecna krytyka mogła się już posługiwać dowodami eksperymentalnymi. Te pierwsze można było ignorować lub się z nimi nie zgadzać, ale z tymi drugimi nie dało się już dyskutować, szczególnie jeśli w grę wchodziło sponsorowanie poszukiwań, których rezultaty stawały się coraz bardziej wątpliwe.

Wcześniejsze kryzysy nadziei na zrealizowanie obietnic alchemii w końcu XVI w. i na początku XVIII w. zostały pokonane w dużej mierze dzięki rozpowszechnianiu przekonujących opowieści transmutacyjnych. Tym razem wspomniana wcześniej kompilacja ponad stu takich anegdot, wydana w 1784 r. przez Siegmunda Heinricha Güldenfalcka, nie odniosła już takiego samego skutku, choć wiele z nich dotyczyło czasów współczesnych. Ostrą i solidnie argumentowaną krytykę tej publikacji, a także ogólnie alchemii i alchemików, ogłosił anonimowy autor *Taschenbuch für Alchemisten, Theosophen und Weisensteinsforscher* (Kieszonkowy poradnik dla alchemików, teozofów i poszukiwaczy Kamienia Mędrców, 1790), przebiegle nawiązujący w tytule do podtytułu wydanej pięć lat wcześniej bibliografii *Beytrag zur Geschichte der höhern Chemie*. W tym samym czasie ukazywała się też ośmiotomowa *Geschichte der menschliche Narrheit* (Historia ludzkiej głupoty, 1785–1799), autorstwa wybitnego filologa i leksykografa Johanna Christoha Adelunga (1732–1806), w której piętnował alchemików na równi z magami i wróżbitami. Pojawiających się w kręgach arystokracji i bogatego mieszczaństwa szarlatanów i awanturników, wykorzystujących struktury wolnomularstwa do zarzucania swych sieci, demaskowano nierzadko właśnie dzięki owym organizacyjnym struktorom, w których uczestniczyli również naukowcy i praktycy technologii chemicznych.

Ostatnim akordem żywej tradycji alchemii transmutacyjnej w Europie Zachodniej było powstałe w Westfalii w 1796 r. *Hermetische Gesellschaft* (Towarzystwo Hermetyczne), które nie miało charakteru masońskiego, ale

wzorowane było w zamyśle jego założycieli na towarzystwach naukowych²⁹⁴. Owi założyciele, czyli związany z radykalnym odłamem pietyzmu lekarz i pisarz Carl Arnold Kortum (1745–1824)²⁹⁵ oraz pastor luterański i również lekarz Friedrich Bährens (1765–1831)²⁹⁶, opublikowali ogłoszenie w ogólnoniemieckiej gazecie *Kaiserlich privilegirter Reichs-Anzeiger* wydawanej w Gotha, prosząc wszystkich zainteresowanych *höhere Chemie* o przyłączenie się celem wymiany doświadczeń²⁹⁷. Dziewięć pytań zawartych w ogłoszeniu miało stanowić podstawę debaty, której rezultatem byłoby ustalenie raz na zawsze, czy transmutacja metali jest możliwa i w jaki sposób można jej dokonać²⁹⁸. Kortum jest znany przede wszystkim jako autor satyrycznego poematu epickiego *Die Jobsiade* (część pierwsza 1784, całość 1799), ale opublikował też *Verteidiget die Alchimie gegen die Einwürfe einiger neuen Schriftsteller, und besonders des Herrn Wieglebs* (Obrona alchemii przed zarzutami niektórych nowych autorów, a szczególnie pana Wiegleba, 1789) i polemiczne uzupełnienie z 1791 r., w których opowiadał się za teoriami Georga Ernsta Stahla na temat Kamienia Filozofów i atakował krytykującego alchemię Johanna Christiana Wiegleba (1732–1800)²⁹⁹. Ogłoszenie wywołało spore zainteresowanie,

294. Na temat tego towarzystwa pisał już: Hermann Kopp, *Ueber den Verfall der Alchemie und die hermetische Gesellschaft*, „Denkschriften der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst in Giessen” 1: 1 (1847): 1–34; przedruk w: —, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, 290–303; ze starszej literatury cenne jest nadal: Ernst Schultze, *Das letzte Aufflackern der Alchemie in Deutschland vor 100 Jahren. (Die Hermetische Gesellschaft 1796–1819.) Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte* (Leipzig: Gg. Freund, 1897).

295. Karl Frick, *Die alchemistischen Studien des Bochumer Arztes und Jobsiade-Dichters Dr. Carl Arnold Kortum (1745–1824)*, „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 43: 3 (1959): 254–274; Irmgard Müller, *Kortum als Verteidiger der Alchemie, Dr. med. Carl Arnold Kortum (1724–1824). Arzt, Volksaufklärer, Alchemist, Dichter. Ausstellungskatalog* (Bochum: Institut für Geschichte der Medizin, Ruhr-Universität Bochum, 1991), 69–91.

296. Karl Frick, *Johann Christian Friedrich Bährens (1765–1833), ein westfälischer Pfarrer, Arzt und Alchemist*, „Sudhoffs Archiv” 53: 4 (1969): 423–439; Gerhard Hallen, *Bemerkungen über die Weltanschauung des Dr. Johann Christoph Friedrich Bährens im Spiegel seiner Schriften*, „Unnaer Beiträge” (1986): 98–111.

297. Wcześniej korespondowali ze sobą na temat krytycznego stosunku do alchemii neo-różokrzyżowców: Karl Frick, *Aus dem Briefwechsel zweier rheinisch-westfälischer Ärzte und Alchemisten über den Orden der Gold- und Rosenkreuzer in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, [w] Hans Schadewaldt (red.), *Medicinae et artibus: Festschrift für Prof. Dr. phil. Dr. med. Wilhelm Katner zu seinem 65. Geburtstag*, Düsseldorf Arbeiten zur Geschichte der Medizin, Beiheft 1 (Düsseldorf: Michael Triltsch, 1968), 11–21.

298. Przystacza je w całości i omawia dalsze ogłoszenia w *Reichs-Anzeiger*: Tara Nummedal, *Adepts and artisans: Alchemical practice in the Holy Roman Empire, 1550–1620* (Stanford, CA: dysertacja doktorska, Stanford University, 2001), 230–239 i 245.

299. Obszerny rozdział „Wieglebs Kampf gegen die Alchemie” w jego najnowszej monografii poświęcony jest w dużej części polemice z Kortumem: Achim M. Klosa,

jeżeli wierzyć kolejnej notce z kwietnia 1797 r., mówiącej o olbrzymim odzewie oraz „tysiącach głów i rąk” zajmujących się nadal alchemią. Założyciele Towarzystwa Hermetycznego nie podawali się za posiadaczy tajemnej wiedzy alchemicznej, jak to czynili neo-różokrzyżowcy, ale sami jej szukali i pragnęli ją zweryfikować, publikując apel do ewentualnych żyjących adeptów:

Prawdziwi posiadacze Kamienia Filozofów! Jeżeli [istniejecie] i gdziekolwiek jesteście, ujawnijcie się! Albo poznamy [wasze] materiały i metodę, albo nie ma żadnych materiałów i metody dla tej wyprawy Argonautów! Laboranci, gdziekolwiek jesteście! Jeśli wasz przedmiot [badań] nie jest zgodny z przedstawionymi przez nas zasadami [naukowej weryfikacji], to przestańcie pracować: marnujecie bowiem zarówno czas, jak i pieniądze [zupełnie] na próżno.³⁰⁰

W 1801 r. Towarzystwo wydało jedyny numer czasopisma „Hermetisches Journal”, a Bährens nawiązał korespondencję ze znanym teozofem i mistykiem katolickim Karlem von Eckartshausen (1752–1803), wcześniej członkiem bawarskiego Zakonu Iluminatów i autorem niezwykle popularnego przez cały XIX w. dzieła *Die Wolke über dem Heiligthum* (Chmury nad sanktuarium, 1802)³⁰¹. Po przystąpieniu do Towarzystwa wydał niewielką książeczkę *Chimische Versuche über die Radicalauflösung der Körper, besonders der Metalle* (Chemiczne próby radykalnego rozkładu ciał, szczególnie metali, 1801), traktowaną przez wielu badaczy jako ostatnia publikacja alchemiczna w Europie Zachodniej. Zachował się nawet wystawiony mu przez Towarzystwo Hermetyczne dyplom³⁰², co może wskazywać na odejście od pierwotnie deklarowanego racjonalizmu. Być może to właśnie było przyczyną wycofania się Carla Kortuma i przejścia kierownictwa Towarzystwa przez „barona” von Sternhayna z Karlsruhe, o którym niewiele wiadomo³⁰³. W 1805 r. wraz z Bährensem wydali na ręcznej prasie dwa

Johann Christian Wiegand (1732–1800): Eine Ergobiographie der Aufklärung, Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, 88 (Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2009), 185–244, szczególnie 227–244.

300. Cyt. za: Nummedal, *Adepts and artisans*, 233.

301. Nadal najlepsza monografia to: Antoine Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969).

302. Frick, *Johann Christian Friedrich Bährens*, 430.

303. Podawane są różne imiona, wg Ernsta Schultze „Johann Friedrich”, natomiast Karl Frick (tu pisownia „Sternhaym”) i wcześniej A. A. Santig podawali tylko inicjały „L. Fr.” (u późniejszych autorów kopiowane jako „L. F.”), przy czym „Fr.” mogło oznaczać „Freiher”: A. A. Santig, *De historische Rozenkruisers* (Amersfoort: Bouwsteenen, 1930–1932), 201–202; wznowienie Amsterdam 1977; cyt. za: McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 89. Mógł on być tożsamy z Ferdinandem von Sternhayn, dyrektorem kapielisk w Karlsruhe, który w 1808 r. został oskarżony o nieuprawnione używanie tytułu barona i osadzony w twierdzy Dilsberg, skąd zbiegł po ośmiu dniach; zob.: *Materialien, die Affäre (Ferdinand von) Sternhayn im November 1808. Abschriften und Auszüge aus*

numery nowego czasopisma „Hermes”, ale mieli już tylko czternastu prenumeratorów³⁰⁴. W tym samym roku nawiązał z nimi korespondencję Ernst Christian Friedrich Mayer, pastor z Królewca, który w 1779 r. został przyjęty do Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców w Berlinie i nadal, mimo rozwiązania Zakonu, prowadził działalność swojego koła. Jako powód prośby o przyjęcie całej grupy do Hermetische Gesellschaft podawał „ich nieznamość alchemii w jej praktycznym zastosowaniu”³⁰⁵. Niektórzy historycy doszukują się śladów działalności westfalskich alchemików jeszcze w 1809 r., a Ernst Schultze nawet do 1819 r., ale wszystko wskazuje na to, że około roku 1805 lub nawet wcześniej odeszli od idei prowadzenia rygorystycznych eksperymentów laboratoryjnych i oddali się intelektualnym spekulacjom. Owa ostatnia w Europie Zachodniej próba reinterpretacji alchemii na bazie przyjętej już powszechnie metody nauk eksperymentalnych nie powiodła się, bo powieść się nie mogła. Oba te światy należały teraz (ale dopiero teraz) do różnych kosmosów, odwoływały się do różnych autoretytetów i stosowały odmienne metodologie dochodzenia do swoich prawd. Bardzo celnie podsumowała owe usiłowania Tara Nummedal, wskazując na nieuchronność ich niepowodzenia:

Pomimo pewności siebie [co do kierunku poszukiwań], członkowie Towarzystwa Hermetycznego nie mieli już pewności alchemików szesnastowiecznych [co do tego], że transmutacja jest możliwa.[...] Chociaż ich oczywisty entuzjazm wobec transmutacji alchemicznej przeczy wszelkim twierdzeniom [historyków], jakoby „rewolucja chemiczna” XVII i XVIII w. wyeliminowała alchemię, to jednak Towarzystwo było świadome, iż chemiczne fundamenty usuwają się spod ich stóp. Członkowie Towarzystwa zdawali się obawiać, że nowy chemiczny kosmos skonstruowany przez Lavoisiera i innych może mieć odmienne spojrzenie na alchemiczną transmutację. [...] Towarzystwo Hermetyczne wierzyło, że nie tylko [sama] chemia, ale także rozsądna dyskusja pozwoli odkryć alchemiczne prawdy, które wcześniej pozostawały ukryte. Pogląd ten oznaczał istotne przemieszczenie źródeł alchemicznej mądrości i retoryki całej debaty. Podczas gdy szesnastowieczny alchemik znajdował potwierdzenie swoich poglądów w słowach Hermesa, Rogera Bacona i Paracelsusa, Towarzystwo Hermetyczne uznawało je za rozwlekłe nużące i niespójne, chcąc polegać jedynie na doświadczeniu współczesnych albo argumentach wyprowadzonych z „podstaw filozoficzno-chemicznych”. Historia i tradycja nie były już źródłami prawdy, tak jak to miało miejsce

den Archiven von Karlsruhe, Paris und Berlin, (Landesarchiv Baden-Württemberg Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe, Hfk-Hs Nr. 517 1808).

304. Frick, *Johann Christian Friedrich Bährens*, 431.

305. Santig, *De historische Rozenkruisers*, 202; cyt. za: McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 89.

w renesansie, ale stały się teraz przeszkodą [na drodze] do prawdy, utrudnieniem, które należało usunąć.³⁰⁶

Usunięcie owej przeszkody sprawiło, że problem transmutacji metali nieszlachetnych w złoto lub srebro i związanych z nią innych celów alchemii laboratoryjnej przestał istnieć, a kulturowe zasoby symbolicznego języka i ikonografii stały się wyłączną domeną ezoteryków, pisarzy i artystów. Zdarzały się jeszcze co prawda pojedyncze wypowiedzi nawet tak wybitnych chemików jak Gottlob Kastner (1783–1857), profesor wielu uniwersytetów i nauczyciel Justusa von Liebiga (1803–1873)³⁰⁷, ale utrzymujący też kontakty z Hermetische Gesellschaft – albo tak późnych jak Gustav Lewinsein (1829–1902), dopuszczające teoretyczną możliwość transmutacji, lecz były to już raczej intrygujące prowokacje intelektualne niż rzeczywiste deklaracje ich przekonań³⁰⁸.

OSTATNI ETAP WĘDRÓWKI PRZEZ CYWILIZACJE

Tradycja alchemiczna, wprowadzona w połowie XII w. do łacińskiej Europy przez tłumaczenia naukowego dorobku cywilizacji islamskiej, w ciągu XVIII w. była wypierana przez nowoczesną chemię i podtrzymywana głównie w kręgach religijno-ezoterycznych związanych z wolnomularstwem. Lecz zanim ostatecznie przestała istnieć wraz z końcem stulecia, kolejny w jej dziejach ruch tłumaczeniowy podjął próbę (w rezultacie nieudaną) przekazania tej tradycji kolejnemu kręgowi cywilizacyjnemu, a mianowicie Rosji. Wcześniej alchemia nie wzbudzała tam szczególnego zainteresowania, a nieliczne jego przejawy były związane głównie z pobytami zachodnich uczonych na dworze carskim. Na początku XVII w. Arthur Dee, syn Johna, był przez czternaście lat (1621–1635) naczelnym lekarzem cara Michała Fiodorowicza z rekomendacji króla Jakuba I³⁰⁹. W Moskwie napisał w 1629 r. wydany później w Londynie traktat *Fasciculus*

306. Nummedal, *Adepts and artisans*, 235–237.

307. Sam Liebig w swoich słynnych, wielokrotnie wznawianych i tłumaczonych *Chemische Briefe* (publikowanych od 1841) pisał bardzo pozytywnie i z wielkim szacunkiem o alchemikach, uznając ich cele za całkowicie racjonalne w owych czasach, a osiągnięcia teoretyczne i technologiczne za godne podziwu; zob. polski przekład listów III i IV w: Justus von Liebig, *Listy o chemii, o jej zastosowaniu w przemyśle, fizjologii i w rolnictwie*, tłum. J. Seweryn Zdzitowiecki (Warszawa: Drukarnia S. Orgelbranda, 1845).

308. Carl Wilhelm Gottlob Kastner, *Beiträge zur begründung einer wissenschaftlichen Chemie*, 2 t. (Frankfurt–Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1806–1807); Gustav Lewinsein, *Die Alchemie und die Alchemisten*, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 113 (Berlin: C. G. Lüderitz / A. Charisius, 1870); por.: Priesner, *Alchemy and Enlightenment in Germany*, 260; inne jeszcze przykłady podaje: Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, 172–178.

309. N. A. Figurowski, *The alchemist and physician Arthur Dee: An episode in the history of chemistry and medicine in Russia*, „Ambix” 13 (1965): 35–51; John H. Apple-

*chemicus*³¹⁰. Jego następcą na tej funkcji był do roku 1644 Wendelin Sybelist (Sybelista, 1597–1677), wcześniej lekarz Augusta II księcia Brunshwiku-Lüneburga i przez niego rekomendowany, który również zajmował się alchemią i opublikował *Manuale Hermeticum* (Podręcznik hermetyczny, 1655). Do niedawna uważano, że w epoce Piotra I Wielkiego, kiedy Rosja otworzyła się na kulturowe wpływy Europy Zachodniej, nie było już miejsca dla alchemii. Tymczasem Robert Collins wykazał, że w najbliższym otoczeniu cara (a więc za jego niewątpliwą zgodą) zajmowali się nią intensywnie dwaj Szkoci: urodzony już w Moskwie Jacob Bruce (1669–1735) i przybyły tam w 1704 r. Robert Erskine (1677–1718). Obaj zgromadzili olbrzymie biblioteki alchemiczne, przy czym Bruce posiadał „sto czterdzieści trzy rozpoznawalne dzieła alchemiczne, napisane przez przynajmniej osiemdziesięciu ośmiu autorów, nie biorąc pod uwagę wielu innych prac na takie tematy jak magia naturalna, geomancja i astrologia”, a Erskine podczas pobytu w Moskwie „zgromadził jedną z największych prywatnych kolekcji [książek] alchemicznych w Europie swojej epoki”, obejmującą „dwieście osiemdziesiąt siedem dzieł stu pięćdziesięciu siedmiu autorów” (dla porównania, uważane za największe zbiory Isaaca Newtona i Hansa Sloane’a miały odpowiednio 169 i 204 pozycje)³¹¹. Wśród zbiorów drugiego ze Szkotów były nawet oryginalne wydania manifestów różokrzyżowców oraz wiele odpowiedzi na nie, a pierwszy miał też neo-różokrzyżowcową publikację Samuela Richtera (Sincerusa Renatusa). Trzecia ważna biblioteka alchemiczna w Rosji tej epoki, a jedyna zgromadzona przez Rosjanina, należała do Teofana Prokopowicza (1681–1736), arcybiskupa Nowogrodu Wielkiego, jednego z najbliższych doradców cara i współzałożyciela Rosyjskiej Akademii Nauk. Zawierała dzieła jedynie trzydziestu czterech autorów i to raczej „chymicznych” z XVII w. niż klasyków alchemii transmutacyjnej³¹². Robert Collins podsumowuje swoje drobiazgowo badania stwierdzeniem, że:

by, Arthur Dee and Johannes Banfi Hunyades: *Further information on their alchemical and professional activities*, „Ambix” 24 (1977): 96–109; Lyndy Abraham, *Arthur Dee, 1579–1651: A life*, „Cauda Pavonis” 13: 2 (1994): 1–14; —, *A biography of the English alchemist Arthur Dee, author of Fasciculus chemicus and son of Dr. John Dee*, [w] Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture* (New York: AMS Press, Inc., 2007), 91–114.

310. —, (red.), *Fasciculus chemicus*.

311. Robert Collins, *Alchemical interest at the Petrine Court*, „Esoterica” 7 (2005): 52–77, tutaj 59 i 63; —, *Freemasonry and the occult at the court of Peter the Great*, „Aries” 6: 1 (2006): 1–26, tutaj 14 i 18.

312. —, *Alchemical interest at the Petrine Court*, 62; —, *Freemasonry and the occult at the court of Peter the Great*, 17; szczegółowe wykazy dzieł alchemicznych (i ważniejszych ezoterycznych) ze wszystkich trzech bibliotek podał autor w aneksie do swej obszernej monografii ezoterycznych aspektów intelektualnej atmosfery dworu Piotra Wielkiego: —, *The Petrine instauration: Religion, esotericism and science at the*

w ciągu całego okresu panowania [...] car był przynajmniej zainteresowany wszelkimi rodzajami eksperymentów chemicznych. Sam jednak alchemii nie uprawiał, ale zadawał się [...] obecnością na dworze dociekliwych umysłów naukowych, chętnych do włączenia [w obszar swych dociekań kwestii] ezoterycznych. Wykazuje to wpływowa obecność Bruce’a, Prokopowicza i Erskine’a w samym sercu wewnętrznego kręgu Piotra, z których wszyscy [...] zdawali się być mocno zainteresowani sprawami alchemicznymi.³¹³

Chociaż postaci te są niewątpliwie ważne i fascynujące, to ich alchemiczne zainteresowania były odosobnione i nie uprawniają do stwierdzenia, że w rezultacie ustaleń Roberta Collinsa nastąpiła „rewizja naszej percepcji postrzegania alchemii na dworze piotrowym w Rosji, podobnie jak Betty Jo Teeter Dobbs dokonała transformacji naszego rozumienia wagi alchemii w naukowym światopoglądzie Isaaca Newtona”³¹⁴. Trudno też mówić o „domniemanym wprowadzeniu idei różokrzyżowców za pośrednictwem ezoterycznie nastawionych grup wolnomularskich [... dopiero] w drugiej połowie XVIII w.” i postulować „wcześniejszą penetrację takiej potężnej mieszanki ideowej za pośrednictwem dworu Piotra”³¹⁵, skoro brak jakichkolwiek danych o spowodowaniu szerszego zainteresowania alchemią w wyniku intelektualnych pasji tych trzech osób.

WOLNOMULARSTWO PRAWOSŁAWNE

O prawdziwym przełomie mówić można rzeczywiście dopiero wówczas, kiedy do Rosji dotarł ruch wolnomularski, a następnie systemy „wyższych stopni”, Zakony Ścisłej Obserwy oraz Złoto- i Różokrzyżowców. Ten ostatni odgrywał później największą rolę, ale jego działalność jest nadal słabo zbadana. Znakomita monografia Raffaelli Faggionato z 2005 r., oparta na wielu nieznanym wcześniej źródłach rękopiśmiennych, jest pierwszą historyczną pracą na ten temat od niemal półtora wieku³¹⁶. Koncentruje się jednak przede wszystkim na ustalaniu

court of Peter the Great, 1689–1725, Aries Book Series: Texts and Studies in Western Esotericism, 14 (Leiden, 2012), 525–550.

313. —, *The Petrine instauration*, 494.

314. —, *Alchemical interest at the Petrine Court*, 52.

315. —, *The Petrine instauration*, 30–31.

316. Raffaella Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia: The Masonic circle of N. I. Novikov*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 190 (Dordrecht: Springer, 2005); wcześniej jedynym opracowaniem było: Михаил Николаевич Лонгинов, Новиков и московские мартинисты (Москва: Грачев и К°, 1867); wznowienie: Moskwa, 2000; dwie najnowsze obszernie monografie po rosyjsku, wykorzystujące źródła rękopiśmienne to: Юрий Е. Кондаков, Мартинисты, розенкрейцеры, и «внутренние христиане» в России конца XVIII начала XIX вв. (Санкт-Петербург: РГПУ им.А.И.Герцена, 2011); —, Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук (Санкт-Петербург: Астерион, 2012).

faktografii i relacjach różokrzyżowców z „tronem i ołtarzem”, postrzegając cały ruch jako zjawisko wewnątrz Cerkwi Prawosławnej, a pomijając teksty tłumaczone i studiowane przez członków Zakonu. Podkreślił to w swojej recenzji znany badacz recepcji kabały wśród mistycznej masonerii rosyjskiej Konstantin Burmistrov, bardzo wysoko oceniając pracę Faggionato, ale wskazując, że „w rosyjskich archiwach znajdują się setki prac na temat alchemii, magii, hermetyzmu, kabały itd., czekających na badaczy, którzy uratują je od zapomnienia”³¹⁷. Na tę sytuację złożyło się, jego zdaniem, szereg przyczyn natury historyczno-politycznej:

Zasadniczo skrupulatni uczeni, którzy prowadzili te badania [na przełomie XIX i XX w.] zwykle nie sympatyzowali – przez własne uprzedzenia ideologiczne – ze światopoglądem wolnomularskim, a szczególnie [światopoglądem] rosyjskich różokrzyżowców. Opisywali zatem raczej adekwatnie fakty historyczne, ale masońskie idee traktowali tendencyjnie, widząc w nich co najwyżej próbę propagowania świeckich ideałów oświecenia w religijnym przebraniu. Tendencja ta została doprowadzona do absurdu w okresie sowieckim, kiedy o wolnomularzach wolno było wspominać jedynie jako o domniemanych przeciwnikach absolutyzmu i klerykalizmu.

Od upadku reżimu sowieckiego ukazują się liczne książki i artykuły o rosyjskich masonach. Ze względu na powszechny wzrost zainteresowania tematyką ezoteryczną, ich autorzy często uważają wolnomularstwo za część szczególnej rosyjskiej tradycji ezoterycznej, a nie za fenomen historyczny z własną specyfiką. Poziom naukowy tych prac jest raczej niski, chociaż ich autorzy są nierzadko członkami instytucji akademickich.³¹⁸

Pierwsze loże zaczęły powstawać w Rosji już w latach 1740., ale służyły głównie obcokrajowcom. Dopiero w epoce panowania Katarzyny Wielkiej (czyli od 1762 r.) wolnomularstwo stało się popularne i „modne” wśród rosyjskiej arystokracji, zaś systemy „wyższych stopni” pojawiły się pod koniec lat 1770. i rozwijały intensywnie w ciągu zaledwie jednej dekady, albowiem w 1786 r. Katarzyna zakazała wszelkiej działalności wolnomularskiej³¹⁹. W tym czasie

317. Konstantin Burmistrov, *recenzja: Raffaella Faggionato, A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, „Aries” 9: 1 (2009): 101–110, tutaj 109.

318. *Ibid.*, 101.

319. Standardową pracą na temat tego okresu pozostaje wydana pierwotnie w 1917 r.: Георгий Владимирович Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, wyd. 3, *Русское масонство. Материалы и исследования* (Санкт-Петербург: Издво имени Н. И. Новикова, 2001); bardzo pomocny jest słownik biograficzny ponad 12 000 masonów rosyjskich i w Rosji działających wraz z opisem około 400 łóż: Андрей Иванович Серков, *Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь* (Москва: Российская политическая энциклопедия, 2001); jeszcze przed publikacją tego słownika, udostępnione przez autora materiały stanowiły podstawę monografii amerykańskiego badacza: Douglas Smith, *Working the Rough Stone: Freemasonry in*

„znajdowały sobie w Rosji zwolenników chyba wszystkie systemy i obrządki »sztuki królewskiej« ówczesnej Europy”³²⁰, z których wiele sięgało do alchemicznej symboliki. W latach 1752–1755 i 1757–1760 przebywał w Petersburgu wspomniany już wielokrotnie Théodore-Henri baron de Tschoudy, propagujący alchemiczne i kabalistyczne nurty w wolnomularstwie, a także *Statuty* pseudo-Sędziwoja, jako podstawę reorganizacji masonerii w duchu różokrzyżowcowym³²¹. Założył tam lożę „szkocką”, której Wielkim Mistrzem został jego pracodawca, największy mecenas rosyjskiego oświecenia i pierwszy prezes Akademii Sztuk Pięknych Iwan Szuwałow (1727–1797)³²². Z jego też zapewne inspiracji symbolikę alchemiczną wykorzystywał siedmiostopniowy ryt stworzony ok. 1765 r. przez pochodzącego z Grecji generała artylerii Piotra Melissino (1726–1797), który „w zadziwiający sposób połączył templariuszowską mitologię rycerstwa i klerykatu z prawosławnymi i katolickimi praktykami liturgicznymi oraz ezoteryczną filozofią różokrzyżowcową przepełnioną alchemiczną symboliką”³²³. Bardzo podobny system propagowany był w Petersburgu przez przebywającego tam w latach 1763–1765 Johanna Augusta Starcka, co mogło też wpłynąć na powstanie rytu Melissina³²⁴. Do jego loży wstąpili też znani z alchemicznych zainteresowań czołowi warszawscy wolnomularze-różokrzyżowcy Karol Adolf hrabia von Brühl i Karol baron von Heyking (1751–1809)³²⁵ oraz francuski dy-

eighteenth century Russia (De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1999); nowa monografia niemiecka: Erich Donnert, *Die Freimaurerei in Russland: Von den Anfängen bis zum Verbot von 1822*, Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei, 4 (Innsbruck: StudienVerlag, 2003); cenne jest też nadal: Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*; zob. również artykuł recenzyjny omawiający prace Wernadskiego i Smitha oraz trzytomową historię rosyjskiego wolnomularstwa w XIX i XX wieku Serkowa: Raffaella Faggionato, *New and old works on Russian Freemasonry*, „Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History” 3: 1 (2002): 111–128.

320. Ludwik Hass, *Loża i Polityka. Masoneria rosyjska 1822–1995*, 2 t., Studia Latomorum, 2 (Warszawa: Dom Wydawniczy „Bellona” / Wydawnictwo Fundacji „Pro Futuro”, 1998), 1:35.

321. Smith, *Working the Rough Stone*, 19; Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 13.

322. O kulturalno-artystycznej działalności Tschoudy’ego w Petersburgu zob.: Владислав Ржеуцкий, В тени Шувалова: Французский культурный посредник в России барон де Чуди, „Новое литературное обозрение”: 105 (2010): 91–124.

323. Robert Collins, *The Petersburg crucible: Alchemy and the Russian nobility in Catherine the Great’s Russia*, „Journal of Religion in Europe” 5: 1 (2012): 56–99, tutaj 67–68; —, *Illuminism in the Age of Minerva: Pyotr Ivanovich Melissino (1726–1797) and High-Degree Freemasonry in Catherine the Great’s Russia, c. 1765–1782*, „CollEgium” 15 (2014); artykuł udostępnił mi uprzejmie przez autora przed publikacją.

324. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 14 i wg indeksu.

325. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, 135.

plomata Marie-Daniel Bourrée baron de Corberon (1748–1810)³²⁶. To właśnie z dziennika tego ostatniego pochodzą wiadomości o laboratoryjnych praktykach członków loży i napisanym „hieroglifami” alchemicznym rękopisie Melissina, który de Corberon zabrał do Francji i niezmiernie cenił, również kiedy później działał w kręgu Iluminatów z Awinionu³²⁷. Na tej podstawie, a także wspomnień von Heykinga, Robert Collins wykazał bezpodstawność powtarzanych we wcześniejszej literaturze twierdzeń, jakoby w Rosji lat 1770. i 1780. „poszukiwania kamienia filozofów, pierwszej materii, eliksiru życia [...] straciły na aktualności” i stały się wyłącznie symbolami doskonalenia wewnętrznego³²⁸. Nie było to również prawdą w przypadku silnie powiązanej z rosyjskim wolnomularstwem Warszawy, gdzie według szacunków wspomnianego już szkocko-niemieckiego podróżnika i różokrzyżowca Johanna Georga Forstera miało być w roku 1785 dwa tysiące czynnych alchemików³²⁹. Zapewne liczba ta jest przesadzona, ale wskazuje na popularność zajmowania się takimi eksperymentami, co też przyciągało różnej maści szarlatanów. Jeden z najsłynniejszych, wspomniany już „hrabia” Alessandro di Cagliostro, wybrał właśnie Petersburg (zatrzymując się po drodze w Mitawie) na prezentację swoich tajemnych umiejętności transmutacyjnych i został tam przyjęty z entuzjazmem nie tylko przez Melissina i innych „alchemików”, ale przez sporą część arystokratycznej elity, w tym wpływowego kochanka cesarzowej Grigorija Potiomkina (1739–1791). Katarzyna początkowo traktowała go pobłaźliwie, ale kiedy Cagliostro zaczął czynić starania, żeby również ją przyjąć do swojej „łoży egipskiej”, wydała mu nakaz opuszczenia cesarstwa³³⁰. Wtedy włoski mag, „zaopatrzony w list rekomendacyjny od Piotra

326. Pierre-Yves Beaurepaire, *Marie-Daniel Bourrée de Corberon et Karl-Heinrich von Heyking: Deux itinéraires maçonniques entre Paris, Varsovie et Saint-Petersbourg à la tombée des lumières*, [w] Jean Breuillard, Irina Ivanova (red.), *La franc-maçonnerie et la culture russe* (Toulouse: Crims, 2007), 25–52.

327. Collins, *The Petersburg crucible*, 75–76; dziennik nie zachował się w całości, a pozostała część została opublikowana jako: L.-H. Lablande (red.), *Un diplomate Français a la cour de Catherine II, 1775–1780: Journal intime du Chevalier de Corberon*, 2 t. (Paris: Librairie Plon, 1901).

328. Stephen Lessing Baehr, *Alchemy and eighteenth-century Russian literature: An introduction*, [w] Joachim Klein, Simon Dixon, Maarten Fraanje (red.), *Reflections on Russia in the eighteenth century: Sixth International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia*, Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen, 37 (Cologne: Böhlau Verlag, 2001), 151–165, tutaj 163–164.

329. W liście do Christiana Gottloba Heyne (1729–1812); cyt. za: Maciejko, *The mixed multitude*, 218; na temat Forstera i jego kontaktów z masonerią i różokrzyżowcami zob.: Gerhard Steiner, *Freimauer und Rosenkreuzer: Georg Forsters Weg durch Geheimbünde. Neue Forschungsergebnisse auf Grund bisher unbekannter Archivalien* (Berlin: Akademie-Verlag, 1985).

330. Cesarzowa napisała też komedię wykpiwającą włoskiego awanturnika, a prawdopodobnie również Samuela Falka, która miała premierę w Petersburgu w 1786 r.: Mi-

Melissino, udał się do Warszawy”, gdzie poznany w Mitawie „znany mineralog Johann Jakob Ferber przedstawił go Adamowi Ponińskiemu i Augustowi Mozyńskiemu”, a ten drugi zdemaskował jego oszustwa³³¹.

Ulegając niekiedy obietnicom takich szarlatanów i nadziejom na poznanie sekretu transmutacji metali, petersburska masoneria, kierowana w swym głównym nurcie przez Iwana Jełagina (1725–1794), pierwszego Wielkiego Mistrza loży angielskiej, jest zwykle uznawana za racjonalistyczną i deistyczną. Jej ezoteryczna frakcja skłaniała się co prawda w kierunku mistycyzmu teo-alchemicznego w tradycji Jakoba Böhme, szczególnie ceniąc współczesne dzieła Louisa Claude’a de Saint-Martin (1743–1803) zwanego „nieznanym filozofem”, pierwszego tłumacza Böhme’go na francuski, a wcześniej sekretarza i ucznia Martineza de Pasqually, ale organizacyjnie uzależniła się od masonerii szwedzkiej i częściowo od Ścisłej Obserwy³³². W zupełnie innym kierunku poszły zmiany w rywalizującym z Petersburgiem środowisku wolnomularzy moskiewskich. Dwoma kluczowymi dla nich wydarzeniami było przystąpienie do masonerii w 1775 r. dziennikarza i satyryka Nikołaja Nowikowa (1744–1818)³³³, jednego z najbardziej zaangażowanych zwolenników idei oświecenia i demokratyzacji życia w Rosji, oraz przyjazd Johanna Georga Schwarza (ok. 1751–1784), siedmiogrodzkiego Sasa, który objął profesurę filozofii na Uniwersytecie Moskiewskim³³⁴. Wspólnie założyli tam Towarzystwo Uczonych Przyjaciół (w 1782 r.) i tajną lożę „Harmonia” dla studiowania wiedzy hermetycznej i teozofii, jednocześnie nawiązując kontakty z różnymi obrządkami wolnomularskimi Europy Zachodniej i poszukując „prawdziwego” wtajemniczenia za ich pośrednictwem. Początkowo był to założony w 1778 r. przez Jeana-Baptistę Willermoza, drugiego najważniejszego ucznia Martineza de Pasqually, Zakon Dobroczyńnych Rycerzy

chał Otorowski, *Cagliostro i „Obmanszczik” Katarzyny II*, „Ars Regia” 6: 1–2 (11–12) (1997): 11–21; Collins, *The Petersburg crucible*, 83–94; tutaj też o dwóch innych sztukach Katarzyny, wyśmiewających zwolenników nurtów ezoterycznych.

331. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej*, 158–161, tutaj 159; pobyt w Petersburgu relacjonuje: Collins, *The Petersburg crucible*, 77–83; wypadki warszawskie drobniaczko odtworzył na obszernej podstawie źródłowej: Otorowski, *Cagliostro w Warszawie*.

332. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 19, 62–67 i wg indeksu sub „Elagin”.

333. Na temat Nowikowa istnieje kilka monografii i olbrzymia literatura po rosyjsku, ponieważ w okresie komunistycznym jego działalność oświeceniowa i charytatywna, a szczególnie walka z zacofaniem cywilizacyjnym Rosji i absolutyzmem za pomocą satyry, były wysoko cenione; w języku angielskim bardzo dobrą monografią jest: W. Gareth Jones, *Nikolay Novikov: Enlightener of Russia*, Cambridge Studies in Russian Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); oryg. wyd. 1984.

334. Georg Rauch, *Johann Georg Schwarz und die Freimaurer in Moskau*, [w] Éva H. Balázs, et al. (red.), *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa: Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa, 5 (Berlin: Ulrich Camen, 1979), 212–224.

Świętego Miasta, łączący symbolikę alchemiczną z templariuszowską legendą Ścisłej Obserwy, do której Willermoz również należał. Choć wpływy tych kontaktów były bardzo wyraźne w późniejszej tradycji rosyjskiego martyizmu, to o kształcie organizacyjnym kręgu Nowikowa zdecydował wyjazd Schwarza do Berlina w 1781 r., gdzie spotkał się z Johannem Christophem von Wöllnerem i został przyjęty do Zakonu Złoto- i Różokrzyżowców. Jednocześnie uzyskał od Ferdynanda brunszwickiego uznanie Rosji za niezależną prowincję wolnomularską z Nowikowem jako jej zwierzchnikiem i nim samym jako kanclerzem. Po powrocie w 1782 r. Schwarz stanął na czele rosyjskiej gałęzi Zakonu, a po jego przedwczesnej śmierci w 1784 r. berlińska centrala wyraziła zgodę na utworzenie Dyrektoriatu Stopnia Teoretycznego, w skład którego weszli Nikoła J Nowikow, Piotr Tatischev (1730–1810), wcześniej zwierzchnik rosyjskiej loży-matki Ścisłej Obserwy, oraz książę Mikołaj Trubecki (1744–1820). Nieco później dołączył do nich Iwan Łopuchin (1756–1816), który został archiwistą Zakonu i jego „tajnym obserwatorem” z ramienia władz w Berlinie³³⁵. Był on wielkim zwolennikiem praktycznej alchemii laboratoryjnej, a jednocześnie głębokim mistykiem religijnym, autorem tłumaczonego na wiele języków dzieła *Некоторые черты о внутренней церкви* (Niektóre cechy wewnętrznego kościoła, 1798 i 1801), pod którego wpływem wspomniany wcześniej Karl von Eckartshausen napisał swoją *Die Wolke über dem Heiligthum*. W rezultacie tych działań Zakon Złoto- i Różokrzyżowców stał się niedługo potem dominującym systemem „wyższych stopni” w Rosji³³⁶.

WIELKIE TLUMACZENIE ROSYJSKIE

Jak zgodnie podkreślają badacze kręgu Nowikowa, główną przyczyną owego sukcesu było zawiązanie w 1784 r. Kompanii Typograficznej, której „członkami byli wyłącznie najbliżsi współpracownicy Nowikowa i jednocześnie członkowie Zakonu Różokrzyżowców”³³⁷. Powstała ona z połączenia istniejącego już od 1779 r. wydawnictwa Nowikowa z założonym niedawno przez Iwana Łopuchina. Kompania rozwinęła się do tego stopnia, że w ciągu nieco ponad dekady (do jej zamknięcia z rozkazu Katarzyny II) wydała niemal tysiąc książek, co stanowiło około jednej trzeciej całej produkcji wydawniczej Rosji

335. Najnowsza monografia na jego temat to: Andrei G. Danilov, *Ivan Lopuchin, Erneuerer der russischen Freimaurerei. Seine Lehre von der Inneren Kirche als eigenständiger Beitrag zum Lehrgebäude der freimaurerischen Mystik*, Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, 23 (Dettelbach: J.R. Röhl, 2000); zob. też: Alexander Lipski, *A Russian mystic faces the age of rationalism and revolution: Thought and activity of Ivan Vladimirovich Lopuchin*, „Church History” 36: 2 (1967): 170–188.

336. Bardzo szczegółowo i na podstawie źródeł rękopiśmiennych przedstawia ten proces: Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 45–67.

337. *Ibid.*, 83.

w tych latach³³⁸. Motywy podjęcia się przez moskiewskich różokrzyżowców tego wielkiego przedsięwzięcia miały, zdaniem Konstantina Burmistrova, charakter duchowo-religijny, ale wynikały też z pragnienia zniwelowania przepaści intelektualno-kulturowej, jaka nadal dzieliła Rosję od Europy Zachodniej, a którą reformy Piotra Wielkiego im dopiero uświadomiły.

Niezdolność Cerkwi Prawosławnej do odpowiedniej reakcji na praktyczne potrzeby życia w okresie kryzysu i głębokiej transformacji kulturowej zmusiła rosyjskich różokrzyżowców do poszukiwania [nowej] koncepcji człowieka w innych źródłach, w tym również w zachodnioeuropejskim mistycyzmie, tradycji hermetycznej itd. Owe poszukiwania zaowocowały między innymi tłumaczeniem i wydawaniem setek książek. Przywódcy moskiewskich różokrzyżowców postrzegali to jako wartościową i pomocną kampanię [w walce] o etyczną transformację rosyjskich klas wykształconych. Z tego też powodu założyli specjalne seminarium tłumaczeniowe oraz sieć wydawnictw i księgarni. Książki redagowane i publikowane przez krąg moskiewski cechowała wielka różnorodność gatunków i tematyki, obejmująca popularne broszury i dzieła naukowe, traktaty mistyczne i hermetyczne oraz klasyczne dzieła filozofów [z nurtu] racjonalizmu i Encyklopedystów, pisma Ojców Kościoła itd. Mimo pozornego eklektyzmu, działalność ta była zgodna z wyraźnym planem nastawionym na zdobywanie cennych ziaren mądrości ze wszystkich możliwych źródeł.³³⁹

Konstantin Burmistrov podkreśla też rosyjską specyfikę tego nurtu wolnomularstwa i jego zakorzenienie w tradycji prawosławia, co sprawiało, że całe owo intelektualne dziedzictwo zachodniego świata nie było jedynie przejmowane, ale też przetwarzane zgodnie z jej duchem – podobnie jak kilka wieków wcześniej spuścizna islamska odczytywana była przez cywilizację łacińską. Podejście to znakomicie charakteryzuje Raffaella Faggionato:

Różokrzyżowcy, tak jak mnisi prawosławni, postrzegali wszystkie swoje działania jako *podvig* [heroiczny czyn ukazujący pełnię wiary]. Ich misją było udostępnienie źródeł mądrości swoim Braciom, którzy poszukiwali światła. Misja ta stanowiła okryty świętością apostołat. Różokrzyżowiec był *prosvetitelem* (oświeconym mężem) w znaczeniu, jaki termin ten przy-

338. Szczegółowe szacunki badaczy różnią się nieco ze względu na metody ich ustalania i brane pod uwagę okresy, ale są zasadniczo zgodne: Andrzej Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej: Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej, 10 (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005), 60; jest to znacznie rozszerzona wersja oryg. wydania z 1973 r., w obu podaje 749 pozycji czyli 28% w latach 1781–1790; Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej*, 188–189; ok. 30% w latach 1779–1792; Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 195; 970 pozycji, nie licząc druków bez kart tytułowych, w latach 1781–1790.

339. Burmistrov, *recenzja: Raffaella Faggionato, A Rosicrucian utopia*, 105.

mował w tradycji cerkiewnosłowiańskiej; był „niosącym światłość”, a jego stosunek do wartości i idei współczesnych filozofów i teozofów był naśladownictwem stosunku mnicha prawosławnego albo Świętego Apostoła do chrześcijańskiego przesłania, którego szerzenie wśród pogan było jego powołaniem. Nie powinno [zatem] dziwić, że w rękopisach różokrzyżowców termin *prosveshchenie* był stale używany w religijnym sensie oświecenie, (czyli iluminacji). [...] Nawet tłumaczenia i wydawania [książek] nie należało traktować jako zwykły zawód, jeden z wielu możliwych, ale jako oświeconą misję. [...] Tłumacz, tak jak sam autor, był strażnikiem prawdy wobec niego transcendentnej i pośrednikiem, przez którego owa prawda była objawiana światu. Powinien był zatem dostosować nawet swoje prywatne życie do tłumaczonego tekstu, podobnie jak wymagano tego od mnicha poświęcającego się tłumaczeniu albo przepisywaniu Pisma Świętego. Pełnię znaczenia i wagi zachowywała dla różokrzyżowców tradycyjna średniowieczna koncepcja pisarza, który korzył się całkowicie przed własnym tekstem, aby stać się boskim narzędziem. Przyjmując jakąkolwiek materialną formę Słowo przybierało dla nich mistyczne znaczenie słowa Bożego. Co więcej, ich wysiłki w dostosowywaniu słownictwa do omawianego tematu, ich ciągłe starania o udoskonalenie narzędzi językowych dla wyrażenia tego, co niewyrażalne, oraz ich pedantyczna wrażliwość na precyzyjne stosowanie terminów nie różniły się zapewne niczym od tych samych [cech] pierwszych mnichów, którzy poświęcali się tłumaczeniu świętych tekstów bizantyjskich na staro-cerkiewnosłowiański. [...] Przez całe stulecie w kontekście kultury rosyjskiej proces przyspieszonej sekularyzacji współistniał i wchodził w interakcję z przeciwnym procesem „sakralizacji”, który dotyczył nie tylko teorii zasad etycznych, ale całego zakresu ludzkich zachowań. Najlepszymi reprezentantami tej międzykulturowej dialektyki byli [właśnie] różokrzyżowcy.³⁴⁰

Takie niezwykle połączenie specyfiki rosyjskiej kultury i tradycji prawosławnej z dwoma nurtami wpływów zachodnioeuropejskich powodowały, że badacze spoza Rosji różnili się zasadniczo w swych opiniach na temat umiejscowienia Iwana Nowikowa i jego kręgu w znanych sobie kategoriach światopoglądowych. Niektórzy sugerowali wręcz odmienność poglądów samego przywódcy od innych członków, co było zresztą „oficjalną” wersją rosyjskich historyków w epoce komunizmu i pozwalało na badanie działalności Nowikowa bez ideologicznych uprzedzeń. Podobne zdanie wyrażał Andrzej Walicki, pisząc, że „w przeciwieństwie do Schwarza, Nowikow nie pogrążał się w studiowaniu »wiedzy tajemnej«, tylko w nieznacznym stopniu ulegał wpływom mistycyzmu, słowem, reprezentował w zasadzie racjonalistyczny nurt myśli masonskiej”³⁴¹. Polski badacz widzi w nim przede wszystkim humanistę i krzwiciele oświeceniowego racjonalizmu (choć z uwzględnieniem patriotycznej tradycji prawosławia). Skrajnie przeciwną

340. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 136–137.

341. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej*, 59.

opinię o Nowikowie prezentuje Antoine Faivre, który dostrzega w nim przede wszystkim teozofa i różokrzyżowca, przedstawiciela nurtu ezoterycznego tej samej epoki³⁴². Jednak nowsi historycy, tacy jak Raffaella Faggionato, Konstantin Burmistrov, Wiaczesław Iwanow, Andriej Serkow czy Alex Lazar-Ovtchinnikov³⁴³, znacznie lepiej znający źródła rękopiśmienne, dowodzą przekonująco, że dla Nowikowa i jego kręgu różokrzyżowców oba te nurty nie były sobie przeciwstawne, jak to miało miejsce w Europie Zachodniej, ale uzupełniały się wzajemnie. Miały stać się fundamentem ich wielkiego projektu „powszechnej refomy całej Rosji”, wizji analogicznej pod wieloma względami do wcześniejszego o niemal dwa wieki programu Johanna Valentina Andreae i pierwszych różokrzyżowców, ale realizowanej w religijnym i polityczno-społecznym kontekście prawosławia.

Kontekst ten był wszakże poszerzany i wzbogacany o duchowe i intelektualne dziedzictwo Zachodu, a szczególnie najważniejsze dzieła luteriańskiej tradycji teozoficzno-pietystycznej³⁴⁴. Tłumaczono i wydawano drukiem liczne dzieła Jakoba Böhme i innych niemieckich autorów tego nurtu, takich jak Johann Arndt, Gottfried Arnold, Abraham von Franckenberg, Johann Konrad Dippel, Johann Georg Gichtel, a także jego przedstawicieli piszących w innych językach, jak John Pordage (1607–1681) czy Louis-Claude de Saint-Martin. Głównym promotorem teozoficznego mistycyzmu, a także tłumaczem Böhme, był Siemion Gamaleja (1743–1822), najbliższy przyjaciel Nowikowa i największy duchowy autorytet moskiewskich różokrzyżowców. Podobnie jak wcześniej Johanna Schwarza, Gamaleję „otaczała aura świętości”, a bracia z Zakonu widzieli w nim świętego-ascetę, „człeka bożego”, który we własnym życiu realizował głoszone przez różokrzyżowców zasady ubóstwa, odrzucając należny spadek po ojcu i przyznane mu za służbę państwową trzysta „dusz” (był też jedynym z udziałowców Kompanii Typograficznej, który nie wniósł żadnego kapitału)³⁴⁵. Według

342. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, 620; —, *Access to Western Esotericism*, 74 i 78.

343. Vyacheslav Vs. Ivanov, *Russia and gnosis*, [w] Carlos Gilly, Marina Afanasyeva (red.), *500 years of gnosis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993), 44–58, wersja rosyjska 12–21; Andrei I. Serkov, *A history of masonic collections in Russia*, [w] Carlos Gilly, Marina Afanasyeva (red.), *500 years of gnosis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg* (Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993), 59–66, wersja rosyjska 27–35; Alex Lazar-Ovtchinnikov, *Novikov, Nikolay Ivanovich*, [w] Wouter J. Hanegraaff, et al. (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism* (Leiden: Brill, 2005), 871–874.

344. Bardzo dobre ogólne omówienie tego typu tłumaczeń w Rosji XVIII w. daje: Ivanov, *Russia and gnosis*.

345. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 147 i wg indeksu; zob. też: —, *Un personaggio dimenticato del settecento russo. Semen Ivanovic Gama-*

zachowanych rękopiśmiennych rejestrów, sam przetłumaczył z kilku języków około dwustu dzieł mistycznych i alchemicznych³⁴⁶.

Właśnie alchemia, wraz z kabałą i szeroko rozumianym hermetyzmem, stanowiła drugi obok pietystycznej mistyki (najczęściej też zabarwionej alchemiczną symboliką) filar nauk moskiewskich różokrzyżowców³⁴⁷. Wydawane były przekłady najważniejszych dzieł alchemicznych z nurtu tradycyjnego, jak dwa różne tłumaczenia traktatów Michała Sędziwoja (1781 i 1785), ale też oczywiście klasyka kabalistycznej teo-alchemii, jak choćby *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1786) Heinricha Khunratha. Dzieła najbardziej reprezentatywnych autorów z epoki „starszych różokrzyżowców”, takich jak Robert Fludd i Michael Maier, ukazywały się po rosyjsku obok przekładów Juliusa Sperbera i Adriana von Mynsicht, w których Zakon Złoto- i Różokrzyżowców widział swych bezpośrednich poprzedników. Publikowano tłumaczenia traktatów alchemicznych pseudo-Trithemiusa i pseudo-Paracelsusa, późniejszych neo-paracelsystów (na przykład Bernarda Gillesa Penota), ale także najważniejsze teksty studiowane przez neo-różokrzyżowców niemieckich, jak *Annulus Platonis* czyli *Aurea catena Homeri, Opus mago-cabbalisticum* Georga von Wellinga, książki Hermanna Fictulda, *Der Compaß der Weisen* czy pseudo-kabalistyczny traktat alchemiczny Abrahama Eleazara. Wydane w 1784 r. tłumaczenie reguł i zasad obowiązujących członków Zakonu, które ukazało się dwa lata po edycji niemieckiej zatytułowanej *Reden über einige Pflichten der Gold- und Rosenkreuzer alten Systems in Juniorats-Versammlungen* (Mowy o niektórych powinnościach [braci] Złoto- i Różokrzyżowców Dawnego Systemu na spotkaniach Junioratu, 1782, ponownie 1792), jednoznacznie deklarowało pragnienie odrodzenia hermetycznej tradycji alchemii. „Bracia Złotego i Różanego Krzyża zostali przeciwstawieni [zakonom

leia, „Rivista storica italiana”: 102 (1990): 935–971; w tym wczesnym artykule monograficznym, znakomitym pod innymi względami, włoska badaczka stwierdziła, że teksty Jakoba Böhme nie były w Rosji znane, nie wiedząc wówczas jeszcze, że to właśnie Gamaleja przetłumaczył prawie wszystkie z nich. Pokazuje to najlepiej, jak słabo znana jest historia rosyjskiej masonerii. W innym miejscu ta sama autorka stwierdziła, że „rosyjskie wolnomularstwo pozostaje zagadką, której historycy nie potrafili rozwikłać”: —, *New and old works on Russian Freemasonry*, 111. Najnowsze autorytatywne studium na temat recepcji Böhmego w Rosji to: Oliver Smith, *The Russian Boehme*, [w] Ariel Hessayon, Sarah Apetrei (red.), *An introduction to Jacob Boehme: Four centuries of thought and reception*, Routledge Studies in Religion (New York / Abingdon, Oxon: Routledge, 2014), 196–223.

346. Konstantin Burmistrov, Maria Endel, *The place of Kabbalah in the doctrine of Russian freemasons*, „Aries” 4: 1 (2004): 27–68, tutaj 55.

347. Tylko nieliczne z nich zostały ujęte w ostatnim tomie najnowszej bibliografii druków alchemicznych, z opisami w niemieckiej transkrypcji: Volker Fritz Brüning, *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 3: Die alchemistischen Druckwerke von 1784 bis 2004. Register. Nachträge* (München: K. G. Saur, 2007).

wolnomularskim] jako spadkobiercy Basiliusa Valentinusa, Arnolda z Villanovy, Ramona Lulla, Paracelsusa, Rogera Bacona, Izaaka Hollandusa, [Michała] Sędziwoja [...] i wielu innych wielkich uczonych mężów³⁴⁸. Autor owych mów nosił nawiązujące do alchemii zakonne imię Chrysophiron i zwykle utożsamiany jest z Johannem Christophem Wöllnerem, ale według innych badaczy mógł nim być raczej Joseph Friedrich Göhrung, dyrektor koła neo-różokrzyżowców w Stuttgarcie³⁴⁹.

Znaczna większość tłumaczeń tekstów alchemicznych dokonywanych w kręgu Iwana Nowikowa nie była wydawana drukiem, ale rozpowszechniana w rękopisach wśród wtajemniczonych braci. Kiedy w 1791 r. z rozkazu Katarzyny II zamknięto wydawnictwa zrzeszone w Kompanii Typograficznej, a rok później skazano Iwana Nowikowa na piętnaście lat więzienia za szerzenie zakazanych treści masońskich (uwolniony został po czterech, kiedy cesarzowa zmarła), oficjalna działalność różokrzyżowców zesłała do podziemia³⁵⁰. Odrodziła się na krótko pod rządami Aleksandra I³⁵¹, co pozwoliło przybyłemu w 1805 r. do Petersburga Tadeuszowi Grabiance rozwinąć swoje „Królestwo Nowego Izraela”, do którego przystąpili „niemal wszyscy znaczący różokrzyżowcy rosyjscy”³⁵². Jednak już w 1822 r. car Mikołaj I wydał ostateczny zakaz wszelkiej działalności wolnomularskiej. W tym okresie i później loże działały w ścisłej tajemnicy, między innymi otwarta w 1798 r. w Moskwie „Loża Neptuna”, której członkowie „kontynuowali działalność różokrzyżowców, czytali i tłumaczyli dzieła europejskich mistyków, tworząc wielką bibliotekę mistycznych książek”³⁵³.

Regularne spotkania odbywały się aż do lat 1870., a ostatni przypadek przyjęcia [nowych członków] miał miejsce na początku XX wieku, kiedy W[asilij] S[ergiejewicz] Arseniew (1829–1915), najwyższy przywódca Zakonu i strażnik wolnomularskiego dziedzictwa, wtajemniczył do Zakonu swego syna i wnuka. Warto odnotować, że ostatni przedstawiciel tej tradycji, Ojciec Joann Arseniew [1859–1930, przeor cerkwi Chrystusa Zbawiciela

348. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 74.

349. Taką identyfikację podał bez bliższego uzasadnienia: August Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 3 t. (Leipzig: Selbstverlag des vereins Deutscher Freimaurer, 1911–1913), 2: nr 42513; zaakceptowali ją m. in.: Jungmayr, *Georg von Welling*, 160; McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason*, 94; Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 104; Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie*, 202.

350. K. A. Pappmehl, *The Empress and 'Un Fanatique': A review of the circumstances leading to the government action against Novikov in 1792*, „The Slavonic and East European Review” 68: 4 (1990): 665–691.

351. Raffaella Faggionato, *From a society of the enlightened to the enlightenment of society: The Russian Bible Society and Rosicrucianism in the age of Alexander I*, „The Slavonic and East European Review” 79: 3 (2001): 459–487.

352. Burmistrov, Endel, *The place of Kabbalah*, 58.

353. *Ibid.*, 57.

w Moskwie], studiował na początku XX w. ten sam traktat Samuela Richtera *Die wahrhafte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Brüderschaft aus dem Orden des Gülden und Rosen-Creutzes* (1710), od którego w istocie rozpoczęła się historia „nowych różokrzyżowców”.³⁵⁴

Wielki zbiór „Biblioteka hermetyczna”, złożony z pięćdziesięciu pięciu tomów rękopisów opracowanych przez Nowikowa i Gamaleję (którzy pod koniec życia mieszkali razem i prowadzili ascetyczny tryb życia, poświęcając się jedynie studiom i tłumaczeniom) to tylko jedna z licznych zachowanych kolekcji, a jeszcze więcej bezpowrotnie przepadło w pierwszych latach po Rewolucji Październikowej³⁵⁵. Jest wśród nich olbrzymia liczba tłumaczeń traktatów alchemicznych, od Hermesa i Gebera począwszy, aż po przynajmniej kilkanaście pięknie ilustrowanych rosyjskich manuskryptów *Geheime Figuren*. Są tam oczywiście również liczne teksty „starych” i „nowych” różokrzyżowców, w tym przekłady *Famy*, *Confessio*, *Chymische Hochzeit* i innych dzieł Johanna Valentina Andreae. Nie brak w tych zbiorach także tekstów pisanych przez adeptów rosyjskich, praktycznie zupełnie nie zbadanych, a o istnieniu ich wszystkich historycy spoza Rosji do niedawna nic nie wiedzieli. Carlos Gilly, jeden z największych współczesnych znawców i autorytetów w tej dziedzinie, tak opisywał swoje zaskoczenie i niedowierzanie dokonanymi w Rosji odkryciami:

Kiedy [w 1990 r.] przyjechałem do Rosji [...], jedyną moją intencją było przeprowadzenie kwerendy w bibliotekach Moskwy i Petersburga w poszukiwaniu rzadkich książek i rękopisów w językach zachodnioeuropejskich, w związku z planami opracowania bibliografii wczesnych różokrzyżowców, 1604–1800. I choćby z tego tylko powodu warto było przyjechać, ponieważ poza słynną kolekcją hrabiego Aleksieja Uwarowa w Państwowej Publicznej Bibliotece Historycznej w Moskwie, setki wczesnych traktatów różokrzyżowcowych przechowywanych jest w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej i Państwowej Bibliotece Literatury Obcej im. M. I. Rudomino, a także w Narodowej Bibliotece Rosji w Petersburgu. [...] Największa chyba niespodzianka czekała mnie w Centralnym Państwowym Archiwum Akt Dawnych, gdzie [...] pokazano mi dwa rękopisy, oba po rosyjsku, *Fama Fraternalitatis* i *Geheime Figuren*. Ale to nie było wszystko. Potem pokazano mi najstarsze zachowane rosyjskie tłumaczenie *Mysterium magnum* Jakoba Böhme z 1714 r. [...] Te trzy rękopisy należały do kolekcji F. F. Mazurina, która zawiera też [...] rosyjskie tłumaczenia dzieł Paracelsusa, [...] Basiliusa Valentinusa, i innych.

354. Ibid., 61.

355. Ogólny przegląd historii i zawartości tych zbiorów podaje: Serkov, *A history of masonic collections in Russia*; bardziej szczegółowo omawia je i podaje zestawienie wykorzystanych pozycji: Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 259–270; *ibid.*

Moim następnym krokiem była wizyta w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej [... gdzie] zacząłem od przestudiowania katalogu [K. A. Majakowej z 1974 r.] największej kolekcji wolnomularskiej, należącej kiedyś do W. S. Arseniewa. Zbiór ten obejmuje 1918 rękopisów, w większości po rosyjsku. [...] Znaleźliśmy tam [...] egzemplarz *Fama Fraternitatis* i pięć egzemplarzy *Geheime Figuren* [...] wraz z innymi pismami różokrzyżowcowymi. [...] Nigdy byśmy się jednak nie spodziewali zobaczyć tak wielkiej liczby rosyjskich tłumaczeń związanych z filozofią hermetyczną, mistycyzmem, alchemią i tak zwanymi „naukami tajemnymi”. Przede wszystkim trzeba wymienić *Corpus Hermeticum*, dwa pełne tłumaczenia [...]. Spośród innych traktatów przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi znaleźć można często *Tablicę szmaragdową*, hermetyczną *Apocalypse* oraz *Göldene Tractätlein von der Composition des Stein der Weisen*. [...]

Można stwierdzić, że niemal wszystkie znaczące europejskie dzieła mistyczne i teozoficzne z okresu nowożytnego były w Rosji dobrze znane. W zbiorze Arseniewa jest też wiele traktatów kabalistycznych i magicznych. Wśród nich są dzieła Juliusa Sperbera i Heinricha Khunratha, w tym dwa wspaniałe egzemplarze *Amphitheatrum sapientiae aeternae* tego ostatniego po rosyjsku. Jeżeli chodzi o alchemię, to „Ars regia” [sztuka królewska] jest reprezentowana przez tak wielką liczbę dzieł, że sami tylko wymienieni tutaj autorzy wystarczyliby do stworzenia rosyjskiego „Theatrum chemicum” – począwszy od prac arabskiego Gebera i arabskiej *Turba philosophorum*, po pisarzy chrześcijańskiego średniowiecza [...], takich jak Roger Bacon, Albert Wielki, Arnold z Villanovy, pseudo-Ramon Lull, Bernard z Treviru, Jan z Garlandii, Philipp Ulstadt i Denis Zachaire. Można tutaj znaleźć niemal wszystko to, co jest znane z historii alchemii średniowiecznej. To samo dotyczy autorów pozostających pod silnym wpływem Paracelsusa, [takich jak] Alexander von Suchten, Izaak Hollandus, pseudo-Basilius Valentinus, Oswald Croll, Michał Sędziwój, Cornelius Drebbel, Robert Fludd, Johann Grassaeus i Adrian von Mynsicht, jak również późniejszych pisarzy jatrochemicznych i hermetycznych, [jak] Johann Friedrich Helvetius, Ali Puli, Christoph Hellbig, Abraham Eleazar, Georg von Welling, Anton Joseph Kirchweger, Hermann Fictuld czy Adam Michael Birkholz.³⁵⁶

Odwiedzając kolejne rosyjskie biblioteki, Carlos Gilly odkrywał dalsze kopie i przekłady (takie jak *Monas hieroglyphica* Johna Dee), a cała wizyta zaowocowała zorganizowaną w 1993 r., wspólnie przez Bibliotheca Philosophica Hermetica w Amsterdamie i Bibliotekę Literatury Obcej im. M. I. Rudomino, wystawą książek i rękopisów w Moskwie i Petersburgu oraz towarzyszącą jej konferencją naukową. W katalogu wystawy zaprezentowane zostało blisko dziewięćdziesiąt pozycji, przedstawionych na sąsiednich stronach w wersjach oryginalnych i drukach lub rękopisach rosyjskich³⁵⁷.

356. Gilly, Afanasyeva, (red.), *500 years of gnosis in Europe*, 54–55.

357. Ibid.

O stale niedostatecznej wiedzy historyków na temat działalności kręgu Nowikowa i rosyjskich różokrzyżowców najlepiej świadczą rozbieżności wśród badaczy na temat ich stosunku do alchemii. Olbrzymia liczba tłumaczonych tekstów zdaje się sugerować, że zajmowali się nią również praktycznie poszukując Kamienia Filozofów w laboratoriach. Jednak Raffaella Faggionato stwierdza, że

dla różokrzyżowców alchemia reprezentowała alegorię prawdziwej nauki, która nie różniła się od poszukiwania Boga. [...] Kamień Filozofów oznaczał wezwanie do ideału, do doskonalenia przyrody przez człowieka-maga. W istocie cel alchemików zawsze oznaczał coś innego, a mianowicie rzeczywistość przekraczającą poziom obecnej egzystencji, której nie można do niej zredukować.³⁵⁸

Podobnie charakteryzując wcześniej ezoteryczne wolnomularstwo w Europie Zachodniej, uznaje też, że „poszukiwanie Kamienia Filozofów, Złotego Runa, *panaceum* i stworzenie człowieka-Boga albo *homunculusa*” było jedynie symboliczne, albowiem „dla ludzi osiemnastego wieku nie istniała potrzeba dekodowania alegorii, ponieważ w tych wyobrażeniach widzieli własne pragnienie przekraczania wszelkich ograniczeń”³⁵⁹. Tak samo jak nie jest to prawdziwe dla alchemii zachodniej, bo obok czystych spekulacji teozoficznych jej przedstawiciele zajmowali się niewątpliwie eksperymentami laboratoryjnymi przynajmniej do końca stulecia, również w Rosji różokrzyżowcy nie stonili od praktyki alchemicznej, jak dowodzą Konstantin Burmistrov i Maria Endel, komentując opinie historyków rosyjskich z początku XX w.

Przykładowo Semeka [1902] zasugerował, że „rosyjscy różokrzyżowcy nie przeprowadzali eksperymentów alchemicznych, ponieważ nie wychodili poza »Teoretyczny Stopień Nauk Salomonowych« [...]. Ten sceptyczny pogląd opiera się głównie na zeznaniach samych masonów podczas przesłuchań. [...] Mamy [jednakże] wszelkie podstawy do nabrania pewności, iż moskiewscy różokrzyżowcy zajmowali się praktycznym zastosowaniem trzyczęściowej doktryny wolnomularskiej – „Magia – Alchemia – Kabała”.³⁶⁰

Dalej powołują się na świadectwo A. A. Kiesewettera (1915), według którego „Łopuchin, Trubecki i [Aleksiej] Kutuzow [1749/52–1797] byli bardzo zainteresowani sztuką różokrzyżowcowej alchemii i marzyli o dostąpieniu wyższych stopni [wtajemniczenia]”. W tym celu „Kutuzow został wysłany do Berlina, aby tam praktykował alchemię blisko samego źródła różokrzyżowcowej mądrości”³⁶¹. Komentując stanowisko Raffaelli Faggionato w recenzji jej pracy, Kon-

358. Faggionato, *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*, 159.

359. *Ibid.*, 67–68.

360. Burmistrov, Endel, *The place of Kabbalah*, 55.

361. A. A. Кизеветтер, Московские розенкрейцеры XVIII столетия, „Русская мысль” 36: 10 (1915): 96–124, tutaj 103–104; cyt. za: Burmistrov, Endel, *The place of Kabbalah*, 55.

stantin Burmistrov ponowił wyrażaną wcześniej opinię i wskazał ramy czasowe istnienia rosyjskiej alchemii praktycznej w XIX w.:

Co do miejsca zajmowanego przez alchemię w światopoglądzie różokrzyżowców, to nie można powiedzieć, że „Wielkie Dzieło” było po prostu alegorią. Mamy wszelkie powody ku temu, by sądzić, że rosyjscy różokrzyżowcy przeprowadzali alchemiczne eksperymenty w specjalnych laboratoriach przez wiele lat. Istnieją przekazy tekstów źródłowych dowodzące, iż ostatnie tego rodzaju doświadczenia były prowadzone w podziemiu jeszcze w latach 1860.³⁶²

O naturze tych doświadczeń niewiele wiadomo, podobnie jak o teoriach za nimi stojących. Zapewne rękopiśmienne zbiory rosyjskich bibliotek i archiwów kryją jeszcze niejedno dzieło alchemiczne powstałe w XIX w., w nowym kręgu cywilizacyjnym. Trudno się jednak spodziewać czegoś oryginalnego, albowiem ta ostatnia międzykulturowa migracja idei transmutacji za pośrednictwem kolejnego ruchu tłumaczeniowego nie miała zbyt wiele czasu na reinterpretację odziedziczonej w ten sposób tradycji i wytworzenie własnej specyfiki. Rozwój chemii naukowej, w którym dużą rolę odgrywali uczeni rosyjscy, od Michaiła Łomonosowa (1711–1765) po Dimitrija Mendelejewa (1834–1902), nie pozostawiał już złudzeń i nadziei na znalezienie Kamienia Filozofów.

362. Burmistrov, *recenzja: Raffaella Faggionato, A Rosicrucian utopia*, 109.

ZAKOŃCZENIE

Wielka hipoteza o istnieniu eliksiru, substancji zmieniającej metale nieszlachetne w złoto i przedłużającej ludzkie życie, pojawiła się około początku naszej ery, pozornie (bo nie jest to pewne) jednocześnie na dwóch krańcach ówczesnego świata, w dwóch wielkich, ale zupełnie sobie obcych cywilizacjach – chińskiej i greckiej. Z czasem obie zarzuciły dalsze dociekania, a cały dorobek przekazały swym następcom – niczym starzy mistrzowie młodszym czeladnikom – cywilizacji indyjskiej i syriacko-perskim uczonym Bliskiego Wschodu. Kiedy narodziła się cywilizacja islamu, dokonała wielkiej translacji i syntezy dziedzictwa swych poprzedników, wzbogacając je i rozwijając. I ponownie, zanim po kilku wiekach zrezygnowała z dalszych prac nad weryfikacją alchemicznej hipotezy, znalazła dla niej nowe laboratoria w łacińskiej Europie. Tutaj filozofowie i uczeni, najpierw entuzjastyczni, a potem zniechęceni, oddali ją mistykom i plebejuszom nie znającym łaciny, co wymagało tłumaczenia ich dzieł na języki narodowe. Pojawienie się społeczności niezależnych intelektualistów nowego typu wymusiło częściowy powrót do łaciny i dokonywanie kolejnych przekładów. Wzorem wcześniejszych cywilizacji, zawiedziona alchemią Europa podjęła pod koniec XVIII w. próbę zlecenia kontynuacji niedokończonego dzieła kolejnej – tym razem cywilizacji prawosławia. Mimo jej wielkiego wysiłku translacyjnego, nie mogła już wytworzyć nowych, specyficznych dla niej przejawów alchemii – jej hipoteza została bowiem sfalsyfikowana. Tak można najkrócej streścić peregrynacje jednej z najbardziej fascynujących idei naukowych przez trzy kontynenty i dwa tysiąclecia.

Na swych krętych ścieżkach alchemia zostawiała wiele śladów – tekstów, obrazów, a nawet muzyki – dzięki którym możemy dzisiaj starać się zrozumieć wielkie marzenia, nadzieje, ciekawość i dociekliwość ich twórców, ale też ich łatwowierność i naiwność, pobożność i wizjonerstwo albo nikczemność i wyrachowanie. Wydobycie z owych źródeł wiedzy historycznej nie jest jednak proste, bo w większości operują niedostępnym nam w pełni językiem metafor, emblematów i zagadek, które podlegały ponadto wielu reinterpretacjom, przechodząc przez różne kręgi kulturowe, nawarstwiały się na siebie i ulegały ciągłym mody-

fikacjom. Zmieniały się też stojące za tymi przekazami przekonania ich autorów o naturze świata i materii, ich poglądy filozoficzne i religijne, a także konkretne teorie dotyczące obserwowanych w laboratoriach przemian chemicznych. Wiele nurtów i szkół, jakie w ciągu dziejów wykształcały się i zanikały w ramach szeroko pojmowanej alchemii, łączyło się i rozdzielało, przenikało nawzajem i przekształcało w nowe systemy pod wpływem różnych okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych. Były wśród nich dokonywane podczas prób i poszukiwań odkrycia nowych substancji albo procesów, wynalazki pozwalające na wykorzystanie nowej aparatury, ale też odnalezione traktaty dawnych adeptów, a nawet klasyczne mity i teksty literackie, którym dawano alchemiczną interpretację. Nie bez znaczenia były nawet okoliczności polityczne, sprzyjające lub utrudniające uprawianie alchemii, często ściśle związane z przejawami pobożności lub konfliktami wyznaniowymi. Powstawały mityczne i rzeczywiste organizacje, które kierowały alchemią na kolejne nowe tory, a te znów okazywały się ślepe.

Idee, symbole, retoryka i praktyka alchemii manifestowały się poprzez wszystkie cztery komponenty kulturowe – naukę, religię, sztukę i magię – ale w różnych epokach, na obszarach różnych cywilizacji i w różnych środowiskach intelektualnych względne proporcje ich udziału były też różne. Zgodnie z przyjętym tu rozumieniem zakresu alchemii właściwej, przestaje nią być wszelka działalność (zarówno praktyczna, jak i czysto spekulacyjna) odrzucająca komponent nauki, a więc empirycznych prób wytworzenia eliksiru. W przypadku wszystkich cywilizacji owładniętych tą ideą, taka właśnie transformacja kładła kres poszukiwaniom laboratoryjnym, a kierowała je już tylko na pozostałe trzy obszary. Tak z chemicznego nurtu *waidan* wyłoniła się w Chinach magiczno-religijna fizjologiczna alchemia *neidan*, a rteciowa alchemia hinduskich *Rasa siddhów* przekształciła się w *haṭha yogę* stworzoną przez sektę *Nāthów*. Zawiedzione nadzieje alchemii grecko-bizantyjskiej i islamskiej znalazły nowe pola ekspresji w sztuce retoryki i poezji, a w Europie teozoficzny nurt pietyzmu dał im ujście w łonie religii, skąd trafiły do filozofii, poezji i powieściopisarstwa epoki romantyzmu¹.

Kiedy na początku XIX w. dokonania chemii naukowej spowodowały trwałe oderwanie się tego komponentu kulturowego od kompleksu światopoglądu alchemicznego i związanego z nim sposobu myślenia, uzyskując wraz z innymi naukami przyrodniczymi pełną autonomię, pojawiły się ponownie próby religijnej reinterpretacji jej przekazu. Jedną z nich podjął w połowie stulecia Ethan Allen

1. Zob. przykładowo: Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic tradition* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001); Gray, *Goethe the alchemist*; Gabriele Rommel (red.), *Geheimnisvolle Zeichen: Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis. Die „Chiffreschrift, wodurch die Natur figürlich zu uns spricht“* (Berlin: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt / Edition Leipzig, 1998); Zdzisław Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980).

Hitchcock (1798–1870)², uważany za prekursora późniejszych interpretacji psychologicznych³. Inną były alchemiczne (a także astrologiczne i magiczne) zainteresowania założycieli Kościoła Mormonów, które ich następcy w dużej mierze zarzucili⁴. Przejęli je również artyści, szczególnie (ale nie tylko) z nurtu surrealistycznego⁵, a także pisarze i poeci⁶. W największym wszakże stopniu schedę alchemii uznały za swoją różne nurty ezoteryczne, dla których magiczny komponent kultury stanowił naturalny obszar ekspresji. Poczynając od takich ich prekursorów jak angielscy tłumacze tekstów alchemicznych Ebenezer Sibly (1751–1799)⁷ i Sigismund Bacstrom (ok. 1750–1805)⁸, alchemiczna symbolika i terminologia były włączane do wielkich synkretycznych systemów okultyzmu XIX w., nawią-

2. Ethan A. Hitchcock, *Remarks upon Alchemy and Alchemists* (Boston: Crosby, Nichols, and Company, 1857).

3. Zapoczątkowanych przez publikację ucznia Sigismunda Freuda: Herbert Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Wien–Leipzig: Hugo Heller, 1914); tłum. angielskie: —, *Problems of mysticism and its symbolism*, tłum. Smith Ely Jelliffe (New York: Moffat, Yard and Company, 1917); wznowione pod innym tytułem: —, *Hidden symbolism of alchemy and the occult arts*, tłum. Smith Ely Jelliffe, wyd. 2 (New York: Dover Publications, 1971); książka ta była ważną, ale nie ujawnioną inspiracją dla rozbudowanego systemu psychologicznej interpretacji alchemii Carl Gustav Jung, którego tezy sformułował po raz pierwszy w: Carla Gustava Junga, *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (Vier Vorträge)*, „Eranos-Jahrbuch” 4 (1936): 13–111; publikacja ta stała się podstawą najbardziej znanej, ale nie jedynej jego książki na ten temat, wydanej po raz pierwszy w 1944 r.: —, *Psychologia a alchemia*.

4. John L. Brooke, *The Refiner's Fire: The making of Mormon cosmology, 1644–1844* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 105–128; Val D. Rust, *Radical origins: Early Mormon converts and their colonial ancestors* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2004), 115–126.

5. Najnowsza całościowa monografia to: Urszula Szulakowska, *Alchemy in contemporary art* (Farnham, Surrey / Burlington, VT: Ashgate, 2011); z wcześniejszych publikacji zob. przykładowo: M. E. Warlick, *Max Ernst and alchemy: A magician in search of myth* (Austin: University of Texas Press, 2001); Susan L. Aberth, *Leonora Carrington: Surrealism, alchemy and art* (Aldershot, Hampshire / Burlington, VT: Lund Humphries / Ashgate, 2004).

6. Zob. na przykład: Timothy Materer, *Modernist alchemy: Poetry and the occult* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995); William T. Gorski, *Yeats and alchemy* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996); Alexandra Lambert, *The heritage of Hermes: Alchemy in contemporary British literature*, Leipzig Explorations in Literature and Culture, 10 (Berlin: Galda+Wilch Verlag, 2004).

7. Allen G. Debus, *Scientific truth and occult tradition: The medical world of Ebenezer Sibly (1751–1799)*, „Medical History” 26: 3 (1982): 259–278.

8. Adam McLean, *Bacstrom's Rosicrucian society*, „The Hermetic Journal”: 6 (1979): 25–29; większość pozostałych po nim rękopisów zebrał Manly Palmer Hall, a obecnie znajdują się w Getty Research Foundation; szczegółowy katalog zawiera: Hogart, *Alchemy: A comprehensive bibliography of the Manly P. Hall Collection*.

zujących do zachodniej tradycji magicznej. Ich podstawy stworzył Alphonse-Louis Constant (1810–1875), piszący pod pseudonimem Éliphas Lévi, a najważniejszą organizacją tego nurtu był Hermetyczny Zakon Złotego Brzasku (Hermetic Order of the Golden Dawn)⁹. Istotny wpływ na późniejsze ezoteryczne interpretacje spuścizny piśmiennictwa alchemicznego wywarła też wydana anonimowo w 1850 r. obszerna książka, której autorką była żona anglikańskiego pastora Mary Ann Atwood (1817–1910)¹⁰. Później związała się z powstałym w 1875 r. Towarzystwem Teozoficznym, reprezentującym drugi główny nurt współczesnego ezoterycyzmu. Autorka podstawowego zrębu jego nauk, Helena Bławatska (1831–1891), korzystała przede wszystkim z duchowych tradycji indyjskich, ale też włączała do swojej syntezy elementy symboliki alchemicznej. Współczesna teozofia (zupełnie inna niż ta z XVII i XVIII w.) proponowała też badanie procesów chemicznych i struktury materii za pomocą jasnowidzenia, a dwoje z jej czołowych działaczy, Annie Besant (1847–1933) i C. W. Leadbeater (1854–1934), prowadzili takie eksperymenty przez ponad dziesięć lat, regularnie ogłaszając uzyskane rezultaty we własnym czasopiśmie w latach 1895–1908, a następnie w książce opisującej wyniki takich dociekań¹¹. Duże zainteresowanie kręgów okultystycznych, szczególnie w kontekście dokonujących się w tym samym okresie przełomowych odkryć naukowych w zakresie fizyki i chemii, jak również wzrost zainteresowania książkami alchemicznymi wśród zamożnych bibliofilów, doprowadziły do powstania Alchemical Society w Londynie. Działo ono co prawda tylko przez cztery lata (1912–1915), ale jako jedyna tego typu organizacja w ciągu ostatnich dwustu lat miało wśród swych członków zarówno ezoteryków, jak i szanowanych chemików ze środowisk akademickich i przemysłowych. Honorowym (ale aktywnym) prezesem został John Ferguson (1837–1916), wybitny bibliograf alchemii, ale też profesor chemii w Glasgow University i wczesny badacz radioaktywności¹².

Bardziej tradycyjne podejście, choć obejmujące również prace laboratoryjne z zakresu „hiperchemii”, prezentowało powstałe w 1896 r. i istniejące do 1914 r. Société

9. Omówienie genezy obu systemów i roli odegranej w niej przez polskich arystokratów, m. in. o eksperymentach alchemicznych prowadzonych przez Constanta wraz z Aleksandrem hr. Branickim (1821–1877), wraz z obszerną bibliografią, zawiera: Prinke, *Dwa rękopisy*; szerzej o jego związkach z polską emigracją we Francji zob.: —, *Uczeń Wrońskiego: Éliphas Lévi w kręgu polskich mesjanistów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 30 (2013): 142–164.

10. Mary Ann Atwood, *A suggestive inquiry into the Hermetic Mystery* (London: Trelawney Saunders, 1850).

11. Annie Besant, C. W. Leadbeater, *Occult chemistry: Investigations by clairvoyant magnification into the structure of the atoms of the Periodic Table and some compounds*, wyd. 2 (London: Theosophical Publishing House, 1919); wyd. oryg. 1908.

12. Fascynujące i znakomicie udokumentowane studium na temat tej próby odrodzenia alchemii na podstawach naukowych wydał: Mark S. Morrisson, *Modern alchemy: Occultism and the emergence of atomic theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Alchimique de France, którego założycielem był ezoteryk François Jollivet-Castelot (1874–1937), zaś jednym z członków wybitny dramatopisarz August Strindberg (1849–1912)¹³. Na ich publikacjach opierały się późniejsze grupy nawiązujące do tradycji różokrzyżowców, a na początku XX w. nieudaną inicjatywę założenia Polskiego Towarzystwa Alchemicznego podjął poeta, tłumacz i okultysta Józef Jankowski (1865–1935), autor pierwszego publikowanego przekładu traktatu Michała Sędziwoja na język polski¹⁴. W latach 1926 i 1930 ukazały się we Francji dwie książki autorstwa tajemniczego adepta o pseudonimie Fulcanelli, w których zaprezentował teorię o alchemicznych przekazach dekoracji katedr gotyckich. Jego tożsamość do dzisiaj wzbudza kontrowersje, podobnie jak obie książki, mające nadal wielu entuzjastów¹⁵. Uczeń Fulcanellego i autor wstępów do jego książek, Eugène Canseliet (1899–1982), stał się później największym autorytetem ezoterycznej alchemii we Francji i wydawał wiele publikacji interpretujących klasyczne traktaty¹⁶. W Stanach Zjednoczonych i Australii bardzo aktywny był działający od 1960 r. Albert Richard Riedel (Fratel Albertus, 1911–1984), który nauczał praktycznej „alchemii spagiryicznej” w ramach założonych przez siebie Paracelsus Research Society i Paracelsus College¹⁷.

Obok tego rodzaju zdecydowanie ezoterycznych interpretacji alchemii, w XX w. pojawiły się też trzy ważne i wzajemnie na siebie oddziałujące nurty, które łączyły wysoki poziom intelektualny i merytoryczny, w dużej mierze akceptowany przez środowiska akademickie, z zaangażowaniem religijnym czy *quasi*-religijnym. Pierwszym z nich był powstały w Bazylei tradycjonalizm (albo perennializm)¹⁸, którego dwaj czołowi przedstawiciele – włoski baron Julius

13. Jan Balbierz, *Nowy kosmos: Strindberg, nauka i znaki* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008), 43–50.

14. Drukowanego w odcinkach w czasopiśmie „Wiedza Filozoficzna” w latach 1921–1922, a także jako osobna broszura: Michał Sędziwój, *Nowe światło chemiczne*, tłum. Józef Jankowski [Dr. Jod] (Warszawa: Księgarnia Filozoficzna, 1922).

15. Z wielu książek na jego temat, nie zawsze krytycznych i wiarygodnych, przykładowo zob.: Kenneth Rayner Johnson, *The Fulcanelli phenomenon: The story of a 20th century alchemist* (Jersey: Neville Spearman Ltd., 1980); Patrick Rivière, *Fulcanelli: sa véritable identité enfin révélée, la lumière sur son oeuvre* (Paris: De Vecchi, 2000); tłum. angielskie: —, *Fulcanelli: His true identity revealed* (Grande Prairie AB: Red Pill Press, 2006).

16. Szczególnie ceniona była: Eugène Canseliet, *L'Alchimie expliquée sur ses textes classiques* (Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1972).

17. Najbardziej znana z jego wielu książek to: Albert Richard Riedel [Fratel Albertus], *The alchemist's handbook*, wyd. 2 (New York: Samuel Weiser, 1974); wyd. oryg.: 1960.

18. Najlepszym ogólnym omówieniem jest: Mark Sedgwick, *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2004).

Evola (1898–1974)¹⁹ oraz szwajcarski erudyta Titus Burckhardt (1908–1984), pra-bratanek Jacoba (1818–1897) – włączyli symbolikę alchemiczną do swych prób odtworzenia prawdziwej tradycji pierwotnej duchowości²⁰. Pierwszy z nich, zdeklarowany faszysta, był przyjacielem Mircei Eliadego i wraz z nim uczestniczył w organizowanych przez Carla Gustava Junga konferencjach „Eranos”, w których brał też udział badacz kabały Gershom Scholem, związany z tradycjonalizmem filozof Henry Corbin i wielu innych intelektualistów²¹. Jego interpretacja alchemii wywarła fundamentalny wpływ na późniejsze koncepcje Eliadego (religionistyczną) i Junga (psychologiczną), niezwykle popularne w drugiej połowie XX w. Obie były wówczas akceptowane jako w pełni akademickie (czyli naukowe), ale obecnie sprawiają spore problemy z ich zakwalifikowaniem. Z jednej strony są bowiem bardzo erudycyjne i rygorystyczne w stosowaniu metodologii nauk humanistycznych i korzystaniu ze źródeł, ale z drugiej – przypisują symbolice alchemicznej, jej tekstom i ideom, głęboko duchowe znaczenie. Nie były to oczywiście rekonstrukcje historyczne, ale raczej konstrukcje ezoteryczne, na co wskazywało od tego czasu wielu badaczy²². Pokazuje to jak przesuwają się uznawane na mocy konsensu uczonych granice między interpretacjami historyograficznymi a ezoterycznymi, artystycznymi i religijnymi. Przedstawiciele tych komponentów kultury również poszukują „prawdy” o alchemii, ale ich prawda ma inną naturę i nie wymaga uznawania takich samych kryteriów i reguł dochodzenia do niej jak prawda historiografii. Bywało wszakże i tak, że to historycy alchemii wychodzili z założeń (albo dochodzili do wniosków) bardziej „ezoterycznych” niż sami ezoterycy czy artyści, co nierzadko wynikało z nazbyt swobodnego i lekceważącego traktowania przekazów źródłowych. Problematyka ta wymaga wszakże osobnego, pełnego i rozwiniętego omówienia, uwzględniającego historię historiografii alchemii, do czego niniejsza książka stanowi jedynie punkt wyjścia – glebę, z której wyrasta inny zwodniczy ogród: ogród uprawiany przez historyków.

19. Znakomite studium jego myśli wydał: Zbigniew Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego: Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1998).

20. Ich najważniejsze książki na ten temat to: Julius Evola, *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "arte regia"* (Bari: Laterza, 1931); tłum. angielskie: —, *The Hermetic Tradition: Symbols and teachings of the Royal Art*, tłum. E. E. Rehmus (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995); Titus Burckhardt, *Alchemie, Sinn- und Weltbild*, (Olten und Freiburg-im-Breisgau, 1960); tłum. angielskie: —, *Alchemy: Science of the cosmos, science of the soul*, tłum. William Stoddart (London: Stuart and Watkins, 1967).

21. Steven M. Wasserstrom, *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

22. Na przykład: Bożena Płonka-Syroka, *Carla Gustava Junga theatrum mundi. Czy opis nowożytnej alchemii zawarty w dziele Junga „Psychologie und Alchemie” rzeczywiście możemy uważać za historyczną rekonstrukcję?*, „Medycyna Nowożytna” 7: 2 (2000): 5–27.

BIBLIOGRAFIA

ENCYKLOPEDIE I SŁOWNIKI

Poniższe zestawienie obejmuje najważniejsze pozycje encyklopedyczne, zawierające informacje bio-bibliograficzne oraz ikonograficzne. Ze względu na oszczędność miejsca, nie były one cytowane w tekście jako odsyłacze informacyjne przy omawianiu poszczególnych postaci, poza sporadycznymi odwołaniami do konkretnych twierdzeń autorów.

DOTYCZĄCE WYŁĄCZNIE ALCHEMII

- Haeffner, Mark. *The dictionary of alchemy. From Maria Prophetissa to Isaac Newton*. London: The Aquarian Press, 1991. – Popularny i obecnie już zdezaktualizowany słownik terminologiczno-biograficzny, nie zawsze wiarygodny.
- Montésinos, Christian. *Dictionnaire raisonné de l'alchimie et des alchimistes: L'alphabet d'Hermès*, Collection Alchimie. Bonneuil-en-Valois: Editions de la Hutte, 2010. – Całkowicie bezwartościowy ogólny słownik pisany z pozycji ezoterycznych, często naiwny i powielający różne mity, obejmujący również współczesne teorie okultystyczne.
- Priesner, Claus; Karin Figala, red. *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München: Verlag C. H. Beck, 1998. – Najlepszy leksykon alchemii, z hasłami pisanymi przez światowe autorytety i zaopatrzonymi w podstawową bibliografię, obrazuje stan badań na koniec minionego stulecia.
- , red. *Lexikon alchymie a hermetických věd*, tłum. Petr Babka. Praha: Vyšehrad, 2006. – Czeskie tłumaczenie z ważnymi uzupełnieniami Vladimíra Karpenko.
- Ferguson, John. *Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris, Esq., LL.D., F.R.S., F.R.S.E.* 2 t. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906. – Katalog księgozbioru alchemicznego z nadal ważnymi notkami biograficznymi dla każdego autora i odnośną bibliografią.

OBEJMUJĄCE NURTY I ZAGADNIENIA EZOTERYCZNE

- Biedermann, Hans. *Lexikon der magischen Künste. Alchemie – Sterndeutung – Hexenglaube – Geheimlehren – Mantik – Zauberglaube*. wyd. 2. Wiesbaden: VMA-Verlag, 1998. – Popularny leksykon nauk tajemnych, ale bardzo solidnie opracowany.
- Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van der Broek; Jean-Pierre Brach, red. *Dictionary of gnosis & Western esotericism*. 2 t. Leiden: Brill, 2005. – Znako- mity naukowy słownik europejskich nurtów ezoterycznych z wyczerpującymi hasłami autorstwa najlepszych światowych badaczy.
- Thorndike, Lynn. *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*. 8 t. New York: Columbia University Press, 1923–1958. – Wielka synteza historii nauki, ze szczególnym uwzględnieniem nauk tajem- nych; najcenniejsza jest część dotycząca średniowiecza, ze względu na bogac- two informacji czerpanych z rękopisów.

OGÓLNE Z DOBRYMI HASŁAMI O ALCHEMIKACH

- Gillispie, Charles Coulston, red. *Dictionary of scientific biography*. 16 t. New York: Charles Scribner and Sons, 1970–1980. – Standardowy słownik bio-bibliograficzny naukowców wszystkich czasów i narodowości.
- Koertge, Noretta, red. *New dictionary of scientific biography*. 10 t. New York: Charles Scrib- ner's Sons, 2008. – Nowe, rozszerzone i uaktualnione wydanie poprzedniej pozycji.
- Kreyser, Paul T.; Georgia L. Irby-Massie, red. *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs*. London – New York: Routledge, 2008. – Bio-bibliograficzny leksykon starożytnych uczonych zajmujących się naukami przyrodniczymi, ze szczegółowymi odsyłaczami do starszej literatury.
- Kühlmann, Wilhelm, red. *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachi- gen Kulturraumes*. wyd. 2. 13 t. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2008–2012. – Nowa edycja standardowego leksykonu literatury niemieckiej ze zakomitymi hasłami Joachima Telle na temat autorów alchemicznych.
- Ruh, Kurt; Burghart Wachinger, red. *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasser- serlexikon*. wyd. 2. 14 t. Berlin: Walter de Gruyter, 1978–2008. – Leksykon średniowiecznej literatury niemieckiej, ze szczegółowymi omówieniami dzieł i autorów alchemicznych autorstwa Joachima Telle.
- Partington, J. R. *A history of chemistry*. 3 t. London: Macmillan & Co., 1961–1970. – Klasyczna, a także najpełniejsza pod względem faktografii i bibliografii historia wczesnej chemii; pierwszy tom obejmuje tylko filozoficzne teorie starożytności, a drugi zaczyna się od renesansu; planowana przez autora druga część pierw- szego tomu (miała dotyczyć chemii praktycznej w starożytności oraz całości średniowiecza) nigdy się nie ukazała.
- Pregadio, Fabrizio, red. *The encyclopedia of taoism*. 2 t. Oxon: Routledge, 2008. – Zna- komita całościowa encyklopedia daoizmu najważniejszego obecnie badacza al- chemii chińskiej.

IKONOGRAFICZNE

- Abraham, Lyndy. *A dictionary of alchemical imagery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Leksykon znaczeń i kontekstów przedstawieniowej symboliki alchemicznej (nie tylko ikonograficznej).
- Klossowski de Rola, Stanislas. *The golden game. Alchemical engravings of the seventeenth century*. London / New York: Thames and Hudson / George Braziller, 1988. – Pełen zestaw rycin alchemicznych z książek opublikowanych w XVII w., z dobrej jakości reprodukcjami i nie zawsze wiarygodnymi komentarzami.
- Lenep, Jacques van. *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique. Deuxième édition revue et augmentée comportant 1015 illustrations et un répertoire des signes alchimiques*. Bruxelles: Crédit communal de Belgique / Diffusion Dervy-Livres, 1985. – Najważniejsza publikacja dokumentująca całość ikonografii alchemicznej, zawierająca ponad tysiąc reprodukcji (różnej jakości) z druków i rękopisów, wraz z pełnymi informacjami bibliograficznymi i komentarzem.
- McLean, Adam. *Alchemical and hermetic emblems CD-Rom (volumes 1–4)*. Glasgow: Adam McLean, 1999–2001. – Elektroniczna edycja ponad tysiąca reprodukcji rycin alchemicznych pokolorowanych akwarelą przez wydawcę; blisko osiemset z nich ukazało się dziesięć lat później w formie książkowej w dwóch tomach:
- . *Coloured alchemical emblems*. Glasgow: Adam McLean, 2011.
- . *Coloured alchemical sequences*. Glasgow: Adam McLean, 2011.
- Roob, Alexander. *The Hermetic museum: Alchemy & mysticism*. Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1997. – Popularna antologia ilustracji alchemicznych, układ tematyczny niezbyt trafny i nie uwzględnia chronologii, ale dużo reprodukcji dobrej jakości.

LITERATURA CYTOWANA

Obejmuje jedynie pozycje przywoływane w przypisach.

- Abafi-Aigner, Ludwig. *Die Entstehung der neuen Rosenkreutzer*. „Die Bauhütte” 36, no. 11 (1893): 81–85.
- . *Die neuen Rosenkreutzer*. „Latomia: Neue Zeitschrift für Freimaurer” 23, (1900): 69–78.
- Abattouy, Mohammed; Jürgen Renn; Paul Weinig. *Transmission as transformation: The translation movements in the medieval East and West in a comparative perspective*. „Science in Context” 14, no. 1–2 (2001): 1–12.
- Abdalla, Mohamad. *The fate of Islamic science between the eleventh and sixteenth centuries: A critical study of scholarship from Ibn Khaldun to the present*. Brisbane: dysertacja doktorska Griffith University, 2003.
- Aberth, Susan L. *Leonora Carrington: Surrealism, alchemy and art*. Aldershot, Hampshire / Burlington, VT: Lund Humphries / Ashgate, 2004.
- Abraham, Lyndy. *Arthur Dee, 1579–1651: A life*. „Cauda Pavonis” 13, no. 2 (1994): 1–14.

- . *A biography of the English alchemist Arthur Dee, author of Fasciculus chemicus and son of Dr. John Dee*, w: Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture*, New York: AMS Press, Inc., 2007, 91–114.
- . *A dictionary of alchemical imagery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , red. *Fasciculus chemicus of Arthur Dee*, English Renaissance Hermeticism, 6; Garland Reference Library of the Humanities, 1627. New York: Garland Press, 1996.
- Abt, Theodor, red. *The book of pictures. Muşhaf aş-şuwar by Zosimos of Panopolis*. Einziedeln: Daimon Verlag, 2007.
- Abt, Theodor; Wilferd Madelung, red. *Book of the explanation of the symbols. Kitāb Ḥall ar-Rumūz by Muḥammad ibn-Umail*, Corpus Alchemicum Arabicum, 1A. Einziedeln: Daimon Verlag, 2003.
- Adkisson, Gregory H.; David A. Paulus. *Atmospheric monitoring outside the healthcare environment and within enclosed environments: A historical perspective*, w: J. S. Gravenstein, Michael B. Jaffe, Nikolaus Gravenstein, David A. Paulus (red.), *Capnography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 261–271.
- Agricola, Georgius. *De re metallica*. tłum. Herbert Clark Hoover, Lou Henry Hoover. New York: Dover Publications, 1950.
- . *O górnictwie i hutnictwie dwanaście ksiąg*. tłum. Karina Kurková. Jelenia Góra: Muzeum Karkonoskie, 2000.
- Aiken, Pauline. *Vincent of Beauvais and Chaucer's knowledge of alchemy*. „Studies in Philology” 41, no. 3 (1944): 371–389.
- Åkerman, Susanna. *Alrauna rediviva: Johannes Bureus' Hyperborean theosophy*, w: Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2001, 311–332.
- . *Christina of Sweden (1626–1689), the Porta Magica and the Italian poets of the Golden and Rosy Cross*. „The Alchemy Website” .
- . *The Gothic Kabbalah: Johannes Bureus, runic theosophy and Northern apocalypticism*, w: Raymond B. Waddington, Arthur H. Williamson (red.), *The expulsion of the Jews: 1492 and after*. New York: Garland Publishing, 1994, 177–198.
- . *Queen Christina of Sweden and her circle. The transformation of a seventeenth-century philosophical libertine*, Brill's Studies in Intellectual History, 21. Leiden–New York–København–Köln: Brill, 1991.
- . *Rose Cross over the Baltic: The spread of rosicrucianism in Northern Europe*, Brill's Studies in Intellectual History, 87. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998.
- . *Three phases of inventing Rosicrucian tradition in the seventeenth century*, w: James R. Lewis, Olav Hammer (red.), *The invention of sacred tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 158–176.

- Al-Hassan, Ahmad Y. *The Arabic origin of Jābir's Latin works*. „Journal for the History of Arabic Science” 10, no. 1/2 (1994): 5–11.
- . *The Arabic origin of the Summa and Geber Latin works: A refutation of Berthelot, Ruska and Newman based on Arabic sources*, w: Ahmad Y. Al-Hassan (red.), *Studies in Al-Kimiya': Critical issues in Latin and Arabic alchemy and chemistry*, Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte, 4, Hildesheim: Georg Olms, 2009, 53–104.
- . *The Arabic original of Liber de compositione alchemiae. The epistle of Maryānus, the hermit and philosopher, to prince Khālid ibn Yazīd*. „Arabic Sciences and Philosophy” 14, (2004): 213–231.
- . *Studies in Al-Kimiya': Critical issues in Latin and Arabic alchemy and chemistry*, Texte und Studien zur Wissenschaftsgeschichte, 4. Hildesheim: Georg Olms, 2009.
- Albertus Magnus. *Book of minerals*. tłum. Dorothy Wyckoff. Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 1967.
- Albrecht, Roberta. *The Virgin Mary as alchemical and Lullian reference in Donne*, The Apple-Zimmerman Series in Early Modern Culture. Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press, 2005.
- Alleau, René. *Splendor solis. Étude iconographique du manuscrit de Berlin*, w: Bernard Husson (red.), *Salomon Trismosin: La toison d'or ou la fleur des trésors. Texte de l'édition française de 1622*, Paris: Retz, 1975, 265–285.
- Allen, Michael J. B. *Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Timaeus and its myth of the Demiurge*, w: James Hankins, John Monfasani, Frederick Purnell (red.), *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton, NY: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1987, 399–439.
- Allen, Paul M., red. *A Christian Rosenkreutz Anthology*. wyd. 3. Blauvelt, NY: Rudolf Steiner Publications, 1981.
- Allen, Sally G.; Joanna Hubbs. *Outrunning Atalanta: Feminine destiny in alchemical transmutation*. „Signs” 6, no. 2 (1980): 210–229.
- Allen, T. George. *Types of rubrics in the Egyptian Book of the Dead*. „Journal of the American Oriental Society” 56, no. 2 (1936): 145–154.
- Alves Porto, Paulo. *Michael Sendivogius on nitre and the preparation of the Philosophers' Stone*. „Ambix” 48, no. 1 (2001): 1–16.
- Amadou, Robert. *Le „Philosophe Inconnu” et les „Philosophes Inconnus”. Etude historique et critique*. „Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques” VII, (1961): 65–138.
- Anawati, Georges C. *Albert le Grand et l'alchimie*, w: Albert Zimmermann (red.), *Albert der Große. Sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Miscellanea Mediaevalia, 14, Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1981, 126–133.
- . *Alchemia arabska*, tłum. Jolanta Kosłowska, Katarzyna Pachniak, w: Roshdi Rashed, Régis Morelon (red.), *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alche-*

- nia, nauki przyrodnicze i medycyna*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2005, 109–143.
- . *Avicenne et l'alchimie, Oriente et occidente nel medioevo: Filosofia e scienze*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, 285–341.
- Andreani, Stefano; Mino Gabriele, red. *Crassellame: Lux obnubilata*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizione Mediterranee, 1980.
- Anzuini, Carlo Alberto. *Alchimie et mythologie dans un traité manuscrit du XVIe siècle: Auriloquio de Vincenzo Percolla*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 493–507.
- Applebaum, Wilbur, red. *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. New York–London: Garland Publishing, Inc., 2000.
- Appleby, John H. *Arthur Dee and Johannes Banfi Hunyades: Further information on their alchemical and professional activities*. „Ambix” 24, (1977): 96–109.
- Aquinas, Thomas. *Sancti Thomae Aquinatis commentum in secundum librum sententiarum*. Parma: Petrus Fiaccadorus, 1856.
- . *Summa theologiae*. Roma: Typographia Polyglotta, 1906.
- Ariani, Marco; Mino Gabriele, red. *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili*. Milano: Adelphi, 1998.
- Arnold, Klaus. *Johannes Trithemius (1462–1516)*. Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1971.
- Arnold, Paul. *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*. Paris: Mercure de France, 1955.
- Aromatico, Andrea; Marcella Peruzzi, red. *Giovanni da Rupescissa, Il libro della luce*. Venezia: Marsilio Editori, 1997.
- Artelt, Walter. *Wandlungen des Paracelsusbildes in der Medizingeschichte*. „Nova Acta Paracelsica” 8, (1957): 33–38.
- Arystoteles. *Meteorologica*, tłum. Antoni Paciorek, *Dzieła wszystkie*. t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2003, 425–554.
- Ashmole, Elias, red. *Theatrum chemicum Britannicum*. London: Nathaniel Brooke, 1652.
- Ashton, Thomas S. *Iron & steel in the Industrial Revolution*, Publications of the University of Manchester: Economic History Series, 2. Manchester: Manchester University Press, 1951.
- Ashworth Jr., William B. *Catholicism and early modern science*, w: David C. Lindberg, Roland L. Numbers (red.), *God and nature: Historical essays on the encounter between Christianity and science*, Berkeley: University of California Press, 1986, 136–166.
- . *Natural history and the emblematic world view*, w: David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 303–332.
- Atton, Christopher. *The Consideratio Brevis of Philip à Gabella*. „The Hermetic Journal” (1989): 79–97.

- Atwood, Mary Ann. *A suggestive inquiry into the Hermetic Mystery*. London: Trelawney Saunders, 1850.
- Aurora consurgens (Morning rising). Books I and II, attributed to St. Thomas Aquinas.* tłum. Paul Ferguson, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 40. Glasgow: Adam McLean, 2011.
- Ayoub, Mahmoud M. *The Qur'an and its interpreters*. t. 1. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Bacchelli, Franco, red. *Un enigma bolognese: Le molte vite di Aelia Laelia Crispis*. Bologna: Costa, 2000.
- Bachmann, Manuel; Thomas Hofmeier. *Geheimnisse der Alchemie*. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1999.
- Bäcklund, Jan. *In the footsteps of Edward Kelley: Some manuscript references at the Royal Library in Copenhagen concerning an alchemical circle around John Dee and Edward Kelley*, w: Stephen Clucas (red.), *John Dee: Interdisciplinary studies in English Renaissance thought*, Dordrecht: Springer, 2006, 295–331.
- Bacon, Roger. *Dzielo większe*. tłum. Tadeusz Włodarczyk, Biblioteka Europejska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewnicki (Antyk), 2006.
- Badel, Pierre-Yves. *Lectures alchimiques du Roman de la Rose*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 173–190.
- Baehr, Stephen Lessing. *Alchemy and eighteenth-century Russian literature: An introduction*, w: Joachim Klein, Simon Dixon, Maarten Fraanje (red.), *Reflections on Russia in the eighteenth century: Sixth International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia*, Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen, 37 Cologne: Böhlau Verlag, 2001, 151–165.
- Baffioni, Carmela. *Il IV libro dei 'Meteorologica' di Aristotele*, Elenchos, 3. Napoli: Bibliopolis / Centro di studio del pensiero antico, 1981.
- Bailey, Michael D. *Magic and the occult*, w: Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia*, New York: Routledge, 2005, 318–320.
- Bain, David. *Μελανις γη in the Cyranides and related texts: New evidence for the origins and etymology of alchemy?*, w: Todd E. Klutz (red.), *Magic in the Biblical world: From the rod of Aaron to the ring of Solomon*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 245, London: T & T Clark International, 2003, 191–218.
- Baker, Mona; Gabriela Saldanha, red. *Routledge encyclopedia of translation studies*. wyd. 2. Abingdon–New York: Routledge, 2008.
- Balbiani, Laura. *Sammelrezension zur Federico Gualdi-Forschung*. „Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften” 14, (2010): 349–357.
- Balbierz, Jan. *Nowy kosmos: Strindberg, nauka i znaki*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.

- Baldwin, Martha. *Alchemy and the Society of Jesus in the Seventeenth Century: Strange Bedfellows?*, „Ambix” 40, no. 2 (1993): 41–64.
- . *Alchemy in the Society of Jesus*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 182–187.
- Ball, Philip. *Lekarz diabła. Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*. tłum. Olga Siara. Kraków: Insignis, 2007.
- Barbier, Antoine-Alexandre. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en français et en latin, avec les noms des auteurs, traducteurs et editeurs, accompagné de notes historiques et critiques*. wyd. 2. t. 3. Paris: Barrois l’Ainé, 1824.
- Barbierato, Federico; Adelisa Malena. *Rosacroce, libertini e alchimisti nella società veneta del secondo Seicento: I Cavalieri dell’Aurea e Rosa Croce*, „Storia d’Italia. Annali” 25 (Esoterismo), (2005): 323–357.
- Barner, Jakub. *Chemia filozoficzna*, oprac. Kazimierz Ignacy Orzechowski (przekład), Kazimierz Władysław Orzechowski (przekład i redakcja naukowa), Alicja Szażyńska-Siemion (konsultacja przekładu), Ignacy Zenon Siemion (redakcja naukowa i wstęp), *Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium*, 21; *Series Recentior*, 3. Warszawa: Instytut Historii Nauki im. L. i A. Birkenmajerów / Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, 2012.
- Barolini, Helen. *Aldus and his dream books: An illustrated essay*. New York: Italica Press, 1992.
- Baron, Frank. *Doctor Faustus: From history to legend*, Humanistische Bibliothek, 27. München: Wilhelm Fink Verlag, 1978.
- . *Faustus of the sixteenth century: His life, legend, and myth*, w: Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, *Studies in German Literature Linguistics and Culture*, Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013, 43–66.
- . *Who was the historical Faustus? Interpreting an overlooked source*. „Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)” 18, (1989): 297–302.
- Barret, Francis. *Lives of alchemistical philosophers*. London: Macdonald and Son, 1815.
- Barthélemy, Pascale. *La Sedacina ou l’oeuvre au crible: L’alchimie de Guillaume Sedaecer, carme catalan de la fin du XIVe siècle*. 2 t., *Textes et Travaux de Chrysopœia*, 8. Paris / Milano: S.É.H.A / Archè, 2002.
- Bartlett, Thomas Edward. *The Bartletts: Ancestral, genealogical, biographical, historical. Comprising an account of the American progenitors of the Bartlett family, with special reference to the descendants of John Bartlett, of Weymouth and Cumberland*. New Haven, CT: nakładem autora, 1892.
- Barycz, Henryk. *Angielski gość w Polsce*, w: Henryk Barycz (red.), *W blaskach epoki odrodzenia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968, 327–351.

- . *Przyjaciół i protektor zagranicznych uczonych*, w: Henryk Barycz (red.), *W blaskach epoki odrodzenia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968, 139–160.
- . *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego, czyli traktat o Michale Sędziwoju, Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971, 591–627.
- Bassnett, Susan. *Absent presences: Edward Kelley's family in the writings of John Dee*, w: Stephen Clucas (red.), *John Dee: Interdisciplinary studies in English Renaissance thought*, Dordrecht: Springer, 2006, 285–294.
- Battafarano, Italo Michele, red. *Christian Knorr von Rosenroth: Conjugium Phoebi et Palladis. Oder die erfundene Fortpflanzung des Goldes: Chymische Allegorie*, Iris, 16. Bern–Berlin–Frankfurt–New York–Paris–Wien: Peter Lang Verlag, 2000.
- . *Eine alchemisch-esoterische Friedensutopie: Knorr von Rosenroths 'Conjugium Phoebi et Palladis'*. „Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft” 3, (1993): 93–108.
- . *Eine alchemisch-esoterische Friedensutopie: Knorr von Rosenroths 'Conjugium Phoebi et Palladis'*, w: Italo Michele Battafarano (red.), *Glanz des Barock. Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur*, Iris, 8, Bern–Berlin–Frankfurt–New York–Paris–Wien: Peter Lang, 1994, 33–46.
- Battistini, Matilde. *Astrologia, magia, alchemia*. tłum. Ewa Morka, Leksykon: historia, sztuka, ikonografia. Warszawa: Arkady, 2006.
- Bayer, Penny. *Madame de la Martinville, Quercitan's daughter and the Philosopher's Stone: Manuscript representations of women alchemists*, w: Kathleen P. Long (red.), *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Literary and Scientific Cultures of Early Modernity, Farnham, Surrey / Burlington, VA: Ashgate, 2010, 165–190.
- Beaurepaire, Pierre-Yves. *Marie-Daniel Bourrée de Corberon et Karl-Heinrich von Heyking: Deux itinéraires maçonniques entre Paris, Varsovie et Saint-Petersbourg à la tombée des lumières*, w: Jean Breuillard, Irina Ivanova (red.), *La franc-maçonnerie et la culture russe*, Toulouse: Crims, 2007, 25–52.
- Beck, Wolfgang. *Michael Maiers Examen fucorum pseudo-chymicorum: Eine Schrift wider die falschen Alchemisten*. dysertacja doktorska: Zentralinstitut für Geschichte der Technik, Technischen Universität München, 1992.
- Beebe, John. *Psychological types*, w: Renos K. Papadopoulos (red.), *The handbook of Jungian psychology. Theory, practice and applications*, London–New York: Routledge, 2006, 130–152.
- Beitchman, Philip. *Alchemy of the Word: Cabala of the Renaissance*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Belleli, Maria Luisa. *Aelia Laelia*, w: Jean Senelier (red.), *Gérard de Nerval: Pandora/Les amours de Vienne. Édition critique nouvelle*, Paris: Klincksieck, 1975, 155–213.

- Bensaude-Vincent, Bernadette; Isabelle Stengers. *A history of chemistry*. tłum. Deborah Van Dam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Benzenhöfer, Udo. *Joachim Tancke (1557–1609). Leben und Werk eines Leipziger Paracelsisten*, w: Sepp Domandl (red.), *Paracelsus und Paracelsisten. Vorträge 1984/85*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 25, Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1987, 9–81.
- . *Johannes' de Rupescissa Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum deutsch. Studien zur Alchemia medica des 15. bis 17. Jahrhunderts mit kritischer Edition des Textes*, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989.
- . *Paracelsus*, Rowohlts Monographien, 1290. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1997.
- . *Zum Paracelsus-Film von Georg W. Pabst (1943)*, w: Joachim Telle (red.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991, 359–378.
- Beretta, Marco. *Historiographie*, w: Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München: C. H. Beck, 1998, 178–181.
- Bergandy, Włodzisława. *Od alchemii do chemii kwantowej. Zarys historii rozwoju chemii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1997.
- Bergman, Madeleine. *Hieronymus Bosch and alchemy. A study of the St. Anthony triptych*, Acta Universitatis Stockholmiensis, 31. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979.
- Berkel, Klaas van. *Cornelis Jacobusz. Drebbel. 1572–1633*, w: Klaas van Berkel, Albert van Helden, Lodewijk Palm (red.), *A history of science in the Netherlands. Survey, themes and reference*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999, 441–443.
- Berlekamp, Persis. *Painting as persuasion: A visual defence of alchemy in an Islamic manuscript of the Mongol period*. „Muqarnas” 20, (2003): 35–59.
- Berthelot, Marcellin. *Archéologie et histoire des sciences; avec publication nouvelle du papyrus grec chimique de Leyde et impression originale du Liber de septuaginta de Geber*. „Mémoires de l'Académie des Sciences de l'Institut de France” 49, (1906): 1–377.
- , red. *La chimie au moyen âge. Tome I: Essay sur la transmission de la science antique au moyen âge*. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.
- . *Les origines de l'alchimie*. Paris: Georges Steinheil, 1885.
- . *Sur quelques écrits alchimistes en langue provençale se rattachant à l'école de Lulle*, w: Marcellin Berthelot (red.), *La chimie au moyen âge. Tome I: Essay sur la transmission de la science antique au moyen âge*, Paris: Imprimerie Nationale, 1893, 351–356.
- Berthelot, Marcellin; Rubens Duval; Octave Victor Houdas, red. *La chimie au moyen âge. Tome II: L'alchimie syriaque. Tome III: L'alchimie arabe*. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.

- Berthelot, Marcellin; Charles-Émile Ruelle, red. *Collection des anciens alchimistes grecs*. t. 1–3. Paris: Georges Steinheil, 1887–1888.
- Bertschinger, Richard, red. *The secret of everlasting life: The first translation of the ancient Chinese text of immortality*. Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1994.
- Besant, Annie; C. W. Leadbeater. *Occult chemistry: Investigations by clairvoyant magnification into the structure of the atoms of the Periodic Table and some compounds*. wyd. 2. London: Theosophical Publishing House, 1919.
- Best, Michael R.; Frank H. Brightman, red. *The book of secrets of Albertus Magnus, of the virtues of herbs, stones, and certain beasts; also a book of the marvels of the world*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Betschart, P. Ildefons. *Paracelsus-Bibliographie*. „Nova Acta Paracelsica” 1, (1944): 182–192.
- Beyer, Bernhard. *Das Lehrsystem des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer*. „Das Freimaurer-Museum” 1, (1925).
- Bianchi, Massimo L. *The visible and the invisible. From alchemy to Paracelsus*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 17–50.
- Biedermann, Hans. *Lexikon der magischen Künste. Alchemie – Sterndeutung – Hexenglaube – Geheimlehren – Mantik – Zauberglaube*. wyd. 2. Wiesbaden: VMA-Verlag, 1998.
- Bignami-Odier, Jeanne. *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*. Paris: Vrin, 1952.
- . *Jean de Roquetaillade (de Rupescissa). Théologien, polémiste, alchimiste*. „Histoire littéraire de la France” 41, (1981): 75–240.
- Birckhardt, Fritz. *Zur Geschichte des Thermometers. Berichtigungen und Ergänzungen*. „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 16, (1903): 1–69.
- Biringuccio, Vannoccio. *The pirotechnia of Vannoccio Biringuccio. The classic sixteenth-century treatise on metals and metallurgy*. New York: Dover Publications, 1990.
- Birkenmajer, Aleksander. *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge*, Studia Copernicana, 1. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1970.
- . *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIIe et XIIIe siècles, La Pologne au VIe Congrès International des Sciences Historiques, Oslo, 1928*, Warszawa–Lwów: Polskie Towarzystwo Historyczne, 1930, 1–15.
- Birkhan, H. *The alchemical tracts of Gratheus filius philosophi in Codex Vindobonensis 2372*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 162–170.

- Birkhan, Helmut. *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. I. Einleitung – Untersuchungen – Kommentar.* t. 1, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Bd. 591 (Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.
- . *Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter. II. Textedition – Übersetzung – Register.* t. 2, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, Bd. 591 (Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.
- Bladel, Kevin van. *The Arabic Hermes: From pagan sage to prophet of science*, Oxford Studies in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Blaufuß, Dietrich; Friedrich Niewöhner, red. *Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Blekastad, Milada. *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský.* Oslo–Praha: Universitetsforlaget Oslo – Akademia Praha, 1969.
- Blunt, Anthony. *The Hypnerotomachia Poliphili in 17th century France.* „Journal of the Warburg Institute” 1, no. 2 (1937): 117–137.
- Boas, Marie. *Acid and alkali in seventeenth century chemistry.* „Archives Internationales d’Histoire des Sciences” 9, no. 34 (1956): 13–28.
- . *Robert Boyle and seventeenth-century chemistry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Boas, Marie; A. Rupert Hall. *Newton’s chemical experiments.* „Archives internationales d’histoire des sciences” 11, (1958): 113–152.
- Boczkowska, Anna. *Tryumf Luny i Wenus. Pasja Hieronima Boscha.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Boella, Alessandro; Antonella Galli, red. *Federico Gualdi: Philosophia Hermetica*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 2008.
- . *L’Alchimia della Confraternita dell’Aurea Rosacroce: Documenti inediti sulle sue origini italiane. Trascrizione del manoscritto napoletano del 1678*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 2013.
- Boeren, P. C. *Codices Vossiani Chymici*, Codices Manuscripti Bibliothecae Universitatis Leidensis, 17. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1975.
- Bohigas, Pere. *El repertori de manuscrits catalans. 2. Missió a Anglaterra*, w: Pere Bohigas (red.), *Sobre manuscrits i biblioteques*, Textos i estudis de cultura catalana, Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985, 20–70.
- Bolton, Henry Carrington. *Contributions of alchemy to numismatics.* New York: Author’s Edition, 1890.

- . *The follies of science at the court of Rudolph II.: 1576–1612*. Milwaukee: Pharmaceutical Review Publishing Co., 1904.
- . *A select bibliography of chemistry 1492–1892*. Washington: The Smithsonian Institution, 1893.
- Bolzoni, Lina. *The gallery of memory: Literary and iconographic models in the age of the printing press*. tłum. Jeremy Parzen, Toronto Italian Studies. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- . *La stanza della memoria. Modelli letterali e iconografici nell'età della stampa*. Torino: Einaudi, 1995.
- Bonardel, Françoise. *Alchemical esotericism and the hermeneutics of culture*, w: Antoine Faivre, Jacob Needleman (red.), *Modern esoteric spirituality*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, 71–100.
- Bonner, Anthony. *The art and logic of Ramon Llull. A user's guide*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 95. Leiden: Brill, 2007.
- . *Doctor illuminatus: A Ramón Llull reader*, Mythos: The Princeton/Bollinger Series in in World Mythology. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Bono, James J. *From Paracelsus to Newton: The Word of God, the Book of Nature, and the eclipse of the „Emblematic World View”*, w: James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton and religion. Context, nature, and influence*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, 45–76.
- . *The word of God and the languages of man: Interpreting nature in early modern science and medicine. Vol. 1: Ficino to Descartes*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1995.
- Bonus, Petrus. *Pretiosa margarita novella de thesauro, ac pretiosissimo philosophorum lapide*. Venetiis 1557.
- Borawska, Teresa. *Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1996.
- Borch, Ole. *Olai Borrichii itinerarium 1660–1665. The journal of the Danish polyhistor Ole Borch*. Wyd. H. D. Schepelern. t. 3. Copenhagen: The Danish Society of Language and Literature, 1983.
- Borel, Pierre. *Trésor de Recherches et Antiquitez gauloises et françoises. Redvites en ordre alphabetique. Et enrichies de beaucoup d'Origines, Epitaphes, & autres choses rares & curieuses, comme aussi de beaucoup de mots de la Langue Thyoise ou Theuthfranque*. Paris: Augustin Courbé, 1655.
- Borellius, Petrus. *Bibliotheca chimica seu catalogus librorum philosophicorum hermeticorum*. wyd. 2. Heidelberg: Samuel Broun, 1656.
- Borghesi, Francesco; Michael Papio; Massimo Riva, red. *Pico della Mirandola: Oration on the dignity of man: A new translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Borrelli, Arianna. *The weatherglass and its observers in early seventeenth century*, w:

- Claus Zittel, Gisela Engel, Romano Nanni, Nicole C. Karafyllis (red.), *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*. t. 1, Intersections. Yearbook for Early Modern Studies, 11, Leiden: Brill, 2008, 67–130.
- Bourgeois, R. *L'énigme de Nicolas Barnaud*. „Recherches et travaux. Université de Grenoble, U.E.R. de lettres” no. 50 (1996): 231–244.
- Bourgueil, Georges, red. *Béroalde de Verville: L'Histoire véritable ou Le voyage des princes fortunés*. Albi: Passage du Nord/Ouest, 2005.
- Boyle, Robert. *Certain physiological essays, written at distant times, and on several occasions*. London: Henry Herringman, 1661.
- Brabner, Tod. *Alchemy*, w: Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia*, New York: Routledge, 2005, 19–22.
- Braddick, M. J.; Mark Greengrass. *The letters of Sir Cheney Culpeper, 1641–1657, Seventeenth century political and financial papers*, Camden Miscellany, 33; Camden Fifth Series, 7, Cambridge: Cambridge University Press / Royal Historical Society, 1996, 105–401.
- Brann, Noel L. *The abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of monastic humanism*, Studies in the History of Christian Thought, 24. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- . *The conflict between reason and magic in seventeenth-century England: A case study of the Vaughan-More debate*. „Huntington Library Quarterly” 43, (1980): 103–126.
- . *The shift from mystical to magical theology in the Abbot Trithemius (1462–1516)*. „Studies in Medieval Culture” 11, (1977): 147–159.
- . *Trithemius and magical theology: A chapter in the controversy over occult studies in early modern Europe*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- . *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?* „The Sixteenth Century Journal” 10, no. 1 (1979): 71–82.
- Brecht, Martin. *Johann Valentin Andreae 1586–1654. Eine Biographie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- . *Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne*, w: Martin Brecht (red.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät*, Tübingen: Mohr, 1977, 270–343.
- Brechtold, Wolfram. *Dr. Heinrich Wolff (1520–1581)*. Würzburg: dysertacja doktorska, Universität Würzburg, 1959.
- Breger, Herbert. *Elias Artista – a precursor of the messiah in natural science*, w: Everett Mendelsohn, Helga Nowotny (red.), *Nineteen eighty-four: Science between utopia and dystopia*, Dordrecht–Boston–Lancaster: D. Reidel Publishing Company (Kluwer Group), 1984, 49–72.

- . *The Paracelsians – nature and character*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 101–115.
- . *Sozialutopische Tendenzen und (Al)chemie des 17. Jahrhunderts: Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber*, w: Monika Neugebauer-Wölk, Holger Zaunstock (red.), *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 108–116.
- Brehm, Edmund. *Roger Bacon's place in the history of alchemy*. „Ambix” 23, (1976): 53–58.
- Brenet, Jean-Baptiste, red. *Guillame d'Auvergne: De l'âme*, VII (1–9), Sic et Non. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1998.
- Brewer, John S. *Roger Bacon: Opus tertium, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, 1. London: Longman et al., 1859.
- Brewster, David. *Memoirs of the life, writings, and discoveries of Sir Isaac Newton*. 2 t. Edinburgh / Boston: Thomas Constable and Co. / Little, Brown and Co., 1855.
- Breymayer, Reinhard. 'Elias Artista': *Johann Daniel Müller aus Wissenbach/Nassau, ein kritischer Freund Swedenborgs, und seine Wirkung auf die Schwäbischen Pietisten F. C. Oetinger und P. M. Hahn*, w: Wilhelm Kühlmann (red.), *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi, 1995, 229–371.
- . 'Elie Artiste': *Johann Daniel Müller de Wissenbach/Nassau (1716 jusqu'après 1785): Un aventurier entre le piétisme radical et l'illuminisme*, w: Mario Matucci (red.), *Actes du Colloque International Lumières et Illuminisme*, Pisa: Pacini, 1984, 65–84.
- Brini, Minella. *Ludovico Lazzarelli. Testi scelti*, w: Eugenio Garin, Minella Brini, Cesare Vasoli, Paola Zambelli (red.), *Testi umanistici sull' Ermetismo*, Archivio di Filosofia, Roma: Bocca, 1955, 23–77.
- Britannica concise encyclopedia*. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 2002.
- Brock, William H. *Historia chemii*. tłum. Jerzy Kuryłowicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Broddle, S. Merrow, red. *Alchemical works: Eirenaeus Philalethes compiled*. Boulder, CO: Cinnabar, 1994.
- Brooke, John L. *The Refiner's Fire: The making of Mormon cosmology, 1644–1844*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Brooks, Jeanice. *Music as erotic magic in a Renaissance romance*. „Renaissance Quarterly” 60, no. 4 (2007): 1207–1256.
- Broszinski, Hartmut. *Lux lucens in tenebris: Splendor solis oder Sonnenglanz. Zur alchemistischen Handschrift 2° Ms. Chem. 21 der alten Kasseler Landesbibliothek*. Fulda: Fonds Hessischer Arzneimittelfirmen, 1994.

- Brown, J. Wood. *Enquiry into the life and legend of Michael Scot*. Edinburgh: David Douglas, 1987.
- Browne, C. A. *The poem of the philosopher Theophrastos upon the sacred art*. „Scientific Monthly” 11, no. 9 (1920): 193–214.
- . *Rhetorical and religious aspects of Greek alchemy, including a translation of the poem of the philosopher Archelaos upon the sacred art. Part I*. „Ambix” 2, (1938): 129–137.
- . *Rhetorical and religious aspects of Greek alchemy, including a translation of the poem of the philosopher Archelaos upon the sacred art. Part II*. „Ambix” 3, (1946): 15–25.
- . *Robert Child’s chemical book list of 1641*. „Journal of Chemical Education” 20, (1943): 123–129.
- Brüning, Volker Fritz. *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 1: Die alchemistischen Druckwerke von der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Jahr 1690*. München: K. G. Saur, 2004.
- . *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 2: Die alchemistischen Druckwerke von 1691 bis 1783*. München: K. G. Saur, 2006.
- . *Bibliographie der alchemistischen Literatur. Bd. 3: Die alchemistischen Druckwerke von 1784 bis 2004. Register. Nachträge*. München: K. G. Saur, 2007.
- Bugaj, Roman. *Corpus Hermeticum w historii*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46, no. 4 (2001): 7–36.
- . *Hermetyzm*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1991.
- . *Hermetyzm w Polsce doby Stanisławowskiej*. „Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki” 2, no. 2 (1993): 155–219.
- . *Jeszcze o Twardowskim*. „Przegląd Historyczny” 71, no. 2 (1980): 333–342.
- . *Michał Sędziwój (1566–1636). Życie i pisma*. Wrocław: Ossolineum, 1968.
- , red. *Michał Sędziwój: Traktat o kamieniu filozoficznym*, Biblioteka Problemów, 164. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.
- . *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.
- . *Nieznany polski traktat alchemiczny Michała Sędziwoja*. „Przegląd Historyczny” 56, no. 2 (1965): 284–295.
- . *‘Saeetra filozofów’ a odkrycie tlenu*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31, no. 3/4 (1986): 749–780.
- Buhle, Johann Gottlieb. *Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer: Eine historisch-kritische Untersuchung*. Göttingen: Johann Friedrich Röwer, 1804.
- Buntz, Herwig. *Alchemie und Aufklärung. Die Diskussion in der Zeitschrift Parnassus Boicus (1722–1740)*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der euro-*

- päischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 327–344.
- . *Das Buch der Heiligen Dreifaltigkeit, sein Autor und seine Überlieferung*. „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Literatur” 101, (1972): 150–160.
- . *Deutsche alchemistische Traktate des 15. und 16. Jahrhunderts*. dysertacja doktorska: Ludwig-Maximilians-Universität München, 1968.
- . *Die europäische Alchimie vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, w: Emil Ernst Ploss, Heinz Roosen-Runge, Heinrich Schipperges, Herwig Buntz (red.), *Alchimia. Ideologie und Technologie*, München: Heinz Moos Verlag, 1970, 119–210.
- Burckhardt, Titus. *Alchemie, Sinn- und Weltbild*. Olten und Freiburg-im-Breisgau: Walter Verlag, 1960.
- . *Alchemy: Science of the cosmos, science of the soul*. tłum. William Stoddart. London: Stuart and Watkins, 1967.
- Burmistrov, Konstantin. *Kabbalah in the teaching of the Order of Asiatic Brethren*. „Tirosch: Studies in Judaica” 3, (1999): 42–52.
- . *recenzja: Raffaella Faggionato, A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia*. „Aries” 9, no. 1 (2009): 101–110.
- . „Ибо Он как огонь плавильщика”: *Каббала и алхимия*. Москва: Институт философии РАН, 2009.
- Burmistrov, Konstantin; Maria Endel. *The place of Kabbalah in the doctrine of Russian freemasons*. „Aries” 4, no. 1 (2004): 27–68.
- Burnett, Charles. *Arabic into Latin in the Middle Ages. The translators and their intellectual and social context*, Variorum Collected Studies Series. Farnham: Ashgate, 2009.
- . *The astrologer’s assay of the alchemist: Early references to alchemy in Arabic and Latin texts*. „Ambix” 39, no. 3 (1992): 103–109.
- . *The establishment of Medieval Hermeticism*, w: Peter Linehan, Janet L. Nelson (red.), *The Medieval world*, London–New York: Routledge, 2001, 111–130.
- . *Ketton, Robert of (fl. 1141–1157)*, *Oxford dictionary of national biography*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . *Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederick II Hohenstaufen*. „Micrologus” 2, (1994): 101–126.
- . *Translation and transmission of Greek and Islamic science to Latin Christendom*, w: David C. Lindberg, Michael H. Shank (red.), *Cambridge history of science. Vol. II: Medieval science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 341–364.
- Burnett, Charles S. F. *The Legend of the Three Hermes and Abū Ma’shar’s Kitāb al-Ulūf in the Latin Middle Ages*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 39, (1976): 231–234.
- Burnett, D. Graham. *The cosmogonic experiments of Robert Fludd: A translation with introduction and commentary*. „Ambix” 46, no. 3 (1999): 113–170.

- Butler, E. M. *The myth of the magus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Caiazzo, Irene. *La Tabula smaragdina nel Medioevo latino, II. Note sulla fortuna della Tabula smaragdina nel Medioevo latino*, w: Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2003, 697–714.
- Caley, Earle R.; John F. C. Richards, red. *Theophrastus on stones. Introduction, Greek text, English translation, and commentary*. Columbus, OH: The Ohio State University, 1956.
- Caley, Earle Radcliffe. *The Leyden Papyrus X: An English translation with brief notes*. „Journal of Chemical Education” 3, no. 10 (1926): 1149–1166.
- . *The Stockholm Papyrus: An English translation with brief notes*. „Journal of Chemical Education” 4, no. 8 (1927): 979–1002.
- Călian, George-Florin. *Alkimia operativa and alkimia speculativa. Some modern controversies on the historiography of alchemy*. „Annual of Medieval Studies at CEU” 16, (2010): 166–190.
- Calvesi, Maurizio. *Identificato l'autore del Polifilo*. „Europa Letteraria” no. 35 (1965): 9–20.
- . *Il sogno di Polifilo prenestino*, Ars Fingendi, 1. Roma: Officina, 1980.
- . *La „pugna d'amore in sogno” di Francesco Colonna romano*, Saggi, 3. Roma: Lithos, 1996.
- Calvet, Antoine. *Alchimie et joachimisme dans les alchimica pseudo-arnaldiens*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 93–107.
- . *L'alchimie d'Arnaud de Villeneuve*, w: Bernard Ribémont (red.), *Terres médiévales*, Sapience, 8, Paris: Klincksieck, 1993, 21–34.
- . *La tradition alchimique latine (XIIIe–XVe siècle) et le corpus alchimique du pseudo-Arnaud de Villeneuve*. „Médiévales” no. 52 (2007): 39–54.
- , red. *Le Rosier alchimique de Montpellier: 'Lo Rosari' (XIVe siècle). Textes, traduction, notes et commentaires*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- . *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge*, Textes et Travaux de Chrysopœia, 11. Paris / Milan: S.É.H.A. / Arché, 2011.
- . *Mutations de l'alchimie médicale au XVe siècle: à propos des textes authentiques et apocryphes d'Arnaud de Villeneuve*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 3, (1995): 185–207.

- . *Qu'est-ce que le corpus alchimique attribué à maître Arnaud de Villeneuve?*, „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova), (2004–2005): 435–456.
- Camilli, Giuliana. *Il Rosarius philosophorum attribuito ad Arnaldo da Villanova nella tradizione alchemica del Trecento*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2), (1995): 175–208.
- Campany, Robert Ford, red. *To live as long as heaven and earth: A translation and study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Daoist Classics, 2. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2002.
- Cannella, Anne-Françoise. *Alchemical iconography at the dawn of modern age: The „Splendor solis” of Salomon Trismosin*, w: Wolfgang Lefèvre, Jürgen Renn, Urs Schoepflin (red.), *The power of images in early modern science*, Basel: Birkhäuser, 2003, 107–116.
- Canseliet, Eugène, red. *L'Alchimie et son livre muet: Mutus liber. Réimpression première et intégrale de l'édition originale de La Rochelle, 1677*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1967.
- . *L'Alchimie expliquée sur ses textes classiques*. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1972.
- Cardano, Nicoletta, red. *La Porta Magica: Luoghi e memorie nel giardino di piazza Vittorio*. Roma: Fratelli Palombi Editori, 1990.
- Carinthia, Hermann of. *De essentiis. A critical edition with translation and commentary*. Wyd. Charles Burnett, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15. Leiden–Köln: E. J. Brill, 1982.
- Carroll, Ruth. *Middle English recipes: Vernacularisation of a text-type*, w: Irma Taavitsainen, Päivi Pahta (red.), *Medical and scientific writing in late Medieval English*, Studies in English Language, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 174–195.
- Casanova, Giacomo. *History of my life*. tłum. Willard R. Trask. t. 8. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1997.
- Casella, Maria Teresa. Giovanni Pozzi. *Francesco Colonna. Biografia e opere*. 2 t. Padova: Antenore, 1959.
- Cavendish, Richard, red. *Man, myth & magic*. London: Purnell and Sons, 1970–1972.
- Cegielski, Tadeusz. *Manifesty Różokrzyżowców: Fama Fraternitatis, Confessio Fraternitatis (w przekładzie Jerzego Prokopiuka, przy współpracy Maxa Bojarskiego)*. „Ars Regia” 9, no. 15–16 (2006): 45–73.
- . *„Ordo ex chao”: Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku. Tom pierwszy: „Oświecenie Różokrzyżowców” i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Studia Latomorum, 1: Wydawnictwo Bellona / Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro”, 1994.
- . *„Oświecenie Różokrzyżowców”. Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego*. „Ars Regia” no. 4–5, 6, 7 (1993–1994).

- . „*Sztuka królewska*” a chrześcijaństwo (*Ezoteryzm wolnomularski w XVII i XVIII w.*). „*Kwartalnik Historyczny*” 92, no. 4 (1984): 727–746.
- Chacornac, Paul. *Le Comte de Saint-Germain*. Paris: Chacornac Frères, 1947.
- Chalmers, Alan F. *Boyle and the origins of modern chemistry: Newman tried in the fire*. „*Studies in History and Philosophy of Science*” 41, (2010): 1–10.
- Chang, Kevin. *Georg Ernst Stahl’s alchemical publications: Anachronism, reading market, and a scientific lineage redefined*, w: Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18, Dordrecht: Springer, 2007, 23–43.
- Chaucer, Geoffrey. *Opowieści kanterberyjskie. Wybór*. tłum. Helena Pręczkowska, Biblioteka Narodowa, II, 138. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963.
- Chaudhuri, Supriya. *Jason’s Fleece: The source of Sir Epicure Mammon’s allegory*. „*The Review of English Studies. New Series*” 35, no. 137 (1984): 71–73.
- Che, Philippe. *La voie des Divins Immortels: Les chapitres discoursifs du Baopuzi neipian*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.
- Cheak, Aaron. *Taking from water to fill in fire: The history and dynamics of Taoist alchemy*, w: Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde*, Melbourne: Numen Books, 2013, 167–206.
- Chevalier, A. G. *The ‘antimony-war’: A dispute between Montpellier and Paris*. „*Ciba Symposia*” 2, (1940): 418–423.
- Chmaj, Ludwik, red. *Faust Socyn, Listy*, tłum. Tadeusz Bieńkowski, Ludwik Chmaj, Irmina Lichońska, Zdana Matuszewiczowa, Walerian Preisner. 2 t., Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych, 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- Christianson, Gale E. *Newton the man – again*, w: Paul B. Scheurer, Guy Debrock (red.), *Newton’s scientific and philosophical legacy*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 123, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, 3–23.
- Churton, Tobias. *The invisible history of the Rosicrucians: The world’s most mysterious secret society*. Rochester, VT: Inner Traditions / Bear & Co., 2009.
- . *Magus: The invisible life of Elias Ashmole*. Lichfield: Signal Publishing, 2004.
- Cifuentes, Lluís. *Les Obres alquímiques „arnaldianes” en català a finals de l’Edat Mitjana*. „*Arxiu de Textos Catalans Antics*” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova), (2004–2005): 129–150.
- . *Vernacularization as an intellectual and social bridge. The Catalan translations of Teodorico’s Chirurgia and of Arnau de Vilanova’s Regimen Sanitatis*. „*Early Science and Medicine*” 4, no. 2 (1999): 127–148.
- Clericuzio, Antonio. *Elements, principles and corpuscles. A study of atomism and chemistry in the seventeenth century*, Archives Internationales d’Histoire des Idées /

- International Archives of the History of Ideas 171. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- . *Les débuts de la carrière de Boyle, iatrochimie helmontienne et le cercle de Hartlib*, w: Myriam Dennehy, Charles Ramond (red.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, Paris: Vrin, 2009, 47–70.
- . *New light on Benjamin Worsley's natural philosophy*, w: Mark Greengrass, Michael Leslie, Timothy Raylor (red.), *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in intellectual communication*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 236–246.
- . *A redefinition of Boyle's chemistry and corpuscular philosophy*. „Annals of Science” 47, no. 6 (1990): 561–589.
- . *Robert Boyle and the English Helmontians*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 192–199.
- . *Teaching chemistry and chemical textbooks in France. From Beguin to Lemery*. „Science & Education” 15, (2006): 335–355.
- Clucas, Stephen. *Alchemy and certainty in the seventeenth century*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry*, Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage Foundation, 2007, 39–51.
- . *The Correspondence of a XVII century 'Chymicall Gentleman': Sir Cheney Culpeper and the chemical interests of the Hartlib Circle*. „Ambix” 40, no. 3 (1993): 147–170.
- . *Editorial*. „Ambix” 52, no. 3 (2005): 195.
- . *Enthusiasm and „damnable curiosity”. Meric Casaubon and John Dee*, w: R. J. W. Evans, Alexander Marr (red.), *Curiosity and wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Aldershot, Hants: Ashgate, 2006, 131–148.
- . *Translator's introduction*, tłum. Stephen Clucas, w: Paolo Rossi (red.), *Logic and the art of memory. The quest for a universal language*, London: The Athlone Press, 2000, vii–xiv.
- Clulee, N. H. *Astronomia inferior. Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*, w: William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2001, 173–233.
- Clulee, Nicholas H. *John Dee's natural philosophy. Between science and religion*. London–New York: Routledge, 1988.
- . *John Dee and the Paracelsians*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 111–132.
- . *The Monas hieroglyphica and the alchemical thread of John Dee's career*. „Ambix” 52, no. 3 (2005): 197–215.

- Cohausen, Johann Heinrich. *Tentaminum physico-medicorum curiosa decas, de vita humana theoretice et practice per pharmaciam prolanganda*. Coesfeld: Johann Bartholomeus Stein, 1699.
- Cohen, H. Floris. *The Scientific Revolution. A historiographical inquiry*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1994.
- Cohen, I. Bernard. *Od Kopernika do Newtona: Narodziny nowej fizyki*. tłum. Stanisław Szpikowski. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1964.
- Cohen, I. Bernard; K. E. Duffin; Stuart Strickland, red. *Puritanism and the rise of modern science: The Merton thesis*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.
- Colinet, Andrée. *Le livre d'Hermès intitulé Liber dabessi ou Liber rebis*. „Studi Medievali” 36, no. 2 (1995): 1011–1052.
- , red. *Les alchimistes grecs. X: L'Anonyme de Zuretti ou l'Art sacré et divin de la chrysopée par un anonyme*. Paris: Belles Lettres, 2000.
- , red. *Les alchimistes grecs. XI: Recettes alchimiques (Par. Gr. 2419 ; Holkhamicus 109) Cosmas le Hiéromoine-Chrysopée*. Paris: Belles Lettres, 2010.
- Collette, Carolyn P.; Vincent DiMarco. *The Canon Yeoman's tale*, w: Robert M. Correale, Mary Hamel (red.), *Sources and analogues of the Canterbury tales*. t. 2, Cambridge: D. S. Brewer, 2005, 715–748.
- Collins, Robert. *Alchemical interest at the Petrine Court*. „Esoterica” 7, (2005): 52–77.
- . *Freemasonry and the occult at the court of Peter the Great*. „Aries” 6, no. 1 (2006): 1–26.
- . *Illuminism in the Age of Minerva: Pyotr Ivanovich Melissino (1726–1797) and High-Degree Freemasonry in Catherine the Great's Russia, c. 1765–1782*. „Collegium” 15, (2014).
- . *The Petersburg crucible: Alchemy and the Russian nobility in Catherine the Great's Russia*. „Journal of Religion in Europe” 5, no. 1 (2012): 56–99.
- . *The Petrine instauration: Religion, esotericism and science at the court of Peter the Great, 1689–1725*, Aries Book Series: Texts and Studies in Western Esotericism, 14. Leiden 2012.
- Colnort, Suzanne. *Un traité de thérapeutique au XVIe siècle: Brouaut et la panacée alcoolique*. „Revue d'histoire des sciences et de leurs applications” 12, no. 4 (1959): 301–313.
- Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili: The strife of love in a dream*. tłum. Joscelyn Godwin. London: Thames & Hudson, 1999.
- Conneller, Chantal. *An archaeology of materials: Substantial transformations in early prehistoric Europe*, Routledge Studies in Archaeology. New York–Oxon: Routledge, 2011.
- Cooper-Oakley, Isobel. *The Count of Saint-Germain: The life and activities of an important mystic and philosopher who influenced the 18th century*. Milano: Ars Regia, 1912.

- Coote, Lesley. „Reviews in History” no. 335 (2009).
- Copenhaver, Brian P. *Chi scrisse l’Orazione di Pico?*, w: Fabrizio Meroi (red.), *La Magia nell’Europa Moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale: Atti del convegno (Firenze, 2–4 ottobre 2003)*, Firenze: Olschki, 2007, 79–105.
- . red. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico’s Oration*, w: Allen J. Grieco, Michael Rocke, Fiorella Gioffredi Superbi (red.), *The Italian Renaissance in the twentieth century*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2002, 295–320.
- . *The secret of Pico’s Oration: Cabala and Renaissance philosophy*, w: Peter A. French, Howard K. Wettstein (red.), *Renaissance and Early Modern philosophy*, Midwest Studies in Philosophy, 26, Boston–Oxford: Blackwell Publishing, 2002, 56–81.
- Corbett, Jane Russell. *Convention and change in seventeenth-century depictions of alchemists*, w: Jacob Wamberg (red.), *Art & alchemy*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2006, 249–272.
- Corbin, Henry. *Historia filozofii muzułmańskiej*. tłum. Katarzyna Pachniak, Dzieje Orientu. Warszawa: Wydawnictwo Akadmickie Dialog, 2005.
- Cosmacini, Giorgio. *Il medico ciarlatano. Vita inimitabile di un europeo del Seicento*, Economica Laterza, 222. Bari–Roma: Laterza, 2001.
- Coudert, Allison P. *The impact of the Kabbalah in the 17th century: The life and thought of Francis Mercury van Helmot (1614–1698)*, Brill’s Series in Jewish Studies, 9. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998.
- . *The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians*, w: Richard H. Popkin, Gordon M. Weiner (red.), *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment*, Archives Internationales d’histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 138, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 73–96.
- . *Leibniz and the Kabbalah*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas 142. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- . *Newton and the Rosicrucian Enlightenment*, w: James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton and religion. Context, nature, and influence*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, 17–44.
- Couliano, Ioan P. *Eros and magic in the Renaissance*. tłum. Margaret Cook. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1987.
- Cowe, Peter. *Medieval Armenian literary and cultural trends (twelfth-seventeenth centuries)*, w: Richard G. Hovannisian (red.), *The Armenian people from ancient to modern times*. t. 1, New York: Palgrave Macmillan, 1997, 293–326.
- Craig, Edward, red. *Routledge encyclopedia of philosophy*. London–New York: Routledge, 1998.

- Craven, J. B. *Count Michael Maier, Doctor of Philosophy and of Medicine, alchemist, Rosicrucian, mystic – 1568–1622: Life and writings*. Kirkwall: William Peace & Son, 1910.
- . *Doctor Heinrich Khunrath. A study in mystical alchemy*. Kirkwall: William Peace & Son, 1919.
- . *Doctor Robert Fludd (Robertus de Fluctibus), the English Rosicrucian: Life and writings*. Kirkwall: William Peace & Son, 1902.
- Crisciani, Chiara. *The conceptions of alchemy as expressed in the Pretiosa Margarita Novella of Petrus Bonus of Ferrara*. „Ambix” 20, (1973): 165–181.
- . *From the laboratory to the library: Alchemy according to Guglielmo Fabri*, w: Anthony Grafton, Nancy G. Siraisi (red.), *Natural particulars. Nature and the disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999, 295–320.
- . *Hermeticism and alchemy: The case of Ludovico Lazzarelli*. „Early Science and Medicine” 5, no. 2 (2000): 145–159.
- . *La „Quaestio de alchimia” fra duecento e trecento*. „Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale” 2, (1976): 119–169.
- . *Opus and sermo: The relationship between alchemy and prophecy (12th–14th centuries)*. „Early Science and Medicine” 13, (2008): 4–24.
- , red. *Pietro Bono da Ferrara: Preziosa margarita novella. Edizione del volgarizzamento, introduzione e note*. Firenze: La Nuova Italia, 1976.
- Crisciani, Chiara; Michela Pereira. *Black Death and golden remedies. Some remarks on alchemy and the plague*, w: Agostino Paravicini Bagliani, Francesco Santi (red.), *The regulation of evil: Social and cultural attitudes to epidemics in the late Middle Ages*, Firenze: Sismel–Edizioni del Galluzzo, 1998, 7–39.
- . *L'alchimia nella transizione tra Medioevo e Rinascimento*, *Storia della scienza Treccani*. t. 4, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, 907–920.
- . *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Biblioteca di Medioevo Latino, 17. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.
- Crollius, Oswaldus. *Alchemomedizinische Briefe 1585 bis 1597 (Ausgewählte Werke 2)*. Wyd. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 6. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- . *De signaturis internis rerum. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623) (Ausgewählte Werke 1)*. Wyd. Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 5. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996.
- Crombie, A. C. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100–1700*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Crosland, Maurice P. *Chemistry and the chemical revolution*, w: G. S. Rousseau, Roy Porter (red.), *The ferment of knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 380–416.

- . *Historical studies in the language of chemistry*. wyd. 2. New York: Dover Publications, 1978.
- . *The use of diagrams as chemical 'equations' in the lectures of William Cullen and Joseph Black*. „Annals of Science” 15, no. 2 (1959): 75–90.
- Crossgrove, William. *The vernacularization of science, medicine, and technology in late Medieval Europe: Broadening our perspectives*. „Early Science and Medicine” 5, no. 1 (2000): 48–63.
- Cunningham, Andrew. *Paracelsus fat and thin. Thoughts on reputations and realities*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 53–77.
- Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Francke, 1948.
- . *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. tłum. Andrzej Borowski. Kraków: Universitas, 1997.
- d'Alverny, Marie-Thérèse. *Les traductions à deux interprètes: D'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, w: Jacqueline Hamesse, Marta Fattori (red.), *Rencontres de culture dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle (Actes du Colloque international de Cassino, 15–17 juin 1989)*, Louvain-la-Neuve / Cassino: Université Catholique de Louvain / Università degli studi di Cassino, 1990, 193–207.
- d'Espagnet, Jean. *La Philosophie naturelle rétablie en sa pureté suivi de l'ouvrage secret de la philosophie d'Hermès*, Collection Beya, 8. Grez–Doiceau: Beya Editions, 2007.
- . *The summary of physics restored (Enchyridion Physicae Restitute). The 1651 translation with D'Espagnet's Arcanum (1650)*. Wtd. Thomas Willard, English Renaissance Hermeticism. New York–London: Garland Publishing, Inc., 1999.
- Daems, Willem Frans. *Sal-Merkur-Sulfur bei Paracelsus und das Buch von der Heiligen Dreifaltigkeit*. „Nova Acta Paracelsica” 10, (1982): 189–207.
- Daentler, Barbara. *Die Buchmalerei Albrecht Glockendons und die Rahmengestaltung der Dürernachfolge*, Tuduv-Studien: Reihe Kunstgeschichte, 12. München: Tuduv-Verlagsgesellschaft, 1984.
- Daly, Okasha El. *Egyptology: The missing millenium. Ancient Egypt in medieval Arabic writings*. London: UCL Press, 2005.
- Damon, S. Foster. *Chaucer and alchemy*. „Publications of the Modern Language Association of America” 39, no. 4 (1924): 782–788.
- Dan, Joseph. *The kabbalah of Johannes Reuchlin and its historical significance*, w: Joseph Dan (red.), *The Christian kabbalah: Jewish mystical books and their Christian interpreters*, Cambridge, MA: Harvard College Library, 1997, 55–95.
- Dánann, Alexandre de. *La magie de la Rose-Croix d'Or: Traduction de „La Croix d'or ou Bréviaire de la Confrérie de la Rose-croix d'or” dans le seul manuscrit connu du XVIIe siècle avec ses psaumes et caractères magiques, une introduction sur*

- l'origine de la confrérie et la traduction intégrale de ses statuts (1678)*, Acacia, 13. Milano: Éditions Arché, 2009.
- . *Un Rose-Croix méconnu entre le XVIIe et le XVIIIe siècles: Federico Gualdi ou Auguste Melech Hultazob Prince d'Achem. Avec de nombreux textes et documents rares et inédits pour servir à une histoire de la Rose-Croix d'Or*, Itinéraires, 13. Milano: Éditions Arché, 2006.
- Danielewicz, Maria L. *The King of the New Israel: Thaddeus Grabianka*. „Oxford Slavonic Papers” N.S. 1, (1968): 49–73.
- Danielewicz Zielińska, Maria. *Mystyk w kręgu oświeconych. Próba przypomnienia „Króla Nowego Izraela” – Tadeusza Grabianki*, w: Marek Zieliński (red.), *Maria Danielewicz Zielińska: Próby przywołań. Szkice literackie*, Warszawa: Biblioteka „Wiezi”, 1992.
- Danilov, Andrei G. *Ivan Lopuchin, Erneuerer der russischen Freimaurerei: Seine Lehre von der Inneren Kirche als eigenständiger Beitrag zum Lehrgebäude der freimaurerischen Mystik*, Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, 23. Dettelbach: J.R. Röhl, 2000.
- Darley, Gillian. *John Evelyn: Living for ingenuity*. London–New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
- Darmstaedter, Ernst. *Die Alchemie des Geber*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1922.
- . *Libavius*, w: Günther Bugge (red.), *Das Buch der grossen Chemiker*. t. 1, Berlin: Verlag Chemie, 1929, 107–124.
- . *Liber claritatis*. „Archivo di Storia della Scienza (od 1927 Archeion)” 6:319–330; 7:257–265; 8:95–103, 214–226; 9:61–80, 191–208, 462–482, (1925–1928).
- . *Liber misericordiae Geber, einer lateinische Übersetzung des größeren Kitāb al-raḥma*. „Archiv für Geschichte der Medizin” 17, no. 4 (1925): 181–197.
- Daston, Lorraine; H. Otto Sibum. *Introduction: Scientific personae and their histories*. „Science in Context” 16, no. 1–2 (2003): 1–8.
- Daumas, François. *L'alchimie a-t-elle une origine égyptienne?*, w: Günter Grimm, Heinz Heinen, Erich Winter (red.), *Das römisch-byzantinische Ägypten: Akten des internationalen Symposions 26–30 September 1978 in Trier*, Aegyptiaca Treverensia, 2, Mainz am Rhein: P. von Zabern, 1983, 109–118.
- Davies, Owen. *Grimoires: A history of magic books*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Dąbkowska, Michalina. *Stanisław Okraszewski: Chemii xięga pierwsza oraz mineralogia*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria C” 8, (1964): 35–77.
- Dąbkowska, Michalina; Roman Mierzecki. *Treści alegorycznych ilustracji alchemicznych XVII w.* „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 37, no. 2 (1992): 13–31.
- De Pascalis, Andrea. *L'Aureum seculum redivivum di Hinricus Madathanus*, w: Andrea De Pascalis, Massimo Marra (red.), *Alchimia*, Quaderni di Airesis, Milano: Mimesis, 2007, 117–187.

- De Quincey, Thomas. *Historico-critical inquiry into the origins of the Rosicrucians and the Freemasons*. „London Magazine” 9, no. January, February, March i June (1824).
- . *Historico-critical inquiry into the origins of the Rosicrucians and the Freemasons*, w: David Masson (red.), *The collected writings of Thomas De Quincey*. t. 13, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1890, 384–448.
- Debus, Allen G. *The aerial niter in the 16th and early 17th centuries, Proceedings of the 10th International Congress of the History of Science, Ithaca*. t. 2, Paris: Hermann, 1965, 829–833.
- , red. *Alchemy and early modern chemistry. Papers from Ambix*: The Society for the History of Alchemy and Chemistry, 2004.
- . *Alchemy in an Age of Reason. The chemical philosophers in early eighteenth-century France*, w: Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe*, Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988, 231–250.
- . *The chemical philosophy. Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*. Mineola, NY: Dover Publications, 2002.
- . *Chemistry and medical debate: van Helmont to Boerhaave*. Canton, MA: Science History Publications, 2001.
- . *The English Paracelsians*. London: Oldbourne, 1965.
- . *The French Paracelsians. The chemical challenge to medical and scientific tradition in early modern France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Gabriel Plattes and his chemical theory of the formation of the earth's crust*. „Ambix” 9, (1961): 162–165.
- . *Iatrochemistry and the Chemical Revolution*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 51–66.
- . *The Paracelsian aerial nitre*. „Isis” 55, (1964): 43–61.
- . *Paracelsus and the delayed Scientific Revolution in Spain: A legacy of Philip II*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 147–162.
- . *Robert Fludd and his Philosophical key*. New York: Science History Publications, 1979.
- . *The Scientific Revolution: a chemist's reappraisal*, w: Stephen A. McKnight (red.), *Science, pseudo-science, and utopianism in early modern thought*, Columbia–London: University of Missouri Press, 1992, 37–54.
- . *Scientific truth and occult tradition: The medical world of Ebenezer Sibly (1751–1799)*. „Medical History” 26, no. 3 (1982): 259–278.

- Deischer, Claude K.; Joseph L. Rabinowitz. *The owl of Heinrich Khunrath. Its origin and significance*. „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 3, (1950): 243–250.
- Del Santo, Paolo; Giorgio Strano. *Machina Mundi: Obrazy i pomiary Kosmosu od Kopernika do Newtona. Katalog wystawy*. Frombork: Muzeum Mikołaja Kopernika, 2005.
- Déprez-Masson, Marie-Claude. *L'alchimie dans les encyclopédies du XIIIe siècle: Vincent de Beauvais et ses confrères*, w: B. Baillaud, J. de Gramont, D. Hüe (red.), *Encyclopédies médiévales. Discours et savoirs*, Cahiers Diderot, 10, Rennes: Presses Universitaires de Rennes & Association Diderot, 2004, 117–142.
- Derchain, Philippe. *L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie*. „Chronique d'Égypte” 65, (1990): 219–242.
- Deroma, Antonio. *Un'Inedita testimonianza dell'enigma di Aelia Laelia o della pietra di Bologna (CIL, XI, 88*)*, w: Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Angela Donati (red.), *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia: Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi 2003, 10–12 ottobre 2003, Bertinoro, Italia*, Epigrafia e antichità, 21, Faenza: Fratelli Lega Editori, 2004, 415–426.
- Deutscher, Thomas B. *Henricus Cornelius Agrippa of Nettesheim*, w: Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation*. t. 1, Toronto: Toronto University Press, 2003, 17–19.
- DeVun, Leah. *Prophecy, alchemy, and the end of time: John of Rupescissa in the late Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Dhombres, Jean, red. *La Poésie scientifique de Lucrèce à nos jours*. W druku.
- Dickson, Donald R. *The alchemical wife: The identity of Thomas Vaughan's 'Rebecca'*. „The Seventeenth Century” 13, (1998): 34–46.
- . *The hunt for red elixir: An early collaboration between Fellows of the Royal Society*. „Endeavour” 22, no. 2 (1998): 68–71.
- . *Johann Valentin Andreae's utopian brotherhoods*. „Renaissance Quarterly” 49, no. 4 (1996): 760–802.
- . *The Tessera of Antilia. Utopian brotherhoods & secret societies in the early seventeenth century*, Brill's Studies in Intellectual History, 88. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998.
- , red. *Thomas and Rebecca Vaughan: Aqua vitae: Non vitis: or, The radical humidity of nature: mechanically, and magically dissected by the conduct of fire, and ferment (Sloane: British Library MS, 1741)*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 217. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.
- . *Thomas Henshaw and Sir Robert Paston's pursuit of the red elixir: An early collaboration between fellows of The Royal Society*. „Notes and Records of the Royal Society of London” 51, no. 1 (1997): 57–76.

- . *Vaughan's The Fame and Confession of the Fraternity of R. C.*, w: Donald R. Dickson (red.), *The Tessera of Antilia. Utopian brotherhoods & secret societies in the early seventeenth century*, Brill's Studies in Intellectual History, 88, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 207–217.
- Diderot, Denis; Jean le Rond d'Alembert, red. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. t. 1. Paris, 1751.
- Diepgen, Paul. *Studien zu Arnald von Villanova III: Arnald und die Alchemie*. „Archiv für Geschichte der Medizin” 3, (1910): 369–396.
- Dilg-Frank, Rosemarie, red. *Kreatur und Kosmos: Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung. Kurt Goldammer zum 65. Geburtstag*. Stuttgart–New York: Fischer, 1981.
- Dioscorides. *De materia medica, being an herbal with many other medicinal materials*. tłum. Tess Anne Obsaldeston, R. P. A. Wood. Johannesburg: Ibis Press, 2000.
- Dixon, Laurinda S. *Alchemical imagery in Bosch's Garden of delights*. Ann Arbor: UMI Research Press, 1981.
- . *The Cure of folly by Hieronymus Bosch: Alchemy, medicine, and morality*, w: Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture*, New York: AMS Press, Inc., 2007, 387–403.
- , red. *Nicolas Flamel: His exposition of the hieroglyphicall figures (1624)*, Garland Reference Library of the Humanities: English Renaissance Hermeticism, 2. New York: Garland Publishing, 1994.
- Dobbs, B. J. T. *Newton's „Clavis”: New evidence on its dating and significance*. „Ambix” 29, no. 3 (1982): 198–202.
- Dobbs, Betty J. T. *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 137–150.
- Dobbs, Betty Jo. *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby [Part 1]*. „Ambix” 18, (1971): 1–25.
- . *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby. Part 2: Digby and alchemy*. „Ambix” 20, (1973): 143–163.
- . *Studies in the natural philosophy of Sir Kenelm Digby. Part 3: Digby's experimental alchemy – the Book of Secrets*. „Ambix” 21, (1974): 1–28.
- Dobbs, Betty Jo Teeter. *Alchemical death and resurrection: The significance of alchemy in the age of Newton*. Washington, DC: Smithsonian Institution Library, 1990.
- . *The foundations of Newton's alchemy or „The hunting of the greene lyon”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Newton's Commentary on the Emerald tablet of Hermes Trismegistus. Its scientific and theological significance*, w: Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.),

- Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe*, Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988, 182–191.
- . „*The unity of truth*”: *An integrated view of Newton’s work*, w: Paul Harold Therman, Adele F. Seeff (red.), *Action and reaction: Proceedings of a symposium to commemorate the tercentenary of Newton’s Principia*, London–Toronto: University of Delaware Press / Associated University Presses, 1993, 105–122.
- Dodwell, Charles Reginald, red. *Theophilus: The various arts. De diversis artibus*, Oxford Medieval Texts. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Dohm, Burkhard. ‘*Götter der Erden*’: *Alchemistische Erlösungsvisionen in radikalpietistischer Poesie*, w: Anne-Charlott Trepp (red.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis: Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 171, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 189–204.
- . *Poetische Alchimie: Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Studien zur Deutschen Literatur, 154. Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2000.
- Donnert, Erich. *Die Freimaurerei in Russland: Von den Anfängen bis zum Verbot von 1822*, Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei, 4. Innsbruck: StudienVerlag, 2003.
- Döring, Detlef, red. *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leipzig. Neue Folge, Band I: Die neuzeitlichen Handschriften der Nullgruppe. Teil 2 (Ms 0301–0600)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002.
- Dorn, Gerhard. *The speculative philosophy*. tłum. Paul Ferguson, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 34. Glasgow: Adam McLean, 2008.
- Doroszewski, Witold, red. *Słownik języka polskiego*. t. 1. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1958.
- Dougherty, M. V. *Three precursors to Pico della Mirandola’s Roman disputation and the question of human nature in the Oratio*, w: M. V. Dougherty (red.), *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 114–151.
- Dowgiałło, Krzysztof. *U źródeł gdańskiego wolnomularstwa (I): Julius Sperber (?–1616) świadek wieczności (Autor „Echo der von Gott hoherleuchten Fraternitet dess Loblichen Ordens R.C. 1615”)*. „*Ars Regia*” 3, no. 3–4 (8–9) (1994): 111–119.
- Dubs, Homer H. *The beginnings of alchemy*. „*Isis*” 38, (1947): 62–86.
- . *The origin of alchemy*. „*Ambix*” 9, (1961): 23–36.
- „Duden online.” <http://www.duden.de/rechtschreibung/Alchemie>.
- Dudík, Beda. *Iter Romanum: Im Auftrage des hohen maehrischen Landesausschusses in den Jahren 1852 und 1853 unternommen und veröffentlicht*. t. 1. Wien: F. Manz, 1855.

- Dufault, Olivier. *The sources of Greek alchemical inquiry*: dysertacja doktorska University of California, Santa Barbara, 2011.
- Dukes [=Lionel Snell], Ramsay. *STCMO. Esej o magii, jej podstawach, rozwoju i miejscu we współczesnym życiu*. tłum. Rafał T. Prinke. Poznań: Stowarzyszenie Różdżkarzy, 1985.
- Dülmen, Richard van. *Die Utopie einer Christlichen Gesellschaft: Johannes Valentin Andreae (1586–1654)*. Stuttgart: Frohmann-Holzbog, 1978.
- , red. *Johann Valentin Andreae: Fama fraternitatis (1614); Confessio fraternitatis (1615); Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz, Anno 1459 (1616)*. wyd. 4, Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 6. Stuttgart: Calwer, 1994.
- Duncan, Edgar Hill. *Chaucer and „Arnold of the Newe Toun”*. „Modern Language Notes” 57, no. 1 (1942): 31–33.
- . *Jonson’s Alchemist and the literature of alchemy*. „Publications of the Modern Language Association of America” 61, (1946): 699–710.
- Durling, Richard J. *Conrad Gesner’s Liber amicorum 1555–1565*. „Gesnerus” 22, (1965): 134–159.
- Duveen, Denis I. *Bibliotheca alchemica et chemica. An annotated catalogue of printed books on alchemy, chemistry and cognate subjects in the library of Denis I. Duveen*. wyd. 2. London: Dawson’s of Pall Mall, 1965.
- Eamon, William. *From the secrets of nature to public knowledge*, w: David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 333–366.
- . *Science and the secrets of nature. Books of secrets in medieval and early modern culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Easton, Stewart C. *Roger Bacon and his search for a Universal Science: A reconsideration of the life and work of Roger Bacon in the light of his own stated purposes*. New York: Columbia University Press, 1952.
- Ebeling, Florian. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*. München: Verlag C. H. Beck, 2005.
- . *The secret history of Hermes Trismegistos: Hermeticism from ancient to modern times*. tłum. David Lorton. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
- Eckart, Wolfgang U. *Antiparacelsismus, okkulte Qualitäten und medizinisch-wissenschaftliches Erkennen im Werk Daniel Sennerts (1572–1637)*, w: August Buck (red.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, 139–158.
- Eco, Umberto. *L’énigme de la Hanau 1609: Enquête bio-bibliographique sur „l’Amphithéâtre de l’Eternelle Sapience ...” de Heinrich Khunrath, suivie des 12 planches de l’Amphitheatrum*. tłum. A. Périfano. Paris: Jean-Claude Bailly, 1990.
- . *Lo strano caso della Hanau 1609*. [Milano]: Bompiani, 1989.

- Edighoffer, Roland, red. *Johann Valentin Andreae: Rosenkreuzerschriften*, Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften, 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010.
- . *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*. 2 t. Neuilly-sur-Seine / Paris: Arma Artis, 1982–1987.
- . *Różokrzyżowcy*. tłum. Katarzyna Marczevska, Alfa Omega. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Volumen”, 1998.
- Eijkelboom, C. *Alchemical music by Michael Maier*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 98.
- Eis, Gerhard. *Alchymey teuczsch*. „Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde” 1, (1957): 11–16.
- El-Bizri, Nader. *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An introduction*, Epistles of the Brethren of Purity Series. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- El Khadem, Hassan S. *A translation of a Zosimos' text in an Arabic alchemy book*. „Journal of the Washington Academy of Sciences” 84, no. 3 (1996): 168–178.
- „Electronic Thorndike-Kibre (eTK).” <http://www.medievalacademy.org>.
- „Electronic Voigts-Kurtz 2 (eVK2).” <http://www.medievalacademy.org>.
- Eliade, Mircea. *Alchemia azjatycka*. tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- . *Forgerons et alchimistes*. Paris: Flammarion, 1956.
- . *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. tłum. Bolesław Baranowski, Tomasz Ruciński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- . *Kowale i alchemicy*. tłum. Andrzej Leder. Warszawa: Aletheia, 1993.
- Elverskog, Johan. *Buddhism and Islam on the Silk Road, Encounters with Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Emerson, Jocelyn. *Donne and the noble art*, w: Elizabeth Lane Furdell (red.), *Textual healing. Essays on Medieval and Early Modern medicine*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, 110, Leiden: Brill, 2005, 195–221.
- Erasmus, Desiderius. *Colloquies*. tłum. Craig R. Thompson, Collected Works of Erasmus, 39–40. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Ernst, Thomas. *Schwarzweisse Magie. Der Schlüssel zum dritten Buch der Steganographia des Trithemius*. „Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit (1400–1750)” 25, (1996): 1–205.
- Eskildsen, Stephen. *Neidan master Chen Pu's nine stages of transformation*. „Monumenta Serica” 49, (2001): 1–31.
- Evans, R. J. W. *The making of the Habsburg Monarchy 1550–1700. An interpretation*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979.

- . *Rudolf II and his world. A study in intellectual history 1576–1612*. wyd. 2 popraw. Oxford: Oxford University Press (Clarendon Press), 1984.
- Evola, Julius. *The Hermetic Tradition: Symbols and teachings of the Royal Art*. tłum. E. E. Rehmus. Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995.
- . *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "arte regia"*. Bari: Laterza, 1931.
- Ewart, Franzesca G., red. *Sendivogius: A treatise on salt*, Hermetic Research Series, 8. Glasgow: Adam McLean, 2002.
- Faber du Faur, Curt von. *German Baroque literature: A catalogue of the collection in the Yale University Library*. New Haven, CT: Yale University Press, 1958.
- Faggionato, Raffaella. *From a society of the enlightened to the enlightenment of society: The Russian Bible Society and Rosicrucianism in the age of Alexander I*. „The Slavonic and East European Review” 79, no. 3 (2001): 459–487.
- . *New and old works on Russian Freemasonry*. „Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History” 3, no. 1 (2002): 111–128.
- . *A Rosicrucian utopia in eighteenth-century Russia: The Masonic circle of N. I. Novikov*, Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 190. Dordrecht: Springer, 2005.
- . *Un personaggio dimenticato del settecento russo. Semen Ivanovic Gamaleia*. „Rivista storica italiana” no. 102 (1990): 935–971.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- . *An approach to the theme of the Golden Fleece in alchemy*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 250–258.
- . *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969.
- . *Elie Artiste, ou le messie des Philosophes de la Nature*. „Aries” 2:2, 119–152; 3:1, 25–54, (2002–2003).
- . *Fictuld, Hermann*, w: Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden: Brill, 2005, 367–370.
- . *The Golden Fleece and alchemy*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. New York: State University of New York Press, 1993.
- . *Hermetic literature IV: Renaissance – present*, w: Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden: Brill, 2005, 533–544.
- . *Rose-Croix et Rose-Croix d’Or en Allemagne de 1600 à 1786*. „Revue de l’Histoire des Religions” 181, no. 1 (1972): 57–69.

- . *Theosophy, imagination, tradition: Studies in Western esotericism*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. New York: State University of New York Press, 2000.
- Faivre, Antoine; Karen-Claire Voss. *Western esotericism and the science of religions*. „Numen” 42, (1995): 48–77.
- Faulks, Philippa; Robert L. D. Cooper. *The masonic magician: The life and death of Count Cagliostro and his Egyptian Rite*. London: Watkins Publishing, 2008.
- Feingold, Mordechai, red. *Jesuit science and the Republic of letters*, Transformations: Studies in the History of Science and Technology. Cambridge, MA / London: The MIT Press, 2003.
- , red. *The New Science and Jesuit science: Seventeenth century perspectives*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 6. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- Fenton, Edward, red. *The diaries of John Dee*. Charlbury, Oxfordshire: Day Books, 1998.
- Ferguson, John. *Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris, Esq., LL.D., F.R.S., F.R.S.E.* Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906.
- . *The first history of chemistry*. „Proceedings of the Philosophical Society of Glasgow” 17, (1886): 206–222.
- Ferrario, Gabriele. *Al-Kimya: Notes on Arabic Alchemy*. „Chemical Heritage Magazine” 25, no. 3 (2007): 32–37.
- . *Il Libro degli allumi e dei sali. Edizione e traduzione dei testimoni arabo ed ebraico*. Venezia: dysertacja doktorska Università Ca’ Foscari Venezia, 2007.
- . *Materia alchemica and materia medica in medieval Islamic lands. New evidence from the Cairo Genizah*. referat na konferencji: Alchemy and Medicine from Antiquity to the Enlightenment, Cambridge 22–24.09.20112011.
- . *Origins and transmission of the Liber de aluminibus and salibus*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Philadelphia / Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 137–148.
- . *Understanding the language of alchemy: The medieval Arabic alchemical lexicon in Berlin, Staatsbibliothek, Ms Sprenger 1908**, w: Lynn Ransom (red.), *Digital proceedings of the Lawrence J. Schoenberg Symposium on Manuscript Studies in the Digital Age. Vol. 1: On the nature of things: Modern perspectives on scientific manuscripts*, 2009.
- Festugière, André-Jean. *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Feuerstein, Georg. *Joga – Encyklopedia*. tłum. Maria Kuźniak. Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, 2004.
- Figala, Karin. *Die „Kompositionshierarchie” der Materie: Newtons quantitative Theorie und Interpretation der qualitativen Alchemie*. praca habilitacyjna, München: Technische Universität, München, 1977.

- . *Die Alchemistenzahl 8200*, w: Zlatko Herkov (red.), *II Radovi I. Međunarodnog Kongresa za Povijesnu Metrologiju, Zagreb, 28–30. listopada 1975*, Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Historijski Zavod, 1975, 415–432.
- . *Die exakte Alchemie von Isaac Newton*. „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 94, (1984): 157–228.
- . *Newton’s alchemy*, w: I. Bernard Cohen, George E. Smith (red.), *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge Companions, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 370–386.
- . *Newton as alchemist*. „History of Science” 15, (1977): 102–137.
- . *Tycho Brahes elexier*. „Annals of Science” 28, (1972): 139–176.
- . *Zwei Londoner Alchemisten um 1700: Sir Isaac Newton und Cleidophorus Mystagogus*. „Physis” 18, (1976): 245–273.
- Figala, Karin; John Harrison; Ulrich Petzold. *De Scriptoribus chemicis: sources for the establishment of Isaac Newton’s (al)chemical library*, w: P. M. Harman, Alan E. Shapiro (red.), *The investigation of difficult things. Essays on Newton and the history of exact sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 135–180.
- Figala, Karin; Ulrich Neumann. „*Author, cui nomen Hermes Malavici*”. *New light on the bio-bibliography of Michael Maier (1569–1622)*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 121–148.
- . *Michael Maier (1569–1622). New bio-bibliographical material*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 34–50.
- Figala, Karin; Ulrich Petzold. *Alchemy in the Newtonian circle: Personal acquaintances and the problem of the late phase of Isaac Newton’s alchemy*, w: Judith Veronica Field, Frank A. J. L. James (red.), *Renaissance and revolution: Humanists, scholars, craftsmen and natural philosophers in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 173–192.
- . *Physics and poetry: Fatio de Duillier’s Ecloga on Newton’s Principia*. „Archives internationales d’histoire des sciences” 37, (1987): 316–349.
- Figurovski, N. A. *The alchemist and physician Arthur Dee: An episode in the history of chemistry and medicine in Russia*. „Ambix” 13, (1965): 35–51.
- Fleming, John V. *The dark side of the Enlightenment: Wizards, alchemists, and spiritual seekers in the Age of Reason*. New York – London: W. W. Norton & Company, 2013.
- Fletcher, John Edward, red. *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

- . *A study of the life and works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis', with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography. Edited for publication by Elizabeth Fletcher*, Aries Book Series, 12. Leiden–Boston: Brill, 2011.
- Florescu, Radu. *In search of Frankenstein: Exploring the myths behind Mary Shelley's monster*. London: Robson Books, 1996.
- Flouret, Jean. *À propos de l'auteur du Mutus Liber*. „Revue Française d'Histoire du Livre” 5 N.S., no. 11 (1976): 205–211.
- Fontaine, Marie Madeleine. *Banalisation de l'alchimie à Lyon au milieu du XVIe siècle, et contre-attaque parisienne*, w: Antonio Possenti, Giulia Mastrangelo (red.), *Il Rinascimento a Lione*, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, Università di Macerata, 44, Roma: Ateneo, 1988, 263–322.
- , red. *Barthélemy Aneau: Alector, ou, Le coq. Histoire fabuleuse*, Textes Littéraires Français, 469. Genève: Librairie Droz, 1996.
- . *Les interprétations alchimiques d'Alector (XVIè–XVIIIè siècles)*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Textes et Travaux de Chrysopœia, 1, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 443–467.
- Forbes, R. J. *On the origin of alchemy*. „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 4, (1953): 1–11.
- Forbes, R. J. *The evolution of the smith, his social and sacred status. Part 1: Early metallurgy, the smith and his tools, gold, silver and lead, zinc and brass*, w: R. J. Forbes (red.), *Studies in ancient technology*. t. 8, Leiden: E. J. Brill, 1964, 52–102.
- . *The origin of alchemy, Studies in ancient technology*. t. 1, Leiden: E. J. Brill, 1955, 121–144.
- . *Short history of the art of distillation from the beginnings up to the death of Cellier Blumenthal*. Leiden: E. J. Brill, 1948.
- . *Was Newton an alchemist?* „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 2, (1949): 27–36.
- Forshaw, Peter J. *Cabala chymica or chemia cabalistica – early modern alchemists and Cabala*. „Ambix” 60, no. 4 (2013): 361–389.
- . *The early alchemical reception of John Dee's Monas hieroglyphica*. „Ambix” 52, no. 3 (2005): 247–269.
- , red. *Heinrich Khunrath: Amphitheatrum sapientiae aeternae (Amphitheatre of Eternal Wisdom)*, Brill's Aries Book Series. Leiden: Brill, w przygotowaniu.
- . *The mages images: Heinrich Khunrath, occult theosophy and the Amphitheatre of Eternal Wisdom*, Brill's Studies in Intellectual History. Leiden: Brill, w przygotowaniu.

- . *Marsilio Ficino and the chemical art*, w: Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, Valery Rees (red.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his influence*, Brill's Studies in Intellectual History, 198, Leiden: Brill, 2011, 249–272.
- . *Ora et labora: Alchemy, magic, and cabala in Heinrich Khunrath's Amphitheatrum sapientiae aeternae (1609)*. 2 t. London: dysertacja doktorska Birbeck, University of London, 2003.
- . *Oratorium-auditorium-laboratorium: Early modern improvisations on cabala, music, and alchemy*. „Aries” 10, no. 2 (2010): 169–195.
- . *Subliming spirits: Physical-chemistry and theo-alchemy in the works of Heinrich Khunrath (1560–1605)*, w: Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture*, New York: AMS Press, Inc., 2007, 255–275.
- Forster, Regula. *Das Geheimnis der Geheimnisse: Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen Sirr al-asrar / Secretum Secretorum*. Wiesbaden: Reichert, 2006.
- Foucault, Michel. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. tłum. Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- Fouke, Daniel. *The enthusiastical concerns of Dr. Henry More. Religious meaning and the psychology of delusion*, Brill's Studies in Intellectual History, 71. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1997.
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- Franckenberg, Abraham von. *Briefwechsel*. Wyd. Joachim Telle. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995.
- Franckowiak, Rémi; Luc Peterschmitt. *La chimie de Homberg: Une vérité certaine dans une physique contestable*. „Early Science and Medicine” 10, (2005): 65–90.
- Franz, Marie-Louise von. *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*, w: Carl Gustav Jung (red.), *Mysterium coniunctionis*, Psychologische Abhandlungen, 12, Zürich–Stuttgart: Rascher Verlag, 1957.
- , red. *Aurora consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas on the problem of opposites in alchemy*, tłum. R. F. C. Hull, A. S. G. Glover, Bollingen Series, 77. New York: Pantheon Books, 1966.
- Fraser, Kyle A. *Baptised in gnōsis: The spiritual alchemy of Zosimos of Panopolis*. „Dionysius” 25, (2007): 33–54.
- . *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as forbidden knowledge*. „Aries” 4, no. 2 (2004): 125–147.
- Freeman, Eli S. *The kinetics of the thermal decomposition of potassium nitrate and of the reaction between potassium nitrite and oxygen*. „Journal of the American Chemical Society” 79, no. 4 (1957): 838–842.

- French, Peter A. *John Dee: The world of an Elizabethan magus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Frick, Karl. *Aus dem Briefwechsel zweier rheinisch-westfälischer Ärzte und Alchemisten über den Orden der Gold- und Rosenkreuzer in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, w: Hans Schadewaldt (red.), *Medicinae et artibus: Festschrift für Prof. Dr. phil. Dr. med. Wilhelm Katner zu seinem 65. Geburtstag*, Düsseldorf: Michael Triltsch, 1968, 11–21.
- . *Der Tübinger Alchemist und Professor der Mathematik Johann Conrad Creiling (1673–1752)*. „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 44, no. 3 (1960): 223–228.
- . *Die alchemistischen Studien des Bochumer Arztes und Jobsiade-Dichters Dr. Carl Arnold Kortum (1745–1824)*. „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 43, no. 3 (1959): 254–274.
- . *Johann Christian Friedrich Bährens (1765–1833), ein westfälischer Pfarrer, Arzt und Alchemist*. „Sudhoffs Archiv” 53, no. 4 (1969): 423–439.
- . *The rediscovered original MS ‘Ehrenrettung der Alchymie’ of the Tübingen alchemist Johann Conrad Creiling (1673–1752)*. „Ambix” 7, (1959): 164–167.
- Frick, Karl R. H. *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1973.
- Fück, J. W. *The Arabic literature on alchemy according to An-Nadim (A.D. 987). A translation of the tenth discourse of The book of the catalogue (AL-FIHRIST) with introduction and commentary*. „Ambix” 4, no. 3–4 (1951): 81–144.
- Fuller, Jean Overton. *The Comte de Saint-Germain, last scion of the House of Rakoczy*. London: East-West Publications, 1988.
- Fumagalli, Eduardo. *Francesco Colonna lettore di Apuleio e il problema della datazione dell’Hypnerotomachia Poliphili*. „Italia Medioevale e Umanistica” 27, (1984): 233–267.
- Furno, Martine. [komentarz] *Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile*, w: Frédérique Lemerle, Yves Pauwels (red.), *Architectvra. Architecture, textes et images XVIe–XVIIe siècles: Les livres d’architecture. Manuscrits et imprimés publiés en France, écrits ou traduits en français (XVIe siècle–XVIIe siècle)*, Tours: Centre d’Études Supérieures de la Renaissance, Université François-Rabelais, 2009.
- . *Une „Fantaisie” sur l’Antique: Le goût pour l’épigraphie funéraire dans l’Hypnerotomachia Poliphili de Francesco Colonna*, *Travaux d’humanisme et Renaissance*, 377. Geneve: Librairie Droz, 2003.
- Gabriele, Mino. *Alchimia e iconologia, Fonte e Testi. Raccolta di Archeologia e Storia dell’arte*. Udine: Forum, 1997.

- , red. *Antonio Allegretti: De la trasmutatione de metalli. Poema d'alchimia del XVI secolo*, Biblioteca Ermetica, 7. Roma: Edizioni Mediterranee, 1981.
- . *Commentario sul Mutus Liber*. Milano: Pi Zeta, 1974.
- . *Il giardino di Hermes. Massimiliano Palombara alchimista e rosacroce nella Roma del Seicento. Con la prima edizione del codice autografo della Bugia – 1656*, Labirinti: Collana di scienze sociali delle religioni, 6. Roma: IANUA, 1986.
- . *L'autore del „Polifilo”*, w: Marco Ariani, Mino Gabriele (red.), *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili*, Milano: Adelphi, 1998, lxiii–xc.
- . *Le incisioni alchemico-metallurgiche di Domenico Beccafumi*, Opere rare e inedite di arte e letteratura. Firenze: Giulio Giannini & Figlio, 1988.
- Gadacz, Tadeusz; Bogusław Milerski, red. *Religia. Encyklopedia PWN*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2001–2003.
- Gagnon, Claude. *Comparaison des deux versions latines du Livre des Figures hiéroglyphiques attribué à Nicolas Flamel*, w: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron (red.), *Ésotérisme, gnoses & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3, Leuven: Peeters Publishers, 2001, 61–70.
- . *Découverte de l'identité de l'auteur réel du Livre des figures hiéroglyphiques*. „Anagrom” no. 7–8 (1976): 106–107.
- . *Description du 'Livre Des Figures Hiéroglyphiques' attribué à Nicolas Flamel*. Montréal: Éditions de l'Aurore, 1977.
- . *Le 'Livre d'Abraham le Juif' ou l'influence de l'impossible*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 497–506.
- . *Nicolas Flamel sous investigation, suivi de l'édition annotée du „Livre des figures hiéroglyphiques”*, Le lieu du Loup. Québec: Loup de Goutière, 1994.
- Gantenbein, Urs Leo. *Converging magical legends: Faustus, Paracelsus, and Trithemius*, w: Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, Studies in German Literature Linguistics and Culture, Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013, 93–124.
- . *Der Chemiater Angelus Sala, 1576–1637: Ein Arzt in Selbstzeugnissen und Krankengeschichten*, Zürcher medizingeschichtliche Abhandlungen, 245. Zürich: Juris Druck und Verlag, 1992.
- . *Paracelsus und die Quellen seiner medizinischen Alchemie*, w: Albrecht Classen (red.), *Religion und Gesundheit im 16. Jahrhundert*, Theophrastus Paracelsus Studien, 3, Berlin–New York: De Gruyter, 2011, 113–164.
- Ganzenmueller, Wilhelm. *Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtung der Alchemie*. „Chymia” 3, (1950): 143–154.

- Ganzenmüller, Wilhelm. *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit: Eine deutsche Alchemie aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts*. „Archiv für Kulturgeschichte” 29, (1939): 93–146.
- . *Das chemische Laboratorium der Universität Marburg im Jahre 1615, Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim: Verlag Chemie, 1956, 314–322.
- . *Paracelsus und die Alchemie des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim: Verlag Chemie, 1956, 300–314.
- Garcia Font, Juan. *Historia de la alquimia en España*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Gardner, Martin. *Logic, machines and diagrams*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Gasnier, Adeline. *Riolan, savant en alchimie?* „Revue d’histoire des sciences” 66, no. 1 (2013): 199–211.
- Gebelein, Helmut. *Alchemy and chemistry in the work of Goethe. Lecture with experiments*, w: Alexandra Lambert, Elmar Schenkel (red.), *The golden egg. Alchemy in art and literature*, Glienicke/Berlin–Cambridge, Mass.: Galda + Wilch Verlag, 2002, 9–30.
- Geffarth, Renko D. *Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert*, Aries Book Series, 4. Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Gelius, Rolf. *Der „Processus universalis” nach Michael Sendivogius. Zur Entstehungsgeschichte einer neuzeitlichen Variante des alchimischen Grossen Werkes*. „Gesnerus” 53, (1996): 183–193.
- Gentile, Sebastiano; Carlos Gilly. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistos*. wyd. 2 popraw. Firenze: Centro Di, 2001.
- Geoffroy, Étienne François. *Des supercheries concernant la pierre philosophale*. „Mémoires de l’Académie Royale des Sciences” 1, (1722): 372–388.
- Geoghegan, D. *Gabriel Plattes’ Caveat for Alchymists*. „Ambix” 10, (1962): 97–102.
- . *A licence of Henry VI to practise alchemy*. „Ambix” 6, (1957): 10–17.
- . *Some indications of Newton’s attitude towards alchemy*. „Ambix” 6, no. 2 (1957): 102–106.
- Gernet, Dr. *Mittheilungen aus der älteren Medicinalgeschichte Hamburg’s. Kulturhistorische Skizze auf urkundlichem und geschichtlichem Grunde*. Hamburg: W. Mauke Söhne, 1869.
- Gesner, Konrad. *Pandectarum sive partitionum universalium Conradi Gesneri libri XXI*. Zürich: C. Froschauer, 1548.
- Gessmann, Gustav Wilhelm. *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters*. wyd. 2. Berlin: Karl Siegismund, 1922.

- Gettings, Fred. *Dictionary of occult, hermetic and alchemical sigils*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Getz, Faye. *Roger Bacon and medicine. The paradox of the forbidden fruit and the secrets of long life*, w: Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden: Brill, 1997, 337–364.
- . *To prolong life and promote health: Baconian alchemy and pharmacy in the English learned tradition*, w: Sheila Campbell, Bert Hall, David Klausner (red.), *Health, disease and healing in medieval culture*, New York: St. Martin's Press, 1992, 141–151.
- Geyer, Hermann. *Verborgene Weisheit: Johann Arnolds „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Bd. 3: Lumen gratiae et naturae conjungere – spiritualistisch-hermetische Theologie: das theosophische Programm der „Vier Bücher“*. t. 3, *Arbeiten Zur Kirchengeschichte*, 80. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Gigilewicz, Edward, red. *Encyklopedia katolicka*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1973–.
- Gijzen, Annelies van. *Isaac Hollandus revisited*, w: Miguel López Pérez, Didier Kahn, Mar Rey Bueno (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, 310–330.
- Gilbert, William. *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure. Physiologia nova, plurimis et argumentis et experimentis demonstrata*. London: Peter Short, 1600.
- Gillispie, Charles Coulston, red. *Dictionary of scientific biography*. New York: Charles Scribner and Sons, 1970–1980.
- Gilly, Carlos. *Adam Haslmayr. Der erste Vorkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5. Amsterdam: In de Pelikaan, 1994.
- . *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternae of Heinrich Khunrath*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 341–350.
- . *Capital punishment for Paracelsians: a dear wish of Thomas Erastus*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 247–252.
- . *Carl Widemann: Kopist, Sammler, Arzt und Freund*, w: Carlos Gilly (red.), *Adam Haslmayr. Der erste Vorkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5, Amsterdam: In de Pelikaan, 1994, 106–117.

- , red. *Cimelia Rhodostaurotica: Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*. wyd. 2. Amsterdam: In de Pelikaan, 1995.
- . *Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes*, w: Roelof Van den Broek (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, 385–425.
- . *Der wandernde Alchemist Benedictus Figulus*, w: Carlos Gilly (red.), *Adam Haslmayr: Der erste Varkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 5, Amsterdam: In de Pelikaan, 1994, 93–105.
- . *Die Rosenkreuzer als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert und die verschlungenen Pfade der Forschung*, w: Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Pimander. Texts and Studies Published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 7, Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2002, 19–58.
- . *The „fifth column” within Hermetism: Andreas Libavius*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’infusso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 409–416.
- . *Hermetism for tourists: Athanasius Kircher makes a museum piece out of Hermes*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’infusso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 498–508.
- . *Iter Rosicrucianum. Auf der Suche nach unbekanntem Quellen der frühen Rosenkreuzer, Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616*, Amsterdam: In de Pelikaan, 1988, 63–89.
- . *Johann Arndt und die „dritte Reformation” im Zeichen des Paracelsus*. „Nova Acta Paracelsica” N.F. 11, (1997): 60–77.
- , red. *Johann Valentin Andreae 1586–1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft. Katalog enir Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 1986.
- . *On the genesis of L. Zetzner’s Theatrum Chemicum in Strasbourg*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’infusso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 435–451–468.
- . *Paracelsianism brings forth a fine Hermetical treatise: Suchten’s De tribus facultatibus*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal ‘400 al ‘700. L’infusso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science*

- 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 193–198.
- . *Paracelsianism for philosophers. Petrus Severinus*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 232–240.
- . *The rediscovery of the original of Großschedel's Calendarium Naturale Magicum Perpetuum*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 310–316.
- . *Theodor Zwinger: Carteggio / Korrespondenz (angefertigt 2004, revidiert 2012) 2004/2012*.
- . „*Theophrastia sancta*” – *Paracelsianism as a religion, in conflict with the established churches*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 151–185.
- . „*Theophrastia Sancta*”. *Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*, w: Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 425–488.
- . *Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistus Germanus. Wandlungen des Hermetismus in der paracelsistischen und rosenkreuzerischen Literatur*, w: Peter-André Alt, Volkhard Wels (red.), *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2010, 71–132.
- . *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*. „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” 77, (1977): 57–137.
- . *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit (2. Teil)*. „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde” 79, (1979): 125–223.
- Gilly, Carlos; Marina Afanasyeva, red. *500 years of gnosis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg*. Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993.
- Gilly, Carlos; Cis van Heertum, red. *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 2. Firenze: Centro Di, 2003.
- Gilly, Carlos; Friedrich Niewöhner, red. *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Pimander. Texts and Studies Published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 7. Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2002.

- Gilly, Carlos; Wilhelm Schmidt-Biggemann; Anja Hallacker; Hanns-Peter Neumann, red. *Heinrich Khunrath: Amphitheatrum sapientiae aeternae – Schauplatz der ewig allein wahren Weisheit. Vollständiger Reprint des Erstdrucks von [Hamburg] 1595 und des zweiten und letzten Drucks Hanau 1609. Mit einer Bibliographie der Drucke und Handschriften Khunraths sowie Namenregister und Konkordanz der beiden Ausgaben herausgegeben von Carlos Gilly. Transkription einer aus dem 18. Jahrhundert stammenden deutschen Übersetzung des ›Amphitheatrum sapientiae aeternae‹. Herausgegeben von Anja Hallacker und Hanns-Peter Neumann, Clavis Pansophiae, 6. Stuttgart: Frommann-Holzboog. W druku.*
- Girolami Cheney, Liana de. *Francesco Colonna's Hypnerotomachia Poliphili: A garden of Neoplatonic love*, w: Donato Mansueto, Elena Laura Calogero (red.), *The Italian emblem: A collection of essays*, Glasgow Emblem Studies, 12, Geneve: Librairie Droz, 2007, 157–184.
- Gladigow, Burkhard. *Europäische religionsgeschichte*, w: Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (red.), *Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen: Beispiele für ein nützliches Konzept*, Marburg: Diagonal Verlag, 1995, 21–42.
- Glasner, Ruth. *Ibn Rushd's theory of minima naturalia*. „Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal” 11, no. 1 (2001): 9–26.
- Glassie, John. *A man of misconceptions: The life of an eccentric in an age of change*. New York: Riverhead, 2012.
- Glatstein, Jeremy. *Sigismund Bacstrom's alchemical manuscripts*. „Getty Research Journal” no. 2 (2010): 161–168.
- Glick, Thomas; Steven J. Livesey; Faith Wallis, red. *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia*. New York: Routledge, 2005.
- Godwin, Joscelyn. *Athanasius Kircher and the occult*, w: John Edward Fletcher (red.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, 17–36.
- . *Athanasius Kircher: A Renaissance man in search of lost knowledge*. London: Thames and Hudson, 1979.
- . *Athanasius Kircher's theatre of the world: The life and work of the last man to search for universal knowledge*. London: Thames & Hudson, 2009.
- . *A context for Michael Maier's Atalanta fugiens (1617)*. „The Hermetic Journal” no. 29 (1985): 5–10.
- . *The deepest of the Rosicrucians: Michael Maier*, w: Ralph White (red.), *The Rosicrucian Enlightenment revisited*, Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1999, 99–124.
- , red. *Michael Maier's Atalanta fugiens. An edition of the fugues, emblems and epigrams. With an introductory essay by Hildemarie Streich*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 22. Tysöe, Warwickshire: Adam McLean, 1987.
- . *Robert Fludd: Hermetic philosopher and surveyor of two worlds*. London / Boulder, CO: Thames and Hudson / Shambhala, 1979.

- Goldammer, Kurt. *Die bischöflichen Lehrer des Paracelsus*. „Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften” 37, (1953): 235–245.
- . *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus*, w: Kurt Goldammer (red.), *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 24, Vienna: Verband der wissenschaftlichen Gesselschaften Österreichs, 1986, 58–86.
- . *Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus. Zu Hohenheims Bildungserlebnis und zur geistigen Welt seiner Jugend*. „Carinthia I” 147, (1957): 525–559.
- . *Paracelsische Eschatologie. Zum Verständnis der Anthropologie und Kosmologie Hohenheims*. „Nova Acta Paracelsica” 5, (1948): 45–85.
- . *Paracelsus-Bild und Paracelsus-Forschung. Wissenschaftliche und populäre Elemente in der Literatur*. „Nova Acta Paracelsica” 10, (1982): 109–127.
- . *Paracelsus: Natur und Offenbarung*. Hannover: Theodor Oppermann Verlag, 1953.
- Goldmann, Paul. *Bernard Georges Penot Stadtarzt in Frankenthal von 1593 bis 1595 – biographische Fragmente*, w: Edgar J. Hürkey, Ingrid Bürgy-de Ruijter (red.), *Kunst, Kommerz, Glaubenskampf. Frankenthal um 1600*, Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 1995, 80–85.
- Goldschmidt, Günther. *Der Ursprung der Alchemie*. „Ciba Zeitschrift” 5, no. 57 (1938): 1950–1980.
- Golinski, Jan. *Making natural knowledge: Constructivism and the history of science*, Cambridge History of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Golinski, Jan V. *Chemistry in the Scientific Revolution: Problems of language and communication*, w: David C. Lindberg, Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 367–396.
- Goltz, Dietlinde. *Paracelsus as a guiding model – historians and their object*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 79–100.
- . *Versuch einer Grenzziehung zwischen Chemie und Alchemie*. „Sudhoffs Archiv” 52, (1968): 30–47.
- Goltz, Dietlinde; Joachim Telle; Hans J. Vermeer, red. *Der alchemistische Traktat „Von der Multiplikation” von Pseudo-Thomas von Aquin. Untersuchungen und Texte*, Sudhoffs Archiv, Beiheft 19. Wiesbaden: Steiner, 1977.
- Goodman, L. E. *Translation of Greek materials into Arabic*, w: M. J. L. Young, J. D. Latham, L. B. Serjeant (red.), *Religion, learning and science in the ‘Abbasid period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 477–497.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Western esoteric traditions: A historical introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Gorski, William T. *Yeats and alchemy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

- Gottschalk, Hans B. *The Authorship of Meteorologica, Book IV*. „The Classical Quarterly (New Series)” 11, no. 1 (1961): 67–79.
- Gould, Robert Freke. *Gould's history of Freemasonry throughout the world*. 6 t. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- Grabowski, Ambroży. *Starożytnicze wiadomości o Krakowie*. Kraków 1852.
- Gramatowski, Wiktor; Marjan Rebernik. *Epistolae Kircherianae: Index alphabeticus, index geographicus*, Subsidia ad Historiam Societatis Iesu: Series Minor, 11. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001.
- Granichstaedten-Czerva, Rudolf von. *Bibliographische Quellen zur Tiroler Familienforschung (Tiroler Bauern, Bürger, Edelleute)*, Quellenbücher zur Sippenforschung, 1. Görlitz: C.A. Starke, 1939.
- Granoff, Phyllis. *Jain biographies of Nagarjuna: Notes on the composing of a biography in medieval India*, w: Phyllis Granoff, Koichi Shinohara (red.), *Monks and magicians: Religious biographies in Asia*, Oakville: Mosaic Press, 1988, 45–66.
- Graßl, Hans. *Aubruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1875*. München: C. H. Beck, 1968.
- Gravitz, Melvin A. *Early theories of hypnosis: A clinical perspective*, w: Steven Jay Lynn, Judith W. Rhue (red.), *Theories of hypnosis: Current models and perspectives*, New York: The Guilford Press, 1991, 19–42.
- Gray, Ronald D. *Goethe the alchemist. A study of alchemical symbolism in Goethe's literary and scientific works*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Green, Tamara M. *The city of the Moon god. Religious traditions of Harran*, Religions in the Graeco-Roman World, 114. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Greengrass, Mark; Michael Leslie; Timothy Raylor, red. *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in intellectual communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Greiner, Frank. *Dorn, Gérard*, w: Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden: Brill, 2005, 320–321.
- . *L'initiation alchimique de Giovan Battista Nazari*. „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” 41, (1995): 9–35.
- . *Langue occulte et secrets désirs: Les enjeux de la stéganographie dans Le Voyage des princes de Béroalde de Verville*. „La Lecture littéraire” no. 3 (1999): 15–25.
- Grell, Ole Peter. *The enigma of Paracelsus (Introduction)*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 1–18.
- Grim, Patrick, red. *Philosophy of science and the occult*. wyd. 2. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.

- Gruman, Gerald J. *History of ideas about the prolongation of life*, Classics in Longevity and Aging. New York: Springer Publishing Company, 2003.
- Grund, Peter. *The golden formulas: Genre conventions of alchemical recipes in the Middle English period*. „Neuphilologische Mitteilungen” 104, no. 4 (2003): 455–475.
- Guerlac, Henry. *Essays and papers in the history of modern science*. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press, 1977.
- . *Guy de La Brosse and the French Paracelsians*, w: Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagés*. t. 1, London: Heinemann, 1972, 177–200.
- . *John Mayow and the aerial nitre*, *Actes du VIIe congrès international d'histoire des sciences*, Jerusalem, 1953, 332–349.
- . *The poets' nitre*. „Isis” 45, (1954): 243–255.
- Guerrini, Anita. *Chemistry teaching at Oxford and Cambridge, circa 1700*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 183–200.
- Gugel, Kurt F. *Johann Rudolph Glauber 1604–1670. Leben und Werk*, Mainfränkische Hefte, 22. Würzburg: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V., 1955.
- Guillot, Roland, red. *Clovis Hestean de Nuysement: Les Œuvres poétiques. Edition critique*. 3 t. Genève: Droz, 1994–1996.
- Gunnoe, Charles D., Jr. *Erastus and paracelsianism: Theological motifs in Thomas Erastus' rejection of Paracelsian natural philosophy*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 45–66.
- . *Paracelsus's biography among his detractors*, w: Gerhild Scholz Williams, Charles D. Gunnoe, Jr. (red.), *Paracelsian moments. Science, medicine & astrology in early modern Europe*, Kirksville, MO: Truman State University Press, 2002, 3–18.
- . *Thomas Erastus and his circle of anti-paracelsians*, w: Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 127–148.
- . *Thomas Erastus and the Palatinate: A Renaissance physician in the Second Reformation*, Brill's Series in Church History, 48. Leiden: Brill, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Greek thought, Arab culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London: Routledge, 1998.
- Gwei-Djen, Lu; Joseph Needham; Dorothy Needham. *The coming of ardent water*. „Ambix” 19, no. 2 (1972): 69–112.
- Gyatso (Dalai Lama XIV), Tenzin. *Kālachakra tantra: Rite of initiation*. tłum. Jeffrey Hopkins. Somerville, MA: Wisdom Publications, 1985.

- Haag, Eugène; Émile Haag. *La France protestante*. wyd. 2. t. 1. Paris: Fischbacher, 1877.
- Haage, Bernhard D., red. *Das „Künstbüchlein“ des Alchemisten Caspar Hartung vom Hoff*, Litterae, 39. Göppingen: A. Kümmerle Verlag, 1975.
- Haberling, Wilhelm. *Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts*. „Zeitschrift des Westpreußischen Geschichtsvereins” 69, (1929): 175–230.
- Habrigh, Christa. *Alchemie und Chemie in der pietistischen Tradition*, w: Hans-Georg Kemper, Hans Schneider (red.), *Goethe und der Pietismus*, Hallesche Forschungen, 6, Tübingen / Halle: Niemeyer / Franckesche Stiftungen, 2001, 45–77.
- Hackett, Jeremiah. *Roger Bacon on the classification of the sciences*, w: Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden: Brill, 1997, 49–66.
- Haeffner, Mark. *The dictionary of alchemy. From Maria Prophetissa to Isaac Newton*. London: The Aquarian Press, 1991.
- Haidacher, Anton, red. *Die Matrikel der Universität Innsbruck: Matricula Philosophica 3. Band: 1736–1754*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1961.
- Håkansson, Håkan. *Alchemy of the ancient Goths: Johannes Bureus’ search for the lost wisdom of Scandinavia*. „Early Science and Medicine” 17, (2012): 500–522.
- Hall, A. Rupert. *Isaac Newton: Adventurer in thought*, Cambridge Science Biographies, 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1992].
- Hall, Manly Palmer, red. *Codex Rosae Crucis D. O. M. A. A rare and curious manuscript of Rosicrucian interest*. Los Angeles: Philosophical Research Society, 1938.
- Hallen, Gerhard. *Bemerkungen über die Weltanschauung des Dr. Johann Christoph Friedrich Bährens im Spiegel seiner Schriften*. „Unnaer Beiträge” (1986): 98–111.
- Halleux, Robert. *Albert le Grand et l’alchimie*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 66, (1982): 57–80.
- . *L’alchimie*, w: Daniel Poirion, Armin Biermann, Dagmar Tillmann-Bartylla (red.), *La littérature française aux XIVe et XVe siècles*, Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, 8, Heidelberg: C. Winter, 1988, 336–345.
- . *Le mythe de Nicolas Flamel ou les mécanismes de la pseudépigraphie alchimique*. „Archives internationales d’histoire des sciences” 33, (1983): 234–255.
- , red. *Les alchimistes grecs. I: Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Fragments et recettes*. Paris: Belles Lettres, 1981.
- . *Les ouvrages alchimiques de Jean de Roquetaillade*. „Histoire littéraire de la France” 41, (1981): 241–284.
- . *Les textes alchimiques*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, Fasc. 32. Turnhout-Belgium: Brepols, 1979.
- . *Problemes de lexicographie alchimiste*, w: *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*.

- Paris 18–21 octobre 1978*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 598, Paris, 1981, 355–365.
- . *Przyjęcie alchemii arabskiej na Zachodzie*, tłum. Jolanta Kosłowska, Katarzyna Pachniak, w: Roshdi Rashed, Régis Morelon (red.), *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2005, 144–160.
- Halleux, Robert; Anne-Catherine Bernès. *Le cour savante d'Ernest de Bavière*. „Archives internationales d'histoire des sciences” 45, (1995): 3–29.
- Halleux, Robert; Paul Meyvaert. *Les origines de la Mappae clavicula*. „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge” 62, (1987): 7–58.
- Halliwell, James Orchard, red. *The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library of manuscripts, from original manuscripts in the Ashmolean Museum at Oxford, and Trinity College Library, Cambridge*. London: The Camden Society, 1842.
- Hallum, Bink. *Bōlos of Mendēs*, w: Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs*, London–New York: Routledge, 2008, 196–197.
- . *Maria*, w: Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs*, London–New York: Routledge, 2008, 531.
- Hallum, Bink C. *The tome of images: An Arabic compilation of texts from Zosimos of Panopolis and a source of the Turba philosophorum*. „Ambix” 56, no. 1 (2009): 76–88.
- Hamarneh, Sami K. *Arabic-Islamic alchemy: Three intertwined stages*. „Ambix” 29, no. 2 (1982): 74–87.
- Hamilton-Jones, J. W. *The identity of Eirenaeus Philalethes*. „Ambix” 13, (1965): 52–53.
- Hamilton-Jones, John W., red. *Bacstrom's alchemical anthology*. London: John M. Watkins, 1960.
- Hanegraaff, Wouter J. *Empirical method in the study of esotericism*. „Method & Theory in the Study of Religion” 7, no. 2 (1995): 99–129.
- . *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- . *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Numen Books Series. Studies in the History of Religions, 72. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1996.
- . *The notion of „occult sciences” in the wake of the Enlightenment*, w: Monika Neugebauer-Wölk, Renko D. Geffarth, Markus Meumann (red.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 50, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013, 93–95.
- . *On the construction of „esoteric traditions”*, w: Antoine Faivre, Wouter J. Hanegraaff (red.), *Western esotericism and the science of religion*, Gnostica, 2, Leuven: Peeters, 1995, 11–62.

- . *Pseudo-Lullian alchemy and the Mercurial Phoenix: Giovanni da Correggio's De Quercu Iulii pontificis sive De lapide philosophico*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry: Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Science History Publications, 2007, 101–112.
- . *Reason, faith, and gnosis: Potentials and problematics of a typological construct*, w: Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (red.), *Clashes of knowledge. Orthodoxies and heterodoxies in science and religion*, Knowledge and Space, 1, Heidelberg: Springer, 2008, 133–144.
- . *Sympathy or the devil: Renaissance magic and the ambivalence of idols*. „Esoterica” 2, (2000): 1–44.
- Hanegraaff, Wouter J.; Ruud M. Bouthoorn, red. *Lodovico Lazzarelli (1447–1500): The Hermetic writings and related documents*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 281. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.
- Hanegraaff, Wouter J.; Antoine Faivre; Roelof van der Broek; Jean-Pierre Brach, red. *Dictionary of gnosis & Western esotericism*. Leiden: Brill, 2005.
- Hanen, Marsha P.; Margaret J. Osler; Robert G. Weyant, red. *Science, pseudo-science, and society*. Waterloo, ON (Kanada): Wilfrid Laurier University Press, 1980.
- Hannak, Kristine. *Die „alte, vernünftige Philosophie” als „Weg=Weiser” zur Aufklärung: Johann Konrad Dippel als Grenzgänger zwischen Pietismus, Hermetik und Frühaufklärung*, w: Monika Neugebauer-Wölk, Andre Rudolph (red.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Tübingen: Max Niemeyer, 2008, 53–76.
- . *Religiöse Toleranz, poetische Kritik und die Reflexion religiöser Diversität beim Jakob Böhme und Johann Conrad Dippel (1673–1734)*, w: Wilhelm Kühmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit, 173, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2012, 387–410.
- Hannaway, O. *Johann Conrad Barchusen (1666–1723): Contemporary and rival of Boerhaave*. „Ambix” 14, (1967): 96–111.
- Hannaway, Owen. *The chemists and the word. The didactic origins of chemistry*. Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1975.
- . *Laboratory design and the aim of science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe*. „Isis” 77, no. 4 (1986): 584–610.
- Haq, S. Nomanul. *Greek alchemy or Shi`i metaphysics? A preliminary statement concerning Jabir ibn Hayyan's zahir and batin*. „Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies” 4, no. 2 (2002): 19–32.
- Haq, Syed Nomanul. *Names, natures and things. The alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of stones)*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 158. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Harkness, D. E. *Alchemy and eschatology: Exploring the connections between John Dee and Isaac Newton*, w: James E. Force, Richard H. Popkin (red.), *Newton*

- and religion. Context, nature, and influence*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, 1–16.
- Harkness, Deborah E. *John Dee's conversations with angels. Cabala, alchemy, and the end of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Harmening, Dieter. *Faust und die Renaissance-Magie. Zum ältesten Faustzeugnis: Johannes Trithemius an Johannes Virdung, 1507*. „Archiv für Kulturgeschichte” 55, (1973): 56–79.
- Harmsen, Theodor. *The reception of Jacob Böhme and Bohemist theosophy in the Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, w: Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit, Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012, 183–206.
- Harprecht, Johann. *A treatise of salt, the third principle of mineral things*. tłum. Patrick Smith, Alchemical Studies Series, 15. Edmonds, WA: The Alchemical Press, Holmes Publishing Groups, 1999.
- Harris, L. E. *The two Netherlanders. Humphrey Bradley and Cornelis Drebbel*. Leiden: E. J. Brill, 1961.
- Harrison, John. *The library of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hart, Vaughan. *Art and magic in the court of the Stuarts*. London–New York: Routledge, 1994.
- Hartlaub, Gustav Friedrich. *Signa Hermetis: zwei alte alchemistische Bilderhandschriften*. „Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft” 4, (1937): 93–112, 144–162.
- . *Symbole der Wandlung. Eine frühe Bilderhandschrift der Alchemie*. „Die BASF” 4, (1959): 123–128.
- Haschmi, Mohamed Yahia. *The beginning of Arab alchemy*. „Ambix” 9, no. 3 (1961): 155–161.
- Haskell, Yasmin. *Round and round we go: The alchemical ‘Opus circulatorium’ of Giovanni Aurelio Augurelli*. „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 59, no. 3 (1997): 585–606.
- Haskins, Charles Homer. *The ‘Alchemy’ ascribed to Michael Scot*. „Isis” 10, (1928): 350–359.
- . *Michael Scot and Frederick II*. „Isis” 4, no. 2 (1921): 250–275.
- . *Studies in the history of mediaeval science*. wyd. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- Hasler, Johann F. W. *Performative and multimedia aspects of late-Renaissance meditative alchemy: The case of Michael Maier’s Atalanta fugiens (1617)*. „Revista de Estudios Sociales” no. 39 (2010): 135–144.
- Hass, Ludwik. *La franc-maçonnerie et les sciences occultes au XVIIIe siècle (Jean-Luc-Louis de Toux de Salvart)*. „Acta Poloniae Historica” 53, (1986): 93–116.

- . *Loża i Polityka. Masoneria rosyjska 1822–1995*. 2 t., Studia Latomorum, 2. Warszawa: Dom Wydawniczy „Bellona” / Wydawnictwo Fundacji „Pro Futuro”, 1998.
- . *Sekta farmazonii warszawskiej: Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Biblioteka Wiedzy o Warszawie. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- . *Warszawski mistyk na skalę europejską – człowiek sprzeczności epoki Oświecenia (Jean Luc Louis de Toux de Solvert [!])*. „Wiek Oświecenia” 4 (Z historii sztuki, literatury i idei), (1984): 95–122.
- . *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Hassinger, Herbert. *Johann Joachim Becher, 1635–1682. Ein Beitrag zur Geschichte des Merkantilismus*, Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 38. Wien: Verlag Adolf Holzhausens, 1951.
- Hauréau, Barthélemy. *Arnauld de Villeneuve*. „Histoire Littéraire de France” 28, (1881): 26–126.
- Hausenblasová, Jaroslava, red. *Der Hof Kaiser Rudolfs II. Eine Edition der Hofstaatsverzeichnisse 1576–1612*, Fontes historiae artium. Praha: Artefactum, 2002.
- . *Oswald Croll and his relation to the Bohemian lands*. „Acta Comeniana” no. 39/40 [15/16] (2002): 169–182.
- Hausenblasová, Jaroslava; Ivo Purš. *Kryštof Harant v kontextu alchymického konvolutu Šimona Tadeáše Budka – příspěvek k dějinám rudolfínské alchymie*. „Historie – Otázky – Problémy” 1, no. 1 (2009): 77–88.
- . *Šimon Tadeáš Budek a jeho kontakty u dvora Rudolfa II*, w: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011, 607–624.
- Hayden-Roy, Priscilla A. *A foretaste of heaven: Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism*, Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 114. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- Hefors, Hjalmar, red. *Compositiones ad tingenda musiva*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1932.
- Heilbron, J. L., red. *The Oxford companion to the history of modern science*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2003.
- Heilen, Stephan. *Ptolemy's doctrine of the terms and its reception*, w: Alexander Jones (red.), *Ptolemy in perspective. Use and criticism of his work from antiquity to the nineteenth century*, Archimedes: New Studies in the History of Science and Technology, 23, Dordrecht: Springer, 2010, 45–95.
- Heilmann, Johann Jacob, red. *Theatri chemici volumen sextum*. Strasburg: Haeredi Eberhardi Zetzneri, 1661.
- Heines, Virginia A., red. *Libellus de alchimia, ascribed to Albertus Magnus*, tłum. Virginia A. Heines. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1958.

- Heisler, Ron. *John Dee and secret societies*. „The Hermetic Journal” no. 12–24 (1992).
- . *Michael Maier in England*. „The Hermetic Journal” (1989): 119–125.
- . *Philip Ziegler: The Rosicrucian King of Jerusalem*. „The Hermetic Journal” (1990): 3–10.
- . *Robert Fludd: A picture in need of expansion*. „The Hermetic Journal” (1989): 139–149.
- Heller, Michał. *Polska biografia Newtona*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 22, (1998): 153–155.
- Hellwig, Oliver. *A chronometric approach to Indian alchemical literature*. „Literary and Linguistic Computing” 24, no. 4 (2009): 373–383.
- . „Rasavidyā. Computergestützte Untersuchung der indischen Alchemie.” projekt Deutsche Forschungsgemeinschaft, <http://www.sanskritreader.de/rasavidya/rasavidya.php?lng=de>.
- Hellyer, Marcus, red. *The Scientific Revolution: The essential readings*, Blackwell Essential Readings in History, 7. Malden, MA–Oxford–Melbourne–Berlin: Blackwell Publishing, 2008.
- Henry, John. *Isaac Newton: Ciencia y religión en la unidad de su pensamiento*. „Estudios de Filosofía” 38, (2008): 69–101.
- Hermes, Eberhard, red. *The Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi*, tłum. P. R. Quarrie, The Islamic World. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1977.
- The hermetic and alchemical writings of Paracelsus*. tłum. Arthur Edward Waite. London: James Elliott, 1894.
- Hershbell, Jackson P. *Democritus and the beginnings of Greek alchemy*. „Ambix” 34, no. 1 (1987): 5–20.
- Hertodt von Todtenfeld, Johann Ferdinand. *Epistola contra Philalethem*. „Miscellanea Curiosa, sive Ephemerides Medico-Physicae Germanicae Academiae Naturae Curiosorum” 8, (1677 [1678]): 384–386.
- Heß, Heinz-Jürgen; James G. O’Hara; Herbert Breger, red. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe: Reihe 3: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel, Bd. 4*. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Hessayon, Ariel; Sarah Apetrei, red. *An introduction to Jacob Boehme: Four centuries of thought and reception*, Routledge Studies in Religion. New York / Abingdon, Oxon: Routledge, 2014.
- Heyd, Michael. „Be sober and reasonable”: *The critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Brill’s Studies in Intellectual History, 63. Leiden–New York–Köln: Brill, 1995.
- Hild, Heike. *Das Stammbuch des Medicus, Alchemisten und Poeten Daniel Stolcius als Manuskript des Emblembuches Viridarium Chymicum (1624) und als Zeugnis seiner Peregrinatio Academica*. dysertacja doktorska: Zentralinstitut für Geschichte der Technik, Technische Universität, München, 1991.

- Hill, Donald R. *The literature of Arabic alchemy*, w: M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant (red.), *Religion, learning and science in the 'Abbasid period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 328–341.
- Hine, William. *Athanasius Kircher and magnetism*, w: John Edward Fletcher (red.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, 79–99.
- Hirai, Hiro. *Athanasius Kircher's chymical interpretation of the creation and spontaneous generation*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 77–87.
- . *Concepts of seeds and nature in the work of Marsilio Ficino*, w: Michael J. B. Allen, Valery Rees (red.), *Marsilio Ficino: His theology, his philosophy, his legacy*, Brill's Studies in Intellectual History, 108, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002, 257–284.
- . *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, *De Diversis Artibus*, 72 (35). Turnhout: Brepols, 2005.
- . *Les logoi spermatikoi et le concept de semence dans la minéralogie et la cosmogonie de Paracelse*. „Revue d'histoire des sciences” 61, no. 2 (2008): 245–264.
- . *Living atoms, hylomorphism and spontaneous generation in Daniel Sennert*, w: Gideon Manning (red.), *Matter and form in early modern science and philosophy*, Boston–Leiden: Brill, 2012, 77–98.
- . *Paracelsisme, néoplatonisme et médecine hermétique dans la théorie de la matière de Joseph DuChesne à travers son Ad veritatem hermeticae medicinae (1604)*. „Archives internationales d'histoire des sciences” 51, (2001): 9–37.
- Hirsch, Rudolf. *The invention of printing and the diffusion of alchemical and chemical knowledge*. „Chymia” 3, (1950): 115–141.
- Hitchcock, Ethan A. *Remarks upon Alchemy and Alchemists*. Boston: Crosby, Nichols, and Company, 1857.
- Hitchens, W. J.; Adam Matuszewski; John T. Young, red. *Listy Jana Jonstona do Samuela Hartliba / The letters of Jan Jonston to Samuel Hartlib*, *Rozprawy z Dziejów Nauki i Techniki*, 11. Warszawa: Wydawnictwo Retro-Art / Komitet Historii Nauki i Techniki PAN, 2000.
- Hlaváček, Jakub. *Melchior Cibinensis a recepcje jeho „Alchymické mše”*, w: Ivo Purš, Jakub Hlaváček (red.), *Alchymická mše: Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Aurélie, Praha: Malvern, 2008, 207–2017.
- Ho, Peng Yoke. *Li, qi and shu: An introduction to science and civilization in China*. Toronto: General Publishing Company, 2000.
- Hofacker, Hans-Georg. „...sonderliche hohe Künste und vortreffliche Geheimnis”. *Alchemie am Hof Herzog Friedrich I. von Württemberg – 1593 bis 1608*. Stuttgart: Wegrahistorik-Verlag, 1993.

- Hoffman, Heinrich. *Struwelpeter. Merry stories and funny pictures*. New York: Frederick Warne, 1848.
- Hofmeier, Thomas. *Cudworth versus Casaubon: Historical versus textual criticism*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 581–586.
- . *Philology versus imagination: Isaac Casaubon and the myth of Hermes Trismegistus*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 569–572.
- Hogart, Ron C. *Alchemy: A comprehensive bibliography of the Manly P. Hall Collection of books and manuscripts, including related material on Rosicrucianism and the writings of Jacob Boehme*. Los Angeles: Philosophical Research Society, 1986.
- Hohenheim gen. Paracelsus, Theophrast von. *Das Buch Paragranum. [3] Alchimia, der dritte grund medicinae*, w: Karl Sudhoff (red.), *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. t. 8, München: Otto Wilhelm Barth, 1924, 181–203.
- . *Neun Bücher Archidoxis 1525/26*, w: Karl Sudhoff (red.), *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. t. 3, München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg, 1930, 86–200.
- Höhle, Gisela, red. *Das gegenwertige Büchlein wird genandt Splendor Solis oder Sonnenglantz*. Köln / Wiesbaden: Krewel-Werke / Optimum Verlag, 1972.
- Holmyard, Eric J. *Abū l-Qāsim al-ʿIrāqī*. „Isis” 8, (1926): 403–426.
- . *Alchemy*. Harmondsworth: Penguin Books, 1957.
- . *The Arabic works of Jābir ibn Ḥayyān*. 2 t. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- . *The Emerald Table*. „Nature” 112, no. 2814 (October 6) (1923): 525–526.
- . *The identity of Geber*. „Nature” February 10, (1923): 191–193.
- . *Jābir ibn Ḥayyān*. „Proceedings of the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine” 16, no. 1 (1922): 46–57.
- . *The present position of the Geber problem*. „Science Progress in the Twentieth Century” 19, no. 75 (1925): 414–426.
- . *A romance of chemistry*. „Journal of the Society of Chemical Industry (Chemistry and Industry Review)” 44 (3), (1925): 75–77, 105–108, 136–137, 272–176, 300–301, 327–328.
- , red. *The works of Geber. Englished by Richard Russel*. London: J. M. Dent & Sons, 1928.

- Holmyard, Eric J.; D. C. Mandeville, red. *Avicennae De congelatione et conglutinatione lapidum; being sections of the Kitâb al-shifâ'. The Latin and Arabic texts edited with an English translation of the latter and with critical notes*, Librairie Orientaliste. Paris: Paul Geuthner, 1927.
- Hooykaas, Reyer. *Chemical trichotomy before Paracelsus?*, „Archives internationales d'histoire des sciences” 28, (1949): 1063–1074.
- . *Selected studies in history of science*, Acta Universitatis Conimbricensis. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1983.
- Hopkins, Arthur John. *Alchemy, child of Greek philosophy*. New York: Columbia University Press, 1934.
- . *A defence of Egyptian alchemy*. „Isis” 28, no. 2 (1938): 424–431.
- Hopkins, Jeffrey. *Introduction*, tłum. Jeffrey Hopkins, w: Tenzin Gyatso (Dalai Lama XIV) (red.), *Kâlachakra tantra: Rite of initiation*, Somerville, MA: Wisdom Publications, 1985, 13–155.
- Hoppen, K. Theodore. *The nature of the early Royal Society: Part I*. „British Journal for the History of Science” 9, no. 1 (1976): 1–24.
- . *The nature of the early Royal Society: Part II*. „British Journal for the History of Science” 9, no. 3 (1976): 243–273.
- Horapollon. *Hieroglify*. tłum. Jerzy Krocak, Księgi Osobliwe, 4. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003.
- Horchler, Michael. *Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Ein Forschungsbericht über die deutsche alchemistische Fachliteratur des ausgehenden Mittelalters*, DWV-Schriften zur Medizingeschichte, 2. Baden-Baden: Deutscher Wissenschafts-Verlag, 2005.
- Hornung, Erik. *The secret lore of Egypt: Its impact on the West*. tłum. David Lorton. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- Horowitz, Maryanne Cline, red. *New dictionary of the history of ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 2004.
- Hotson, Howard. *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, reformation and universal reform*, Oxford Historical Monographs. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 2000.
- . *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the birth of Calvinist millenarianism*, Archives Internationales d'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 172. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Hubicki, Włodzimierz. *Alexander von Suchten*. „Sudhoffs Archiv” 44, no. 1 (1960): 54–63.
- . *Doktor Aleksander Zuchta. Zapomniany chemik, lekarz i poeta XVI wieku*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1, (1953): 102–120.
- . *Maier, Michael*, w: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography*. t. 9, New York: Charles Scribner's Sons, 1974, 23–24.

- . *Michael Sendivogius's theory, its significance in the history of chemistry*, w: *Proceedings of the 10th International Congress of the History of Science, Ithaca*. t. 2, Paris: Hermann, 1965, 829–833.
- . *The mystery of Alexander Seton the Cosmopolite*, w: *XIVth International Congress of the History of Science in Tokyo and Kyoto, Japan 1974. Proceedings*, Tokyo: Science Council of Japan, 1975, 397–400.
- . *Polski traktat alchemiczny z XVI wieku*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio AA. Chemia” 18, (1965): 1–29.
- . *Sendivogius, Michael*, w: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography*. t. 11, New York: Charles Scribner's Sons, 1975, 306–308.
- . *Suchten (or Zuchta), Alexander*, w: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography*. t. 13, New York: Charles Scribner's Sons, 1976, 140–141.
- . *Thurneysser, Leonhard (or Thurnyser Lienhart)*, w: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography*. t. 13, New York: Charles Scribner's Sons, 1976, 396–398.
- . *Tło i geneza powstania podręcznika Chemia i mineralogia Okraszewskiego oraz anonimowego traktatu Skarb chymików*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria C” 8, (1964): 3–34.
- . *The true life of Michael Sendivogius*, w: *Actes du XIe Congrès International d'Histoire d'Sciences*. t. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1968, 51–55.
- . *Uczniowie z Polski na studiach chymiatry w Marburgu w latach 1609–1620*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 12, (1968): 70–103.
- . *Z dziejów chemii i alchemii*. Wyd. Wanda Brzyska, Michalina Dąbkowska, Włodzisław Hubicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 1991.
- . *Zapomniane karty dziejów chemii polskiej. Wykład inauguracyjny*, w: *Spis wykładów UMCS 1955/56*, Lublin: UMCS, 1956, 1–12.
- Hudry, Françoise. *Le De secretis nature du ps.-Apollonius de Tyane, traduction latine par Hugues de Santalla du Kitâb sirr al-ḥalîqa*. „Chrysopoeia” 6, (1997–1999): 1–154.
- Huffman, William H. *Robert Fludd and the end of the Renaissance*. London–New York: Routledge, 1988.
- , red. *Robert Fludd: Essential readings*. London: Aquarian Press, 1992.
- Hughes, Jonathan. *Arthurian myths and alchemy: The kingship of Edward IV*. Stroud: Sutton Publishing, 2001.
- . *The rise of alchemy in fourteenth-century England. Plantagenet kings and the search for the Philosopher's Stone*. London–New York: Continuum, 2012.
- Humberg, Oliver. *Die Verlassenschaft des oberösterreichischen Landschaftsarztes Alexander von Suchten (†1575)*. „Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen” 31, (2007): 31–51.

- . *Johann Daniel Mylius – Arzt, Musiker und Alchemist aus Wetter in Hessen: Kritische Quellenstudien zu Lebensgeschichte und veröffentlichtem Werk mit umfangreichen Übersetzungen aus dem lateinischen Originaltext*. Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2012.
- . *Neues Licht auf die Lebensgeschichte des Johann Thölde*, w: Hans Gerhard Lenz (red.), *Triumphwagen des Antimons. Basilius Valentinus, Keckring, Kirchweger; Text, Kommentare, Studien*, Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2004, 352–374.
- Humbertclaude, Eric. *Federico Gualdi à Venise: Fragments retrouvés (1660–1678). Recherches sur un exploitant minier alchimiste*. Paris: Editions L'Harmattan, 2010.
- . *Luci su di un maestro minore: Federico Gualdi – Su due aspetti dell'opera in versi di Federico Gualdi*, w: Andrea De Pascalis, Massimo Marra (red.), *Alchimia*, Milano: Mimesis, 2007, 63–116.
- . *Recreations de Hultazob, Écritures*. Paris: Editions L'Harmattan, 2010.
- Hunter, Michael. *Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle*. „British Journal for the History of Science” 23, (1990): 387–410.
- . *Ashmole, Elias (1617–1692), Oxford dictionary of national biography*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . *The Boyle papers: Understanding the manuscripts of Robert Boyle*. Aldershot, Hants / Burlington, VT: Ashgate, 2007.
- . *Establishing the new science: The Experience of the early Royal Society*. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1989.
- . *Robert Boyle and the early Royal Society: A reciprocal exchange in the making of Baconian science*. „British Journal for the History of Science” 40, no. 1 (2007): 1–23.
- . *Science and the shape of orthodoxy: Intellectual change in late seventeenth-century Britain*. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1995.
- Hunter, Michael; Lawrence M. Principe. *The lost papers of Robert Boyle*, w: Michael Hunter (red.), *The Boyle papers. Understanding the manuscripts of Robert Boyle*, Aldershot, Hunts-Burlington, VT: Ashgate, 2007, 73–136.
- Hutin, Serge. *Robert Fludd (1574–1637) – Alchimiste et philosophe rosicrucien*. Paris: Omnium Littéraire, 1971.
- Idel, Moshe. *The origin of alchemy according to Zosimos and a Hebrew parallel*. „Revue des Études Juives” 145, (1986): 117–124.
- Ihde, Aaron. *Alchemia na opak: Robert Boyle o degradacji złota*, tłum. Roman Bugaj. „Człowiek i Światopogląd” no. 10 (159) (1978): 26–36.
- . *Alchemy in reverse: Robert Boyle on the degradation of gold*. „Chymia” 9, (1964): 47–57.
- Ilg, Albert, red. *Heraclius: Von den Farben un Künsten der Römer*. Wien: Braumüller, 1873.
- Insolera, Manuel. *La trasmutazione dell'uomo in Cristo: Nella mistica, nella cabala e nell'alchimia*, Via Dei Symboli. Roma: Edizioni Arkeios, 1996.

- Introduction*. w: Gerhild Scholz Williams, Charles D. Gunnoe, Jr. (red.), *Paracelsian moments. Science, medicine & astrology in early modern Europe*, Kirksville, MO: Truman State University Press, 2002, xi–xxii.
- Ivanov, Vyacheslav Vs. *Russia and gnosis*, w: Carlos Gilly, Marina Afanasyeva (red.), *500 years of gnosis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg*, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993, 44–58.
- Jacob, James R.; Margaret C. Jacob. *The Anglican origins of modern science*. „*Isis*” 71, no. 2 (1980): 251–267.
- Jacobsohn, Helmuth. *Das göttliche Wort und der göttliche Stein im alten Ägypten*. „*Eranos-Jahrbuch*” 39, (1970): 217–242.
- Jacquart, Danielle. *La physiognomonie à l'époque de Frédéric II: Le traité de Michel Scot*. „*Micrologus*” 2, (1994): 19–37.
- Jaeger, Francis Mauritius. *Cornelis Drebbel en zijne tijdgenooten*. Groningen: P. Noordhoff, 1922.
- Jagłowski, Tomasz. *Funkcja muzyki w traktacie alchemicznym „Atalanta fugiens” Michaela Maiera*. „*Przegląd Muzykologiczny*” 7, (2009): 5–40.
- Janacek, Bruce. *Catholic natural philosophy: Alchemy and the revivification of Sir Kenelm Digby*, w: Margaret J. Osler (red.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000, 89–118.
- Janković, Vladimir. *Reading the skies: A cultural history of English weather, 1650–1820*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- Jansen, Frans A., red. *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616*. wyd. 2. Amsterdam: In de Pelikaan, 1988.
- Jantz, Harold. *America's first cosmopolitan*. „*Proceedings of the Massachusetts Historical Society, Third Series*” 84, (1972): 3–25.
- Jeszke, Jaromir. *Mity polskiej historiografii nauki*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 157. Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2007.
- Johnson, Kenneth Rayner. *The Fulcanelli phenomenon: The story of a 20th century alchemist*. Jersey: Neville Spearman Ltd., 1980.
- Johnson, Obed Simon. *A study of Chinese alchemy*. Shanghai: Commercial Press, 1928.
- Johnson, Rozelle P. *Compositiones variae*. Urbana: University of Illinois Press, 1939.
- Johnson, William. *Lexicon chymicum. Cum obscuriorum verborum, et rerum hermeticarum*. London: William Nealand, 1657.
- Jokisch, Benjamin. *Islamic imperial law: Harun-al-Rashid's codification project*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 19. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007.

- Joly, Bernard. *Alchimie et rationalité: La question des critères de démarcation entre chimie et alchimie au XVIIe siècle*. „Sciences et Techniques en Perspective” 31, (1995): 93–107.
- . *Histoire de l'alchimie*. Paris: Vuibert/Adapt-Snes, 2013.
- Jones, Lindsay, red. *Encyclopedia of religion*. wyd. 2. Detroit et al.: Thomson Gale, 2005.
- Jones, W. Gareth. *Nikolay Novikov: Enlightener of Russia*, Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Jong, H. M. E. de. *Michael Maier's Atalanta fugiens. Bronnen van een alchemistisch emblemenboek*. Utrecht: Schotanus & Jens, 1965.
- . *Michael Maier's Atalanta fugiens. Sources of an alchemical book of emblems*. wyd. 2. York Beach, ME: Nicolas-Hays, Inc., 2002.
- Jonson, Ben. *Alchemik*. tłum. Juliusz Kydryński, Seria Dawnej Literatury Angielskiej. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Josten, C. H. *Elias Ashmole (1617–1692): His autobiographical and historical notes, his correspondence, and other contemporary sources relating to his life and work*. 5 t. Oxford: Clarendon Press, 1966–1968.
- . *Robert Fludd's 'Philosophicall key' and his alchemical experiment on wheat*. „Ambix” 11, (1963): 1–23.
- . *A translation of John Dee's Monas Hieroglyphica (Antwerp, 1564) with an introduction and annotations*. „Ambix” 12, (1964): 84–221.
- . *Truth's golden harrow: An unpublished alchemical treatise by Robert Fludd in the Bodleian Library*. „Ambix” 3, (1949): 91–150.
- . *William Backhouse of Swallowfield*. „Ambix” 4, (1949): 1–33.
- Jung, Carl Gustav. *The Bologna enigma*. „Ambix” 2, no. 3–4 (1946): 182–191.
- . *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (Vier Vorträge)*. „Eranos-Jahrbuch” 4, (1936): 13–111.
- . *Enigma Bolognese*, tłum. Robert Reszke, w: Marie-Louise von Franz (red.), *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002, 82–123.
- . *Psychologia a alchemia*. tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wrota, 1999.
- . *Psychology and alchemy*. tłum. R. F. C. Hull. wyd. 2, The Collected Works of C. G. Jung, 12 / Bollingen Series, 20. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- . *Typy psychologiczne*. tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota – Wydawnictwo KR, 1997.
- Jung, Carl Gustav; Aniela Jaffé. *Memories, dreams, reflections*. tłum. Richard Winston, Clara Winston. New York: Random House, 1963.
- Jungmayr, Petra. *Georg von Welling (1655–1727), Leben und Werk*, Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 2. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.

- Junker, Uwe. *Das „Buch der Heiligen Dreifaltigkeit“ in seiner zweiten, alchemistischen Fassung (Kadolzburg 1433)*, Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln, Bd. 40. Köln: Universität zu Köln, 1986.
- Južnič, Stanislav. *Najstarejši ohranjeni knjižnični katalog na Slovenskem (ob 325. obletnici smrti Filipa Terpina v Trubarjevem letu 2008)*. „Knjižnica” 52, no. 1: 7–40; 4: 7–37 (2008).
- Kaczmarek, Hieronim. *Jan Jonston z Szamotuł. U początków polskich zainteresowań starożytnym Egiptem*, Szkice z Dziejów Egiptologii Polskiej, 1. Poznań: Wydawnictwo Reprint, 2002.
- Kahn, Didier. *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe: A preliminary survey and synthesis. Part I – Preliminary survey*. „Ambix” 57, no. 3 (2010): 249–274.
- . *Alchemical poetry in medieval and early modern Europe: A preliminary survey and synthesis. Part II – Synthesis*. „Ambix” 58, no. 1 (2011): 62–77.
- . *Alchimie et franc-maçonnerie au XVIIIe siècle*, w: Philippe Morbach, Didier Kahn (red.), *Mutus Liber Latomorum. „Le Livre Muet des Francs-Maçons”: Précédé de approche historique et symbolique sur le Noachite*, Paris: J.-C. Bailly Éditeur, 1993, 25–38.
- . *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567–1625)*, Cahiers d’Humanisme et Renaissance. Genève: Librairie Droz, 2007.
- . *Between alchemy and antitrinitarianism: Nicolas Barnaud (ca. 1539–1604?)*, tłum. Robert Folger, w: Martin Muslow, Jan Rohls (red.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and cultural exchange in seventeenth-century Europe. Proceedings of a symposium held July 12–13, 2003 at the Ludwig-Maximilian University of Munich*, Brill’s Studies in Intellectual History, 134, Leiden–Boston: E. J. Brill, 2005, 81–96.
- . *Dorn, Gerhard*, w: Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München: C. H. Beck, 1998, 112–114.
- . *Franc-maçonnerie et alchimie*. „Sciences de l’Homme et de la Société” (2012).
- , red. *Henri de Montflaucon de Villars: Le Comte de Gabalis, ou Entretiens sur les sciences secrètes avec l’adaptation du Liber de Nymphis de Paracelse par Blaise de Vigenère (1583)*. Paris: Honoré Champion, 2010.
- . *Hermès Trismégiste. La Table d’Émeraude et sa tradition alchimique*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- . *Historique des rapports entre littérature et alchimie, du Moyen Age au début des temps modernes*. „Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Ve section (Sciences religieuses)” 101, (1992–1993): 347–356.
- . *Introduction*, w: Henri de Montflaucon de Villars (red.), *Le Comte de Gabalis, ou Entretiens sur les sciences secrètes avec l’adaptation du Liber de Nymphis de Paracelse par Blaise de Vigenère (1583)*, Paris: Honoré Champion, 2010, 12–148.

- . *King Henry IV, alchemy and Paracelsianism in France (1589–1610)*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry*, Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage Foundation, 2007, 1–11.
- . *L'alchimie sur le scène française aux XVIe et XVII siècles*. „Chrysopœia” 2, no. 1 (1988): 62–96.
- . *L'interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne dans le contexte de ses doctrines alchimiques et cosmologiques*, w: Barbara Mahlmann-Bauer (red.), *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004, 641–692.
- . *La Faculté de médecine de Paris en échec face au paracelsisme: Enjeux et dénouement réels du procès de Roch Le Baillif*, w: Ilana Zinguer, Heinz Schott (red.), *Paracelsus und seine internationale Rezeption in der frühen Neuzeit*, Beiträge zur Geschichte des Paracelsismus, Leiden: Brill, 1998, 146–221.
- . *La poésie alchimique dans l'Europe médiévale et moderne*, w: Joachim Telle (red.), *Alchemie und Poesie. Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Untersuchungen und Texte*. t. 1, Berlin–Boston: Walter De Gruyter, 2013, 85–148.
- . *Le retour de Gérard Dorn sur la scène éditoriale de Bâle (1577–1578)*. „Nova Acta Paracelsica” NF 24–25, (2010/2011): 125–156.
- . *Le sieur de Beauvallet, médecin, poète et alchimiste, et ses tentatives d'approche de Louis XIII vers 1621*. „Chrysopœia” 8, (w druku).
- . *Les commentaires alchimiques de textes littéraires*, w: Marie-Odile Goulet-Cazé (red.), *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999)*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie: Nouvelle Série, Paris: Vrin, 2000, 475–480.
- . *Les débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa „Clavis totius Philosophiae Chymisticae” (1565)*, w: Joachim Telle (red.), *Analec-ta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 59–126.
- . *Les sources labyrinthiques du Discours d'auteur incertain sur la pierre des philosophes (1590)*, w: Frank La Brasca, Alfredo Perifano (red.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance. Vol. 2: Au XVIe siècle*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, 223–257.
- , red. *Nicolas Flamel: Écrits alchimiques*, Aux Sources de la Tradition. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- . *Note sur deux manuscrits du Prologue attribué à Robert de Chester*. „Chrysopœia” 4, (1990–1991): 33–34.
- . *Présence et absence de l'alchimie dans la littérature romanesque médiévale*, w: Dominique Boutet, Joëlle Ducos, Frank Lestringent (red.), *Savoirs et fictions*

- au Moyen Âge et à la Renaissance (Colloque organisé par Dominique Boutet, Joëlle Ducos et Frank Lestringent, Paris, 22–24 mai 2008), Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, w druku.
- . *Quelques précisions sur Robertus Vallensis alias Robert Duval, de Rugles (av. 1510–ap. 1584 ?)*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 439–442.
- . *Recherches sur l'alchimie française des XVe, XVIe et XVIIe siècles*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 321–452.
- . *Recherches sur la tradition imprimée de La Fontaine des amoureux de science de Jean de La Fontaine (1413)*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 323–385.
- . *Recherches sur le Livre attribué au prétendu Bernard le Trévisan (fin du XVe siècle)*, w: Chiara Crisciani, Agostino Paravicini Bagliani (red.), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Firenze: Simsel – Edizioni del Galluzzo, 2003, 265–336.
- . *The Rosicrucian hoax in France (1623–24)*, w: William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2001, 235–344.
- . *Towards a history of Joseph Du Chesne's manuscripts*. „Ambix” 60, no. 1 (2013): 25–30.
- . *Un témoin précoce de la naissance du mythe de Flamel alchimiste: Le Livre Flamel (fin du XVe siècle)*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 387–429.
- . *Une pièce de théâtre alchimique: Conjugium Pallas et Phoebi de Christian Knorr von Rosenroth, 1677, Théâtre et spectacles hier et aujourd'hui, Époque moderne et contemporaine, Actes du 115e congrès national des sociétés savantes (Avignon 1990)*, Paris: Éditions du C.T.H.S., 1991, 33–55.
- Kahn, Didier; Jean-François Maillard; Jean-Pierre Brach. *Bibliographie des travaux de François Secret, 1954–1998*, w: Sylvain Matton (red.), *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts, à l'occasion de son 90e anniversaire, à François Secret par ses élèves et amis, Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 353, Genève: Librairie Droz, 2001, 1–38.
- Kaiserlich-Königlicher Ober-Oesterreichischer Hof- und Landesstellen-Schematismus*. Innsbruck: Wagner, 1766, 1774.
- Kalyanaraman, Srinivasan. *Indian alchemy: Soma in the Veda*. New Delhi: Munshirm Manoharlal, 2004.
- Karpenko, Vladimir. *Alchemical coins and medals*, Hermetic Studies Series, 2. Glasgow: Adam McLean, 1998.
- . *Alchemy as donum dei*. „Hyle. International Journal for Philosophy of Chemistry” 4, no. 1 (1998): 63–80.
- . *Alchymie: Nauka mezi snem a skutečností*, Galileo, 8. Praha: Academia, 2007.
- . *Alchymie: Svět pohádek a legend*, Galileo, 19. Praha: Academia, 2008.
- . *The chemistry and metallurgy of transmutation*. „Ambix” 39, no. 2 (1992): 47–62.

- . *Coins and medals made of alchemical metal*. „Ambix” 35, no. 2 (1988): 65–76.
- . *Daniel Stolcius a jeho dílo*, w: Luboš Antonín (red.), *Šťastná hodina III: Hornické, metalurgické a alchymistické tradice Kutné Hory a jejich otisk v architektuře a výtvarném umění: Sborník semináře, Kutná Hora 10.–11. května 2000*, Kutná Hora: Martin Bartoš – Kuttna, 2001, 4–7.
- . *Die Edelgeborne Jungfer Alchymia: The final stage of European alchemy*. „Bulletin for the History of Chemistry” 25, no. 1 (2000): 50–63.
- . *Matthäus Erbinäus von Brandau: alchymie mezi realitou a fantazií*, w: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011, 393–422.
- . *The oldest alchemical manuscript in the Czech language*. „Ambix” 37, no. 2 (1990): 61–73.
- Karpenko, Vladimír; Pavla Widzová. *Der böhmische Alchemist Hynek von Poděbrad*. „Mitteilungen: Gesellschaft Deutscher Chemiker, Fachgruppe Geschichte der Chemie” no. 15 (2000): 3–10.
- . *Dva alchymistické návody z majetku Hynka z Poděbrad*. „Dějiny věd a techniky” 33, no. 2 (2000): 99–115.
- Karpinski, Caroline. *The alchemist's illustrator*. „The Metropolitan Museum of Art Bulletin” New Series 19, (1960): 9–14.
- Kaske, Carol V.; John R. Clark, red. *Marsilio Ficino: Three books on life. A critical edition and translation with introduction and notes*, Medieval and Renaissance Texts and Studies. Binghamton, NY: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1989.
- Kassell, Lauren. *Reading for the Philosophers' Stone*, w: Marina Frasca-Spada, Nicholas Jardine (red.), *Books and the sciences in history*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 132–150.
- . *Secrets revealed: Alchemical books in early-modern England*. „History of Science” 49, (2011): 61–87.
- Kastner, Carl Wilhelm Gottlob. *Beiträge zur begründung einer wissenschaftlichen Chemie*. 2 t. Frankfurt–Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1806–1807.
- Katan, David. *Translation as intercultural communication*, w: Jeremy Munday (red.), *The Routledge companion to translation studies*, Oxon–New York: Routledge, 2009, 74–92.
- Katz, Jacob. *Jews and Freemasons in Europe, 1723–1939*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- . *Juifs et Francs-Maçons en Europe (1723–1939)*. tłum. Sylvie Courtine-Denamy, Histoires-Judaïsmes. Paris: Les Editions du Cerf, 1995.
- Kavey, Allison. *Books of secrets. Natural philosophy in England, 1550–1600*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 2007.

- Kazhdan, Alexander P. *Leo the Mathematician*, w: Alexander P. Kazhdan (red.), *The Oxford dictionary of Byzantium*. t. 2, New York–Oxford: Oxford University Press, 1991, 1217.
- Keefer, Michael. *Cornelius Agrippa's double presence in the Faustian century*, w: Andrew Weeks, James N. van der Laan (red.), *The Faustian century. German literature and culture in the age of Luther and Faustus*, Studies in German Literature Linguistics and Culture, Rochester, NY: Camden House / Boydell & Brewer, 2013, 67–92.
- Keil, Gundolf. *Paracelsus und die neuen Krankheiten*, w: Volker Zimmermann (red.), *Paracelsus: Das Werk – die Rezeption*, Stuttgart: Franz Steiner, 1995, 17–46.
- Keller, Vera. *The authority of practice in the alchemy of Sir John Heydon (1588–1653)*. „Ambix” 59, no. 3 (2012): 197–217.
- . *Cornelis Drebbel (1572–1633): Fame and the making of modernity*. dysertacja doktorska, Princeton University 2008.
- . *Drebbel's living instruments, Hartmann's microcosm, and Libavius's thelesmos: Epistemic machines before Descartes*. „History of Science” 48, (2010): 39–74.
- . *How to become a seventeenth-century natural philosopher: The case of Cornelis Drebbel (1572–1633)*, w: Sven Dupré, Christoph Lüthy (red.), *Silent messengers: The circulation of material objects of knowledge in the early modern Low Countries*, Berlin: Lit Verlag, 2011, 125–151.
- Kelley, Donald R. *The beginning of ideology: Consciousness and society in the French Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kemp, F. *Atalanta fugiens*, w: Helmut Kindler (red.), *Kindlers Literatur Lexikon*. t. 8, Weinheim: Zweiburgen Verlag, 1982, 10478–10479.
- Kenny, Neil. *The Palace of Secrets: Béroalde de Verville and Renaissance conceptions of knowledge*. New York: Oxford University Press / Claredon Press, 1991.
- Kent, Andrew; Owen Hannaway. *Some new considerations on Beguin and Libavius*. „Annals of Science” 16, no. 4 (1960): 241–250.
- Keynes [John Maynard Keynes], Lord. *Newton, the man, The Royal Society Newton Tercentenary Celebrations 15–19 July 1946*, Cambridge: Cambridge University Press, 1947, 27–34.
- Kępiński, Zdzisław. *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- Khaldūn, Ibn. *The Muqaddimah: An introduction to history*. tłum. Franz Rosenthal, Bollingen Series, 43. Princeton, NJ / New York: Princeton University Press / Pantheon Books, 1958.
- Khomentovskaia, Anna I. *Felice Feliciano da Verona comme l'auteur de l'Hypnerotomachia Poliphili*. Firenze: L. S. Olschki, 1936.
- Khunrath, Henri. *Amphithéâtre christiano-kabbalistique, divino-magique, physico-chimique, ter-tri-uno-catholique de l'éternelle sapience seule vraie*. tłum. [Émile

- Angelo] Grillot de Givry. Paris: J. Laffray a Beaugency pour Bibliotheque Chacornac, 1900.
- . *Amphithéâtre de l'éternelle sapience*. Paris: Bibliotheque Chacornac, 1898.
- Kibre, Pearl. *Albertus Magnus on alchemy*, w: James A. Weisheipl (red.), *Albertus Magnus and the sciences: Commemorative essays*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, 187–202.
- . *Albertus Magnus, De occultis naturae*. „Osiris” 13, (1958): 157–183.
- . *An alchemical text attributed to Albertus Magnus*. „Isis” 35, no. 4 (1944): 303–316.
- . *Alchemical writings ascribed to Albertus Magnus*. „Speculum” 17, no. 4 (1942): 499–518.
- . *The Alkimia minor ascribed to Albertus Magnus*. „Isis” 32, no. 2 (1940): 267–300.
- . *Bernard of Trevisan*, w: Charles Coulston Gillispie (red.), *Dictionary of scientific biography*. t. 2, New York: Charles Scribner and Sons, 1970, 22–23.
- . *The De occultis naturae attributed to Albertus Magnus*. „Osiris” 11, (1954): 23–39.
- . *Further manuscripts containing alchemical tracts attributed to Albertus Magnus*. „Speculum” 34, no. 2 (1959): 238–247.
- Kieckhefer, Richard. *Did magic have a Renaissance? An historiographic question revisited*, w: Charles Burnett, W. F. Ryan (red.), *Magic and the classical tradition*, London: The Warburg Institute, 2006, 199–212.
- . *Magia w średniowieczu*. tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Universitas, 2001.
- Kiefer, Klaus H., red. *Cagliostro: Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus*. München: C. H. Beck, 1991.
- Kierul, Jerzy. *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Quadrivium, 1996.
- . *Newton, Biografie Sławnych Ludzi*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2010.
- Kiesel, William, red. *Elias Ashmole: Theatrum chemicum Britannicum. Corrected and rectified edition*. Seattle, WA: Ouroboros Press, 2011.
- Kiesewetter, Carl. *Der Zauberer Jeronimo Scotto*, w: Carl Kiesewetter (red.), *Faust in Geschichte und Tradition*, Wien: A. Amonesta-Verlag, 1893, 272–286.
- Kim, Mi Gyung. *Affinity, that elusive dream: A genealogy of the Chemical Revolution*, Transformations: Studies in the History of Science and Technology. Cambridge, MA – London: MIT Press, 2003.
- Kingsley, Peter. *An introduction to Hermetica: Approaching ancient esoteric tradition*, w: Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, 17–40.
- . *Poimandres: The etymology of the name and the origins of the hermetica*, w: Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme:*

- Gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, 41–76.
- Kircher, Athanasius. *China illustrata*. tłum. Charles D. Van Tuyl. Muskogree, OK: Indian University Press, Bacone College, 1986.
- Kirchweger, Anton Joseph. *Microscopium Basilii Valentini, sive commentariolum et cribrellum über den großen Kreuzapfel der Welt*. Berlin: brak wydawcy, 1790.
- Kirsop, Wallace. *Clovis Hestean, sieur de Nuysment, et la littérature alchimique en France à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle*. dysertacja doktorska: Université de Paris, 1960.
- . *L'exégèse alchimique des textes littéraires à la fin du XVIe siècle*. „XVIIe siècle” no. 120 (1978): 145–156.
- Kiss, Farkas Gábor; Benedek Láng; Cosmin Popa-Gorjanu. *The alchemical mass of Nicolaus Melchior Cibinensis: Text, identity and speculations*. „Ambix” 53, no. 2 (2006): 143–159.
- Kittredge, George Lyman. *Dr. Robert Child the Remonstrant*. „Publications of The Colonial Society of Massachusetts. Transactions 1919” 21, (1920): 1–146.
- Klein, Ursula. *Styles of experimentation and alchemical matter theory in the Scientific Revolution*. „Metascience” 16, (2007): 247–256.
- Klosa, Achim M. *Johann Christian Wiegleb (1732–1800): Eine Ergobiographie der Aufklärung*, Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, 88. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2009.
- Klossowski de Rola, Stanislas. *Alchemy: The sacred art*, Art and Imagination. London: Thames and Hudson, 1973.
- . *The golden game. Alchemical engravings of the seventeenth century*. London / New York: Thames and Hudson / George Braziller, 1988.
- Knuth, Donald E. *The art of computer programming. 4:4 – Generating all trees. History of combinatorial generation*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2006.
- Kodera, Sergius. *Disreputable bodies: Magic, medicine, and gender in Renaissance natural philosophy*, Essays and Studies, 23. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010.
- Koertge, Noretta, red. *New dictionary of scientific biography*. New York: Charles Scribner's Sons, 2008.
- Koffski, Wincenty. *Korzeń tyńkury*, tłum. Irena Pawęska, oprac. Rafał T. Prinke. „Pismo Literacko-Artystyczne” no. 7–8 (1985): 158–169.
- Köfler, Werner. *Fieberbrunn: Geschichte einer Tiroler Marktgemeinde*. Fieberbrunn: Selbstverlag der Marktgemeinde Fieberbrunn, 1979.
- Kohlendorfer-Fries, Ruth. *Diplomatie und Gelehrtenrepublik: Die Kontakte des französischen Gesandten Jaques Bongars (1554–1612)*, Frühe Neuzeit, 137. Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2009.

- König, Valentin. *Genealogische Adels-Historie*. t. 2. Leipzig: Wolfgang Deer, 1729.
- Kopp, Hermann. *Aurea catena Homeri*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1880.
- . *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*. 2 t. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1886.
- . *Ueber den Verfall der Alchemie und die hermetische Gesellschaft*. „Denkschriften der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst in Giessen” 1, no. 1 (1847): 1–34.
- Korab, Kazimierz, red. *Pseudonauka. Choroba, magia czy biznes?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the renaissance of Islam: The cultural revival during the Buyid age*, Studies in Islamic culture and history, 7. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . *Philosophy in the renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistānī and his circle*, Studies in Islamic culture and history, 8. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Kraus, Paul. *Djābir b. Haiyān al-Azdī al-Kūfī*, w: Martin Theodor Houtsma (red.), *Encyclopedia of Islam: A dictionary of the geography, ethnography and biography of the Muhammadan peoples. Supplement nr. 1*, Leiden–London: Brill - Luzak, 1934, 52–54.
- . *Jābir ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. [tom] I. Textes choisis*. Paris – Cairo: G. P. Maisonneuve – Libraries El-Khandji, 1935.
- . *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. [tom] I: Le corpus des écrits Jābiriens*, Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 44. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1943.
- . *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. [tom] II: Jābir et la science grecque*, Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 45. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942.
- . *Raziana II*. „Orientalia” 5, (1936): 38–56, 358–378.
- . *Studien zu Jābir ibn Ḥayyān*. „Isis” 15, no. 1 (1931): 7–30.
- Kraus, Paul; Martin Plessner. *Djābir b. Ḥayyān b. 'Abd Allāh al-Kūfī al-Ṣūfī*, w: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *The encyclopaedia of Islam*. t. 2, Leiden: E. J. Brill, 1965, 357–359.
- Kretzulesco-Quaranta, Emanuela. *Les jardins du songe: „Poliphile” et la mystique de la Renaissance*. Roma / Paris: Editrice Magma / Les Belles Lettres, 1976.
- Kristeller, Paul Oskar. *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, w: Paul Oskar Kristeller (red.), *Studies on Renaissance thought and letters*. t. 1, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, 221–247.
- Kruft, Hanno-Walter. *A history of architectural theory from Vitruvius to the present*. tłum. Ronald Taylor, Elsie Callander, Antony Wood. New York: Princeton Architectural Press, 1994.
- Krüger, Gustav. *Die Rosenkreuzer. Ein Rückblick*. Berlin: Verlag von Alfred Unger, 1932.

- Kuchowicz, Zbigniew. *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich XVI–XVIII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1972.
- Kuchowicz, Zbigniew; Jacek A. Ojrzyński. *Czy Twardowski był Niemcem?* „Przegląd Historyczny” 69, no. 2 (1978): 309–315.
- Kuchta, Jan. *Mistrz Twardowski, krakowski czarnoksiężnik XVI wieku*. „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 34, (1929): 23–27.
- Kühlmann, Wilhelm. *Oswald Crollius und seine Signaturenlehre: Zum Profil hermetischer Naturphilosophie in der Ära Rudolfs II*, w: August Buck (red.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, 103–124.
- . *Poeta, Chymicus, Mathematicus – Das Stammbuch des böhmischen Paracelsisten Daniel Stoltzius von Stoltzenberg*, w: Joachim Telle (red.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991, 277–300.
- Kühlmann, Wilhelm; Joachim Telle, red. *Corpus Paracelsisticum. Band I: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Erster Teil*, Frühe Neuzeit 59. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- , red. *Corpus Paracelsisticum. Band II: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil*, Frühe Neuzeit, 89. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004.
- , red. *Corpus Paracelsisticum. Band III: Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland. Der Frühparacelsismus. Dritter Teil*. 2 t., Frühe Neuzeit, 170. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Kühlmann, Wilhelm; Friedrich Vollhardt, red. *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit. Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012.
- Kuhn, Michael. *De nomine et vocabula. Der Begriff der medizinischen Fachsprache und die Krankheitsnamen bei Paracelsus (1493–1541)*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- Kuhn, Thomas S. *The independence of density and pore-size in Newton’s theory of matter*. „Isis” 43, (1952): 364–365.
- . *Newton’s ‘31st Query’ and the degradation of gold*. „Isis” 42, (1951): 296–298.
- . *Robert Boyle and structural chemistry in the seventeenth century*. „Isis” 43, (1952): 12–36.
- Kuhnert, Lothar. *Johann Kunckel: Die Erfindung der Nanotechnologie in Berlin*. Berlin: L. Kuhnert, 2008.
- Kummer, Ulrike, red. *Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes=Gelehrten. Untersuchungen und Edition*. Frankfurt am Main/New York: Peter Lang, 2010.

- Kunna, Ulrich. *Das „Krebsgeschür der Philosophie“: Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Schriften zur Comeniusforschung, 19. Berlin: Academia Verlag, 1991.
- Kuntz, Marion L. *Guillame Postel, prophet of the restitution of all things. His life and thought*, Archives Internationales d'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 98. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- Kurdziałek, Marian. *Aleksander Birkenmajer – „historyk filozofii średniowiecznej”*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 39, no. 1 (1995): 71–78.
- . *A propos des recherches concernant l'auteur de l'opuscule appelé „Quaestiones Nicolai Peripatetici”*. „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 10, (1961): 46–49.
- . *Wielkość św. Alberta z Lauingen, zwanego także Albertem Wielkim*. „Roczniki Filozoficzne” 30, (1982): 5–32.
- Kurkowska, Grażyna. *Anna Wazówna (1568–1625). Polskie losy szwedzkiej królowny*, Prace Popularnonaukowe, 63. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1995.
- Lablande, L.-H., red. *Un diplomate Français a la cour de Catherine II, 1775–1780: Journal intime du Chevalier de Corberon*. 2 t. Paris: Librairie Plon, 1901.
- Labouchère, Guillaume. *Guillaume Ancel, envoyé résident en Allemagne (1576–1613) d'après sa correspondance*. „Revue d'histoire diplomatique” 37–38, (1923–1924): 160–188, 348–367.
- Lai, Kim. *Iatrochemistry, metaphysiology, gnōsis: Tibetan alchemy in the Kālacakra Tantra*, w: Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde*, Melbourne: Numen Books, 2013, 229–287.
- Lambert, Alexandra. *The heritage of Hermes: Alchemy in contemporary British literature*, Leipzig Explorations in Literature and Culture, 10. Berlin: Galda+Wilch Verlag, 2004.
- Lambert, C. G. A. *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliotheque de Carpentras*. Carpentras: E. Rolland, 1862.
- Landwehr, John. *German Emblem Books 1531–1888: A Bibliography*, Bibliotheca Emblematica, 5. Utrecht–Leiden: Haentjens, Dekker & Gumbert, 1972.
- Láng, Benedek. *Unlocked books: Manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*, Magic in History. Unievrsty Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010.
- Langen, August. *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. wyd. 2. Tübingen: Max Niemayr, 1968.
- Lappenberg, Johann Martin; Georg Heinrich Pertz, red. *Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusi. Hanover: Hahn, 1846.
- Lasswitz, Kurd. *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*. 2 t. Hamburg–Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1890.

- Lazar-Ovtchinnikov, Alex. *Novikov, Nikolay Ivanovich*, w: Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van der Broek, Jean-Pierre Brach (red.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden: Brill, 2005, 871–874.
- Le Forestier, René. *Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1970.
- Lebigre, Arlette. *1679–1682, L’Affaire des poisons*. Bruxelles: Complexe, 2001.
- Lederer, Thomas. *Der Kölner Kurfürst Herzog Ernst von Bayern (1554–1612) und sein Rat Johann Grasse (ok. 1560–1618) als Alchemiker der Frühen Neuzeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Paracelsismus*. Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität, dysertacja doktorska, 1992.
- . *Leben, Werk und Wirkung des Stralsunder Fachschriftstellers Johann Grasse (nach 1560–1618)*, w: Wilhelm Kühlmann, Horst Langer (red.), *Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region*, Frühe Neuzeit, 19, Tübingen: Niemeyer, 1994, 239–265.
- Lefavre, Liane. *Eros, architecture, and the Hypnerotomachia Poliphili*. „Design Book Review” no. 18 (1990): 17–20.
- . *Leon Battista Alberti’s Hypnerotomachia Poliphili: Re-cognizing the architectural body in the early Italian Renaissance*. Cambridge, MA–London: MIT Press, 1997.
- Lehman, Christine. *Alchemy revisited by the mid-eighteenth century chemists in France: An unpublished manuscript by Pierre-Joseph Macquer*. „Nuncius: Journal of the History of Science” 28, no. 1 (2013): 165–216.
- Lehrich, Christopher I. *The language of demons and angels. Cornelius Agrippa’s occult philosophy*, Brill’s Studies in Intellectual History, 119. Leiden: Brill, 2003.
- Leibenguth, Erik, red. *Hermetische Poesie des Frühbarock. Die „Cantilenae intellectuales” Michael Maiers*, Frühe Neuzeit, 66. Tübingen: Max Niemeyer, 2002.
- Lemay, Richard. *Abu Ma’shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century: The recovery of Aristotle’s natural philosophy through Arabic astrology*, Publication of the Faculty of Arts and Sciences: Oriental series, 38. Beirut: American University of Beirut, 1962.
- . *Dans l’Espagne du XIIIe siècle, les traductions de l’arabe au latin*. „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 18, no. 4 (1963): 639–665.
- . *L’authenticité de la Préface de Robert de Chester à sa traduction du Morienus (1144)*. „Chrysopœia” 4, (1990–1991): 3–32.
- Lempp, Eduard. *Frère Élie de Cortone. Étude biographique*, Collection d’Études et de Documents sur l’Histoire Religieuse et Littéraire du Moyen Âge, 3. Paris: Librairie Fischbacher, 1901.
- Leng, Thomas. *Benjamin Worsley (1618–1677): Trade, interest and the spirit in revolutionary England*, Studies in History. New Series. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press / Royal Historical Society, 2008.

- Lenglet Du Fresnoy, Nicolas. *Histoire de la philosophie hermétique*. 3 t. Paris: Gosse, 1742.
- Lennep, Jacques van. *Alchimie. Contribution à l'histoire de l'art alchimique. Deuxième édition revue et augmentée comportant 1015 illustrations et un répertoire des signes alchimiques*. Bruxelles: Crédit communal de Belgique / Diffusion Dervy-Livres, 1985.
- . *Art et alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Art et savoir. Paris– Bruxelles: Meddens, 1966.
- Lennhoff, Eugen; Oskar Posner; Dieter A. Binder. *Internationales Freimaurer Lexikon*. München: Herbig, 2006.
- Lenz, Hans Gerhard. *Johann Thoelde. Ein Paracelsist und „Chymicus“ und seine Beziehungen zu Landgraf Moritz von Hessen-Kassel*. Marburg: Philipps-Universität, 1981.
- , red. *Triumphwagen des Antimons. Basilius Valentinus, Keckring, Kirchweger; Text, Kommentare, Studien*. Elberfeld: Buchverlag Oliver Humberg, 2004.
- Lerner, Robert E. *Historical introduction*, w: Robert E. Lerner, Christine Morerod-Fat-tebert (red.), *Johannes de Rupescissa, Liber secretorum eventuum. Edition critique, traduction et introduction historique*, Fribourg: Editions Universitaires, 1994, 13–85.
- . *John the Astonishing*. „Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe–XIVe siècles” 3, (2009).
- Les oeuvres du Cosmopolite. [tom 2:] Traitez du Cosmopolite nouvellement découverts*. Paris: Laurent d'Houry, 1691.
- Letrouit, Jean. *Chronologie des alchimistes grecs*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 11–93.
- . *Hermetism and alchemy. Contribution to the study of Marcianus graecus 299 (=M)*, w: Carlos Gilly, Cis van Heertum (red.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto / Magic, alchemy and science 15th–18th centuries. The influence of Hermes Trismegistus*. t. 1, Firenze: Centro Di, 2003, 85–112.
- Levey, Martin. *Alberuni and Indian alchemy*. „Chymia” 7, (1961): 36–39.
- Lewinstein, Gustav. *Die Alchemie und die Alchemisten*, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 113. Berlin: C. G. Lüderitz / A. Charisius, 1870.
- Libavius, Andreas. *Alchemia*. Frankfurt: Johannes Sautrius, 1597.
- . *Appendix necessaria syntagmatis arcanorum chymicorum*. Frankfurt: Petrus Kopff, 1615.
- . *De igne naturae*, w: Andrea Libavius (red.), *Syntagmatis arcanorum chymicorum [...] tomus secundus*, Frankfurt: Petrus Kopff, 1613, 1–120.
- . *Die Alchemie des Andreas Libavius. Ein Lehrbuch der Chemie aus dem Jahre 1597. Zum ersten mal in deutscher Übersetzung mit einem Bild- und Kommen-*

- tarteil*. Wyd. Friedemann Rex, Matthias Atterer, Karl Deichgräber, Karl Rumpf. Weinheim: Verlag Chemie, 1964.
- . *Rerum chymicarum epistolica forma ad philosophos et medicos quosdam in Germania excellentes descriptarum liber primus*. Frankfurt 1595.
- . *Septadis Hermeticae monas septima, continens inuestigationem veri artificii in Nouo lumine Michaelis Sendivogii*, w: Andrea Libavius (red.), *Syntagmatis arcanorum chymicorum [...] tomus secundus*, Frankfurt: Petrus Kopff, 1613, 437–453.
- . *Wolmeinendes Bedecken von der Fama und Confession der Bruderschaft dess Rosen Creutztes*. Nürnberg: Simon Halbmayr, 1625.
- Liebig, Justus von. *Listy o chemii, o jej zastosowaniu w przemyśle, fizjologii i w rolnictwie*. tłum. J. Seweryn Zdzitowiecki. Warszawa: Drukarnia S. Orgelbranda, 1845.
- Limbeck, Sven. „Die Katalogisierung alchemistischer Handschriften (pptx).” Neuentwicklungen bei der Katalogisierung. Vernetzung und Wandel durch Digitalisierung. Internationale Tagung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 19–21. September 2011 http://www.hab.de/bibliothek/sammlungen/hzdfg/Handschriftenbearbeitertagung_2011/Limbeck-2011.pptx.
- Lindberg, David C. *The transmission of Greek and Arabic learning to the West*, w: David C. Lindberg (red.), *Science in the Middle Ages*, Chicago: Chicago University Press, 1978, 52–90.
- Linde, Roland. *Johann Conrad Barkhausen (1666–1723) – der bedeutendste Sohn der Stadt Horn in Lippe. Ein biographischer und genealogischer Versuch über den ersten Professor für Chemie an der Universität Utrecht*. „Lippische Mitteilungen zur Geschichte und Landeskunde” 63, (1994): 69–83.
- Linden, Stanton J., red. *The alchemy reader. From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *Darke hieroglyphicks. Alchemy in English literature from Chaucer to the Restoration*, Studies in the English Renaissance. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1996.
- , red. *George Ripley's Compound of alchymy (1591)*. Aldershot–Burlington–Singapore–Sydney: Ashgate, 2001.
- . *The Ripley Scrolls and The Compound of Alchymy*, w: Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy*, Glasgow: University of Glasgow, 1998, 73–94.
- , red. *William Cooper: A catalogue of chymicall books, 1673–1688: A verified edition*, Garland Reference Library of the Humanities, 670. New York – London: Garland Publishing, 1987.
- Lindroth, Sten. *Till frågan om Basilius Valentinus*. „Lychnos” 5, (1940): 325–327.
- Lindsay, Jack. *The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt*. London: Frederick Muller, 1970.
- Link, Arnulf. *Johann Rudolph Glauber 1604–1670: Leben und Werk*. dysertacja doktorska, Heidelberg 1993.

- Lippmann, Edmund O. von. *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Mit einem anhang: Zur älteren Geschichte der Metalle. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*. t. [1]. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919.
- . *Some remarks on Hermes and Hermetica*. „Ambix” 2, no. 1 (1938): 21–25.
- . *Thaddaeus Florentinus (Taddeo Alderotti) über den Weingeist*. „Archiv für Geschichte der Medizin” 7, (1914): 379–389.
- Lipski, Alexander. *A Russian mystic faces the age of rationalism and revolution: Thought and activity of Ivan Vladimirovich Lopukhin*. „Church History” 36, no. 2 (1967): 170–188.
- Lisiak, Bogdan, SJ. *Adam Adamandy Kochański (1631–1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Studia i Materiały do Dziejów Jezuitów Polskich, 15. Kraków: Wydawnictwo WAM – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2005.
- Lisiak, Bogdan, SJ; Ludwik Grzebień, SJ, red. *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego SJ (1657–1699), Źródła do Dziejów Kultury. Kroniki i Listy*, 1. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, 2005.
- List brata Rogera Bacona o tajemnych dziełach sztuki i natury oraz o znikomości magii*. tłum. Tadeusz Włodarczyk, w: Krystyna Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, 89–97.
- Lomas, Robert. *The Invisible College: The Royal Society, freemasonry and the birth of modern science*. London: Headline Book Publishing, 2002.
- Long, Kathleen P. *The Chemical Wedding in the works of Clovis Hestean de Nuysement*. „Dalhousie French Studies” 56 (Le mariage sous l’Ancien Régime), (2001): 27–35.
- . *Hermaphrodites in Renaissance Europe*, Women and gender in the early modern world. Farnham: Ashgate, 2006.
- . *Salomon Trismosin and Clovis Hestean de Nuysement: The sexual politics of alchemy in Early Modern France*. „L’Esprit Créateur” 35, no. Summer (1995): 9–21.
- Long, Pamela O. *Openness, secrecy, authorship. Technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the renaissance*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- Lory, Pierre. *Alchimie et mystique en terre d’Islam*. Paris: Verdier, 2003.
- . *Kimiā*, w: Ehsan Yarshater (red.), *Encyclopædia Iranica*, New York – Winona Lake, IN: Encyclopædia Iranica Foundation – Eisenbrauns, Inc., 2008.
- López Pérez, Miguel; Didier Kahn; Mar Rey Bueno, red. *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- Lu-ch’iang, Wu; Tenney L. Davis. *An ancient chinese treatise on alchemy entitled Ts’an T’ung Ch’i*. „Isis” 18, (1932): 210–289.

- Lucentini, Paolo; Mark D. Delp, red. *Hermetis Trismegisti De sex rerum principiis*, Corpus Christianorum, 142; Hermes Latinus, 2. Turnhout: Brepols, 2006.
- Lüdy-Tenger, Fritz. *Alchemistische und chemische Zeichen*. Berlin: Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, 1928.
- Luhrman, T. M. *An interpretation of the Fama Fraternitatis with respect to Dee's Monas Hieroglyphica*. „Ambix” 33, no. 1 (1986): 1–10.
- Lüthy, Christoph. *Daniel Sennert's slow conversion from hylomorphism to atomism*. „Graduate Faculty Philosophy Journal [The New School for Social Research, New York]” 26, (2005): 99–121.
- Luzel, Véronique, red. *François Béroalde de Verville: Le Palais des Curieux*, Textes Littéraires Français, 617. Genève: Librairie Droz, 2012.
- Maack, Ferdinand. *Die goldene Kette Homers: Ein zum Studium und zum Verständnis der gesamtem hermetischen Litteratur unentbehrliches Hilfsbuch*. Lorch: Karl Rohm, 1905.
- MacDonald Ross, George. *Leibniz and alchemy*. „Studia Leibnitiana” Sonderheft 7, (1978): 166–177.
- MacGregor, Arthur, red. *Tradescant's rarities: Essays on the foundation of the Ashmolean Museum 1683 with a catalogue of the surviving early collections*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Maciejko, Paweł. *The mixed multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Jewish Culture and Contexts. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Magdalino, Paul; Maria Mavroudi, red. *The occult sciences in Byzantium*. Geneva: La Pomme d'Or, 2006.
- Magee, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- Magnus, Albertus. *Meteora*, w: Auguste Borgnet (red.), *Opera omnia*. t. 4, Paris, 1890, 477–832.
- Mahdihassan, S. *The Chinese origin of three cognate words: chemistry, elixir and geni*. „Journal of the University of Bombay” 20, (1951): 107–131.
- . *Indian alchemy or Rasayana in the light of asceticism and geriatrics*. New Delhi: Vikas, 1979.
- Maier, Michael. *Examen fucorum pseudo-chymicorum detectorum et in gratiam veritatis amantium succincte refutatorum*. Frankfurt: Typis Nicolai Hoffmanni, sumptibus Theodori de Brij, 1617.
- . *Intellectual cantilenae in nine triads upon the resurrection of the Phoenix*. tłum. Mike Dickman, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 25. Glasgow: Adam McLean, 1997.
- . *La fuga de Atalanta*. tłum. Agustín López Tobajas, María Tabuyo. Girona: Atalanta, 2007.

- . *Prchající Atalanta*. tłum. Jakub Hlaváček, Ivo Purš. Praha: Trigon, 2006.
- Maisel, Witold. *Archeologia prawna Europy*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.
- . *Archeologia prawna Polski*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Malcolm, Noel. *Private and public knowledge: Kircher, esotericism, and the Republic of Letters*, w: Paula Findlen (red.), *Athanasius Kircher: The last man who knew everything*, New York – London: Routledge, 2004, 286–297.
- . *Robert Boyle, Georges Pierre des Clozets, and the Asterism: A new source*. „Early Science and Medicine” 9, no. 4 (2004): 293–306.
- Mallison, James. *The Khecarīvidyā of Ādinātha: A critical edition and annotated translation of an early text of haṭhayoga*, Routledge Studies in Tantric Traditions. Oxon–New York: Routledge, 2007.
- , red. *The Shiva Samhita: A critical edition and an English translation*. Woodstock, NY: YogaVidya.com, 2007.
- Małachowski–Lempicki, Stanisław. *Różokrzyżowcy polscy wieku XVIII-go*. „Przegląd Powszechny” 185, no. 1–3 (1930): 73–84.
- Mandelbrote, Scott. *The uses of natural theology in seventeenth-century England*. „Science in Context” 20, no. 3 (2007): 451–480.
- Mandosio, Jean-Marc. *L'alchimie dans la classification des sciences et des arts à la Renaissance*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 11–41.
- . *La place de l'alchimie dans les classifications du Moyen Age et de la Renaissance*. „Chrysopœia” 4, (1990–1991): 199–282.
- . *La Tabula smaragdina nel Medioevo latino, I. La Tabula smaragdina e i suoi commentari medievali*, w: Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2003, 681–696.
- . *Latin technique du XIIe au XVIIe siècle*. „École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. Livret-Annuaire” 16, (2002): 139–142.
- Manget, Jean-Jacques, red. *Bibliotheca chemica curiosa*. t. 1–2. Genewa: Chouet, G. De Tourne, Cramer, Perachon, Ritter, S. De Tourne, 1702.
- Manuel, Frank E. *A portrait of Isaac Newton*. Cambridge, MA: The Belknap Press / Harvard University Press, 1968.
- . *Portret Izaaka Newtona*. tłum. Stefan Amsterdamski, Na Scieżkach Nauki. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Manzalaoui, M. A., red. *Secretum secretorum: Nine English versions*, Early English Text Society, 276. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- Mańkowski, Alfons. *Książę Hultazob, gdański lekarz cudotwórca w XVIII w.* Poznań: Praca, 1918.
- Marchand, Prosper. *Barnaud ou Bernaud, Nicolas*, w: Prosper Marchand (red.), *Dictionnaire historique, Ou mémoires critiques et littéraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulièrement dans la République des Lettres*. t. 1, A la Haye [Haga]: Pierre De Hondt, 1758, 82–87.
- Margoni, Alberto. *Angela Merici. The intuition of the secular spirituality*, Spiritualità e promozione umana, 32. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2004.
- Marinovic-Vogg, Marianne. *The „Son of heaven”. The Middle Netherlands translation of the Latin Tabula chemica*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 171–174.
- Marquet, Jean-François. *Béroalde de Verville et le roman alchimique*. „XVIIe siècle” no. 120 (1978): 157–170.
- . *Philosophie et alchimie chez Gerhard Dorn*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4-7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 215–221.
- Marshall, Alan. *Intelligence and espionage in the reign of Charles II, 1660–1685*, Cambridge Studies in Early Modern British History Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Martelli, Matteo, red. *The four books of pseudo-Democritus*, Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early Chemistry, 1. Leeds–London–Philadelphia: Maney Publishing / Society for the History of Alchemy and Chemistry, 2014.
- Martels, Z. R. W. M. von, red. *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Collection des travaux de l’Académie internationale d’histoire des sciences, 33. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- . *The final lines of Giovanni Aurelio Augurello’s Chrysopoeia (1515) and other mysteries...* w: Yasmin Haskell, Philip Hardie (red.), *Poets and teachers: Latin didactic poetry and the didactic authority of the Latin poet from the Renaissance to the present (Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Cambridge Society for Neo-Latin Studies, Clare College, Cambridge, 9–11 September, 1996)*, Bari: Levante, 1999, 57–75.
- Martels, Zweder von. *Augurello’s Chrysopoeia (1515): A turning point in the literary tradition of alchemical texts*. „Early Science and Medicine” 5, no. 2 (2000): 178–195.
- Martin, Plessner. *Geber and Jābir ibn Ḥayyān; an authentic sixteenth-century quotation from Jabir*. „Ambix” 16, (1969): 113–118.
- Martin, William A. P. *Alchemy in China*. „The China Review [Hong Kong]” 7, (1878): 242–255.

- Martinón-Torres, Marcos. *The archaeology of alchemy and chemistry in the early modern world*. Chicago: Chicago University Press, w druku.
- . *The tools of the chymist: Archaeological and scientific analyses of early modern laboratories*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 149–163.
- Martinón-Torres, Marcos; Thilo Rehren. *Alchemy, chemistry and metallurgy in Renaissance Europe: A wider context for fire-assay remains*. „Historical Metallurgy” 39, no. 1 (2005): 14–28.
- Marx, Arnold. *Die Gold- und Rosenkreuzer: Ein Mysterienbund des ausgehenden 18ten Jahrhunderts*. „Das Freimaurer Museum” 5, (1930): 1–168.
- Maryniarczyk, Andrzej, red. *Powszechna encyklopedia filozofii*. Lublin: Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2000–2009.
- Materer, Timothy. *Modernist alchemy: Poetry and the occult*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
- Materialien, die Affäre (Ferdinand von) Sternhayn im November 1808. Abschriften und Auszüge aus den Archiven von Karlsruhe, Paris und Berlin*. Landesarchiv Baden-Württemberg Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe, Hfk-Hs Nr. 517 1808.
- Mathers, Samuel Liddell MacGregor, red. *The Kabbalah unveiled*. London: George Redway, 1887.
- Matton, Sylvain, red. *Clovis Hestean de Nuysement: Les visions hermétiques et autres poèmes alchimiques suivis des Traictés du vray sel secret des Philosophes et de l’Esprit général du monde*. Paris: Culture, Art, Loisirs, 1974.
- . *Henry de Rochas plagiaire des Trois livres des elemens chymiques et spagyriques de Jean Brouaut*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 761–770.
- , red. *Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind. L’Enfant Hermaphrodite du Soleil et de la Lune*, tłum. Yann Lauthe. Paris: J.-C. Bailly Éditeur, 1985.
- . *Hermès Trismégiste dans la littérature alchimique médiévale*, w: Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2003, 621–650.
- . *L’influence de l’humanisme sur la tradition alchimique*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 3, (1995): 279–345.
- . *L’Égypte chez les ‘philosophes chymiques’, de Maier à Pernety*. „Les Etudes Philosophiques” 2/3, (1987): 207–226.
- . *L’herméneutique alchimique de la Fable antique*, w: Sylvain Matton (red.), *A.-J. Pernety, Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe. (1758)*, Paris: La Table d’éméraude, 1982, [1–21].

- . *L'interprétation alchimique de la mythologie*. „Dix-huitième siècle” no. 27 (1995): 73–87.
- . *La figure de Démogorgon dans la littérature alchimique*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 265–346.
- . *Le phénix dans l'œuvre de Michel Maier et la littérature alchimique*, w: J. C. Bailly (red.), *Chansons intellectuelles sur la résurrection du Phénix*, Paris: Gutenberg Reprints, 1984, 5–61.
- . *Les Métamorphoses d'Apulée dans la littérature alchimique de la Renaissance au XVIIIe siècle*, w: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron (red.), *Ésotérisme, gnozes & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Gnostica: Texts & Interpretations, 3, Leuven: Peeters Publishers, 2001, 113–130.
- . *Les théologiens de la Compagnie de Jésus et l'alchimie*, w: Frank Greiner (red.), *Aspects de la tradition alchimique au XVIIe siècle*, Paris / Milan: Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie / Arché, 1998, 382–501.
- . *Marsile Ficin et l'alchimie. Sa position, son influence*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 123–192.
- . *Philosophie et alchimie à la Renaissance et à l'Âge classique. I: Scolastique et alchimie (XVIe–XVIIe siècles)*, Textes et travaux de Chrysopœia, 10. Milano: Arché, 2009.
- . *Un témoignage de Jean Riolan sur Robertus Vallensis*. „Chrysopœia” 1, (1987): 77–78.
- Mauri, Daniela. *De l'ombre à une certaine lumière: Les lieux et les moyens de la connaissance dans quelques œuvres de Bérolalde de Verville*. „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” no. 49 (1999): 21–35.
- Mauskopf, Seymour. *Reflections: „A likely story”*, w: Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18, Dordrecht: Springer, 2007, 177–193.
- Maxwell-Stuart, P. G. *The occult in Early Modern Europe. A documentary history*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 1999.
- . *The occult in Medieval Europe: 500–1500. A documentary history*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Mayer-Deutsch, Angela. *The ideal Musaeum Kircherianum and the Ignatian Exercitia spiritalia*, w: Helmar Schramm, Ludger Schwarte, Jan Lazardzig (red.), *Instruments in art and science: On the architectonics of cultural boundaries in the 17th century*, Theatrum Scientiarum, 2, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, 235–256.

- McCallum, R. Ian. *Alchemical scrolls associated with George Ripley*, w: Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture*, New York: AMS Press, Inc., 2007, 161–188.
- . *Antimony in medical history: An account of the medical uses of antimony and its compounds since early times to the present*. Edinburgh: Pentland Press, 1999.
- McCullagh, C. Behan. *Colligation*, w: Aviezer Tucker (red.), *A companion to the philosophy of history and historiography*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, 152–161.
- McDonald, Grantley. *Marsilio Ficino in Renaissance Germany: A reception history*. Geneva: Librairie Droz, 2013.
- McGuire, J. E. *Force, active principles, and Newton's invisible realm*. „Ambix” 15, (1968): 154–208.
- . *Neoplatonism and active principles. Newton and the Corpus Hermeticum*, w: Lynn White, Jr. (red.), *Hermeticism and the Scientific Revolution. Papers read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1977, 93–142.
- . *Transmutation and immutability: Newton's doctrine of physical qualities*. „Ambix” 14, (1967): 69–95.
- McGuire, J. E.; Piyo M. Rattansi. *Newton and the 'Pipes of Pan'*. „Notes and Records of the Royal Society of London” 21, (1966): 108–143.
- McIntosh, Christopher. *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its relationship to the Enlightenment*, Brill's Studies in Intellectual History, 29. Leide–New York–Köln: E. J. Brill, 1992.
- . *The Rosicrucians: The history, mythology, and rituals of an esoteric order*. wyd. 3. York Beach, ME: Samuel Weiser, 1997.
- McKie, Douglas. *Some notes on Newton's chemical philosophy*. „Philosophical Magazine” 33, (1942): 847–870.
- McKnight, Stephen A., red. *Science, pseudo-science, and utopianism in early modern thought*. Columbia–London: University of Missouri Press, 1992.
- McLean, Adam. *Alchemical and hermetic emblems CD-Rom (volumes 1–4)*. Glasgow: Adam McLean, 1999–2001.
- , red. *The Amphitheatre engravings of Heinrich Khunrath*, tłum. Patricia Tahil, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 7. Edinburgh: Adam McLean, 1981.
- . *Bacstrom's Rosicrucian society*. „The Hermetic Journal” no. 6 (1979): 25–29.
- , red. *The book of the composition of alchemy*, Hermetic research Series, 10. Glasgow: Adam McLean, 2002.
- , red. *The Chemical Wedding of Christian Rosenkreutz*, tłum. Joscelyn Godwin, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 18. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991.
- . *Coloured alchemical emblems*. Glasgow: Adam McLean, 2011.
- . *Coloured alchemical sequences*. Glasgow: Adam McLean, 2011.

- . *A commentary on the Mutus liber*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 11. Edinburgh: Adam McLean, 1982.
- , red. *The crowning of Nature: The doctrine of the chief medicine explained in sixty seven hieroglyphics by Anonimus the Cavalist*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 3. Edinburgh: Adam McLean, 1980.
- . „Database of alchemical manuscripts.” http://www.levity.com/alchemy/alch_mss.html.
- . „Database of alchemy printed books (pre-1800).” http://www.levity.com/alchemy/alch_mss.html.
- , red. *The dream of Poliphilus. Volume one*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 21, 1986.
- . *The fourth Rosicrucian Manifesto? The mirror of wisdom of Theophilus Schweighardt, translated by Donald Maclean*. „The Hermetic Journal” no. 25 (1984): 16–35.
- , red. *The Hermaphrodite Child of the Sun and Moon*, tłum. Mike Brenner, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 26. Glasgow: Adam McLean, 1998.
- . *The impact of the Rosicrucian manifestos in Britain, Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616*, Amsterdam: In de Pelikaan, 1988, 170–179.
- . *The manuscript sources of the English translation of the Rosicrucian Manifestos*, w: Carlos Gilly, Friedrich Niewöhner (red.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Amsterdam: In de Pelikaan (Bibliotheca Philosophica Hermetica), 2001, 271–285.
- , red. *The Mosaical philosophy: Cabala of Robert Fludd*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 2. Edinburgh: Adam McLean, 1979.
- , red. *Robert Fludd: Origin and structure of the cosmos*, tłum. Patricia Tahil, Magnum Opus Hermetic Sourceworks Series, 13. Edinburgh: Adam McLean, 1982.
- . *A source for Robert Fludd's sevenfold rose*. „The Hermetic Journal” (1991): 138–139.
- . *Statistics on alchemical publication*. „The Alchemy Website” .
- , red. *The Viatorium of Michael Maier. Transcription by Fiona Oliver and Voicu Ion Cristi*, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 29. Glasgow: Adam McLean, 2005.
- McLean, Adam; Frederick Furnivall, red. *The book of quintessence by John de Rupescissa*, Hermetic Research Series, 9. Glasgow: Adam McLean, 2002.
- McVaugh, Michael R. *Chemical medicine in the medical writings of Arnau de Vilanova*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova), (2004–2005): 239–264.

- McVaugh, Michael Rogers. *Two Texts, one problem: The authorship of the Antidotarium and De venenis attributed to Arnau de Vilanova*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2), (1995): 75–94, 307–308.
- Meillassoux-Le Cerf, Micheline. *Dom Pernety et les Illuminés d’Avignon*. Milano: Archè, 1992.
- Meinel, Christoph. *Alchemie und Musik*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 201–228.
- . *Theory or practice? The eighteenth century debate on the scientific status of chemistry*. „Ambix” 30, no. 3 (1983): 121–132.
- Menéndez Pelayo, Don Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. t. 1. Madrid: Librería Católica de San José, 1880.
- Merkel, Ulrich. *Buchmalerei in Bayern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Spätblüte und Endzeit einer Gattung*. Regensburg: Schnell und Steiner Verlag, 1999.
- Merriam-Webster’s collegiate encyclopedia*. Springfield, MA: Merriam-Webster, 2000.
- „Merriam-Webster dictionary.” <http://www.merriam-webster.com/dictionary/alchemy>.
- Mertens, Michèle. *Alchemy, hermetism and gnosticism at Panopolis c. 300 A.D.: The evidence of Zosimus*, w: A. Egberts, Brian P. Muhs, Jacques van der Vliet (red.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an international Symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*, Papyrologica Lugduno-Batava, 31, Leiden: Brill, 2002, 165–175.
- . *Graeco-Egyptian alchemy in Byzantium*, w: Paul Magdalino, Maria Mavroudi (red.), *The occult sciences in Byzantium*, Geneva: La Pomme d’Or, 2006, 205–230.
- , red. *Les alchimistes grecs. IV.1: Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*. Paris: Belles Lettres, 1995.
- Metzger, Hélène. *L’évolution du règne métallique d’après les alchimistes du XVIIe siècle*. „Isis” 4, (1922): 466–482.
- . *Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1923.
- . *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris: Librairie Scientifique Albert Blanchard, 1930.
- Meulenbeld, G. Jan. *A history of Indian medical literature*. t. 2, Groningen Oriental Studies, 15. Groningen: Egbert Forsten, 2000.
- Meynell, Guy. *Locke and alchemy: His notes on Basilus Valentinus and Andreas Cellarius*. „Locke Studies” 2, (2002): 119–128.
- Michael, Emily. *Daniel Sennert on matter and form. At the juncture of the old and the new*. „Early Science and Medicine. A journal for the Study of Science, technology and Medicine in the Pre-modern Period” 2, no. 3 (1997): 272–299.

- . *Sennert's sea change: atoms and causes*, w: Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, 331–362.
- Micigno, Poliarco. *Lettre missive, contenant la vie de Sendivogius*, w: *Cosmopolite ou Nouvelle lumiere chimique, divisée en douze traitez*. t. 2, Paris: Jean d'Houry, 1669, bez paginacji.
- Mierzecki, Roman. *Historyczny rozwój pojęć chemicznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- Mikolejko, Zbigniew. *Mity tradycjonalizmu integralnego: Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1998.
- Miles, Wyndham. *Sir Kenelm Digby, alchemist, scholar, courtier, and man of adventure*. „Chymia. Annual Studies in the History of Chemistry” 2, (1949): 119–128.
- Milewska, Teresa Danuta. *Nieznany portret Krzysztofa von Suchtena z 1507 r. w zbiorach Muzeum Narodowego w Gdańsku*. „Gdańskie Studia Muzealne” 6, (1995): 9–22.
- Miller, Norbert, red. *Gustav Friedrich Hartlaub: Kunst und Magie. Gesammelte Aufsätze*, Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt, 65. Hamburg–Zürich: Luchterhand Literaturverlag, 1991.
- Molitor, Carl. *Alexander von Suchten, ein Arzt und Dichter aus der zeit des Herzogs Albrecht*. „Altpreußische Monatsschrift” 19, (1882): 480–488.
- Molland, George. *Roger Bacon's corpuscular tendencies (and some of Grosseteste's too)*, w: Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, 57–74.
- . *Roger Bacon and the Hermetic tradition in medieval science*. „Vivarium. An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance” 31, no. 1 (1993): 140–160.
- . *Roger Bacon as magician*. „Traditio” 30, (1974): 445–460.
- Mollenauer, Lynn Wood. *Strange revelations: Magic, poison, and sacrilege in Louis XIV's France*, Magic in History Series. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2007.
- Monod, Paul Kléber. *Solomon's secret arts: The occult in the Age of Enlightenment*. New Haven – London: Yale University Press, 2013.
- Montgomery, John Warwick. *Computer origins and the defense of the faith*. „Perspectives on Science and Christian Faith” 56, (2004): 189–203.
- . *Cross and crucible: Johann Valentin Andreae (1586–1654), phoenix of the theologians. Vol. 1: Andreae's life, world-view, and relations with Rosicrucianism and alchemy; Vol. 2: The Chymische Hochzeit with notes and commentary*. 2 t., Archives Internationales d'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 55. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

- . *The world-view of Johann Valentin Andreae*, w: Carlos Gilly, Frans A. Jansen (red.), *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Vorträge gehalten anlässlich des Amsterdamer Symposiums 18.–20. November 1986. Johann Valentin Andreae 1586–1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft 1614–1616*, Amsterdam: In de Pelikaan, 1988, 152–169.
- Moran, Bruce T. *The alchemical world of the German court. Occult philosophy and chemical medicine in the circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte. Beihefte, 29. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- . *Alchemy, chemistry and the history of science*. „Studies in History and Philosophy of Science” 31, no. 4 (2000): 711–720.
- . *Alchemy, prophecy, and the Rosicrucians: Raphael Eglinus and mystical currents of the early seventeenth century*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 103–120.
- . *Andreas Libavius and the transformation of alchemy. Separating chemical cultures with polemical fire*. Sagamore Beach, MA: Science History Publications, 2007.
- . *The Cassel court in European context. Patronage styles and Moritz the Learned as alchemical maecenas*, w: Gerhard Menk (red.), *Landgraf Moritz der Gelehrte. Ein Calvinist zwischen Politik und Wissenschaft*, Marburg an der Lahn: Verlag Trautvetter & Fischer Nachf., 2000, 215–228.
- . *Chemical pharmacy enters the university. Johannes Hartmann and the didactic care of chymiatry in the early seventeenth century*. Madison, WI: American Institute of the History of Pharmacy, 1991.
- . *Der alchemistisch-paracelsische Kreis um den Landgrafen Moritz von Hassen-Kassel (1572–1632). Der fürstliche Forscher und die Methode experimenteller Wissenschaft, Paracelsus und Paracelsisten. Vorträge 1984/85*, Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1987, 119–145.
- . *Distilling knowledge: Alchemy, chemistry, and the Scientific Revolution*, New Histories of Science, Technology, and Medicine. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- . *Libavius the Paracelsian? Monstrous novelties, institutions, and the norms of social virtue*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 67–80.
- . *Medicine, alchemy, and the control of language. Andreas Libavius versus the Neoparacelsians*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 135–149.
- More, Louis Trenchard. *Boyle as alchemist*. „Journal of the History of Ideas” 2, (1941): 61–76.

- . *Isaac Newton, 1642–1727: A biography*. New York: Charles Scribner's Sons, 1934.
- . *The life and works of the Honourable Robert Boyle*. New York: Oxford University Press, 1944.
- Morien Romani, quondam eremitae Hierosolymitani, De transfiguratione metallorum, & occulta, summaque antiquorum philosophorum medicina, libellus, nusquam hactenus in lucem editus*. Paris: apud Gulielmum Guillard, 1559.
- Morrisson, Mark S. *Modern alchemy: Occultism and the emergence of atomic theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Motycka, Alina. *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1998.
- . *Rozum i intuicja w nauce*. Warszawa: Eneteia, 2005.
- Moureau, Sébastien. *Le Commentariolum in ænigmaticum quoddam epitaphium, Bononiae studiorum, ante multa secula marmoreo lapidi insculptum de Nicolas Barnaud. Introduction, traduction et commentaire*. Louvain: praca licencjacka, Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, 2006.
- Mout, Marianne E. H. N. *Hermes Trismegistos Germaniae. Rudolf II en de arcane wetenschappen*. „Leids Kunsthistorisch Jaarboek” (1982): 161–182.
- Mu, Wang. *Foundations of internal alchemy: The Taoist practice of Neidan*. tłum. Fabrizio Pregadio. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter. *Georg am Wald (1554–1616). Arzt und Unternehmer*, w: Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 213–304.
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter; Julian Paulus. *Die Stellung des Paracelsus in der Alchemie*, w: Heinz Dopsch, Kurt Goldammer, Peter F. Kramml (red.), *Paracelsus (1493–1541). „Keines andern Knecht...”*, Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1993, 149–154.
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter; Joachim Telle. *Numismatik und Alchemie. Mitteilungen zu Münzen und Medaillen des 17. und 18. Jahrhunderts*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 229–276.
- Müller-Jahncke, Wolf Dieter. *The attitude of Agrippe[sic!] von Nettesheim (1486–1535) towards alchemy*. „Ambix” 22, no. 2 (1975): 134–150.
- Muller-Ortega, Paul Eduardo. *The triadic heart of Śiva: Kaula tantricism of Abhinavagupta in the non-dual Shaivism of Kashmir*, SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- Müller, Gerhard; Gerhard Krause, red. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1977–2004.

- Müller, Irmgard. *Kortum als Verteidiger der Alchemie*, w: Dr. med. Carl Arnold Kortum (1724–1824). *Arzt, Volksaufklärer, Alchemist, Dichter. Ausstellungskatalog*, Bochum: Institut für Geschichte der Medizin, Ruhr-Universität Bochum, 1991, 69–91.
- Multhauf, Robert P. *John of Rupescissa and the origin of medical chemistry*. „*Isis*” 45, no. 4 (1954): 359–367.
- . *Libavius and Beguin*, w: Eduard Farber (red.), *Great chemists*, New York–London: Interscience Publishers, 1961, 65–74.
- . *The origins of chemistry*, Classics in the History and Philosophy of Science, 13. Langhorne, PA: Gordon and Breach Science Publishers, 1993.
- Murdoch, John E. *The medieval and renaissance tradition of minima naturalia*, w: Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, 91–132.
- Murr, Christoph Gottlieb von. *Über den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und des Freymaurerordens*. Sulzbach: Johann Esaias Seidel, 1803.
- Muscatine, Charles. *Chaucer and the French tradition*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1957.
- Muschitiello, Nicola, red. *Aelia Laelia Crispis. La pietra di Bologna*. Bologna: Nuova Alfa Editoriale, 1989.
- , red. *Aelia Laelia. Il mistero della pietra di Bologna*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Muslow, Martin. *Aufklärung versus Esoterik? Vermessung des intellektuellen Feldes anhand einer Kabale zwischen Weißmüller, Ludovici und den Gottscheds*, w: Monika Neugebauer-Wölk, Holger Zaunstöck (red.), *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 331–376.
- Myszor, Wincenty. *Poimandres*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15, no. 1 (1977): 205–216.
- Naber, H. A. *De Hollandsche Archimedes*. „*De Hollandsche Revue*” 30, no. 4 (1925): 287–296.
- . *De ster van 1572: Cornelis Jacobsz. Drebbel (1572–1634)*. Amsterdam: Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur, 1907.
- Nardi, G. M., red. *Thaddaeus Florentinus, I Consilia*. Torino: Minerva Medica, 1938.
- Nardis, Mauro de. *Kleopatra of Alexandria*, w: Paul T. Kreyser, Georgia L. Irby-Massie (red.), *Encyclopedia of ancient natural scientists. The Greek tradition and its many heirs*, London – New York: Routledge, 2008, 482.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and civilization in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Nauert, Charles G., Jr. *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, Illinois Studies in the Social Sciences, 55. Urbana: University of Illinois Press, 1965.

- . *Magic and scepticism in Agrippa's thought*. „Journal of the History of Ideas” 18, (1957): 161–182.
- Nazari, Giovanni Battista. *On the transmutation of metals*. tłum. Doug Skinner, Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 27. Glasgow: Adam McLean, 2002.
- Neagu, Cristina. *The Processus sub forma missae: Christian alchemy, identity and identification*. „Archaeus: Études d'Histoire des Religions” 4, (2000): 105–117.
- . *Servant of the Renaissance. The poetry and prose of Nicolaus Olahus*. Oxford: Peter Lang, 2003.
- Needham, Joseph. *Science in traditional China: A comparative perspective*. Cambridge, MA / Hong Kong: Harvard University Press / The Chinese University Press, 1981.
- Needham, Joseph; Lu Gwei-Djen. *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 2: Spagyric discovery and invention: Magisteries of gold and immortality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- . *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 4: Spagyric discovery and invention: Apparatus, theories and gifts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 5: Spagyric discovery and invention: Physiological alchemy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Needham, Joseph; Ho Ping-Yu; Lu Gwei-Djen. *Science and civilization in China. Vol. 5: Chemistry and chemical technology. Part 3: Historical survey, from cinnabar elixirs to synthetic insulin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Nettelbladt, Christian Carl Friedrich Wilhelm von. *Geschichte freimaurerischer Systeme in England, Frankreich und Deutschland*. Berlin: E. S. Mittler, 1879.
- Neugebauer-Wölk, Monika; Renko D. Geffarth; Markus Meumann, red. *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 50. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Neugebauer-Wölk, Monika; Andre Rudolph, red. *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer, 2008.
- Neugebauer-Wölk, Monika; Holger Zaunstock, red. *Aufklärung und Esoterik*, Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Neumann, Hans-Joachim. *Friedrich Wilhelm II. Preußen unter den Rosenkreuzern*. Berlin: Quintessenz Verlag, 1997.
- Newman, John R. *A brief history of the Kālachakra, The wheel of time: The Kālachakra in context (with a foreword by His Holiness the Dalai Lama)*, Madison, WI: Deer Park Books, 1985, 51–90.
- Newman, William. *The authorship of the Introitus apertus ad oclusum regis palatium*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the inter-*

- national conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 139–144.
- . *The genesis of the Summa perfectionis*. „Archives Internationales d’Histoire des Sciences” 35, (1985): 240–302.
- . *L’influence de la Summa perfectionis du pseudo-Geber*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 65–77.
- . *New light on the identity of „Geber”*. „Sudhoffs Archiv” 69, no. 1 (1985): 76–90.
- . *Newton’s Clavis as Starkey’s Key*. „Isis” 78, no. 4 (1987): 564–574.
- . *Prophecy and alchemy: The origin of Eirenaeus Philalethes*. „Ambix” 37, no. 3 (1990): 97–115.
- . recenzja; Barbara Obrist, *Les débuts de l’imagerie alchimique*, „Speculum” 60, no. 1 (1985): 188–190.
- . *The Summa perfectionis and late medieval alchemy*. Cambridge, MA: dysertacja doktorska Harvard University, 1986.
- . *Technology and alchemical debate in the late Middle Ages*. „Isis” 80, no. 3 (1989): 423–445.
- . *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*. „Ambix” 29, no. 3 (1982): 125–140.
- Newman, William R. *Alchemical atoms or artisanal „building blocks”? A response to Klein*. „Perspectives on Science” 17, no. 2 (2009): 212–231.
- . *The alchemical sources of Robert Boyle’s corpuscular philosophy*. „Annals of Science” 53, (1996): 567–585.
- . *Alchemical symbolism and concealment: The Chemical House of Libavius*, w: Peter Galison, Emily Thompson (red.), *The architecture of science*, Cambridge, MA–London: MIT Press, 1999, 59–78.
- . *The alchemy of Roger Bacon and the Tres epistolae attributed to him, Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge: Mélanges d’histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Hautes études médiévales et modernes, 73, Genève / Paris: Librairie Droz / Librairie Champion, 1994, 461–479.
- . *Atoms and alchemy. Chymistry and the experimental origins of the scientific revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- . *The background to Newton’s chymistry*, w: I. Bernard Cohen, George E. Smith (red.), *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge Companions, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 358–369.
- . *Boyle’s debt to corpuscular alchemy*, w: Michael Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 107–118.

-
- . *Brian Vickers on alchemy and the occult: A response*. „Perspectives on Science” 17, no. 4 (2009): 482–506.
- . *The corpuscular theory of J. B. Van Helmont and its medieval sources*. „Vivarium. An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance” 31, no. 1 (1993): 161–191.
- . *The corpuscular transmutational theory of Eirenaeus Philalethes*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 161–182.
- . *Decknamen or pseudochemical language? Eirenaeus Philalethes and Carl Jung*. „Revue d’histoire des sciences” 49, no. 2–3 (1996): 159–188.
- . *Elective affinity before Geoffroy: Daniel Sennert’s atomistic explanation of vinous and acetous fermentation*, w: Gideon Manning (red.), *Matter and form in early modern science and philosophy*, Boston–Leiden: Brill, 2012, 99–124.
- . *Experimental corpuscular theory in Aristotelian alchemy. From Geber to Sennert*, w: Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, 291–330.
- . *From alchemy to „chymistry”*, w: Katharine Park, Lorraine Daston (red.), *The Cambridge history of science. Vol. 3: Early modern science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 497–516.
- . *Gehennical fire. The lives of George Starkey. An American alchemist in the Scientific Revolution*. wyd. 2: University of Chicago Press, 2003. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- . *Geochemical concepts in Isaac Newton’s early alchemy*, w: Gary D. Rosenberg (red.), *The revolution in geology from the Renaissance to the Enlightenment*, Memoir, 203, Boulder, CO: The Geological Society of America, 2009, 41–50.
- . *How not to integrate the history and philosophy of science: A reply to Chalmers*. „Studies in History and Philosophy of Science” 41, (2010): 203–213.
- . *Medieval alchemy*, w: David C. Lindberg, Michael H. Shank (red.), *Cambridge history of science. Vol. II: Medieval science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 385–403.
- . *Newton’s early optical theory and its debt to chymistry*, w: Danielle Jacquart, Michel Hochmann (red.), *Lumière et vision dans les sciences et dans les arts*, Genève: Droz, 2010, 283–307.
- . *Newton’s theory of metallic generation in the previously neglected text ‘Humores minerales continuo decidunt’*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 89–100.
- . *The occult and the manifest among the alchemists*, w: F. Jamil Ragep, Sally P. Ragep, Steven John Livesey (red.), *Tradition, transmission, transformation:*

- Proceedings of two conferences on pre-modern science held at the University of Oklahoma*, Collection des travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 37, Leiden: E. J. Brill, 1996, 173–198.
- . *An overview of Roger Bacon's alchemy*, w: Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden: Brill, 1997, 317–336.
- . *The philosophers' egg. Theory and practice in the alchemy of Roger Bacon*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 3, (1995): 75–101.
- . *Promethean ambitions: Alchemy and the quest to perfect nature*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- . *The reduction to pristine state in Robert Boyle's corpuscular philosophy*, w: Mary Domski, Michael Dickson (red.), *Discourse on a new method: Reinvigorating the marriage of history and philosophy of science*, Chicago: Open Court Publishing Company, 2010, 43–64.
- . *The Summa perfectionis of Pseudo-Geber. A critical edition, translation and study*, Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 35. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Newman, William R.; Anthony Grafton. *The problematic status of astrology and alchemy in premodern Europe (Introduction)*, w: William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2001, 1–37.
- Newman, William R.; Lawrence M. Principe. *Alchemy and the changing significance of analysis*, w: Jed Z. Buchwald (red.), *Wrong for the right reasons*, Dordrecht: Springer, 2005, 73–89.
- . *Alchemy tried in the fire: Starkey, Boyle, and the fate of Helmontian chymistry*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- . *Alchemy vs. chemistry: The etymological origins of a historiographic mistake*. „Early Science and Medicine” 3, no. 1 (1998): 32–65.
- , red. *George Starkey: Alchemical laboratory notebooks and correspondence*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004.
- Newton, David E. *Encyclopedia of water*. Westport, CT: Greenwood Press, 2003.
- Nierenstein, M. *Helvetius, Spinoza, and transmutation*. „Isis” 17, no. 2 (1932): 408–411.
- Nierenstein, M.; P. F. Chapman. *Enquiry into the authorship of the Ordinall of alchimy*. „Isis” 18, no. 2 (1932): 290–321.
- Nierenstein, M.; Frances M. Price. *The identity of the manuscript entitled „Mr. Nortons worke, de lapide ph'orum” with the Ordinall of alchimy*. „Isis” 31, no. 1 (1934): 52–56.
- Norrgrén, Hilde. *Interpretation and the Hieroglyphic Monad: John Dee's reading of Pantheus's Voarchadumia*. „Ambix” 52, no. 3 (2005): 217–245.
- Norris, John. *Early theories of aqueous mineral genesis in the sixteenth century*. „Ambix” 54, no. 1 (2007): 69–86.

- . *The mineral exhalation theory of metallogenesis in pre-modern mineral science*. „Ambix” 53, no. 1 (2006): 43–66.
- Nowicka, Bronisława. *Wyszogród. Zarys dziejów*. Wyszogród: Towarzystwo Naukowe Płockie, Oddział w Wyszogrodzie, 1971.
- Nummedal, Tara. *Adepts and artisans: Alchemical practice in the Holy Roman Empire, 1550–1620*. Stanford, CA: dysertacja doktorska, Stanford University, 2001.
- . *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.
- . *Kircher's subterranean world and the dignity of the geocosm*, w: Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford: Stanford University Libraries, 2001, 37–47.
- O'Connor, Kathleen Malone. *The alchemical creation of life (takwin) and other concepts of Genesis in medieval Islam*. Philadelphia: dysertacja doktorska University of Pennsylvania, 1994.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek science passed to the Arabs*. London: Routledge and Kegan Paul, 1949.
- O'Mahoney, Elizabeth. *Representations of gender in seventeenth-century Netherlandish alchemical genre painting*. York: The University of York, dysertacja doktorska, 2005.
- Obrist, Barbara. *Alchimie et allégorie scripturaire au Moyen Âge*, w: Gilbert Dahan, Richard Goulet (red.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles*, Textes et traditions, 10, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, 245–265.
- . *Cosmology and alchemy in an illustrated 13th century alchemical tract: Constantine of Pisa, „The book of the secrets of alchemy”*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 1, (1993): 115–160.
- . *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe–XVe siècles)*. Paris: Le Sycomore, 1982.
- . *Les rapports d'analogie entre philosophie et alchimie médiévale*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 43–64.
- . *Visualization in medieval alchemy*. „Hyle. International Journal for Philosophy of Chemistry” 9, no. 2 (2003): 131–170.
- Odložilík, Otakar. *Thomas Seget: A Scottish friend of Szymon Szymonowic*. „The Polish Review” 11, no. 1 (1966): 3–39.
- Ogden, Jack. *Metals*, w: Paul T. Nicholson, Ian Shaw (red.), *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 148–176.
- Ojrzynski, Jacek A. *Mistrz Twardowski – historia i mistyfikacja*. „Przegląd Historyczny” 78, no. 4 (1987): 745–753.

- Oldroyd, David R. *Some neo-platonic and stoic influences on mineralogy in the sixteenth and seventeenth centuries*. „Ambix” 21, (1974): 128–156.
- Olivier, Eugène. *Bernard G[illes] Penot (Du Port), médecin et alchimiste (1519–1617) [édition, actualisation de la bibliographie et notes additionnelles par Didier Kahn]*. „Chrysopœia” 5, (1992–1996): 571–668.
- Olszewski, Eugeniusz, red. *Georgius Agricola 1494–1555. Górnik, metalurg, mineralog, chemik, lekarz*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 1. Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich, 1957.
- Oreovicz, Cheryl Z., red. *Eirenaeus Philoponos Philalethes: „The marrow of alchemy” (London, 1654–55): A critical edition*. dysertacja doktorska, Pennsylvania State University, 1972.
- Osten, Sigrid von. *Das Alchemistenlaboratorium Oberstockstall: Ein Fundkomplex des 16. Jahrhunderts aus Niederösterreich*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1998.
- Oster, Malcolm, red. *Science in Europe, 1500–1800. A secondary sources reader*. New York–London: Palgrave Macmillan / The Open University, 2002.
- Otakar, Zachar., red. *Mistra Antonia z Florencie Cesta spravedlivá v alchymii. Podle originálu z r. 1457*. Praha: Šimáček, 1899.
- Otorowski, Michał. *Cagliostro demasqué à Varsovie Augusta Moszyńskiego*. „Ars Regia” 6, no. 1–2 (11–12) (1997): 73–82.
- . *Cagliostro i „Obmanszczik” Katarzyny II*. „Ars Regia” 6, no. 1–2 (11–12) (1997): 11–21.
- . *Cagliostro w Warszawie: Alchemia lansu*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2007.
- . *Dwa memoriały Cagliostra (?) do Stanisława Augusta*. „Ars Regia” 6, no. 1–2 (11–12) (1997): 127–171.
- . *Komentarz do tekstu Augusta Moszyńskiego*. „Ars Regia” 6, no. 1–2 (11–12) (1997): 105–126.
- Pabst, Bernhardt. *Atomentheorien des lateinischen Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Pachniak, Katarzyna. *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*. Warszawa: Collegium Civitas, Wydawnictwo TRIO, 2010.
- Pächter, Heinz. *Paracelsus: Das Urbild des Doktor Faustus*. Zürich: Gutenberg, 1955.
- Pagel, Walter. *Joan Baptista van Helmont: Reformer of science and medicine*, Cambridge Monographs on the History of Medicine. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- . *The Paracelsian Elias Artista and the alchemical tradition*. „Medizinhistorisches Journal” 16, no. 1–2 (1981): 6–19.
- . *Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition*. „Ambix” 8, (1960): 125–166.
- . *Paracelsus. An Introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*. Basel – New York: S. Karger, 1958.

- . *Paracelsus: Traditionalism and medieval sources*, w: Lloyd Stevenson, Robert P. Multhauf (red.), *Medicine, science and culture. Historical essays in honor of Owsei Temkin*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1968, 51–75.
- . *The smiling spleen. Paracelsianism in storm and stress*. Basel: Karger, 1984.
- Palombara, Massimiliano Savelli Marchese. *The allegory of Palombara*. tłum. Gleb Butuzov, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 38. Glasgow: Adam McLean, 2009.
- Paniagua, Juan A. *En torno a la problemática del corpus científico arnaldiano*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2), (1995): 9–22.
- . *Notas en torno a los escritos de Alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova*. „Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica” 11, (1959): 406–419.
- . *Studia arnaldiana: Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240–1311*. Barcelona: Fundación Uriach 1838, 1994.
- Panteo, Giovanni Agostino. *Voarchadúmia*. tłum. Paul Ferguson, *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*, 39. Glasgow: Adam McLean, 2010.
- Papathanassiou, Maria K. *L’oeuvre alchimique de Stéphane d’Alexandrie: structure et transformations de la matière, unité et pluralité, l’énigme des philosophes*, w: Cristina Viano (red.), *L’alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, *Histoire des doctrines de l’Antiquité classique*, 32, Paris: J. Vrin, 2005, 113–133.
- . *Stephanos of Alexandria as alchemist and astrologer*, w: Paul Magdalino, Maria Mavroudi (red.), *The occult sciences in Byzantium*, Geneva: La Pomme d’Or, 2006, 163–204.
- . *Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical notions and cosmology in his alchemical work*. „Ambix” 37, no. 3 (1990): 121–133.
- Papmehl, K. A. *The Empress and ‘Un Fanatique’: A review of the circumstances leading to the government action against Novikov in 1792*. „The Slavonic and East European Review” 68, no. 4 (1990): 665–691.
- Parmeshwaranand, Swami. *The Harihara sub-sect*, w: Swami Parmeshwaranand (red.), *Encyclopaedia of the Śaivism*. t. 1, New Delhi: Sarup & Sons, 2004, 287–295.
- Parry, Glyn. *The arch-conjuror of England: John Dee*. New Haven – London: Yale University Press, 2012.
- Partington, J. R. *Albertus Magnus on alchemy*. „Ambix” 1, no. 1 (1937): 3–20.
- . *A history of chemistry. Vol. I. Part I: Theoretical background*. London: Macmillan & Co., 1970.
- . *A history of chemistry. Vol. II*. London: Macmillan & Co., 1961.
- . *A history of chemistry. Vol. III*. London: Macmillan & Co., 1962.

- . *A history of Greek fire and gunpowder*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1999.
- . *The identity of Geber*. „Nature” February 17, (1923): 219–220.
- . *Trithemius and alchemy*. „Ambix” 2, (1939): 53–59.
- Partini, Anna M. *Athanasius Kircher e l'alchimia. Testi scelti e commentati*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 2004.
- Partini, Anna Maria. *Cristina di Svezia e il suo cenacolo alchemico*, Esoterismo e Alchimia. Roma: Edizioni Mediterranee, 2010.
- , red. *Francesco Maria Santinelli: Androgenes Hermeticus. Composto da Minera Philosophorum e Radius ab Umbra. Completato da un Dialogo tra Maestro e Discepolo che descrive l'intera Grande Opera*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 2000.
- , red. *Francesco Maria Santinelli: Sonetti alchimici e altri scritti inediti*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizione Mediterranee, 1985.
- , red. *Marchese Massimiliano Palombara: La bugia. Rime ermetiche e altri scritti: Da un Codice Reginense del sec. XVII*, Biblioteca Ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 1983.
- Pastoureau, Michel. *Średniowieczna gra symboli*. tłum. Hanna Igalson-Tygielska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Patai, Raphael. *The Jewish alchemists. A history and source book*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- . *Maria the Jewess – founding mother of alchemy*. „Ambix” 29, no. 3 (1982): 177–197.
- Patterson, T. S. *Jean Beguin and his Tyrocinium chymicum*. „Annals of Science” 2, no. 3 (1937): 243–298.
- Paulus, Julian. *Alchemie und Paracelsismus um 1600. Siebzig Porträts*, w: Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 335–406.
- . *Das Donum Dei. Zur Edition eines frühneuzeitlichen alchemischen Traktats*, w: Hans-Gert Roloff (red.), *Editionsdesiderate zur Frühen Neuzeit: Beiträge zur Tagung der Kommission für die Edition von Texten der Frühen Neuzeit*. t. 2, Chloe. Beihefte zum Daphnis, 25, Amsterdam: Editions Rodopi, 1997, 795–804.
- . *Paracelsus-Bibliographie, 1961–1996*. Wiesloch: Palatina, 1997.
- Pavanello, Giuseppe. *Un maestro del Quattrocento (Giovanni Aurelio Augurello)*. Venezia: Tipografia Emiliana, 1905.
- Peeters, F. A. H., red. *Alle de Werken van Goossen van Vreeswijk, een 17-de eeuwse Bergmeester en Alchymist*. Tilburg: F. A. H. Peeters, 1982.
- Pelc, Janusz. *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*. Kraków: Universitas, 2002.

- Penman, Leigh T. I. *Böhme's student and mentor: The Liegnitz physician Balthasar Walther (c. 1558–c. 1630)*, w: Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Frühe Neuzeit, Berlin–Boston: Walter de Gruyter/Niemeyer, 2012, 47–66.
- . *A second Christian Rosenkreuz? Jakob Böhme's disciple Balthasar Walther (1558–c.1630) and the Kabbalah. With a bibliography of Walther's printed works*, w: T. Ahlbäck (red.), *Western Esotericism. Selected Papers Read at the Symposium on Western Esotericism held at Åbo, Finland, on 15–17 August 2007*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 20, Åbo: Donner Institute, 2008, 154–172.
- Pentek, Zdzisław. *Ze średniowiecznej recepcji Koranu wśród chrześcijan. Polemiści, tłumacze i wydawcy*, w: Dariusz A. Sikorski, Andrzej M. Wyrwa (red.), *Cognitio ni gestororum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, Warszawa: DiG, 2006, 59–70.
- Pereira, Michela. *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, Warburg Institute Surveys and Texts, 18. London: The Warburg Institute, 1989.
- . *Alchemy*, w: Edward Craig (red.), *Routledge encyclopedia of philosophy*. t. 1, London–New York: Routledge, 1998, 155–159.
- . *Alchemy and the use of vernacular languages in the late Middle Ages*. „Speculum” 74, no. 2 (1999): 336–356.
- . *Alchimia occitanica e pseudolullismo alchemico. Osservazioni in margine a una recente ricerca*. „Studia Lulliana” 43, (2003): 93–102.
- , red. *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*. Milano: Arlando Mondadori, 2006.
- . *Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 14 (Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova, 2), (1995): 95–174.
- . *Filosofia naturale lulliana e alchimia. Con l'inedito epilogo del Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. „Rivista di storia della filosofia” 41, (1986): 747–780.
- . *I Septem Tractatus Hermetis. Note per una ricerca*, w: Paolo Lucentini, Ilaria Parri, Vittoria Perrone Compagni (red.), *Hermetism from late antiquity to humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20–24 novembre 2001*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2003, 651–680.
- . *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Biblioteca di Medioevo Latino, 7. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1992.
- . *La sapienza alchemica fra immaginario e filosofia*, w: Mauro Mugnai (red.), *Aspetti della Sapienza Tradizionale. Terranuova Bracciolini, 7–14 maggio 1996*, Terranuova Bracciolini: Biblioteca Comunale Assessorato per la Cultura del Comune di Terranuova Bracciolini, 1996.

- . *Lullian alchemy: Aspects and problems of the corpus of alchemical works attributed to Ramon Lull (XIV–XVII centuries)*. „Catalan Review” 4, no. 1/2 (1990): 41–54.
- . *Medicina in the alchemical writings attributed to Raimond Lull (14th–17th centuries)*, w: Piyo Rattansi, Antonio Clericuzio (red.), *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, 1–16.
- , red. *Morieno Romano: Testamento alchemico*, Ermetismo e alchimia. Roma: Atanòr, 1996.
- . *recenzja Le Rosier alchimique de Montpellier*. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 18, (1999): 841–844.
- . *Teorie dell’elixir nell’alchimia latina medievale*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 3, (1995): 103–148.
- . *Un tesoro inestimabile: elixir e „prolongatio vitae” nell’alchimia del ‘300*. „Micrologus. Rivista della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino” 1, (1993): 161–187.
- . „*Vegetare seu transmutare*”. *The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy*, w: Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda, Peter Walter (red.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raiumundus-Lullius-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Turnhout: Brepols, 2002, 94–119.
- Pereira, Michela; Barbara Spaggiari. *Il „Testamentum” alchemico attribuito a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244, Millenio Medievale, 14 (Testi, 6)*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- Pérez Pariente, Joaquín. *An investigation on the activity pattern of alchemical transmutations*. „Journal of Scientific Exploration” 16, no. 4 (2002): 593–602.
- Perifano, Alfredo. *Giovan Battista Nazari et Francesco Colonna: La réécriture alchimique de l’Hypnerotomachia Poliphili*. „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 66, no. 2 (2004): 241–259.
- . *Iconographie et alchimie: de quelques images contenues dans Della Transmutatione metallica sogni tre de Giovan Battista Nazari*, w: Michel Plaisance (red.), *Le livre illustré italien au XVIe siècle. Texte / Image: Actes du colloque par le Centre de recherche Culture et société en Italie aux XVe, XVIe et XVIIe siècles, de l’Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris, 1994)*, Actes et colloques, 50, Paris: Klincksieck / Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1999, 247–264.
- . *Il sogno tra letteratura e conoscenza nel Della transmutatione metallica sogni tre (1572) di Giovan Battista Nazari*, w: Silvia Volterrani (red.), *Le metamorfosi del sogno nei generi letterari*, Milano: Le Monnier, 2003, 88–95.
- . *L’alchimie à la cour de Côme Ier de Médicis: Savoirs, culture et politique*. Paris: Champion, 1997.

- Perrone Compagni, V., red. *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres*, Studies in the History of Christian Thought, 48. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992.
- . *Introduction*, w: V. Perrone Compagni (red.), *Cornelius Agrippa: De occulta philosophia libri tres*, Studies in the History of Christian Thought, 48, Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1992, 1–59.
- Perrone Compagni, Vittoria. „*Dispersa intentio*”. *Alchemy, magic and scepticism in Agrippa*. „Early Science and Medicine” 5, no. 2 (2000): 160–177.
- . *Tutius ignorare quam scire: Cornelius Agrippa and scepticism*, w: Gianni Paganini, José R. Maia Neto (red.), *Renaissance scepticisms*, International Archives of the History of Ideas, 199, Dordrecht: Springer, 2009, 91–110.
- Peterson, Joseph H., red. *Arbatel: Concerning the magic of the ancients. Original source-book of angel magic*. Lake Worth, FL: Ibis Press/Nicolas Hays, 2009.
- Petry, Yvonne. *Gender, Kabbalah and the Reformation. The mystical theology of Guillaume Postel (1510–1581)*, Studies in medieval and Reformation thought, 98. Leiden–Boston: Brill, 2004.
- Petz, Hans. *Urkunden und Regesten aus dem königlichen Kreisarchiv zu Nürnberg*. „Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses” 10, (1889): xx–lxii.
- Peuckert, Will-Erich. *Das Rosenkreutz. Zweite, neugefaßte Auflage mit einer Einleitung herausgegeben von Rolf Christian Zimmermann*. wyd. 2, Pansophie, 3. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1973.
- . *Die Rosenkreutzer. Die Geschichte einer Reformation*. Jena: Eugen Diederichs, 1928.
- . *Gabalialia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Pansophie, 2. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1967.
- . *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*. wyd. 3, Pansophie, 1. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1976.
- , red. *Theophrastus Paracelsus: Werke*. t. 5. Basel: Schwabe, 1968.
- Phillipps, Thomas. *A transcript of a manuscript treatise on the preparation of pigments, and on various processes of the decorative arts practised during the Middle Ages, written in the twelfth century, and entitled Mappae Clavicula*. „Archaeologia” 32, (1847): 183–244.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate: Mowa o godności człowieka*. tłum. Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Klasyka Filozofii. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2010.
- Pietsch, Erich. *Johann Rudolph Glauber: Der Mensch, sein Werk und seine Zeit*. „Deutsches Museum Abhandlungen und Berichte” 24, no. 1 (1956): 1–64.
- Pingree, David. *The thousands of Abū Ma’shar*, Studies of the Warburg Institute, 30. London: The Warburg Institute, 1968.
- Pirkl, Herwig. *Aus der Prugger von Pruggheim’schen Familiengeschichte*. „Fieberbrunn Informativ” no. 2 (October) (1980): 12–14.

- Pisa, Constantine of. *The book of the secrets of alchemy*. Wyd. Barbara Obrist, Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 34. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Placcius, Vincent. *De scriptis et scriptoribus anonymis atque pseudonymis syntagma*. Hamburg: Christian Guth, 1674.
- Plessner, Martin. *Balīnūs*, w: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1960, 994–995.
- . Ġābir ibn Ḥayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften. „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft” 115, (1965): 23–35.
- . *Hermes Trismegistus and Arab science*. „Studia Islamica” 1, no. 2 (1954): 45–59.
- . *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*. „Der Islam” 16, (1927): 77–113.
- . *The place of the Turba philosophorum in the development of alchemy*. „Isis” 45, no. 4 (1954): 331–338.
- . *The Turba Philosophorum: a preliminary report on three Cambridge MSS*. „Ambix” 7, (1959): 159–163.
- . *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum*, Boethius. Texte und Abhandlungen zur Geschichte der Exakten Wissenschaften, Bd. 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Płonka-Syroka, Bożena. *Carla Gustava Junga theatrum mundi. Czy opis nowożytnej alchemii zawarty w dziele Junga „Psychologie und Alchemie” rzeczywiście możemy uważać za historyczną rekonstrukcję?* „Medycyna Nowożytna” 7, no. 2 (2000): 5–27.
- Poel, Marc van der. *Cornelius Agrippa: The humanist theologian and his declamations*, Brill's Studies in Intellectual History, 77. Leyden: Brill, 1997.
- Pogonowska, Barbara. *Paranauka. Studium z filozofii nauki*. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych, 1995.
- Polizzi, Gilles. „Blanc est le champ, noire la semence”: *l'énigmatique littéraire à la Renaissance*. „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” 59, (2004): 49–62.
- . *'Fontaine(s) périlleuse(s)': L'allégorie amoureuse dans la glose alchimique chez Gohory et Verville*. „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” 41, (1995): 37–56.
- . *L'énigme au XVIe siècle: Orientations bibliographiques*. „Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance” no. 59 (2004): 63–72.
- . *La fabrique de l'énigme: lectures „alchimiques” du Poliphile chez Gohory et Béroalde de Verville*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 265–288.

- Polo, Marco. *Opisanie świata*. tłum. Anna Ludwika Czerny. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.
- Popkin, Richard H. *The history of scepticism: From Erasmus do Descartes*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.
- Porter, Martin. *Windows of the soul: The art of physiognomy in European culture 1470–1780*, Oxford Historical Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Portmann, M.-L. *Jean-Jacques Manget (1652–1742), médecin, écrivain et collectionneur genevois*. „Gesnerus” 32, no. 1–2 (1975): 147–152.
- Powers, John C. ‘Ars sine arte’: *Nicholas Lemery and the end of alchemy in eighteenth-century France*. „Ambix” 45, no. 3 (1998): 163–189.
- . *Chemistry without principles: Herman Boerhaave on instruments and elements*, w: Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18, Dordrecht: Springer, 2007, 45–61.
- . *Inventing chemistry: Herman Boerhaave and the reform of the chemical arts*, Synthesis. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Pozzi, Giovanni; Lucia A. Ciapponi, red. *Francesco Colonna: Hypnerotomachia Poliphili*, Itineraria Erudita, 1–2. Padova: Editrice Antenore, 1968.
- Pregadio, Fabrizio. *Alchemy in China*, w: Helaine Selin (red.), *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-Western cultures*, Berlin–Heidelberg–New York: Springer, 2008, 98–100.
- , red. *Awakening to reality: The „regulated verses” of the Wuzhen pian, a Taoist classic of internal alchemy*. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2009.
- , red. *The book of the nine elixirs. An early Chinese alchemical text*. t. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.
- . *Chinese alchemy: An annotated bibliography of works in Western languages*. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2009.
- . *Elixirs and alchemy*, w: Livia Kohn (red.), *Daoism handbook*, Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14, Leiden: Brill, 2000, 165–195.
- , red. *The encyclopedia of taoism*. Oxon: Routledge, 2008.
- . *Great clarity: Daoism and alchemy in early medieval China*, Asian Religions & Cultures. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
- . *Ko Hung: Le Medicine della Grande Purezza. Dal „Pao-p’u tzu nei-p’ien”*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1987.
- , red. *The seal of the unity of the three: A study and translation of the Cantong qi, the source of the Taoist Way of the Golden Elixir*, Traditions. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.

- , red. *The seal of the unity of the three. Vol. 2: Bibliographic studies on the Cantong qi: Commentaries, essays, and related works*, Traditions. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.
- . *The way of the Golden Elixir*, Golden Elixir Occasional Papers, 3. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2012.
- Prescott, Andrew. *Stuart Freemasonry: Restoring the temple of vision?*, „Aries” 4, no. 2 (2004): 171–183.
- Prezbiter, Teofil. *Diversarum artium schedula. Średniowieczny zbiór przepisów o sztukach rozmaitych*. tłum. Stanisław Kobielus. Tyniec–Kraków 1998.
- Priesner, Claus. *Alchemy and Enlightenment in Germany: Ideas, biographies, secret societies and a changing cultural context*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 253–264.
- . *Basilius Valentinus und die Labortechnik um 1600*. „Berichte zur Wissenschaftsgeschichte” 20, (1997): 159–172.
- . *Defensor alchymiae. Gabriel Clauder versus Athanasius Kircher. Defence strategies of alchemists in the seventeenth and eighteenth century*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 229–238.
- . *Defensor alchymiae: Zur Beweis- und Rechtfertigungsstrategie bei Gabriel Clauder und Friedrich Wilhelm Schröder*. „Archives internationales d’histoire des sciences” 41, no. 126 (1991): 13–56.
- . *Geschichte der Alchemie*, Wissen. München: C. H. Beck, 2011.
- . *Johann Thoelde und die Schriften des Basilius Valentinus*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 107–118.
- . *Kircher, Athanasius*, w: Claus Priesner, Karin Figala (red.), *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München: C. H. Beck, 1998, 196–198.
- Priesner, Claus; Karin Figala, red. *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München: Verlag C. H. Beck, 1998.
- , red. *Alquimia. Enciclopedia de una ciencia hermética*, tłum. Carlota Rubies Nörtemann. Barcelona: Herder, 2001.
- , red. *Lexikon alchymie a hermetických věd*, tłum. Petr Babka. Praha: Vyšehrad, 2006.
- Principe, Lawrence M. *The alchemies of Robert Boyle and Isaac Newton: Alternate approaches and divergent deployments*, w: Margaret J. Osler (red.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000, 201–220.

-
- . *Apparatus and reproducibility in alchemy*, w: Frederic L. Holmes, Trevor Levere (red.), *Instruments and experimentation in the history of chemistry*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000, 55–74.
- . *The aspiring adept. Robert Boyle and his alchemical quest. Including Boyle's „lost” dialogue on the transmutation of metals*. Princeton, NJ: Princeton University Books, 1998.
- . *Boyle's alchemical pursuits*, w: Michael Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 91–106.
- . *‘Chemical Translation’ and the role of impurities in alchemy: Examples from Basil Valentine's Triumph-Wagen*. „Ambix” 34, (1987): 21–30.
- , red. *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*. Canton, MA: Science History Publications/Chemical Heritage Foundation, 2007.
- . *Daniel Georg Morhof's analysis and defence of transmutational alchemy*, w: Françoise Waquet (red.), *Mapping the world of learning. The Polyhistor of Daniel Georg Morhof*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000, 139–153.
- . *Diversity in alchemy: The case of Gaston „Claveus” DuClo, a scholastic mercurialist chrysopoeian*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 181–200.
- . *Evidence for transmutation in seventeenth-century alchemy*, w: Peter Achinstein (red.), *Scientific evidence: Philosophical theories and applications*, Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 2005, 151–164.
- . *Georges Pierre des Clozets, Robert Boyle, the alchemical Patriarch of Antioch, and the reunion of Christendom: Further new sources*. „Early Science and Medicine” 9, no. 4 (2004): 307–320.
- . *The gold process. Directions in the study of Robert Boyle's alchemy*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 200–205.
- . recenzja; Zbigniew Szydło: *Water which does not wet hands. The alchemy of Michael Sendivogius (1994)*. „Ambix” 42, no. 3 (1995): 188–189.
- . *Reflections on Newton's alchemy in light of the new historiography of alchemy*, w: James E. Force, Sarah Hutton (red.), *Newton and Newtonianism. New studies*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, 205–220.
- . *A revolution nobody noticed? Changes in early eighteenth-century chymistry*, w: Lawrence M. Principe (red.), *New narratives in eighteenth-century chemistry*, Archimedes: New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 18, Dordrecht: Springer, 2007, 1–22.
- . *Robert Boyle's alchemical secrecy: Codes, ciphers and concealments*. „Ambix” 39, no. 2 (1992): 63–74.

- . *The secrets of alchemy*, Synthesis. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- . *Sir Kenelm Digby and his alchemical circle in 1650s Paris: Newly discovered manuscripts*. „Ambix” 60, no. 1 (2013): 3–24.
- . *Transmuting chymistry into chemistry: Eighteenth century chrysopoeia and its reputation*, w: José Ramón Bertomeu-Sánchez, Duncan T. Burns, Brigitte van Tiggelen (red.), *Neighbours and territories: The evolving identity of chemistry (The 6th International Conference on the History of Chemistry: Proceedings)*, Louvain-la-Neuve: Mémosciences, 2008, 21–34.
- . *Wilhelm Homberg et la chimie de la lumière*. „Methodos: Savoirs et Textes” 8, (2008).
- . *Wilhelm Homberg. Chymical corpuscularianism and chrysopoeia in the early eighteenth century*, w: Christoph Lüthy, John E. Murdoch, William R. Newman (red.), *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, 535–556.
- Principe, Lawrence M.; Lloyd DeWitt. *Transmutations: Alchemy in art. Selected works from the Eddleman and Fisher Collections at the Chemical Heritage Foundation*. Philadelphia, PA: Chemical Heritage Foundation, 2002.
- Principe, Lawrence M.; William R. Newman. *Some problems with the historiography of alchemy*, w: William R. Newman, Anthony Grafton (red.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2001, 385–431.
- Principe, Lawrence M.; Andrew Weeks. *Jacob Boehme’s divine substance Salitter: Its nature, origin, and relationship to seventeenth century scientific theories*. „The British Journal for the History of Science” 22, no. 1 (1989): 53–61.
- Prinke, Rafał T. *Antemurale Alchimiae: Patrons, readers, and practitioners of alchemy in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. „Early Science and Medicine” 17, no. 5 (2012): 523–547.
- . *Beyond patronage: Michael Sendivogius and the meanings of success in alchemy*, w: Miguel López Pérez, Didier Kahn, Mar Rey Bueno (red.), *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, 175–231.
- . *Dwa rękopisy. Polskie tropy u początków Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku*. „Hermaion” 1, no. 1 (2012): 147–175.
- , red. *Georg Ernst Stahl: The Philosophers’ Stone*, Hermetic Research Series, 15. Glasgow: Adam McLean, 2003.
- . *‘Heliocantharus Borealis’: Alchemy, Polish Sarmatism and the Fourth Northern Monarchy in the prophetic vision of Michael Sendivogius*, w: Howard Hotson, Vladimír Urbánek (red.), *Apocalypticism, millenarianism, and prophecy: Eschatological expectations between East-Central and Western Europe, 1560–1670*, Universal Reform: Studies in Intellectual History 1550–1700, 1, Aldershot: Ashgate, 2014 [w druku].
- . *Hermetic heraldry*. „The Hermetic Journal” (1989): 62–78.

- . *Hunting the blacke toade*. „The Hermetic Journal” (1991): 78–90.
- . *Jakub Barner (1640–1683) i jego Chemia filozoficzna (1698): Na marginesie publikacji polskiego przekładu*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 59, no. 1 (2014): 7–52.
- . *Memory in the lodge. A late 18th century Freemasonry mnemonic aid*, w: Rafał Wójcik (red.), *Culture of memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Prace Biblioteki Uniwersyteckiej, 30, Poznań: Biblioteka Uniwersytecka, 2008, 227–237.
- . *Michael Sendivogius and Christian Rosenkreutz: The unexpected possibilities*. „The Hermetic Journal” (1990): 72–98.
- . *Michał Sędziwój – początki kariery*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 58, no. 1 (2012): 89–129.
- . *Milczenie alchemików. Tożsamość Michała Sędziwoja zakodowana w tekście Basilica chymica Oswalda Crolla*. „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 28, (2007): 217–241.
- . *Nolite de me inquirere (Nechtyějte se po mniě ptatj): Michael Sendivogius (1566–1636)*, w: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011, 317–333.
- . *The twelfth adept. Michael Sendivogius in Rudolphine Prague*, w: Ralph White (red.), *The Rosicrucian Enlightenment revisited*, Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1999, 141–192.
- . *Uczeń Wrońskiego: Éliphas Lévi w kręgu polskich mesjanistów*. „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 30, (2013): 142–164.
- . *Veronika Stiebarin, the wife of Michael Sendivogius*, w: Jiří Hanzal, Ondřej Šefčík (red.), *Sršetý Praž. Erich Šefčík (1945–2004). Sborník k nedožitým 65. narozeninám historika a archiváře*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010, 151–162.
- . *The Wroclaw codex of the Magical Calendar*. „The Hermetic Journal” no. 28 (1985): 26–29.
- Prinke, Rafał T.; Anna Pawlaczyk. *Dwa listy Zygmunta III Wazy do cesarza Rudolfa II w sprawie alchemika Michała Sędziwoja*. „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 27, (2005): 127–134.
- Pritchard, Alan. *Alchemy. A bibliography of English-language writings*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- . „Alchemy: A bibliography of English-language writings: 2nd (Internet) edition.” <http://www.alchemy-bibliography.co.uk/>.
- Pryce, F. N. *Introduction*, w: F. N. Pryce (red.), *The Fame and Confession of the Fraternity of the R. C.*, Margate: Societas Rosicruciana in Anglia, 1923.
- Pumfrey, Stephen. *The spagyric art; or, the impossible work of separating pure from impure Paracelsianism. A historiographical analysis*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 21–51.

- Purš, Ivo. *Anselmus Boëtius de Boodt a alchymie*. „Studia Rudolphina: Bulletin Centra pro výzkum umění a kultury doby Rudolfa II.” 4, (2004): 44–52.
- Purš, Ivo; Jaroslava Hausenblasová. *Kontakty Michaela Maiera s Rudolfem II. v Praze roku 1609*. „Studia Rudolphina: Bulletin Centra pro výzkum umění a kultury doby Rudolfa II.” 5, (2005): 51–64.
- . *Michael Maier a jeho působení v Praze*, w: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011, 335–365.
- Purš, Ivo; Jakub Hlaváček. *Alchymická mše: Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, Aurélie. Praha: Malvern, 2008.
- Purš, Ivo; Vladimír Karpenko, red. *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*. Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011.
- . *Alchymie na šlechtických dvorech v českých zemích*, w: Ivo Purš, Vladimír Karpenko (red.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha: Artefactum / Ústav dějin umění AV ČR, 2011, 47–92.
- Putscher, Marielene. *Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und seine Bilder in Handschriften des 15. Jahrhunderts*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 151–178.
- . *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*. Wiesbaden: Steiner, 1973.
- Qian, Sima. *The first emperor. Selections from the Historical records*. tłum. Raymond Dawson, Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Quispel, Gilles. *Gnosis and alchemy: The Tabula Smaragdina*, w: Roelof van der Broek, Cis van Heertum (red.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, hermetism and the Christian tradition*, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica, 2000, 303–334.
- , red. *Gnosis: De derde component van de Europese cultuurtraditie*. Utrecht: Hes Uitgevers, 1988.
- . *Gnoza*. tłum. Beata Kita. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.
- Raasveld, Paul P. *Michael Maiers Atalanta fugiens (1617) und das Kompositionsmodell in Johannes Lippius' Synopsis musicae novae (1612)*, w: Albert Clement, Eric Jas (red.), *From Ciconia to Sweelinck: Donum Natalicium Willem Elders*, Amsterdam–Atlanta: Editions Rodopi, 1994, 355–368.
- . *Musical notation in emblems*. „Emblematica” 5, (1991): 31–56.
- Rahman, Abdur. *General ideas on science*, w: Abdur Rahman (red.), *India's interaction with China, Central and West Asia*, Project of History of Indian Science, Philosophy & Culture, 3:2, New Delhi: Oxford University Press, 2002, 174–197.
- Rampling, Jennifer M. *The alchemy of George Ripley, 1470–1700*. dysertacja doktorska, University of Cambridge: Clare College, 2009.

- . *The catalogue of the Ripley Corpus: Alchemical writings attributed to George Ripley (d. ca. 1490)*. „Ambix” 57, no. 2 (2010): 125–201.
- . *Establishing the canon: George Ripley and his alchemical sources*. „Ambix” 55, no. 3 (2008): 189–208.
- . *George Ripley and alchemical consensus*, w: José Ramón Bertomeu-Sánchez, Duncan T. Burns, Brigitte van Tiggelen (red.), *Neighbours and territories: The evolving identity of chemistry (The 6th International Conference on the History of Chemistry: Proceedings)*, Louvain-la-Neuve: Mémosciences, 2008, 249–252.
- . *John Dee and the alchemists: Practising and promoting English alchemy in the Holy Roman Empire*. „Studies in History and Philosophy of Science. Part A” 43, no. 3 (2012): 498–508.
- . *Transmission and transmutation: George Ripley and the place of English alchemy in early modern Europe*. „Early Science and Medicine” 17, (2012): 477–499.
- Rashed, Roshdi; Régis Morelon, red. *Historia nauki arabskiej. Tom 3: Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, tłum. Jolanta Kozłowska, Katarzyna Pachniak. Warszawa: Dialog, 2005.
- Rattansi, P. M. *Newton's alchemical studies*, w: Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagels*. t. 2, London: Heinemann, 1972, 167–182.
- Rauch, Georg. *Johann Georg Schwarz und die Freimaurer in Moskau*, w: Éva H. Balázs, Ludwig Hammermayer, Hans Wagner, Jerzy Wojtowicz (red.), *Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa: Freimaurer, Gesellschaften, Clubs*, Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa, 5, Berlin: Ulrich Camen, 1979, 212–224.
- Ray, Prafulla Chandra. *History of chemistry in ancient and medieval India. Incorporating the history of Hindu chemistry*. Calcutta: Indian Chemical Society, 1956.
- . *A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the 16th century A.D.* 2 t. Calcutta: Prithwis Chandra Ray, 1902–1909.
- Read, John. *Humour and humanism in chemistry*. London: G. Bell and Sons, Ltd., 1947.
- . *Through alchemy to chemistry: A procession of ideas and personalities*. London: G. Bell and Sons, 1961.
- Redies, Stefan. *Freimaurer, Tempelritter und Rosenkreuzer: zur Geschichte der Geheimbünde in Marburg im 18. Jahrhundert*. Marburg: Tectum Verlag, 1998.
- . *Friedrich Joseph Wilhelm Schröder (1733–1778). Ein Rosenkreuzer an der Universität Marburg*, Wissenschaft in Dissertationen, 266. Marburg: Görlich & Weiershäuser, 1997.
- Reichert, Michelle. *Hermann of Dalmatia and Robert of Ketton: Two twelfth-century translators in the Ebro valley*, w: Michèle Goyens, Pieter de Leemans, An Smets (red.), *Science translated: Latin and vernacular translations of scientific treatises in medieval Europe*, Leuven: Leuven University Press, 2008, 47–58.

- Reidy, J. *Thomas Norton and the Ordinall of alchimy*. „Ambix” 6, (1957): 59–85.
- Reidy, John, red. *Thomas Norton's Ordinal of alchemy*, Early English Text Society, 272. London–New York–Toronto: Oxford University Press, 1975.
- Reinalter, Helmut, red. *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert im Mitteleuropa*, Taschenbuch Wissenschaft, 403. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Reiser, Thomas. *Mythologie und Alchemie in der Lehrepik des frühen 17. Jahrhunderts: Die 'Chryseidos Libri III' des Straßburger Dichterarztes Johannes Nicolaus Furichius (1602–1633)*, Frühe Neuzeit, 148. Berlin – New York: Walter de Gruyter / Niemeyer, 2011.
- Reitzenstein, Richard. *Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern*. „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” 19, no. 2 (1923): 66–75.
- Rexroth, Kenneth. *A forward to the works of Thomas Vaughan*, w: Arthur Edward Waite (red.), *The works of Thomas Vaughan*, New Hyde Park, NY: University Books, 1968, 1–12.
- Rheinwald, F. H., red. *Ioannis Valentini Andreae theologi q. Württembergensis vita, ab ipso conscripta*. Berlin: Hermann Schultz, 1849.
- Ribi, Alfred. *Gerhard Dorn: Ein verkannter Fortsetzer paracelsischer Alchemie und paracelsischer Philosophie: Das Problem von Drei und Vier*. „Nova Acta Paracelsica” NS 16, (2002): 61–92.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. tłum. Ewa Bieńkowska, Halina Bortnowska. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1985.
- Riedel [Frater Albertus], Albert Richard. *The alchemist's handbook*. wyd. 2. New York: Samuel Weiser, 1974.
- Rietstap, Johannes Baptista. *Armorial général: Précédé d'un dictionnaire des termes du blason*. Gouda: Van Goor, 1884–1887.
- Rijckenborgh, Jan van. *Alchemiczne gody Chrystiana Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Chemicznych godów Chrystiana Różokrzyża Anno 1459*. 2 t. Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2005–2007.
- . *Wołanie Braterstwa Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Fama Fraternitatis R. C.* Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2010.
- . *Wyznanie Braterstwa Różokrzyża. Ezoteryczna analiza Confessio Fraternitatis R. C.* Wieluń: Instytut Wydawniczy Rozekruis Pers, 2009.
- Ritter, Hellmut. *Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul*. „Oriens” 3, (1950): 31–107.
- Rivière, Patrick. *Fulcanelli: His true identity revealed*. Grande Prairie AB: Red Pill Press, 2006.
- . *Fulcanelli: sa véritable identité enfin révélée, la lumière sur son oeuvre*. Paris: De Vecchi, 2000.
- Robbins, Rossell Hope. *Alchemical texts in Middle English verse: Corrigenda and addenda*. „Ambix” 13, (1966): 62–73.

- Roberts, Julian; Andrew G. Watson. *John Dee's library catalogue*. London: Bibliographical Society, 1990.
- Robertson, Alexander. *The life of Sir Robert Moray, soldier, statesman and man of science (1608–1673)*. London: Longmans, Green and Co., 1922.
- Robold, Gerhard, red. *Hans Kilian: Buchdrucker im Dienste Ottheinrichs und der Reformation. Ausstellung der Staatlichen Bibliothek (Provinzialbibliothek) vom 09. Sept. bis 30. Okt. 1994 in der Städtischen Galerie im Rathausfletz, Neuburg an der Donau*, Edition Descartes: Beiträge zu den Geisteswissenschaften, 3. Schrobenehausen: Bickel, 1994.
- Rodovský z Hustiřan, Bavor. *Kuchařství, to jest knížka o rozličných krmích*. Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství, 1975.
- Roethe, Gustav. *Sternhals, Johannes, Allgemeine Deutsche Biographie*. t. 36, Leipzig: Duncker & Humblot, 1893, 122–123.
- Rogers, Matthew D. *The angelical stone of Elias Ashmole*. „Aries” 5, no. 1 (2005): 61–90.
- Rommel, Gabriele, red. *Geheimnisvolle Zeichen: Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis. Die „Chiffreschrift, wodurch die Natur figürlich zu uns spricht”*. Berlin: Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt / Edition Leipzig, 1998.
- Ronca, Italo. *Religious symbolism in medieval Islamic and Christian alchemy*, w: Antoine Faivre, Wouter J. Hanegraaff (red.), *Western esotericism and the science of religion*, Leuven: Peeters, 1998, 95–116.
- . *Senior de chemia: A Reassessment of the Medieval Latin translation of Ibn Umayl's Al-mā' al-waraqī wa-³l-arḍ an-najmīya*. „Bulletin de philosophie médiévale” 37, (1995): 9–31.
- Roob, Alexander. *The Hermetic museum: Alchemy & mysticism*. Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1997.
- Roos, Anna Marie. *The salt of the earth. Natural philosophy, medicine, and chymistry in England, 1650–1750*, History of Science and Medicine Library, 3. Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Rösche, Johannes. *Robert Fludd: Der Versuch einer hermetischen Alternative zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Roscioni, Lisa. *La carriera di un alchimista ed eretico del Seicento: Francesco Giuseppe Borri tra mito e nuove fonti*. „Dimensioni e problemi della ricerca storica” 23, no. 1 (2010): 149–186.
- Rosen, Victor. *Les manuscrits persans de l'Institut des Langues Orientales (du Ministère des Affaires Étrangères)*. St. Petersburg 1886.
- Ross, George. *Leibniz and the Nuremberg alchemical society*. „Studia Leibnitiana” 6, (1974): 222–248.
- Rossi, Paolo. *Francis Bacon. From magic to science*. tłum. Sacha Rabinovitch. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

- . *Logic and the art of memory. The quest for a universal language*. tłum. Stephen Clucas. London: The Athlone Press, 2000.
- Rossiter, William T. *Chaucer and Petrarch*. Cambridge: D. S. Brewer, 2010.
- Roth-Scholtz, Friedrich. *Bibliotheca chemica Rothscholziana, Oder Catalogus von Chymischen-Büchern*. 5 t. Nürnberg-Aldorf: Johann Daniel Taubers Erben, 1727–1729.
- , red. *Michaelis Sendivogii chymische Schrifften*. Nürnberg, 1718.
- Rouse, Mary A. *Archives in the service of manuscript study: The well-known Nicolas Flamel*, w: Godfried Croenen, Peter F. Ainsworth (red.), *Patrons, authors and workshops: Books and book production in Paris around 1400*, Synthema Series, 4, Leuven: Peeters, 2006, 69–89.
- Rowbottom, Margaret E. *The earliest published writing of Robert Boyle*. „Annals of Science” 6, (1950): 376–389.
- Roy, Bruno. *Claude Gagnon: de la cabale des philosophes à la littérature des cabalistes*. „Philosophiques” 7, no. 1 (1980): 77–84.
- Rudrum, Alan, red. *The works of Thomas Vaughan*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Ruickbie, Leo. *Faustus: The life and times of a Renaissance magician*. Stroud, Gloucestershire: The History Press, 2009.
- Ruland, Martin. *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*. Frankfurt: Palthe-nius, 1612.
- Rulandus, Martinus. *A lexicon of alchemy, or alchemical dictionary containing a full and plain explanation of all obscure words, hermetic subjects, and arcane phrases of Paracelsus*. tłum. Arthur Edward Waite. London: Watkins, 1964.
- Runkel, Ferdinand. *Geschichte der Freimaurerei*. 3 t. Köln: Edition Lempertz, 2006.
- Ruska, Julius. *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse. Mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin” 6, (1937): 1–246.
- . *Arabische Alchemisten. I: Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 6 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 1). Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924.
- . *Arabische Alchemisten. II: Ġā'far alṢādiq, der sechste Imām*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 10 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 2). Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924.
- , red. *Das Buch der Alaune und Salze. Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie*. Berlin: Verlag Chemie, 1935.
- . *Die Alchemie des Avicenna*. „Isis” 21, no. 1 (1934): 14–51.
- . Ġābir ibn Ḥajjān und seine Beziehungen zum Imām Ġā'far as-Ṣādiq. „Der Islam” 16, (1927): 264–266.
- . *The history and present status of the Jābir problem*. „Journal of Chemical Education” 6, (1929): 1266–1276.

- . *The history of the Jābir problem*. „Islamic Culture” 11, (1937): 303–312.
- . *L'alchimie à l'époque du Dante*. „Annales Guébard Séverine” 10, (1934): 410–417.
- . *Methods of research in the history of chemistry*. „Ambix” 1, (1937): 21–29.
- . *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16 (Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft, 4). Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1926.
- . *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, 1. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1931.
- . *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin” 4, no. 3 (1935): 153–239.
- . *Zwei Bücher De compositione alchemiae und ihre Vorreden*. „Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik” 11, (1928): 28–37.
- Ruska, Julius; Paul Kraus. *Der Zusammenbruch der Dschābir-Legende: I. Die bisherigen Versuche, das Dschābir-Problem zu lösen. II. Dschābir Ibn Ḥajjān und die Isma'īlija*. „Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin” 3, (1930): 1–42.
- Ruska, Julius; Eilhard Wiedemann. *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften: Alchemistische Decknamen*. „Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen” 67, (1924): 17–36.
- Russell Corbet, Jane. *Convention and change in seventeenth-century depictions of alchemists*, w: Jacob Wamberg (red.), *Art & alchemy*, Njalsgade: Museum Tusulanum Press, 2006, 249–272.
- . *Painted science. Convention and change in seventeenth-century Netherlandish paintings of alchemists, physicians and astronomers*. Kingston, ON: Queen's University, dysertacja doktorska, 2004.
- Russell, Daniel. *Emblems and hieroglyphics: Some observations on the beginning and nature of emblematic forms*. „Emblematica” 1, (1986): 227–243.
- Rust, Val D. *Radical origins: Early Mormon converts and their colonial ancestors*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 2004.
- Saar-Kozłowska, Alicja. *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna 1568–1625. Legenda i rzeczywistość*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1995.
- . *Polskie lata Anny Wazówny: Przyczynek do badań nad osobowością postaci w świetle nowo poznanych źródeł*. „Almanach Historyczny” 3, (2001): 39–71.
- Sachau, Edward C., red. *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*. t. 1, Trübner's Oriental Series. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.

- Sachse, Julius. *The German Pietists of provincial Pennsylvania, 1694–1708*. Philadelphia: P. C. Stockhausen, 1895.
- . *The German sectarians of Pennsylvania, 1742–1800. A critical and legendary history of the Ephrata Cloister and the Dunkers*. t. 2. Philadelphia: P. C. Stockhausen, 1890.
- Saffrey, Henri Dominique. *Historique et description du manuscrit alchimique de Venise Marcianus Graecus 299*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 1–10.
- Sahmland, Irmtraut. *'Die Natur in einer schönen Verknüpfung': Goethes Adaption der 'Aurea Catena Homeri'*, w: Hans-Jürgen Schrader, Katharine Weder (red.), *Von der Pansophie zur Weltweisheit: Goethes analogisch-philosophische Konzepte*, Tübingen: Max Niemeyer / Walter de Gruyter, 2004, 55–84.
- Salmon, J. H. M. *The French religious wars in English political thought*. Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press, 1959.
- Sanioris medicinae magistri D. Rogeri Baconis angli: De arte chymiae scripta*. Frankfurt, 1603.
- Santig, A. A. *De historische Rozenkruisers*. Amersfoort: Bouwsteenen, 1930–1932.
- Sargent, Ralph M. *The life and lyrics of Sir Edward Dyer*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Sarnecki, Kazimierz. *Rękopis alchemiczny Skarb chymików*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria C” 8, (1964): 79-117.
- Sarton, George. *Boyle and Bayle, the sceptical chemist and the sceptical historian*. „Chymia” 3, (1950): 155–189.
- . *Introduction to the history of Science. Vol. III, part 2: Science and learning in the fourteenth century (Second half of the fourteenth century)*. Washington / Baltimore: Carnegie Institution / Williams & Wilkins Company, 1948.
- Sauer, Paul. *Herzog Friedrich I. von Württemberg 1557–1608. Ungestümer Reformator und weltgewandter Autokrat*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.
- Savage-Smith, Emilie. *Islam*, w: Roy Porter (red.), *The Cambridge history of science. Vol. 4: Eighteenth century science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 649–668.
- Sawyer, F. H. *The music in „Atalanta fugiens”*, w: John Read (red.), *Prelude to chemistry. An outline of alchemy, its literature and relationships*, London: G. Bell and Sons, 1936, 281–289.
- Scheible, Heinz. *Johann Reuchlin*, w: Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation*. t. 3, Toronto: Toronto University Press, 2003, 145–150.
- Schick, Hans. *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Quellen und Darstellungen zur Freimaurerfrage, Bd. 1. Berlin: Nordland Verlag, 1942.

- Schmieder, Karl Christoph. *Geschichte der Alchemie*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1832.
- Schmitt, Charles B. *Theophrastus Paracelsus*, w: Peter G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher (red.), *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of Renaissance and Reformation*. t. 3, Toronto: Toronto University Press, 2003, 48–50.
- Schmitt, Charles B.; Dilwyn Knox. *Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin works falsely attributed to Aristotle before 1500*. London: The Warburg Institute / University of London, 1985.
- Schneider, Hans. *Der Fremde Arndt: Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Schneider, Heinrich. *Joachim Morsius und sein Kreis. Zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Lübeck: Otto Quitzow Verlag, 1929.
- Schneider, Wolfgang. *Lexicon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole*. Weinheim: Verlag Chemie, 1962.
- . *Paracelsus – Autor der Archidoxia Magica?*, Veröffentlichungen aus dem pharmaziegeschichtlichen Seminar der Technischen Universität Braunschweig, 23. Stuttgart: Deutscher Apotheker Verlag, 1982.
- Scholem, Gershom. *Alchemy and Kabbalah*. tłum. Klaus Ottmann. Putnam, CT: Spring Publications, 2006.
- . *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Hautes études. Paris: Gallimard / du Seuil, 1981.
- . *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit: E. J. Hirschfeld*. „Year Book of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany” 7, (1962): 248–278.
- Scholz, Bernhard F. *Alchemy, metallurgy and emblematics in the works of the seventeenth-century Dutch „Bergmeester” Goosen van Vreeswijck (1626–after 1689)*, w: Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy*, Glasgow: University of Glasgow, 1998, 3–24.
- Schönberger, Otto, red. *Physiologus Griechisch/Deutsch*, Reclams Universal-Bibliothek, 18124. Stuttgart: Reclam, 2001.
- Schreiber, Hermann. *Geschichte der Alchemie*. München: Drei Ulmen Verlag, 2006.
- Schuchard, Marsha Keith. *Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatean adventurer in the Masonic underground*, w: Matt Goldish, Richard H. Popkin (red.), *Jewish Messianism in the Early Modern period*, Dordrecht: Kluwer, 2001, 203–227.
- . *Emanuel Swedenborg, secret agent on Earth and in heaven: Jacobites, Jews and Freemasons in early modern Sweden*, The Northern World, 55. Leiden–Boston: Brill, 2012.
- . *Ramsay, Swift, and the Jacobite-Masonic version of the Stuart restoration*, w: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts*

- à Antoine Faivre, *Gnostica: Texts & Interpretations*, 3, Leuven: Peeters Publishers, 2001, 491–505.
- . *Restoring the temple of vision. Cabalistic freemasonry and Stuart culture*, Brill's Studies in Intellectual History, 110. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.
- . *Yeats and the „Unknown Superiors”*: Swedenborg, Falk and Cagliostro, w: Marie Mulvey Roberts, Hugh Ormsby-Lennon (red.), *Secret texts. The literature of secret societies*, New York: AMS Press, 1995, 114–168.
- Schuler, Robert M., red. *Alchemical poetry 1575–1700 from previously unpublished manuscripts*, English Renaissance Hermeticism, 5 (Garland Reference Library of the Humanities, 1087). New York-London: Garland Publishing, Inc., 1995.
- . *English magical and scientific poems to 1700: An annotated bibliography*, Garland Reference Library of the Humanities, 169. New York: Garland Publishers, 1979.
- . *Some spiritual alchemies of seventeenth-century England*. „Journal of the History of Ideas” 41, no. 2 (1980): 293–318.
- . *William Blomfield, Elizabethan alchemist*. „Ambix” 20, (1973): 75–87.
- Schultze, Ernst. *Das letzte Aufflackern der Alchemie in Deutschland vor 100 Jahren. (Die Hermetische Gesellschaft 1796-1819.) Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte*. Leipzig: Gg. Freund, 1897.
- Schultze, Johannes. *Die Rosenkreuzer und Friedrich Wilhelm II.* „Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins” 46, no. 2 (1929): 41–51.
- Schumacher, Yves. *Leonhard Thurneysser: Arzt – Alchemist – Abenteurer*. Zürich: Römerhof Verlag, 2011.
- Schuster, Georg. *Die Geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden*. 2 t. Leipzig: Leibig, 1902–1906.
- Schütt, Hans-Werner. *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie*. München: Verlag C. H. Beck, 2000.
- Schütze, Ingo. *Zur Ficino-Rezeption beim Paracelsus*, w: Joachim Telle (red.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991, 39–44.
- Schwarz, Arturo. *Kabbalah and alchemy: An essay on common archetypes*. Northvale, NJ-Jerusalem: Jason Aronson Inc., 2000.
- Scott, Walter, red. *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. 4 t. London: Dawson, 1968.
- Secret, François. *Astrologie et alchimie au XVIIe siècle: Un ami oublié d'Ismael Boulliau – Pierre des Noyers, secrétaire de Marie-Louise de Gonzague, reine de Pologne*. „Studi Francesi” 60, (1976): 463–479.
- . *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Milan: Archè, 1985.

- . *Notes sur quelques alchimistes de la Renaissance: IV. Guillaume Guillard et l'alchimie*. „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 33, (1971): 625–640.
- . *Palingenesis, alchemy and metempsychosis in renaissance medicine*. „Ambix” 26, (1979): 81–99.
- . *Un document oublié sur François Hotman et l'alchimie*. „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 42, no. 2 (1980): 435–446.
- Séd, Nicolas. *L'alchimie et la science sacrée des lettres: Notes sur l'alchimie juive à propos de l'Ésh mesareph*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 547–649.
- Sedgwick, Mark. *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2004.
- Sédir, Paul. *Różokrzyżowcy: Historia i nauka*. tłum. Jerzy Prokopiuk, Biblioteka Różokrzyżowców. Warszawa: Pegaz, 1994.
- Seelhofer, Udo. *War Jakob Sprenger ein Mitautor des Hexenhammers?* München: Grin Verlag, 2008.
- Segal, Robert A. *The Poimandres as myth: Scholarly theory and gnostic meaning*, Religion and Reason, 33. Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.
- Segonds, Alain Philippe. *Tycho Brahe et l'alchimie*, w: Jean-Claude Margolin, Sylvain Matton (red.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes du colloque international de Tours (4–7 Décembre 1991)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 365–378.
- Segre Rutz, Vera. *Il giardino magico degli alchimisti: Un erbario illustrato trecentesco della Biblioteca universitaria di Pavia e la sua tradizione*, Testi e documenti, 12. Milano: Il polifilo, 2000.
- Semler, Johann Salomon. *Unparteiische Samlungen zur Historie der Rosenkreuzer*. 4 t. Leipzig: Georg Emanuel Beer, 1786–1788.
- Seńko, Władysław. *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. wyd. 2 popr. i uzup. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Serkov, Andrei I. *A history of masonic collections in Russia*, w: Carlos Gilly, Marina Afanasyeva (red.), *500 years of gnosis in Europe: Exhibition of printed books and manuscripts from the gnostic tradition, Moscow & St. Petersburg*, Amsterdam: Bibliotheca Philosophica Hermetica / In de Pelikaan, 1993, 59–66.
- Sezgin, Fuat. *Das Problem des Ğābir ibn Ḥayyān im Lichte neu gefundener Handschriften*. „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft” 114, (1964): 255–268.
- . *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV: Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur bis ca. 430 H.* Leiden: E. J. Brill, 1971.

- Sędziwój, Michał. *Nowe światło chemiczne*. tłum. Józef Jankowski [Dr. Jod]. Warszawa: Księgarnia Filozoficzna, 1922.
- Shackelford, Jole. *A philosophical path for Paracelsian medicine. The ideas, intellectual context, and influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*, Acta Scientiarum Naturalium et Medicinalium, 46. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2004.
- . *Tycho Brahe, laboratory design, and the aim of science. Reading plans in context*. „Isis” 84, (1993): 211–230.
- Shantz, Douglas H. *Between Sardis and Philadelphia: The life and world of Pietist court preacher Conrad Bröske*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, 133. Leiden: Brill, 2008.
- . *An introduction to German Pietism: Protestant renewal at the dawn of Modern Europe*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2013.
- . *The origin of Pietist notions of New Birth and the New Man: Alchemy and alchemists in Gottfried Arnold and Johann Heinrich Reitz*, w: Christian T. Collins Winn (red.), *The Pietist impulse in Christianity*, Eugene, OR: Pickwick, 2011, 29–41.
- Sharp, Daryl. *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*. tłum. Jerzy Prokopiuk. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskie, 1998.
- Sharples, R. W. *Theophrastus of Eresus: Sources for his life, writings, thought and influence. Commentary vol. 3.1 Sources on physics (texts 137–223)*, Philosophia antiqua, 79. Leiden: Brill, 1998.
- Shefer, Miri. *An Ottoman physician and his social and intellectual milieu: The case of Salih bin Nasrallah Ibn Sallum*. „Studia Islamica” 1 (New Series), (2011): 133–158.
- Sheppard, Harry J. *Alchemy*, w: William F. Bynum, E. Janet Browne, Roy Porter (red.), *Dictionary of the history of science*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, 9–10.
- . *Alchemy: origin or origins?* „Ambix” 17, (1970): 69–84.
- . *A definition of alchemy*, w: David Goodman (red.), *Science in Europe, 1500–1800. A secondary sources reader*, New York–London: Palgrave Macmillan / The Open University, 1991.
- . *European alchemy in the context of a universal definition*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 13–18.
- Shipman, Joseph. *Johannes Petreius, Nuremberg publisher of scientific works, 1524–1550, with a short title list of his imprints*, w: Hellmut Lehmann-Haupt (red.), *Homage to a bookman. Essays on manuscripts, books and printing written for Hans P. Kraus on his 60th birthday*, Berlin: G. Mann, 1967, 147–162.
- Siegfried, Robert. *From elements to atoms: A history of chemical composition*. „Transactions of the American Philosophical Society” 92, no. 4 (2002): 1–278.

- Siemion, Ignacy Zenon. *Jakub Barner (1641–1709). Życie i dzieło*, tłum. Kazimierz Ignacy (przekład) Orzechowski, Kazimierz Władysław (przekład i redakcja naukowa) Orzechowski, Alicja (konsultacja przekładu) Szastyńska-Siemion, w: *Jakub Barner (red.), Chemia filozoficzna*, Fontes Rerum ad Historiam Scientiae Spectantium, 21; Series Recentior, 3, Warszawa: Instytut Historii Nauki im. L. i A. Birkenmajerów / Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, 2012, 13–51.
- Siewierski, Jerzy. *Upadły Anioł z Podola. Opowieść o Tadeuszu Grabiance*. Warszawa: Grupa M2 / CIS, 2003.
- Siggel, Alfred. *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*. Berlin: Akademie Verlag, 1951.
- Sikdar, J. C., red. *The Rasa-ratna-samucchaya of Māṅṅikyadeva Sūri*. Jaipur: Prakrta Bharati Academy, 1986.
- Silberer, Herbert. *Hidden symbolism of alchemy and the occult arts*. tłum. Smith Ely Jelliffe. wyd. 2. New York: Dover Publications, 1971.
- . *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien–Leipzig: Hugo Heller, 1914.
- . *Problems of mysticism and its symbolism*. tłum. Smith Ely Jelliffe. New York: Mofat, Yard and Company, 1917.
- Silverstein, Theodore. *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis*. „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 22, (1955): 217–302.
- Singer, Dorothea Waley. *The alchemical Testamentum attributed to Raymond Lull*. „Archeion” 9, (1928–1929): 43–52.
- . *Alchemical writings attributed to Roger Bacon*. „Speculum” 7, no. 1 (1932): 80–86.
- . *Michael Scot and alchemy*. „Isis” 13, (1929): 5–15.
- Singer, Dorothea Waley; Annie Anderson; Robina Addis. *Catalogue of Latin and vernacular alchemical manuscripts in Great Britain and Ireland, dating from before the XVI century*. 3 t. Brussels: M. Lamertin, 1928–1931.
- Siraisi, Nancy G. *Taddeo Alderotti and Bartolomeo da Varignana on the nature of medical learning*. „Isis” 68, no. 1 (1977): 27–39.
- . *Taddeo Alderotti and his pupils*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Sivin, Nathan. *Chinese alchemy and the manipulation of time*. „Isis” 67, (1976): 513–526.
- . *Research on the history of Chinese alchemy*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 3–20.
- Skar, Lowell; Fabrizio Pregadio. *Inner alchemy (neidan)*, w: Livia Kohn (red.), *Daoism handbook*, Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14, Leiden: Brill, 2000, 464–497.
- Skinner, Quentin. *The foundations of modern political thought. Vol. 2: The age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- Slagle, A. Russel. *The Schlegel family and the Rosicrucian movement [oraz] Father of the Fraternity*, w: Manly Palmer Hall (red.), *The Rosicrucians and Magister Christoph Schlegel: Hermetic roots of America*, Los Angeles: The Philosophical Research Society, 1986, 199–250.
- Sleeper, Helen J. *The alchemical fugues in Count Michael Maier's Atalanta fugiens*. „Journal of Chemical Education” 15, (1938): 410–415.
- „Słownik języka polskiego PWN.” <http://sjp.pwn.pl/slownik/2549385/alchemia>.
- Smith, Cyril Stanley; John G. Hawthorne. *Mappae clavicula: A little key to the world of medieval techniques*. „Transactions of the American Philosophical Society” 64, no. 4 (1974).
- Smith, Douglas. *Working the Rough Stone: Freemasonry in eighteenth century Russia*. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1999.
- Smith, Oliver. *The Russian Boehme*, w: Ariel Hessayon, Sarah Apetrei (red.), *An introduction to Jacob Boehme: Four centuries of thought and reception*, Routledge Studies in Religion, New York / Abingdon, Oxon: Routledge, 2014, 196–223.
- Smith, Pamela H. *The business of alchemy: Science and culture in the Holy Roman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- Snelders, H. A. M. *Alkmaarse natuurwetenschappers uit de 16de en 17de eeuw*. „Alkmaarse Historische Reeks” 4, (1980): 101–122.
- . *De geschiedenis van de scheikunde in Nederland. Deel 1: Van alchemie tot chemie en chemische industrie rond 1900*. Delft: Delftse Universitaire Pers, 1993.
- . *Drebbel, Cornelis (1572–1633)*, *Oxford dictionary of national biography*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Snell, Lionel. *Four glasses of water: Magic considered as a 'culture' distinct from art, science or religion, and how this could help clarify discussion of the broad spectrum of magical, pagan, New Age and 'alternative' beliefs and practices*. „Journal for the Academic Study of Magic” 2, (2004): 177–205.
- Sokolski, Jacek. *Wstęp*, tłum. Jerzy Krocak, w: Horapollon (red.), *Hieroglify*, Księgi Osobliwe, 4, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003.
- Soukup, R. Werner. *Chemie in Österreich. [Bd. 1:] Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Geschichte der frühen chemischen Technologie und Alchemie des ostalpinen Raumes unter Berücksichtigung von Entwicklungen in angrenzenden Regionen*, Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsforschung, 7. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag, 2007.
- Soukup, Rudolf Werner. *Crucibles, cupels, cucurbits: Recent results of research on Paracelsian alchemy in Austria around 1600*, w: Lawrence M. Principe (red.), *Chymists and chymistry. Studies in the history of alchemy and early modern chemistry*, Sagamore Beach, MA: Chemical Heritage Foundation / Science History Publications, 2007, 165–172.
- Soukup, Rudolf Werner; Helmut Mayer. *Alchemistisches Gold, Paracelsistische Pharmaka: Laboratoriumstechnik im 16. Jahrhundert*, Perspektiven der Wissenschaftsgeschichte, 10. Wien–Köln–Weimar: Böhlau, 1997.

- Southern, Richard W. *Robert Grosseteste: The growth of an English mind in medieval Europe*. wyd. 2. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Spaggiari, Barbara. *Descrizione linguistica*, w: Michela Pereira, Barbara Spaggiari (red.), *Il „Testamentum” alchemico attributo a Raimondo Lullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, *Millenio Medievale*, 14 (Testi, 6), Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999, lxiii–cxxxix.
- . *Due trattati alchemici in lingua d’oc. Riflessioni in margine ad una nuova edizione. „Arxiu de Textos Catalans Antics” 23–24 (Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau de Vilanova)*, (2004–2005): 509–527.
- Speke, Shirley M. *From Copernicus to Newton: A study in the development of the concept of science*. Newton Stuart: GC Book Publishers, 1995.
- Speyer, Carl. *Pfalzgraf Ottheinrich und die Alchimie*. „Mannheimer Geschichtsblätter” 26, (1925): 130–134.
- Spiller, Michael R.G. „Concerning natural experimental philosophy”: *Meric Casaubon and the Royal Society*, *International Archives of the History of Ideas*, 94. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- Spitzer, Gabriele. ... *und die Spree führt Gold: Leonhard Thurneysser zum Thurn, Astrologe – Alchemist – Arzt und Drucker im Berlin des 16. Jahrhunderts*, Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, 3. Wiesbaden: Reichert, 1996.
- Splendor solis, Handschrift 78 D 3 des Kupferstichkabinetts der Staatlichen Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Faksimile mit Kommentarband*. t. 2. München: Gütersloh, 2005.
- Sprat, Thomas. *The history of the Royal Society of London for the improving of natural knowledge*. London: J. Martyn / J. Allestry, 1667.
- Stanula, Emil, red. *Augustyn: Objasnienia psalmów*, tłum. Jan Sulowski. t. 2, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 38. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.
- Stapleton, H. E.; R. F. Azos; M. H. Husain; G. L. Lewis. *Two alchemical treatises attributed to Avicenna*. „Ambix” 10, (1962): 41–82.
- Stapleton, Henry E. *The antiquity of alchemy*. „Ambix” 5, (1953): 1–43.
- . *Further notes on the Arabic alchemical manuscripts in the libraries of India*. „Isis” 26, no. 1 (1936): 127–131.
- Stapleton, Henry E.; R. F. Azo. *An alchemical compilation of the thirteenth century, A.D.* „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 3, no. 2 (1910): 57–94.
- Stapleton, Henry E.; R. F. Azo; M. Hidayat Husain. *Chemistry in ‘Irāq and Persia in the tenth century A.D.* „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 8, no. 6 (1927): 315–417.
- Stapleton, Henry E.; M. Hidayat Husain. *Excursus (with relevant appendices) on the date, writings, and place in alchemical history of Ibn Umair*. „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 12, no. 1 (1927): 115–143.

- Stapleton, Henry E.; G. L. Lewis; F. Sherwood Taylor. *The sayings of Hermes quoted in the Mā' al-Waraqī of Ibn Umail*. „Ambix” 3, (1949): 69–90.
- Starr, Peter. *Towards a context for Ibn Umayl, known to Chaucer as the alchemist 'Senior'*. „Journal of Arts and Sciences [Ankara]” 11, (2009): 61–77.
- Stavenhagen, Lee. *Narrative illustration techniques and the mute books of alchemy*. „Explorations in Renaissance Culture” 5, (1979): 56–69.
- . *The original text of the Latin Morienus*. „Ambix” 17, (1970): 1–12.
- , red. *A testament of alchemy being, The revelations of Morienus, ancient adept and hermit of Jerusalem to Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiyya, king of the Arabs of the divine secrets of the magisterium and accomplishment of the alchemical art*. Hanover, NH: The University Press of New England – The Brandeis University Press, 1974.
- Stawicki, Stanisław. *Papirusy Tebańskie: antyczne źródło wiedzy o technikach artystycznych*, Teksty Źródłowe do Dziejów Teorii Sztuki, 26. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.
- Steele (tłum.), Robert R. *The treatise of Democritus. On things natural and mystical*. „Chemical News” 61, (1890): 88–89, 101–102, 113–114, 125.
- Steele, Robert, red. *Three prose versions of the Secreta secretorum*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898.
- Steele, Robert R. *Roger Bacon: Communium naturalium*, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 2. Oxford: Oxford University Press, 1909.
- . *Roger Bacon: Secretum secretorum cum glossis et notulis*, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 5. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Steele, Robert; Dorothea Waley Singer. *The Emerald Table*. „Proceedings of the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine” 21, (1928): 41–57.
- Steenkamp, J. C. P. W. A. *Beschrijving der wapens voorkomende in een oud wapenboekje in het bezit van den heer W. Croockewit te Amersfoort*. „De Navorscher” 66, (1917): 299–304.
- Steiner, Gerhard. *Freimauer und Rosenkreuzer: Georg Forsters Weg durch Geheimbünde. Neue Forschungsergebnisse auf Grund bisher unbekannter Archivalien*. Berlin: Akademie-Verlag, 1985.
- Steinmetz, Max. *Johann Virdung von Haßfurt, sein Leben und seine astrologischen Flugschriften*, w: Paola Zambelli (red.), „Astrologi hallucinati”. *Stars and the End of the World in Luther's time*, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1986, 195–214.
- Steinschneider, Moritz. *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*. „Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften” 149 i 151, no. 4 i 1 (1905–1906): 1–103 i 101–108.
- Stephani Alexandrini. De sacra et magna arte, de chrysopoeia*. w: Julius L. Ideler (red.), *Physici et medici graeci minores*. t. 2, Berlin: G. Reimer, 1842, 199–253.

- Stevenson, David. *The first freemasons: Scotland's early lodges and their members*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1988.
- , red. *Letters of Sir Robert Moray to the Earl of Kincardine, 1657–73*. Aldershot, Hants: Ashgate Publishing, 2007.
- . *Masonry, symbolism and ethics in the life of Sir Robert Moray, FRS*. „Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland” 114, (1984): 405–431.
- . *The origins of freemasonry. Scotland's century, 1590–1710*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Stewering, Roswitha. *Architectural representations in the „Hypnerotomachia Poliphili” (Aldus Manutius, 1499)*. „Journal of the Society of Architectural Historians” 59, no. 1 (2000): 6–25.
- . *Architektur und Natur in der „Hypnerotomachia Poliphili” (Manutius 1499) und die Zuschreibung des Werks an Niccolo Lelio Cosmico*. dysertacja doktorska, Universität Hamburg 1996.
- . *Who wrote the Hypnerotomachia Poliphili? Arguments for a New Author*, w: Monique Mosser, Werner Oechslin, Gilles Polizzi (red.), *La réception européenne du Songe de Poliphile: littérature, jardin, et architecture. Die Hypnerotomachia Poliphili und ihre Rezeption in Europa: Literatur, Gartenkunst und Architektur (Actes du Colloque de Mulhouse-Einsiedeln du 1er au 4ème juillet 1999)*, Einsiedeln: Stiftung Bibliothek Werner Oechslin, zapowiadany.
- Stillman, John Maxon. *Petrus Bonus and supposed chemical forgeries*. „Scientific Monthly” 17, (1923): 318–325.
- Stöckinger, Annelies; Joachim Telle. *Die Alchemiebibliothek Alexander von Bernus in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Katalog der Drucke und Handschriften*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1997.
- Stolzenberg, Daniel. *The connoisseur of magic*, w: Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford: Stanford University Libraries, 2001, 49–58.
- . *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental studies and occult philosophy in the work of Athanasius Kircher*. dysertacja doktorska, Stanford University 2003.
- . *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of antiquity*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- . *Four trees, some amulets, and the seventy-two names of God: Kircher reveals the Kabbalah*, w: Paula Findlen (red.), *Athanasius Kircher: The last man who knew everything*, New York – London: Routledge, 2004, 143–164.
- . *Introduction: Inside the Baroque encyclopedia*, w: Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford: Stanford University Libraries, 2001, 1–16.
- . *Kircher among the ruins: Esoteric knowledge and universal history*, w: Daniel Stolzenberg (red.), *The great art of knowing: The Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford: Stanford University Libraries, 2001, 127–140.

- Strehlau, Helmut. *Die Danziger Patrizierfamilie von Suchten*. „Ostdeutsche Familienkunde” 21, no. 3 (1973): 326–329.
- Strein, Jürgen. *Siegmund Heinrich Güldenfalcks ‘Sammlung von mehr als 100 Transmutationsgeschichten’ (1784)*, w: Wilhelm Kühlmann, Wolf-Dieter Müller-Jahncke (red.), *Iliaster. Literatur und Naturkunde in der frühen Neuzeit. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag*, Heidelberg: Manutius-Verlag, 1999, 275–283.
- Strohmaier, Gotthard. *Al-Manṣūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie. Ein Beitrag zur Rolle nichtliterarischer Kommunikation*. „Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften” 5, (1989): 166–177.
- . *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques*, w: Jules Janssens, Daniel De Smet (red.), *Avicenna and his heritage. Acts of the international colloquium*, Leuven–Louvain–la-Neuve: Leuven University Press, 2002, 37–46.
- . *Umāra ibn Ḥamza, Constantine V, and the invention of the Elixir*. „Graeco-Arabica” 4, (1991): 21–24.
- . *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Olms-Studien, 43. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1996.
- Stroup, Alice. *William Homberg and the search for the constituents of plants at the seventeenth-century Académie Royale des Sciences*. „Ambix” 26, (1979): 184–201.
- Stuckrad, Kocku von. *Discursive study of religion: From states of the mind to communication and action*. „Method and Theory in the Study of Religion” 15, (2003): 255–271.
- . *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric discourse and Western identities*, Brill’s Studies in Intellectual History, 186. Leiden–Boston: Brill, 2010.
- . *Was ist Esoterik?: Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: C. H. Beck, 2004.
- . *Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation*. „Religion” 35, (2005): 78–97.
- „Suda on line.” <http://www.stoa.org/sol/>.
- Sudhoff, Karl. *Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheim’s Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften, I*. Berlin: Georg Reimer, 1894.
- . *Die Schriften des sogenannten Basilius Valentinus*. „Philobiblon” 6, (1933): 163–170.
- . *Nachweise zur Paracelsus-Literatur. Beilage zu „Acta Paracelsica” 1–5, (1930–1932)*.
- . *Paracelsus: Ein deutsches Lebensbild aus den Tagen der Renaissance*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1936.
- , red. *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Das Buch Paragranum*. t. 8, Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. München: Otto Wilhelm Barth, 1924.

- , red. *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: Das volumen primum der Philosophia magna. Spuria: Uechnete, von Johannes Huser größtenteils für echt gehaltene Schriften unter Hohenheims Namen*. t. 14, Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. München: Otto Wilhelm Barth, 1933.
- Szathmáry, László. *Magyar alkémisták*. Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat, 1928.
- Szőnyi, György. *John Dee's occultism: Magical exaltation through powerful signs*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.
- . *Occult semiotics and iconology: Michael Maier's alchemical emblems*, w: Karl A. E. Enenkel, Arnoud S. Q. Visser (red.), *Mundus emblematicus: Studies in neo-Latin emblem books*, Imago Figurata Studies, 4, Turnhout: Brepols, 2003, 301–325.
- Szulakowska, Urszula. *The alchemical medicine and Christology of Robert Fludd and Abraham von Franckenberg*, w: Stanton J. Linden (red.), *Mystical metal of gold. Essays on alchemy and Renaissance culture*, New York: AMS Press, Inc., 2007, 277–298.
- . *Alchemy in contemporary art*. Farnham, Surrey / Burlington, VT: Ashgate, 2011.
- . *The alchemy of light. Geometry and optics in late Renaissance alchemical illustration*, Symbola et Emblemata. Studies in Renaissance and Baroque Symbolism, 10. Leiden: Brill, 2000.
- . *The apocalyptic eucharist and religious dissidence in Stefan Michelspacher's Cabala*. „Aries” 3, (2003): 200–223.
- . *The Cosmic Virgin in seventeenth century alchemy*. „Hermaion” 2, no. Sztuka i ezoteryka (2013): 80–99.
- . *Geometry and optics in Renaissance alchemical illustration: John Dee, Robert Fludd and Michael Maier*. „Cauda Pavonis” 14 (N.S.), no. 1 (1995): 1–12.
- . *John Dee and European alchemy*, Occasional Paper, 21. Durham: Thomas Harriot Seminar, Durham University, 1995.
- . *Monism and dualism in fifteenth century Italian alchemy: Inter-action between text, image and graphic style in Ms. Ashburnham 1166 (ca 1470)*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 249–264.
- . *The pseudo-Lullian origins of George Ripley's maps and routes as developed by Michael Maier*. „Cosmos” 9, (1993): 107–126.
- . *The sacrificial body and the day of doom. Alchemy and apocalyptic discourse in the Protestant Reformation*, Aries Book Series, 1. Leiden–Boston: Brill, 2006.
- . *Thirteenth century material pantheism in the pseudo-Lullian S-circle of the powers of the soul*. „Ambix” 35, no. 3 (1988): 127–154.

- . *The tree of Aristotle: Images of the Philosophers' Stone*. „Ambix” 33, no. 2/3 (1986): 53–77.
- Szydło, Zbigniew. *The alchemy of Michael Sendivogius: His central nitre theory*. „Ambix” 40, no. 3 (1993): 129–146.
- Szydło, Zbigniew. *The influence of the central nitre theory of Michael Sendivogius on the chemical philosophy of the seventeenth century*. „Ambix” 43, no. 2 (1996): 80–98.
- . *Michael Sendivogius and the Statuts des Philosophes Inconnus*. „The Hermetic Journal” (1992): 72–91.
- . *Water which does not wet hands. The alchemy of Michael Sendivogius*. Warszawa: Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences, 1994.
- . *Woda, która nie moczy rąk. Alchemia Michała Sędziwoja*. tłum. Roman Mierzecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 1997.
- Taavitsainen, Irma; Päivi Pahta, red. *Medical and scientific writing in late Medieval English*, Studies in English Language. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Take, Heinz-Herbert. *Otto Tachenius (1610–1680): Ein Wegbereiter der Chemie zwischen Herford und Venedig*, Herforder Forschungen, 16. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2002.
- Tanckius, Joachim. *Promptuarium alchemiae*. Edited by Karl R. H. Frick. 2 t., Fontes Artis Chymicae, 4. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1976.
- Targosz, Karolina. *Hieronim Pinocci. Studium z dziejów kultury naukowej w Polsce w XVII wieku*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 41. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1967.
- . *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 100. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975.
- Taylor, F. Sherwood. *Alchemical papers of Dr. Robert Plot*. „Ambix” 4, (1949): 67–76.
- . *An alchemical work of Sir Isaac Newton*. „Ambix” 5, no. 3–4 (1956): 59–84.
- . *The alchemists*. Frogmore: Paladin, 1976.
- . *The origin of the thermometer*. „Annals of Science” 5, (1942): 129–156.
- . *The origins of Greek alchemy*. „Ambix” 1, no. 1 (1937): 30–47.
- . *Some metallurgical processes of the early sixteenth century*. „Transactions of the Newcomen Society” 29, (1953): 93–101.
- . *A survey of Greek alchemy*. „The Journal of Hellenic Studies” 50, no. 1 (1930): 109–139.
- . *Translation of the alchemical works of Stephanos of Alexandria. Part I*. „Ambix” 1, no. 2 (1937): 116–139.
- . *Translation of the alchemical works of Stephanos of Alexandria. Part II*. „Ambix” 2, no. 1 (1938): 38–49.

- . *The visions of Zosimos*. „Ambix” 1, no. 1 (1937): 88–92.
- Taylor, Gail Marlow. *Al-Rāzī's Book of secrets: The practical laboratory in the Medieval Islamic world*. Fullerton: praca magisterska California State University, 2008.
- Telle, Joachim. *Alchemie und Poesie. Deutsche Alchemikerdichtungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Untersuchungen und Texte*. 2 t. Berlin–Boston: Walter De Gruyter, 2013.
- . *Basilius Valentinus*, w: Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. t. 1, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2008, 348–350.
- . *Bemerkungen zum „Rosarium philosophorum”*, w: Joachim Telle (red.), *Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters*. t. 2, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992, 161–202.
- . *Benedictus Figulus. Zu Leben und Werk eines deutschen Paracelsisten*. „Medizin-historisches Journal” 22, no. 4 (1987): 303–326.
- . „*De prima materia lapidis philosophici*”. *Zu einer deutschen Lehrdichtung im Basilius-Valentinus-Alchemicacorpus*. „Zeitschrift für Germanistik” 19, no. 1 (2009): 12–40.
- . *Die „Hand der Philosophen”*: *Zu einem Lehrbild der frühneuzeitlichen Alchimia-picta-Tradition*, w: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Haneegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre, Gnostica: Texts & Interpretations*, 3, Leuven: Peeters Publishers, 2001, 165–197.
- . *Eine Deutsche Alchimia picta des 17. Jahrhunderts: Bemerkungen zu dem Vers/Bild-Traktat von der hermetischen Kunst von Johann Augustin Brunnhofer und zu seinen Kommentierten Fassungen im Buch der Weisheit und im Hermaphroditischen Sonn- und Monds-Kind*. „Aries” 4, no. 1 (2004): 3–26.
- . *Figulus, Benedictus*, w: Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. t. 3, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2008, 440–441.
- . *Jakob Böhme unter deutschen Alchemikern der frühen Neuzeit*, w: Wilhelm Kühlmann, Friedrich Vollhardt (red.), *Offenbarung und Episteme: Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, Frühe Neuzeit*, 173, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2012, 165–182.
- . *Johann Arndt: Ein alchemischer Lehrdichter? Bemerkungen zu Alexander von Suchtens 'De lapide philosophorum' (1572)*, w: Hermann Wiegand (red.), *Strenae nataliciae: Neulateinische Studien. Wilhelm Kühlmann zum 60. Geburtstag*, Heidelberg: Manutius, 2006, 231–246.
- . *Kofski, Vinzenz*, w: Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. t. 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1985.
- . *Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus in 16. Jahrhundert*. „Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung” 22, (1981): 130–146.

- . *Lamspring*, w: Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. t. 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1985, 524–530.
- . *Lamspring*, w: Wilhelm Kühlmann (red.), *Killy Literaturlexikon: Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. t. 7, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2010, 184–186.
- . *Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur*, w: Rudolf Schmitz, Fritz Krafft (red.), *Humanismus und Naturwissenschaften*, Beiträge zur Humanismusforschung, 6, Boppard: Harald Boldt, 1980, 135–154.
- . *Paracelsus als Alchemiker*, w: Heinz Dopsch, Peter F. Framml (red.), *Paracelsus und Salzburg*, Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Ergänzungsband, 14, Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 1994, 157–174.
- . *Paracelsus in pseudoparacelsischen Briefen*. „Berichte zur Wissenschafts-Geschichte” 27, no. 2 (2004): 149–160.
- , red. *Rosarium philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters*, tłum. Lutz Claren, Joachim Huber. 2 t. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992.
- . *Sol und Luna. Literar- und alchemiegeschichtliche Studien zu einem altdeutschen Bildgedicht. Mit Text- und Bildanhang*, Schriften zur Wissenschaftsgeschichte, 2. Hürtgenwald: Guido Pressler Verlag, 1980.
- . *Sternhals, Johann*, w: Kurt Ruh (red.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. t. 9, Berlin: Walter de Gruyter, 1985, 310–313.
- . *Suchten, Alexander von*, w: Noretta Koertge (red.), *New dictionary of scientific biography*. t. 6, New York: Charles Scribner’s Sons, 2008, 550–553.
- . „*Vom Stein der Weisen*”. *Eine alchemoparacelsistische Lehrdichtung des 16. Jahrhunderts*, w: Joachim Telle (red.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, 167–212.
- . „*Von der Wahrheit der alchemischen Kunst*”. *Der pseudoparacelsische Brieftraktat „Vom Wunderstein” in einer frühneuzeitlichen Fassung*, w: Peter Dilg, Hartmut Rudolph (red.), *Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung*, Sudhoffs Archiv Beihefte, 31, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993, 57–78.
- . *Zum „Filius Sendivogii” Johann Hartprecht*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 119–136.
- . *Zum Opus mago-cabbalisticum et theosophicum von Georg von Welling*. „Euphotion” 77, (1983): 359–379.
- Temkin, Owsei. *The elusiveness of Paracelsus*, w: Owsei Temkin (red.), *The double face of Janus and other essays in the history of medicine*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1977, 225–238.

- . *The elusiveness of Paracelsus*. „Bulletin of the History of Medicine” 26, (1952): 201–217.
- . *Medicine and Graeco-Arabic alchemy*. „Bulletin of the History of. Medicine” 29, (1955): 134–153.
- Teuton, Sean. „Put out of her course”: *Images of the monstrous in de Bry's illustrations of Atalanta fugiens and the America*, w: Kathleen P. Long (red.), *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Literary and Scientific Cultures of Early Modernity, Farnham, Surrey / Burlington, VA: Ashgate, 2010, 87–114.
- Thalmann. *Das System der Loge 'du Bon Pasteur'*. „Das Freimaurer Museum” 2, (1926): 109–309.
- Theisen, Wilfred. *John Dastin's alchemical Vision*. „Ambix” 46, no. 2 (1999): 65–72.
- Theisen, Wilfrid. *The attraction of alchemy for monks and friars in the 13th–14th centuries*. „The American Benedictine Review” 46, no. 3 (1995): 239–253.
- Thiesen, Wilfred. *John Dastin: The alchemist as co-creator*. „Ambix” 38, no. 2 (1991): 73–78.
- Thiesen, Wilfred R. *John Dastin's Letter on the Philosophers' Stone*. „Ambix” 33, no. 2/3 (1986): 78–87.
- Thissen, Heinz Joseph, red. *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch. Vol. I: Text und Übersetzung*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 6. München–Leipzig: K. G. Saur, 2001.
- Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- Thompson, Edward H. *Introduction*, w: Edward H. Thompson (red.), *J. V. Andreae: Christianopolis*, Archives Internationales d'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, 162, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, 1–132.
- Thomson, Samuel Harrison. *The text of Michael Scot's 'Ars alchemie'*. „Osiris” 5, (1938): 523–559.
- Thorndike, Lynn. *Alchemy during the first half of the sixteenth century*. „Ambix” 2, no. 1 (1938): 26–37.
- . *Faust and Johann Virdung of Hassfurt*. „Isis” 26, (1937): 321.
- . *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*. t. 2. New York: Columbia University Press, 1923.
- . *A history of magic and experimental science. Fourteenth and fifteenth centuries*. t. 4. New York: Columbia University Press, 1934.
- . *A history of magic and experimental science. Fourteenth and fifteenth centuries*. t. 3. New York: Columbia University Press, 1934.
- . *A history of magic and experimental science. The seventeenth century*. t. 7. New York: Columbia University Press, 1958.

- . *A history of magic and experimental science. The seventeenth century*. t. 8. New York: Columbia University Press, 1958.
- . *A history of magic and experimental science. The sixteenth century*. t. 5. New York: Columbia University Press, 1941.
- . *Michael Scot*. London: Thomas Nelson, 1965.
- Thorndike, Lynn; Pearl Kibre. *A catalogue of incipits of Mediaeval scientific writings in Latin*, Medieval Academy Books 29. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1963.
- Tierie, Gerrit. *Cornelis Drebbel (1572–1633)*. Amsterdam: H. J. Paris, 1932.
- Tilton, Hereward. *Alchymia archetypica: Theurgy, inner transformation and the historiography of alchemy*. „Quaderni di Studi Indo-Mediterranei. Vol. 5: Transmutatio. The Hermetic way to happiness” 5, (2012).
- . *Introduction: Jung and early modern alchemy, The quest for the phoenix: Spiritual alchemy and Rosicrucianism in the work of Count Michael Maier (1569–1622)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003, 1–34.
- . *The life and work of Count Michael Maier (1569–1622): Understanding Christian alchemy in the German Calvinist states*. „Theology and Religion” 1, (1999): 23–42.
- . *Of electrum and the armour of Achilles: Myth and magic in a manuscript of Heinrich Khunrath (1560–1605)*. „Aries” 6, no. 117–157 (2006).
- . *Of ether and colloidal gold: The making of a Philosophers’ Stone*. „Esoterica” 9, (2007): 49–128.
- . *The quest for the Phoenix: Spiritual alchemy and Rosicrucianism in the work of Count Michael Maier (1569–1622)*, Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- . *Regni Christi Frater: Count Michael Maier and the Fraternity R. C.* „Aries” 2, no. 1 (2002): 3–33.
- Timmermann, Anke. *Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies)*, History of Science and Medicine Library, 42 / Medieval and Early Modern Science, 21. Leiden: Brill, 2013.
- Töllner, Ralf. *Der unendliche Kommentar: Untersuchungen zu vier ausgewählten Kupferstichen aus Heinrich Khunraths „Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae” (Hanau 1609)*, Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen. Reihe 9: Kulturgeschichte, 3. Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, Peter Jensen, 1991.
- Topolski, Jerzy. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1996.
- . *Wprowadzenie do historii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1998.
- Toresella, Sergio. *Gli erbari degli alchimisti*, w: Liana Saginati (red.), *Arte farmaceutica e piante medicinali. Erbari, vasi, strumenti e testi dalle raccolte liguri*, Pisa: Pacini Editore, 1996, 31–70.

- Touwaide, Alain. *Pharmacy and materia medica*, w: Thomas Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis (red.), *Medieval science, technology, and medicine. An encyclopedia*, New York: Routledge, 2005, 397-399.
- Travaglia, Pinella. *Una cosmologia ermetica: Il Kitāb sirr al-ḥalīqa / De secretis naturae*, Quaderni del Dipartamenti di Filosofia e Politica, 25. Napoli: Liguori Editori, 2001.
- Treu, Ursula, red. *Physiologus: Frühchristliche Tiersymbolik*. Berlin: Union Verlag, 1981.
- Trevor-Roper, Hugh. *Europe's physician: The various life of Sir Theodore de Mayerne*. New Haven–London: Yale University Press, 2006.
- . *The Paracelsian movement*, w: Hugh Trevor-Roper (red.), *Renaissance essays*, Chicago / London: University of Chicago Press / Martin Secker & Warburg Ltd., 1985, 149–199.
- . *Paracelsianism made political 1600–1650*, w: Ole Peter Grell (red.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998, 119–133.
- Trnka, Pavel. *Dziela alchemików czeskich XV–XVIII w.*, tłum. Roman Bugaj. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 31, no. 3–4 (1986): 781–795.
- Truhlář, Antonín; Karel Hrdina; Josef Hejnic; Jan Martínek. *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě [od konce 15. do začátku 17. století] / Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae*. Praha: Academia, 1966–1982, 2011.
- Turāb ‘Alī, Muḥammad. *Three Arabic treatises on alchemy by Muḥammad Ibn Umail*. „Memoirs of the Asiatic Society of Bengal” 12, no. 1 (1927): 1–104.
- Turnbull, G. H. *Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from Hartlib's papers*. London: Hodder & Stoughton, 1947.
- . *Robert Child*. „Publications of The Colonial Society of Massachusetts. Transactions 1959” 38, (1959): 21–53.
- . *Samuel Hartlib's influence on the early history of the Royal Society*. „Notes and Records of the Royal Society of London” 10, no. 2 (1953): 101–130.
- Turnbull, George H. *George Stirk, philosopher by fire (1628?–1665)*. „Transactions of the Colonial Society of Massachusetts” Publications 38 / Transactions 1949, (1947–1951): 219–251.
- Tyson, Donald, red. *Three books of occult philosophy, written by Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim, completely annotated, with modern commentary*, tłum. James Freake, Llewellyn's Sourcebook Series. St. Paul, MN: Llewellyn Publications, 1993.
- Ujejski, Józef. *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*. Warszawa: Kasa im. J. Mianowskiego, 1924.
- Ullmann, Manfred. *al-kīmiyā'*, w: C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (red.), *Encyclopaedia of Islam. New [2] edition*. t. 5, Leiden: Brill, 1986, 110–115.
- . *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Zweiter Abschnitt. Leiden: E. J. Brill, 1972.

- . *Hālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende*. „Der Islam” 55, (1978): 181–218.
- . *Khālid ibn Yazīd ibn Mu’āwiyah*, *Encyclopedia of Islam. New [2] edition*. t. 4, Leiden: Brill, 1986, 929–930.
- Večeřová, Petra. *Šumanská tiskárna (1585–1628)*, Documenta Pragensia Monographia, 17. Praha: Scriptorium, 2002.
- Vereno, Ingolf. *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum: Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Islamkundliche Untersuchungen, 155. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992.
- Vermij, Rienk. *The Calvinist Copernicans: The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002.
- Versluis, Arthur. *The esoteric origins of the American Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Viano, Cristina. *Olympiodore l’alchimiste et les présocratiques: Une doxographie de l’unité (De arte sacra, § 18–27)*, w: Didier Kahn, Sylvain Matton (red.), *Alchimie: Art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d’Étude de l’Histoire de l’Alchimie (Paris: 14–16 IX 1991)*, Paris / Milan: SEHA / Arché, 1995, 95–150.
- Vickers, Brian. *Alchemie als verbale Kunst: Die Anfänge*, w: Jürgen Mittelstrass, Günther Stock (red.), *Chemie und Geisteswissenschaften*, Berlin: Akademie Verlag, 1992, 17–34.
- . *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580–1680*, w: Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 95–164.
- . *The discrepancy between res and verba in Greek Alchemy*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 21–33.
- . *Frances Yates and the writing of history*. „The Journal of Modern History” 51, no. 2 (1979): 287–316.
- . *Introduction*, w: Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 1–56.
- . *The ‘New Historiography’ and the limits of alchemy*. „Annals of Science” 65, no. 1 (2008): 127–156.
- . *On the function of analogy in the occult*, w: Ingrid Merkel, Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe*, Washington–London–Toronto: Folger Books, Associated University Presses, 1988, 265–292.
- Vinciguerra, Antony. *The Ars alchemie: The first Latin text on practical alchemy*. „Ambix” 56, no. 1 (2009): 57–67.

- Voigts, Linda Ehksam. *Multitudes of Middle English medical manuscripts, or the Englishing of science and medicine*, w: Margaret R. Schleissner (red.), *Manuscript sources of Medieval medicine: A book of essays*, New York: Routledge, 1995, 183–195.
- . *The ‘Sloane Group’: related scientific and medical manuscripts from the fifteenth century in the Sloane Collection*. „British Library Journal” 16, no. 1 (1990): 26–57.
- Voigts, Linda Ehksam; Patricia Deery Kurtz. *Scientific and medical writings in Old and Middle English: An electronic reference CD*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2000.
- Voit, Petr. *Encyklopedie knihy: Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století*. 2 t. Praha: Libri, 2006.
- Völlnagel, Jörg. *Harley MS. 3469: Splendor Solis or Splendour of the Sun – A German alchemical manuscript*. „Electronic British Library Journal” 1, no. article 8 (2011).
- . *Splendor solis oder Sonnenglanz. Studien zu einer alchemistischen Bilderhandschrift*, Kunstwissenschaftliche Studien, 113. München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2004.
- Voss, Karen. *The hierosgamos theme in the images of the Rosarium philosophorum*, w: Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy revisited. Proceedings of the international conference on the history of alchemy at the University of Groningen 17–19 April 1989*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 145–153.
- Voss, Karl–Ludwig. *Christianus Democritus: Das Menschenbild beim Johann Conrad Dippel*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Waite, Arthur Edward, red. *The alchemical writings of Edward Kelly*. London: James Elliot and Co., 1893.
- . *The Brotherhood of the Rosy Cross*. London: Rider, 1924.
- . *The Holy Kabbalah*. London: Williams and Norgate, 1929.
- . *A new encyclopaedia of Freemasonry (Ars Magna Latomorum) and of cognate instituted mysteries: Their rites, literature, and history*. 2 t. Philadelphia, PA: The David McKay Co., 1921.
- . *The Secret Tradition in alchemy, its development and records*. London / New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. / Alfred A. Knopf, 1926.
- . *The Secret Tradition in Freemasonry, and an analysis of the inter-relation between the craft and the high grades in respect to their term of research, expressed by the way of symbolism*. 2 t. London: Rebman Limited, 1911.
- , red. *The works of Thomas Vaughan*. London: Theosophical Publishing House, 1919.
- Walicki, Andrzej. *Zarys myśli rosyjskiej: Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej, 10. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.
- Walker, D. P. *The ancient theology*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972.

- . *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Studies of the Warburg Institute, 22. London: The Warburg Institute, University of London, 1958.
- Walsh, John A.; Wallace Edd Hooper. *The liberty of invention: Alchemical discourse and information technology standardization*. „Literary and Linguistic Computing” advance access 8.12.2011, (2012): 1–25.
- Walter, Hans-Henning, red. *Johann Thölde um 1565– um 1614: Alchemist, Salinist, Schriftsteller und Bergbeamter. Tagung vom 26. bis 28. Mai 2010 in Bad Frankenhausen am Kyffhäuser*. Freiberg: Drei Birken Verlag, 2011.
- . *Johann Thölde und das Salinenwesen*, w: Hans-Henning Walter, Claus Priesner (red.), *Johann Thölde: Haligraphia. Beschreibung aller Saltz-Mineralien und Saltzwerke*, Freiberg: Drei Birken Verlag, 2008, 103–121.
- Walton, Michael T. *Genesis and the chemical philosophy: True Christian science in the sixteenth and seventeenth centuries*, AMS Studies in the Renaissance, 45. New York: AMS Press, 2013.
- Ware, James R., red. *Alchemy, medicine and religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung*. t. Cambridge, MA – London: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1966.
- Warlick, M. E. *The domestic alchemist. Women as housewives in alchemical emblem*, w: Alison Adams, Stanton J. Linden (red.), *Emblems and alchemy*, Glasgow: University of Glasgow, 1998, 25–48.
- . *Max Ernst and alchemy: A magician in search of myth*. Austin: University of Texas Press, 2001.
- Wasserstrom, Steven M. *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Watson, Patricia Ann. *The angelical conjunction: The preacher-physicians of colonial New England*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press / Newfound Press, 1991.
- Waś, Gabriela. *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Historia, 169. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005.
- Webster, Charles. *From Paracelsus to Newton: Magic and the making of modern science*. New York: Barnes & Noble Books, 1996.
- . *The Great Instauration. Science, medicine and reform 1626–1660*. wyd. 2, Studies in the History of Medicine, 3. Oxford–Bern–Berlin–Bruxelles: Peter Lang, 2002.
- . *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. tłum. Klara Kopcińska, Artur Zapałowski, Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei, 8. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1992.
- . *Paracelsus: Medicine, magic and mission at the end of time*. New Haven–London: Yale University Press, 2008.
- Weeks, Andrew. *Boehme: An intellectual biography of the seventeenth-century philosopher and mystic*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

- , red. *Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541): Essential theoretical writings*, Aries Book Series, 5. Leiden–Boston: Brill, 2008.
- . *Paracelsus: Speculative theory and the crisis of the early Reformation*, SUNY Series in Western Esoteric Traditions. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- . *Valentin Weigel (1533–1588): German religious dissenter, speculative theorist, and advocate of tolerance*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.
- Weichbrodt geb. v. Tiedemann, Dorothea. *Bürger, Einwohner der Freien und Hansestadt Danzig in Stamm- und Namentafeln vom 14.–18. Jahrhundert*. t. 3. Klausdorf/Schwentine: Danziger Verlagsgesellschaft Paul Rosenberg, 1990.
- Weigelt, Horst. *Geschichte des Pietismus in Bayern: Anfänge, Entwicklung, Bedeutung*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Weimann, Karl-Heinz. *Die deutsche medizinische Fachsprache des Paracelsus*: dysertacja doktorska, Berlin, 1951.
- . *Paracelsus-Bibliographie, 1932–1960. Mit einem Verzeichnis neu entdeckter Paracelsus-Handschriften (1900–1960)*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.
- Weisser, Ursula, red. *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apolonios von Tyana*, Ars Medica: Abteilung 3, Arabische Medizin, 2. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Welling, Georg von. *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*. tłum. Joseph G. McVeigh. San Francisco, CA – Newburyport, MA: Weiser Books, 2006.
- Wels, Volkhard. *Poetischer Hermetismus. Michael Maiers Atalanta fugiens (1617/18)*, w: Peter-André Alt, Volkhard Wels (red.), *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2010, 149–194.
- Westfall, Richard. *The role of alchemy in Newton's career*, w: M. L. Righini Bonelli, William R. Shea (red.), *Reason, experiment, and mysticism in the Scientific Revolution*, New York: Science History Publications, 1975, 189–232.
- Westfall, Richard S. *Alchemy in Newton's library*. „Ambix” 31, no. 3 (1984): 97–101.
- . *Isaac Newton's Index chemicus*. „Ambix” 22, (1975): 174–185.
- . *Never at rest. A biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . *Newton and alchemy*, w: Brian Vickers (red.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 315–336.
- . *Newton and the Hermetic tradition*, w: Allen G. Debus (red.), *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagels*. t. 2, London: Heinemann, 1972, 183–198.
- Weyer, Johann. *Witches, devils and doctors in the Renaissance: De praestigiis daemonum*. tłum. John Shea, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 73. Bing-

- hampton, NY: State University of New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991.
- Weyer, Jost. *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe (1546–1610) und die Alchemie. Ein Arbeitsbericht*, w: Christoph Meinel (red.), *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 99–106.
- . *Graf Wolfgang II. von Hohenlohe und die Alchemie. Alchemistische Studien in Schloß Weikersheim 1587–1610*, Forschungen aus Württembergisch Franken, 39. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1992.
- White, David Gordon. *The alchemical body. Siddha traditions in medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- . *Alchemy: Indian alchemy*, w: Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of religion*, Detroit et al.: Thomson Gale, 2005, 241–244.
- . *Ashes to nectar: Death and regeneration among the Rasa Siddhas and Nath Siddhas*, w: Liz Wilson (red.), *The living and the dead: Social dimensions of death in South Asian regions*, SUNY series in Hindu Studies, Albany, NY: State University of New York Press, 2003, 13–28.
- . *Kiss of the yoginī: „Tantric sex” in its South Asian contexts*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- . *Mercury and immortality: The Hindu alchemical tradition*, w: Aaron Cheak (red.), *Alchemical traditions: From antiquity to the avant-garde*, Melbourne: Numen Books, 2013, 207–228.
- . *Ocean rてci: Alchemiczny tekst z jedenastego wieku*, tłum. Joanna Jurewicz, w: Donald S. Lopez (red.), *Praktyki religijne w Indiach, Świat Orientu*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2001, 338–345.
- . „Oxford bibliographies: Rasāyana (Alchemy).” <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399318/obo-9780195399318-0046.xml>.
- Whitney, Elspeth. *Artes mechanicae*, w: F. A. C. Mantello, A. G. Rigg (red.), *Medieval Latin. An introduction and bibliographical guide*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996, 431–435.
- . *Paradise restored: The mechanical arts from antiquity through the thirteenth century*. „Transactions of the American Philosophical Society” 80, no. 1 (1990): 1–169.
- Wiedemann, Eilhard; J. W. Allan. *al-kuḥl*, w: C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (red.), *Encyclopaedia of Islam. New [2] edition*. t. 5, Leiden: Brill, 1986, 356–357.
- Wielgus, Stanisław. *Quaestiones Nicolai Peripatetici*. „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 17, (1973): 57–155.
- . *Wstęp do krytycznej edycji przyrodniczo-filozoficznego traktatu z początków XIII w., zatytułowanego „Quaestiones Nicolai Peripatetici”*. „Acta Mediaevalia” 2, (1974): 5–120.

- Wiener, Philip P., red. *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973–1974.
- Wilkinson, Ronald S. *The alchemical library of John Winthrop, Jr. (1606–1676) and his descendants in Colonial America. [Part] IV: The catalogue of books*. „Ambix” 13, (1965): 139–186.
- . *The alchemical library of John Winthrop, Jr. (1606–1676) and his descendants in Colonial America. Parts I–III*. „Ambix” 11, (1963): 33–51.
- . *A further note on Eirenaeus Philalethes*. „Ambix” 13, (1965): 53–54.
- . *Further thoughts on the identity of Eirenaeus Philalethes*. „Ambix” 19, (1972): 204–208.
- . *John Winthrop, Jr. and the origins of American chemistry*. dysertacja doktorska, Michigan State University 1969.
- . *The problem of the identity of Eirenaeus Philalethes*. „Ambix” 12, (1964): 24–43.
- . *Some bibliographical puzzles concerning George Starkey*. „Ambix” 20, (1973): 235–244.
- Wilkoszewski, Walenty. *Rys historyczno-chronologiczny Towarzystwa Wolnego Mularstwa w Polsce; wydał z rękopisu Tadeusz Świącicki*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1968.
- Willard, Thomas. *The enigma of Nicolas Barnaud*, w: Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jean-Louis Vieillard-Baron (red.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre, Gnostica: Texts & Interpretations*, 3, Leuven: Peeters Publishers, 2001, 199–213.
- . *The life and works of Thomas Vaughan*. Toronto: dysertacja doktorska, University of Toronto, 1976.
- . *Living the long life: Physical and spiritual health in two early Paracelsian tracts*, w: Albrecht Classen (red.), *Religion und Gesundheit: Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, Theophrastus Paracelsus Studien, 3, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2011, 347–380.
- . *The many worlds of Jean D'Espagnet*, w: Allen G. Debus, Michael T. Walton (red.), *Reading the book of nature. The other side of the Scientific Revolution*, St. Louis: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998, 201–214.
- . *The Rosicrucian manifestos in Britain*. „The Papers of the Bibliographical Society of America” 77, no. 4 (1983): 489–495.
- . *The star in man: C. G. Jung and Marie-Louise von Franz on the alchemical philosophy of Gerard Dorn*, w: Albrecht Classen (red.), *Gutes Leben und Guter Tod von Spätantike bis zur Gegenwart. Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg*, Theophrastus Paracelsus Studien, 4, Berlin–New York: De Gruyter, 2012, 425–461.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.

- Williams, Steven J. *Roger Bacon and his edition of the pseudo-Aristotelian Secretum secretorum*. „Speculum” 69, no. 1 (1994): 57–73.
- . *Roger Bacon and the Secret of secrets*, w: Jeremiah Hackett (red.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden: Brill, 1997, 365–394.
- . *The secret of secrets: The scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003.
- Williamson, Benedict J., red. *The Rosicrucian manuscripts*. Arlington, VA: Invisible College Press, 2002.
- Wilmart, André. *Codices Reginenses latini: Codices 1–250 / Codices 251–500*. 2 t. Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1937–1945.
- Wilson, C. Anne. „Philosophers, Iōsis and the Water of Life.” In *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, Literary and Historical Section, vol. XIX, part V*, 101–219. Leeds: Leeds Philosophical and Literary Society Ltd., 1984.
- Wilson, W. J. *An alchemical manuscript by Arnaldus de Bruxella*. „Osiris” 2, (1936): 220–405.
- Wimmer, Franz Martin. *Verstehen, Beschreiben, Erklären: Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*, Symposium, 57. Freiburg: Alber, 1978.
- Winter, Eduard. *Die Rosenkreuzer in Prag*. „Zeitschrift für sudetendeutsche Geschichte” no. August (1940): 82–91.
- Wirszubski, Chaïm. *Pico della Mirandola’s encounter with Jewish mysticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Wirszubski, Chaïm; Gershom Scholem. *Pic de la Mirandole et la cabale: Considérations sur l’histoire des débuts de la cabale chrétienne*. tłum. Jean-Marc Mandosio, Philosophie imaginaire. Paris–Tel Aviv: éditions de l’éclat, 2007.
- Wojcik, Jan W. *Robert Boyle and the limits of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Wölfle-Fischer, Susanne. *Junius Frey (1753–1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*, Europäische Hochschulschriften, 3:724. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 1997.
- Wolfstieg, August. *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*. 3 t. Leipzig: Selbstverlag des vereins Deutscher Freimaurer, 1911–1913.
- Wollgast, Siegfried. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*. wyd. 2. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Wolska-Conus, Wanda. *Stéphanos d’Athènes et Stéphanos d’Alexandrie. Essai d’identification et de biographie*. „Revue des Études Byzantines” 47, (1989): 5–89.
- Women’s secrets. A translation of pseudo-Albertus Magnus’ De secretiis mulierum*. tłum. Helen Rodniste Lemay. Saratoga Springs, NY: State University of New York Press, 1992.
- Woodward, Walter W. *Prospero’s America. John Winthrop, Jr., alchemy, and the creation of New England culture 1606–1676*. Chapel Hill, NC / Williamsburg, VA: The

- University of North Carolina Press / Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2010.
- Wright, Dudley. *First recorded initiation in England: Sir Robert Moray*, w: Dudley Wright (red.), *England's masonic pioneers*, London: George Kenning & Son, 1925, 1–11.
- Wrzosek, Wojciech. *Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R. G. Collingwooda)*. „Rocznik Antropologii Historii” 1, no. 1–2 (2011): 209–216.
- . *Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R. G. Collingwooda)*, w: Wojciech Wrzosek (red.), *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań: Instytut Historii UAM, 1998, 411–417.
- . *O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz: Epigram, 2009.
- . *Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka*, w: Jolanta Kolbuszewska, Rafał Stobiecki (red.), *Historyk wobec źródeł: Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*, Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2010, 23–38.
- Wujastyk, Dominik. *An alchemical ghost: The Rasaratnākara by Nāgārjuna*. „Ambix” 31, no. 2 (1984): 70–83.
- . *The path to liberation through yogic mindfulness in early āyurveda*, w: David Gordon White (red.), *Yoga in practice*, Princeton Readings in Religions, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012, 31–42.
- Wüthrich, Lucas Heinrich. *Das druckgraphische Werk von Matthäus Merian der Ältere*. t. 2. Basel: Bärenreiter, 1966.
- Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. New York: Vintage Books, 1969.
- . *The Rosicrucian enlightenment*. Boulder, CO: Shambhala, 1978.
- . *Sztuka pamięci*. tłum. Witold Radwański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Yiming, Liu. *Cultivating the Tao: Taoism and internal alchemy*. tłum. Fabrizio Pregadio, Masters Series, 2. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2013.
- Young, John T. *Faith, medical alchemy and natural philosophy: Johann Moriaen, reformed intelligencer, and the Hartlib Circle*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Zachar, Otakar. *O víře alchymické*. „Lumír. Týdeník zábavný a poučný” 26, (1898): 35, 46, 55.
- zakonnik, Teofil kapłan i. *O sztukach rozmaitych ksiąg troje*. tłum. Teofil Żebrawski. Kraków: Wydawnictwo Komisji Historii Sztuki Akademii Umiejętności, 1880.
- Zambaur, Eduard Karl Max. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaire, 1927.
- Zambelli, Paola. *Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus*, w: August Buck (red.), *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, 65–90.

- . *Dal Cusano al Bovelles? Note sulle idee e sulle fonti di Johannes Trithemius*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 47, (2002): 199–211.
- . *Magic and radical reformation in Agrippa of Nettesheim*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 39, (1976): 69–103.
- . *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. tłum. Paweł Bravo, *Renesans i Reformacja*. Studia z historii filozofii i ideai, 11. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1994.
- . *The Speculum astronomiae and its enigma: Astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 135. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- . *White magic, black magic in the European Renaissance*, Studies in Medieval and Reformation Traditions, CXXV. Leiden–Boston: Brill, 2007.
- Zamecki, Stefan. *Historia dziedziny nauka*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 36, no. 2–3 (2000): 151–165.
- . *Komentarze do naukoznawczych poglądów Williama Whewella (1794–1866)*. *Studium historyczno-metodologiczne*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 162. Warszawa: Wydawnictwa Instytutu Historii Nauki PAN, 2012.
- . *Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych*. *Studium historyczno-metodologiczne*. Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2002.
- . *Wstęp do koligacyjnej koncepcji historii dziedziny nauka*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 40, no. 4 (2004): 661–675.
- Zanier, Giancarlo. *Procedimenti farmacologici e pratiche chemioterapeutiche nel De consideratione quintae essentiae*, w: Chiara Crisciani, Agostino Paravicini Bagliani (red.), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Firenze: Simsel-Edizioni del Galluzzo, 2003, 161–176.
- Zaunstöck, Holger. *Sozietätslandschaft und Mitgliederstrukturen: Die mitteldeutschen Aufklärungsgesellschaften des 18. Jahrhunderts*, Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 9. Tübingen: Niemeyer, 1999.
- Zawartko-Laskowska, Maria. *Mecenat naukowy Stanisława Augusta i jego przyrodnicze pasje*. „Kronika Zamkowa” 1–2, no. 55–56 (2008): 65–112.
- Zeidler, Paweł. *Czy alchemia była protochemią? Studium metodologiczno-historyczne*, w: Józef Zon (red.), *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych, 3, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, 151–163.
- Zeller, Rosmarie, red. *Knorrs Conjugium Phoebi et Palladis im Kontext alchemistischer Symbolik und barocker Festkultur: Akten der 16. Tagung der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft*, Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft, 17. Sulzbach-Rosenberg / Bern: Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft / Peter Lang Verlag, 2006.
- Zenone, Anna. *I sogni alchemici di Giovan Battista Nazari*. „Esperienze letterarie” 10, no. 2–3 (1985): 82–111.

- Zetzner, Lazarus, red. *Theatrum chemicum*. t. 1–6. Oberursel–Strasburg: Lazarus Zetzner (później spadkobiercy), 1602–1661.
- Ziller Camenietzki, Carlos. *Jesuits and alchemy in the early seventeenth century: Father Johannes Roberti and the weapon-salve controversy*. „Ambix” 48, no. 2 (2001): 83–101.
- Zimmermann, Rolf Christian. *Das Weltbild des jungen Goethe*. 2 t. München: Wilhelm Fink, 1969.
- Zon, Józef, red. *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych, 3. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Žvanut, Maja. *Europäische Bücherproduktion des 16. Jahrhunderts in Krain*, w: Rolf-Dieter Kluge (red.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen: Primus Truber und seine Zeit : Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, Sagners Slavistische Sammlung, 24, München: Verlag Otto Sanger, 1995, 226–234.
- Вернадский, Георгий Владимирович. Русское масонство в царствование Екатерины II. wyd. 3, Русское масонство. Материалы и исследования. Санкт-Петербург: Изд-во имени Н. И. Новикова, 2001.
- Джанполадян, Рипсимэ М. Лабораторная посуда армянского алхимика. „Советская археология” 9, no. 2 (1965): 210–216.
- Казанджян, Т. Т. Армянские алхимические рукописи XVI–XVII вв., Труды Совещания по истории естествознания 24–26 дек. 1946 г., Москва–Ленинград, 1948, 249–254.
- . Лабораторная техника и аппаратура в средневековой Армении по древним армянским рукописям. „Сборник научных материалов [Ереван]” 2, (1949): 1–28.
- . Очерки по истории химии в Армении. Ереван: Изд-во Ереван. ун-та, 1955.
- . Химическая аппаратура и лабораторная техника по армянским рукописям. „Сборник трудов Матендарана” 2, (1950).
- Кафадарян, Каро Г. Алхимия в Армении в историческом прошлом. Ереван: Изд-во АрмФАН, 1940.
- Кизеветтер, А. А. Московские розенкрейцеры XVIII столетия. „Русская мысль” 36, no. 10 (1915): 96–124.
- Кондаков, Юрий Е. Мартинисты, розенкрейцеры, и «внутренние христиане» в России конца XVIII начала XIX вв. Санкт-Петербург: РГПУ им.А.И.Герцена, 2011.
- . Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. Санкт-Петербург: Астерион, 2012.
- Лонгинов, Михаил Николаевич. Новиков и московские мартинисты. Москва: Грачев и К°, 1867.
- Пигулевская, Нина Викторовна. Культура сирийцев в средние века. Москва: Наука, 1979.

- . Сирийская алхимическая литература средневековья. „Архив истории науки и техники” 9, (1936): 329–342.
- Ржеуцкий, Владислав. В тени Шувалова: Французский культурный посредник в России барон де Чуди. „Новое литературное обозрение” no. 105 (2010): 91–124.
- Серков, Андрей Иванович. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. Moskwa: Российская политическая энциклопедия, 2001.
- Степанян, Гоар. Золото – код камня Адамова сына. „<http://forum.hayastan.com/index.php?showtopic=39771>” (2009).

SUMMARY

Alchemy is one of the most controversial research areas within the history of science. Although it can boast of a rich historiographical tradition, alchemy became fully recognized as a legitimate subject of academic study only in recent decades. This fresh wave of interest resulted in new methodological approaches, placing greater emphasis on meticulous analysis of source texts and their interpretation with reference to wider cultural contexts of the periods in which they were written or read. One such approach, known as the New Historiography of Alchemy, gained prominence in recent years, but there are also scholars who hold different views and engage themselves in methodological debates critical of its key underlying concepts, especially the treatment of alchemical *Decknamen* and iconography or the relative amounts of 'chymistry' and 'esotericism' acceptable in historical explanatory narratives. Even greater disagreements among scholars result from different interpretations of unclear passages or symbolic imagery, as well as disparate opinions on dating and authorship of particular sources.

The purpose of the present book is not to retell the history of alchemy in its various manifestations, but is limited to the discussion of textual and iconographic sources in the Quellenkunde tradition. Alchemical sources are defined as those created by alchemists or for alchemists, thus leaving aside all independent historical sources that have much to say about alchemists and are indispensable for constructing a full picture of the history of alchemy. However, the book also goes far beyond the narrow presentation of texts and controversies connected with them, to include their wider contexts – intellectual, social, religious, political and organisational. Among the topics covered one will therefore find some which are rarely discussed in such detail in general historical accounts of alchemy, as for example the origins of alchemical poetry and emblematic worldview or links with (real or imaginary) organisations, especially the Rosicrucians and Freemasonry, but also the Royal Society and its Continental counterparts.

The book also attempts to show the heterogeneity of alchemy and fundamental differences between its various schools and traditions. Therefore all unifying essentialist approaches (chemical, religionist or psychological), which were popular among earlier generations of scholars, are here rejected on methodological grounds, without diminishing the achievements of the scholars themselves in the field of source criti-

cism or their editorial work. That heterogeneity is presented not only as divergent opinions of particular authors and texts, but also (and especially) as a grand process involving three major translation movements (into Arabic, Latin and Russian) and several minor ones (into Syriac, Persian, Armenian and European vernacular languages), as well as retranslations, all of which involved often critical reinterpretations of the received body of alchemical knowledge in the light of philosophical, religious and cultural ideas of the receiving civilisation. Equally important were the changing means of expression, utilising new literary and artistic genres, or appropriation of non-alchemical text and symbols in which the secrets of transmutation were believed to lie hidden and awaiting proper interpretation. Syntheses of all those complicated developments were occasionally produced, often within broader syncretic traditions (most notably that of the Renaissance hermetic revival and early 17th century emblematic-enigmatic worldview), forming new foundations for keeping alchemy alive.

Because the main objective of the book is to present the current state of research on alchemical sources, references and comments are mostly restricted to the most recent publications, while opinions of earlier historians are cited only when they are still held by the majority of scholars or no later research on a particular question was published. A companion volume is planned to cover the history of historiography of alchemy, where numerous earlier attitudes and theories about alchemy will be discussed with reference to the current factual knowledge as presented here. Wherever possible, the findings of scholars and their judgments are juxtaposed with those holding different convictions and critically commented upon, the scope of those comments depending on my own expertise in particular topics, cultural areas and time periods.

The exception from the general rule of dealing with current research only is to be found in the first chapter, devoted to the definition and demarcation of alchemy for the purpose of the present book. References are made there to a number of early definitions, including those by alchemical authors themselves. The discussion also covers various classifications of types of alchemy or alchemists, as well as “research perspectives” applied or recognized by several scholars. The central section of that chapter concentrates on the concept of cultural components and develops it to form a new proposal, incorporating and improving upon several similar methodological schemes, thus constructing a view of alchemy as holding a “mercurial” position in relation to magic, science, religion or art. The notions of “fields of discourse” and “colligation of facts” along with their application to alchemical studies are also discussed in some detail. In conclusion, a version of Robert Halleux’s definition of alchemy – “an aggregate (*ensemble*) of practices and speculations related to the transmutation of metals” – is accepted (with some modifications, comments and reservations) as the touchstone allowing the differentiation of alchemical sources from non-alchemical ones. Because actual or intended chemical laboratory practices are here assumed to be the *sine qua non* condition of alchemy, a number of areas often treated as part of the field were excluded (such as the Chinese *neidan* tradition or purely speculative developments in European theosophy).

The second chapter is devoted to general information on alchemical sources, their typologies, estimated number, linguistic problems related to them, the use of secret *Decknamen* and graphic symbols, as well as the difficulties facing modern scholars preparing critical editions of alchemical texts. The next chapter starts with an overview of current positions on the controversial issue of the time and place where alchemy first appeared and continues with the presentation of the sources from its first millennium and the four civilisations in which it flourished. Although Chinese alchemy is discussed first, it is not assumed that it was earlier than that of Greek Egypt. Considerable space is devoted to the Arabic translation movement and then the key issues connected with Islamic sources are dealt with, followed by the discussion of Indian texts, which are chronologically later than the Arabic ones.

The place of alchemical texts within the great Arabic to Latin translation movement and the historiographical problems connected with them are presented at length at the beginning of the next chapter. Medieval European alchemy and its sources are then discussed under subchapter headings indicating its changing nature during successive centuries. The 13th century is called that of “scholastic rationalism”, the 14th century (with its important corpora of pseudepigraphic writings) – one of “prophetic vitalism”, while the 15th century is dubbed the age of “symbolic visualisation”. A separate subchapter is devoted to vernacularisation of alchemy in the same century, its specifically English manifestations and the rise of alchemical poetry.

The fifth chapter covers the Renaissance, starting with the humanists and their attitude towards alchemy and then moving on to the more important Hermetic tradition. The works of its main representatives are discussed in chronological order, stressing the syncretic character of the two most influential systems codified by Agrippa and Paracelsus, which lay foundations for the emerging notion of the “occult sciences” and incorporated much of the earlier alchemy into them. The importance of the printing press and the editorial work on alchemical publications undertaken at the end of the 16th century is also considered in detail. Presentation of some texts of three late Renaissance alchemical writers, which initiated later developments and subdivisions of that tradition, complements that chapter and depicts the process of the transformation of alchemy into its two major currents of the 17th century.

Those currents are discussed separately in the next two chapters, even though they are chronologically parallel and are often entwined. The first one is that of “chymistry”, here defined as the tradition leading to the development of chemical industry and the science of chemistry. It is traced back to the writings of neo-Paracelsians and their major critic Andreas Libavius, then through early corpuscularian theories of matter and utilitarian approaches to chemical technology, and eventually finding its 17th century apex in alchemical interests among the members of early scientific societies (especially the Royal Society) and the Society of Jesus.

The other current, here called “Rosicrucian alchemy” for lack of a better name, is another synthesis and reinterpretation of earlier alchemical traditions joined to the emblematic worldview and its literary manifestations. Its roots are sought in *Hypnerotomachia Poliphili* and alchemical texts influenced by it or presenting similar

“aesthetics of the enigma”. Theosophical alchemy of Heinrich Khunrath and alchemical theosophy of Jakob Böhme initiated one school produced by that current, while new pseudepigraphic mythologies formed another expression of it. Three brief texts of Michael Sendivogius which exerted immense influence on later generations of alchemists, successfully incorporated those new literary enigmatic genres and merged them with the materialist views of the operations of nature. The crowning of the same synthesis was the appearance of the fictitious Rosicrucian Order which found many apologists among important alchemical writers of early 17th century. Some of them utilised the popular genre of the book of emblems to express their ideas using a wide spectrum of alchemical iconography and imagery of earlier periods, rearranging them and providing new meanings for their interpretation. The final two subchapters are devoted to the last phase of Rosicrucian alchemy in England and to the alchemy of Isaac Newton.

The survival of alchemy until the end of the 18th century, following its “construction” and rejection by the academic circles, is the most understudied and neglected period in its long history. One of the phenomena that sustained interest in alchemy was the “alchemisation of pietism”, bringing Christian theosophical current back to its chemical roots. But by far the most important was the Rosicrucian revival, this time as a genuine organisation which spread from Italy to Austria, Silesia, Germany, Poland and Russia. It soon assumed the organisational model of freemasonry, some other rites of which also used alchemical imagery and practised laboratory alchemy, as did members of several anti-Enlightenment religious movements of the period. Many of key alchemical texts written at that time are of still debated authorship, while the identity of perhaps the most important author, the pseudonymous Hermann Fictuld, remains unknown.

The last phase of the history of alchemy was inaugurated by yet another translation movement, this time from Latin and vernacular languages into Russian. In spite of the great number of translated texts published and even greater number circulated in manuscript copies, this final attempt at ensuring alchemy’s survival by handing it over to another civilisation proved unsuccessful.

INDEKS OSÓB I POSTACI

Indeks nie obejmuje bibliografii końcowej i odsyłaczy bibliograficznych w przypisach, uwzględnia natomiast nazwy osobowe pojawiające się w tytułach dzieł przywołanych w tekście głównym oraz w komentarzach zamieszczonych w przypisach (litera „p” przy numerze strony oznacza, że hasło występuje tylko w przypisie). Przymiotniki utworzone od nazw własnych (np. arystotelesowski, neoplatoński, hermetyczny) nie są uwzględnione jako równoznaczne tej nazwie. Podawane w nawiasach pseudonimy odnotowują różne propozycje identyfikacyjne, także już odrzucone, a więc nie odzwierciedlają stanu badań czy opinii autora (te omówione zostały w tekście książki).

A

- Abbasydzi 95, 119, 135
Abdela kr. Maroka 564
Abraham patriarcha 77, 571
Abraham Żyd 491, 693
Abraham, Lyndy 63
Abt, Theodor 90p, 217
Abū al-Ḥasan 115
Abū al-Ḥasan ibn Sahl szach Chorezmu (Hasen rex) 153, 162, 167
Abū Ḥātim ar-Rāzi 100
Abū l-Qāsim al-‘Irāqī, zwany al-Sīmāwī 217
Abū Ma’shar (Albumasar) 146
Abū Sulaymān al-Sijistānī 104
Abunaser — zob. al-Fārābī
Adalbert z Bremy 136
Adam biblijny 102, 211, 224, 550, 571, 581, 616, 682
Adam z Bremy 136
Adamson, Henry 395
Adelung, Johann Christoph 698
Ādināth 125, 126
Agathodaimon 75, 86, 96, 97, 110, 116
Agricola Rhomaeus (zob. też George Starkey) 595
Agricola, Georgius 33, 262, 360, 607
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 268, 282, 294–298, 309, 319–321, 326, 330–332, 352, 360, 395, 410, 424, 437, 472, 480, 519, 520, 537, 550, 581, 582
Aguilon, François 404
Aiken, Pauline 163
Åkerman, Susanna 16, 456, 468, 546, 547, 651
Akop z Tohatynia 120
Alazonomastix Philaethes — zob. More, Henry
Albert Wielki św. 158, 165–169, 171, 176, 177, 179–182, 184, 185, 225, 252, 261, 291, 293, 307, 319, 332, 365, 443, 478, 520, 571, 716

- Albert Wielki św., pseudo- 177p, 178, 180, 189, 194, 225, 443, 460
 Alberti, Leon Battista 264, 434, 435
 Albrecht Hohenzollern abp Moguncji 230
 Albrecht Hohenzollern ks. Prus 340, 341
 Albumasar — zob. Abū Ma'shar
 Alciato, Andrea 236, 422, 423, 429
 Alderotti, Taddeo 205
 Aldrovandi, Ulisses 425, 429, 447
 Aldus Manutius (Aldo Manuzio) 431, 435
 Alector 422, 430
 Aleksander I cesarz Rosji 714
 Aleksander Wielki 99, 175
 Alembert, Jean-Baptiste le Rond d' 670
 Aleotti, Giovanni Battista 382
 Alfonsi, Piotr (Mojżesz) 139
 Alfred z Sareshelu 154, 172
 Algoritmi — zob. al-Khwārizmī
 Ali Puli 716
 Alid kr. Egipcjan 147
 Alleau, René 230
 Allegretti, Antonio 446p
 Alsted, Johann Heinrich 386, 387, 400, 528
 Alstein, Jacob 503
 Altus 690
 Alves Porto, Paulo 504, 520, 521
 Amadis z Walli 421
 Amadou, Robert 508, 662, 676
 Amerbach, Basilius 467, 468
 Amerbach, Bonifacius 467
 Amman, Jost 374
 Amnael 89
 Anaksagoras 185
 Anaksymander 97
 Anastasius Philaretus Cosmopolita — zob. Morsius, Joachim
 Anawati, Georges 112, 119
 Ancel, Guillaume 460, 465, 466, 468
 Andreae, Johann Valentin 536–540, 543, 545, 547, 572, 584, 595, 629, 637, 687, 712, 715
 Andrzej św. 669
 Aneau, Barthélémy 422, 430
 Angermundt, Jacob à Bruck 558p
 Ankersmit, Frank 49
 Anna Wazówna 456–458, 468
 Anonimowy Filozof 92
 Anthony, Francis 563
 Antoni św. 143
 Antonio da Firenze (zob. też Mistrz Antoni z Florencji) 246
 Antychryst 202, 203, 205, 206, 224, 225, 260
 Apiarius, Matthias 323
 Apiarius, Samuel 325p
 Apollo 615
 Apoloniusz z Tiany — zob. Balīnūs
 Apulejusz 432, 443
 Arboreus, Johannes (Alabri) 470
 Archelaos 92, 97
 Archenholtz, Johan 665
 Archimedes 110
 Ardaszir (Artaxerxes) kr. Persji 97
 Arnaud de la Chevalerie Poitevin, P[ierre?] 491
 Arndt, Johann 385, 471, 523p, 545, 637, 638, 641, 642, 712
 Arnold z Brukseli 257
 Arnold z Villanovy 189–192, 194p, 195, 198, 201, 203, 206, 214, 252
 Arnold z Villanovy, pseudo- 191–195, 199, 202, 203, 206–211, 213–215, 220, 234, 242, 243, 247, 255, 261, 271, 276, 292, 312, 332, 360, 372, 421, 442, 443, 457, 481, 569, 571, 687, 714, 716
 Arnold, Gottfried 639, 673, 712
 Arseniew, Joann 714
 Arseniew, Wasili Sergiejewicz 714, 716
 Artelt, Walter 305
 Artephius 153, 597, 612
 Arthusius, Gotthard 559
 Artur kr. Anglii 250
 Arutian z Erzurumu 120

- Arystoteles 38, 46, 72, 73, 82, 92, 94, 97, 99, 101, 110, 137, 147, 152p, 153–156, 158–160, 162, 165–169, 171, 172, 174, 175, 181, 184, 185, 212, 281, 300, 307, 315, 320, 323, 333, 370, 387, 403, 531, 573
- Arystoteles, pseudo- 149, 155, 225, 239, 264
- Ashmole, Elias (James Hasolle) 249, 256, 257, 327, 391–394, 397, 398, 414, 417, 453, 482, 493, 508, 547, 548, 554, 580, 583–586, 597, 602, 607, 667, 685
- Ashworth, William 399, 426, 427, 429
- Asklepios (Eskulap) 270, 276, 359
- Aston, Francis 603p
- Atalanta 566–570, 572, 688
- Atwood, Mary Ann 722
- Aubery, Claude 463
- Augurello, Giovanni Aurelio 258, 273–277, 282, 290, 333, 422, 440, 634
- August II ks. Brunzswiku-Lüneburga 703
- August ks. Anhalt-Plötzkau 543–545, 561
- August Wettyn elektor saski 464
- Augustyn z Hippony św. 45, 46, 135, 166, 300, 319, 427
- Aurach, Georg 222
- Averoldi, Altobello 282
- Awerroes (Ibn Rušd) 156, 158–160, 185, 195, 369
- Awicenna (Ibn Sīnā) 119, 153, 154, 158, 162, 165, 167, 168, 170, 171, 181, 254, 264, 297, 351, 353
- Awicenna (Ibn Sīnā), pseudo- 162, 174, 178, 255, 443, 562, 571
- B**
- Backhouse, William 391–393
- Bäcklund, Jan 461
- Bacon bar. Verulam, Francis (Lord Verulam) 350, 387–389, 427, 584, 586
- Bacon, Roger 29, 31, 149, 164, 165, 171–177, 180, 182, 186p, 193, 198, 199, 203, 225, 247, 251, 252, 254, 293, 332, 359, 488, 571, 697, 701, 714, 716
- Bacon, Roger, pseudo- 181, 186p, 321
- Bacstrom, Sigismund 591, 721
- Bährens, Friedrich 699, 700
- Balbiani, Laura 649p
- Baldwin, Martha 404
- Bale, John 249
- Balīnūs (Balīnās, Bonellus, Apoloniusz z Tiany) 76, 99
- Balīnūs (Apoloniusz z Tiany), pseudo- 100, 149, 150p
- Balsamo, Giuseppe — zob. Cagliostro, Alessandro
- Balten, Pieter 575
- Banū Mūsā 95
- Barbier, Antoine-Alexandre 690
- Barchusen, Johann Conrad 688
- Barkeley, William 590
- Barlet, Annibal 365
- Barmakidzi 95, 106–109, 112
- Barnaud, Nicolas 237, 448–470, 472, 492, 494, 569, 571, 577
- Barner, Jakub 627, 628p
- Baron, Frank 285
- Bartlet 590
- Bartlett, Moses 590
- Baruch, Samuel 693
- Basilius Valentinus 316, 467, 482–487, 490, 492, 514, 530, 566, 569, 574, 576, 590, 596, 602, 612, 635, 643, 654, 655, 686, 687, 697, 714–716
- Basilius Valentinus, pseudo- 484, 685
- Battaglia, Salvatore 436
- Baulot, Isaac 690
- Bayer, Penny 467
- Bayle, Pierre 391
- Beccafumi, Domenico (Il Mecherino) 238
- Becher, Johann Joachim 354, 375, 376, 407, 412, 501, 504, 626, 635, 645, 646
- Beeckman, Isaac 383
- Beethoven, Ludwig van 567

- Beguin, Jean 365, 366, 496, 497, 607
 Beham, Hans Sebald 230
 Beissel, Johann Conrad 686
 Beitchman, Philip 583
 Belisomus, Giovanni Antonio 325
 Bellini, Gentile 435
 Belye, John 464
 Bening, Simon 230
 Benzenhöfer, Udo 312
 Berg (Montanus) 666
 Berkel, Klaas van 381, 385
 Bernard z Treviso (zob. też Bernard z Trieru) 199p, 325, 333, 359, 372, 389, 419, 443, 488, 569, 716
 Bernard z Trieru (zob. też Bernard z Treviso) 199, 443, 596, 597, 623
 Béroalde de Verville, François 438, 439, 441, 442, 454, 455p, 491, 492
 Berthelot, Marcellin 90, 92p, 93, 94, 96, 101, 151, 177, 188, 242
 Besant, Annie 722
 Besold, Christoph 537, 542, 543, 545, 629
 Beyer, Bernhard 679
 Beza, Johann Friedrich 515
 Beza, Teodor 448, 463
 Bhikṣu Guṇākara 130
 Bianchi, Massimo Luigi 314
 Biberstein, Karl von (Karl z Biberštejna) 461, 462
 Biffi da Bologna, Francesco 432
 Biringuccio, Vannoccio 33, 238, 261, 367, 373
 Birkenmajer, Aleksander 158
 Birkholz, Adam Michael (zob. też Kettmia Vere) 681, 697, 716
 Birrius, Martin 589
 al-Bīrūnī 130, 131
 Bischoffwerder, Johann Rudolph von 676, 678, 680
 Bisterfeld, Johann Heinrich 387
 Bitiskius, Friedrich 310
 Bladel, Kevin van 76, 97
 Blauenstein, Salomon de — zob. Mörs von Blewston, Friedrich
 Blomfield, William (Bloomfield) 257
 Blondeel, Lancelot 231
 Blunt, Anthony 438
 Bławatska, Helena Pietrowna 722
 Boas, Marie — zob. Hall, Marie Boas
 Boccacini, Trojano 531
 Bodenstein, Adam von 308, 309, 325, 329, 332, 337
 Bodowski, Jan 503
 Boerhaave, Herman 366, 626, 627, 642
 Boëtius de Boodt, Anselmus 464
 Bohigas, Pere 242
 Böhme, Jakob 29, 335, 471, 475, 477–480, 514, 522, 523, 574, 575, 636p, 637, 639–642, 655, 680, 685, 686, 708, 712, 713p, 715
 Bolos (Bolus) z Mendes 75, 90
 Bolzoni, Lina 444
 Bombast von Hohenheim, Philippus Aureolus — zob. Paracelsus
 Bombast von Hohenheim, Wilhelm 299
 Bombast von Hohenheim, Wilhelm, pseudo- 337
 Bonardel, Françoise 41
 Bonawentura św. 171
 Bonde, Gustaf 665
 Bonellus — zob. Balinūs
 Bongars, Jacques 465, 466
 Bonifacy VIII papież 157, 190
 Bonnot de Condillac, Étienne (Abbé de Condillac) 366
 Bono, James 427, 618
 Bonus (Bono) z Ferrary (Lombardii), Piotr 31, 33, 209–215, 220, 225, 227, 246, 273, 276, 277, 325, 334, 389, 393, 440, 457, 478, 490, 569
 Borch, Ole (Olaus Borrichius) 273, 406, 498, 500, 632–634, 648
 Borel, Pierre 256, 498, 499, 527p, 632
 Borgnet, Aemile 179
 Borgnet, Auguste 179

- Bornitz, Jakob 629
 Borri, Giuseppe Francesco 404, 648, 649
 Bosch, Hieronim 55
 Boulliau, Ismaël 391
 Bourdieu, Pierre 48
 Boyle, Robert 25, 28, 133, 367–369, 371–373, 376, 378, 381, 383, 388–390, 392, 393, 399, 405, 407, 409, 412, 414, 427, 482, 506, 509, 524, 547, 553, 579, 580, 587, 588p, 593, 598–601, 604, 607, 616, 617, 621, 622, 628
 Boyvin, René 422
 Bracesco, Giovanni 325, 344
 Brahe, Tycho 361, 362, 383
 Branicki, Aleksander hr. 722p
 Brann, Noel 291–293, 300, 301, 320
 Brant, Sebastian 263, 264
 Braunschweig, Hieronymus 272
 Brecht, Martin 539
 Breger, Herbert 354, 548
 Brehm, Edmund 176
 Brendel, Georg Christoph (Polycarpus Chrysostomus) 654
 Brendel, Zacharias Młodszy 366
 Brenet, Jean-Baptiste 160p
 Breu, Jörg Starszy 231
 Brewster, David 601
 Breymayer, Reinhard 692
 Brock, William H. 24p
 Brosse, Guy de la 353
 Brouaut, Jean 512
 Browne, C. A. 258
 Browne, Thomas 586
 Bruce, Jacob 703, 704
 Brueghel, Pieter Starszy 363
 Brühl, Alojzy Fryderyk hr. von 677
 Brühl, Karol Adolf hr. von 677, 706
 Brüning, Volker Fritz 59, 643
 Brunnhofer, Johann Augustin 689
 Bruno, Giordano 196, 326, 436, 489, 523, 539
 Bry, Johann Israel de 574
 Bry, Johann Theodor de 560, 566, 574, 575, 578
 Bubakar — zob. ar-Rāzī, Muḥammad
 Budek z Lešin i Falkenberka, Šimon Tadeáš 451, 454
 Bugaj, Roman 12, 13, 16, 286, 380, 482, 500–502, 503p, 504, 505, 507, 509–512, 516–518, 521, 522p, 527p, 549p, 563
 Buhle, Johann Gottlieb 666, 672
 Buntz, Herwig 223, 237
 Burckhardt, Fritz 378
 Burckhardt, Jacob 724
 Burckhardt, Titus 724
 Bureus, Johannes 647
 Burgkmair, Hans Starszy 231
 Burmistrov, Konstantin 16, 705, 710, 712, 717
 Burnett, Charles 96, 137, 138, 141, 142, 146–148
 Burski, Adam 385
 Butler, Samuel 164, 586
- C**
- Cagliostro, Alessandro hr. di (Giuseppe Balsamo) 664, 678, 695, 698, 707
 Călian, George-Florin 478
 Calid syn Jazida Żyda — zob. Khālid ibn Yazīd
 Calvesi, Maurizio 435, 439
 Calvet, Antoine 191, 192, 207, 243
 Camillo, Giulio (Delminio) 437
 Campis, Julianus de — zob. Sperber, Julius
 Canseliet, Eugène 452, 723
 Capocchio 241
 Caraka 121
 Cardano, Girolamo 322
 Carpaccio, Vittore 435
 Casanova, Giacomo 65p
 Casaubon, Isaac 398, 402, 413
 Casaubon, Meric 397, 398, 414
 Castel-Remlingen, Ludwig Friedrich hr. von 640

- Cats, Jacob 578, 579
 Cavendish, Margaret 616
 Cecco d'Ascoli 246
 Cegielski, Tadeusz 541, 554, 667
 Chapman, P. F. 255, 256
 Chaucer, Geoffrey 162–166, 194, 240, 252, 263, 628
 Chaume, Étienne 579
 Che Pu 83
 Chen Shaowei 82, 101
 Cheng Liaoyi 83
 Child, Robert 580, 584, 587, 590, 591
 Chomentowska, Anna 433
 Chortalasseus, Johannes — zob. Grasse, Johann
 Chosrow I kr. Persji 94, 95
 Chrétien de Troyes 142p
 Christianus Democritus — zob. Dippel, Johann Konrad
 Chrysogonus Polydorus — zob. Osian-der, Andreas
 Chrysothron 714
 Chrystus (Jezus Chrystus) 89, 97, 183, 194, 199, 203, 206–208, 213, 214, 220, 221, 224–227, 233, 258, 279, 285, 314, 347, 442, 450, 457, 475, 479, 557, 574, 608, 641, 654
 Chymes 86
 Cifuentes, Lluís 239
 Clauder, Gabriel 405, 634
 Clave, Etienne de 366
 Cleidophorus Mystagogus — zob. Y-Worth, William
 Clericuzio, Antonio 16, 369, 371p, 372p, 623
 Clermont, Louis de Bourbon hr. 669, 670
 Clinge, Franciscus 645
 Clozets, Georges Pierre des — zob. Pierre des Clozets, Georges
 Clulee, Nicholas 293, 329, 330, 534, 535
 Cohausen, Johann Heinrich 502
 Cohen, Bernard 606, 613
 Colette, Carolyn 163
 Collins, Robert 703, 704, 707
 Colonna ks. Palestriny, Giulio Cesare 433
 Colonna, Francesco, dominikanin 433, 434
 Colonna, Francesco, z Palestriny 433, 438, 443
 Combach, Johann 487
 Combach, Ludwig 464, 487, 512
 Comiers, Claude 663
 Condeesyanus, Hermann (zob. też Rhenanus, Johann; Grasse, Johann) 515, 684
 Condillac, Abbé de — zob. Bonnot de Condillac, Étienne
 Constant, Alphonse-Louis (Éliphas Lévi) 722
 Cooper, William 589, 633
 Copenhaver, Brian 270, 283
 Corberon, Marie-Daniel Bourrée bar. de 707
 Corbin, Henry 112, 114, 724
 Correggio, Giovanni Mercurio da 211, 212, 286–291
 Cortese, Isabella 87
 Cosmico, Niccolo Lelio 435
 Cottureau du Clos (Duclos), Samuel 498
 Coudert, Allison 546, 616
 Couliano, Ioan 434
 Craven, John Brown 475
 Creiling, Johann Konrad 644–646
 Cremer, John, pseudo- 566
 Crisciani, Chiara 16, 210, 211, 216, 217, 219, 259, 277, 278
 Croll, Oswald 119, 351, 353–355, 359, 364–366, 427, 462–464, 469, 470, 481, 487, 548p, 562, 572, 575, 685, 716
 Crosland, Maurice 28, 65
 Cudworth, Ralph 402p, 413
 Culpeper, Cheney 388
 Cunningham, Andrew 305–307
 Custodis, Raphael 575
 Cyceron 432
 Czartoryski, Adam ks. 695

D

- Daems, Willem Frans 318
 Daentler, Barbara 230
 Dalajlama XIV 129
 Daniel Abegha 120
 Daniel z Morley 161p
 Dante Alighieri 156, 205p, 238, 240, 241, 246, 262
 Dantyszek, Jan 340
 Darmstaedter, Ernst 151, 152, 160
 Dastin, John 194, 208, 209, 211, 247, 393, 464, 467
 Daston, Lorraine 34
 Davisson, William 365
 Dawid kr. Izraela, prorok 211, 214
 Debus, Allen 329, 352, 365, 367, 518
 Dedal 72p, 157
 Dee, Arthur 393, 459, 493, 702
 Dee, John 282, 292, 324, 329–332, 334, 358, 359, 362, 393, 397, 398, 402, 410, 417, 418, 424, 428, 453, 458–461, 470, 479–482, 503, 519, 534–536, 540, 541, 546, 547, 550, 551, 555, 606, 616, 667, 702, 716
 Delle (Nello), Mordechaj de 633
 Delp, Mark 147
 Democritus Christianus — zob. Dippel, Johann Konrad
 Demokryt z Abdery 21, 75, 84, 86, 97, 369, 370
 Demokryt z Abdery, pseudo- 27, 75, 76, 85, 87, 88, 91, 93, 96, 97, 110, 134, 136, 333, 571
 Des Noyers (Desnoyers), Pierre 497–499, 595
 Destinguel (d'Estinguel) d'Ingrofont, Jean Joachim 507, 508
 DeVun, Leah 202p, 206, 207
 Dewes, Gilles — zob. Vadis, Aegidius de
 Dhur, Lorenz 286
 Diana 613
 Dickson, Donald 547, 584, 585
 Diderot, Denis 628p, 670
 Dienheim, Johann Wolfgang 527
 Digby, Kenelm 390, 391, 499, 580
 DiMarco, Vincent 163
 Dioskorides 73
 Dippel, Johann Konrad (Christianus Democritus) 639, 640, 642, 712
 Dobbs, Betty Jo Teeter 233, 390, 587, 593p, 606, 608–611, 618, 704
 Dobruška, Moses (Franz Thomas von Schönfeld, Junius Frey) 694
 Doesburgh, Thade van 378p
 Dominik Gundissalinus z Toledo 30
 Doneau (Donellus), Hugues 449
 Doort, Paul van der 476
 Dorn, Gerhard (Gerard) 308, 309, 325, 328, 329, 331–339, 343, 344, 348, 349, 353, 354, 393, 470, 472, 475, 477, 490
 Drebbel, Cornelis 377–387, 412, 495, 556, 577, 580, 716
 Dryida — zob. Du Chesne, Joseph
 Du Chesne (Duchesne), Joseph (Quercetanus, Dryida) 350, 353, 355–357, 365, 403, 419, 454, 463, 466–469, 472, 480, 481, 488, 503
 Du Pont baron 503
 Du Val, Antoine 510
 Dubs, Homer 77, 133
 DuClo (Claveus), Gaston 358, 359, 389, 528
 Duclos (du Clos), Samuel Cottereau — zob. Cottereau du Clos, Samuel
 Dudík, Beda 462p
 Dufresnoy, Nicolas Lenglet — zob. Lenglet Du Fresnoy, Nicolas
 Dukes, Ramsey — zob. Snell, Lionel
 Dülmen, Richard van 545
 Ǧun-Nūn al-Miṣrī 116, 117
 Dunstan św. 481, 482
 Dürer, Albrecht 230, 263
 Dury, John 389
 Duval, Robert (Robertus [de] Vallensis) 257, 418–421, 490

- Duval, Rubens 96
 Duveen, Denis 516, 659p
 Dyck, Antoon van 390
 Dyer, Edward 459
- E**
- Eckartshausen, Karl von 700, 709
 Ecker und Eckhoffen, Hans Heinrich
 bar. von (zob. też Magister Pianco)
 679, 694
 Eco, Umberto 473, 537p
 Edighoffer, Roland 542
 Edward I kr. Anglii 172p
 Edward II kr. Anglii 208
 Edward III kr. Anglii 251
 Edward IV kr. Anglii 234, 235, 249–
 252, 255, 588
 Edward VI kr. Anglii 389
 Edyp 400
 Eglinus (Egli), Raphael (Nicolaus Niger
 Hapelius, Philipp à Gabella) 489,
 490, 492, 495, 572, 575, 689
 Eibeschütz, Jonathan 671
 Eibeschütz, Wolf 695
 Einstein, Albert 38, 600
 Eirenaeus Philalethes [Cosmopolita]
 (zob. też Starkey, George) 389, 407,
 528, 529, 587–599, 602, 607–615,
 624, 626, 631, 633–635, 654, 688
 Eirenaeus Philoponos Philalethes (zob.
 też Starkey, George) 587, 591, 592,
 595
 El-Daly, Okasha 118
 Eleazar, Abraham 491, 693, 694, 713, 716
 Eliade, Mircea 13, 24, 78, 79, 89p, 296,
 724
 Elias Artista Hermetica (zob. też Müller,
 Johann Daniel) 693
 Elias Artista Hermeticus (zob. też Fict-
 uld, Hermann) 658
 Eliaz Artysta (zob. też Müller, Johann
 Daniel) 489, 490, 495, 525, 530, 532,
 572, 579, 633, 637, 658, 693
 Eliaz z Kortony 156, 246
 Ellis, Roger 138
 Elżbieta I kr. Anglii 459
 Elżbieta Stuart 457, 540, 563, 667
 Emerson, Jocelyn 35, 37
 Empedokles 97
 Endel, Maria 717
 Enoch prorok 89, 98
 Erastus, Thomas 302, 355, 356p
 Erazm z Rotterdamu 264, 268, 269,
 279, 299, 467
 Erben (Erbinæus) von Brandau, Matthe-
 as 502
 Ernest August ks. Brunzswiku 405
 Ernest Wittelsbach abp elektor Kolonii
 464
 Ernest elektor bawarski 237
 Ernst, Thomas 301
 Erskine, Robert 703, 704
 Espagnet, Jean d' 493, 494, 519, 528,
 582, 597, 607, 634
 Estinguel, Jean Joachim d' — zob. Des-
 tinguel d'Ingrofont, Jean Joachim
 Estreicher, Karol 511
 Eugenius Philalethes — zob. Vaughan,
 Thomas
 Euklides 110, 330
 Eusebius Philadelphus Cosmopolita
 (zob. też Barnaud, Nicolas) 448, 495
 Euzebia 91
 Evans, Robert 458, 465, 472
 Evelyn, John 391, 396, 585
 Evola, Julius 723, 724
 Ewa biblijna 224, 616
 Eymerich, Mikołaj 170, 195, 200
 Ezop 426, 430, 565
- F**
- Fabre, Pierre-Jean 641
 Fabri de Dya, Wilhelm 208, 209
 Fabri de Peiresc, Nicholas-Claude —
 zob. Peiresc, Nicholas-Claude Fabri de
 Facca, Danilo 283p

- Faggionato, Raffaella 704, 705, 710, 712, 717
- Faivre, Antoine 40, 470, 475, 658, 660, 661, 669p, 680, 682, 712
- Falk, Samuel Jacob 695
- al-Fārābī (Alfarabi, Abunaser) 30, 118, 158, 161p
- Faust (Doktor Faust) (zob. też Helmstetter, Georg) 284–286, 290, 291, 294, 299, 321, 324, 618
- Febus 673
- Feliciano, Felice 433
- Feliks V antypapież 208, 209
- Ferber, Johann Jakob 708
- Ferdynand I cesarz 450
- Ferdynand II arcyks. Tyrolu 341, 342, 373
- Ferdynand ks. Brunzswiku-Wolfenbüttel 677, 709
- Ferguson, John 419, 505, 511, 591, 642, 722
- Ferguson, Paul 333, 334p
- Ferrario, Gabriele 16, 66, 242
- Festugière, André-Jean 270
- Feyerabend, Paul 38p
- Ficino, Marsilio 48, 211, 269, 271–275, 278, 284, 287, 288, 292, 293, 295, 297, 298, 318, 319, 330, 332, 359, 402, 410, 419, 434, 437, 439, 550, 558
- Fictuld (Fiktuld), Hermann (zob. też Schmidt von Sonnenberg, Johann Heinrich; Minsthoff, Johann Ferdinand; Fridau, Johann Ferdinand; Elias Artista Hermeticus) 642, 643, 657–661, 663–665, 671, 682, 683, 693, 713, 716
- Fierz-David, Linda 436
- Figala, Karin 598, 609–611, 614–616
- Figulus, Benedictus (Benedikt Häfner) 326p, 327p, 343–345, 355, 452–454, 482, 488, 489, 495, 497, 544, 545, 550
- Filip elektor Palatynatu 285
- Filip II ks. Orleanu 630
- Filip III Dobry ks. Burgundii 661
- Filip syn Arystofanesa 72p
- Filip z Tripolisu 149
- Filius Sendivogii — zob. Hartprecht, Johann
- Filozof Chrześcijański 92
- Fioravanti, Leonardo 87
- Flamel, Mikołaj 244, 420, 421, 437, 612, 690p
- Flamel, Mikołaj, pseudo- 237, 490–492, 597, 607, 687, 693, 694
- Flamel, Perenelle 420, 491, 690p
- Fletcher, John Edward 401
- Florescu, Radu 640
- Flouret, Jean 690
- Fludd (de Fluctibus), Robert 475, 555–560, 563, 577, 581, 639, 667, 685–687, 713, 716
- Flügel, Gustav Leberecht 115
- Fontaine, Jan (Jehan) de la 244, 420
- Fontaine, Marie 420
- Fontenelle, Bernard le Bovier de 626, 631
- Forbes, Robert 85, 204, 601, 603, 604p
- Forchenbrunn, Herwerd von (zob. też Kirchweger, Anton Joseph) 655
- Forshaw, Peter 16, 272, 334, 473–476
- Forster, Georg (Johann Georg) 696, 707
- Foucault, Michel 48, 425–427
- Fouke, Daniel 414
- Fowden, Garth 270
- Foxcroft, Ezechiel 634
- Francisco F. R. C. 656
- Franciszek z Asyżu św. 156p
- Franck, Sebastian 347, 470, 685
- Franckenberg, Abraham von 479, 523, 524p, 685, 712
- Frank, Jakub 694, 695
- Frankenstein, Victor 640
- Franz, Marie-Louise von 182, 183, 229, 335
- Frater Albertus — zob. Riedel, Albert Richard
- Freher, Dionysius Andreas 686
- French, Peter 324

- Frey, Junius — zob. Dobruška, Moses
 Frick, Karl 644, 657, 676p, 681
 Fridau (Frydau), Johann Ferdinand von
 (zob. też Fictuld, Hermann) 658
 Frisau, Johann Carl von 656
 Frizius, Joachim 558, 559
 Fryderyk August ks. Oleśnicy 677, 680
 Fryderyk Henryk ks. Oranii-Nassau 459
 Fryderyk I Barbarossa cesarz 224
 Fryderyk I Hohenzollern mrgr branden-
 burski 223–225
 Fryderyk I kr. Prus 634
 Fryderyk I ks. Wirtembergii 349, 355,
 540
 Fryderyk II Hohenstauf kr. Sycylii 156,
 157
 Fryderyk II kr. Danii 350
 Fryderyk II Wielki kr. Prus 692
 Fryderyk V elektor Palatynatu, kr. Czech
 457, 540, 563, 575, 667
 Fryderyk Wilhelm II kr. Prus 678, 680
 Fryderyk Wittelsbach ks. Palatynatu
 -Zweibrücken 514
 Fuggerowie 54, 231
 Fulcanelli 723
 Furichius, Johannes Nicolaus 573
 Furno, Martine 439
 Gabalis, Comte de 510, 646
 Gabella, Philipp à (zob. też Eglinus, Ra-
 phael; Rhenanus, Johann) 533, 535,
 545, 684
- G**
- Ĝābir ibn Ḥaiyān (Jābir ibn Hayyān,
 Geber) 58p, 79, 99, 100, 104, 108–
 115, 117, 118, 133, 134, 151–153,
 179, 180, 183, 184, 188, 214, 281, 317
 Gabriele, Mino 649p
 Ĝa‘far al-Şādiq imam 104, 105, 108,
 109
 Ĝa‘far b. Yahyā 108
 Gagnon, Claude 421p, 491, 492
 Galen 100, 104p, 110, 135, 137, 184,
 252, 261, 269, 315, 343, 351, 353,
 531, 569
 Galileusz (Galileo Galilei) 46, 427
 Galip 139
 Gallagher, Timothy 120
 Gallileus Gallus 508
 Gamaleja, Siemion 712, 713p, 715
 Ganay, Germain de 292, 293
 Gantenbein, Urs Leo 312
 Ganzenmüller, Wilhelm 318
 Garber, Margaret 16
 Garcia Font, Juan 190
 Gassendi, Pierre 369, 383, 556
 Gassmann, Franz (Pantaleon) 529, 530
 Gaurī 124
 Ge Hong 81, 82, 84, 88, 91
 Geber (pseudo-Geber, Geber Latinus)
 (zob. też Ĝābir ibn Ḥaiyān) 25, 28,
 151, 152, 183–189, 193, 198, 199,
 208, 209, 211, 212, 235, 246, 254,
 255, 261, 273, 277, 298, 316, 317,
 321, 323, 325, 326, 332, 347, 357,
 365, 371, 372, 420, 443, 478, 520,
 535, 596, 598, 599, 635, 687, 697,
 715, 716
 Geber (pseudo-Geber, Geber Latinus),
 pseudo- 184, 187
 Geffarth, Renko 672, 674, 676, 680–
 682
 Gelius, Rolf 502–504
 Geoffroy, Étienne François 625, 629, 632
 Gerard z Cremony 137, 151, 153, 157
 Gesner, Konrad 323, 324, 330, 425, 443
 Gettings, Fred 63
 Gheraṇḍa 128
 Gichtel, Johann Georg 637, 673, 686, 712
 Gijsen, Annelies van 316
 al-Ĝildakī, ‘Izz ad-Dīn Aidamir 118
 Gilly, Carlos 16, 145p, 323, 327p, 343–
 346, 355, 384p, 410, 418p, 473, 474,
 489, 516, 523p, 533, 542–544, 547,

- 552, 651, 653, 662, 663, 683–685, 687, 694, 715, 716
- Giocondo, Giovanni 435
- Giorgio Martini, Francesco di 435
- Girolami Cheney, Liana de 439
- Girolamo z Cremony 235
- Gladigow, Burkhard 48
- Glaser, Christophe 366, 625, 629
- Glauber, Johann Rudolf 354, 375, 387, 389, 396, 412, 513–515, 682
- Glockendon, Albrecht 230, 232
- Glockendon, Gabriel 232
- Glockendon, Nikolaus 230, 232
- Godwin, Joscelyn 16, 401, 411, 440p, 567, 568, 570
- Goethe, Johann Wolfgang von 285, 299, 638, 654p
- Gohory, Jacques (Leo Suavius) 332, 420, 421, 423, 429, 430, 437–440, 442, 566, 578
- Göhrung, Joseph Friedrich 714
- Goldammer, Kurt 299, 302, 305, 307, 311
- Golinski, Jan 522
- Goltz, Dietlinde 28, 303–305, 307, 312
- Goltzius, Hendrik 377
- Goraknāth (Gorakhnāth, Gorakshanāth) 125–128
- Govinda 123, 124
- Grabianka, Tadeusz 692, 693, 714
- Grasse (Grassaeus, Chortalasseus, błędnie Grasshoff), Johann (zob. też Hermann Condeesyanus) 515, 522, 556p, 576, 612, 641, 642, 649, 716
- Graßl, Hans 674
- Grataroli, Guglielmo 323, 325, 437
- Gratheus syn Filozofa 218–222, 225, 226, 245
- Greenblatt, Stephen 291
- Greiner, Frank 333, 334, 445
- Grell, Ole Peter 303, 309
- Grester, Jacob 629
- Griffolino 241
- Grosseteste, Robert 171–173, 186p
- Großschedel ab Aicha, Johannes Baptista 503
- Gruman, Gerald 133
- Gualdi, Federico 649–652, 663, 664, 675, 678, 684
- Gualdi, Federico II (zob. też Hultazob, Melech) 663
- Guerlac, Henry 517
- Guillard, Guillaume 419, 420
- Güldenfalk, Siegmund Heinrich 526, 645, 698
- Gundisallinus, Dominik 161p
- Gustaw II Adolf kr. Szwecji 665
- Gutas, Dimitri 106
- Gutmann, Aegidius 550, 551
- Gwidon z Montanor 253–255

H

- Haberling, Wilhelm 339
- Habrecht, Isaak 326, 327p, 328
- Ḥaiyān aptekarz 109
- Hájek z Hájku (Hagecius), Tadeáš 458, 460, 464, 465
- Hall, Joseph 629
- Hall, Manly Palmer 591p, 721
- Hall, Marie Boas (Marie Boas) 604, 613, 621
- Hall, Rupert 604, 606, 613
- Halleux, Robert 21, 22, 35, 50, 56, 72, 96p, 136p, 144, 145, 148, 149, 153, 155, 157, 178, 179, 183, 190, 196, 202p, 240, 324, 420, 693
- Hamilton-Jones, John 593
- Hanegraaff, Wouter 16, 37, 40–43, 45, 267, 287, 289
- Hannaway, Owen 361–365
- Hans złotnik gdański 344
- Haq, Syed Nomanul 112
- Harihara 123
- Harkness, Deborah 616
- Harmsen, Theodor 685, 686
- Harris, L. E. 379

- Harrison, John 602
 Hart, Vaughan 555
 Hartlaub, Gustav Friedrich 228–230
 Hartlib, Samuel 388–391, 513, 547, 550, 553, 579, 584, 585, 587, 588, 590, 594
 Hartmann, Johannes 351, 355, 359, 364, 366, 383, 464, 487, 490, 543, 548p, 575, 577
 Hartprecht [Starck], Johann [Foritudino] (Josaphat Friedrich Hautnorthon, Filius Sendivogii) 513–517, 689
 Hartung von Hoff, Caspar 320
 Hārūn ar-Rashīd kalif 95, 109
 al-Ḥasan b. al-Nakad al-Mawsilī 109
 Haschmi, Mohamed Yahia 111
 Hasen rex — zob. Abū al-Ḥasan ibn Sahl
 Haskell, Yasmin 275
 Haskins, Charles Homer 140, 156, 159
 Haslmayr, Adam 533, 543–545, 547
 Hasolle, James — zob. Ashmole, Elias
 Hass, Ludwik 664p, 666, 677
 al-Hassan, Ahmad 146
 Hausenblasova, Jaroslava 561
 Hautefeuille, Jean de 382
 Hautnorthon, Josaphat Friedrich — zob. Hartprecht, Johann
 Hayden-Roy, Priscilla 640
 Hefajstos 238
 Heilmann, Johann Jacob 326, 515
 Heines, Virginia 178
 Heisler, Ron 559
 Heliodoros 92
 Hellbig, Christoph 716
 Heller, Michał 614
 Hellwig, Christoph von 654
 Hellwig, Oliver 125p, 126
 Helmont, Franciscus Mercurius van 408, 413, 673, 674
 Helmont, Jan Baptist (Johannes Baptista) van 347, 354, 372, 373, 376, 408, 587, 588, 596–599, 614, 673, 674
 Helmstetter, Georg (Georgius Sabellius, Faustus junior) 285
 Helvetius, Johannes — zob. Schweitzer, Johann Friedrich
 Henryk Arystyp 153
 Henryk II kr. Anglii 172p
 Henryk IV kr. Francji 460, 465, 468, 469, 503
 Henryk ks. pruski 692
 Henryk ks. Walii 563
 Henryk VI kr. Anglii 234, 235, 248
 Henryk VII kr. Anglii 255, 460
 Henryk VIII kr. Anglii 324, 460
 Henryk Walezy kr. Polski i Francji 511
 Henshaw, Thomas 391, 547, 583–585
 Herakliusz 92
 Herman z Karyntii (Dalmacji) 137, 140–142, 145–147, 150
 Hermes (Hermes Trismegistos) 86, 96–100, 102, 110, 116, 117, 141, 143, 146, 147, 149, 150, 155p, 157, 180, 184, 209, 225, 227, 233, 269–271, 277–279, 283, 293, 318, 320–322, 325, 328, 332, 338, 345, 357, 359, 360, 394, 398, 401, 402, 407, 423, 443, 472, 481, 528, 551, 553–555, 571, 612, 635, 639, 660, 701, 715, 716
 Herod Wielki kr. Judei 158
 Herodot 290
 Heron z Aleksandrii 381
 Hertodt von Todtenfeld, Johann Ferdinand 590, 594
 Hess, Tobias 537, 542–545
 Hetum I kr. Armenii Cylicyjskiej 120
 Heweliusz, Jan 407
 Heyd, Michael 414
 Heydon, John 580, 586, 588
 Heyking, Karol bar. von 706, 707
 Hierotheos 92
 Hierowski, Bartłomiej 281
 Hierowski, Wilhelm 281
 Hilarion, Benedictus 576
 Himmler, Heinrich 537p
 Hindemith, Paul 568

- Hine, William 411
 Hipokrates 44, 137, 252, 261, 303, 377, 569
 Hirai, Hiro 16, 319, 403, 518
 Hirsch, Christoph 523p, 524p
 Hirschfeld, Ephraim Joseph 694
 Hitchcock, Ethan Allen 720, 721
 Hlaváček, Jakub 452
 Hoffman, Heinrich 299
 Hofmeier, Thomas 327p
 Hoghelande, Ewald de 526, 527
 Holbein, Hans Starszy 231
 Holländer, Peter (Strozaeus) 480, 481
 Hollandus, Izaak 316, 460, 467, 468, 514, 687, 697, 714, 716
 Holmyard, Eric 99, 109, 112, 117, 142, 143, 151, 152, 154, 217
 Homberg, Wilhelm 630–632, 637, 696
 Homer 211, 440, 476, 655, 656, 713
 Hooke, Robert 524, 616
 Hooykaas, Reyer 317, 318
 Hopkins, Arthur John 23
 Horapollon 236, 423, 424, 428, 431, 432, 441, 445, 573p
 Horlacher, Konrad 635
 Hornung, Erik 76
 Hortolanus (Hortulanus, Ortolanus) 293, 321, 328, 407p
 Horus 86
 Hotman, François (Thomas Arfoncinus) 449, 492–494
 Hotson, Howard 16
 Hovhannes Erznkatsi (Jan z Erznki) 120
 Hubicki, Włodzimierz 339–345, 347, 482, 500–502, 506, 507, 509, 518, 521, 527p
 Hudibras 586
 Huggins, John 602
 Hughes, Jonathan 232, 234, 250, 251
 Hugon od św. Wiktora 161, 162
 Hugon z Santalli 137, 149, 157
 Hultazob (Holdafob, Utasop), Melech ks. Achem (zob. też Gualdi, Frederico II) 650p, 663
 Humberg, Oliver 341
 Hunayn ibn Ishāq 95, 110
 Hund, Karl Gotthelf bar. von 670
 Hünefeldt, Andreas 559
 Hunter, Michael 369, 392, 506p, 622
 Hus, Jan 225, 550
 Husain, Hidayat 115
 Huser, Johann 309, 311, 464
 Hutten, Ulrich von 419
 Huygens, Constantijn 383
 Hynek z Podiebradów 247
 Hypatia 91
- I**
- Ibn Abbas 104
 Ibn al-Nadim 103, 108, 109, 114, 323
 Ibn Chaldun (Chaldūn, Khaldūn) 30, 104–106, 119
 Ibn Nubāta 99p
 Ibn Rušd — zob. Awerroes
 Ibn Sīnā — zob. Awicenna
 Ibn Umayl at-Tamīmī, Muḥammad (Senior Zadith [filius Hamuel]) 115–118, 153, 217, 218, 222, 226–228, 325, 328, 472
 Idris (zob. też Hermes) 98
 Idzi Rzymianin 169
 ‘Ikrimah al-Barbari 104
 Iliffe, Rob 600
 Indagine, Johann Ludolph ab — zob. Jäger, Johann Ludolph
 Ismā’īl imam 109
 Iwanow, Wiaczesław 712
 Izyda 86, 89, 117
- J**
- Jābir ibn Hayyān — zob. Ġābir ibn Haiyān
 Jacobus (Jacob), Cyriacus 308, 324, 338
 Jaeger, F. M. 381
 Jäger (ab Indagine), Johann Ludolph 666, 697
 Jäger, Christian Erdmann Franz Xavier von (zob. też Ketmia Vere) 676, 681

- Jakub (VI) I kr. Szkocji i Anglii 377, 381, 555, 563, 702
 Jakub z Toledo 193
 Jakub z Wenecji 137
 Jāmāsb 97, 106
 Jamblich 86
 Jan [Clopinel] z Meung 163p, 181, 240, 420
 Jan Alchemik mrgr brandenburski 224
 Jan Ewangelista św. 211
 Jan Filoponus z Aleksandrii 104
 Jan Gramatyk 112
 Jan Jerzy ks. karniowski 457
 Jan Jerzy mrgr brandenburski 373
 Jan Paweł II papież (Karol Wojtyła) 46
 Jan Szkot Eriugena 161
 Jan św. 672
 Jan XXI papież 187
 Jan XXII papież 177
 Jan z Bridlington 253
 Jan z Cieszyna (Ticinensis) 247, 258
 Jan z Erznki — zob. Hovhannes Erznkatsi
 Jan z Garlandii 716
 Jan z Lazu (Lasnioro) 246
 Jan z Paryża 181
 Jan z Rupescissy (Roquetaillade) 182, 194, 201–210, 213, 214, 216, 222, 225, 243, 245, 272, 292, 312, 325, 332, 333, 353, 385, 457, 463
 Jan z Sacrobosco 160
 Jan z Sewilli 147, 149
 Jankowski, Józef (Dr. Jod) 723
 Jansson, Johan 589
 Jantz, Harold 592
 Janus 584
 Jazon 323, 422, 429
 Jełagin, Iwan 708
 Jennis, Lucas 486, 560, 574–578
 Jeszke, Jaromir 16, 17, 518
 Jezus Chrystus — zob. Chrystus
 Joachim I Nestor elektor brandenburski 231
 Joachim z Fiore 192, 202, 203, 207, 213
 Job (Hiob) prorok 633
 Job z Edessy 100
 Johnson, William 635
 Jokisch, Benjamin 112
 Jollivet-Castelot, François 723
 Jong, Helena de 569, 570
 Jonson, Ben 164, 555, 628, 629
 Jonston, Jan 387, 425, 428
 Josten, Conrad 331, 392
 Jowisz 613
 Joyce, James 436
 Jugel, Johann Gottfried 682
 Juliusz II papież 287, 289
 Jummy, Petrus 179
 Jung, Carl Gustav 13, 24, 44–46, 89p, 182, 306, 335, 336, 430p, 447, 450, 454, 478, 574, 583, 609, 721p, 724
 Jung, Johann Friedrich 326, 331
 Jungius, Joachim 384p
 Jungmayr, Petra 655p
 Justynian cesarz 94
- K**
- Kahn, Didier 16, 120p, 146, 257, 258, 332–336, 354, 421, 431, 439, 449, 450, 452–456, 463, 467, 469, 493p, 498p, 503p, 510, 511p, 512, 543
 Kākacaṇḍeśvari 125
 Kalcydiusz 135
 Kallias Ateńczyk 73p
 Kapr z Kaprštejna, Jan 461, 462, 503
 Karol I kr. Anglii 559
 Karol II kr. Anglii 405
 Karol IX kr. Francji 422
 Karol landgraf Hessen-Kassel 678, 694
 Karol Teodor ks. Palatynatu-Sulzbach 674
 Karol V kr. Francji 199
 Karol Wielki cesarz 224
 Karpenko, Władimir 16, 246, 644, 645
 Kartezjusz (René Descartes) 383, 414, 426, 427, 623
 Kassell, Lauren 267p

- Kastner, Gottlob 702
Katarzyna II Wielka cesarzowa Rosji 705, 707, 708p, 709, 714
Keil, Gundolf 318
Keller, Karl Ignaz Rudolf von 676
Keller, Vera 16, 382, 383, 384p, 387p
Kelley, Edward 357, 392, 393, 397, 398, 453, 458–462, 464, 481, 482, 487, 498, 499, 503, 525, 527, 540, 563, 635
Kelley, Joan 498, 527
Kelpius, Johannes 686
Kepler, Johann 46, 488, 556
Kerckring, Theodor 487
Keren Happuch 633, 660
Kestler, Johann 405p
Ketmia Vere (zob. też Birkholz, Adam Michael; Schleiß von Löwenfeld, Bernhard; Jäger, Christian; Pocquières de Jolyfief, Augustin) 681
Keynes, John Maynard bar. (Lord Keynes) 600, 617–619
Khālid ibn Barmak 106
Khālid ibn Yazīd (Calid syn Jazida Żyda) 103–106, 116, 138, 139, 143, 145, 153, 180, 321
Khunrath, Conrad 488
Khunrath, Heinrich 335, 359, 454, 470–477, 479–481, 488, 540, 552, 558, 565, 573, 575, 637, 642, 685–687, 713, 716
al-Khwārizmī (Algoritmi) 113, 141
Kibre, Pearl 58, 179, 180
Kierul, Jerzy 613, 614
Kieser, Franz 488
Kiesewetter, A. A. 717
Kilian, Hans 308, 309
Kircher, Athanasius 399–411, 413, 424, 428, 429, 448, 634, 691
Kirchweger, Anton Joseph 487, 655, 716
Kirkeby, John 196, 248, 257
Kirsop, Wallace 511
Kiss, Gábor Farkas 453, 454
Kittredge, George Lyman 590, 591, 593, 595
Klaproth, Martin Heinrich 696
Klemens IV papież 171, 173
Kleopatra alchemiczka 74, 86
Kleopatra VII kr. Egiptu 74
Klettenberg, Susanna von 638
Klossowski de Rola, Stanislas 231, 688
Knorr von Rosenroth, Christian 280, 413, 673, 674, 685, 693
Kochański, Adam Adamandy 407, 408, 448, 514p
Koffski, Wincenty 482, 483, 492
Komarius 86
Komenský, Jan Amos 386p, 389, 545, 547, 577
Konfucjusz 77
Konstanty z Pizy 219, 245
Konstantyn Afrykańczyk 137
Konstantyn V cesarz 106
Kopernik, Mikołaj 322, 325, 340, 383, 600, 618, 622
Kopp, Hermann 11p, 188, 500, 591, 655, 681
Kortum, Carl Arnold 699, 700
Koschwitz, Daniel 642
Kozłowski, Dariusz 17
Kraemer, Joel 104p
Kramer, Henryk 170
Kraus, Paul 100, 109–112, 114, 118
Kretschmer, Franz 464, 470
Kretzulesco-Quaranta, Emanuela 433, 434, 436
Krystian August ks. Palatynatu-Sulzbach 546, 673
Krystian I ks. Anhalt-Bernburg 349, 540, 544, 566
Krystyna kr. Szwecji 462p, 546, 577, 647–649
Kuchowicz, Zbigniew 286
Küffler (Kuffler), Abraham 381, 383
Küffler (Kuffler), Gillis 381

- Küffler (Kuffler), Johannes Sibertus 387, 389
 Küfflerowie (Kufflerowie) 385
 Kühlmann, Wilhelm 335, 450
 Kuhn, Michael 318
 Kuhn, Thomas 37, 38p, 599, 621, 622p
 Kunckel von Löwenstern, Johann 376
 Kupidyn 432
 Kurdziałek, Marian 158p, 159
 Kutuzow, Aleksiej 717
- L**
- La Boétie, Étienne de 449
 Lacinio, Jano (Janus Lacinius) 212, 215, 227, 325
 Lakatos, Imre 38p
 Lambert 196
 Lambspring (Lamspring) 237, 457, 460, 464, 491, 577
 Lambspring, Abraham Edler von 237
 Lamsprinck, Hans 237
 Lana Terzi, Francesco 406
 Landulphus 295
 Láng, Benedek 266, 290, 291, 451, 453, 454
 Lange, Johann 589
 Langelott, Joel 528, 634
 Langen, August 638
 Langgan 82
 Lansbergen, Philips 383
 Lauder, Paulus 655
 Lauremberg, Peter 386, 387
 Lavín z Ottenfeldu, Václav (Wenceslaus Lavinius Moravus) 462, 463, 465, 490
 Lavoisier, Antoine 133, 339p, 366, 367, 372, 376, 622, 623, 628p, 698
 Lazar-Ovtchinnikov, Alex 712
 Lazzarelli, Ludovico 211, 275–279, 286–288, 293
 Le Loup, Yvon (Paul Sédir) 657p
 Leadbeater, C. W. 722
 Leade, Jane 639p, 683
 Lederer, Thomas 515
 Lefavre, Liane 434, 435
 Lefebvre, Nicolas 366
 Lehrich, Christopher 294p, 296
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 196, 378, 383, 405, 407–409, 413, 448p, 509, 514p, 628
 Leland, John 249
 Lemay, Richard 140, 145
 Lémery, Nicolas 366, 607, 623, 625, 626, 628p, 629, 631, 632
 Leng, Thomas 582
 Lenglet Du Fresnoy (Dufresnoy), Nicolas 500, 505, 511, 591, 596, 633, 641
 Lennep, Jacques van 230, 232
 Lenz, Hans Gerhard 485
 Leo Suavius — zob. Gohory, Jacques
 Leon Matematyk 112, 113
 Leon X papież 274, 280
 Leonardo da Pistoia (Leonardo Alberti de Candia) 269
 Leonardo da Vinci 435
 Leopold arcyks. Austrii 355
 Leopold I cesarz 648, 649
 Letrouit, Jean 86, 92
 Lévi, Éliphas — zob. Constant, Alphonse-Louis
 Lewinstein, Gustav 702
 Li Shaojun 77
 Libavius, Andreas 31, 64, 133, 302, 315, 316, 353, 355–367, 369, 370, 372, 384, 386, 392, 412, 418, 460, 462, 464, 483, 495, 496, 503, 524, 527, 548, 556, 625, 629
 Liebig, Justus von 702
 Limojon de Saint-Didier, Alexandre-Toussaint 612
 Linden, Stanton 164, 234, 249
 Lindroth, Sten 484
 Lindsay bar. Balcarres, David 395, 585
 Lippmann, Edmund Otto von 62, 102, 139
 Liu An 74
 Locke, John 601, 603p, 628, 690
 Loksus 159

- Lomas, Robert 397p
 Lombard, Lambert 231
 Lory, Pierre 112, 114
 Lovejoy, Arthur 48
 López Pérez, Miguel 16
 Lu Gwei-Djen 204
 Lucentini, Paolo 155p
 Ludwik Jagiellończyk 450
 Ludwik ks. Burgundii 630
 Ludwik XIV kr. Francji 630
 Lull (Llull), Ramon (Rajmund) 195, 196, 197p, 199–201, 240, 252, 326, 437, 444
 Lull (Llull), Ramon (Rajmund), pseudo- 196, 197, 200–202, 208, 209, 213, 215, 222, 225, 235, 242, 243, 247, 253–255, 261, 271–273, 276, 287, 288, 312, 322, 325, 328, 360, 372, 389, 393, 407, 419, 437, 443, 457, 481, 514, 525, 535, 569, 571, 596, 602, 687, 697, 714, 716
 Luter, Marcin 239, 320, 639
 Lynn Thorndike 186
- Ł**
- Łomonosow, Michaił 718
 Łopuchin, Iwan 709, 717
- M**
- Maack, Ferdinand 655
 Machaut (Machault), Guillaume de 568
 Maciejko, Paweł 694
 Macquer, Pierre-Joseph 628p, 696
 Madana kr. Kalachuri 123
 Madathanus, Henricus — zob. Mynsicht, Adrian von
 Magister Pianco (Hans Heinrich baron von Ecker und Eckhoffen lub Friedrich Gottlieb Ephraim Weisse) 679
 Magister Salernus 204
 Magister Testamenti 197–199, 247
 Mahmud z Ghazny 130
 Maier (Meier), Michael 256, 486, 528, 559–567, 569–571, 573–577, 585, 602, 607, 609, 612, 615, 616, 634, 653, 660, 667, 673, 685–688, 691, 713
 Maisel, Witold 54
 Maius (Mai), Nicolaus 237, 462, 464, 487
 Majakowa, K. A. 716
 Makrobiusz 432
 Maksymilian arcyks. Austrii 355
 Malcolm, Noel 402
 Mallison, James 128p
 Malouin, Paul-Jacques 697
 Malvasia, Carlo Cesare 447
 al-Mamūn kalif 95, 100
 Mandelbrote, Scott 600
 Mandeville, D. C. 154
 Manget, Jean-Jacques 216, 327, 376, 404, 484, 506, 507, 634, 635, 690
 Mani prorok 96
 Māṇikyadeva Sūri 130
 al-Manṣūr kalif 95, 106, 107
 Mantegna, Andrea 435
 Manuel, Frank 604, 606
 Marco Polo 131
 Marez, Jacob Saulat de 690
 Maria kr. Anglii 324p
 Maria Ludwika Gonzaga kr. Polski 497
 Maria matka Jezusa 224, 225
 Maria Teresa cesarzowa 662
 Maria Żydówka 74–76, 86–88, 96, 97, 116, 180, 220, 571
 Marlowe, Christopher 284, 299
 Marquet, Jean-François 335
 Mars 456, 613
 Martelli, Matteo 16
 Martels, Zweder von 274
 Martin, Jacob 686
 Martin, Jean 438
 Martinez de Pasqually, Joachim (Jacques) 670, 708
 Marwān b. al-Hakam 104
 Marx, Arnold 651, 657, 663–665
 Maryānos (Mariyānus) z Jerozolimy (zob. też Morienus Rzymianin) 104, 138, 139, 145

- Matsyendranāth 126, 127, 130
 Matton, Sylvain 145p, 430p, 511, 512
 Maugin de Richebourg, Jean 327, 635
 Maurycy Orański hr. Nassau, namiestnik
 Niderlandów 456, 457, 468, 469
 Maurycy Uczony landgraf Hessen-Kas-
 sel 349, 485, 487–490, 516, 533,
 544, 545, 550, 563, 573, 575
 Mauss, Marcel 34
 Maxwell, William 559
 Mayer, Ernst Christian Friedrich 701
 Mayerne, Théodore Turquet de 466–
 468
 Mayow, John 523, 524
 Mazurin, F. F. 715
 McCallum, Ian 232
 McDonald, Grantley 402
 McGuire, J. E. 605, 606, 619
 McIntosh, Christopher 16, 384, 583,
 652, 653, 657, 662, 681
 McLean, Adam 16, 58, 59, 139, 440,
 534p, 691p
 Medyceusz, Ferdynand 374
 Medyceusz, Kosma 269, 275, 276
 Medyceusz, Wawrzyniec 433
 Meisner, Daniel 578
 Melanchton, Philipp 639
 Melchior Szebeni, Nicolaus 450
 Melchior z Sybina (Cibiniensis), Nico-
 laus 207, 450–453, 495, 571
 Melchiorowie złotnicy 451, 452
 Melissino, Piotr 706–708
 Mendelejew, Dimitri 718
 Menkaure 102
 Merian, Matthäus Starszy 458, 486,
 552, 558p, 560, 566, 574, 575
 Merici, Aniela św. 442
 Merkl, Ulrich 231
 Merkury 444, 536
 Merlin 250
 Mersenne, Marin 383, 427, 556, 558
 Mertens, Michèle 86, 88, 91
 Merton, Robert 399p
 Mesmer, Franz Anton 559
 Messinus, Peter Ludwig 464
 Metzger, Hélène 25, 622, 623, 625
 Meulenbeld, Jan 126
 Michał Fiodorowicz car Rosji 702
 Michał Szkot 155–157, 159–161, 165,
 177, 178, 187, 307
 Micheli, Giuseppe 460
 Michelspacher, Stefan 575, 685
 Micigno, Poliarco — zob. Pinocci, Hie-
 ronim
 Mierzecki, Roman 507p, 516p
 Mikołaj I cesarz Rosji 714
 Mikołaj z Damaszku (Mikołaj Perypate-
 tyk), pseudo- 158
 Minerwa 456
 Minsthoff (Maienstof, Meim-Stoof,
 Meinstoof, Main-Stooff und Salz-
 stein), Johann Ferdinand bar. von
 (zob. też Fictuld, Hermann) 658, 659
 Miranda, Pico della — zob. Pico della
 Miranda
 Mistrz Antoni z Florencji (zob. też Anto-
 nio da Firenze) 246
 Mistrz Eckahrt 239
 Mistrz Polifilia 435
 Mnich Kosmas 93, 94
 Mniszchowie 286
 Mögling, Daniel (Theophilus Sch-
 weighardt) 549, 551, 552, 576, 684,
 685
 Mojżesz prorok 86, 97, 211, 214, 359,
 682
 Molay, Jacques de 669
 Molland, George 173, 186p
 Moller, Johann 473
 Monconys, Balthasar de 381
 Monte-Snyders, Johann de 612, 682
 Montflaucon de Villars, Henri de 510
 Montgomery, John Warwick 537–539,
 545
 Moran, Bruce 16, 36, 37, 356, 364, 367,
 373p, 488, 489, 533, 544

- Moray, Robert 394–398, 414, 554, 559, 580, 585, 667
- More, Henry (Alazonomastix Philalēthes) 413, 414, 581, 639
- More, Louis Trenchard 601
- Morhof, Daniel Georg 528, 529, 634
- Moriaen, Johann 389, 588
- Morienus Rzymianin (zob. też Maryānos z Jerozolimy) 141–144, 146–148, 150, 253, 419, 472, 571, 648
- Mörs (Meurs) von Blewston, Friedrich (Salomon de Blauenstein) 404, 405, 634
- Morsius, Joachim (Anastasius Philaretus Cosmopolita) 384–387, 555, 556
- Morsztyn, Krzysztof 455
- Mörth, Ingo 48
- Mortimer, Cromwell 592
- Morveau, Louis Guyton de (Brumore) 692
- Moszyński, August 677, 678, 708
- Motycka, Alina 17
- Moureau, Sébastien 449p
- Mu'āwiya I kalif 106
- Muḥammad al-Idrīsī 99p
- Muhammad ibn Ali imam 109
- Mulay al-Ḥasan ibn Muḥammad sułtan Maroka 119
- Müller, Johann Daniel (Elias Artysta) 692, 693
- Muller, Philipp 497
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter 35, 297
- Multhauf, Robert 101, 176, 187, 188, 205, 215, 312, 333–335, 374
- Mumenthaler, Hans Jakob 659p
- Murdoch, John 186p
- Murr, Christoph Gottlieb von 667
- Musgrave, James 602p
- Mylius, Johann Daniel 486, 487, 575–577, 685
- Mysicht (Sumenicht), Adrian von (Henricus Madathanus) 576, 577, 649, 684, 685, 713, 716
- N**
- Nāgārjuna 78, 79, 125, 126, 129–131
- Nasr, Seyyed Hossein 112
- Nauert, Charles 294p, 295, 296
- Naxagoras, Ehrd von — zob. Neithold, Johann Erhard
- Nazari da Sajano, Giovan Battista 442–446
- Neagu, Cristina 451
- Needham, Dorothy 204
- Needham, Joseph 22, 23, 26, 34, 70, 71, 77, 84, 102, 125, 133, 187p, 204, 240
- Neilos 88
- Neithold, Johann Erhard (Ehrd von Naxagoras) 655, 656, 661
- Nemesios z Emesy 100
- Neptis 466
- Neptun 555
- Neri, Antonio 376, 607
- Nerses Lambronaci 120
- Nettelblatt, Christian von 657
- Neville, George 252
- Newman, William 16, 25–27, 33, 34, 134, 151, 152, 153p, 154p, 172–174, 176, 179–183, 186–188, 193, 210, 219, 222p, 246, 264, 266, 267p, 272, 293, 297, 298, 311, 331, 332, 347, 362, 369–372, 410, 477, 478, 519, 520, 522, 525, 582, 583, 590, 592–595, 597–599, 601, 609–611, 614, 623–625, 636p
- Newton, Humphrey 601
- Newton, Isaac 25, 29, 67, 101p, 324, 326, 327, 399, 493, 494, 522, 524, 593, 598–619, 623, 628, 633, 634, 645, 693, 703, 704
- Nicolaus Niger Hapelius — zob. Eglinus, Raphael
- Nierenstein, M. 255, 256
- Nikephoros Blemmydes 93
- Nityanātha 125, 126
- Nollius, Heinrich 556
- Norrgrén, Hilde 282

- Norton, Samuel 255, 256, 602
 Norton, Thomas 249, 255–257, 566
 Norton, Thomas I 256
 Nortonowie z Bristolu 255, 256
 Nowicka, Bronisława 286
 Nowikow, Nikołaj 708, 709, 711, 712, 714, 715, 717
 Nummedal, Tara 16, 27, 34, 36, 41, 262, 701
 Nuysement, Clovis Hesteau de (błędnie Jacques Nuisement) 510–513, 519, 528, 682, 697
- O**
- Obrist, Barbara 183, 194p, 214, 218, 219, 222, 225, 227, 289
 Oceanida 333
 Oetinger, Friedrich Christoph 640, 641, 658, 680, 682
 Ojrzyński, Jacek 286
 Okraszewski, Stanisław Samuel 677p
 Olah, Nicolaus 450, 451
 Oldenburg, Henry 391, 603p
 Oldrado da Ponte 181p
 Olivi, Piotr Jan 202
 Olympiodoros 91
 Olympiodoros Młodszy 92
 Oporinus, Johannes 454
 Orfeusz 271
 Orley, Bernard van 231
 Orthelius, Andreas 519
 Ortolanus — zob. Hortolanus
 Orvius, Ludwig Conrad 665, 694
 Orygenes 639
 Osiander, Andreas (Chrysogonus Polydorus) 322–324, 338
 Osmolski, Jan 527p
 Ostanes 75, 86, 96
 Ostorodt, Krzysztof 455
 Otto Henryk (Ottheinrich) elektor Palatynatu 308, 309, 323p, 338–340, 349, 355
 Oughtred, William 392, 585
- Owidiusz 211, 323, 440
 Ozyrys 76
- P**
- Pagel, Walter 63p, 301, 302, 306, 312, 315, 317–319, 322, 346
 Pallada 673
 Palombara, Massimiliano Savelli markiz 648, 649
 Pammenes 86
 Pan 605
 Pandora 345
 Paniagua, Juan A. 190, 191
 Pantaleon — zob. Gassmann, Franz
 Panteo, Giovanni Agostino (Joannes Pantheus) 280–282, 292, 332, 479, 561
 Paphnoutia 88
 Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) 32, 33, 62, 133, 134, 194, 199, 202, 204, 205, 216, 229, 268, 269, 294, 299–321, 324–326, 328, 330–334, 336–339, 343, 345–347, 350–356, 359, 364, 365, 374, 376, 398, 411, 417–419, 426, 427, 437, 454, 464, 467, 470–472, 475, 476, 478–481, 483, 486, 490, 518, 519, 523, 525, 526, 528, 530, 532, 537, 544, 547, 569, 596, 602, 618, 637, 639, 655, 683, 693, 697, 701, 714–716
 Paracelsus, pseudo- 309, 311, 331, 334, 337, 338, 525, 596, 687, 713
 Parmenides 97
 Parsifal 430p
 Partington, James 151, 506, 628p
 Partini, Anna Maria 651, 653
 Pasqually, Joachim Martinez de — zob. Martinez de Pasqually, Joachim
 Paston hr. Yarmouth, Robert 391, 583
 Paston, William 585
 Patai, Raphael 280, 693, 695
 Patañjali 122

- Paulus, Julian 35, 222, 355
Paweł konwertyta 136
Paweł z Taranto (zob. też Geber) 151, 152, 183, 185–188, 193, 198, 241, 246, 371
Paweł z Taranto, pseudo- 187, 188
Payen, Jacques 190, 191
Peckham, John 322
Peczlewicz-Kozłowska, Dorota 16
Peiresc, Nicholas-Claude Fabri de 383
Pencz, Georg 230, 231
Penot, Bernard Gilles (błędnie Georges) 316, 358, 459–463, 465, 469, 472, 713
Pereira, Michela 16, 24, 25, 30, 147, 148, 155p, 191, 196–198, 201, 222, 240, 242, 243, 246, 247, 253p, 258
Perifano, Alfredo 443, 445
Perna, Pietro 325–328, 338, 345, 470
Pernety, Antoine-Joseph 691, 692
Perréal, Jan 420
Perrenot de Granvelle, Antoine 332
Perrone Compagni, Vittoria 297, 298
Petraeus, Benedikt Nikolaus 484, 643
Petrarka, Francesco 263, 436
Petreius, Johannes 322–325, 327, 338
Petri, Heinrich 325
Peuckert, Will-Erich 301, 311, 343
Pico della Mirandola, Giovanni 211, 278, 279, 283, 284, 288, 294, 295, 410, 433, 437, 460, 550
Pico della Mirandola, Giovanni Francesco 282
Pierre des Clozets, Georges 509
Pigulewska, Nina 96
Pike, Kenneth 40
Pinocci, Hieronim (Poliarco Micigno) 498–501
Piobb, Pierre 556p
Piotr Bonus z Ferrary — zob. Bonus z Ferrary, Piotr
Piotr Czcigodny 145
Piotr Hiszpan 187
Piotr I Wielki cesarz Rosji 703, 704, 710
Piotr Lombard 165, 166, 171
Pitagoras 97, 271, 394
Placcius, Vincent 484
Plater, Gabriel 611
Platon 92, 97, 110, 135, 153, 269, 271, 300, 394, 423, 639, 655, 713
Platon z Tivoli 137, 149
Plattes, Gabriel 388, 389
Plessner, Martin 99, 111, 117, 152
Pliniusz Starszy 73, 135, 307
Plot, Robert 392
Plotyn 272
Płonka-Syroka, Bożena 17
Pocquières de Jolyfief, Augustin Anton (zob. też Ketmia Vere) 681
Poimandres (Pimander) 89, 269, 270p, 287, 359
Polemon 159
Polia 431–433
Polifilio 431–436, 438–440, 443, 446, 520
Polizzi, Gilles 440
Polycarpus Chrysostomus — zob. Brendel, Georg Christoph
Poniatowski, Kazimierz 677
Poniński, Adam 677, 708
Popa-Gorjanu, Cosmin 451, 453, 454
Popper, Karl 38p
Pordage, John 639p, 712
Porta, Giambattista della 87
Posejdonios 76
Postel, Guillaume 419
Potiomkin, Grigorij ks. 707
Powers, John 625, 627
Poysel, Ulrich 229
Pregadio, Fabrizio 21, 22, 77
Preis, Joachim Frederick 665
Priesner, Claus 485, 486
Priestley, Joseph 133, 379
Principe, Lawrence 16, 26, 27, 38, 267p, 347, 365, 368, 369, 372, 410, 477, 478, 486, 517, 522, 598, 599, 609, 610, 617, 622, 623, 625, 631, 632, 636p
Prinke (Wejchan-Prinke), Katarzyna 17

- Prinke, Michał Sędziwój 17
 Prinke, Rafał 482
 Prinke, Stanisław Miłosz 17
 Pritchard, Alan 59
 Proklus 330
 Prokopowicz, Teofan 703, 704
 Prugg von Pruggenstein bar. 657
 Prugger von Pruggheim, Dominicus Andreas 658
 Psellos, Michał 93
 Ptah 75, 88
 Ptolemeusz, Klaudiusz 110, 261
 Ptolemeusze 76
 Pumfrey, Stephen 352–354
 Purš, Ivo 452, 561
- Q**
- Qadi ibn az-Zubair 105
 Qin Shi Huang 73
 Quercetanus, Josephus — zob. Du Chesne, Joseph
 Quispel, Gilles 42, 43, 45
- R**
- Ra 270p
 Rabbards, Ralph 249, 250
 Radecke (Radecius, Radecki), Mateusz 455p
 Radecke (Radecius, Radecki), Walenty 455p
 Rafael Santi 435
 Rainsford, Charles 695
 Rajmund z Marsylii 149
 Rajmund z Toledo 137
 Ramon (Rajmund) z Tarregi 200
 Rampling, Jennifer 16, 232–234, 249–253, 460, 461, 462p
 Ramsay, Andrew Michael (Kawaler Ramsay) 668, 669
 Ramus, Petrus 356, 360, 361
 Rattansi, Piyo 605, 606, 619
 Raven, Ernst Werner bar. von 657, 658, 664
 Ray, Prafulla Chandra 78, 79, 125, 126
 Ray, Priyadaranjana 79p
 ar-Rāzī, Muḥammad ibn Zakarīyā (Rhazes, Razes, Bubakar) 114–118, 152p, 153, 159, 180, 186, 317, 347, 443, 514
 ar-Rāzī (Rhazes), pseudo- 157, 162, 174, 179, 187
 Read, John 75
 Reginald de Piperno 182
 Regiomontanus, Johannes 322
 Reichert, Michelle 142
 Reidy, John 256
 Reitzenstein, Richard 142
 Renaudot, Théophraste 389
 Reuchlin, Johann 279, 294, 460, 472, 550, 581
 Reyher, Samuel 526
 Rhazes — zob. ar-Rāzī, Muḥammad
 Rhenanus, Johann (Hermann Condesyanus, Philip à Gabella) 515, 516, 544, 545, 684
 Ricciardi, Antonio 423
 Richter, Samuel (Sincerus Renatus) 652–654, 656, 657, 662, 665, 683, 686, 703, 715
 Ricoeur, Paul 46
 Riedel, Albert Richard (Frater Albertus) 723
 Rietstap, Johannes Baptista 507
 Rietwijck, Ijsbrandt van 385
 Rigaud de Branchis, Jan 276
 Rijckenborgh, Jan van 531p
 Rio, Martin del 403, 404
 Riolan, Jean Młodszy 357
 Riolan, Jean Starszy 356, 418, 419, 625
 Ripley, George 232, 234, 235, 248–256, 318, 389, 459–462, 464, 467, 487, 495, 569, 588, 589, 596, 597, 607, 612, 641, 654, 687, 697
 Ripley, George, pseudo- 252
 Ritman, Joost 542
 Ritter, Hellmut 145

- Robert I Andegaweński kr. Neapolu 189, 190, 192
- Robertus Castrensis (Robert z Chester lub Robert z Ketton) 137, 139–142, 144–148, 150, 157
- Robins, Rossell Hope 248
- Rodovský z Hustiřan, Bavor mł. 452, 454
- Rodríguez Guerrero, José 16
- Roger II kr. Sycylii 99, 137
- Roger z Halmershausen 136p
- Rogers, Matthew 392, 393
- Rolfinck, Werner 366, 405, 629
- Ronca, Italo 218p
- Rosarius 676
- Rösche, Johannes 559
- Rose, Valentin 158
- Rosen, Victor 115
- Rosenkreutz (Rosenkreuz), Christian 531, 532, 535, 536, 538, 540, 549, 564, 572, 586, 595, 652, 661, 684
- Rosinus — zob. Zosimos z Panopolis
- Rossi, Paolo 437
- Rotbard, Christoffer (Radtichs Brotofferr) 545
- Roth-Scholtz, Friedrich 327, 376, 484, 530, 633, 635, 641, 644, 659, 687
- Roth-Scholtz, Samuel 644
- Rouelle, Guillaume François 628p, 696
- Rožmberka, Vilém z 459, 462p, 464, 465
- Ruarus, Martin 385
- Rudolf II cesarz 341, 342, 349, 377, 451, 453p, 458, 461, 462, 464, 465, 489, 494, 502, 561–563, 633
- Ruelle, Charles-Émile 93
- Ruland, Martin Młodszy 31, 497
- Ruska, Julius 62, 99, 105, 106, 109, 111, 114, 118, 142, 143, 146, 151, 152, 188, 317, 320
- Ryszard Anglik 321
- Ryszard II kr. Anglii 251
- S**
- Saar-Kozłowska, Alicja 456
- Sabellicus, Georgius — zob. Helmstetter, Georg
- Sabor, Chrysostomus Ferdinandus von — zob. Sternenberg, Christian Friedrich von
- Sachse, Julius Friedrich 478p, 686
- Saint-Germain hr. de 664, 678, 692
- Saint-Martin, Louis-Claude de 708, 712
- Sala, Angelo 369, 376, 490, 599
- Şāliḥ ibn Naşr ibn Sallūm 119
- Sallwigt, Gregorius Anglus — zob. Welling, Georg von
- Salmon, William 635
- Salomon kr. Izraela, prorok 97, 211, 214, 555, 669, 670
- Salomon Trismosin 229, 337
- Salzinger, Ivo 199, 201
- Samson biblijny 640
- Sandius, Christopher 455
- Santig, A. A. 700p
- Santinelli, Francesco Maria markiz (Fra' Marcantonio Crassellame Chinese) 649–651
- Sarkis Sznorala 120
- Sarton, George 38, 125, 599
- Sasanidzi 94, 97, 107
- Saturn 613
- Schaw, William 554, 555
- Scheele, Carl Wilhelm 379
- Schick, Hans 667
- Schlegel, Christoph Friedrich 687
- Schleiß von Löwenfeld, Bernhard Joseph (zob. też Ketmia Vere) 674–676, 681
- Schlieben, Eleonora von 650, 663
- Schmidt von Sonnenberg, Johann Heinrich (zob. też Fictuld, Hermann) 657, 658
- Schmidt, Hans (zob. też Fictuld, Hermann) 659
- Schmieder, Karl Christoph 488, 500, 506, 511, 591

- Schobinger, Bartholomäus 345
 Scholem, Gershom 279p, 280, 724
 Scholz, Bernhard 578
 Schönfeld, Franz Thomas von — zob. Dobruška, Moses
 Schott, Gaspar 406
 Schröder, Friedrich Josef Wilhelm 675, 676, 682, 697
 Schröder, Wilhelm von 646, 647
 Schuchard, Marsha Keith 555, 559, 665, 668, 671, 695
 Schuler, Robert 248, 256–258, 508
 Schultze, Ernst 700p, 701
 Schumann, Johann — zob. Šuman, Jan
 Schuster, Georg 681
 Schutte, Caspar 218p
 Schwan, Baltzer 576
 Schwarz, Johann Georg 708, 709, 711, 712
 Schweighardt, Theophilus — zob. Mögling, Daniel
 Schweitzer, Johann Friedrich (Johannes Helvetius) 636, 637, 716
 Schwenckfeld, Kaspar 347, 470, 471, 638
 Scorel, Jan van 231
 Scott, Walter 270
 Scotto, Girolamo 527p
 Sculteti (Schultze), Alexander 340, 346
 Scypion 432
 Szesny, Annina 224p
 Secret, François 419p, 493, 503
 Sedacer, Wilhelm 200
 Sédir, Paul — zob. Le Loup, Yvon
 Seebach, Johann Baptista von 341–344
 Seebach, Peter 341
 Seebachowie 342p
 Seget, Thomas 385p
 Selenis 65p
 Semeka, Aleksander 717
 Semler, Johann Salomon 468
 Sendimir von Siebenstern, Christian Friedrich — zob. Sternenberg, Christian Friedrich von
 Sennert, Daniel 119, 369–372, 375, 376, 412, 598, 599
 Serkow, Andriej 712
 Seton, (Sidonius, Conthonius) Alexander 357, 490, 498–500, 508, 522, 523, 525, 527, 591
 Severinus, Petrus (Peder Sørensen) 548p, 350, 518, 523
 Sezgin, Fuat 105, 111, 112, 115–118, 145
 Sędzimirowie 494
 Sędziwój (a Sendivoj), Christian bar. 643
 Sędziwój (Sendivogius), Michał (Sarmata Anonimus, Heliocantharus Borealis, Cosmopolita) 12, 13, 29, 342, 351p, 357, 358, 379, 384, 403, 458, 461, 463, 481, 484, 488, 494, 496–513, 516–524, 527–530, 534, 535, 540, 547, 549, 551, 552, 556, 558, 561, 562, 569, 571, 572, 574, 580–583, 589, 591, 595–597, 602, 606, 610–612, 614, 615, 634, 635, 641–643, 651, 662, 676, 683, 685–687, 689, 697, 713, 714, 716, 723
 Sędziwój, Michał, pseudo- 651, 653, 662, 671, 676, 683, 706
 Shackelford, Jole 362, 518
 Shakespeare, William 628
 Shantz, Douglas 638, 639
 Shāpur I kr. Persji 94
 Sharples, R. W. 73p
 Shelley, Mary 640
 Sheppard, Harry 23–26, 32, 33, 78
 Sibly, Ebenezer 721
 Sibus, Otto 34
 Sidney, Philip 459
 Siebmacher, Johann Ambrosius 479
 Siggel, Alfred 62
 al-Sijjistānī 109
 Sincerus Renatus — zob. Richter, Samuel
 Singer, Dorothea Waley 99, 143, 156, 176, 180, 248
 Sivin, Nathan 26, 33, 70, 240
 Sloane, Hans 703

- Smith, Douglas 706p
Smith, Pamela 16
Smith, Patrick 507, 517
Snelders, H. A. M. 379, 380
Snell, Lionel (Ramsey Dukes) 16, 44–46, 49
Socyn, Faust (Faustus Socinus) 455
Sokolow, Borys 432p
Sokrates 97
Söldner, Johann Anton 633
Solea, Andreas 645
Somadeva 125
Sömmering, Samuel Thomas 696
Soukup, Rudolf Werner 343p
Southern, Richard 140
Spaggiari, Barbara 196, 242
Spener, Philipp Jakob 637, 641
Sperber, Julius (Julianus de Campis) 550, 551, 564, 713, 716
Spinoza, Baruch 637
Sprat, Thomas 408, 413
Sprenger, Jakub 170p
Srogosz, Tadeusz 17, 29p
Stafford-Jerningham bar. Stafford, Fitzherbert Edward 310
Stahl, Georg Ernst 376, 528, 529, 587, 596, 626, 637, 640, 642, 645, 682, 699
Stanisław August Poniatowski kr. Polski 677
Stapleton, Henry 75, 96, 97, 105, 109, 111, 115, 116, 154
Starck, Johann August von 675, 676, 684, 706
Starkey (Stirk), George (zob. też Eirenaeus Philalethes; Eirenaeus Philoponos Philalethes) 33, 389, 585, 587–599, 602, 608–611, 624
Starr, Peter 115, 117
Stavenhagen, Lee 143, 144, 146
Steele, Robert 99, 143, 172, 181
Stefan Batory kr. Polski 373
Stefan Kotromanić kr. Bośni 451
Steinschneider, Moritz 140, 142, 143
Stephanos z Aleksandrii (Adfar) 92, 93, 96, 104, 138
Sternenberg (Steinbergen), Christian Friedrich von (Chrysostomus Ferdinandus von Sabor, Christian Friedrich Sendimir von Siebenstern) 642, 643, 656
Sternhals, Jan 245
Sternhayn (Sternhaym), Johann Friedrich (L. Fr., Ferdinand) bar. von 700
Stevenson, David 397p, 553, 666p, 668
Stewering, Roswitha 435
Stolz von Stolzenberg (Stolcius), Daniel 486, 503, 577, 578
Stolzenberg, Daniel 401, 410, 411
Stravinski, Igor 568
Streich, Hildemarie 570
Strindberg, August 723
Stuckrad, Kocku von 48, 267
Studion, Simon 537, 545, 555
Suchten, Alexander von 308, 338–350, 354, 385, 412, 478, 487, 490, 528, 594, 596, 597, 683, 697, 716
Suchten, Christoph von 340
Suchtenowie 340p
Sudhoff, Karl 299, 300p, 309–311, 313, 316, 320, 484, 525
Šuman, Jan (Johann Schumann) 495
Svātmarāman 128
Swedenborg, Emanuel 639, 665, 670, 671, 680, 692, 693, 695
Swift, Jonathan 668
Sybelist (Sybelista), Wendelin 703
Sykstus V papież 446
Synesios 91
Synesios z Cyreny 91
Szatan 294, 398
Szathmáry, László 450, 451
Szőnyi, György 16
Szulakowska, Urszula 16, 226p, 228, 330, 473, 474, 481, 570, 574
Szuwałow, Iwan 706

- Szydło, Zbigniew (Andrew) 379, 380, 509–512, 516–518, 521
 Szymonowic, Szymon 384, 385p, 555
- Ś
- Śakti 122
 Śiva 122–124, 126, 128
- T
- al-Tabari 103
 Tachenius, Otto 377
 Tancke (Tanckius), Joachim 484, 485, 487–489, 497, 530
 Tänzlowie von Trazberg 231
 Tao Hongjing 82
 Tatiszczew, Piotr 709
 Tauler, Jan 470
 Taylor, Frank Sherwood 20, 21, 27, 70, 86, 93, 282, 603, 604, 606, 610, 611, 616
 Telle, Joachim 35p, 222, 224p, 235, 244p, 245, 311, 320, 334, 335, 337, 340–343, 345, 351p, 450, 485, 488, 513, 514, 516, 524p, 641, 680, 689
 Temida 564
 Temkin, Owsei 303
 Teodor 91
 Teofil Prezbiter 87, 136, 198p
 Teofrast 72, 73, 110, 323
 Tertullian 135
 Thābit ibn Qurra 95
 Theisen, Wilfrid 177
 Theodorus Verax 585
 Theophrastos 92
 Theosobeia 88, 90
 Thiry, Claude 420p
 Thölde, Bastian 485
 Thölde, Johann 483–485, 487–489, 530, 549
 Thölde, Valtin 485
 Thomas à Kempis 545, 551
 Thomson, Samuel Harrison 156, 159
 Thorndike, Lynn 58, 189, 209, 216, 251, 261, 265, 388, 443, 493, 599
 Thot 98
 Thurneysser, Leonhard 373, 374, 573, 575
 Tierie, Gerrit 378, 379
 Tihon, Anne 120p
 Tilton, Hereward 476, 478, 561–563, 657p, 681
 Timmermann, Anke 16, 248
 Toeltius, Johann Georg 656, 694
 Toll, Jacob 691
 Tollé 690
 Töllner, Ralf 473
 Tomasz z Akwinu św. 164, 165, 168–171, 177, 182, 183, 252, 307
 Tomasz z Akwinu św., pseudo- 182, 226, 229, 571
 Tomasz z Bolonii 199, 419
 Topolski, Jerzy 16
 Toresella, Sergio 289
 Tours, Jean (Giovanni Torre) 446
 Toux de Salvert (Thoux de Salverte), Jean Luc Louis de 664, 665, 677
 Toxites, Michael 212, 308, 309, 325, 329, 332, 337, 340, 341, 343, 345
 Trevor-Roper, Hugh 357, 467
 Tristan 430p
 Trithemius, Johann 285, 286, 287p, 290–301, 310, 320, 321, 323, 324, 328–334, 351, 360, 398, 437, 438, 460, 472, 519, 520, 535, 581
 Trithemius, Johann, pseudo- 713
 Trogny (Trougny), Guillaume Le Normant de (Hermes) 465–468
 Trojanowska, Anna 17
 Trompf, Garry 400p
 Trubecki, Mikołaj 709, 717
 Tschoudy, Louis-Théodore-Henri bar. de 509, 662, 671, 676, 691, 706
 Turnbull, George 591
 Turquet de Mayerne, Théodore — zob. Mayerne, Théodore Turquet de
 Twardowski (Pan Twardowski) 284, 286
 Tytan 333

U

Ullmann, Manfred 105, 106, 108, 111,
112, 114, 115, 118, 145, 317
Ulmannus 223
Ulstad, Philipp 205, 272, 333, 716
Umajjadzi 95, 103, 106, 109, 117
‘Umar ibn al-Farruḥān al-Ṭabarī 107
‘Umāra ibn Hamza 106
Urfē markiza d’ 65p
Usner, Ignaz 662
ʿUṭmān al-Aḥmīmī 117
Uwarow, Aleksiej 715

V

Vadis, Aegidius de (Gilles Dewes, Du
Wès) 460
Vāgbhaṭṭa II 125, 130
Vāgbhaṭṭa Starszy 122
Valeriano, Pierio 445
Vaughan, Henry 389
Vaughan, Rebecca 65p, 582
Vaughan, Thomas (Eugenius Phila-
lethes) 65p, 389, 395–397, 407, 414,
519, 520, 547, 581–586, 589–591,
602, 634, 635, 683, 687
Vereno, Ingolf 117
Verville, François Béroalde de — zob.
Béroalde de Verville, François
Vickers, Brian 61, 63, 266, 267p, 541
Villain, Étienne François 491
Villars, Henri de Montflaucon de 646
Vinciguerra, Antony 157, 160
Virdung, Johann 285, 286
Viṣṇu 123
Vital, Ḥayyim 279
Vittorio Emanuele II kr. Włoch 649p
Voit, Petr 495
Völlnagel, Jörg 229, 231
Volta, Achilles 446
Volta, Camillo 446
Volta, Marcantonio 446
Vossius, Isaac 647
Vreeswijk, Goossen van 578, 579

Vries, Hans Vredeman de 476
Vyāḍi 126, 129, 131

W

Wagner, Richard 41
Waite, Arthur Edward 310, 475, 500p,
506, 559, 560, 582–584, 586, 591,
691
Walch (Wallich, Walchin), Dorothea Ju-
liana (Dorotheus Julius) 643
Walch, Johann 515
Wald, Georg am 359
Waldkirch, Konrad 326
Walicki, Andrzej 711
Wallop hr. Portsmouth, Isaac Newton 600
Wallop wicehr. Lymington, Gerard 600
Walther, Balthasar 471, 479
Warlick, M.E. 16
Webbe 584
Webster, Charles 300, 307, 311, 312,
318, 319, 618
Webster, John 406
Wedel, Georg Wolfgang 590
Weeks, Andrew 300p, 306, 307, 320,
477, 478, 522
Wei Boyang 80
Weiditz, Hans 263
Weigel, Valentin 470–472, 544, 545,
638, 686
Weishaupt, Adam 675
Weisse, Friedrich Gottlieb Ephraim
(zob. też Magister Pianco) 679
Weisser, Ursula 100
Weissmüller, Sigmund Ferdinand 448p
Welling, Georg von (Gregorius Anglus
Sallwigt) 654–656, 680, 683–685,
713, 716
Wels, Volkhard 570
Welser, Filipina 373
Wenus 72p, 536, 613
Wenzel, Karl Friedrich 697
Wergiliusz 211, 274, 440
Wernadski, Georgi 706p

- Westfall, Richard 524, 602, 603, 606–608, 612
- Weston, Elisabeth Jane (Westonia) 462
- Weszprémi, István (Stephanus) 450, 451
- Weyer, Johann 352
- Whewell, William 49
- White, David Gordon 79, 80, 121–127
- White, Richard 446, 447
- Widemann, Eilhard 62
- Widemann, Karl 355, 452–454, 542
- Wiegleb, Johann Christian 699
- Wielgus, Stanisław 158–160
- Wiktor z Beauvais 163, 164
- Wildeck, Christian von 502, 503
- Wilhelm III Orański kr. Anglii 636, 637
- Wilhelm z Auvergne 157
- Wilhelm z Lorris 163p, 421
- Wilhelm z Moerbeke 137, 153
- Wilhelm, Richard 336
- Wilkinson, Ronald 589, 591–593
- Wilkoszewski, Walenty 664
- Willard, Thomas 16, 336
- Willermoz, Jean-Baptiste 670, 708, 709
- Willermoz, Pierre-Jacques 670
- Williams, Steven 172
- Winandus 215
- Wincenty z Beauvais 161, 162, 165, 169, 177, 261
- Wind, Edgar 435
- Winter, Eduard 661
- Winthrop, John 592
- Winthrop, John Jr. 331, 580, 587, 590–593
- Wisztaspa (Hystaspes) satrapa Baktirii i Persji 97
- Witalis z Furno 187
- Witelon 322
- Witruwiusz 362
- Władysław II Jagiellończyk kr. Czech i Węgier 206, 207, 450
- Władysław V Pogrobowiec kr. Czech i Węgier 451
- Wojtyła, Karol — zob. Jan Paweł II
- Wolff, Christian 448p
- Wolff, Heinrich 488
- Wolfgang II hr. von Hohenlohe-Weikersheim 332p, 349
- Wöllner, Johann Christoph von 676, 678–681, 709, 714
- Wolska-Conus, Wanda 92
- Wolski z Podhajec, Mikołaj 384, 385, 458, 465
- Wood, Anthony 586
- Worm, Ole (Olaus Wormius) 543
- Worsley, Benjamin 388
- Wren, Christopher 390, 397
- Wrzosek, Wojciech 17, 37, 40p
- Wu cesarz Chin 77
- Wu Wu 83
- Wujastyk, Dominik 79, 126

Y

- Yahuda, Abraham 600
- Yaḥyā al-Naḥwī 104p
- Yaḥya ibn al-Biṭrīq 153
- Yaḥyā ibn Khālīd 106
- Yaśodhara Bhaṭṭa 125
- Yates, Frances 42, 283, 322, 360, 362, 411, 412, 417, 418, 436, 437, 457, 480, 481, 534, 539–541, 542p, 543, 546, 547, 550, 554, 555, 575, 586, 606, 607, 616, 667
- Yazīd II kalif 105
- Young, John 16, 513
- Y-Worth (Yarworth), William (Cleidophorus Mystalogus) 611

Z

- Zabughin, Vladimiro 436
- Zamecki, Stefan 17, 30, 49, 50
- Zamojski, Jan 385
- Zasztowt, Leszek 17
- Zecaire (Zachaire), Denis 333, 716
- Zedler, Johann Heinrich 643
- Zenon z Elei 97
- Žerotína, Karl Starszy z 462

-
- Zetzner, Lazarus 216, 326, 327, 535, 538, 545
Zhang Jiugai 82
Zhu Quan 83
Ziegler, Philip 550, 551
Zimmermann, Rolf 674, 682
Zinzendorf, Nikolaus hr. von 639
Zoroaster 96, 97, 271, 285, 550, 639
Zosimos z Panopolis (Rosinus) 84, 85, 87–92, 94, 96–99, 101, 110, 116, 117, 180, 217, 220, 430
Zou Yan 77, 82
az-Zubair 106
Zuo Ci 81
Zwelfer, Johann 406
Zwinger, Jakob 489, 490, 527
Zwinger, Theodor Starszy 454, 463, 467, 472, 527
Zygmunt August kr. Polski 286, 341
Zygmunt III Waza kr. Polski 456, 458, 465, 494
Zygmunt Luksemburski cesarz 223, 225

