

Hermetyzm polski

SYMBOLICZNA PEREGRYNACJA PRZEZ NATURE, CZYLI PARABOLA ALBO ZAGADKA FILOZOFÓW DOŁĄCZONA DO DWUNASTU TRAKTATÓW O KAMIENIU FILOZOFÓW MICHAŁA SĘDZIWOJA. PRZEKŁAD Z KOMENTARZEM

TOMASZ SÓJKA¹
(Poznań)

Słowa kluczowe: *Parabola seu aenigma philosophorum*, alchemia, hermetyzm, przekład, komentarz

Key words: *Parabola seu aenigma philosophorum*, alchemy, hermeticism, translation, commentary

Abstrakt: Tomasz Sójka, SYMBOLICZNA PEREGRYNACJA PRZEZ NATURE, CZYLI PARABOLA ALBO ZAGADKA FILOZOFÓW DOŁĄCZONA DO DWUNASTU TRAKTATÓW O KAMIENIU FILOZOFÓW MICHAŁA SĘDZIWOJA. PRZEKŁAD Z KOMENTARZEM. „PORÓWNANIA” 8, 2011, Vol. VIII, s. 159–182, ISSN 1733-165X. *Parabola seu aenigma philosophorum* jest jednym z najbardziej reprezentatywnych tekstów spośród alchemicznej literatury. W poetyckiej formie ujmuje treści zarówno o charakterze naukowym, filozoficznym, a także mistycznym. W artykule przedstawiam ten tekst wraz z polskim tłumaczeniem oraz komentarzem do następujących po sobie fragmentach. Przekład nie aspiruje do wersji artystycznej, która uwspółcześniłaby renesansowo-barokową literaturę alchemiczną. Trzyma się raczej źródłowych wyrażen, lecz jednocześnie odsyła do egzegezy. To komentarz pełni zasadniczą rolę w przybliżeniu sensu owej „tajemniczej” paraboli. Interpretacja skupia się przede wszystkim na uchwyceniu intertekstualnych związków, opisanie historycznego kontekstu oraz omówieniu hermetycznej „wspólnoty tekstualnej”. Tłumaczona *Parabola seu aenigma philosophorum* zostaje także naświetlona z perspektywy egzystencjalnej, hermeneutycznej oraz psychoanalitycznej.

Abstract: Tomasz Sójka, THE SYMBOLIC PEREGRINATION THROUGH NATURE OR THE PARABOLE OR PHILOSOPHER'S MYSTERY ENCLOSED TO 12 TREATISES ON THE PHILOSOPHER'S STONE BY MICHAŁ SĘDZIWOJ. TRANSLATION AND COMMENTARY. „PORÓWNANIA” 8, 2011, Vol. VIII, s. 159–182, ISSN 1733-165X. *Parabola seu aenigma philosopho-*

¹ Correspondence Address: sojkowski@wp.pl

rum is one of the most representative texts of the alchemical literature. Its poetic form expresses scientific, philosophical and mystical essence. I present this text in the article together with the Polish translation and the commentary to the following fragments. The translation does not aspire to the artistic version, which would make renaissance and baroque alchemical literature closer to our contemporaries. It pertains to the source expression, but simultaneously sends to the exegesis. It is a commentary that takes the leading role in bringing closer the sense of the "mysteries" *Parabola*. The interpretation focuses mainly on grasping the intertextual connections, describing historical context and discussing the hermetic "interpretive community". *Parabola seu aenigma philosophorum* translated become exposed also from the existential, hermeneutic and psychological point of views.

Jednym z najważniejszych przedstawień w alchemicznym micie jest literacki obraz z pierwszego traktatu *Corpus hermeticum* zwanego *Poimandres*, w którym natura (*physis*) ogląda postać Człowieka (*morphēs tou Anthrōpou*), a Człowiek uważa w odbiciu podobieństwo do natury. W niej postanawia zamieszkać i z nią się zjednoczyć.

Gdy zobaczyła [natura czyli *physis*] go [człowieka] jako czystą piękność i jako boską postać, uśmiechnęła się z miłością, ponieważ zobaczyła w wodzie wygląd pięknej postaci Człowieka oraz cień jego na ziemi. On zaś, widząc w niej postać jemu podobną, odbijającą się w wodzie, zakochał się i postanowił tam zamieszkać w bezrozumnej postaci [*ten álogon morphén*]. Natura zaś wzięła ukochanego, otoczyła go całkowicie i zjednoczyli się pochłonięci miłością².

Według tego kosmogenicznego i antropogenicznego mitu człowiek wywodzi swoje pochodzenie spoza układu całości (*harmonia*), gdzie jako nieśmiertelny (*athánatos*), nigdy nie uśpiony (*aypnos*) posiada władzę i moc nad wszystkim. Jednak skoro tylko zstąpił w porządek świata (*physis*) i z wzajemnością zakochał się w naturze, zasnął odurzony jej zmysłowym przyciąganiem.

W alchemii estetyczny opis sił i możliwości natury wynika między innymi z tego hermetycznego przekazu, a ponadto w literaturze alchemicznej nie tylko sama natura ulega mityzacji, ale także proces jej rozumienia. Ludzie bowiem w fizycznym świecie „uśpieni i oczarowani bezrozumnym snem” (*kraipalontes, thelgomenoi hypno alogo*) – jak podaje *Corpus hermeticum*³ – poprzez poznawczą peregrynację budzą się do wiedzy o sobie samym.

W alchemii nie tyle chodzi o to, by pojąć świat jako przedmiot; alchemia poprzez mit wartościuje raczej samą drogę pojmowania i uczestnictwo w niej. Moż-

² Przeł. W. Myszor, [w:] H. Jonas, „*Poimandres*” *Hermesa Trismegistosa*. Przeł. M. Klimowicz, [w:] Idem, *Religia Gnozy*. Liszki 1994, s. 167.

³ *Corpus hermeticum*. Paris 1991, s. 16.

liwość rozumienia natury jest tym samym, co poznawcza wędrówka przez naturę. Mit peregrynacji wyznacza w alchemii paradygmat podążania za dynamiką świata. Współcześnie paradygmat ten wynika przede wszystkim ze scjentystycznych przekonań o tym, że „przyroda jest tylko niezależnym od wartości i dlatego też pozbawionym sensu i znaczenia, neutralnym faktem”⁴. Różnica i dystans między współczesną nauką a jej poprzedniczką alchemią wynika między innymi stąd, że ta pierwsza „wolna od ostatecznych pytań o człowieka i świat”⁵ unika wszelkich interpretacji wybiegających poza naukową perspektywę, natomiast alchemia jako sztuka (*ars*) dąży także do samorozumienia wśród sił i możliwości natury. Nie tyle stara się nałożyć sens na siły przyrody, raczej, nieustannie zapytując o naturę, jednocześnie zapytuje o człowieka, który w naturę jest uwikłany. Mit peregrynacji wskazuje na to, że proces rozumienia objawia się jako niekończące się zapytywanie i poszukiwanie (*quaerere*).

Literacki przykład tego mitu stanowi tekst dołączony do *Dwunastu traktatów o kamieniu filozofów* Sędziwoja zatytułowany *Parabola albo zagadka filozofów w miejsce zakończenia i dodatku dołączone (Parabola seu aenigma philosophorum coronidis et superadditamenti loco adjunctum*⁶). Ten sam tekst znajduje się jako wstęp do dwuczęściowego anonimowego traktatu *Aurelia occulta*. Tam widnieje pod tytułem *Zagadka filozofów lub Saturna symbol jasno poprzez parabole Azoth objawiający (Aenigma philosophorum sive symbolum Saturni per parabolas Azoth dilucide ostendens*⁷). Zgodnie z intencją Sędziwoja tekst ten ma poprzez zagadkę opisywać całość sztuki alchemicznej (*totam artem aenigmaticę*⁸), a ponieważ jest przypowieścią, nie tyle istotne są szczegóły świata przedstawionego, indywidualizm bohatera czy fabularne spłoty wydarzeń. Paraboliczna forma naprowadza raczej na pewien nadrzędny pretekst i ukryty sens, który domaga się ujawnienia i rozszyfrowania. Sens, który się tutaj kryje za symboliczną ekspresją, może zostać ujawniony jedynie w nawiązaniu do hermetycznej wspólnoty tekstualnej. Stąd można powiedzieć, że prezentowana *Parabola albo zagadka filozofów* posiada charakter inicjacyjny – wprowadza, zapoczątkowuje, inspiruje do poszukiwania hermetycznych treści; to znaczy, otwiera poznawczą peregrynację przez naturę, inicjuje na drodze rozumienia kosmicznej dynamiki.

W interpretacyjnym ruchu niezbędna jest pamięć o kontekście, w którym omawiana parabola się pojawia, czyli o historycznej „epoce przeciwieństw”, kiedy

⁴ F.J. Wetz, *Trudny dialog. Między hermeneutyką a przyrodoznawstwem*. Przeł. A. Przyłębski, [w:] *Dziedzictwo Gadamera*. Poznań 2004, s. 234.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sendivogius, *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, [w:] L. Zetzner (ed.), *Theatrum chemicum*. T. 4. Strasbourg 1659–1660, s. 444–447. Wszystkie cytaty Sędziwoja z tego traktatu pochodzą z tego wydania.

⁷ *Aureliae occultae philosophorum partes duae*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 4, s. 457–562.

⁸ Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 442.

to w obliczu świata przyrody człowiek coraz dobitniej uświadamia sobie swoją małość i kruchość, kiedy to wobec ogromu sił natury coraz intensywniej pojawia się u niego poczucie inności, osamotnienia i odrętwienia, a utrata poczucia kosmicznego ładu jest tym samym, co lęk przed zagubieniem i zatraceniem w chaosie nieokreślonych mocy. W XVII wieku dobitnie te nastroje wyraża Blaise Pascal⁹ pisząc „Wiekuiста cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” [passus 206]; „Od piekła lub nieba odgradza nas tylko życie, rzecz najkruchość w świecie” [p. 213]; „Oto nasz prawdziwy stan; oto co nas czyni niezdolnymi i do wiedzy pewnej, i do zupełnej niewiedzy. Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje i wiekuiście ulata” [p. 72]. Chociaż filozofia Pascala i alchemia nie w każdym punkcie są ze sobą zgodne, to jednak poczucie lęku i niepewności zbliża je do siebie na tyle, aby współtworzyć nastrój tamtej epoki. Literatura alchemiczna wyraża go przede wszystkim w formie symboli; często aż groteskowych. Jednym z najczęściej się pojawiających jest *imago* „trującego smoka” (*venenatissimus Draco*¹⁰), który – czytamy w scholiach do *Tractatus aureus* z XVII wieku – czujnie zamieszkuje szczyt filozoficznej góry pod imieniem „wszędooki” (*nomine pantáophthalmos*), „albowskiem po obu stronach ciała, z przodu i z tyłu, wypełniają go oczy, częściowo zamknięte, częściowo otwarte”, śpiąc nieprzerwanie pilnuje on drogi do kamienia filozofów, i nie ma innego dostępu jak tylko przez owego smoka¹¹ (*impossibile est quempiam per hoc ostium intrare posse, nisi Draco*) – czyli symbol egzystencjalnego lęku na drodze rozumienia natury. Oprócz tego, że symbol ten odnosi się do mitycznej wyprawy Argonautów (podczas której Jazon, aby zdobyć złote runo, musi stoczyć walkę z nigdy nie uśpionym smokiem), to wśród kulturowych przemian XVI i XVII wieku – w dobie Rewolucji Naukowej – budzi skojarzenia bliskie chrześcijańskiej eschatologii. Smok to siła chthoniczna, władca piekielnych ogni i oparów, postać demoniczna, bestia zabita przez św. Jerzego lub też zbliżający się Antychryst. Opowieści te nie tylko funkcjonują w sferze legendy i alegorii. Jak wskazuje brytyjski historyk, badacz dziejów nauki w aspekcie kulturowym, Charles Webster „w ciągu całej Rewolucji Naukowej eschatologia chrześcijańska stanowiła silny bodziec, jeśli nawet nie główny czynnik motywacyjny rozwoju nauki”¹².

⁹ B. Pascal, *Myśli*. Przeł. T. Boy Żeleński. Kraków 2003.

¹⁰ *Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus de Lapidis Phisici Secreto in septem capitula divisio, cum scholii Anonimy*, [w:] J.J. Mangetus (ed.), *Bibliotheca Chemica Curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*. Genevae 1702, s. 423.

¹¹ *Ibidem*, s. 412.

¹² Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. Przeł. K. Kopcińska i A. Zapałowski. Warszawa 1992, s. 54.

Chociaż dla współczesności nie tyle możliwe jest odtworzenie minionej sytuacji lub poprzez rekonstrukcję lepsze poznanie tamtych czasów, to jednak w interpretacyjnym ruchu powstaje możliwość otwarcia się na dzieje i wejście w dialog z działającą tradycją. W ten czasowy dystans wdzierają się pytania, które przypominają, czym jest „bycie” człowieka zakorzenionego w naturze. Jak wygląda egzystencjalne ukształtowanie człowieka uwikłanego w mit o rozumieniu świata natury? Jak mit poznawczej peregrynacji kształtuje egzystencję? Czym jest życie człowieka rzuconego w naturę? Zagadką? Niewyraźną tajemnicą? Bezrozumnym Snem?

Według alchemików-hermetystów, aby w ogóle mieć do czynienia z naturą, nie wystarczy w laboratoryjnych warunkach poznawać i badać jej możliwości, lecz otworzyć się także na samopoznanie, czyli na rozumienie własnej egzystencji w naturze. Tę rolę przejmuje sztuka i w estetycznej formie przedstawia mit o peregrynacji przez naturę. Po usystematyzowanym wykładzie Michała Sędziwoja w *Dwunastu traktatach o kamieniu filozofów* następuje enigmatyczna parabola.

Przypowieść przedstawia pewnego człowieka, który po długiej podróży przez morza zostaje rzucony na brzeg tajemniczej wyspy. Tam we śnie ukazuje mu się postać Neptuna, który oprowadza go po różnych zakątkach wyspy. Neptun pokazuje mu między innymi zagadkowy ogród, w którym rosną dwa szczególne drzewa – słoneczne i księżycowe. I chociaż wyspa ta posiada wszystko, co tylko można sobie wyobrazić, to nie każdy potrafi znaleźć tam wodę, cudowną wodę wydobytą z promieni Słońca lub Księżyca. Wiedzę na jej temat przekazuje podróżnikowi sędziwy Saturn. Lecz zaciekawiony podróżnik, mimo że nieustannie zapytuje, ledwie może pojąć tajemnicze słowa i czyny swojego przewodnika. Saturn znika, a podróżnik budzi się ze swego snu. W kolejnym śnie prosi o wyjaśnienia Neptuna. Także i jego zapytuje o tajemniczą wodę i jej płodne zdolności, podpira się przy tym swoją filozoficzną wiedzą. Lecz i wywód Neptuna nie rozjaśnia umysłu człowieka. Neptun przenosi zbudzonego już podróżnika na ziemię europejską.

Znaczenie paraboli nie sprowadza się oczywiście do alegorycznego przedstawienia pewnych związków i reakcji chemicznych. Estetyczna forma tej przypowieści, wyrażona przez symbolikę, metafory, narrację, wytwarza nastrojową sytuację, która zmysłowo (*aisthesis*) wciąga adepta w proces rozumienia natury. Przyjrzyjmy się bliżej tej przypowieści. Poniżej przedstawiam tekst *Paraboli albo zagadki filozofów* we własnym tłumaczeniu, a w nawiasie umieszczam oryginalny tekst łaciński¹³. Ponieważ poszczególne fragmenty opatruję też własnym komenta-

¹³ Tłumaczenie tekstu *Parabola seu aenigma philosophorum* dokonał już polski chemik i historyk nauki Roman Bugaj. Jego wieloletnie poszukiwania dokumentów na temat Michała Sędziwoja oraz historyczno-filologiczne badania owocowały pierwszą kompilacją traktatów alchemika w polskim tłumaczeniu. Patrz: M. Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozofów*. Przeł. oraz wstępem i komentarzami

rzem, przekładu nie kieruję ku odpowiedniości artystyczno-literackiej, ku tak zwanej „ekwiwalencji dynamicznej”. Częściej skłaniam się ku „ekwiwalencji formalnej”¹⁴. Nie oznacza to oczywiście, że tłumaczę całkowicie słowo w słowo, lecz odsyłam do komentarza. Podążanie za sensem prezentowanej paraboli odbywa się tutaj w wieloperspektywicznej egzegezie. Dlatego też w komentarzu zwracam uwagę na kontekst historyczny, dystans czasowy, intertekstualne związki, ujęcie egzystencjalne, a także na hermeneutyczny aspekt psychoanalizy. Poniższy tekst *Paraboli albo zagadki filozofów* pochodzi z czwartego tomu alchemicznej antologii wydanej w Strasburgu w latach 1659–1660 przez Lazarusa Zetznera.

„Zdarzyło się niegdyś, gdy przez tyle lat mojego życia żeglowałem z bieguną Arktycznego ku biegunowi Antarktycznemu, że przez nadzwyczajne kierownictwo Boga byłem rzucony (*ejicerer*) na brzeg pewnego ogromnego morza. I chociaż dostęp i właściwości tego morza świata (*maris illius mundi*) znałem doskonale, niemniej nie wiedziałem, czy w tych regionach urodzona była owa rybka *Echeneis* (*pisciculus ille Echeneis*), której tylu ludzi niskiego i wysokiego stanu dotychczas tak troskliwie szukało. Podczas gdy zauważam na brzegu pływające tu i tam Meluzyny i Nimfy, zasypiam (*somno corripior*) w morskim szumie, zmęczony także minionym trudem i przytłoczony różnymi myślami”.

[*Evenit aliquando cum per tot annos vitae meae navigarem a polo Arctico ad polum Antarcticum, ut singulari Dei nutu ejicerer ad littus magni cujusdam maris. Et licet maris illius mundi aditus et proprietates optime cognitae et perspectas haberem, nihilominus inscius fui, an etiam in illis oris generaretur pisciculus ille Echeneis, quem tot magnae et parvae conditionis homines hactenus tam solícite quaesierunt. Dum autem in littore Melosynas hinc inde natantes cum Nymphis conspicio, fessus etiam a praecentibus laboribus et cogitationibus variis gravatus ab aquarum murmure somno corripior.*]

Komentarz: Aby wyjaśnić początek paraboli, warto wyszczególnić cztery istotne tropy interpretacyjne: obraz morza (*mare*), symbol rybki *Echeneis* (*pisciculus ille Echeneis*) oraz metafory *ejicerer* i *somno corripior*. Pierwszym przedstawionym obrazem jest obraz morza, *imago* najczęściej stosowane jako analogia do *materia prima*, niewyraźnej sfery (*inexplicabilia*¹⁵), w której działają wszystkie możliwe potencia-

opatrzył R. Bugaj. Warszawa 1971. Tłumaczenie Bugaja kieruje się w stronę racjonalnej eksplikacji, co prezentuje on także w swoim komentarzu (s. 211): „*Zagadka Sędziwoja*, ideowo związana z *Traktatem o kamieniu filozofów*, stanowi kontynuację jego teorii saletro-powietrznej. Spotykane w treści wątki egzotyczne (gaje pomarańczowe i cytrynowe, cyprysy, cedry, winogrona itd.) stanowiły wspomnienia alchemika z jego podróży do Włoch i na Wschód”. Proponuję nowe odczytanie i tłumaczenie tekstu *Parabola seu aenigma philosophorum*, kładąc silniejszy akcent na symbolikę, metaforę oraz irracjonalny aspekt alchemii. Chcę wskazać w ten sposób, że ów tekst można włączyć nie tylko do historii nauki. *Zagadka Sędziwoja* współtworzy bowiem ważne ogniwo historii literatury i filozofii.

¹⁴ E. Nida, *Zasady odpowiedniości*. Przeł. A. Skucińska, [w:] P. Bukowski i M. Haydel (red.), *Antologia teorii przekładu literackiego*. Kraków 2009, s. 62–69.

¹⁵ J. Becherus, *Oedipus chymicus*, [w:] *Bibliteca chemica curiosa*. T. 1. Coloniae Allobrogum 1702, s. 306.

ły natury – morze, czyli pełnia, która nie mówi nic, a jednocześnie pustka, która wyraża wszystko; masa zmieszana (*masa confusa*), *materia confusa et inordinata*¹⁶. Ponieważ w sferze tej nie ma żadnych różnic, a wszystko jest ze sobą tożsame i jednorodne, nie można tu mówić o żadnym rozumieniu, żadnym sensie, lecz raczej o zanurzeniu w całkowitej nieświadomości¹⁷. Jak pisze Jung na podstawie tekstu *Visio Arislei*, „zanurzenie w wodzie to, także w alchemii, swego rodzaju nocna podróż morską”¹⁸. Bohater (*filius noster*) przypowieści w tej morskiej podróży „żegluje z bieguna arktycznego ku biegunowi antarktycznemu”. Nie ma tu mowy o dosłownym żeglowaniu, lecz o metaforze poznawczej peregrynacji przez nieznaną materię, jeszcze nie poznany mikrokosmos, czyli przez ludzkie ciało i duszę, co wyjaśniają także słowa Sędziwoja z traktatu *O siarce*: „posiadasz biegunowo arktyczne usta, posiadasz antarktyczny brzuch, a wszystkie członki niebiosom odpowiadają”¹⁹. Alchemiczny obraz morza odsyła zatem do wiedzy o człowieku; w nim to istnieje nieznaną i chaotyczną morską przestrzeń; to w wewnętrznym, duchowym morzu człowieka kryje się skarb – *in aqua est maximum secretum*²⁰ – prowadzący do poznania natury, co równoznaczne jest z samopoznaniem. Czytamy u paracelsysty Gerarda Dorneusa: „Niech pozna, że największy skarb (*thesaurum*) człowieka w człowieku istnieje (*existere*), nie poza nim”²¹. Symbolem tego skarbu, sekretu, *arcanum* – jakkolwiek by powiedzieć – jest owa rybka Echeueis.

Napotyka u Theobalda de Hogheland’a: „Jest w morzu naszym rybka okrągła pozbawiona ości i nóżek”²². Obraz ten bezpośrednio wywodzi się z tekstu

¹⁶ „materia zmieszana i nieuporządkowana”, Bernardus Trevisanus (ed. G. Dorn), *De alchemia liber*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 1, s. 698.

¹⁷ „Na temat *prima materia* adepti prawią jak najęci, lecz niewiele mówią; ba, mówią tak mało, że najczęściej trudno sobie wyrobić jakieś pojęcie o tym, czym tak naprawdę ona jest. Zachowanie adeptów wskazuje na poważny problem intelektualny, co przede wszystkim wynika z tego – i dlatego wydaje się to zrozumiałe – że wcale nie istnieje taka materia, z której dałoby się wytworzyć *lapis*, jak również z tego, że nigdy nie został wytworzony taki *lapis*, który choć trochę odpowiadałby tym oczekiwaniom; a zatem wymienione określenia *prima materia* wskazują na coś, co w ogóle nie jest jakąś konkretną materią – chodzi tu raczej o intuicyjne pojęcie psychicznej sytuacji początkowej, jak na przykład woda życia, chmura, niebo, cień, morze, matka, Księżyc, smok, Wenus, chaos, *massa confusa*, mikrokosmos i tym podobne”. C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997, s. 171.

¹⁸ C.G. Jung, *Praktyka psychoterapii. Przyczynki do problematyki psychoterapii i do psychologii przeniesienia*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 272.

¹⁹ *Habes polum Arcticum os; habes alvum Antarcticum et omnia membra coelestibus correspondent*. Sendivogius, *De sulphure*, [w:] *Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum*. Frankfurt 1678, s. 616. Wszystkie cytaty Sędziwoja z tego traktatu pochodzą z tego wydania.

²⁰ T. de Hogheland, *De alchemiae difficulatibus Liber*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 1, s. 172.

²¹ *Cognoscat hominis in homine thesaurum existere maximum, et non extra ipsum*. Cytat za: C.G. Jung, *Aion*, s. 189.

²² *Est in mari nostro pisciculus rotundus, ossibus et cruribus carens*. T. de Hogheland, *De alchemiae difficulatibus...*, s. 146.

Turba philosophorum, jednakże pochodzi już z kultury rzymskiej, przede wszystkim od Pliniusza. Bardzo obszernie symbol alchemicznej ryby interpretuje Carl Gustav Jung²³. Przedstawia go jako zanurzoną w nieświadomości (w „morzu naszym” – *mare nostro*) treść, która z magnetyczną siłą wciąga człowieka ku poznaniu Całości, Pełni, czyli Jaźni. Według jungowskiej interpretacji owa okrągła rybka *Echeneis* symbolicznie wyraża Jaźń. To zatem, czego alchemik poszukuje, to umiejętność całościowego oglądu natury, komplementarnego ujęcia duszy i ciała. Pęd ku temu poznaniu obrazuje symbol ryby.

Jednakże proces rozumienia determinuje określona sytuacja egzystencjalna, w którą – jak mówi podróżnik z przypowieści – „jest rzucony” (*ejicerer*). Metafora ta – wyrażona w stronie biernej – ustala sytuację pierwotną; człowiek pozbawiony wyboru i własnej woli musi określić siebie na osamotnionej nieznannej wyspie – w tajemniczym świecie natury. Widać tu pewną analogię z mitem gnostyckim, który na egzystencjalny sposób wyklada niemiecki badacz Hans Jonas:

Życie zostało rzucone w świat, światło w ciemność, dusza w ciało – a wyrażony pierwotny gwałt, jaki został mi zadany, sprawiający, że jestem tu, gdzie jestem, wyraża bierność mojego, nie wynikającego z wyboru, pojawienia się w jakimś istniejącym świecie, którego nie stworzyłem i którego prawo jest mi obce. Zarazem obraz rzucenia nadaje całej tak zapoczątkowanej egzystencji charakter dynamiczny²⁴.

Powyższe słowa mogą się również odnosić do sformułowania *somno corripior*, które nie tyle znaczy „zasypiam”, lecz – także w stronie biernej – „jestem porwany przez sen”. Autor paraboli wyraźnie nawiązuje w ten sposób do hermetycznego przekazu o „uśpieniu i oczarowaniu w bezrozumnym śnie” – czyli w *physis*. Nie ma tu mowy tylko o pewnym artystycznym fortelu, lecz o charakterze ludzkiego pobytu na ziemi. Metafora „uśpienia” naznacza ludzkie życie jako życie w niewiedzy, życie w zapomnieniu i w odurzeniu. Jedynym sposobem na uwolnienie się od biernego pobytu wśród praw natury może być tylko droga rozumienia. Wynika stąd, że w sztuce alchemicznej „rozumienie” (*intelligere, comprehendere, assequi*) zostaje określone jako sposób bycia w świecie w ogóle.

Przyjrzyjmy się dalszej części paraboli:

„Jak tylko spokojnie zasypiam, we śnie dziwna wizja mi się pojawiła. Widzę wychodzącego z morza wraz z trójzębem starego Neptuna o czcigodnej siwiźnie, który po przyjaznym pozdrowieniu poprowadził mnie po najbardziej ujmującej Wyspie. Ta najpiękniejsza Wyspa położona była na południu, przepelniona wszystkim, co niezbędne człowiekowi i jego szczęściu. Pola Elizejskie Wergiliusza ledwie mogą się z nią równać. Cały brzeg Wyspy zewsząd otoczony był zielonymi mirtami, cyprysami i rozmarynem.

²³ C.G. Jung, *Aion*, s. 147–190.

²⁴ H. Jonas, *Gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, [w:] Idem, *Religia gnozy*. Przeł. M. Klimowicz. Liszki 1994, s. 352.

Łąki zieleniejące pachniały pokryte najróżniejszymi kwiatami o przepięknym i przyjemnym wyglądzie. Wzgórza ozdobione były w zdumiewający sposób winoroślami, oliwami, cedrami. Lasy przepelnione pomarańczowymi i cytrynowymi drzewami. Wspólne drogi obsadzone po obu stronach misternie splecionymi drzewami laurowymi i granatowymi użyczały wędrowcom najprzyjemniejszego cienia. Ażebym krótko powiedział; cokolwiek jest na całym świecie, tam oglądano.

Podczas wędrówki z polecenia Neptuna pokazano mi pod pewną skałą dwa ukryte minerały owej Wyspy: Złota i Stali. Niedaleko stąd poprowadzono mnie na łąkę, na której osobliwy ogród obsadzony był różnymi godnymi zobaczenia drzewami. Pomiedzy wieloma drzewami ukazał mi zaś siedem drzew oznaczonych imionami, a wśród nich zauważyłem nadzwyczajne, bardziej niż inne błyszczące. Jedno z nich wydawało owoce podobne najjaśniejszemu i najbardziej promieniującemu słońcu, a liście jego były podobne do Złota, drugie wytwarzało zaiste najbielsze owoce, jaśniejsze od Lillii, a liście jego były niczym żywe srebro. Jedno drzewo zwane było przez Neptuna słonecznym, drugie księżycowym”.

[*Et dum suaviter obdormisco, occuravit mihi in somnis visio mirabilis. Video e mari nostro venerandae canitiei senem Neptunum cum tridente egregientem, qui me post amicam salutationem in Insulam deducit amaenissimam. Haec Insula pulcherrima versus austrum sita erat, ac rebus omnibus, ad hominis necessitatem et ad ejusdem delicias spectantibus, refertissima. Virgili campus Elysium vix cum illa potuisset comparari. Totum Insulae littus, undique virentibus myrtis, cupressis ac Roremarino cinctum erat. Prata virentia varietatis floribus tecta, jucundissimo aspectu, suavissime redolebant. Colles vineis, oleis et cedris, miro modo decorati erant. Nemora Aurantium et Limoneorum arboribus referta. Viae publicae Laurorum ac Granatorum arboribus singulari artificio intertextis utrinque consitae, gratissimam peregrinantibus praebebant umbram. Ut paucis dicam, quicquid in toto mundo est, ibidem videbatur.*

Inter ambulandum monstrabantur mihi a dicto Neptuno sub aliqua rupe, letentes duae illius Insulae minerae Auri et Chalybis. Non longe illinc deducor ad partem, in quo peculiaris hortus variis et spectatu dignissimis arboribus plantatus erat. Inter complures arbores autem ostendit mihi septem arbores nominibus insignitas, ac inter has praecipuas, aliis eminentiores observavi, quarum una ferebat fructum instar solis lucidissimi et fulgentissimi, et folia ejus erant instar Auri; Altera vero producebat albissimos Lillii candiores fructus, et folia ejus erant sicuti Argentum vivum. Vocabantur autem hae arbores a Neptuno una solaris arbor et altera Lunaris.]

W części tej najdobitniej zostaje wyrażona emanacja natury. Przyroda ludzi i oczarowuje pięknem. Z estetyczną siłą – czyli zmysłowo – wciąga człowieka w swoje prawa; uwodzi nastrojem. Człowiek poddaje się temu pięknu i byłby nim całkowicie odurzony, gdyby nie „stary mędrzec” – boski Neptun, który oprowadza podróżnika po wyspie. W alchemii – co często się podkreśla – wiedza przekazana zostaje albo przez przyjaciela albo przez boskie wskazanie. Czytamy u scholiasty *Tractatus aureus*: „Żadna wiedza zaś nie byłaby prawdziwa lub dobra, gdyby przez Boga nie była natchniona” (*Nulla autem scientia vera et bona, nisi quae a Deo inspirata sit*²⁵). Dzięki temu podróżnik, mimo że porwany w sen natury, może

²⁵ *Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus ...*, [w:] *Biblioteca Chemica Curiosa*, s. 414.

ogłądać i widzieć otaczający go świat, a nie tylko biernie w nim przebywać. Symbolika przedstawionych mu siedmiu drzew odnosi się oczywiście do siedmiu potencjałów natury. Wprowadza nas ten ustęp w ogromny kontekst astrologiczny, obszerną dyskusję renesansową na temat człowieka ograniczonego gwiezdny fatalizmem i człowieka kreatora, maga manipulującego kosmicznymi siłami. Moce siedmiu potencjałów zstępują (*descendent*²⁶) na człowieka i to one – niczym narzucone szaty – determinują pobyt w świecie natury, a całkowite poddanie się ich działaniu oznacza „zamieszkanie w bezrozumnej postaci” (*ten álogon morphen*), zapominającej o pierwotnej wiedzy (*gnosis*), ku której człowiek podąża drogą rozumienia. Rola człowieka według hermetyzmu – co zupełnie idzie w parze z filozofią neoplatońską²⁷ – polega na wyzbyciu się owych „naleciałości” i zapamiętanie nad siłami natury. Dwa szczególne drzewa – słoneczne i księżycowe (*una solaris arbor et altera Lunaris*) także wskazują, że nieustannie mamy kontakt z kręgiem pism hermetycznych; w *Tablicy Szmaragdowej* Słońce nazwano ojcem, Księżyc matką (*Pater ejus est Sol, mater ejus Luna*). Znaczenie tych symboli sprowadza się ponadto do sfery przeciwieństw i paradoksów. Sztuka alchemiczna akcentuje ideę łączenia i jedności sprzecznych ze sobą mocy – Słońce jako aspekt męski, atrybut dnia, symbol świadomości na drodze rozumienia łączy się z Księżycem; czyli z aspektem żeńskim, atrybutem nocy, symbolem nieświadomości. W literaturze alchemicznej Sol i Luna stanowią nieodłączną parę, bardzo obszernie komentowaną w licznych tekstach. W hermetycznym kompendium pod tytułem *Harmonia* czytamy cytaty Lulliusa: „Kamień nasz jest połączeniem Słońca i Księżyca”; „Słońce jest ojcem wszystkich metali, a Księżyc matką, niech Księżyc przyjmie od Słońca jakakolwiek bądź jasność; na nich dwojgu polega całe dzieło”²⁸. W oglądanym ogrodzie dochodzi do połączenia wszystkich rozproszonych sił natury, zatem ogród ten symbolizuje jedność, „krajobraz kosmiczny”²⁹, centrum świata; stanowi przy tym paralelę do symbolu alchemicznego kamienia, albowiem *lapis* „jest jak drzewo, którego gałęzie i liście oraz owoce są z niego, przez niego, i ku niemu, a ono samo jest całością i z niego samego jest całość”³⁰. Bohater prezentowanej paraboli dopiero wchodzi na drogę tego poznania. Jest to jego inicjacja, aby stać się tak zwanym magiem, lub kreatorem, twórcą posiadającym „wiedzę”.

²⁶ Czytamy w traktacie IX Sędziwoja: „Zważ teraz, że moce planet nie wstępują, lecz zstępują.” [*Considera jam quod planetarum virtutes non ascendent, sed descendant.*] M. Sendivogius, *Duodecim tractatus...*, s. 433.

²⁷ Plotyn, *Enneady*. Przeł. A. Krokiewicz. I, 1, 12. Warszawa 2001, s. 98.

²⁸ *Lapis nocte est conjunctio Solis et Lunae. (...) Sol est pater omnium metallorum et Luna mater, quamvis Luna claritatem recipiat a Sole: ex istis duobus totum pendet magisterium.* – D. Lagneus [L'Agneau], *Harmonia seu consensus philosophorum chemicorum*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 4, s. 732.

²⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz Kowalski. Warszawa 2000, s. 291.

³⁰ [*Lapis Sapientum*] *Est enim sicut arbor, cuius rami et folia et fructus sunt ex ea, et per eam, et ad eam, et ipse est totum, ex ipso est totum.* T. de Hogheland, *De alchemiae difficultatibus...*, s. 167. Patrz także symbolika drzewa: Aurelia occulta, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 4, s. 500.

Dalsze wskazania pochodzą od objawienia Neptuna, a następnie od samego Saturna.

„I mimo że na Wyspie tej wszystkiego było do woli, jednego jednak jej brakowało. Nie posiadano wody, chyba że z wielką trudnością. Chociaż wprawdzie wielu było, którzy częściowo starali się tam sprowadzić wodę źródlaną (*aquam fontis*) przez kanały, częściowo także wydobywali z różnych rzeczy, ale podejmowany trud był na darmo, ponieważ żadnym sposobem nie można było jej tam zdobyć, a jeśli była zdobyta, inaczej niż z promieni Słońca lub Księżyca, czym niewielu mogło się wyróżnić, to jednak okazywała się nieużyteczną i trującą; a ci, którzy w tym przedsięwzięciu mieli szczęście, nigdy nie mogli przyciągnąć więcej niż 10 części. Była bowiem tego rodzaju Woda Wodą cudowną (*Aqua mirabilis*) i uwierzcie mi w to, co na własne oczy widziałem, a rzeczywiście głaskałem śnieżystą biel owej wody, a kiedy ową wodę oglądałem, bardzo ją podziwiałem”.

[*Et quamvis in hac Insula omnia ad nutum essent, unicum tamen ipsi deerat. Aqua non habebatur, nisi magna cum difficultate. Erant quidem multi, qui partim tentabant illuc aquam fontis per canales deducere, partim etiam ex variis rebus eliciebant, sed frustraneus erat attentatus labor, quia illic locorum nullo poterat haberi medio, et si habebatur, inutilis tamen fuit et venenosa, nisi e radiis Solis vel Lunae, quod pauci praestare potuerunt, et qui in hoc loco perficiendo fortunam habuit propitiam, nunquam ultra decem partes potuit attrahere. Erat enim ejusmodi Aqua mirabilis et crede mihi, quod oculis meis viderim, et palprim aquae illius niveum candorem, et dum illam aquam contemplerer, valde miratus sum.*]

Peregrynacja przez naturę rozpoczęła się od żeglugi po bezkresnej wodzie morskiej, przez tajemniczą wyspę ku odnalezieniu wody źródlanej (*aqua fontis*), cudownej wody (*Aqua mirabilis*), która ma udział w każdej możliwej emanacji natury – „z niej wszystko i w niej wszystko” (*ex qua omnia et in qua omnia*³¹) jak podaje średniowieczny tekst *Turba philosophorum*, gdzie nazwano ją również „wodą merkuriálną” (*aqua mercurialem*), zarówno „prostą” jak i „złożoną” (*sive simplicis, sive composita*). Tym samym symbolicznym tropem podąża traktat *Aquarium sapientum*. Czytamy tam, że „wodę Merkuriusza” (*aqua Mercurii*) „Filozofowie nazywali także mlekiem dziewicy albo materii pierwszej; mlekiem, krwią i potem, również niezniszczalnym źródłem albo wodą życia, która jednak zawiera w sobie największą truciznę”³². Paradoksalny charakter owej tajemniczej wody odsyła zatem nie do pewnej określonej cieczy chemicznej, lecz do symbolicznego eliksiru, który należałoby raczej identyfikować z pewną dyspozycją, potencjałem wewnętrznym, ten to – na długiej drodze samopoznania – człowiek odkrywa w sobie niczym tajemnicę zakrytą w mikrokosmosie. Trudno powiedzieć, czy jest identyczna z pla-

³¹ *In turbam philosophorum exercitationem*, [w:] *Biblioteca chemica curiosa*, Coloniae Allobrogum 1702. T. 1, s. 500.

³² *aqua Mercurii (quam Philosophi etiam lac virginis, vel primae materiae, Lac, Sanguinem et sudorem; item, indestructibilem fonem, vel aquam vitae, quae tamen etiam maximum venenum in se continent, nominaverunt)*. *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium sapientum*, [w:] *Musaeum hermeticum reformatum...*, s. 93.

tońską ideą, czy też z gnostycką *pneuma*, albo z jakimkolwiek metafizycznym centrum, jednak z pewnością woda ta stanowi alchemiczną ekspresję ludzkiego potencjału, który poprzez sztukę pozwala ogarniać otaczającą rzeczywistość. W symbolicznej „wodzie merkurialnej” objawia się raczej możliwość i moc, czyli *dynamis* natury. Człowiek tę filozoficzną zdolność do uniwersalnego rozumowania nie może zdobyć poprzez pewne sztuczne konstrukcje, które – niczym kanały – mają przyspieszać rozumienie natury. W takim przypadku traktat *Aquarium sapientum* ironicznie określa powstały eliksir jako *Elixir Nihilixir*³³, czyli wyciąg z niczego, z pustki. Symbol „cudownej wody” pojawia się w większości pism alchemicznych, lecz nigdy nie zostaje jednoznacznie określony. *Rosarium philosophorum* nazywa wodę „nasieniem wszystkich metali” (*sperma omnium metallorum*), ona to „zabija i ożywia, wypala i wybiela, rozpuszcza i zamraża, doprowadza do gnicia, a następnie wytwarza nowe rzeczy”³⁴. W scholiach do *Tractatus aureus* woda jest „kluczem sztuki” (*clavis artis*), nazwana też „Azotem”, czyli „wodą filozoficzną”³⁵, która obejmuje całą sztukę od „a” do „z”, od „alfy” do „omegi”, od „Aleph” do „Thau”³⁶. Z wody tej – jak podaje *Tractatus Aristotelis* – „wszyscy prawdziwi filozofowie życie mają i nieskończone bogactwa”³⁷. Jest to „woda wiecznie trwająca, która ma w sobie moc kamienia”³⁸. Natomiast kamień stanowi kolejny symbol odsyłający do rozumienia dynamiki natury.

Tymczasem kiedy byłem zmęczony tymi rozważaniami, zniknął przed oczu moich Neptun i pojawia się mąż wielki, na którego czole było wryte imię Saturna. Ten wzięwszy naczynie, zaczerpnął 10 części wody, natychmiast zerwał owoc drzewa słonecznego i włożył [do naczynia] i zobaczyłem, że owoc drzewa trawi się i rozpuszcza niczym lód w ciepłej wodzie. Zapytałem go: „Panie, widzę rzecz cudowną, że prawie niczego nie ma w wodzie; widzę w niej jak owoce w przyjaznym ciepłe właśnie są trawione, jak to?” A ów życzliwie mi odpowiedział: „Synu mój, prawdą jest, że owa rzecz jest cudowna, lecz nie dziw się; tak naturalnie być musi. Albowiem woda ta jest wodą życia, posiadającą moc takiego polepszania owoców tego drzewa, że [ono] później nie przez zasadzenie lub zaszczepienie, ale przez sam swój zapach sprawia, że sześć pozostałych drzew stają się sobie podobnymi. Ponadto woda ta dla owocu tego jest jak kobieta; w żadnej innej rzeczy owoce tego drzewa nie mogą ulec rozkładowi, jak tylko

³³ Ibidem, s. 94.

³⁴ *Aqua est quae occidit et viviscat. Aqua est quae comburit et candidat. Aqua est quae dissolvit et congelat. Aqua est quae putrescit et postea facit germinare et diversas res. Rosarium philosophorum*, [w:] *Biblioteca Chemica Curiosa*. T. 2, s. 88–89.

³⁵ *Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus...*, [w:] *Biblioteca Chemica Curiosa*, s. 426.

³⁶ *Aurelia occulta*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 4, s. 507.

³⁷ *Ex hac Aqua omnes Verdi Philosophi vitam habuerunt et divitias infinitas. Tractatus Aristotelis Alchymistae ad Alexandrum Magnum de Lapide Philosophico olim conscriptus et a quodam Christiano Philosopho collectus*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 5, s. 885.

³⁸ *Et haec Aqua est permanens et perpetua, quae propter mirabiles suas virtutes habet omnem vim Lapidum*. Ibidem, s. 891.

w owej wodzie. I chociaż owoc sam w sobie jest rzeczą cudowną i wspaniałą, to jednak, jeśli w owej wodzie się rozkłada, powstaje z tego rozkładu Salamandra odporna na ogień, której krew cenniejsza jest nad każdy skarb, która posiada zdolność czynienia płodnymi sześć drzew, te które widzisz, a owoce ich stają się słodszyimi nad miód". Na co spytałem: „Panie, jakim sposobem się to dzieje?” „Mówiłem tobie – rzekł – że owoce drzewa słonecznego są żywe, słodkie; a teraz, skoro tylko przynajmniej jeden z nich jest nasycony, kiedy w wodzie jest gotowany, następnie może być nasyconymi i tysiąc z nich”.

[*Interim fatigatus illa consideratione, evanuit coram oculis meis Neptunus et apparet mihi vir magnus, cujus fronti nomen Saturni erat insculptum. Hic accepto vase hauriebat aquae partes decem et statim de fructu arboris solaris accepit et imposuit, et vidi fructum arboris consumi et resolvi instar glaciei in aqua calida. Quaesivi ex illo: “Domine, video rem mirabilem Aquam esse fere ex nihilo, video fructus arboris in illa, adeo suavi calore consumi, quid ista?” At ille mihi gratiose respondit: “Fili mi, verum est, quod res haec est mirabilis, sed ne mireris, ita enim oportet esse; nam haec aqua est aqua vitae, habens potentiam fructus arboris hujus ita meliorare, ut postea non plantatione seu insitione, sed solo suo odore faciat sibi caeteras sex arbores uniformes. Insuper haec aqua est huic fructui instar foeminae, in re nulla possunt arboris hujus fructus putrefieri, nisi in hac aqua. Et licet fructus per se sit mirabilis et res preciosa, attamen si in hac aqua putrescit, gignit ex hac putrefactione Salamandram in igne perseverentem, cujus sanguis omni thesauro preciosior est, habens facultatem sex arbores, quas hic vides, fertiles reddere, illarumque fructus melle dulciores proferre”. At ego petii: “Domine, quomodo fit istud?”; “Dixi tibi” – inquit – “arboris solaris fructus esse vivos, dulces, at ubi nunc unus saltem ex illo saturatur, quando in hac aqua coquitur, possunt postea mille ex eo saturari.]*

Bohater tej przypowieści – alchemik – zostaje całkowicie pochłonięty, wręcz uwięziony, przez uwodzicielskie moce otaczającej go wyspy; podobnie jak w micie z *Corpus hermeticum*, gdzie „Rozum” (*Nous*) ogarnia miłosna siła natury (*Physis*). W tym momencie pojawia się postać Saturna. W zależności od kontekstu postać ta przyciąga najróżniejsze znaczenia, lecz zawsze jest to bóg panujący; włada nad czasem, przemijaniem, radosnym złotym wiekiem, a także nad smutkiem i melancholią, króluje jako ostatni i najpotężniejszy demiurg, a jednocześnie uwalnia ku wiedzy nad siedmioma sferami świata fizycznego. W kontekście *stricte* alchemicznym często identyfikuje się go z czarnym ołowiem (*nigredo*), który ma zostać przemieniony w złoty kamień. U Sędziwoja Saturn pojawia się także w traktacie *O siarce*, gdzie w rozmowie z alchemikiem na pytanie „Kim jesteś? Jak się nazywasz?” odpowiada „Jestem sędzią i naczelnikiem więzienia, a nazywam się Saturn”³⁹ (*Ego sum Iudex et Praefectus carcerum et nomen mihi Saturnus*). Dialog między alchemikiem a Saturnem należy raczej postrzegać jako „medytację” (*meditatio*). Pojęcie to w alchemii ma bardzo istotne znaczenie; zgodnie z *Leksykonem alchemii* Martinusa Rulandusa o *meditatio* mówi się wtedy, „ilekroć ktoś prowadzi wewnętrzną rozmowę z drugim, którego jednak nie widać. Jak z bogiem poprzez

³⁹ M. Sendivogius, *De sulphure*, s. 634.

wezwanie Go, lub z samym sobą albo z własnym dobrym aniołem⁴⁰. Już w *Tablicy szmaragdowej* czytamy, że „wszystkie rzeczy z jednego się wywodzą, w medytacji jednej” (*omnes res fuerunt ab uno, maditatione unius*). Poprzez takie określenia, takie metafory i symbolikę, literatura alchemiczna po raz kolejny akcentuje samopoznanie jako sposób na rozumienie natury. Stąd też wynikają takie alchemiczne aforyzmy jak „Nigdy nie uczynisz z innych jedności, której poszukujesz, jeśli najpierw nie uczynisz jedności z samego siebie”⁴¹.

Spytałem dalej: „Panie, czy ma być gotowany na silnym ogniu i jak długo?” Na co on: „Woda ta posiada ogień wewnętrzny (*Aqua ista habet intrinsecum ignem*) i jeśli pomaga się jej nieustającym ciepłem, palą się trzy części jej ciała wraz z ciałem owocu, i nie zostanie nic, oprócz najdrobniejszej części, którą ledwie można wyobrazić (*pars minutissima, quae vix imaginari potest*), lecz o największej sile; gotowana z przenikliwą mądrością Mistrza najpierw przez siedem miesięcy, następnie dziesięć, a przez ten czas objawiają się różne rzeczy i zawsze mniej więcej w pięćdziesiątym dniu”. Spytałem dalej: „Panie, czy nie może być owoc ten gotowany także w innych wodach, albo czy coś do niej dodać?” Odpowiedział: „Nic oprócz tej jednej wody, która w krainie tej lub Wyspie użyteczną jest. Ponadto żadna inna woda nie może przenikać pory tego owocu i wiedz, że także słoneczne drzewo wyrasta z tej wody, która siłą Magnesu wyciągnięta została z promieni Słońca lub Księżyca. Dlatego to posiadają między sobą wielką zgodność. Lecz gdyby dodano do niej coś niestosownie, nie można by wyszczególnić tego, co dzieje się samo przez się. Należy więc pozostawić ją samą sobie i niech nic nie będzie do niej dodawane, oprócz tego owocu. Po gotowaniu owoc jest nieśmiertelny, życie i krew posiadający, ponieważ krew czyni wszystkie nieurodzajne drzewa płodnymi w owoc tej samej natury”.

[*Quaesivi porro: “Domine, coquitur igne forti et quamdiu?” At ille: “Aqua ista habet intrinsecum ignem et si iuvatur calore continuo, comburit tres partes corporis sui cum hoc corpore fructus, et non remanebit, nisi pars minutissima, quae vix imaginari potest, sed in summa virtute, coquitur sagaci ingenio Magistri septem mensibus primo, postea decem; sed interea apparent res variae et semper in die quinquagesimo plus vel minus”. Adhuc interrogavi: “Domine, none potest etiam in aliis aquis coqui hic fructus, vel additur illi aliquid?” Respondit: “Non est nisi haec una aqua, quae utilis est in hac regione vel Insula. Nulla etiam alia aqua potest penetrare poros huius pomi nisi haec et scito arborem solarem etiam ex hac aqua ortam, quae radiis Solis vel Lunae vi Magnetis extracta est. Propterea inter se magnam habent concordantiam. Sed si aliquid peregrine ipsi adderetur, non posset id praestare, quod facit per se. Relinquenda igitur per se, nihilque ei addatur, nisi hoc pomum. Post decoctionem est fructus immortalis, vitam habens et sanguinem, quia sanguis omnes arbores steriles facit portare fructus ejusdem naturae cum pomo.]*

⁴⁰ *Meditatio dicitur, quotiens cum aliquo alio colloquium habetur internum, qui tamen non videtur. Ut cum Deo ipsum invocando, vel cum seipso, vel proprio angelo bono.* M. Rulandus, *Lexicon alchemiae sive dictionarum alchemisticum*. Frankfurt 1612, s. 327.

⁴¹ *Ex aliis nunquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex teipso fiat unum.* G. Dorneus, *Philosophia meditativa*. Cytat za: C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 295.

Alchemiczne spekulacje na temat praw natury wydają się mało wartościowe dla oceny nieustannie postępującego rozwoju technologicznego, który przez ostatnie pięćset lat wyprzedził najśmielsze oczekiwania alchemików. Czytanie zawitych tekstów alchemicznych może z pewnością być interesujące dla badań nad linearną historią nauki, lecz ponadto literatura ta – przepelniona mitologią, symboliką i metaforą – przypomina człowiekowi o jego własnej kondycji, indywidualnej egzystencji uwarunkowanej przez nieokreślone siły natury. Dlatego alchemia to nie tylko prehistoria chemii, „literatura ta przedstawia bowiem pracę duchową siedmiuset stuleci” – jak mówi Jung – „patrzac na nią, można mieć wrażenie, że ogląda się powstawanie i ruch archetypów z lotu ptaka”⁴². Działanie literatury alchemicznej – „niezależnie od tego, czy sobie to uświadamiamy, czy nie”⁴³ – w znacznym stopniu wpływa na kształtowanie się także współczesnej sytuacji, a oprócz tego daje możliwość poszerzenia kulturowego horyzontu.

Powyzsza dygresja tylko pozornie odbiega od komentarza do prezentowanej paraboli. W passusie tym pojawia się „najdrobniejsza część, którą ledwie można sobie wyobrazić” (*imaginari*). Uwagę zwraca akt „wyobrażania”, niezwykle istotny dla alchemicznej koncepcji rozumienia. *Imaginatio* nie należy jednak mylić z fantazjowaniem. W *Rosarium philosophorum* czytamy, że właściwości tajemniczej wody „masz wyobrażać poprzez prawdziwą imaginację, nie fantastyczną”⁴⁴. Martinus Rulandus w *Leksykonie alchemii* definiuje *imaginatio* jako „gwiazdę w człowieku, ciało niebiańskie lub nadniebiańskie” (*Imaginatio est astrum in homine, coeleste sive supercoeleste corpus*⁴⁵), z kolei ową „gwiazdę” (*astrum*) określa jako „moc i potencję rzeczy” (*virtus et potentia rerum*⁴⁶), czyli *dynamis* daną zarówno uniwersum (makrokosmosie) jak i człowiekowi (mikrokosmosie). *Imaginatio* stanowi więc zdolność do twórczego działania w obrębie świata natury; w sensie psychicznym jest identyczna z rozumem – o czym dowiadujemy się z XI traktatu Sędziwoja⁴⁷: „Wszystko to dzieje się, a oczy zwykłych ludzi tego nie widzą, lecz postrzegają to oczy rozumu i wyobraźni (*imaginationis*)”. W sensie fizycznym natomiast *imaginatio* stanowi zdolność do płodnego działania natury. W traktacie VI czytamy, że należy wziąć „żywego męża i żywą kobietę, w równoczesnym złączeniu, aby mię-

⁴² C.G. Jung, *Wywiad dla Uniwersytetu w Houston*, [w:] W. McGuire, R.F.C. Hull (red.), *Rozmowy, wywiady, spotkania*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 353.

⁴³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2004, s. 413.

⁴⁴ *Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam. Rosarium philosophorum*, [w:] *Biblioteca Chemica Curiosa*. T. 2, s. 89. Także Michał Sędziwój w drugim traktacie pisze o „fałszywej imaginacji” (*vana imaginatio*). Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 421.

⁴⁵ M. Rulandus, op. cit, s. 264.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 75.

⁴⁷ *Haec omnia fiunt et vulgarium hominum oculi ista non vident, sed oculi intellectus et imaginationis percipiunt. Sendivogius, Duodecim tractatus*, s. 435.

dzy sobą wytworzyli (*imagentur*) spermę dla spłodzenia owocu swojej natury"⁴⁸. W traktacie *O siarce* Sędziwój pisze także o imaginacji ognia (*imaginatio ignis*) umożliwiającej proces twórczy⁴⁹. Można zatem powiedzieć, że *imaginatio* dla alchemii to swoista *dynamis*, czyli moc i zdolność do tworzenia i świadomego oglądu procesu tworzenia. *Imaginatio* jest perspektywą, która obrazuje zjawiskowy świat zarówno psychiczny jak i fizyczny; stąd, mając na uwadze współczesne nawyki przedstawiania świata, można doszukać się pewnych analogii między alchemicznym pojęciem *imaginatio*, a pojęciem „świadomości”⁵⁰. Należy jednak przy tym pamiętać, że *imaginatio* nie tyle dystansuje się od świata i określa z odgórnej perspektywy, lecz aktywnie i twórczo w świecie uczestniczy; stanowi zarówno o dynamice natury jak i o dynamice psychicznego życia człowieka.

Lecz czym jest owa „najmniejsza cząstka”⁵¹ (*pars minutissima*), którą „ledwie można wyobrazić”, uświadomić? W paraboli owa „najmniejsza cząstka” przedstawiona alchemikowi przez Saturna to fenomen natury, który powstaje na drodze redukcji, lecz w efekcie stanowi integrację wszystkich elementów świata. Sędziwój pisze o tym także w traktacie III⁵². Dalej pojawia się kolejna nazwa dla „najmniejszej cząstki” (*pars minutissima*) – „niezbędna iskierka” (*scintilla necessaria*). Inne określenia z alchemicznej literatury to: „najmniejsze koło” (*circulus exiguus* – ze scholii do *Tractatus aureus*), „punkcik ledwie postrzegalny” (*punctulum vix intelligibile* – według Dorneusa), „punkt słońca” (*solis punctus* – z tekstu *Turba philosophorum*). Wyjaśnienie tego sformułowania prezentuje alchemiczny sposób rozumowania w ogóle, albowiem wydobycie owej najmniejszej cząstki naprowadza na specyficzne dla spagirii postępowanie zarówno redukujące (gr. *spaein*) oraz integrujące (gr. *ageirein*). Aby rozumieć możliwości natury należy uwzględnić siły, które niszczą, rozrywają, rozdzielają oraz opisywać naturę poprzez analizę i redukcję, z drugiej strony alchemia uwzględnia siły twórcze, łączące, jednoczące oraz stosuje rozumowanie syntetyzujące i integrujące.

⁴⁸ Ergo Marem vivum et Foeminam vivam, hos conjunge simul, ut inter se imaginentur sperma, ad procreandum suae naturae fructum. Ibidem, s. 430.

⁴⁹ M. Sendivogius, *De sulphure*, s. 607 i s. 613.

⁵⁰ Freud definiuje świadomość jako „narząd zmysłowy do postrzegania jakości psychicznych”: S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1996, s. 514. Według Carla Gustava Junga „świadomość to funkcja lub aktywność podtrzymująca związek funkcji psychicznych z <ja>.” C.G. Jung, *Typy psychologiczne*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa 1997, s. 462. Według hermeneutycznych objaśnień Gadamera „świadomość ma z istoty możliwość wydobycia się ponad to, czego jest świadomością.” H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 466.

⁵¹ Obszerną interpretację tego określenia konstruuje w nawiązaniu do gnostyckiej tradycji C.G. Jung w artykule *Gnostyckie symbole Jaźni*. Patrz C.G. Jung, *Aion*, s. 249–254.

⁵² Est enim in quolibet corpore centrum et locus vel seminis seu Spermatis punctum semper 8200 pars etiam in ipso grano Tritici; Et hoc aliter esse non potest. Nam non tantum est in corpore scintilla aliqua necessaria, quae a suo corpore custoditur ab omni excessive calore et frigore etc. M. Sendivogius, *Duodecim tractatus*. s. 424–425.

Przyglądając się obszernej symbolice alchemicznej, wyrafinowanym pojęciom intelektualnym, rozbudowanej metaforyce, można dojść do wniosków, że alchemia nie tylko stanowi początkowe ogniwo dla postępu naukowego, lecz także ma silny wpływ na rozwój kulturowego zaangażowania człowieka w rzeczywistość.

Zapytałem dalej: „Panie, czy można tę wodę zaczerpnąć innym sposobem lub osiąść wszędzie?” Na co on: „Jest w każdym miejscu, a nikt bez niej żyć nie może; zaczerpnięta cudownymi sposobami, lecz ta jest najlepsza, którą wyciągnięto siłą naszej stali, odkrywaną w brzuchu Barana”. Rzekłem: „Do czego jest użyteczna?” Odpowiedział: „Przed niezbędnym zagotowaniem jest największą trucizną, ale po gotowaniu najlepszym lekarstwem i daje 29 części krwi, każda zaś część dostarczy tobie 864 owoców drzewa słonecznego”. Spytałem: „Czy nie może być bardziej ulepszona?” „Zgodnie ze świadectwem pism filozoficznych – powiada – może być wzniesiona do dziesięciu, potem do stu, następnie do tysiąca i dziesięciu tysięcy i tak dalej”. Nie ustawałem: „Panie mój, czy wielu poznało ową wodę i czy ma ona osobną nazwę?” Ów głośno i otwarcie mówił: „Niewielu ją poznało, ale wszyscy widzieli, widzą i kochają. Posiada imiona, lecz wiele i różne; a najważniejszym jej imieniem jest woda naszego morza, woda życia, która nie moczy rąk (*Aqua vitae, non madefaciens minus*)”.

Ciągle jeszcze pytałem: „Czy inni używają jej do innych rzeczy?” „Używają – powiada – wszystkie stworzenia, lecz niewidzialnie”. „Czy cokolwiek się w niej rodzi?” – zapytałem; na co on: „Powstają z niej wszystkie rzeczy świata i w niej żyją, lecz właściwie nic w niej nie ma (*in ea proprie nihil est*), jak tylko rzecz, która miesza się z każdą rzeczą (*sed est res se miscet omni rei*)”. Spytałem: „Czy jest użyteczna bez owocu tego drzewa?” Na co powiedział: „W tym czasie żadną miarą, jeśli ulepsza się w samym tym owocu”. Zacząłem jeszcze więcej pytać: „Panie, proszę, nazwij mi to taką nazwą, abym nie mógł mieć żadnych wątpliwości”. Na co on podniesionym głosem tak zakrzyczał, że zbudził mnie ze snu, dlatego nie mogłem już o nic więcej pytać. Ani on nie chciał mi już odpowiadać, ani ja nie mogłem tobie więcej powiedzieć. Bądź zadowolony, otwórz się i uwierz, że nie jest możliwe jaśniejsze wyrażenie. Jeśli bowiem tego nie pojmujesz, nigdy nie zrozumiesz ksiąg innych Filozofów”.

[*Rogavi ulterius: “Domine, hauriturne aqua haec alio modo, vel habeturne ubique?” Et ille: “In omni loco est et nemo sine ea vivere potest, hauritur miris modis, sed ista est optima, quae extrahitur vi chalybis nostri, qui invenitur in ventre Arietis”. Dixi: “Ad quid utilis?” Respondit: “Ante debitam coctionem est summum venenum, sed post coctionem convenientem summa est medicina et dat viginti novem grana sanguinis, quodlibet autem granum, octingentos sexaginta quatuor suppedabit tibi fructus arboris solaris”. Quaesivi: “Nonne ulterius meliorari potest? “Teste scriptura philosophica” – ait – “ad decem, postea ad 100, deinde ad mille et 10 000 etc. potest exaltari”. Instabam: “Domine mi, noveruntne multi istam aquam et habetne nomen proprium?” Ille clamabat palam dicens: “Pauci noverunt, sed omnes viderunt et vident, et amant”. Habet nomina, sed multa et varia. At nomen proprium ejus est aqua maris nostri, Aqua vitae, non madefaciens manus.*

Petii adhuc: “Utturne ea alii ad res alias?”; “Utitur ea” – ait – “omnis creatura, sed invisibiliter”; “Nasciturne in ea aliquid?” – interrogavi. At ille: “Ex ea fiunt res omnes in mundo et in ea vivunt, sed in ea proprie nihil est, sed est res se miscet omni rei”. Quaesivi: “Estne sine

hoc arboris fructu utilis?" Ad hoc dixit: "In hoc tempore nequaquam, siquidem nisi in solo hoc arboris solaris fructu melioratur." Incepi adhuc rogare: „Domine, quaeso nomina mihi illam tam manifesto nomine, ut nullum possim amplius habere dubium." At ille sublata voce ita clamavit, ut me e somno excitare, ideo non amplius poteram quaerere, nec ille ulterius mihi respondere voluit, nec ego tibi plura dicere possum, contentus esto hisce et crede, quod non est possibile lucidius loqui. Nam si haec non percipis, nunquam aliorum Philosophorum libros assequeris.]

Arystoteles w dziele *Fizyka* przywołuje zdanie Empedoklesa: „Tak więc Jedno zwykło powstawać z Wielości, a znowu Wielość z rozkładu Jedności”⁵³. Ta filozoficzna dewiza znacznie wpływa na artystyczny kształt literatury alchemicznej, co więcej, treść akwaticznej symboliki odnosi się właśnie do tej zasady i z nią koresponduje. „Cudowna woda” (*Aqua mirabilis*), „woda życia, która nie moczy rąk” (*Aqua vitae, non madefaciens manus*), która „posiada ogień wewnętrzny” (*Aqua ista habet intrinsecum ignem*), pojawia się także w traktacie *Introitus apertus*⁵⁴, gdzie czytamy: „Niech wiedzą przeto, że woda nasza składa się z wielości, jedna jest, a jednak powstała z różnych złożonych Substancji jednej Esencji”⁵⁵. Średniowieczny alchemik Geber nazywa ową wodę „wodą suchą” (*aqua sicca*⁵⁶). *Turba Philosophorum* mówi o „wodzie wilgotnej lepkiej suchej” (*aqua humina lenta sicca*⁵⁷). Identyczne określenie znajdujemy w traktacie *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium sapientum* – „woda sucha, która rąk nie zwilża” (*aqua sicca, quae manus non humectet*⁵⁸), następnie u alchemika Theobalda de Hoghelanda w traktacie *De alchemiae difficultatibus*: „Lecz filozofowie przez wodę suchą nie rozumieją nic innego jak żywe srebro (*argentum vivum*), ponieważ jako wilgotne nie moczy, chociaż płynne i ciekłe jest na podobieństwo wody”⁵⁹. „Woda, która nie moczy rąk” (*aqua manus non tingens*) pojawia się także w tekście *Aurelia occulta*⁶⁰; w tej samej estetyce pisze Michał Sędziwój w X traktacie: „Woda nasza zaiste jest wodą niebiańską, rąk nie moczącą; nie zwykłą, lecz niemal deszczową”⁶¹.

⁵³ Arystoteles, *Fizyka*, księga VIII 251a. Przeł. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, s. 168.

⁵⁴ „W wodzie naszej po pierwsze należy szukać ognia” (*in Aqua nostra requisitus prima Ignis*), *Introitus apertus ad oclusum regis palatium. Authore Anonimo Philaletha Philosopho*, [w:] *Musaeum hermeticum...*, Francfurti 1678, s. 653.

⁵⁵ *Sciant, itaque, aquam nostram componi ex multis, esse tamen rem unam ex diversis Subsantantiis unius Essentiae concretis factam*, *Ibidem*.

⁵⁶ Geberus, *Summa Perfectionis Magisterii*, [w:] *Biblioteca Chemica Curiosa*. T. 1, s. 526.

⁵⁷ *Allegoriae sapientum supra librum Turbae*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 5, s. 93.

⁵⁸ *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium sapientum*, [w:] *Musaeum hermeticum reformatum...*, s. 84.

⁵⁹ *Sed philosophi per aquam siccam nihil aliud intelligunt, quam argentum vivum, ea nempe de causa quod tangentem non madefaciat, cum tamen liquidum sit et fluidum instar aquae*. T. de Hogheland, *De alchemiae difficultatibus liber...*, s. 161.

⁶⁰ *Aurelia occulta*, s. 512.

⁶¹ *Aqua vero nostra aqua est coelestis, non madefaciens minus, non vulgi, sed fere pluviialis*. Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 434.

Artystyczna różnorodność, wielość nazewnictwa, obfitość poetycka zmierzają w sztuce alchemicznej do paradoksalnej jedności. Estetyczna forma ma na celu rozumienie tej zawilej filozoficznej kombinacji. Podobnie prezentuje się symbol kamienia. Czytamy w *Turba philosophorum (Sermo XIII)*: „Ten to kamień zatem, którego mianowaliśmy wszystkimi nazwami, który dzieło przyjmuje i nasiąka, w którym każda barwa się ukazuje”⁶². Alchemiczna podróż poznawcza nie może kryć się przed najbardziej zawilymi możliwościami natury. Podczas tej symbolicznej peregrynacji otwierają się ścieżki, którymi postępuje świat *physis*. Człowiek zanurzony w tej nieokreślonej przestrzeni identyfikuje się z paradoksalnym obrazem, w którym ten świat mu się jawi. Rzucony w dynamikę natury sam musi stać się jednością, czyli, aby zdobyć wiedzę o Jednym, w poznawczej peregrynacji przechodzi przez różnorodność natury. Warto ponownie przywołać refleksje Carla Gustava Junga: „Można by zatem powiedzieć, że Jedno wygląda być może tak jak człowiek, to znaczy jest określone i dające się określić, a zarazem jest nieokreślone i nie dające się określić. Zawsze wtedy, gdy możliwość poznania dobiega kresu, kończymy na paradoksie”⁶³. Symbolika alchemii ukrywa i objawia ów jednoczący sens dla człowieka, sens, który pomaga mu zrozumieć jego własne kruche życie, aby lęk przed „wiekuistą ciszą tych nieskończonych przestrzeni”⁶⁴ nie przerażał, lecz dawał poczucie troski o życie.

Po niespodziewanym i nagłym odejściu Saturna, nowy nawiedził mnie sen; i ponownie objawia mi się postać Neptuna, życzy mi on szczęścia w obecnym ogrodzie Hesperyd pokazując zwierciadło, w którym ujrzalem odkrytą całą naturę. Po wszechstronnej i naprzemiennej dyspacie, dziękuję mu za przedstawione dobrodziejstwa, mianowicie, że pod jego przewodnictwem nie tylko wkroczyłem do tego urokliwego Ogrodu, lecz także odbyłem najbardziej upragnioną rozmowę z Saturnem. Pozostały jeszcze pewne godne zapytania i wyjaśnienia trudności. Poprosiłem żarliwie w tej nieocenionej sytuacji, aby oddalił ode mnie niepewność. W tych słowach dalej napieram: „Panie, przeczytałem księgi Filozofów zapewniających, że każde narodzenie powstaje przez męża i kobietę, a jednak zobaczyłem we śnie, jak Saturn jedynie owoc drzewa słonecznego umieścił w naszym Merkuriuszu; wierzę ci także jako Panu tego Morza, że dobrze o tym wiesz. Odpowiedz, proszę, na moje pytania”. Na co on: „Prawdą jest, synu, każde narodzenie powstaje w mężu i kobiecie; lecz z powodu różnicy trzech królestw Natury, inaczej rodzi się czworonożne zwierzę, inaczej robak. Chociaż robaki także posiadają oczy, wzrok, słuch i pozostałe zmysły, to jednak wytworzone są w procesie rozkładu, a ich miejscem lub ziemią, w której ulegają rozkładowi, jest kobieta. W ten sposób w filozoficznym ciele matką jego jest owa tak często powtarzana woda twoja, a cokolwiek się z niej rodzi, tak jak wśród robaków, poprzez rozkład się rodzi (*per putrefactionem nascitur*). Dlatego Filozo-

⁶² *Hic igitur est lapis quem omnibus nuncupavimus nominibus, qui opus recipit et bibit et ex quo omnis color apparet. Turba philosophorum. W: Theatrum chemicum. T. 5, s. 12.*

⁶³ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia w dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2002, s. 451–452.

⁶⁴ Patrz przypis nr 8.

fowie nazywają to Feniksem i Salamandrą. Jeśli mianowicie powstaje z zapłodnienia dwóch ciał, to jest rzeczą podległą śmierci, ale ponieważ się odnawia do życia, mimo że poprzednie ciało zniszczało, inne bez zepsucia wydobywa. Rzeczywiście, śmierć rzeczy niczym innym nie jest, jak oddzieleniem jednego od drugiego; i tak dzieje się w owym feniksie, który wraz z życiem oddziela się od zepsutego ciała”.

[*Post Saturni insperatum ac subitaneum discessum, novus me sopor invasit et denuo mihi forma visibili apparet Neptunus, praesentem in hortis Hesperidum congratulatur felicitatem monstrando mihi speculum, in quo totam naturam detectam vidi. Post varios ultro citroque commutatos sermones gratias ipsi pro exhibitis beneficiis ago, quod suo videlicet ductu, non solum hunc amoenissimum Hortum ingressus fuerim, verum etiam in optatissimum Saturni colloquium venerim. Sed quia propter improvisum Saturni discessum difficultates aliquae quaerendae et investigandae adhuc restarent, rogavi enixe, ut hac exoptata occasione mihi scrupulum eximeret. His autem verbis illum compello: "Domine, legi libros Philosophorum affirmantium generationem omnem fieri per marem et foeminam et tamen solum fructum arboris solaris vidi in somniis Saturnum Mercurio nostro imponere, credo etiam tibi, ut Domino Maris hujus, quod ista bene scias, responde quaestioni meae quaeso." At ille: "Verum est, filii, omnis generatio fit in mare et foemina, sed propter distinctionem trium Naturae regnorum, alio modo nascitur animal quadrupes, alio modo vermis. Licet enim vermes habeant oculos, visum, auditum et reliquos sensus, tamen per putrefactionem producuntur, et eorum locus vel terra, in qua putrefiunt, foemina est. Ita in corpore philosophico mater est hujus rei repetita toties illa aqua tua, et quicquid ex ea nascitur, more vermium, per putrefactionem nascitur. Ideo Philosophi phoenicem et Salamandram vocarunt. Si enim e duorum corporum conceptione fieret, esset res morti obnoxia, at quia se tantum revivificat, destructo corpore priori, emicat aliud incorruptibile. Siquidem mors rerum nihil aliud est, quam separatio unius ab altero. Et in hac phoenice ita fit, quod se vita a corpore corruptibili separat.]*

Meditatio, w którym alchemik rozmawiał z Saturnem (czy też samym sobą), koncentrowało się wokół symbolu „cudownej wody”. Jej paradoksalny charakter uwypukla ideę jedności; ona to z estetyczną siłą nadaje sens alchemicznemu sposobowi egzystencji, czyli poznawczemu podejściu do życia. Ten sam sens wynika z estetycznego kreowania idei *coniunctio* – czyli idei łączenia, pokrewieństwa, sympatii wszystkich elementów natury. Rozpoznanie i zrozumienie tej idei to cel artystycznego wykładu spagirii. W powyższym *meditatio*, w którym alchemik rozmawia z Neptunem, akcent pada na ideę *coniunctio*, lecz chodzi tu o łączność między życiem a śmiercią, między umieraniem a odnową życia. Cokolwiek się rodzi w „cudownej wodzie” to „poprzez rozkład się rodzi” (*per putrefactionem nascitur*). „Wieczny powrót tego samego” ściśle wiąże się z alchemiczną koncepcją świata. Można by nawet mówić o tym, że literatura spagiryjna, powtarzając ten czasowy cyrkularny paradygmat, usiłuje nadać sens nieokreślonej dynamice między życiem a śmiercią. Czas w alchemicznej literaturze to „wieczna terażniejszość”⁶⁵, a zachodzące w naturze procesy odpowiadają kosmicznej rytmice. W wiecznej i tożsamej „materii pierwszej” wszystko się zaczyna i w niej też się

⁶⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 415.

kończy, albowiem ona „samą siebie zapładnia, w samą siebie jest brzemienna, samą siebie rodzi”⁶⁶. Proces ten prezentuje powszechne w alchemii *imago uroborosa*, także symbolika „okrągłego naczynia” (*vas rotundum*⁶⁷), lecz również – jak w powyższym odcinku paraboli – symbol Feniksa lub Salamandry. Alchemiczna maksyma z *Turba philosophorum* mówi, że to „natura naturze okazuje radość, natura naturę otacza i natura naturę przewycięża”⁶⁸. Stąd też Sędziwój powtarza w traktacie I, że „nie ma na świecie niczego poza naturą” (*nec est in orbe aliquid extra naturam*⁶⁹). Natomiast rzucony w *physis* człowiek, poszukując sensu, identyfikuje się z wiecznotrwałymi możliwościami natury. Jej przemiany stanowią także o wewnętrznych przemianach człowieka. Być twórczym jak natura, znaczy przyjmować na siebie jej dynamikę.

„Oprócz tego spytałem: „Panie mój, czy w dziele tym jest różnorodność rzeczy, czy też jedność rzeczy?” Na co on: „Jedyna to rzecz, z którą nic innego się nie miesza oprócz wody filozoficznej, kilka razy we śnie tobie objawionej, której winno być dziesięć części na jedną część ciała. Uwierz mocno i bez wątpliwości, synu, że to, co w snach na tej wyspie zgodnie ze zwyczajem tej krainy było ci odkryte, wcale nie było snami, lecz prawdą najczystsza, którą może odsłonić tobie doświadczenie (*experientia*), jedyny świata Mistrz i pomoc Boga.

Później, oddalając się po pożegnaniu, chociaż pytałem, bez odpowiedzi przeniósł mnie ze snu zbudzonego do upragnionej krainy Europy. I także tobie, drogi Czytelniku, tylko tyle dotąd przeze mnie powiedziane musi wystarczyć”.

[*Insuper quaesivi: “Domine mi, suntne diversae res rerum vel compositio in hoc opere?” At ille: “Unica res est, cui non miscetur aliquid aliud praeterquam aqua philosophica, tibi in somno aliquotiens manifestata, quae in decuplo esse debet ad unam corporis partem. Et firmiter ac indubitata credas, filii, quae per somnia in hac insula pro more regionis, tibi a me et Saturno fuerunt patefacta, nullo modo esse somnia, sed purissima veritatem, quam unica rerum Magistra tibi Dei assistentia detegere poterit”.*

Ulterius quaerentem sine responso post valedictionem discedens, me a somno excitatum, in desideratam Europiae regionem sistit. Et ita tibi etiam amice Lector, satis hactenus a me dictum sufficiat.]

Dwie zasadnicze kwestie warto omówić przy okazji zakończenia przedstawianej paraboli. Jedna o znaczeniu racjonalnym, druga o znaczeniu symbolicznym. Moment w dziejach, w których powyższa *Parabola albo zagadka filozofów* się pojawia, to czas, kiedy w kulturze europejskiej dochodzi do diametralnego zróżnicowania

⁶⁶ *impreagnet seipsam, concipiat se ipsam, et parturiat seipsam*. T. de Hogheland, *De alchemiae difficultatibus...*, s. 159-160.

⁶⁷ Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 435.

⁶⁸ *natura naturâ laetatur, natura naturam continet, ac natura naturam vincit*. *Turba philosophorum*, s. 19. Patrz także *Ibidem*, s. 38. *natura naturam superat, natura naturâ gaudet, natura naturam continet*. [„natura naturę przewyższa, natura z natury się cieszy, natura naturę otacza.”]

⁶⁹ Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 422.

wania między *phistica* a *mystica* – pierwsza właściwa przyrodoznawczemu podejściu, druga hermetycznemu, który ewoluował w różne osobliwe formy ezoteryzmu lub spirytualizmu. Twórczość Michała Sędziwoja znajduje się na rozdrożu tych dwóch sprzecznych ze sobą w nowożytności nurtów. Jego alchemiczne pisma kultywują zarówno mistyczne treści o duszy, jednocześnie inspirują do empirycznych badań laboratoryjnych. Stąd też pojawia się w paraboli sformułowanie dla eksperymentu jako „jedynego Mistrza” (*unica Magistra*) oraz „pomoc Boga” (*Dei assistentia*). O tym samym czytamy w *Przedmowie do Dwunastu traktatów o kamieniu filozofów*⁷⁰. Podejście to antycypuje naukowe rozumowanie chemiczne. Jako prekursorstwo oświecenia nadaje wartość racjonalnym konstrukcjom i metodycznym badaniom, w których dostęp do natury gwarantują pomiary, obserwacja i zręczność laboratoryjna (*Manuali experientia*). Z drugiej jednak strony alchemia nadaje znaczenie temu, co poprzedza naukową perspektywę – czyli namysł nad sensem empirycznych badań, namysł nad człowiekiem, który przystępuje do urządzeń laboratoryjnych, refleksja nad ludzką duszą (*anima*) i jej możliwościami. Tu już nie ma mowy o jednoznacznych wynikach „ręcznego doświadczenia”. Praca nad duszą to działanie poetycko-symboliczne, niezbędne dla samorozumienia w postępowaniu przyrodoznawczym. Końcówka paraboli, kiedy człowiek budzi się ze snu i przenosi z tajemniczej wyspy na ziemię europejską, to nie tylko fabularny aspekt przypowieści, lecz odwołanie się do imaginatywnych możliwości duszy⁷¹; to znaczy, aby rozumieć uniwersum, całość i jedność wszystkich części, dusza ludzka identyfikuje się z wszędzie obecną „duszą świata” (*anima mundi*), przyjmuje na siebie jej dynamikę – jak czytamy w traktacie *O siarce* – działa ona „w ludzkim mniejszym świecie, w Mikrokosmosie” (*anima in homine mundo minori, Microcosmo*). Mając u podstaw taką koncepcję, literatura alchemiczna dąży do wytworzenia takiego przeżycia estetycznego, które wciąga w fizyczny proces „współdoznawania”. Za młodym filozofem z kręgu florenckiego renesansu Pico Della Mirandolą można by określić tę „harmonię świata” jako *universi consensus*, „którą Grecy znacząco nazywają *symapátheia*”⁷², albowiem – co czytamy w *Enneadach* (III, 8) Plotyna – „jedno jest zawsze ciało wszechświata i jako w jednym jest wszędzie w nim dusza”⁷³.

Mając na uwadze wszystkie refleksje umieszczone w komentarzu do przedstawianej *Paraboli albo zagadki filozofów*, można wyszczególnić trzy centra interpretacyjne: tekst ten otwiera inne pisma alchemiczne, aby w ten sposób zakorzenić alchemiczną ideę „jedności” i „koniunkcji” w tradycji hermetycznej oraz w inter-

⁷⁰ M. Sendivogius, *Duodecim tractatus*, s. 417.

⁷¹ M. Sędziwój pisze o *imaginatio* duszy w traktacie *O siarce*: M. Sendivogius, *De sulphure*, s. 617–618.

⁷² G. Pico Della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*. Przełożyli i przypisami opatrzyli Z. Nerczuk i M. Olszewski. Warszawa 2010, s. 107.

⁷³ Plotyn, op. cit., s. 382.

tekstualnych związkach alchemii; przypowieść ta antycypuje nowożytny podział na racjonalną chemię i irracjonalny symbolizm, inspirowane w ten sposób do empirycznych badań i do filozoficznego namysłu nad sensem naukowego podejścia; po trzecie, parabola ta porusza zagadnienia o podłożu egzystencjalnym, mówiącym o tym, że podstawowym sposobem egzystencji jest rozumienie sił natury oraz rozumienie samego siebie, czyli człowieka rzuconego w tę dynamikę. Artystyczna gra symboli, retoryczna gra paradoksów i metafor wytwarzają nastrojową sytuację, która zmysłowo wciąga adepta w proces rozumienia – w mit o peregrynacji przez naturę. W ten sposób zostaje ustalony pewien paradygmat postępowania z naturą, lecz wzorzec ten nie tyle stanowi o jakiejś metodzie poznawania, lecz raczej objawia się jako sposób bycia w świecie. Można powiedzieć, że prezentowana parabola ma charakter inicjacji: inspirowane do poznania natury, otwiera na samopoznanie, objawia sens „kruchej egzystencji” rzuconego między niebo a piekło. Duchowa i intelektualna przemiana (transmutacja) ku tak ukonstytuowanej egzystencji otwiera na całkowitość zarówno zewnętrznej dynamiki świata, jak i wewnętrznej dynamiki człowieka.

Literatura

Teksty alchemiczne:

Antologie udostępnione w wersji elektronicznej przez *Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid*: JOHANNES JACOBUS MANGETUS (ed.), *Biblioteca Chemica Curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*. Genevae 1702.

http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=X532981935&idioma=0

Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum. Frankfurt 1678. http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=b19884941

Antologia udostępniona w wersji elektronicznej przez Wielkopolską Bibliotekę Cyfrową:

LAZARUS ZETZNER (ed.), *Theatrum chemicum*. Strasbourg 1659-1660.

<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=11637>

LAZARUS ZETZNER (ed.), *Aurelia Occulta philosophorum partes duae, M. Georgio Beato interprete*, [w:] *Theatrum chemicum*. T. 4. Strasbourg 1659-1660, s. 457-512.

BECHERUS JOACHIMUS, *Oedipus chymicus*, [w:] *Biblioteca chemica curiosa*. T. 1. Coloniae Allobrogum 1702, s. 306-336.

Corpus hermeticum. Paris 1991.

GEBERUS, *Summa Perfectionis Magisterii*, [w:] Johannes Jacobus Mangetus (ed.), *Biblioteca Chemica Curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*. T. 1. Genevae 1702, s. 519-562.

Hermetis Trismegisti Tractatus Aureus de Lapidis Phisici Secreto in septem capitula divisus, cum scholii Anonymi, [w:], Johannes Jacobus Mangetus (ed.), *Biblioteca Chemica Curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*. T. 1. Genevae 1702, s. 400-445.

Hydrolithus Sophicus seu Aquarium sapientum, [w:] *Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum*. Frankfurt 1678, s. 73-144.

HOGHELAND THEOBALD, DE, *De alchemiae difficultatibus liber*, [w:] Lazarus Zetzner (ed.), *Theatrum chemicum*. T. 4. Strasbourg 1659-1660, s. 109-191.

- Introitus apertus ad oclusum regis palatium. Authore Anonimo Philaletha Philosopho, [w:] Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum.* Frankfurt 1678, s. 647–699.
- LAGNEUS DAVID, *Harmonia seu consensus philosophorum chemicorum, [w:] Lazarus Zetzner (ed.), Theatrum hemicum.* T. 4. Strasbourg 1659–1660, s. 718–803.
- Rosarium philosophorum, [w:] Johannes Jacobus Mangetus (ed.), Bibliotheca Chemica Curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus.* T. 2. Genevae 1702, s. 87–109.
- SENDIVOGIUS MICHAEL, *De sulphure, [w:] Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum.* Frankfurt 1678, s. 601–646.
- SENDIVOGIUS MICHAEL, *Dialogus Mercurii, alchemistae et Naturae, [w:] Lazarus Zetzner (ed.), Theatrum chemicum.* T. 4. Strasbourg 1659–1660, s. 448–456.
- LAZARUS ZETZNER (ed.), Sendivogius Michael, *Duodecim tractatus de lapide philosophorum, [w:] Theatrum chemicum.* T. 4. Strasbourg 1659–1660, s. 417–456.
- Tractatus Aristotelis Alchymistae ad Alexandrum Magnum de Lapide Philosophico olim conscriptus et a quodam Christiano Philosopho collectus, [w:] Lazarus Zetzner (ed.), Theatrum chemicum.* T. 5. Strasbourg 1659–1660, s. 880–892.
- LAZARUS ZETZNER (ed.), *Turba philosophorum, [w:] Theatrum chemicum.* T. 5. Strasbourg 1659–1660, s. 1–100.

Opracowania:

- ARYSTOTELES, *Fizyka.* Przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie.* T. 2. Warszawa 1990.
- ELIADE MIRCEA, *Traktat o historii religii.* Przeł. Jan Wierusz Kowalski. Warszawa 2000.
- FREUD SIGMUND, *Objaśnianie marzeń sennych.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 1996.
- GADAMER HANS-GEORG, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej.* Przeł. Bogdan Baran. Warszawa 2004.
- JONAS HANS, *Religia gnozy.* Przeł. Marek Klimowicz. Liszki 1994.
- JUNG CARL GUSTAV, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 1997.
- JUNG CARL GUSTAV, *Misterium coniunctionis. Studia w dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 2002.
- JUNG CARL GUSTAV, *Praktyka psychoterapii. Przyczynki do problematyki psychoterapii i do psychologii przeniesienia.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 2007.
- JUNG CARL GUSTAV, *Psychologia a alchemia.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 1999.
- JUNG CARL GUSTAV, *Typy psychologiczne.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa 1997.
- JUNG CARL GUSTAV, *Wywiad dla Uniwersytetu w Houston.* W: *Rozmowy, wywiady, spotkania.* Red. William McGuire, R.F.C. Hull. Przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 287–354.
- DELLA MIRANDOLA GIOVANNI PICO, *Mowa o godności człowieka.* Przełożyli i przypisami opatrzyli Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski. Warszawa 2010.
- NIDA EUGENE, *Zasady odpowiedniości.* Przeł. Anna Skucińska, [w:] *Antologia teorii przekładu literackiego.* Pod red. Piotra Bukowskiego i Magdy Haydel. Kraków 2009, s. 62–69.
- PASCAL BLAIS, *Myśli.* Przeł. Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków 2003.
- PELJANUSZ, *Barok: epoka przeciwieństw.* Kraków 2004.
- PLATON, *Timajos.* Przeł. Paweł Siwek. Warszawa 1986.
- PLOTYN, *Enneady.* Przeł. Adam Krokiewicz. Warszawa 2001.
- RULAND MARTIN, *Lexicon alchemiae sive dictionarum alchemisticum,* Frankfurt 1612.
- SĘDZIWIÓJ MICHAŁ, *Traktat o kamieniu filozofów.* Przełożył oraz wstępem i komentarzami opatrzył Roman Bugaj. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- WEBSTER CHARLES, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki.* Przeł. Klara Kopcińska i Artur Zapałowski. Warszawa 1992.
- WETZ FRANZ JOSEF, *Trudny dialog. Między hermeneutyką a przyrodoznawstwem.* Przeł. Andrzej Przyłębski, [w:] *Dziedzictwo Gadamera.* Poznań 2004, s. 225–253.