

Radostaw Kazibut<http://orcid.org/0000-0002-1105-137>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

rkazibut@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.21

Alchemia. Mit i znaczenie

STRESZCZENIE

Przedstawione w artykule rozważania nad kulturą alchemiczną nawiązują do wykładów Claude'a Lévi-Straussa wygłoszonych w audycji „Idee” radia CBC. Odwołanie do Lévi-Straussa umożliwia przedstawienie alchemii nie jako pseudonaukowej iluzji, ale jako działalności przekazującej mitologiczne topoty. Z tej perspektywy alchemia rozwijała się między objawieniem, obserwacją, rozumem, wiarą, doświadczeniem estetycznym, filozofią, religią, teologią, magią i gnozą.

SŁOWA KLUCZE: alchemia, mit, Claude Lévi-Strauss, filozofia przyrody

ABSTRACT

Alchemy. Myth and Meaning

The discussion of alchemical culture presented in this paper draws on Claude Lévi-Strauss' lectures delivered on the CBC radio programme “Ideas.” The reference to Lévi-Strauss makes it possible to present alchemy not as a pseudo-scientific illusion, but as an activity conveying mythological topoi. Alchemy developed between revelation, observation, reason, faith, aesthetic experience, philosophy, religion, theology, magic and gnosis.

KEYWORDS: alchemy, myth, Claude Lévi-Strauss, philosophy of nature

Wstęp

Tradycja alchemiczna jest jednym z wielostronnych i niezwykłych fenomenów kultury materialnej i intelektualnej człowieka. W pozytywistycznej historiografii nauki ugruntowano przekonanie, że alchemia to wzór poznawczego „chaosu doskonałego”. Paradygmaticzny przykład działalności pseudonaukowej. W alchemii dostrzegano fałszywe

dążenia irracjonalnego umysłu do odkrycia tajemnicy dla wtajemniczonych i zakrycia wszelakich zagadek istnienia dla niewtajemniczonych. Współcześnie obraz ten uznaje się za uproszczone rozumienie istoty działalności alchemicznej.

Wpływ myśli Claude'a Lévi-Straussa na rozwój współczesnej humanistyki jest fundamentalny. Francuski antropolog w pierwszym rzędzie jest twórcą strukturalizmu w antropologii kulturowej, ale również jednym z najwybitniejszych teoretyków „mitu”. Podstawowe strukturalistyczne przekonanie Lévi-Straussa przypomina Andrzej Wójtowicz:

Wszechświat nie jest chaosem, panuje w nim porządek, a umysł ludzki jest jego częścią. (...) Prawdopodobieństwo znalezienia uporządkowania w regularności struktur myślenia wymaga co prawda mozołu, ale gdy to zrobić starannie, odsłania uniwersum znaczeń w uniwersum swych regularnych tajemnic (...). W niej zakorzenia się obecność mitu, aktywność par znaczeń granicznych i konwencjonalnych, systematycznie opozycyjnych, w kombinacjach formalnie i materialnie niezależnych od siebie, w obrazach, obrzędach, rytach, przedstawieniach, ideach i ideologiach (...). We wszystkich formach życia i obrazach (Wójtowicz, 2020, s. 19–20).

Perspektywa Lévi-Straussa umożliwia uchwycenie i uporządkowanie wielości kontekstów, które odnajdujemy, analizując tradycje alchemiczne. W artykule będę dyskutował wybrane aspekty działalności alchemików. Wyjdę od kwestii pseudonaukowości alchemii po to, aby – posługując się tezami Lévi-Straussa – przedstawić alchemię jako działalność tworzącą obraz świata przyrody, który utrwalano w toposach mitologicznych.

„Alchemia jest nie wiem czym”

„Alchemia jest nie wiem czym” to parafraza słów Mistrza Eckharta (1986) – „Bóg jest nie wiem czym”. Uchwycenie, czym jest tradycja alchemiczna, to trudne zadanie. Dzieje alchemii toczą się w czasie powstawania i upadku kolejnych cywilizacji, doktryn religijnych i filozoficznych. Ślady alchemicznej działalności odnajdujemy pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi. Znamy alchemię babilońską, egipską, chińską, indyjską, grecką – przed Aleksandrem Macedońskim, epoki hellenistycznej, arabską, europejską okresu średniowiecza, renesansu i kolejnych epok (Principe, 2013, s. 4). Geneza alchemii ginie w mrokach prehistorii. Pracownie alchemików działały od epoki starożytnej, a kresu alchemicznej tradycji nie wyznaczyła epoka oświecenia. Alchemia w ogólnym sensie zachowuje obecność i żywotność aż do XX w. i współcześnie. Przede

wszystkim jest przedmiotem badań historyków nauki, ale także przedstawicieli innych dyscyplin humanistyki. Stała się częścią popkultury i trwa pomiędzy fascynującymi się duchowością Ery Wodnika a współczesnymi poszukiwaczami wiedzy ezoterycznej.

Spotkanie alchemii i nauki

W współczesnej historii nauki porzucono ahistoryczny, scjentystyczny sposób patrzenia na naukę. Dzięki temu możliwe stało się dostrzeżenie w alchemii protonaukowej formy pracy ludzkiego intelektu, a nie pseudonaukowego nowotworu. Nie zmienia to faktu, że epistemologiczny status dociekań alchemików – bez względu na zakładane kryterium naukowości – jest niedookreślony. Trop do rozwiązania tej kwestii wskazuje Lévi-Strauss (2020, s. 38), który stwierdza: „Problemem jest znalezienie elementu wspólnego (...). To jest problem, ktoś mógłby powiedzieć, tłumaczenia. Tłumaczenia tego, co jest wyrażone w jednym języku albo jednym kodzie”. Odpowiedzi to zastosowanie metody strukturalnej, „(...) to poszukiwanie niezmiennej lub niezmiennego elementu pośród powierzchownych różnic” (Lévi-Strauss, 2020, s. 38). Czy w przypadku relacji pomiędzy nauką a alchemią można odnaleźć postulowaną przez francuskiego antropologa przestrzeń łączącą te dwa tak odmienne światy?

Lévi-Strauss (2020, s. 35) stwierdza,

Pewne rzeczy utraciliśmy i powinniśmy spróbować je odzyskać. Ponieważ jednak nie jestem pewien, czy w świecie, w którym żyjemy i przy tego rodzaju myśleniu naukowym, zgodnie z którym przywykliśmy postępować, jesteśmy w stanie odzyskać je dokładnie tak, jakby nigdy nie zostały utracone, możemy przynajmniej starać się uświadomić ich istnienie i znaczenie.

Tradycja alchemiczna nie została utracona, ale z pełną świadomością odrzucona przez twórców nowożytnej nauki. Wskazana przez francuskiego antropologa potrzeba odzyskania alchemicznego obrazu świata może być interpretowana jako próba rehabilitowania pseudonaukowych koncepcji. Według Lévi-Straussa rola odzyskania tradycji alchemicznej dla nauki nie przypada przyrodoznawstwu, ale humanistyce.

W literaturze przedmiotu z zakresu historiografii nauki wskazywane są trzy możliwości zależności zachodzących między alchemią a nowożytnymi naukami przyrodniczymi: zerwanie, kontynuacja, całkowita niezależność.

Jednym z mitów założycielskich nowożytnej nauki, utrwalonym w pozytywistycznej historiografii nauki, jest przekonanie o całkowitym przekreśleniu tradycji alchemicznej przez luminary siedemnastowiecznej

nauki. Lévi-Strauss (2020, s. 36) stwierdza: „W owym czasie, za sprawą Bacona, Kartezjusza, Newtona oraz innych, nauka zwróciła się przeciwko mitycznemu i mistycznemu myśleniu poprzednich pokoleń”. Alchemiczny mit możliwości transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto został zastąpiony przekonaniem o tym, że świat przyrody jest wielkim mechanizmem. Jednocześnie twórcy mechanicystyczno-korpuskularystycznego paradygmatu poznania naukowego, m.in. Robert Boyle i Izaak Newton, dyskutowali z pełnym zaangażowaniem zagadnienie transmutacji (Principe, 1998; Newman, 1996, 2019; Dobbs, 1975). Boyle w *Sceptical Chymist* nie dyskredytował całej tradycji alchemicznej. Odrzucał filozoficzne przekonania alchemików na temat świata przyrody. Przede wszystkim, jak przekonuje Antonio Clericuzio (1994), krytykował niespójność metodologiczną działań alchemików.

Praktykujących alchemię interesowało nie tylko zagadnienie transmutacji metali. W traktacie Andreeasa Libaviusa *Alchymia* (1597) – uznawanym za pierwszy nowożytny podręcznik chemii – znajdujemy omówienie podstawowych procedur chemicznych: destylacji i krystalizacji, oraz opisy właściwości substancji chemicznych, takich jak: sole, aluny i kwasy (Newman i Principe, 1998, s. 38). Symbolicznym wykluczeniem alchemii z akademii było opublikowanie traktatu Etienne-Francoisa Geoffroya *Niektóre oszustwa dotyczące Kamienia Filozofów* (1722). Zawężenie tradycji alchemicznej do „produkcji złota” było retorycznym zabiegiem epoki oświecenia, za pomocą którego przekonywano o nieciągłości przejścia z alchemii do chemii (Newman i Principe, 1994). Rodząca się w tym czasie nowożytna chemia musiała utrwalić swoje racjonalne fundamenty i odciąć się od fałszywej przeszłości. Do końca XVII w. terminami alchemia i chemia posługiwano się synonimicznie. Po wielkiej rewolucji naukowej przyroda w dalszym ciągu była tajemniczym misterium, jednak możliwość uczestniczenia w nim nie mogła już być zastrzeżona tylko dla nielicznych. Przyjęto postawę epistemologiczną opartą na stanowisku naturalizmu metodologicznego. Była to manifestacja i maksymalizacja przekonania o tym, że świat przyrody nie tylko może, ale jest intersubiektywnie poznawalny, a wiedza generowana w taki sposób jest intersubiektywnie komunikowalna i sprawdzalna. Między innymi z tego względu alchemia nigdy nie była działalnością naukową w sensie, jaki został ukonstytuowany w ramach nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Rupert Hall (1966, s. 354) ujmuje to w następujący sposób:

Alchemia to nie prymitywna lub przednaukowa chemia, bowiem była ona zarazem czymś mniej [w ograniczonym zakresie swych aspiracji] niż nauką przyrodniczą i czymś więcej [w swych mistycznych powiązaniach].

Zasada intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalność wyników badań jest jednym z kryteriów demarkacji między nauką a pseudonauką. Oparta jest na przekonaniu, że uprawianie nauki jest bezwzględnie racjonalną działalnością. Nie ma w niej miejsca na spekulacje wychodzące poza ramy doświadczenia empirycznego i ścisłość rozumowań opartych na zasadach logiki. Każda działalność intelektualna, która nie mieści się w tych ramach, zostaje automatycznie wykluczona i zepchnięta do świata pseudonauki. Alchemia z wielu względów nie spełnia tego kryterium (Kazibut, 2012). Z tej perspektywy nie ma możliwości korespondencji pomiędzy tradycją alchemiczną a nauką. Wielu badaczy tradycji alchemicznej polemizuje jednak z tą tezą. Odrzucenie alchemii przez nowożytną naukę było procesem złożonym, opartym w pewnych aspektach na potrzebie legitymizacji nowego spojrzenia na świat przyrody. Dokonał się on w dużej mierze za względów pozapoznawczych. Wracając do intuicji Lévi-Straussa: gdzie można wyznaczyć część wspólną pomiędzy alchemią a nowożytną nauką? To, co łączy alchemię i naukę po wielkiej rewolucji naukowej, jest wspólnym filozoficznym obrazem świata przyrody opartym na atomistyczno-korpuskularnej teorii materii.

Początki myślenia o przyrodzie w duchu korpuskularno-atomistycznym sięgają filozofii atomistów: Leukiposa, Demokryta, Epikura. Głosili oni: „że materia ma strukturę dyskretną i zbudowana jest z pewnych elementarnych składników, zwanych atomami [gr. *atomos* – niepodzielny]” (Łukasik, 2009, s. 134). Epoka nowożytna przynosi odrodzenie tej koncepcji. Odczytanie myśli Epikura przedstawionej w poetyckim wykładzie w *De rerum natura* Lukrecjusza zainicjowało ten proces. Jak podaje Rafał Prinke (2014, s. 371), filozoficzne poglądy Pierre’a Gassendiego odczytywane są jako inspiracja do powstania nowożytnej teorii korpuskularystycznej, a Libavius w *Alchymia* argumentował za atomizmem, opierając się na wynikach przeprowadzonych samodzielnie badań doświadczalnych.

Antyczny grecki atomizm nie był jedynym źródłem nowożytnego atomizmu i korpuskularyzmu. W rozwój tej doktryny materii miała również wkład alchemia arabska. Zasadniczą rolę odegrała koncepcja Merkurego-Siarki Jabir ibn Hayyan. Był jednym z największych autorytetów tradycji alchemicznej, nie tylko w swoim kręgu kulturowym, ale także dla kolejnych pokoleń łacińskich alchemików. W Europie znany był pod zlatynizowanym imieniem Geber i uznawany za autora kanonicznego dla alchemii traktatu *Summa Perfectionis*. Koncepcja Merkurego-Siarki czerpała z założeń teorii żywiołów Arystotelesa, co wskazuje na zależności między alchemicznymi tradycją egipską, grecką i arabską (Newman, 1991).

Według Williama R. Newmana początki nowożytnego korpuskularyzmu łączyć należy z tradycją alchemiczną. Autor stwierdza:

Przyjąłem, że Daniel Sennert jest przedstawicielem kulminacyjnego punktu rozwoju korpuskularnej i eksperymentalnej tradycji alchemii łacińskiej i wernakularnej, która trwała od około 1200 do 1700 roku (Newman, 2001, s. 151–152).

Senert nawiązywał do alchemii Gabera, teorii żywiołów Arystotelesa i myśli scholastycznej. Z kolei Robert Boyle tak jak Geber operował kategorią „cząsteczki”, a unikał pojęcia „atomu”. Podobnie jak u arabskiego alchemika „mieszanina” była rozumiana jako związek różnych „elementarnych cząsteczek” [*minima* lub *subtils* Gebera] (Newman, 1994).

Świat przyrody skrywał dla alchemików „tajemnicę tajemnic”. Zagadkę tę niektórzy z nich chcieli rozwiązywać nie na drodze gnozy i intuicyjnego doświadczenia mistycznego, ale poprzez badania empiryczne. Niewątpliwie można polemizować, czy wśród alchemików powszechne było empiryczne nastawienie do badań. W wielu traktatach alchemicznych spisano jednak techniki, które były wykorzystywane przez ówczesnych rzemieślników: złotników, garbarzy, kowali, a z czasem przez nowożytnych chemików. Jak podkreśla Newman (1992, s. 126), przywołana powyżej *Summa Perfectionis* była pomyślna jako „próba nadania nowego kształtu alchemii poprzez zapewnienie spójnej ramy teoretycznej i uczynienie jej dyscypliną eksperymentalną”. Alchemicy prowadzili badania nad transmutacją metali nieszlachetnych, ale także nad formułą uniwersalnego leku, produkcją olejków, pachnidel i destylatów alkoholowych. Gromadzili wiedzę z zakresu metalurgii, geologii i innych nauk stosowanych. Parający się tą działalnością występowali w dwóch rolach: alchemika i rzemieślnika. W drugim przypadku o sukcesie handlowym decydowała jakość oferowanych produktów. Rosnące wymagania klientów wymuszały potrzebę doskonalenia metod i narzędzi służących do wytwarzania towarów. Rozwijana była metoda destylacji, oczyszczania i analizy składników badanych substancji. Alchemicy badali właściwości substancji pod kątem: wagi, palności, koloru, ciągliwości, ich punktu wrzenia i topnienia. Gromadzenie takiej wiedzy empirycznej wymagało sprawnego posługiwania się m.in.: wagą analityczną, palnikiem czy zestawem do destylacji.

Prymitywne myślenie alchemików

Rozwój cywilizacji można przedstawić jako cykliczne zderzanie się dwóch przeciwieństw – świata uznawanego za cywilizowany, oświecony, nowoczesny, postępowy ze światem nazywanym barbarzyńskim i prymitywnym. W tym schemacie „my-oni”: „my” to cywilizacja, a „oni” to barbarzyńcy. W podobny sposób Lévi-Strauss (2020, s. 47–48) charakteryzuje kondycję

antropologii kulturowej swojego czasu. Uczony przyjmował rolę oświeconego badacza prymitywnych kultur. Autor *Smutku tropików* wskazuje, że dystynkcja „my-oni” oparta jest na przekonaniu, że nasze myślenie jest odmienne od myślenia tych, którzy nie są nami. Istnieje przepaść pomiędzy stylem myślenia „my” – cywilizowanym a stylem myślenia „oni” – prymitywnym. Ten pogląd ma przybierać formę dwóch przeświadczeń. W pierwszym przypadku „oni” mają myśleć – jak to Lévi-Strauss określił – „cokolwiek topornie”. W drugim rozumieniu świat prymitywnych nie musi być „gorszy”, ale jest odmienny od naszego – niewspółmierny, nieprzekładany na nasz styl myślenia.

Przywołane rozróżnienie pozwala przedstawić dwa sposoby oceniania znaczenia tradycji alchemicznej. Po wielkiej rewolucji naukowej osiągnięcia alchemików zostały zdyskredytowane. Myślenie to zostało uznane za prymitywne. Badacze „tajemnicy tajemnic” zeszli do podziemia. Pielęgnując w różnych formach elementy ezoterycznej duchowości, rozdzielono dotychczasowo splecione nurty alchemicznego myślenia – ezoteryczno-duchowy i empiryczno-poetyczny. Pierwszy został zepchnięty do świata pseudonauki, a drugi włączony, utrwalony oraz rozwinięty w nowożytnej nauce. Nowy naukowy świat przekonywał, że alchemia to myślenie fałszywe i prymitywne. Scjentyistyczny światopogląd stał się dominującą narracją w mówieniu o świecie.

Niewątpliwie XIX stulecie było wiekiem triumfem nauk przyrodniczych. Jednocześnie była to epoka konfuzji, wynikającej z intelektualnego napięcia spowodowanego darwinowskim załamaniem antropocentryzmu i biblijnego obrazu uniwersum. Narastała potrzeba odnalezienia formy duchowości, która wykraczałaby poza miary tradycyjnej religijności. Był to przyczynek odnowy odrzuconego alchemicznego obrazu świata, który przecież operował językiem gnozy za sprawą metafor, emblematów i złożonych alegorii.

Jedną z pierwszych prób odrodzenia tradycji alchemicznej była działalność Ethana Allen Hitchcocka, który uchodzi za prekursora połączenia duchowości i psychoanalizy. W wydanym w 1855 r. *Remarks upon Alchemists* przekonuje, że alchemia to nie sztuka wytwarzania złota, ale ćwiczenie duchowe. To sokratejska praca nad cnotami, której celem miało być moralne życie. Alchemia to nie poietyczne i chemiczne procedury. Celem i przedmiotem działalności alchemików był człowiek, a ściśle rzecz biorąc jego duchowa odnowa. Alchemicy mieli poszukiwać formuły transmutacji, czyli przepisu na odrodzenie i zbawienie. Alchemiczny Merkury to czyste sumienie, a kamień filozoficzny to życie w świętości (Principe, 2013).

Kolejna postać tego nurtu to Mary Anne Atwood (1817–1910), której twórczość przypadała na apogeum epoki wikoriańskiej. Był to czas,

w którym emocjonalność była przykryta gorsetem surowej moralności, ale także wzmożonego zainteresowania okultyzmem i duchowością umożliwiającą wyrwanie się surowej obyczajowości. Atwood w rozprawie z 1850 r. – *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery with a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature* nie tylko przedstawia przegląd tradycji alchemicznej, ale przekonuje, że wszechobecną tworzącą świat materią jest nieważki i niedotykalny eter, a alchemiczna retorta to człowiek. Autorka pisze:

Człowiek jest prawdziwym laboratorium sztuki hermetycznej. Jego życie jej przedmiotem – wielkim destylatorem – rzeczą destylującą i destylowaną, a samoświadomość leży u podstaw całej tradycji alchemicznej? Czy ktoś jest rozczarowany takim wnioskiem? Wyobrażając sobie trudności lub niewykonalność tej nauki ponieważ opiera się na człowieku. Może niektórzy uważają, że dążenie do niej jest niebezpieczne, niecelowe lub nieopłacalne? Skoro badania naukowe były prowadzone długo i z powodzeniem w każdym kierunku. Nie zapraszamy niechętnych, ani nie odkrywamy tych nauk, aby dać nikczemnym poszukiwaczom bogactwa lub złoto (Atwood, 2010, s. 93).

Spojrzenie na tradycję alchemiczną Atwood i Hitchcocka miało ogromny wpływ na kształtowanie się wiktoriańskiego ezoteryzmu, który utrwalił modę na spirytualistyczną duchowość i magię. Z tego mariażu różnorodności doświadczeń duchowych i synkretyzmu stylów myślenia zrodziło się połączenie alchemii z interpretacjami kabały żydowskiej. Hybryda ta przesycona była neoplatońską wiarą w emanację Absolutu, fascynacją buddyzmem i hinduską jogą.

Rozumienie działań alchemików jako ćwiczenia duchowego stało się punktem wyjścia do psychologicznej interpretacji alchemii. W ten sposób odczytywał symbolikę alchemiczną Carl Gustav Jung (1999). Jednocześnie alchemia była przedmiotem badań porównawczych prowadzonych na styku religioznawstwa, antropologii kultury, historii i filozofii.

Styl myślenia alchemików był fundamentalnie odmienny od tego, który został przyjęty przez twórców nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Rozbieżność tę można przedstawić, odwołując się słów Lévi-Straussa (2020, s. 49):

(...) ta totalitarna [holistyczna: moje – R.K.] ambicja dzikiego umysłu znacznie różni się od procedur myślenia naukowego. Oczywiście główną różnicą jest to, że ta ambicja nie odnosi sukcesu. Poprzez naukowe rozumowanie jesteśmy w stanie zapanować nad naturą (...), podczas gdy mit jest nieskuteczny w obdarzaniu człowieka większą materialną władzą

nad środowiskiem naturalnym. Tym niemniej, co jest niezwykle istotne, zapewnia człowiekowi złudne wrażenie, że jest on w stanie zrozumieć wszechświat i że on, w rzeczy samej, wszechświat rozumie (Lévi-Strauss, 2020, s. 49).

Przyjęcie tezy, że język alchemików i język nauki były niewspółmierne, umożliwia przeniesienie dyskusji nad tradycją alchemiczną poza obszar sporu o kryterium oddzielenia pseudonauki od nauki. Określenie „prymitywne myślenie alchemików” można ująć w nawias. Język alchemików determinował inne „prawdy” o świecie niż te odkrywane w nauce. Jednocześnie „nie możemy zadowolić się twierdzeniem, że to po prostu absurd lub dziwaczny wytwór umysłu znajdującego się w jakimś delirium” (Lévi-Strauss, 2020, s. 53). Myślenie alchemików było ograniczone na dwa sposoby. Po pierwsze, uznawane było z perspektywy „nowego naukowego umysłu” za prymitywne. Nowożytny racjonalizm i naturalizm metodologiczny oczekiwał od naukowca wiedzy intersubiektywnie komunikowalnej i sprawdzalnej. Żądał obrazu świata przyrody, który miał być poznawalny na drodze przyrodzonej poprzez określone formy doświadczenia intelektualnego i empirycznego. Możliwość spekulacji i imaginacji została ograniczona w ramach kartezjańskiego kryterium „jasności i wyraźności”. Po drugie, alchemicy byli skrepowani oczekiwaniami, jakie stawiali przed swoimi badaniami i intelektualnym klimatem czasów. Idąc za myślą Lévi-Straussa (2020, s. 51), można przyjąć, że alchemicy nie posiadali zdolności umysłowych nowożytnych naukowców, ponieważ ich nie potrzebowali. Szukali całościowego obrazu świata, w którym makrokosmos i mikrokosmos, wymiar przyrodzony i nadprzyrodzony, miały ze sobą rezonować w myśl maksymy Hermesa Trismegistos: „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” (Hermes Trismegistos, za: Bugaj, 1991, s. 120).

Związek alchemii i nauki można także przedstawiać, nie deprecjonując wartości tej pierwszej. Sferę spotkania alchemii i nauki określa tożsama dla obu praca nad mitem. Kołakowski pisze (1994, s. 36): „świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. (...) obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości”. Między innymi w micie prometejskiej ambicji niesienia światła ludzkości spotyka się alchemia i nauka. U podstawy obu leży ten sam impuls twórczości i potrzeba intelektualnego zrozumienia reguł rządzących światem. Alchemicy i nowożytni naukowcy realizowali to marzenie w inny sposób, sięgając różnych ontologii, założeń epistemologicznych i metodologicznych. Zakorzeniony w tradycjach alchemicznych dualizm materii i ducha był usuwany z dyskursu krystalizującego się przyrodoznawstwa.

Alchemiczne przekonanie o możliwości poznania całościowego ustąpiło analitycznemu ostrzu języka matematyki. Nowożytny paradygmat poznania naukowego przetworzył mit Prometeusza na swoje potrzeby. Umożliwiła to plastyczność mitycznego tworzywa. Blumenberg (2009, s. 29) stwierdza:

Mity są historiami, których narracyjny rdzeń cechuje wysoki stopień trwałości i zarazem równie wyraźna zdolność tworzenia wariantów ich kwestii marginalnych.

Wyłożono w inny sposób naturę racjonalności, a prawo naturalne wyprowadzono poza ramy Absolutu, sytuując je w świecie przyrody. Zmienił się sposób myślenia o świecie, ale potrzeba zrozumienia prawideł nim rządzących w dalszym ciągu wyzwalała twórczość człowieka. Lévi-Strauss (2020, s. 51) podkreśla:

Prawdopodobnie jedną z konkluzji wynikających z badań antropologicznych jest to, że niezależnie od różnic kulturowych umysł ludzki jest wszędzie jeden i ten sam, i posiada te same możliwości.

Mit zasilający wyobraźnię człowieka, mit umożliwiający osvajanie tego, co za horyzontem, mit, który popycha człowieka do przekraczania widnokręgu jest relatywnie w swojej istocie tożsamy dla różnych paradygmatów. Jest jedynie artykułowany w różnych, często niewspółmiernych, językach. Styl myślenia alchemików i styl myślenia przyjęty przez luminarzy nowożytnej nauki wypływał z pierwotnych wyobrażeń na temat świata przyrody zawartych w pierwszych mitologicznych kosmogoniach. Momentem oderwania od mitycznej osnowy było narodzenie się jońskiej filozofii przyrody. Pierwsi jońscy myśliciele wyartykułowali przekonanie o tym, że świat umożliwia racjonalne jego uchwycenie, w którym los człowieka i przebieg zdarzeń nie jest „zabawką” w rękach bogów. Wykluczyli ze świata przyrody możliwość bezpośredniego działania czynnika nadnaturalnego, który kierowany kaprysem nadprzyrodzonej siły kształtował rzeczywistość. Pierwsi filozofowie przyrody odrzucili stary obraz świata, ale zachowali dawne toposy mitologiczne. Jean-Pierre Vernant stwierdza:

Kosmologie podejmują i kontynuują zasadnicze tematy mitów kosmogonicznych. Przenoszą odpowiedzi na ten sam rodzaj pytań. Nie szukają, jak nauka, praw natury. Razem z mitem dopytują się, w jaki sposób został ustanowiony ład i jak kosmos wyłonił się z chaosu. Z mitów genetycznych Milezycjczycy zapożyczają nie tylko obraz świata, lecz także cały materiał pojęciowy i schematy wyjaśniania zjawisk: za „elementami” *physis* kryją się dawne bóstwa mitologii. Stając się naturą, elementy zatraciły charakter

zindywidualizowanych bogów, pozostając jednak aktywnymi i ożywionymi potęgami, wciąż poczytywanymi za boskie. Kiedy *physis* działa, jest cała przeniknięta tą mądrością i sprawiedliwością, która była udziałem Zeusa (Vernant, 1996, s. 124).

Jończycy przechowali mitologiczny obraz świata, który w przyszłości był dalej przekształcany. Był dziedziczony przez kolejne pokolenia, szukające intelektualnego rozpoznania świata przyrody. Zadanie to kontynuowali alchemicy i nowożytni filozofowie naturalni. Droga od alchemii do nowożytnej nauki polegała na przekształcaniu mitologicznych toposów. Za sprawą jońskich filozofów wydobyto z mitologicznego obrazu świata zbiór przekonań. Vernant wylicza:

1. Wszechświat jest hierarchią sił. Analogiczny pod względem struktury do społeczeństwa ludzkiego (...). Aspekty przestrzenne owego porządku – poziomy kosmiczne i kierunki przestrzeni – wyrażają nie tyle własności geometryczne, ile rozmaite funkcje, wartości i rangi.
2. Ład nie wyłonił się w nieunikniony sposób z dynamicznej gry elementów składowych wszechświata, lecz został dramatycznie ustanowiony przez działanie jednego czynnika.
3. Nad światem panuje wyjątkowa potęga tego czynnika, który wydaje się jedynym i uprzywilejowanym stojący ponad innymi bogami (...). To jego monarchia utrzymuje równowagę między Potęgami, z jakich składa się wszechświat, wyznacza każdej z nich miejsce w hierarchii, określa atrybuty, prerogatywy, należne godności (Vernant, 1996, s. 135).

Pomiędzy postawą antropologów badających kultury przedpiśmienne a stosunkiem nowożytnej nauki do alchemii zachodzi analogia. Rdzenni mieszkańcy i alchemiczni badacze reprezentują archaiczny oraz prymitywny sposób myślenia. Prymitywność języka kultur przedpiśmiennych i kultury maga-alchemika jest jednak inaczej oceniana. W pierwszym przypadku jest to świat z pobłażliwością akceptowany i z ciekawością analizowany. W drugim – odrzucony po to, aby ugruntować fundamenty racjonalnego myślenia. W manifestie nowożytnej nauki zawarto przekonanie, że przypisywany alchemikom (choć nie w pełni zgodnie z ich intencjami) projekt transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto nie tylko nie zakończył się sukcesem, ale w istocie był pseudonaukową mrzonką. Niewątpliwy sukces nowożytnej nauki wzmocnił przekonanie, że alchemia to poroniony płód ludzkiego intelektu. Ten obraz alchemii ma swoje uzasadnienie wówczas, gdy alchemia jest opisywana z perspektywy fizykalistycznej, scjentystycznej, pozytywistycznej, naturalistycznej i ahistorycznej. Eliade (1970, s. 25–29) zarysował inny obraz, w którym alchemia

to forma przekazywania mitu. Zasadniczą rolę odgrywała praca nad symbolem, a nie z fizycznie uchwytywanym konkretem. Myśl alchemików nie była wypaczoną imaginacją i poznawczą iluzją, ale etapem w przekształcaniu zaczerpniętych z mitu schematów patrzenia na świat.

Tradycja alchemiczna odegrała podwójną rolę w dziejach rozwoju kultury. Skrytykowana przez luminarzy nauki stała się „słupem granicznym” wyznaczającym granice racjonalności, ugruntowanej w epoce oświecenia. Po usunięciu z akademii była miarą pseudonaukowości. Z perspektywy współczesnej humanistyki alchemia w chwili największego rozkwitu była działalnością, którą należy traktować jako początkowy punkt procesu tworzenia racjonalnego obrazu świata. W swoich założeniach filozoficznych kultura alchemiczna była depozytariuszem zawartego w starożytnej filozofii przyrody mitycznego myślenia. Według Eliadego (2007, s. 185) mity wytwarzania i kontrolowania natury zostały utrwalone w tradycji alchemicznej i określiły fundamenty nowożytnej nauki:

(...) alchemia kontynuuje i wchłania w siebie prastary mit *homo faber*
(...) biorąc na siebie odpowiedzialność za zmienianie natury, człowiek
zajmuje miejsce czasu.

Badacz puentuje:

Soteriologiczny mit udoskonalenia i w ostatecznym rozrachunku zbawienia natury przetrwał zakamuflowany w patetycznym programie społeczeństw przemysłowych, stawiających sobie zadanie całkowitej „transmutacji” przyrody (Eliade 207, s. 195).

Z perspektywy „cywilizowanego naukowego umysłu” filozofia alchemików był prymitywna. Nie osiągnięto dzięki niej sukcesu poznawczego, który stał się udziałem postępu naukowo-technicznego.

Zajęcza warga alchemii

W wykładzie pt. *Zajęcze wargi i bliźnięta – rozszczepienie mitu* Lévi-Strauss wydobywa paralelę pomiędzy toposami występującym w mitach różnych kultur. Interesuje go figura „dwoistości”, bycia niedookreślonym i niejednoznaczny, która wyraża się w mitach przywołujących bliźniactwo i rozdwojenie wargi (2020, s. 56–66). Forma, w której indywidualne istnienie trwa w dwóch postaciach, zawierających w sobie swoisty awers i rewers osobowości, ja i jego alter ego, pojawia się w wielu narracjach mitologicznych. Fenomen „dwoistości” poruszał człowieka i wymuszał potrzebę

intelektualnego zmierzenia się z nim. Pociągał i przerażał człowieka wielu kultur, w różnych okresach, pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi. Analiza tego toposu pasuje do strukturalistycznego stylu myślenia Straussa. Ukazuje wspólny fundament dla odmiennych kulturowo wrażliwości mitologicznych. Figura „dwoistości” jest również obecna w tradycji alchemicznej. Niejednoznaczność w wielu wymiarach była wpisana w charakter działalności alchemików. Dostrzegalna jest, gdy przyglądamy się alchemii od jej wnętrza – sięgając do rozważań poszczególnych alchemików, a także gdy śledzimy dzieje praktyki alchemicznej z zewnętrznej perspektywy: antropologii kulturowej, filozofii czy historii nauki. Przywołam kilka przykładów ilustrujących figurę „dwoistości i rozdwojenia” w tradycji alchemicznej.

W języku alchemii jedną z najważniejszych kategorii pojęciowych był kamień filozoficzny. Badacze często definiują działalność alchemiczną poprzez poszukiwania kamienia filozoficznego. Element ten był identyfikowany jako katalizator transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto lub srebro, a także jako czynnik umożliwiający dokonanie się przemiany duchowej alchemika i jego oświecenia. Według Harry’ego J. Shepparda (1991, s. 9): „Udoskonalenia materii poszukiwano w działaniu preparatu [np. kamienia filozoficznego dla metali; eliksiru życia dla człowieka]”. Niewątpliwie alchemicy pojęcie „kamienia filozoficznego” dookreślali w różny sposób, traktując go jako materialny lub duchowy czynnik przemiany. W tym kontekście bardzo ważne były poglądy Arystotelesa. Według niego przyczyną materialną przemiany substancjalnej bytu były elementy identyfikowane jako naturalne żywioły: ogień, powietrze, ziemia, woda. Powiązane były działaniem siły twórczej, wyrażonej w postaci ekstremów – suche, wilgotne, gorące i zimne – które miał przyjmować określony żywioł. Relacje te tworzyły cztery pary połączeń: gorące i suche to ogień, wilgotne i gorące – powietrze, zimne i suche – ziemia, zimne i wilgotne – woda (Arystoteles, 1981). Koncepcja Arystotelesa zdominowała alchemiczny świat. Bazował na niej m.in. Jabir ibn-Hayyan, a na przełomie XV/XVI w. Paracelsus. Grecki Galen zaadaptował Arystotelesowską teorię przemiany substancjalnej na potrzeby praktyki medycznej. Łączył żywioły z wydzielinami ludzkiego organizmu, które nazywał humorami: krew – powietrze, flegma – woda, żółć żółta – ogień, żółć czarna – ziemia. Uważał, że o zdrowiu organizmu decyduje odpowiednia równowaga humorów, a zabiegi lecznicze to doprowadzenie do zbalansowania ich natężenia w organizmie.

Zywioły i opisane na nich relacje sprowadzono do prymatu piątego podstawowego elementu – esencji istnienia (*quinta essentia*). To niezniszczalny i wieczny materiał, którego wydestylowanie alchemicy uważali za klucz do transmutacji. Alchemiczna idea kamienia filozofów korespondowała

z kategorii „piątej esencji”. Dla przykładu, Jan z Rupescissy – przedstawiciel piętnastowiecznego profetycznego witalizmu i umysłowości apokaliptycznej – w traktacie *Liber lucis* przedstawił, w jaki sposób za pomocą kamienia filozofów można udoskonalać materię, w której zawarte miały być niewielkie ilości piątego żywiołu.

W wyniku dynamicznej gry przeciwieństw świat przyrody alchemików był ciągłym ruchem materii. W pojęciu kamienia filozofów zogniskowane było przekonanie o tym, że wszechistnienie to wieczny i odwieczny proces przechodzenia ze współistnienia przeciwieństw do stanu pierwotnego połączenia w jedność. Świat przyrody miał być zorganizowany w procesie stałego poszukiwania powrotu do ponownego zjednoczenia tego, co w wyniku kosmogenicznego zdarzenia zostało rozerwane. Praca alchemików polegała na odkryciu naturalnego szlaku przemiany substancji świata, opracowaniu techniki przyspieszania tego procesu i podporządkowania jego mechaniki celom człowieka. Kosmos kontemplowany był w myśl platońskiego credo: „(...) umie patrzeć z góry i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek” (Platon, 1997). Alchemiczna „zajęcza wargę” wyrażała się w jedności oraz w równoczesnej opozycji makro- i mikrokosmosu. Dociekano zasady pierwotnego połączenia rozerwanych pierwiastków: męskiego i żeńskiego, ciepłego i zimnego, suchego i wilgotnego, twardego i miękkiego. Przedstawiano tę jedność przeciwieństw w hermafrodytycznej formie. Marie-Louise Von Franz głębię metonimiczności tego przekonania alchemików ujmuje następująco:

To, że ciecz – bezkształtna woda życia – i kamień – najbardziej solidne z rzeczy, a przy tym martwe – są według alchemików tym samym, stanowią wielki paradoks. Odnosi się do dwóch aspektów urzeczywistnienia Jaźni: rodzi się coś stabilnego, niepoddającego się zmiennym kolejom losu, a jednocześnie coś tętniącego życiem, nieustannie zaangażowanego w jego przepływ, nieulegającego ograniczeniom (Von Franz, 2015, s. 221).

Alchemicy „zajęczą wargę” umieścili w centrum swoich koncepcji świata przyrody, mierząc się z postawionym przez Jończyków pytaniem: jedność czy wielość?

Kolejna „zajęcza wargę” zawarta w dziedzictwie alchemii to pytanie o to, co było przedmiotem dociekań alchemików: substancja czy świadomość; rozwój materialny czy udoskonalenie duchowe; kamień filozofów do produkcji fałszywego złota. Przyglądając się tradycji alchemików, trudno pozbyć się przekonania o paradoksalności ich działalności. Alchemiczny świat to dialektyka przeciwieństw, których połączenie nie prowadzi do wydobycia „nowego”, ale generuje w syntezie kolejną opozycję. Tradycja alchemiczna może być wyrażona jako przechodzenie od jednej

niejednoznaczności do następnej. Następne alchemiczne „zajęcze wargi” tworzą labirynt nieprzerwanie rozdzielających się korytarzy, które wciąż okazują się fałszywymi ścieżkami, pozostawiając „alchemicznego badacza” w ciągłym poczuciu niedosytu. W ten sposób dokonano się ostateczne rozszczepienie alchemicznego podniebienia. W efekcie nowożytny paradygmat nauki wskazał na istnienie przyrodoznawczego *alter ego* pod postacią pseudonauki, której paradygmatycznym przykładem została alchemia.

Kiedy alchemia stała się mitem

„Zajęcza wargi”, „zwodniczy ogród błędów”, labirynt bez wyjścia, paradoksalność, niejednoznaczność, nieoczywistość, chaos i szaleństwo, oświecenie, gnoza – to kilka z licznych określeń, za pomocą których można opisać tradycję alchemiczną. Sceptyk stwierdzi, że świadczy to o tym, iż alchemicy nie potrafili określić swojej naukowej tożsamości. Nie potrafili wskazać przedmiotu badań i wypracować spójnej metodologii. Zatem, alchemia to kolaż przesądów i praktyk magicznych, łączonych z prowadzonymi na ślepo doświadczeniami chemicznymi. Podkreślając aspekt poietyczny działalności alchemicznej, można fenomen ten uznać za wczesny etap rozwoju chemii. Jednakże ta forma protochemii była w większym stopniu filozoficzną refleksją, inspirowaną obserwacją praktyki rzemieślniczej – przede wszystkim metalurgów – niż nauką w nowożytnym znaczeniu. Z drugiej strony, uwypuklając aspekt filozoficzny działalności alchemików, okazuje się, że była to refleksja, którą współcześnie można wiązać z antropologią filozoficzną, hermeneutyką filozoficzną i idealistyczną filozofią przyrody. Traktaty alchemiczne mogą być czytane jako teksty o mniej lub bardziej ukrytym przekazie duchowym: religijnym, ezoterycznym i psychologicznym. Zatem, jak określić tożsamość alchemii? Czy był to koherentny styl myślenia? A może był to skontekstualizowany kulturowo i rozmyty pod względem treści wytwór ludzkiej wyobraźni? Podobny problem, pytając o łączność narracji mitologicznych, formułuje Lévi-Strauss:

(...) spójny porządek, jak rodzaj sagi, jest stanem pierwotnym, i że gdziekolwiek znajdziemy mit jako niepołączone elementy, będzie to rezultat procesu rozkładu i dezorganizacji – możemy odnaleźć rozproszone elementy tego, co było wcześniej sensowną całością. Możemy też wysunąć hipotezę, że stan rozproszony był najwcześniejszy i że mity zostały ułożone w porządku przez miejscowych mędrców i filozofów, których nie ma wszędzie, a tylko w niektórych społeczeństwach (Lévi-Strauss, 2020, s. 69–70).

Przyjmując absolutyzujący obiektywność wzorzec racjonalności, ugruntowywany przez apologetów rewolucji naukowej i oświecenia, można stwierdzić, że działania alchemików były zbiorem dowolnie wiązanych myśli i praktyk. Rezygnując z przekonania o istnieniu ahistorycznego i kulturowo niezrelatywizowanego standardu racjonalności, działania alchemików można uznać za racjonalne. Alchemiczna racjonalność okazuje się jednak racjonalnością niewspółmierną z racjonalnością nowożytnej epoki. Tradycja alchemiczna nie może być zredukowana do jednego kontekstu. Jednocześnie nie jest wyrażalna w wielu kontekstach, których suma pozwala powiedzieć coś jednoznacznego o działalności alchemików. Spuścizna alchemiczna to swoista mitologiczna saga opowiadająca o kosmogoniach i archetypicznych przemianach bytu. Lévi-Strauss pisze:

(...) w naszych społeczeństwach historia [nauka: moje – R.K] zastąpiła mitologię i odgrywa tę samą funkcję. Dla społeczności niepiśmiennych [alchemików: moje – R.K] (...) celem mitologii jest gwarancja, że przyszłość pozostanie wierna terażniejszości i przeszłości tak blisko – całkowita bliskość jest oczywiście niemożliwa – jak to możliwe. Jednakże dla nas przyszłość zawsze powinna się różnić od terażniejszości (...). Tym niemniej rozdział między mitologią a historią (...) prawdopodobnie może być zmniejszony dzięki studiowaniu opowieści, które są tworzone nie w oderwaniu od mitologii, ale jako jej kontynuacje (Lévi-Strauss, 2020, s. 77).

Sięgając do wyobrażeniowości alchemików, traktaty poświęcone zagadnieniom przemiany substancjalnej są przesycone toposami znanymi z mitologicznych narracji. Alegoryczny język, figuratywne przedstawienia służyły za narzędzia mnemotechniczne adeptom alchemii, ale także jako sposoby ukrywania istotnego przekazu: receptury rzemieślniczej lub boskiej tajemnicy. Niewątpliwie alchemia w sensie wskazanym przez Lévi-Straussa była strażniczką przeszłości – *vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile*. Praktyka alchemiczna czerpała z korpusu mitologicznego: babilońskiego, egipskiego, greckiego. Po wielkiej rewolucji naukowej XVII w. rozpoczął się nowy etap mitologizowania tradycji alchemicznej. Oświecenie i pozytywistyczny scjentyzm stworzył mit pseudonaukowości alchemii i paradoksalnie narodził mitologię transracjonalnego doświadczenia inicjacyjnego, np. ruchu różokrzyżowców i antropozofii. Mitologia alchemiczna okazała się doskonałą inspiracją i trwa w jungowskiej antropologii filozoficznej, a także antropologii kulturowej oraz filozoficznej refleksji, irytuując i pociągając współczesnych badaczy.

Alchemia a analogia mit i muzyka

W ostatecznym piątym radiowym wykładzie Lévi-Strauss (2020, s. 81–90) kieruje swoją uwagę na relację rozpiętą pomiędzy mitem a muzyką. Badacz pisze:

W odniesieniu do aspektu podobieństwa, mój główny pogląd opiera się na fakcie, iż niemożliwością jest, tak jak w przypadku kompozycji muzycznej, pojmować mit jako sekwencję ciągłą. Dlatego właśnie musimy mieć na uwadze, że jeśli staramy się czytać mit (...) to jest linijka po linijce, od lewej do prawej, nie pojmujemy mitu, ponieważ powinniśmy pojmować go jako całość (...). A zatem mit powinniśmy czytać mniej więcej tak, jak czytaliśmybyśmy utwór na orkiestrę (...). Musimy pojąć, że każda strona jest jednością (Lévi-Strauss, 2020, s. 81–82).

Dzięki wykorzystaniu w rozważaniach nad tradycją alchemiczną wskazanej myśli francuskiego antropologa zarysowuje się – już wcześniej podkreślana – osobliwa cecha alchemii, którą można określić jako holistyczną formę myślenia o świecie. Spojrzenie na ogół zjawisk – materialnych i duchowych – wyrażało się w idei odpowiedniości makro- i mikroświata. Wszecławiat i ludzkie psyche rozpięte pomiędzy ułomną duszą a wiecznym duchem boskiej iskry w oczach alchemików mogły być przestrzenią, w której wszystko we wszystkim znajdowało swoje odbicie. Analogia i jedność przeciwieństw urastała do roli epifanii. Uzupełniał podejście to swoiście rozumiany konkordyzm. Szukano w natchnionych tekstach wskazówek kosmologicznych, ale także potwierdzenia wiary w jedność zjawisk przyrody. Od XV w. narastać zaczęła tendencja ustalania podobieństw między różnymi tradycjami ezoterycznymi. Swoista praca unifikacyjna, która od dawien dawna zaprzętała umysły ludzkie – począwszy od poszukiwania języka Adama, aż do przeświadczeń współczesnych fizyków cząstek elementarnych o budowie materii. Alchemiczne pragnienie intelektualnej harmonii umysłu i świata było potrzebą motywowaną w większym stopniu potrzebami estetycznymi. Panteistyczne przeświadczenia alchemików wywiedzione zostały z wiary w istnienie zapomnianej wiedzy, która możliwa była do przywrócenia rodzajowi ludzkiemu dzięki kontemplacji piękna świata przyrody. Partytura utworu muzycznego umożliwiającą przeżycie triady: piękno, prawda, dobro, tak jak alchemiczny mit transmutacji wyprowadzona ma być z jedyne go autentycznego i boskiego źródła. Alchemię, mit i muzykę łączy to, co Lévi-Strauss nazywa powracaniem tematu (2020, s. 84). Analogia zawarta jest w mechanizmie powtarzania tych samych toposów w różnych momentach narracji alchemików, opowieści mitologicznej, partyturze muzycznej,

zgodnie ze wskazaną przez Lévi-Straussa mitotwórczą regułą utrwalania przeszłości w terażniejszości i przyszłości.

Zakończenie

Myśli Lévi-Straussa, wyłożone przez niego w przywołanych radiowych wykładach, pomagają ująć tradycję alchemiczną jako zjawisko, które może być przedstawiane z perspektywy rozważań antropologii kultury, filozofii kultury, ale przede wszystkim jako etap w dziejach filozofii przyrody. Alchemia – jej dzieje i działalność alchemików – może być uchwycona jako intensywna zależność między: objawieniem a obserwacją, rozumem a wiarą, sztuką i estetyką a nauką i filozofią, religią i teologią a magią i gnozą (Prinke, 2014, s. 41–47). Wydaje się, że nad tą złożoną strukturą panuje jeden dominujący i założycielski dla całości czynnik, którym jest mit wraz z jego twórczą i destrukcyjną mocą.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1981). *O powstawaniu i ginięciu*. Warszawa: PWN.
- Atwood, M.A. (2010). *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery with a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature*. Nabu Press.
- Blumenberg, H. (2009). *Praca nad mitem*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bugaj, R. (1991). *Hermetyzm*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Clericuzio, A. (1994). Carneades and the chemists: a study of The Sceptical Chymist and its impact on seventeenth-century chemistry. W M. Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered*. Cambridge.
- Dobbs, B.J.T. (1975). *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, "The Hunting of the Greene Lyon"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckhart Mistrz. (1986). *Kazania*. Poznań: W Drodze.
- Eliade, M. (1970). *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*. Warszawa: PIW.
- Eliade, M. (2007). *Kowale i alchemicy*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Franz von, M.L. (2015). *Alchemia. Wprowadzenie do symboliki i psychologii*. Poznań: Zysk i s-ka Wydawnictwo.
- Hall, R.A. (1966). *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jung, C.G. (1999). *Psychologia alchemia*. Warszawa: Wydawnictwo Wrota.

- Kazibut, R. (2012). Alchemia pomiędzy pseudonauką a nauką. Studium historyczno-metodologiczne. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 1(191), 27–47. DOI 10.24425/118032.
- Kołąkowski, L. (1994). *Obecność mitu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Lévi-Strauss, C. (2020). *Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude'a Lévi-Straussa*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Łukasik, A. (2009). Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantowo-mechanicznego pojęcia elementarnych składników materii. *Studia Philosophiae Christianae*, nr 45/1, 133–162.
- Newman, W.R. (1991). *The Summa Perfectionis of the Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*. Leiden: Brill.
- Newman, R.W. (1994). Boyle's debt to corpuscular alchemy. W M. Hunter (red.), *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge: University Cambridge Press.
- Newman, W.R. (1996). The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy. *Annals of Science*, 53, 567–585. DOI: 10.1080/00033799600200401.
- Newman, W.R. (2001). Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert. *International Studies in the Philosophy of Science*, nr 2, 145–153. DOI: 10.1080/02698590120059013.
- Newman, W.R. (2019). *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*. Princeton: Princeton University Press.
- Newman, W.R. i Principe, L.M. (1998). Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake. *Early Science Medicine*, nr 1(38), 32–65. DOI: 10.1163/157338298x00022.
- Platon (2001). *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Prinke, R.T. (2014). *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo PAN.
- Principe, L. (1998). *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*. Princeton: Princeton University Press.
- Principe, L. (2013). *The Secrets of Alchemy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sheppard, H.J. (1981). Alchemy. W W.F. Bynum, E.J. Browe i R. Porter (red.), *Dictionary of the history of science*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vernant, J.P. (1996). *Źródła myśli greckiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Wójtowicz, A. (2020). Słowo wstępne do wydania polskiego. W C. Lévi-Strauss, *Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude'a Lévi-Straussa*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Radosław Kazibut – profesor nadzwyczajny na Wydziale Filozoficznym UAM w Zakładzie Filozofii Nauki i Techniki. Autor pierwszej polskojęzycznej monografii poświęconej filozofii przyrody Roberta Boyle’a pt. *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej*, Poznań 2019. Aktywny członek Sekcji Filozofii Przyrody i Przyrodoznawstwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Prowadzi badania nad wpływem czynników filozoficznych i kulturowych na proces kształtowania się nowożytnego paradygmatu poznania naukowego.