



ISSN 2299-0356

Filozoficzne Aspekty Genezy — 2022, t. 19, nr 1

Philosophical Aspects of Origin

s. 167–191



<https://doi.org/10.53763/fag.2022.19.1.192>

ARTYKUŁ ORYGINALNY / ORIGINAL ARTICLE

Radosław Kazibut 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 

Alchemia, korespondencja i witalizm: ezoteryczne topozy w filozofii przyrody

Received: February 10, 2022. Accepted: May 2, 2022. Published online: June 9, 2022.

Abstrakt: W artykule przedyskutuję wybrane aspekty relacji zachodzących pomiędzy koncepcjami powstałymi w filozofii przyrody a tradycjami ezoterycznymi. W tym celu odwołam się do ustaleń Antoine'a Faivre'a, który wylicza następujące topozy ezoteryzmu: korespondencję, witalizm, wyobrażeniowość i pośredniczenie, praktykę transmutacji, konkordancję, przekaz. Analizując dzieje kultury, można zauważyć, że obraz przyrody tworzony w filozofii przyrody łączył się z obrazem przyjmowanym przez alchemików, magów i astrologów. W artykule przeanalizuję relację pomiędzy alchemią a filozofią przyrody oraz obecność ezoterycznych toposów korespondencji i witalizmu w filozofii przyrody.

Słowa kluczowe:

filozofia przyrody;
ezoteryzm;
alchemia;
korespondencja;
witalizm

Alchemy, Correspondence, and Vitalism: Esoteric Topoi in the Philosophy of Nature

Abstract: This paper discusses selected aspects of the relationship between concepts developed in natural philosophy and in esoteric traditions. For this purpose, I refer to the views of Antoine Faivre, who enumerates the following topoi of esotericism: correspondence, vitalism, imagination and mediation, as well as the practice of transmutation, concordance and transmission. The analysis of the history of culture shows that the image of nature created in natural philosophy was linked to that adopted by alchemists, magicians and astrologers. I analyze the relation between alchemy and philosophy of nature, as well as the presence of esoteric topoi of correspondence and vitalism in the philosophy of nature.

Keywords:

philosophy of nature;
esotericism;
alchemy;
correspondence;
vitalism



Jedna tylko rzecz — Tajemnica — łączy ich i łączyć będzie do końca dni.

— Jorge Luis Borges, „Sekta Feniksa”

1. Wstęp

Rozważania jońskich filozofów przyrody zapoczątkowały proces kształtowania się postawy epistemologicznej opartej na krytycznym myśleniu. Od tego czasu ludzkość systematycznie porzucała zmitologizowane wyobrażenia na temat świata przyrody. Wczesna filozofia przyrody miała być protonaukową fazą rozwoju nauki — „nauką na początku”.¹ Jednocześnie w dziejach filozofii przyrody powstały koncepcje wykorzystujące idee, które były również obecne w rozważaniach przedstawicieli tradycji ezoterycznych. Przecistawiane wrażliwości i postawy intelektualne — z jednej strony racjonalna filozofia, a z drugiej myślenie ezoteryczne — odwoływały się do tych samych, choć w inny sposób artykułowanych, toposów mówienia o przyrodzie.

Dzieje filozofii przyrody można zaprezentować jako ciąg następujących po sobie koncepcji filozoficznych, osadzonych w kontekście kultury intelektualnej danej epoki.² Tym samym w filozofii przyrody można wyodrębnić: starożytną, średniowieczną, odrodzeniową, oświeceniową filozofię przyrody i tak dalej. Z innej perspektywy dzieje filozofii przyrody można przedstawić, akcentując momenty kontynuacji i przełomu w dyskursie filozoficznym. Aplikując terminologię kuhnowską, ewolucję poglądów filozofów przyrody można ująć jako kolejne etapy kontynuacji i rozwoju wzorców uprawiania filozofii przyrody albo jako stadia odrzucania starych wzorców myślenia o przyrodzie. Pisząc historię filozofii przyrody w duchu procesu kontynuacji lub zastępowania paradygmatów, można twierdzić między innymi, że epoka średniowiecza rozwijała tradycję starożytnej filozofii przyrody, opierając się na ustaleniach arystotelesowskiej metafizyki, a filozofia naturalna siedemnastego stulecia była zerwaniem z wcześniejszą tradycją. Niewątpliwie pogłębiona analiza literatury przedmiotu pozwoliłaby wskazać kolejne okresy kontynuacji i przełomu w dziejach filozofii przyrody.

¹ Por. Michał HELLER, **Filozofia przyrody**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 23–27.

² Tradycyjnie w dziejach filozofii przyrody wyodrębnia się trzy okresy: przedsokratejską filozofię przyrody, epoki renesansu i oświecenia, okres idealistyczno-romantyczny. Por. Karl JÖLEM, **Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik**, Verlegt Bei Eugen Diederichs, Jena 1906.

Kolejną strategią przedstawiania historii filozofii przyrody jest poszukiwanie momentów kulminacyjnych i przełomowych w dziejach tej filozofii. Na przykład Michał Heller podkreśla wagę momentu przyjęcia przez człowieka krytycznej wobec świata postawy intelektualnej, której efektem było powstanie filozofii, a w konsekwencji nauki.³ Ten przełom miał być momentem porzucenia przez człowieka ugruntowanej w mitologicznej tradycji wizji przyrody na rzecz poszukiwania naturalistycznych fundamentów myślenia człowieka o zjawiskach świata. Innym przełomem intelektualnym w dziejach filozofii przyrody było powstanie heglowskiej filozofii przyrody: „Filozofia przyrody Hegla (1770–1831) staje się wygodną cezurą, gdyż od jej upadku obserwuje się zanik utożsamiania filozofii i nauki i tym samym istniejąca filozofia przestaje być modelem naukowości w ogóle”.⁴ Myśl heglowska stanowiła klin, za sprawą którego została rozcięta — dotychczas relatywnie jednolita — gałąź rozwoju filozofii przyrody i nauki. Od swoich jońskich początków filozofia przyrody była ujmowana jako refleksja ściśle powiązana z postawą racjonalną i krytyczną, a po siedemnastym stuleciu również i naukową postawą wobec świata przyrody. Tymczasem filozofia Hegla, a szerzej rzecz ujmując, idealistyczna filozofia przyrody epoki romantyzmu, chciała patrzeć na przyrodę przez pryzmat doświadczenia ludzkiego podmiotu. Kontakt z przyrodą miał polegać na przeżywaniu i utożsamianiu się ze światem przyrody. Poznać można było na drodze introspekcji, a nie za sprawą badań eksperymentalnych. Dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych, współgrający z założeniami filozofii mechanicystycznej, wykluczał z dyskursu nad przyrodą dociekania niemieszające się w ramach naturalizmu metodologicznego. Romantyczna narracja o przyrodzie została zdyskredytowana, a filozoficzną refleksję nad przyrodą zdominował paradygmat scjentyistyczny: „Romantyczna reakcja była chybioną próbą stworzenia niemechanicystycznej filozofii przyrody”.⁵ W konsekwencji propozycjom filozoficznym, w których dopuszczano możliwość namysłu nad światem przyrody na drodze indywidualnego przeżycia i intuicji, nie przyznawano prawa do tworzenia wartościowego poznawczo obrazu przyrody. Doświadczenie introspekcyjne, wrażliwość estetyczna i nastawienie kontemplacyjne nie mogły być wiarygodnym

³ Por. Michał HELLER, „Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?”, *Studia Philosophiae Christianae* 1987, t. 23, nr 1, s. 7–8 [5–20].

⁴ Zenon ROSKAL, „Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2000, t. 48–49, s. 47–48 [47–70].

⁵ HELLER, **Filozofia przyrody...**, s. 144.

źródłem wiedzy o przyrodzie. W efekcie rola filozofii przyrody została zawężona do komentowania osiągnięć nauk przyrodniczych.

Dominuje przekonanie, że filozoficzna refleksja nad przyrodą zawsze miała charakter namysłu spełniającego kartezjańskie kryterium racjonalności. Mówiąc inaczej, w filozofii przyrody miał być od zawsze zawarty twardy, racjonalny (w sensie nowożytnym) rdzeń. Fakt ten miał przesądzać o tym, że filozofia przyrody była z konieczności genetyczną poprzedniczką nowożytnej nauki. W poszczególnych koncepcjach filozofii przyrody podejmowano się zadania wyeksplicowania kategorii pojęciowych i schematów teoretycznych tworzonych na gruncie teorii naukowych, a o istocie filozoficznej refleksji nad przyrodą decydował swoiście pojmovany światopogląd scjentystyczny.

Przedstawione możliwości systematyzowania dziejów filozofii przyrody w żadnej mierze nie wyczerpują całego spektrum opowiadania o rozwoju tej najstarszej subdyscypliny filozoficznej. Przywołanie wybranych kryteriów periodyzacji historii filozofii przyrody miało za zadanie wskazać, że w filozoficznej refleksji nad przyrodą zasadniczo dominował określony styl myślenia o przyrodzie. Polegał na afirmowaniu postawy epistemologicznej o charakterze krytycznym, racjonalistycznym i naturalistycznym. Z tej perspektywy filozoficzna koncepcja przyrody była akceptowalna o tyle, o ile była tworzona w symbiozie i w odwołaniu do osiągnięć nauk przyrodniczych. Taka krytyczna, racjonalna, naturalistyczna filozofia przyrody była uznawana za refleksję dostarczającą wartościowej poznawczo wiedzy, za refleksję posiadającą znamiona przyjmowania postawy naukowej wobec świata przyrody.⁶ W związku z tym można mówić o istnieniu egzoterycznej tradycji w filozofii przyrody, która była rozwijana, a po wielkiej rewolucji naukowej systematycznie uzależniana od rozwoju nauk przyrodniczych. Jednocześnie nawet pobieżne analizy dziejów kultury, filozofii czy nauki pokazują, że w ludzkiej aktywności intelektualnej była również obecna postawa, która w opozycji do egzoterycznego, racjonalnego, naturalistycznego i scjentystycznego sposobu myślenia o świecie przyrody czerpała z obszarów doświadczenia, które określać można jako tradycje ezoteryczne.

Korpus myślenia ezoterycznego ukonstytuował się w ramach trzech spowinowaconych nauk tajemnych: alchemii, astrologii i magii. Skoncentruję się tu na tradycji alchemicznej i pokażę, że dwa elementy myślenia alchemików o przyrodzie:

⁶ Por. HELLER, „Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody...”, s. 8.

korespondencja i witalizm, były również wykorzystywane w rozważaniach racjonalistycznych filozofów przyrody. Następnie przedstawię dokonaną przez Antoine'a Faivre'a charakterystykę tradycji ezoterycznych.⁷ W części ostatniej skupię się na zaprezentowaniu wybranych toposów: korespondencji i witalizmu w filozofii przyrody, oraz przedstawię, w jakim zakresie były obecne w działalności alchemików.

2. Toposy myślenia ezoterycznego według Antoine'a Faivre'a

Analizując dzieje filozofii przyrody w kontekście rozwoju tradycji ezoterycznej, można dostrzec, że obrazy świata przyrody tworzone przez przedstawicieli nauk tajemnych — alchemików, magów i astrologów — korespondowały z uznawanymi za klasyczne koncepcjami filozofii przyrody. Z drugiej strony wrażliwość ezoteryczna wpłynęła na intelektualny klimat filozofii przyrody epoki renesansu czy romantyzmu. Dlatego też można postawić tezę, że filozofia przyrody odbiła w swym lustrze obrazy zawarte w ezoterycznej wyobraźniowości, a w zwierciadle ezoteryzmu przeglądała się filozofia przyrody. Niewątpliwie odwzorowania te mogły być oceniane jako wzajemne wypaczenia i deformacje poszczególnych idei. Zarówno filozofowie przyrody, jak i adepci nauk tajemnych mogli przypisywać sobie pierwszeństwo w formułowaniu tez oraz spierać się o to, która wizja świata ujmuje go trafniej. Fakt konfrontacji tych sfer namysłu nie budzi wątpliwości. Jednakże nie można wykluczyć zarówno symbiozy, jak i komplementarności dociekań z zakresu filozofii przyrody i ezoteryzmu. Być może należy przyjąć, że były to wzajemnie niewykluczające się, a wręcz uzupełniające się modusy opisywania świata przyrody, które zostały rozdzielone za sprawą wielkiej rewolucji naukowej. Niewykluczone jest, że tradycja ezoteryczna i tradycja filozofii przyrody to gałęzie od czasu do czasu zrastające się w swoim „długim trwaniu”, a mające początki w jednym pniu.

Myślenie mitologiczne stanowi genetyczny grunt, na którym można doszukiwać się powinowactwa tradycji filozofii przyrody i ezoteryzmu. Filozofia przyrody i ezoteryzm splatają się, gdyż eksploatują te same toposy mitologiczne. Dokonywało się to na różne sposoby, ale w tym samym celu, którym była potrzeba inte-

⁷ Por. Antoine FAIVRE, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, Albany 1994.

lektualnego odniesienia się do Kosmosu.⁸ Spotkanie ezoteryzmu i filozofii przyrody dokonywało się w ramach tego samego zbioru toposów mitologicznych, a zmieniające się paradygmaty myślenia prowadziły do opracowania poszczególnych toposów mitologicznych. Niewykluczone jest, że toposy mitologiczne zostały zachowane przez ezoteryzm i przekazane filozofii przyrody. W ten sposób ezoteryczne myślenie odgrywać mogło rolę filozofii przyrody „na początku” — analogicznie do filozofii przyrody ujmowanej jako „nauka na początku”. Rewolucja naukowa siedemnastego wieku doprowadziła do rozdzielenia obu tradycji. Choć już u swojego zarania filozofia przyrody podjęła własną „pracę nad mitem”, to jednocześnie w jej wielu koncepcjach można dopatrywać się elementów ezoterycznego stylu myślenia o świecie przyrody, w której akcentowano lub wygaszano te czy inne mitologiczne toposy. Podkreśla się, że powstanie namysłu filozoficznego było triumfem racjonalnego podejścia do świata przyrody. Przekreśla się możliwość wyprowadzania wiedzy z mitu. W filozofii rola mitu miała być zdegradowana co najwyżej do pełnienia funkcji mnemotechniki, przypowieści ilustrującej wywód filozofa. Nie można jednak nie zauważyć, że w dziejach filozofii dokonywano stałego przetwarzania materii mitologicznej.

Antoine Faivre rozpoczął charakterystykę ezoteryzmu zachodniego od dokonania ustaleń metodologicznych. W jego ocenie dyskusje nad wpływem ezoterycznego myślenia na kulturę europejską były obciążone swoistym nieporozumieniem. W nieuprawniony i w istocie perswazyjny sposób zredukowano złożoność ezoteryzmu zachodniego do jednego podmiotu. Ten ostatni miał być niezmiennym i niezależnym od kontekstu danej kultury oraz epoki artefaktem kultury. Tymczasem współczesne badania ukazują, że tradycja ezoteryczna w Europie była niewątpliwie subtelnie wpisana w intelektualne klimaty kolejnych epok historycznych. Z tego względu należałoby mówić o poszczególnych i różnorodnych tradycjach ezoterycznych.⁹ Jednocześnie Faivre twierdził, że można w konglomeracie idei ezoterycznych odnaleźć zbiór przekonań, które stanowią pomost pomiędzy różnymi ezoterycznymi obrazami świata. Centralną syntetyczną cechą ezoteryzmu był holistyczny styl myślenia. Niewątpliwie pogląd ten artykułowano na odmiennie sposoby, poprzez odwołanie się do różnej symboliki wynikającej z odmiennej wrażliwości estetycznej i intelektualnej wtajemniczonych. Holistyczna

⁸ Por. Jean-Pierre VERNANT, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996, s. 124.

⁹ Por. FAIVRE, *Access to Western Esotericism...*, s. 4.

wyobrażeniowość u alchemików zawierała się w pojęciu transmutacji i symbolu kamienia filozoficznego, magowie wyrażali ją jako wielki Arkan, a dla kabalistów była zawarta w świętym pentagramie. Każde z tych przedstawień stanowiło wyraz tej samej idei, mówiącej o istnieniu jedności wszystkiego ze wszystkim. Świat był rozcięty w platońskiej metafizyce na opozycje: materialne–duchowe, *doksa–episteme*, Absolut–człowiek, zaś w ezoterycznym myśleniu były to komplementarne całości.

Holizm w tradycjach ezoterycznych jest dookreślony i związany z kolejnymi toposami, których katalog przedstawił Faivre. Są to: korespondencja, witalizm, wyobrażeniowość i pośredniczenie, transmutacja, konkordancja, przekaz.

Topos korespondencji w ezoteryzmie to przekonanie o tym, że elementy tworzące Kosmos — rozumiany jako uniwersum duchowego i materialnego — pozostają w ciągłej relacji sprzężenia zwrotnego. Rzeczywistość ma stanowić system naczyń połączonych, tworzących łańcuch współzależności, w których replikuje się, odbija i zawiera obraz tego, „co było przed, wyżej, wcześniej”, oraz tego, „co będzie po, poniżej i później”. Kolejne poziomy istnienia rozpoznawane były jako następujące po sobie emanacje. Kluczowym wydaje się to, że kolejne światy lub poziomy światów były nie tylko stale połączone, ale przede wszystkim to, że powielał i odwzorowywał się w nich powtarzalny ład. Łańcuch światów miał być ciągłą transmisją utrwalonego i określonego, a w znacznej mierze uniwersalnego porządku.

Faivre rozróżnił dwa rodzaje takiej korespondencji. Jedna to korespondencja widzialna, która polega na zgodności w porządku, na przykład siedem metali: złoto, srebro, miedź, żelazo, cyna, ołów, rtęć, i odpowiednio siedem planet: Słońce, Księżyc, Wenus, Mars, Jowisz, Saturn, Merkury. W myśl tej idei korespondencji planety i metale, a także organy ludzkie, miały wykazywać nie tylko podobne sympatie i antypatie zgodnie z magią sympatyczną, ale też wzajemnie oddziaływać i rezonować. Kolejna płaszczyzna korespondencji zachodzić miała pomiędzy Naturą a dziejami świata i przekazem świętych tekstów. Biblia i Natura są w harmonii, historia stworzenia zawiera się w historii natury.

Kolejny motyw ezoteryczny, na który wskazał Faivre, to idea żyjącej Natury — witalizm. Mowa o poglądzie, w myśl którego cała rzeczywistość materialna: natura ożywiona i nieożywiona, jest przeniknięta energią, siłą napędzającą i podtrzymującą życie w jego trwaniu. Ten czynnik duchowy przenika wszystkie wymiary

istnienia. Żyjąca Natura kroczy tą samą eschatologiczną drogą egzystencji, co człowiek postawiony wobec Absolutu. Pasja, cierpienie, męka życia doczesnego miały być drogą do wyzwolenia. Podobnie Natura, która — jak przywołany przez Francisca Bacona Proteusz — poddana torturom ma ujawnić tajemnice. Żywa Natura cierpi pod wpływem działania człowieka, któremu ulega, i znosi katusze, czekając na odkupienie, gdyż jest częścią planu zbawienia.

Motyw korespondencji i wszechobecności życia wyrażany był w tradycjach ezoterycznych dzięki powtarzalności toposu określającego ramy „wyobrażeniowości i pośredniczenia” ezoterycznej wrażliwości. Ezoteryczne wyobrażenia na temat świata miały być możliwymi do uchwycenia dla adepta nauk tajemnych w wyniku dotarcia do tajemnicy lub jej odkrycia. Poszukujący i potencjalny odkrywca pozostawiony sam sobie był skazany na porażkę. W sukurs przychodziła mu złożona mozaika technik, rytuałów i nadprzyrodzonych przewodników, którzy pośredniczyli pomiędzy szukającym a wiedzą — wyobraźnią, wtajemniczeniem. Ezoteryczna wyobrażeniowość otwierała możliwość poznania przekraczającego, transcendentalnego, prowadzącego do wglądu w to, co niewidzialne, w wizję ukrywającego się bytu w ja i poza ja.

Figura transmutacji szczególnie aktywność niewątpliwie zawdzięczała tradycji alchemicznej. Kwestia transmutacji zaprzętała kolejne pokolenia alchemików. Zarówno alchemia operacyjno-techniczna, powiązana z praktykami rzemieślniczymi i badaniami realnych substancji chemicznych, jak i alchemia spekulacyjna, której adepci w przemianie widzieli ponadmaterialny wymiar działania, dążyła do odkrycia procesu transmutacji. Przy czym w pierwszym przypadku metal nieszlachetny miał być przemieniony w złoto, metal najbardziej pożądanym z punktu widzenia ówczesnej ekonomii. W drugim ujęciu „złoto” było figurą przedstawiającą stopień najwyższej doskonałości, najszlachetniejszą materię, z której miała być wykonana dusza ludzka. Dla jednych transmutacja była drogą do wzbogacenia się, a dla drugich ścieżką samodoskonalenia, wejścia na wyższy poziom istnienia. Jednocześnie obie ścieżki nie wykluczały się, a w myśl idei korespondencji formuła transmutacyjna mogła być wykorzystana zarówno do przeprowadzenia przemiany materialnej, jak i duchowej.

Konkordancja według Faivre’a nie jest cechą całej ezoteryki zachodniej, ale ujawnia się na przełomie piętnastego i szesnastego stulecia, a po ponad dwustuletniej przerwie odradza się pod koniec dziewiętnastego wieku. Konkordancja polega tu na tym, że w całej tradycji ezoterycznej zawarte są wspólne fundamenty

wyrażające się w czerpaniu z jednego źródła wiedzy tajemnej. Wszystkie tradycje ezoteryczne miały spotykać się w jednym systemie przekonań. Różnorodność tradycji ezoterycznych była efektem rozproszenia gnozy. Ta pierwsza miała ukryć jej pełne znaczenia przed nieuprawnionymi poszukiwaczami tajemnicy. Praktyka konkordancji wydaje się wyrażać pragnienie przewyciężenia sporów doktrynalnych w obrębie rodziny ezoteryzmu zachodniego przy jednoczesnym nie przeciwstawianiu duchowości indywidualnej duchowemu doświadczeniu zbiorowemu.

Przekaz związany jest z rozpoznaniem drogi transferu wiedzy, a tym samym dotyka toposu pośredniczenia. Można go określić jako ścieżkę wtajemniczenia, która może być rozpatrywana w dwóch wymiarach. Jest to terminowanie u mistrza w relacji mistrz–uczeń lub formuła rytualna, rozumiana jako relacja przekazywania wiedzy za sprawą kontaktu z istotą wyższą. Bez względu na charakter przekazu wprowadzającego adepta w arkana wiedzy, najsilniejszym elementem była źródłowość, bezpośredniość i wiarygodność drogi wtajemniczenia. Ten rytuał przejścia legitymizowano na dwa sposoby. Z jednej strony był oparty na odwołaniu do wartości szacunku do mistrza. Z drugiej strony adept miał być pod działaniem ponadnaturalnej siły, która otwierała przed nim drogę do tajemnicy. W obu przypadkach inicjacja polegała na partycypowaniu w uświęconej tradycji. Niewątpliwie rytualna bądź instytucjonalna formuła dopuszczenia do tajemnicy zawsze była obecna w tradycjach ezoterycznych i wyrażana w wielu rytach charakteryzujących się różnymi schematami przejścia i uznania za wtajemniczonego.¹⁰

3. Alchemia? Jest nie wiem czym

Powyższa parafraza słów Mistrza Eckharta ukazuje fenomen alchemii jako zjawiska kulturowego, które niezwykle trudno jednoznacznie scharakteryzować. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w próbach zdefiniowania alchemii podejmowanych w literaturze przedmiotu. Na przykład Frank Sherwood Taylor stwierdził, że nie można łatwo zdefiniować, czym zajmowali się alchemicy. Z jednej strony były to dociekania poświęcone problemowi transmutacji metali i przemiany substancjalnej, a z drugiej swoista antropologia filozoficzna, w której poszukiwano możliwości udoskonalenia człowieka.¹¹ Działalność alchemików pod wieloma

¹⁰ Por. FAIVRE, *Access to Western Esotericism...*, s. 10–15.

¹¹ Por. Frank Sherwood TAYLOR, „The Origins of Greek Alchemy”, *Ambix* 1937, Vol. 1, No. 1, s. 30

względami była niejednorodna. Wyrażała się w dualizmie relatywnie wykluczających się praktyk. Taylor akcentował dwubiegunowość alchemii, wskazując na odmienne sposoby myślenia alchemików o transmutacji. Dla jednych była to materialna przemiana metalu, a dla innych — przeobrażenie mentalne, duchowe. W pierwszym przypadku była ona dokonywana w świecie zewnętrznym, czyli w pracowni alchemicznej, a w drugim — w świecie wewnętrznym, a więc w jaźni alchemika. Robert Halleux utrzymuje, że z tej perspektywy alchemię można zdefiniować jako zbiór praktyk i spekulacji związanych z transmutacją.¹² W tym przypadku problem transmutacji nie tylko wyznacza ramy zainteresowań alchemików, ale także pozwala ustalić relację alchemii do nauki. Halleux stawia kontrowersyjną tezę, odrzucając pogląd, że alchemia była swoistą negacją nowożytnej — rodzącej się „w bólach” od szesnastego wieku — chemii. W oświeceniu podjęto trud odcięcia się od alchemicznej przeszłości, chociaż jeszcze Kant ujmował chemię w kategoriach sztuki, a nie nauki. Proces ugruntowania chemii jako fragmentu zmatematyzowanego przyrodoznawstwa właściwie zakończył się dopiero pod koniec dziewiętnastego wieku.

Ciekawym i dyskutowanym w literaturze problemem jest to, czy transfer przednowoczesnej wiedzy z zakresu chemii dokonał się za sprawą przekazu praktyk rzemieślniczych, czy też w korpusie wiedzy alchemicznej. Niewątpliwie w manifeście nowożytnej chemii znalazła się teza żądająca odrzucenia irracjonalnego, ze względu na związki z myśleniem ezoterycznym, alchemicznego obrazu przyrody, a także marzenia o odkryciu kamienia filozoficznego i formuły transmutacji. Zadanie to jest trudne, gdyż uwzględniając „długie trwania” tradycji alchemicznych oraz procesy koncepcyjnego i materialnego przekształcania się praktyki alchemicznej, trudno określić, jaką alchemię można konfrontować z nauką. Można założyć, że istnieje jakiś ahistoryczny i niezrelatywizowany do kulturowego kontekstu wzorzec, a raczej kanon alchemii. Zabieg ten jest trudny do obronienia w świetle współczesnych badań prowadzonych nad dziejami alchemii, w których podkreśla się, że działalność ta była zawsze usytuowana w określonym kontekście historycznym, kulturowym i geograficznym. Jednocześnie dobrze uargumentowanym i akceptowanym poglądem jest teza, że alchemii nie sposób zredukować tylko do działalności pseudonaukowej, względnie protonaukowej, która poprzedzała

[30–47].

¹² Por. Robert HALLEUX, *Les textes alchimiques*, *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, Fasc. 32, Brepols, Turnhout, Belgium 1979, s. 49.

powstanie nowożytnej nauki. Alchemia nie jest charakteryzowana jako zdegenerowany i irracjonalny twór intelektu ludzkiego, ale jako złożony fenomen, w którym zawarta była chęć uchwycenia przez człowieka obrazu świata zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym. W badaniach historyków nauki, antropologów kultury i innych przedstawicieli humanistyki zidentyfikowano wiele etapów przekształcania i konstytuowania się tego, co w efekcie możemy nazywać alchemią. Jak zauważył Mircea Eliade, początki tej działalności giną w prehistorii człowieka, w mitologii epoki żelaza.¹³ Obecność alchemików lub aktywność, która posiadała znamiona aktywności alchemicznej, odnotowana została we wszystkich obszarach geograficznych. Opisuje się alchemię: babilońską, egipską, chińską, indyjską, grecką — przed Aleksandrem Macedońskim, epoki hellenistycznej, arabską, europejską okresu średniowiecza, renesansu i kolejnych epok.¹⁴ Należy podkreślić, że badacze dziejów alchemii definiują ją na różne sposoby. Z jednej strony zwracają uwagę na złożoność i wielowymiarowość tej praktyki, a z drugiej próbują uchwycić jej naturę, redukując alchemię do ahistorycznego, konstytuującego ją stałego elementu, na przykład poszukiwania „kamienia filozoficznego”. Jednakże przy całej różnorodności opinii na temat alchemii można postawić tezę, że była to działalność prawdziwie „totalna” w swoich zamierzeniach. Świat w oczach alchemików był złożeniem komplementarnych sfer: materialnej i duchowej, makrokosmosu i mikrokosmosu, człowieka i Kosmosu.

4. Filozofia przyrody w alchemii: ezoteryczny topos korespondencji

Związki pomiędzy hermetyzmem a filozofią są przedmiotem wielu badań. Badacze wskazują na dwa źródła tradycji nauk tajemnych: egipskie i greckie. W literaturze przedmiotu podejmowane są analizy, w których podkreśla się, że wiele wątków ezoterycznego myślenia ma genezę w filozofii starożytnej Grecji. Jednocześnie łączy się początki hermetyzmu z religiami starożytnego Egiptu, wiążąc także ich początki z irańskimi systemami wierzeń.¹⁵ Niewątpliwie korzenie her-

¹³ Por. Mircea ELIADE, *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 25–31.

¹⁴ Por. Lawrence M. PRINCE, *The Secrets of Alchemy*, University of Chicago Press, Chicago and London 2013, s. 4.

¹⁵ Por. Roman BUGAJ, „*Corpus Hermeticum* w historii”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2001,

metyzmu sięgają daleko w mroki dziejów ludzkości.

Wyprawy Aleksandra Macedońskiego były momentem zwrotnym w dziejach kultury basenu Morza Śródziemnego. Zapoczątkowały epokę, która zaowocowała czasem wielkiego hellenistycznego synkretyzmu. Doszło do połączenia różnych tradycji filozoficznych i religijnych. Synkretyzm kultury hellenistycznej powstał w wyniku zespolenia racjonalnej greckiej filozofii przyrody z doświadczeniami mistycznymi i religijnymi Egiptu, Babilonu i Asyrii. W ten sposób wykrystalizowała się nowa kultura, która połączyła wrażliwość intelektualną i religijną Wschodu i Zachodu.¹⁶ Powstała kulturowa płaszczyzna, na której rozwinęła się tradycja zachodniego ezoteryzmu. Topos korespondencji rozwijał się na tym fundamencie. Wykrystalizował się poprzez odniesienie — stawianego przez jońskich filozofów przyrody — problemu jedności i wielości do duchowości Wschodu, świata podbitego przez Aleksandra Macedońskiego. Synteza ta znalazła wyraz w sentencji Hermesa Trismegistosa z zapisanej w Tablicy Szmaragdowej: „To, co jest niżej, jest jak to, co jest wyżej, a to, co jest wyżej, jest jak to, co jest niżej, dla przeniknięcia cudów jedynej rzeczy”.¹⁷ Wymiary materialny i duchowy miały pozostawać w stałych zwrotnych relacjach. Cały Kosmos był areną gry, w której wszystko stawało się znakiem. Każdy element bytowości musiał być istotnym aktorem spektaklu życia. Utrwalono w tym toposie przekonanie o celowości wszelakiego istnienia, którego znaczenie może być jawnie przedstawione lub ukryte. Obraz świata wymagał założenia o stałej łączności „wszystkiego ze wszystkim”.

Jean-Pierre Vernant rozpoznał ten sam sposób myślenia o relacjach w Kosmosie w jońskiej filozofii przyrody. Kosmos starożytnych miał być dynamiczną w przemianach kompozycją o określonej z góry strukturze mocy. Porządek miał narodzić się w wyniku kolizji w różny sposób nazywanych przeciwieństw: żywiołów, pierwiastka męskiego i żeńskiego, światła i ciemności. Bez względu na rozłożenie akcentów, w poszczególnych kosmogenezach starożytnej epoki w przyrodzie dominuje jeden główny czynnik kreujący Kosmos.¹⁸

r. 46, nr 4, s. 7–8 [7–36].

¹⁶ Por. Nicholas GOODRICK-CLARKE, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 16.

¹⁷ Cyt. za: Roman BUGAJ, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991, s. 120.

¹⁸ Por. VERNANT, *Źródła myśli greckiej...*, s. 122.

Arystotelesowska teoria żywiołów odegrała szczególną rolę w transmisji idei między filozofią przyrody a alchemią i tradycjami ezoterycznymi. Według Stagiryty przyczyna materialna bytu to pierwiastki: ogień, powietrze, ziemia, woda, i cztery ekstremalne ich własności: gorące, suche, zimne i wilgotne.¹⁹ Przedstawiona przez Arystotelesa koncepcja przemiany substancjalnej stała się kanoniczną dla alchemików, między innymi dla alchemika arabskiego nazywanego w Europie Łacińskiej Geberem oraz dla Paracelsusa. W starożytności stała się ona podstawą medycyny Galena, którą grecki medyk rozbudował, przypisując poszczególne żywioły odpowiednim organom ludzkim.²⁰

Kolejnym przykładem wykorzystania zaczerpniętego z tradycji ezoterycznej toposu korespondencji są poglądy Tychona Brahego. Badacz z obserwatorium Uraniborg stworzył eklektyczną koncepcję łączącą elementy geocentryzmu Ptolemeusza i heliocentryzmu. Brahe wiązał badania astronomiczne z chemią, zaś astrologię — z alchemią. Uprawiał alchemię medyczną, sięgając po ezoteryczne elementy kosmologiczne w poszukiwaniu uniwersalnego leku. W myśl idei korespondencji był przekonany o wzajemnym oddziaływaniu i ścisłym splocie tego, co w „gwiazdach, i tego, co na ziemi”. Obserwacje astronomiczne były jednocześnie kontemplacją kosmosu. Badania te nazywał „astronomią niebieską”, a chemię/alchemię — „astronomią ziemską”.²¹

Topos korespondencji był bardzo żywotny w dziejach filozofii przyrody. Po wielkiej rewolucji naukowej motyw ten ewoluował w duchu filozofii mechanicznej. Idee redukcjonizmu mechanicznego, ontologicznego i epistemologicznego były rozwijane przez Kartezjusza, Newtona i innych zwolenników tego paradygmatu. Na przykład Robert Boyle w swojej filozofii przyrody wprowadzał ideę korespondencji i wiązał tę ostatnią z mechanycyzmem, przyjmując, że bierna materia została ukształtowana przez Boga według zasad mechaniki. Te same zasady mechaniki miały obowiązywać „na górze i na dole” zgodnie z sentencją Hermesa Trismegistosa. Boyle w swojej filozofii naturalnej założył, że Bóg w przyrodzie działa nie tylko w sposób nadprzyrodzony. Boyle wydawał się przekonywać,

¹⁹ Por. ARYSTOTELES, **O powstawaniu i ginięciu**, przeł. Leopold Regner, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, PWN, Warszawa 1981.

²⁰ Por. PRINCIPE, **The Secrets of Alchemy...**, s. 37–44.

²¹ Por. Owen HANNAWAY, „Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe”, *Isis* 1986, Vol. 77, No. 4, s. 584–610; Jole SHACKELFORD, „Tycho Brahe, Laboratory Design, and the Aim of Science: Reading Plans in Context”, *Isis* 1993, Vol. 84, No. 2, s. 211–230.

że Stwórca ingeruje w przyrodę przede wszystkim w sposób naturalny. Przy czym „naturalne działanie” może być rozumiane na dwa sposoby: naturalne *sensu stricto*, to jest mechaniczne, i naturalne *sensu largo*, które nazywał supramechanicznym.²²

Idea jedności makrosfery i mikrosfery powraca w romantycznej filozofii przyrody. Na przykład w filozofii Schellinga, związanej oczywiście z myślą Fichtego, ale także z koncepcjami Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Herdera i Heynego.²³ W swoich rozważaniach Schelling uznał poszukiwanie drogi korespondencji za jeden z głównych problemów filozoficznych:

Przyroda winna być widzialnym duchem, duch niewidzialną przyrodą. Tutaj więc, w absolutnej tożsamości ducha w nas i przyrody na zewnątrz nas, musi się rozwiązać problem, w jaki sposób możliwa jest przyroda na zewnątrz nas.²⁴

5. Filozofia przyrody w alchemii: witalizm

Witalistyczny pogląd o tym, że życiodajna energia przenika każdy rodzaj bytu, można uznać za jeden z najstarszych wzorców mitologicznych. Tradycja filozoficzna i ezoteryzm „przywołuje ideę Natury — postrzeganej, poznawanej i doświadczanej jako istota żywa, we wszystkich jej częściach”.²⁵ Witalizm łączył się z ideą korespondencji. Wszystkie elementy tworzące Kosmos były przesycone i powiązane życiodajną siłą. Pogląd ten charakteryzuje wiele systemów myślowych, począwszy od kultur totemicznych, przez witalizm starożytny, renesansową magię, hylozoizm, a także filozofię Dalekiego Wschodu. Sens witalizmu można streścić w następujący sposób: jest to pogląd na świat przyrody przeciwstawiający się materialistycznemu redukowaniu zjawiska życia tylko do ruchu materii. Witaliści przekonywali, że uniwersum istnienia jest napędzane energią życia. Trwanie świata przyrody ujmowali jako proces życia.²⁶ We wszystkich odsłonach witalizm

²² Por. Robert BOYLE, *Christian Virtuoso. Works*, Vol. II, ed. Thomas Birch, London 1772, s. 754.

²³ Por. Florian DONOČIK, „Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga”, *Folia Philosophica* 1989, t. 6, s. 43 [39–69].

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, „O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody”, w: Ryszard PANASIUK (red.), *Schelling*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 181 [168–181].

²⁵ FAIVRE, *Access to Western Esotericism...*, s. 11.

²⁶ Por. William E. BURNS, „Vitalism”, w: Wilbur APPLEBAUM (ed.), *Encyclopedia of the Scientific*

nie definiował życia jako abstraktu, ale jako realny byt, który uobecniać miał się we wszystkim, co stanowiło materialny i duchowy wymiar przyrody.

Dla Paracelsusa alchemia łączyła się z filozofią, astrologią i cnotą. Połączenie tych obszarów zaowocowało w jego przypadku nowatorskim spojrzeniem na medycynę. Zaproponował własną koncepcję przemiany substancjalnej, nazwaną *tria prima*. Triadę Paracelsusa tworzyły: Merkury, Siarka i Sól, które reprezentowały odpowiednio: duszę, ducha i ciało. W kosmologicznym schemacie zachodzić miała ścisła odpowiedniość pomiędzy budową przyrody, ciała ludzkiego i Trójcy Świętej. Sól miała być podstawą wymiaru materialnego, rtęć odpowiadać za transmisję pomiędzy materią a duchem, którego przedstawieniem była alchemiczna Siarka. Paracelsus łączył w swych rozważaniach tradycje hermetyczne i neoplatonickie z teizmem chrześcijańskim.²⁷ Myśl ta to szeroki nurt o wielu odnogach, począwszy od magnetyzmu zwierzęcego i homeopatii, poprzez wszystkie formy magii naturalnej.²⁸ Filozofia przyrody w ujęciu Paracelsusa miała charakter witalistyczno-monistyczny. *Tria prima*, zasada budująca Kosmos, łączyła przyrodę, człowieka i Absolut. W ten sposób w myśli Paracelsusa realizuje się topos korespondencji — alchemia makrokosmosu wiąże się alchemią mikrokosmosu. Paracelsjańska alchemia, medycyna i filozofia przyrody wykorzystywały toposy korespondencji i witalizmu. Triada Paracelsusa była splotem materialnego i ponadmaterialnego z duchowym — w myśl idei ezoterycznej, idei korespondencji. Triada jednocześnie była nośnikiem witalistycznej energii życia. W tym ujęciu życiodajna duchowa siła przenikała ciała organiczne i substancje nieorganiczne.²⁹

Jan Baptista van Helmont, flamandzki lekarz i chemik, należał do grona reformatorów paracelsjańskiego paradygmatu. Był twórcą koncepcji, w której łączył założenia korpuskularyzmu z witalizmem. Swoją filozofię chemiczną rozwijał na gruncie medycyny. Jego badania odegrały znaczącą rolę w przewyciężeniu w sie-

Revolution from Copernicus to Newton, Garland Publishing, Inc., a Member of the Taylor & Francis Group, New York — London 2000, s. 1044 [1044–1046].

²⁷ Por. Walter PAGEL, „Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition”, *Ambix* 1960, Vol. 8, No. 3, s. 125–166.

²⁸ Por. FAIVRE, **Access to Western Esotericism...**, s. 11.

²⁹ Por. Allen G. DEBUS, **The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Vol. 2, Science History Publications, New York 1977; Allen G. DEBUS, „Chemical Philosophy”, w: APPLEBAUM (ed.), **Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton...**, s. 214–218.

demnastym wieku arystotelesowskiej filozofii przyrody i galenowskiej medycyny. Trwałym śladem jego aktywności badawczej było ugruntowanie w świadomości nowożytnych badaczy terminów: „uniwersalny rozpuszczalnik”, „siła życiowa” (*archaeus*) i „gaz”. Van Helmont był jednym z najważniejszych przedstawicieli witalizmu w filozofii przyrody. W jego koncepcji centralną rolę pełniła idea istnienia witalnej energii duchowej, którą określał terminem „blas”. Zwierzęta, rośliny, minerały i człowiek — cała przyroda ożywiona i nieożywiona — ukształtowane zostały w fermentie, pierwotnej zupie, w której rozwijać się miały nasiona transportujące energię życiową wszystkich form istnienia i życia. Gaz van Helmonta i duchowe nasiona życia wyrażają w tej filozofii naturalnej topos korespondencji. Obie kategorie umożliwiały flamandzkiemu alchemikowi połączenie w jednym bycie dwóch sfer: boskiego działania z fizycznym istnieniem. Topos witalistyczny i topos korespondencji niewątpliwie stanowią dwa główne założenia tej filozofii przyrody. Osnową jego teorii było przekonanie o harmonii między mikroświatem a makroświatem, obie sfery odbijają się w sobie jak w lustrze.³⁰

Neoplatońska witalistyczna ontologia odgrywała ważną rolę w tradycji alchemicznej od epoki renesansu. Zwolennicy tego paradygmatu wywarli znaczący wpływ na kształtowanie się filozofii chemicznej szesnastego i siedemnastego wieku. W literaturze przedmiotu utrwalono pogląd, że witalizm został odrzucony w filozofii przyrody wraz z ugruntowaniem się nowożytnego korpuskularyzmu i mechanicyzmu. Złożony proces odrodzenia starożytnego atomizmu Leukipposa i Demokryta w nowożytnej filozofii przyrody był między innymi związany z utwaleniem w średniowieczu i renesansie takich kategorii ontologicznych, jak *minima naturalia* i *semina rerum*. Za pomocą pierwszego terminu określano najmniejsze możliwe istniejące w przyrodzie cząstki materii, zaś za pomocą drugiego — w nawiązaniu do filozofii stoickiej i myśli św. Augustyna — czynnik duchowy, nieredukowalny do fizycznego minimum. Efektem powiązania empirycznie i fizycznie interpretowanego *minima naturalia* (atomu lub korpuskuły) z *semina rerum* — nasieniem witalnym odpowiedzialnym za możliwość życia materii

³⁰ Por. Walter PAGEL, **Joan Baptista van Helmont: Reformer of Science and Medicine**, Cambridge University Press, Cambridge 1982; William R. NEWMAN and Lawrence M. PRINCE, **Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry**, University of Chicago Press, Chicago 2002; Bruce T. MORAN, **Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution**, Harvard University Press, Cambridge — London 2004, s. 91–93; Georgiana D. HEDDESAN, **An Alchemical Quest for Universal Knowledge: The „Christian Philosophy” of Jan Baptist Van Helmont (1579–1644)**, Routledge, London 2016, s. 81–83.

i trwania materii — była hybrydowa ontologia. Ontologia ta była przyjmowana przez Paracelsusa, Sebastiena Basso, Jana Baptista van Helmonta, a także wielkiego krytyka tradycji alchemicznej Roberta Boyle'a.³¹

Jednym z ostatnich akordów myślenia alchemicznego w nauce miała być zaproponowana przez Ernsta Stahla flogistonowa teoria spalania. Krytykę tego podejścia oparto na przekonaniu, że flogiston był bytem postulowanym, a nie empirycznie zaobserwowanym. Przy czym krytycy teorii Stahla sugerowali, że hipoteza flogistonu przyjęta była na podstawie uznania pozaempirycznych przesłanek, które nie miały racjonalnego uzasadnienia.³²

Teorię Stahla uznawano za opartą na metafizycznych założeniach teorię antymechanistyczną, co w oczach jej krytyków świadczyło o jej pseudonaukowym charakterze. W 1904 roku Władysław Biegański stwierdził:

Reakcja przeciw mechanistycznemu pogładowi w biologii występuje już na początku XVIII wieku w postaci animizmu Stahla. Profesor medycyny teoretycznej w Halli, Stahl (zm. w r. 1734) dowodził, że zjawiska życia nie mają żadnego związku z prawami fizyki i chemii i nie mogą być przez nie wyjaśniane; jego zdaniem, trzeba tu koniecznie przyjąć istnienie pierwiastku duchowego, działającego celowo i rozumnie. Ten pierwiastek Stahl nazywa duszą [...] — która jest w pewnym stopniu synonimem jakiejś odrębnej siły, właściwej tylko istotom ożywionym. Ta siła tworzy ustrój żywy i kieruje wszystkimi jego czynnościami. Teoria Stahla nie była bezwzględnie nową w nauce, gdyż już w XVII w. van Helmont wygłosił podobną naukę. [...] Dopiero po upływie prawie całego wieku, przyodziana w szatę animizmu przez Stahla, ta sama teoria znalazła grunt bardziej przygotowany, wywołała duże wrażenie i zrobiła pierwszy wyłom w dotychczasowej twierdzy mechanizmu życia.³³

Podczas wielkiej rewolucji naukowej witalizm nie tylko został uznany za pogląd z istoty metafizyczny i spekulacyjny, ale przede wszystkim antymechaniczny

³¹ Por. Marina Paola BANCHETTI-ROBINO, „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century Chemistry: Between Mechanism and Vitalism”, *Foundations of Chemistry* 2011, Vol. 13, No. 3, s. 174–179 [173–186].

³² Jak utrzymuje Hasok Chang, dyskusja nad flogistonem jest przykładem historiograficzno-metodologicznego nieporozumienia. Twierdzi, że hipoteza flogistonu była oparta na obserwowanych zjawiskach i uzasadniona w świetle praktyki badawczej. Por. Hasok CHANG, „The Hidden History of Phlogiston: How Philosophical Failure Can Generate Historiographical Refinement”, *HYLE — International Journal for Philosophy of Chemistry* 2010, Vol. 16, No. 2, s. 47–79.

³³ Władysław BIEGAŃSKI, **Neowitalizm w spóczesnej biologii**, Odbitka z *Krytyki Lekarskiej*, Druk Wł. Łazarskiego, Warszawa 1904, s. 2–3.

styczny, czyli *de facto* pseudonaukowy. Hegemonia mechanicznego paradygmatu w filozofii przyrody była uzasadniana sukcesami nauki. Pole tego triumfu wyznaczały postępy nauk przyrodniczych, a w szczególności fizyki. Tym samym wśród nowoczesnych filozofów przyrody, przyjmujących miano filozofów naturalnych, redukcjonizm fizykalistyczny, metodologiczny, epistemologiczny i ontologiczny był wręcz „zdroworozsądkowo” uzasadniony. Redukcjonizm fizykalistyczny w filozofii przyrody był uniwersalnym narzędziem podtrzymującym na bazie naturalizmu metodologicznego jedność zjawisk świata przyrody.

Pomimo rosnącego znaczenia myślenia fizykalistycznego w filozofii przyrody poglądy witalistyczne wciąż funkcjonowały na obrzeżach przyrodoznawstwa i wpływały na dyskusje prowadzone przez prekursorów nowoczesnej chemii. W przypadku jatrochemii (chemii farmaceutycznej, alchemii medycznej) idea siły życiowej wykorzystywana była do wyjaśniania zjawiska choroby i zdrowia organizmu człowieka. W tym środowisku witalizm był poglądem powszechnie podtrzymywanym przez cały wiek siedemnasty i znaczą część osiemnastego. Synteza mocznika z substancji nieorganicznej przeprowadzona w 1829 roku przez Friedricha Wöhlera uznawana jest za eksperyment rozstrzygający, który zdecydował o pogrzebaniu myślenia witalistycznego w nauce. Peter J. Ramberg stwierdza, że w literaturze przedmiotu dotyczącej zagadnienia witalizmu w chemii funkcjonuje pewnego rodzaju nieporozumienie, zgodnie z którym hipoteza witalistyczna była łatwa do obalenia.³⁴ Przeprowadzona przez Wöhlera synteza była przedwcześnie ogłoszonym aktem zgonu witalizmu.

Filozofia epoki romantyzmu tworzyła podatny grunt dla odnowienia idei witalistycznych. Romantyzm nie tylko podtrzymał ezoteryczny topos korespondencji pomiędzy „tym, co na górze, i tym, co na dole”, ale ponownie upomniał się o miejsce w dyskursie filozoficznym dla sfery ducha. Filozofia romantyczna inicjuje kontrrewolucję wymierzoną w scjentystyczny obraz świata przyrody. Zrodziła się filozofia głosząca jedność ducha i przyrody, sugerująca zatarcie różnicy pomiędzy materią ożywioną a nieożywioną.³⁵ Sferę ducha, którą scjentystycznie nastawiona filozofia przyrody pragnęła wyeliminować z dyskursu filozoficznego, filozofia romantyczna umieszcza w centrum swoich rozważań. Badacze dziejów filozofii

³⁴ Por. Peter J. RAMBERG, „The Death of Vitalism and the Birth of Organic Chemistry: Wohler’s Urea Synthesis and the Disciplinary Identity of Organic Chemistry”, *Ambix* 2000, Vol. 47, No. 3, s. 185 [170–195].

³⁵ Władysław BIEGAŃSKI, *Neowitalizm...*, s. 4.

przyrody uznają ten akt za powrót do myślenia magicznego, ezoterycznego. W tym porzuceniu ideałów wielkiej rewolucji naukowej upatrują porażki romantycznej filozofii przyrody.

Formą ponownego naukowego odczytania witalizmu była teoria libido Zygmunta Freuda. Psychoanaliza umieściła energię życia, która napędza ludzkie działania, poza sferą świadomości podmiotu ludzkiego.³⁶ Tym samym badacze zostali zmuszeni do poszukiwania źródła sił witalnych człowieka w jego środowisku — środowisku naturalnym. Libido freudowskie jest jedną z wysublimowanych form witalistycznego stylu myślenia, tak jak gnostyckie emanacje ducha, plotyńskie hipostazy jedni czy Merkury Paracelsusa. Libido jest pomostem pomiędzy materialnym a duchowym, cielesnym a psychicznym. Również w tym przypadku filozofia stanowiła intelektualne zaplecze konceptualizacji pojęcia libido. Freud napisał:

Nie możemy natomiast zataić przed sobą czegoś innego, a mianowicie, że niespodziewanie wpłynęliśmy do portu filozofii Schopenhauera, dla którego śmierć jest „właściwym rezultatem, a więc i celem życia, popęd płciowy zaś ucieleśnieniem woli życia”.³⁷

W scjentystycznie zorientowanej filozoficznej refleksji nad przyrodą, której fundamentalną ideą było uprawianie filozofii przyrody tylko na podstawie osiągnięć nauk przyrodniczych, witalizm został zdyskredytowany. Przekonanie o istnieniu energii życia uznano za metafizyczną fantazję, za pseudonaukowe urojenie, które wyrzucono poza granice racjonalnego dyskursu naukowego. Jednakże w znaczącej części tradycji filozoficznej witalizm przetrwał i ewoluował wraz z intelektualnym duchem kolejnych epok. Idea energii życia została zaadaptowana przez te style filozoficzne, w których doceniano wartość metaforycznego języka dla narracji o człowieku oraz o jego miejscu i relacji do świata przyrody. Witalizm zostaje porzucony na drodze wyznaczonej platońskim kierunkiem od mitu do logosu. Jednocześnie zostaje podtrzymany w filozofii przyrody za sprawą neoplatońskiego przekonania o sile życia podążającej za emanacjami boskiego logosu w kolejne sfery istnienia. Modernistyczna filozofia jeszcze raz podejmuje staranie o utrzymanie witalizmu w sferze dyskursu z zakresu filozofii przyrody i antropologii filozoficznej. W tym celu przywołany został mit Erosa przychodzący w su-

³⁶ Por. Kazimierz POSPISZYL, **Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991, s. 62.

³⁷ Sigmund FREUD, **Poza zasadą przyjemności**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 45.

kurs tym, którzy pragną przezwyciężyć scjentystyczną negację idei „energii życia”. Freudowskie libido, wola u Schopenhauera, *élan vital* w filozofii Bergsona i nietzscheańska wola mocy są ekwiwalentami i modernistycznymi wyrazami starożytnego witalistycznego przekonania o tym, że w przyrodzie zawarta jest siła podtrzymująca życie we wszystkich jego przejawach. To życie, które wymyka się możliwości definiowania go przez pryzmat scjentystycznego obrazu świata przyrody, zostaje umieszczone w centrum filozoficznych dociekań.

We współczesnej refleksji nad przyrodą nawiązanie do witalizmu można odnaleźć w niektórych nurtach ekofilozoficznych, szczególnie w tych, które głęboko sięgają do wymiaru aksjologicznego i etycznego relacji człowiek a natura lub człowiek a scjentystycznie ujmowana przyroda. Witalizm obecny jest w filozofiach, w których życie jest najwyższą wartością, tak jak w propagowanej przez Alberta Schweitzera etyce czci dla życia. Filozofowie przytłoczeni dynamiką rozwoju nauk przyrodniczych, galopującego postępu techniki szukają definicji życia, a być może w większym stopniu jego sensu, w bezpośrednim introspekcyjnym kontakcie z przyrodą. Odkryte „na nowo” życie nie jest zapośredniczane w twórcach kultury. Henry David Thoreau nazwał je „surową egzystencją”, „bytowaniem „ogółocnym”, a Giorgio Agamben określa „nagim”. Witalizm powraca także w swoistej popkulturowej odsłonie, propagowany jako element ekologicznego stylu życia. Jest być może formą poszukiwania odmiennych od tradycyjnych form duchowości. Ezoteryczny topos „życiodajnej energii” współcześnie wyraża się również w postawach etycznych, które określa się jako biocentryczne. Dla zagubionego w zglobalizowanym świecie ponowoczesnego człowieka szacunek wobec życia — ludzkiego i nie-ludzkiego — ujmowany jest jako remedium na wyalienowanie ze świata przyrody. W ten sposób człowiek cywilizacji wyraża potrzebę zharmonizowania własnego życia i natury. Przekonanie o przesycającej wszystko, co istnieje, tożsamej dla każdego istnienia energii życiowej doskonale umożliwia mu symboliczny powrót do natury.

6. „Pewne rzeczy utraciliśmy i powinniśmy spróbować je odzyskać”³⁸

³⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude’a Lévi-Straussa*, przeł. Monika Eccles i Rafał Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020, s. 35.

Na zakończenie warto podsumować rezultaty przeprowadzonych rozważań. Fakt, iż w dziejach filozofii operowano toposami, które znajdowały swoje rozwinięcia zarówno w obrębie myślenia ezoterycznego, jak i naukowego, świadczy o tym, że założenia filozoficzne stanowią konceptualny fundament każdej działalności intelektualnej. Z tej perspektywy filozoficzna refleksja nad przyrodą genetycznie poprzedzała zarówno rozwój ezoteryzmu, którego jedną z form realizacji były dociekania alchemików, a także powstanie nauk przyrodniczych. W ten sposób filozofia przyrody była nie tylko „nauką na początku”, ale także „ezoteryzmem na początku”.

Z drugiej strony można stwierdzić, że toposy mające swoją genezę w mitologicznych wyobrażeniach zostały za sprawą tradycji ezoterycznych przekazane do filozofii przyrody. Następnie odrzucono je wraz z przekształceniem filozofii przyrody w przyrodoznawstwo. Niewątpliwie po wielkiej rewolucji naukowej styl myślenia o przyrodzie w kategoriach charakterystycznych dla alchemicznego ezoteryzmu został w filozofii przyrody zmarginalizowany. Oświecony rozum był prowadzony światłem nauki, a to „światło” było tylko metaforą racjonalizmu i eksperymentalizmu. Filozofia przyrody została poddana naukom przyrodniczym, wiedzy pochodzącej z doświadczenia empirycznego i racjonalnej spekulacji intelektualnej. Nowa gnoza zawarta w wiedzy naukowej o świecie przyrody została oczyszczona z ezoterycznej duchowości.

Powstanie nowożytnej filozofii przyrody oparte było na analogicznej do dokonanej uprzednio przez jońskich filozofów przyrody racjonalizacji świata przyrody. Tożsame dla tradycji ezoterycznych toposy nie zostały utracone, ale skonceptualizowane w świetle innych założeń filozoficznych — w szczególności naturalizmu metodologicznego.

Intelektualny dyskurs nie tylko naukowy, ale również artystyczny i filozoficzny, co pewien czas upomina się o ezoteryczną wrażliwość i alchemiczną wyobraźnię. Dlatego też w dalszym ciągu powstają konceptualizacje świata przyrody, które nie mieszczą się w ramach filozofii przyrody uprawianej na gruncie osiągnięć nauk przyrodniczych. Wykraczając poza sferę wpływu nauk przyrodniczych, filozoficzna refleksja nad przyrodą uprawiana jest w stylu oniryczno-poetyckim, posługującym się metaforycznym językiem. Źródłem wiedzy o przyrodzie jest doświadczenie introspekcyjne. Czy jest to jednak tożsame z powrotem do myślenia ezoterycznego? Czy to tylko namiastka, a wręcz deformacja ezoterycznej duchowości?

Kocku von Stuckrad proponuje, aby interpretować rozwój tradycji ezoterycznej, nauki i religii za pomocą „modelu inferencyjnego”. W tej perspektywie metodologicznej przyjmuje się, że nie można dyskutować o rozwoju poszczególnych gałęzi ludzkiej aktywności intelektualnej w rozszczepieniu, traktując każdy obszar jako niezależne i odseparowane obszary wiedzy.³⁹ Dodaje, że należy dokonać analizy punktów węzłowych, w których przenikają się różne systemy: religijne, filozoficzne, kulturowe i tym podobne. Astrologia, alchemia i kabała, które przed rewolucją naukową siedemnastego wieku uznawano za naukę, związane były z wierzeniami religijnymi.⁴⁰ Proponowane przez von Stuckrada pole interakcji można rozszerzyć i wyznaczyć je w szerszym kontekście filozoficznym. Szczególnym obszarem spotkania się myślenia ezoterycznego, alchemicznego światopoglądu, religijnej duchowości i naukowych dociekań jest filozofia przyrody. Ścisłej rzecz ujmując, filozoficzne obrazy świata przyrody, w których od zawsze człowiek chciał przekraczać to, co było na wyciągnięcie ręki oraz to, co było w przyrodzie możliwe do empirycznego poznania. Filozofowie przyrody nie chcieli poprzestać tylko na komentowaniu osiągnięć przyrodoznawstwa, duchowości religijnej i ezoterycznej, ale pragnęli odkryć usytuowanie człowieka w Kosmosie. W poszukiwaniu tego miejsca, w filozoficznej refleksji nad przyrodą, tkwi początek wysiłku intelektualnego panowania nad światem.

Obraz świata przyrody przyjmowany w kolejnych epokach nie może być przedstawiany jako linearna ewolucja, jako łańcuch filozofia–ezoteryzm–nauka. Geneza współczesnego spojrzenia na przyrodę tkwi w splocie przekonań znajdujących swoje uzasadnienie zarówno w poglądach filozoficznych, religijnych, ezoterycznych i naukowych. Kolejne epoki w dziejach ludzkości artykułowały te przekonania w różny sposób, odrzucając jedne, a przyjmując inne. Dokonywała się każdorazowo na nowo hermeneutyka tych samych wzorców, toposów, mitów, które były odczytywane w intelektualnym duchu każdej epoki. Jednak na podstawie analizy obecności w filozofii przyrody ezoterycznych toposów korespondencji i witalizmu można domniemywać, że zmienności obrazów świata przyrody towarzyszyły zawsze te same toposy.

Radosław Kazibut

³⁹ Por. Kocku von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill, Leiden — Boston 2010, s. 57.

⁴⁰ Por. von Stuckrad, *Locations of Knowledge...*, s. 142–143.

Bibliografia

APPLEBAUM Wilbur (ed.), **Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton**, Garland Publishing, Inc., a Member of the Taylor & Francis Group, New York — London 2000.

ARYSTOTELES, **O powstawaniu i ginięciu**, przeł. Leopold Regner, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, PWN, Warszawa 1981.

BANCHETTI-ROBINO Marina Paola, „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century Chemistry: Between Mechanism and Vitalism”, *Foundations of Chemistry* 2011, Vol. 13, No. 3, s. 173–186.

BIEGAŃSKI Władysław, **Neowitalizm w współczesnej biologii**, Odbitka z *Krytyki Lekarskiej*, Druk Wł. Łazarskiego, Warszawa 1904.

BOYLE Robert, **Christian Virtuoso. Works**, Vol. II, ed. Thomas Birch, London 1772.

BUGAJ Roman, „*Corpus Hermeticum* w historii”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2001, r. 46, nr 4, s. 7–36.

BUGAJ Roman, **Hermetyzm**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991.

BURNS William E., „Vitalism”, w: APPLEBAUM (ed.), **Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton...**, s. 1044–1046.

CHANG Hasok, „The Hidden History of Phlogiston: How Philosophical Failure Can Generate Historiographical Refinement”, *HYLE — International Journal for Philosophy of Chemistry* 2010, Vol. 16, No. 2, s. 47–79.

DEBUS Allen G., „Chemical Philosophy”, w: APPLEBAUM (ed.), **Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton...**, s. 214–218.

DEBUS Allen G., **The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Vol. 2, Science History Publications, New York 1977.

DONCİK Florian, „Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga”, *Folia Philosophica* 1989, t. 6, s. 39–69.

ELIADE Mircea, **Kowale i alchemicy**, przeł. Andrzej Leder, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.

FAIVRE Antoine, **Access to Western Esotericism**, State University of New York Press, Albany 1994.

FREUD Sigmund, **Poza zasadą przyjemności**, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

GOODRICK-CLARKE Nicholas, **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction**, Oxford University Press, Oxford 2008.

HALLEUX Robert, **Les textes alchimiques**, *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, Fasc. 32, Brepols, Turnhout, Belgium 1979.

HANNAWAY Owen, „Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe”, *Isis* 1986, Vol. 77, No. 4, s. 584–610.

HEDESAN Georgiana D., **An Alchemical Quest for Universal Knowledge: The „Christian Philosophy” of Jan Baptist Van Helmont (1579–1644)**, Routledge, London 2016.

HELLER Michał, „Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?”, *Studia Philosophiae Christianae* 1987, t. 23, nr 1, s. 5–20.

HELLER Michał, **Filozofia przyrody**, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

JÓLEM Karl, **Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik**, Verlegt Bei Eugen Diederichs, Jena 1906.

LÉVI-STRAUSS Claude, **Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude’a Lévi-Straussa**, przeł. Monika Eccles i Rafał Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020.

MORAN BRUCE T., **Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution**, Harvard University Press, Cambridge — London 2004.

NEWMAN William R. and PRINCIPE Lawrence M., **Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry**, University of Chicago Press, Chicago 2002.

PAGEL Walter, **Joan Baptista van Helmont: Reformer of Science and Medicine**, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

PAGEL Walter, „Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition”, *Ambix* 1960, Vol. 8, No. 3, s. 125–166.

PANASIUK Ryszard (red.), **Schelling**, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.

POSPISZYL Kazimierz, **Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991.

PRINCIPE Lawrence M., **The Secrets of Alchemy**, University of Chicago Press, Chicago and London 2013.

RAMBERG Peter J., „The Death of Vitalism and the Birth of Organic Chemistry: Wohler’s Urea Synthesis and the Disciplinary Identity of Organic Chemistry”, *Ambix* 2000, Vol. 47, No. 3, s. 170–195.

ROSKAL Zenon, „Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2000, t. 48–49, s. 47–70.

SCHELING Friedrich Wilhelm Joseph, „O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody”, w: PANASIUK (red.), **Schelling...**, s. 168–181.

SHACKELFORD Jole, „Tycho Brahe, Laboratory Design, and the Aim of Science: Reading Plans in Context”, *Isis* 1993, Vol. 84, No. 2, s. 211–230.

TAYLOR Frank Sherwood, „The Origins of Greek Alchemy”, *Ambix* 1937, Vol. 1, No. 1, s. 30–47.

VERNANT Jean-Pierre, **Źródła myśli greckiej**, przeł. Jerzy Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.

VON STUCKRAD Kocku, **Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities**, Brill, Leiden — Boston 2010.