



ISSN 2299-0356

Filozoficzne Aspekty Genezy — 2024, t. 21, nr 1

Philosophical Aspects of Origin

s. 197–225



<https://doi.org/10.53763/fag.2024.21.1.234>

ARTYKUŁ ORYGINALNY / ORIGINAL ARTICLE

Radosław Kazibut 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 

Wyobrażenia i transmutacja. Składowe myślenia ezoterycznego w filozofii przyrody

Received: February 1, 2023. Accepted: May 29, 2023. Published online: July 26, 2024.

Abstrakt: W artykule przedstawiono wybrane aspekty związku zachodzącego pomiędzy tradycją zachodniego ezoteryzmu a rozwojem filozofii przyrody. Przyjmując charakterystykę zachodniego ezoteryzmu Antoine'a Faivre'a, przeanalizowano, jak ezoteryczny styl myślenia o przyrodzie wpływał na filozofię przyrody. W pierwszej części artykułu skoncentrowano się na związku wyodrębnionego przez Faivre'a toposu wyobraźni z filozofią przyrody. W drugiej części zarysowano, jak w filozoficznej refleksji nad przyrodą rozumiana była idea transmutacji.

Słowa kluczowe:

alchemia;
ezoteryzm;
filozofia przyrody;
transmutacja;
wyobrażenia

Imagination and Transformation. Components of Esoteric Thinking in Philosophy of Nature

Abstract: The article presents selected aspects of the relationship between the tradition of Western esotericism and the development of the philosophy of nature. Adopting Antoine Faivre's characterization of Western esotericism, it analyzed how the esoteric thinking about nature influenced natural philosophy. The first part of the article focuses on the relationship, distinguished by Faivre, between the topos of imagination and natural philosophy. The second part outlines how transmutation was understood in philosophical reflection on nature.

Keywords:

Alchemy;
Esoteric Topoi in the Philosophy of Nature;
Experience of Transmutation;
Imagination;
Philosophy of Nature



Wstęp

Początki filozofii w starożytnej Grecji były naznaczone swoistą sprzecznością. Był to splot dwóch tendencji — poszukiwania mądrości ukrytej w misteriach i rytuałach oraz przekonania, że wiedza dyskutowana w publicznej przestrzeni staje się wiedzą jawną i intersubiektywnie komunikowalną. Filozofia starożytnej Grecji nie była w stanie pozbyć się tej przyrodzonej jej dwuznaczności. Myśl grecka miała balansować pomiędzy potrzebą podtrzymywania wiary w tajemnicę dostępu do wiedzy, a koniecznością intelektualnego i racjonalnego patrzenia na świat.¹ Jońscy filozofowie zapoczątkowali dzieje europejskiej filozofii poszukiwaniami relacji porządkujących przyrodę. Podążając tropem wskazanym przez Jean-Pierre Vernanta, będę argumentował, że w filozoficznej refleksji nad przyrodą zawarta jest ambiwalencja wyrażająca się w potrzebie artykułowania tajemnicy i sacrum przyrody oraz powszechnego ujawnienia wiedzy na temat przyrody. Z tej perspektywy filozofia przyrody od swojego zarania była splotem myślenia mitycznego, ezoterycznego i przyrodoznawczego.²

Antoine Faivre w pracy **Access to Western Esotericism** stwierdza: „Współczesny Zachód »ezoteryzmem« nazywa formę myśli, którą można zidentyfikować poprzez sześć podstawowych składników”.³ Francuski badacz na tej liście umieścił: *korespondencję* — przedstawienie świata jako porządku, w którym zarówno w warstwie symbolicznej, jak i realnej zachodzi korespondencja pomiędzy widzialnymi i niewidzialnymi częściami świata; *żyjącą naturę* — wszechświat przenika siła życiowa decydująca o tym, że jest on złożony, różnorodny i hierarchicznie uporządkowany; *wyobrażnię i mediację* — przeświadczenie o tym, że określone rytuały i praktyki duchowe pozwalają na dostęp do wyższego, nadprzyrodzonego, boskiego świata; *doświadczenie transmutacji* — przekonanie o możliwości dokonania i doświadczenia szczególnej formy metamorfozy, zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym, poprzez przejście przez trzy mistyczne i/lub wyko-

¹ Por. Jean-Pierre VERNANT, **Źródła myśli greckiej**, przeł. Jerzy Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996, s. 74–75.

² Przedstawione w artykule rozważania są kontynuacją analiz przeprowadzonych w: Radosław KAZIBUT, „Alchemia, korespondencja i witalizm: ezoteryczne toposy w filozofii przyrody”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2022, t. 19, nr 1, s. 167–19, <https://doi.org/10.53763/fag.2022.19.1.192>.

³ Antoine FAIVRE, **Access to Western Esotericism**, State University of New York Press, Albany 1994, p. 10.

nawcze etapy przemiany: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie; *praktykę konkordancji* — założenie o możliwości znalezienia płaszczyzny, na której połączone są wszystkie tradycje duchowe, a tym samym osiągnięcie pogłębionej iluminacji i gnozy; *przekazywanie* — mistrz-wtajemniczony na drodze inicjacji wprowadza ucznia-adepta w arkana wiedzy ezoterycznej.⁴ W dalszej części swojej rozprawy Faivre zwraca uwagę na metodologiczne przeszkody badań nad ezoteryzmem. Jednocześnie stwierdza, że pokusa rozpoznania „uniwersalnego ezoteryzmu” i poszukiwania jego prawdopodobnych wariantów jest zrozumiała.⁵ Sporządzona przez Faivre’a lista toposów charakteryzujących tradycję zachodniego ezoteryzmu została poddana krytycznej ocenie przez środowisko naukowe. W tej dyskusji, między innymi, zabrał głos Wouter J. Hanegraaff.⁶ Zauważa on, że według podejścia Faivre’a ezoteryzm może być określany jako to, co stanowi opozycję paradygmatu ugruntowanego po wielkiej rewolucji naukowej siedemnastego wieku, swoistym światopoglądem odrzuconym przez odczarowany nowoczesny, racjonalny, oświeceniowy świat.⁷ Z kolei Nicholas Goodrick-Clarke podkreśla, że pionierskie prace Faivre’a na temat teozofii, iluminizmu i filozofii przyrody wykonane w osiemnastym i dziewiętnastym wieku zaowocowały opracowaniem metodologicznych ram dociekań nad ezoteryzmem. Faivre wraz z Henry Corbinem wypracowali analityczny model badawczy, w ramach którego przedstawili swoje rozważania nad ezoteryzmem.⁸ Postać Corbina prowadzi do kolejnego środowiska — tzw. grupy Eranosa — której przedstawiciele (poza Corbinem to między innymi: Gershom Scholem, Mircea Eliade i Carl G. Jung) podejmowali próby charak-

⁴ Por. Antoine FAIVRE, *Access to...*, s.10–15.

⁵ Por. Antoine FAIVRE, *Access to...*, s. 16.

⁶ Por. Wouter J. HANEGRAAFF, *Esotericism and The Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; Wouter J. HANEGRAAFF, „On the Construction of „Esoteric Traditions”, in: Antoine FAIVRE and Wouter J. HANEGRAAFF (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Louvain 1998, s. 11–61; Wouter J. HANEGRAAFF, „Some Remarks on the Study of Western Esotericism”, *Esoterica* 1999, Vol. 1, s. 3–19, [http://esoteric.msu.edu/\[01.02.2023\]](http://esoteric.msu.edu/[01.02.2023]); Wouter J. HANEGRAAFF, „Esotericism”, in: Antoine FAIVRE, Roelof VAN DEN BROEK, Jean-Pierre BRACH, and Wouter J. HANEGRAAFF (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden — Boston 2005, s. 336–340.

⁷ Por. Wouter J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London — New Delhi — New York — Sydney, 2013, s. 3–5.

⁸ Por. Nicholas GOODRICK-CLARCE, *The Western Esoteric Traditions A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 5.

teryzowania ezoteryzmu. Temu kolektywowi badawczemu przyświecało przekonanie, że ezoteryzm niezmiernie trudno opisać poprzez wskazanie adekwatnego zbioru przynależnych mu atrybutów pozytywnych. Jednocześnie relatywnie łatwo można tłumaczyć, czym był ezoteryzm, pokazując jego odmienność w stosunku do oświeceniowego racjonalizmu i nowożytnego paradygmatu poznania naukowego.⁹ Można dodać, parafrazując Eckharta: „ezoteryzm — wiem, czym nie jest”.

Pojęciowa wielowymiarowość i historyczna, geograficzna, kulturowa rozpiętość tradycji ezoterycznej sprawia, że próby sprowadzenia tej złożoności do jednego uniwersalnego schematu są zawsze tylko relatywnie adekwatnym przedstawieniem tego intelektualnego zjawiska. Jest tak również w przypadku ujęcia Faivre'a. Mając świadomość tego faktu, podkreślam, że instrumentalnie odwołam się do tej konceptualizacji tradycji ezoterycznej.

W dalszych rozważaniach skoncentruję się na dwóch z sześciu toposów myślenia ezoterycznego wskazanych przez Faivre'a tj: *wyobraźni i mediacji* oraz *doświadczeniu transmutacji*. Należy zaznaczyć, że przyjęta przeze mnie interpretacja tych kategorii ma charakter adaptacyjny w sensie wypracowanym przez poznańską szkołę metodologiczną.¹⁰ Tym samym zadanie, jakie zamierzam zrealizować, w niewielkim stopniu wymaga pieczołowitej historycznej rekonstrukcji obecności *wyobraźni i mediacji* oraz *doświadczenia transmutacji* zarówno w dziejach tradycji ezoterycznej, jak i filozofii przyrody. Z tego względu dalsze analizy będą miały charakter pogładowy, w przybliżeniu dający możliwość zarysowania współdziałania ezoteryzmu zachodniego i racjonalistycznej filozofii przyrody. Wpisuję się w tym kontekście w perspektywę metodologiczną, którą zaproponował Kocku von Stuckrad, stwierdzając:

„Proponuję (...) model interferencji, który pozwala nam przyjrzeć się punktom węzłowym i wzajemnym zależnościom pomiędzy systemami kulturowymi, takimi jak nauka i religia. Zarówno nauka, jak i religia są ściśle związane z wiedzą. (...) Dlatego szczególnie interesujące jest przeanalizowanie roli dyscyplin, które padły ofiarą strategii wykluczenia w dyskursie pooświeceniowym. Wiele z tych dyscyplin jest dziś badanych pod pojęciem „ezoteryki”: astrologia, alchemia i kabała. Stanowią przykłady wiedzy, która była nierozzerwalnie związana z „naukowymi” systemami wiedzy, będąc

⁹ Por. HANEGRAAFF, *Esotericism and The Academy...*, s. 277–279.

¹⁰ Por. Jerzy KMITA, Leszek NOWAK, „O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych”, *Studia Filozoficzne* 1969, t. 5, s. 49–77.

jednocześnie integralnymi częściami systemów „religijnych”. Wszystkie trzy dyscypliny reprezentują punkty styku kultury wiedzy od średniowiecza do oświecenia”.¹¹

Podobnie jak w przypadku listy Faivre’a przedstawiony przez Stuckrada model akceptuję w duchu instrumentalnym. Tym samym zwalniam się z obowiązku jego krytycznego przedstawienia i analitycznego namysłu nad jego ograniczeniami. Przyjmuję, że poszczególne gałęzie ezoterycznej wrażliwości przywołane przez Stuckarda pozostawały w więzi z określonymi perspektywami religijnymi. Status tych relacji jest przedmiotem odrębnych dyskusji. Jednakże można przyjąć, że stanowiły szeroko rozumiany zbiór założeń filozoficznych szczególnie usytuowanych w danej formie religijnych przeświadczeń. Analogicznie można przyjąć, że u podstawy każdego ezoterycznego obrazu świata akceptowany był – przez wtajemniczonych: filozofów, alchemików, magów, astrologów – określony zbiór filozoficznych przeświadczeń na temat przyrody. W tym sensie możliwym staje się uznanie koncepcji filozofii przyrody jako składowych postulowanych przez Stuckarda punktów węzłowych. Filozofia przyrody musiała być obecna w okresie, kiedy to tradycja ezoteryczna rozkwitała i kiedy została odrzucona, aby ostatecznie być w pewnej mierze wehikułem, w którym przetrwały do dziś niektóre składowe myślenia ezoterycznego.

1. Wyobraźnia ezoteryczna i filozoficzna w doświadczeniu przyrody

Nawet pobieżne zestawienie dziejów zmagania ludzkiego ducha z zadaniem rozumienia świata pozwala stwierdzić, że wyobraźnia kształtuje centrum ludzkich zdolności poznania. Jak stwierdził Jean Starobinski: „Pojęcie wyobraźni swym bogactwem i ekstensywnością odsłania [...] pole, na które nawet najbardziej sprawny obserwator patrzy nie bez zawrotu głowy”.¹² Do sprawczego działania wyobraźni odwoływali się filozofowie, malarze i poeci, duchowni, święci, naukowcy,

¹¹ Kocku VON STUCKRAD, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill, Leiden — Boston 2010, s. 142–143.

¹² Jean STAROBINSKI, „Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni”, przeł. Władysław Kwiatkowski, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 1972, t. 63, Nr 4, s. 219 [217–232].

a także szaleńcy. Definiowana była ona na wiele sposobów, co niewątpliwie ujawniało trudność ujęcia jej istoty, ale także wielowymiarowość jej charakteru. Przy całym wachlarzu znaczeń, funkcji i zadań przypisywanych wyobraźni zawsze była ona identyfikowana jako arcyłudzkie narzędzie doświadczenia, za pomocą którego człowiek tworzył zarówno indywidualne, jak i kulturowe, wspólnotowe i publiczne obrazy świata. W każdej z form wyobraźnia umożliwiała uchwycenie charakterystycznego doświadczenia, którego doznanie było wykluczone przez inny typ wyobraźni. Jednakże wyobraźnię ezoteryczną, mitologiczną i filozoficzną można traktować jako komplementarne sposoby opowiadania o byciu/ istnieniu człowieka w przyrodzie. Jak stwierdził Claude Lévi-Strauss: „nie ma żadnego rozrodu między mitologią i nauką. To jedynie współczesny stan naukowego myślenia daje nam możliwość zrozumienia, co jest w micie, na co byliśmy zupełnie ślepi [...]”.¹³ W poniższych analizach będę charakteryzował związek pomiędzy wyobraźnią ezoteryczną i mitologiczną a wyobraźnią filozoficzną. Wyodrębnione typy wyobraźni w niektórych przejawach stosowania łączyły i splatały się wzajemnie, a w innych oddalały się od siebie, kształtując odpowiednio podobne bądź nie-współmierne obrazy przyrody.

1.1 Wyobraźnia w tradycji ezoterycznej

Antoine Faivre podkreślał, że w ezoteryzmie centralną rolę odgrywa składnik wyobraźni i pośredniczenia. Elementy te są nie tylko powiązane z innymi wskazanymi przez tego badacza własnościami ezoteryzmu, ale są przede wszystkim komplementarne i stanowią swoje dopełnienie. W jego ujęciu wyobraźnia ezoteryczna miała być swoistym organem duszy. Mówiąc mniej metaforycznie, była to zdolność ludzkiego umysłu do łączenia sfery makrokosmosu, mezoskosmosu i mikrokosmosu. Jednocześnie ten modus pracy myślowej uzupełniała umiejętność nawiązywania łączności z tymi przestrzeniami świata. Towarzyszyły temu różnego typu środki mediacji lub pośredniczenia, do których Faivre zaliczył: rytuały, obrazy symboliczne, mandale, duchy pośredniczące. Z tej perspektywy wyobraźnia i pośredniczenie w kontekście zachodniego ezoteryzmu to narzędzia, które da-

¹³ Claud LÉVI-STRAUSS, **Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude'a Lévi-Straussa**, przekł. Monika Eccles, Rafał Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020, s. 54.

wały człowiekowi możliwość poznania samego siebie, a także świata i mitu.¹⁴ Wyobraźnia ezoteryczna w ujęciu Faivre nie była formą niczym nieskrępowanej fantazji, ale środkiem duchowej percepcji, która miała być dostępna tylko wtajemniczonym.¹⁵

Faivre, definiując wyobraźnię ezoteryczną, nawiązał do prac Henry’ego Corbina, który prowadził badania nad ezoteryzmem i filozofią islamu.¹⁶ Na podstawie przeprowadzonych badań Corbin doszedł do wniosku, że w filozoficzno-ezoterycznej muzułmańskiej tradycji wyobraźnia była ujmowana jako narzędzie umożliwiające nie tylko poznanie świata, ale — być może przede wszystkim — jako instrument kreujący rzeczywistość. W ujęciu Corbina siła stwórcza w świecie duchowości islamu miała dwa wymiary: stwarzała i była stwarzana. Wyrażała się w toposie jedności przeciwieństw, gdyż ujmowana była nie jako *creatio ex nihilo*, ale jako teofania ujawniająca Boga i prawdę o świecie. Wyobraźnia była stwórcza i teofaniczna. W tym rozumieniu Stwórca był jednym z bytów wyobrażających sobie, a każda wyobraźnia była rozpoznawana jako twórcza. Z tej perspektywy w filozoficzno-ezoterycznej tradycji islamu psychologia zlewać się miała z duchowością w jedno.¹⁷ W tej swoistej psychokosmologii wyobraźnia była usytuowana w hierarchii wszechświatów jako *mundus imaginalis (alam al-misal)*. „Jest to świat pośredni między inteligibilnym światem bytów czystego światła, a światem zmysłowym, organem postrzegającego jest wyobraźnia czynna”.¹⁸ Rekonstruujący dociekania islamskich filozofów Corbin rozpoznał wyobraźnię jako tworzącą samodzielny świat, w którym wizje, objawienia, anioły występowały niezależnie od podmiotu postrzegającego.¹⁹

¹⁴ Por. Antoine FAIVRE, **Access to Western Esotericism**, State University of New York Press, Albany 1994, s. 12–13.

¹⁵ Por. Arthur VERSLUIS, **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham — Boulder — New York — Toronto — Plymouth 2007, s. 12.

¹⁶ Por. Henry CORBIN, **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi**, Princeton University Press, Princeton — New York 1997; Henry Corbin, **History of Islamic Philosophy**, Kegan Paul International, London — New York, 2001; Henry Corbin, **Historia filozofii muzułmańskiej**, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2005.

¹⁷ Por. CORBIN, **Alone with the Alone...**, s. 215.

¹⁸ Por. CORBIN, **Historia filozofii...**, s. 188.

¹⁹ Por. Nicholas GOODRICK-CLARKE, **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction**, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 6.

Arthur Versluis przyjął, że doświadczenie wyobraźni ezoterycznej powinno być ujmowane w dwóch perspektywach. Wykorzystał obecny w starożytnym kultcie Dionizosa podział na: *via positiva*, *via negativa*. Ezoteryczna wyobraźnia w pozytywnym ujęciu miała być sposobem nawiązania kontaktu z bóstwem, innym światem itd. Podobnie jak Faivre, badacz ten podkreślał wagę zapośredniczenia relacji z nadprzyrodzonym światem w rytuałach i symbolach. *Via positiva* to poznanie przez afirmację, potwierdzające doświadczenie — ma odpowiadać Corbina wyobraźni czynnej. *Via negativa* to przeciwieństwo powyższej drogi wyobraźni. To przekonanie o tym, że adept nie ma rzeczywistej możliwości kontaktu z czymkolwiek, co może być ujmowane jako boskie. W swojej negatywistycznej metafizyce wtajemniczany wyobraża bóstwo nie poprzez przypisywane mu atrybuty, ale poprzez ich negacje. W nicości, w braku tego, co dane w doświadczeniu, zawierać się miała możliwość dotknięcia tego, co adept poszukuje — bóstwa, wyższego wymiaru, rzeczywistości lub świadomości.²⁰ Trzeba dodać, że podkreślane przez Versluisa rozróżnienie na wyobraźnię pozytywną i wyobraźnię negatywną jest przez Faivre'a rozpoznawane jako kryterium różnicujące postawę mistyka i ezoteryka. W pierwszym przypadku, *viae negativae*, wyznawca dąży do wyeliminowania jakichkolwiek form pośredniczących, wpływających na wyobrażenie, na kształt i przebieg kontaktu z bóstwem, bądź na partycypację w świecie wyższym/innym. W drugim — *viae positivae* — kultury, rytuały, symbole nie zaburzają prawdziwości wyobrażenia i nie niszczą duchowej wartości kontaktu. Czynnikiem pośredniczącym pomiędzy doświadczającym a doświadczanym nie doprowadza do deformacji obrazu wyobrażonej sfery, ale wzmacnia głębię doznania.²¹

Badacze tradycji ezoterycznej są zgodni co do tego, że konstytutywnym elementem praktyk związanych z wyobraźnią ezoteryczną było poszukiwanie intymnego kontaktu ze źródłami wiedzy wyższej. Proces dotarcia, wejścia na kolejny poziom wtajemniczenia wymagał aktywnego udziału pośrednika, który umożliwił połączenie ze świętą wiedzą. Misteria prowadzące do takiego zespolenia adepta ze sferą wyższej duchowości były zawsze splecione — jak to podkreśla Egill Asprem — z katafatycznymi, ekstatycznymi praktykami. W rezultacie adept osiągał możliwość wyobrażenia, wizualizacji i bezpośredniego odczuwania boskości. Asprem zauważa, że położenie nacisku na indywidualny, intymny, subiektywny

²⁰ Por. VERSLUIS, *Magic...*, s. 36.

²¹ Por. FAIVRE, *Access to...*, s. 12.

charakter takich doświadczeń sytuował je w przestrzeni heterodoksji.²²

Podsumowując, ezoteryczna wyobraźnia jest rozpoznawana jako zdolność do kreowania bytu, którego uchwycenie wymagało od człowieka szczególnego nastawienia wobec rzeczywistości. Dlatego też wyobraźnia ezoteryczna jest definiowana jako teofaniczna. W przestrzeni duchowego doświadczenia miała być drogą indywidualnego objawienia bóstwa. To decydowało o intymności aktu poznawczego, który umożliwiał nawiązanie bliskiej relacji z bytem wyobrażanym przez doznającego wizji. Dlatego też wyobraźni ezoterycznej można przypisać dwie główne, prowadzące ostatecznie do poznania, funkcje: wizualizacji i nawiązania kontaktu. W obu przypadkach to proces epifaniczny — także o charakterze poznawczym — którego rezultatem miało być pełniejsze, głębsze, a w określonych przypadkach właściwe rozumienie wyobrażanego bytu.

1.2 Wyobraźnia w filozofii przyrody

Egil Asprem stwierdza, że wyobraźnia jest centralnym elementem konstytuującym charakter praktyk ezoterycznych. Podkreśla, że jest zdolnością umysłu do tworzenia mentalnych konceptualizacji, których źródłem jest nie tylko percepcja oparta na widzeniu, ale także inne kanały postrzegania. Dodaje, że jest to termin dyskutowany na gruncie psychologii poznawczej, gdzie wyróżnia się dwie formy wyobraźni: zdolność do tworzenia reprezentacji umysłowych i potencjał do tworzenia nowych przedstawień.²³ Asprem koncentruje się na analizie doświadczenia katafaticznego w ezoterycznych praktykach, które w pierwszej kolejności miały prowadzić do wytworzenia obrazu bóstwa. W tym wymiarze wyobraźnia jest rozpoznawana jako narzędzie umożliwiające zbliżenie się, wizualizację, a w ostateczności poznanie bóstwa. Tak ujmowana wyobraźnia ezoteryczna może także zostać zidentyfikowana jako zdolność do tworzenia obrazu świata przyrody. W wyniku jej zastosowania możliwa stać się może wizualizacja zjawisk świata przyrody. Dochodzi do głębszego poznania i nawiązania z przyrodą bliższego kontaktu także w wymiarze duchowym. W rezultacie tak wykorzystana zdolność wyobraźni prowadzi do skonceptualizowania: obrazu świata przyrody, relacji czło-

²² Por Egil ASPREM, „Explaining the Esoteric Imagination”, *Aries* 2017, Vol. 17, No. 1, 2017, s. 17–18 [17–50].

²³ Por. ASPREM, „Explaining...”, s. 18.

wieka do przyrody, a także zależności pomiędzy Bogiem/bóstwami, człowiekiem i przyrodą.

Wyobrażeniowość ezoteryczną należy interpretować jako doznanie o charakterze introspekcyjnym. Z perspektywy epistemologicznej doświadczenie to wymaga uprzywilejowanego dostępu do stanów mentalnych i niepodważalnej prywatnej wiedzy. Jest aktem intymnym rozumianym jako zdolność umysłu do samo-kontemplacji i postrzegania wewnętrznego. Na gruncie teorii introspekcji Kartezjusza doświadczenie tego typu miało stanowić podstawę, na której rozwijała się wiedza o świecie zewnętrznym wobec umysłu.²⁴ W przypadku filozoficznej refleksji nad przyrodą działanie wyobraźni wizualizującej świat przyrody nie może być ujmowane tylko jako introspekcyjne. Jońscy filozofowie uznali, że racjonalność refleksji nad przyrodą wymaga ugruntowania jej w opisach ekstraspekcyjnych, opartych na poznaniu zmysłowym i empirycznym. Ta perspektywa uprawiania filozofii przyrody z czasem została związana z epistemologicznymi ramami uprawiania nauk przyrodniczych. W tym względzie filozofia stanowiła etap poprzedzający moment powstania wyobraźni kształtującej naukowy obraz świata przyrody.

W heglowskiej filozofii przyrody opartej na doświadczeniu introspekcyjnym styl uprawiania refleksji nad przyrodą stanowi punkt krytyczny, od którego związek filozofii przyrody i nauki zaczyna się zacierać.²⁵ Ujmowana subiektywnie wyobraźnia w idealistycznej filozofii przyrody i w jej rozszerzeniach epoki romantyzmu (spekulatywna fizyka Wilhelma J. Schellinga, teologiczno-filozoficzna koncepcja natury Friedricha Hölderlina) tworzyła oniryczno-mistyczne ujęcia świata przyrody. Pewność introspekcyjnego uniesienia i estetyzacja poznania wyznaczały ramy filozoficznej refleksji nad przyrodą. Trop myślenia o przyrodzie przez pryzmat doświadczenia introspekcyjnego odnaleźć można również w filozofii amerykańskich transcendentalistów — Ralphi Waldo Emersona i Henry'ego Davida Thoreau. Przykładowo Thoreau w następujący sposób wyrażał swój stosunek do przyrody:

Wiemy i powtarzamy, że Grecy nazywali świat Kosmosem, Pięknem czy Porządkiem,

²⁴ Por. Stanisław JUDYCKI, „Introspekcja jako problem filozoficzny”, *Roczniki Filozoficzne* 2002, t. 50, s. 265–268 [263–301].

²⁵ Por. Zenon ROSKAL, „Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2000, t. 48–49, s. 47–48 [47–70].

ale nie rozumiemy, co przez to chcieli powiedzieć. Uważamy to jedynie za ciekawe stwierdzenie filozoficzne [...] ze swojej strony czuję, że mój związek z Naturą to życie na pograniczu, na końcu świata, do którego wracam okazjnie i tymczasowo. Moja prawdziwa ojczyzna zaś, wobec której zostaję lojalny, to przepastne terytoria pozwalające mi określać siebie jako człowieka lasu. [...] Natura to osobowość tak bogata i uniwersalna, że nie potrafimy dostrzec nawet części jej cech.²⁶

Ten sposób patrzenia na przyrodę był wypadkową maksymalistycznej metafizyki romantyzmu — pytającej o istotę bytu — i minimalistycznego programu amerykańskiego pragmatyzmu.²⁷ Mówiąc językiem współczesnej ekofilozofii, jej celem było dążenie do zrównoważonego rozwoju. W swoich ambicjach poznawczych wyobraźnia organizująca ten styl myślenia o przyrodzie pozbawiona była potrzeby wnikania w istotę natury. Jednak była zobowiązana pytać, jak tę naturę przeżywać i być w niej stale obecnym. Z jednej strony, ta filozoficzna wyobraźnia była rzecznikiem zdroworozsądkowego bycia tu i teraz w przyrodzie. Z drugiej umożliwia doświadczenie głębokiego duchowego, estetycznego i introspekcyjnego jej przeżycia.

Styl filozoficznego myślenia oparty na wyobraźni uzależnionej od introspekcyjnego i w szerokim sensie duchowego partycypowania w przyrodzie był świadomie w opozycji do filozoficznej refleksji nad przyrodą opartej na rezultatach nauk przyrodniczych. Rozwój programu subiektywizacji doświadczenia przyrody był stymulowany repulsją wobec mechanicystycznego i ściśle deterministycznego podejścia do badania przyrody. Metafizyczne rozważania i przeżycie estetyczne miało stanowić przeciwwagę dla matematyczno-empirycznej metody zdobywania wartościowej poznawczo wiedzy o przyrodzie. W filozofii modernistycznej podejście to zaowocowało przełomami intelektualnymi wyrażonymi w filozofii człowieka Nietzschego i Freuda, fenomenologii Husserla i w egzystencjalnej metafizyce Heideggera.

Wartość wyobraźni filozoficznej kierowanej introspekcyjnym doświadczeniem została podważona wraz ze zdemitologizowaniem świata przyrody. Niewątpliwie, jońska kosmogonia była ściśle spleciona z wrażliwością wyprowadzoną

²⁶ Henry David THOREAU, **Sztuka chodzenia**, przeł. Piotr Madej, Oficyna Trojka, Poznań 2000, s. 32–33.

²⁷ Por. Agata BIELIK-ROBSON, „Między Romantyzmem a Pragmatyzmem: Amerykańska wiara. Od Emersona do dzisiaj”, w: Agata BIELIK-ROBSON (red.), **Romantyzm, Niedokończony Projekt. Eseje**, Universitas, Kraków 2008, s. 101 [101–114].

z mitologicznej opowieści o początku natury. Mit zapewniał możliwość poznania świata i przekonywał, że istnieje hierarchia organizująca Kosmos.²⁸ Myślenie o świecie za pomocą mitu było osnową ezoterycznej tradycji i stanowiło pomost łączący ją z filozofią. Jak stwierdza Campbell: „mit jest tajemnym otworem, przez który wypływa niewyczerpana energia kosmosu, napełniając wytwory ludzkiej kultury”.²⁹ Cambellowskie spojrzenie na kulturotwórczą rolę mitu wyraża przekonanie Arystotelesa, który w **Metafizyce** stwierdza: „I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w micie zawierają się rzeczy dziwne”.³⁰ Jak wiadomo, Platon ze względu na oniryczno-poetycki charakter wyobrażeniowości mitu miał wątpliwości co do tego, czy zawiera się w nim komponent poznawczy. Ostatecznie przychylił się do uznania względnej wartości mitologicznych narracji, dając temu wyraz w **Timajosie** i **Państwie**.³¹ Niewątpliwie Platona dociekania zintensyfikowały zapoczątkowany przez Jończyków proces demitologizowania przyrody, którego zwieńczeniem było utrwalenie jej racjonalnego, opartego na logosie, obrazu. Jean-Pierre Vernant ten intelektualny przełom komentuje w następujący sposób:

Na ziemi jońskiej logos uwolnił się nagle od mitu, tak jakby łuski spadły z oczu ślepego. I światło tego rozumu, raz na zawsze ujawnione, nie przestawało od tej pory oświetlać postępów ludzkiego ducha.³²

Z tej perspektywy można sądzić, że wyobrażeniowość ezoteryczna, która za sprawą mitu mogła być łączona z filozofią przyrody, została z opowieści o przyrodzie trwale usunięta. Wbrew platońskiej niechęci do poezji, której iluzoryczność i poznawczą pustkę podkreślał, przekaz mityczny, wyrażany za pomocą poezji i wyobraźni mitologicznej, odżył w filozofii Plotyna. Zakładany w neoplatońskiej

²⁸ Por. Geoffrey S. KIRK, John E. RAVEN, and Malcolm SCHOFIELD, **Filozofia przedsokratejska**, przekł. Jacek Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 83–85; VERNANT, **Źródła myśli greckiej...**, s. 124.

²⁹ Joseph CAMPBELL, **Bohater o tysiącu twarzy**, przekł. Andrzej Jankowski, NOMOS, Kraków 2013, s. 7.

³⁰ Por. ARYSTOTELES, **Metafizyka**, przekł. Tadeusz Żeleźniak, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 14.

³¹ Por. Giovanni REALE, **Historia filozofii starożytnej**, przekł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 64–69.

³² VERNANT, **Źródła myśli greckiej...**, s. 124.

filozofii przyrody emanacyjny model stawania się Świata/Absolutu wymagał odwołania do epifanicznej mocy wyobraźni, która umożliwiała ujawnianie kolejnych pomostów rozpiętych pomiędzy poziomami istnienia. W ten sposób stworzono drabinę bytów, określając hierarchię i porządek świata przyrody. Przykładowo, w koncepcji natury Eriugeny za jej pomocą strukturyzowano etapy ludzkiego poznania.³³

Mitologiczne wzorce rozkwitały w renesansowej myśli, sytuującej się w szczególny sposób w ezoterycznej duchowości. Doskonałym przykładem tego połączenia jest mitologia hermetyczna lub inaczej mitoalchemia. Ten gatunek alchemicznego piśmiennictwa emblematycznego rozwinął się na kanwie renesansowego zainteresowania antykiem. Propaguje się w nich alchemiczną interpretację mitów, uznając je za skarbnicę ukrytych przekazów alchemicznych.³⁴

Zapoczątkowany przez Jończyków proces demitologizacji przyrody zaowocował ufundowaniem filozofii przyrody na naturalistycznych i z czasem scjentyistycznych podstawach. Etos racjonalno-krytycznego badania przyrody jońskich filozofów przyrody rozwinął się w filozofii mechanicznej Newtona, Boyle'a czy Kartezjusza. W ich filozofii ugruntowano obraz przyrody, za pomocą którego utrwalony został światopoglądowy manifest dający początek wielkiej rewolucji naukowej i oddzieleniu filozofii od nauki. Z kolei w kantowskiej epistemologii, aprobującej mechaniczyczny obraz świata, wyobraźnia została uznana za centralną zdolność ludzkiego umysłu. Jej działanie organizowało proces poznania. Kant ujął ją jako odpowiedź na pojawiające się w spektrum doświadczenia percepcje zmysłowe. Jednocześnie wyobraźnia dawała możliwość poznania świata w chwili, gdy naoczność miała nie działać.³⁵

W myśli oświecenia zdolność wyobrażania sobie zostaje rozpoznawana jako fundamentalna cecha ludzkiego umysłu. Zarówno filozofia poszukująca argumentów na rzecz racjonalnego patrzenia na świat, jak i ezoteryczna tradycja odwoły-

³³ Por. Agnieszka KIJEWSKA, **Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny**, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 105–109.

³⁴ Por. Peter J. FORSHAW, "Michael Maier and Mythoalchemy", w: Tara NUMMEDAL and Donna BILAK (eds.), **Furnace and Fugue. A Digital Edition of Michael Maier's Atalanta fugiens (1618) with Scholarly Commentary**, University of Virginia Press, Charlottesville 2020, <https://doi.org/10.26300/bdp.ff.forshaw>.

³⁵ Por. Jan P. HUDZIK, „Koncepcja wyobraźni w filozofii Kanta”, *Sztuka i Filozofia* 1994, t. 8, s. 94–97 [93–122].

wały się do działania wyobraźni w kontekście gromadzenia wiedzy o świecie. W obu przypadkach w wyobraźni doszukiwano się ważnego elementu łańcucha poznawczego. Zarówno w ezoteryzmie, jak i filozofii racjonalistycznej wyobraźnia umożliwiała wizualizację bytu, z którym podejmowano próbę nawiązania kontaktu. Dzięki temu osiągnano zdolność głębszego jego pojmowania. Odróżniając wyobraźnię ezoteryczną od wyobraźni filozoficznej, należy zaznaczyć, że celem pierwszej było epifaniczne uniesienie człowieka. W przypadku wyobraźni filozoficznej filozofowie przyrody opierający swoje dociekania na doświadczeniu introspekcyjnym deklarowali, że ich celem było pogłębienie kontaktu z przyrodą. Jednak w ich przypadku intymna relacja z przyrodą, w przeciwieństwie do ezoterycznej epifanii, nie była zastrzeżona dla wybranych. Niewątpliwie wymagała szczególnego nastrojenia umysłu, wrażliwości i subiektywnych doznań, ale uniesienie wynikające z kontaktu z przyrodą było dostępne właściwie każdemu.

Z kolei różnica między wyobraźnią filozoficzną opartą na doświadczeniu ekstraspekcyjnym a wyobraźnią ezoteryczną nie polegała na umiejętności wglądu człowieka w doznania, ale w możliwości zakomunikowania swojego przeżycia drugiemu człowiekowi. Poznanie przyrody na drodze doświadczenia zmysłowego — w najpełniejszej formie poznania naukowego — miało być intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne. Z tego względu podkreślano, że natura uniesienia ezoterycznego nie może być wyrażona w kategoriach doświadczenia empirycznego. Wyobraźnia filozoficzna oparta na introspekcyjnym doświadczeniu musiała być rozpatrywana jako pewnego rodzaju część dzielona przez wyobraźnię ezoteryczną i racjonalistyczną wyobraźnię filozoficzną. Czerpiące z introspekcji wyobrażenie świata przyrody eksploatuje podobne kręgi doznań duchowych, sprawiając, że przeżycia mogą wpisywać się zarówno w wyobraźnię kierowaną doświadczeniem introspekcyjnym, jak i w wyobraźnię ezoteryczną. W skrajnym ujęciu, możliwe jest przyjęcie, że sfera sacrum, mistycznej tajemnicy wyrażanej w potrzebie kontaktu z bóstwem/Bogiem wypełnia się w panteistycznie postrzeganej przyrodzie. W tym kontekście wyobraźnia filozoficzna kierowana introspekcyjnie oddala się w swoim działaniu od wyobraźni charakteryzującej protonaukową filozofię przyrody. Z drugiej strony zbliża się ku niej, gdy introspekcyjność doświadczenia przyrody wyraża się w kategoriach estetycznego przeżycia czy szacunku wobec przyrody. Łączy się z filozoficzną refleksją nad przyrodą, opierając się na sile poznania zmysłowego poprzez wskazanie wartości określających stosunek człowieka wobec przyrody. W pierwszym przypadku to aksjologiczne rozpozna-

nie sfery człowiek a przyroda dokonuje się poprzez filtr idealistyczny, w drugim zaś przez filtr scjentystyczny.

Podsumowując, na podstawie różnego rozumienia tego, czym jest wyobraźnia, tę ostatnią opisać można jako sprawność człowieka, która umożliwia wizualizację otaczających go aktualnych stanów rzeczy. Ponadto, odwołując się do pamięci, wyobraźnia pozwala przywracać świadomości fakty minione. Uchwytuje to, co przeszłe, ale jednocześnie w sprzyjających okolicznościach posiada zdolność profetyczną — przewidywania tego, co nastąpi. Wyobraźnia nakierowana na to, co aktualne, odnosi się do tego, co realne. A w chwili, gdy przedmiotem jej pracy staje się przeszłość lub przyszłość, wytwarza to, co z perspektywy terażniejszości jest fikcją. Jednocześnie jest narzędziem praktycznego zarządzania rzeczywistością, a także pozwala świadomości wyobrażającej oderwać się od bycia tu i teraz. W wąskim sensie wyobraźnia jest aktywna w dziedzinie: obrazu, symbolu, marzenia i pragnień. W szerokim sensie musi być obecna w każdym procesie twórczym, umożliwiając osiągnięcie estetycznej przyjemności.³⁶ Scharakteryzowana w ten sposób wyobraźnia została ujęta jako instrument, za pomocą którego człowiek realizuje różne zadania, także te o charakterze poznawczym. Odniesienie człowieka do świata przyrody niewątpliwie każdorazowo jest działaniem, którego rezultatem w szerokim sensie jest poznanie. Dlatego też wyobraźnia znalazła i wciąż znajduje zastosowanie w kreowaniu i opowiadaniu o relacji człowieka do przyrody.

W moim przekonaniu to kreowanie i opowiadanie jest procesem, który można przedstawić jako przechodzenie od wyobraźni mitycznej przez wyobraźnię ezoteryczną do wyobraźni filozoficznej. Wyobraźnię mityczną zrewidowano w okresie „epoki osiowej” około ósmego wieku przed naszą erą. Powstały nowe systemy religijne i filozoficzne. Sfera wyobraźni została określona poprzez demitologizację *sacrum*, którym zawładnął monoteizm i zdemitologizowany obraz świata przyrody odziedziczony przez grecki racjonalizm.³⁷ Syndromem porzucenia wyobraźni mitologicznej na rzecz wyobraźni filozoficznej było odrzucenie emocjonalnego stosunku do rzeczywistości przyrodniczej. Kosmos przestał być postrzegany jako produkt irracjonalności świata bogów, kierowany i zarządzany ich kaprysami.

³⁶ Por. STAROBINSKI, „Wskazówki do...”, s. 217–219.

³⁷ Por. Karen ARMSTRONG, **Krótką historią mitu**, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021, s. 93–119.

W dalszym ciągu stanowił zagadkę dla człowieka, ale jego tajemnica była poznawalna za pomocą przyrodzonych człowiekowi narzędzi poznawczych.

Przełom w pracy świadomości wyobrażającej, który dokonał się w epoce osiowej, nie sprawił, że wyobraźnia mitologiczna zniknęła ze sfery ludzkiego nastawienia do świata. Ta forma wyobraźni znalazła swoją emanację w wyobraźni ezoterycznej. Podobnie jak jej poprzedniczka, wymagała od adepta emocjonalnego zaangażowania w świat. Rezultatem było doświadczenie katafaticzne i epifania, a tym samym doskonałe poznanie. Rozwój filozofii przyrody można opisać jako proces systematycznego pozbywania się z tej refleksji wyobraźni wymagającej emocjonalnego — tak jak w micie i ezoteryzmie — zaangażowania w przedmiot namysłu.

Wielka rewolucja naukowa w siedemnastym wieku dokonała jeszcze głębszego drenażu uczuciowego komponentu kreującego wyobrażenie świata przyrody. Został zainicjowany proces kształtowania się scjentyistycznego stosunku do przyrody, który wykluczał możliwość emocjonalnego w nią zaangażowania. Filozofia przyrody mogła być wartościowa poznawczo, tylko gdy wykorzystywała pracę wyobraźni filozoficznej opartej na ekstraspekcyjnej interpretacji doświadczenia przyrody. Podejmowano rewizję tego kierunku rozwoju filozofii przyrody. Próbowano dokonać tego poprzez dowartościowanie filozoficznego wyobrażenia przyrody tworzonoego na bazie doświadczenia introspekcyjnego. Problem, na ile ten program był owocny, może być przedmiotem odrębnej analizy. Jednakże niewątpliwie śladem jego obecności w filozoficznej refleksji nad przyrodą jest dostrzegalne napięcie pomiędzy ekofilozofią a filozofią przyrody uprawianą w ścisłej korelacji z rozwojem nauk przyrodniczych.

Łączenie się tradycji ezoterycznej z filozofią przyrody dokonywało się na wielu płaszczyznach. Jeżeli uznać, że zarówno myślenie ezoteryczne, jak i filozoficzna refleksja nad przyrodą to narracje o obecności człowieka w przyrodzie, to splot tych kultur nie jest niczym zaskakującym. Wprost przeciwnie, intelektualne przenikanie się ezoteryzmu i filozoficznej refleksji wydaje się koniecznym etapem rozwoju intelektu ludzkiego. Niewątpliwie wiele dzieli ezoteryczne wyobrażenie przyrody i wyobrażnię filozoficzną wykorzystaną do opisu przyrody. Tym, co łączy obie kultury, jest sprawa emocjonalnego zaangażowania w jej doświadczenie. Wyobraźnia ludzka nie pozwala przejść człowiekowi obok przyrody obojętnie, bez zaangażowania emocjonalnego, ale wymusza konieczność duchowego/psychologicznego bycia gorącym albo zimnym wobec przyrody. W pierwszym przy-

padku traktuje się ją jako źródło epifanicznego lub estetycznego uniesienia, a w drugim jak Proteusza, który ma podporządkować się woli człowieka.

2. Transmutacja i filozofia przyrody

Transmutacja, jak żaden z innych wyodrębnionych przez Faivre'a toposów myślenia ezoterycznego, wplata się w dzieje filozoficznej refleksji nad przyrodą. Pytanie o możliwość transmutacji rozpoznawanej jako proces przemiany substancjalnej zawierało się już w metafizycznych dociekaniach Jończyków, pytających o zasady tworzące strukturę świata. Poszukiwanie wyjaśnienia zależności jedność-wielość, wyznaczającego ramy problemu przemiany substancjalnej, zaowocowało powstaniem dwóch systemów myślenia, tj. metafizyki Platona i Arystotelesa. Jak zauważa Faivre, transmutacja rozumiana jako metamorfoza wyrażać miała przekonanie o zespoleniu wiedzy i wewnętrznego doświadczenia lub połączeniu namysłu intelektualnego z aktywną wyobraźnią wyrażającą się w działaniu.³⁸ W tym sensie transmutacja to wyjście z platońskiej jaskini. Ponowne narodzenie, którego impulsem może być głębia doświadczenia określanego jako mistyczne, duchowe, epifaniczne lub doświadczenie estetyczne, emocjonalne aktywowane przez kontakt z przyrodą. Z tej perspektywy transmutacja opisywana była w pierwszym rzędzie jako stymulacja ducha, jaźni, świadomości. Jak wiadomo, to w metafizyce Arystotelesa została radykalnie złagodzona platońska niechęć do empirycznego wymiaru i wartości takiego poznania. Wprowadzona przez Stagirytę do filozofii empirystyczna korekta umożliwiła wyeksplikowanie procesu przemiany substancjalnej nie jako transmutacji ducha, ale jako materialne przekształcenie jednej substancji w drugą. W związku z tym problem transmutacji został przedstawiony jako kwestia możliwa do badania na drodze eksperymentalnej.

Faivre stwierdza, że gdyby nie uwzględnić w charakterystyce zachodniego ezoteryzmu toposu transmutacji, to tradycja ta nie mogłaby się nam ukazać jako aktywność wychodząca poza spekulatywną duchowość.³⁹ Analogicznie jest w przypadku dziejów filozoficznej refleksji nad przyrodą. Gdyby zdecydować się na zignorowanie wpływu dyskusji alchemików i magów nad problemem transmu-

³⁸ Por. FAIVRE, *Access to...*, s. 13–14.

³⁹ Por. FAIVRE, *Access to...*, s. 13.

tacji na rozwój filozofii przyrody, to filozoficzna refleksja nad przyrodą zostałaby zamknięta w przestrzeni spekulacji metafizycznej. Tym samym uchwycenie momentu narodzin nowożytnego przyrodoznawstwa, związanego z rewolucją dokonaną w ramach filozoficznego obrazu przyrody przez siedemnastowiecznych filozofów naturalnych Boyle'a czy Newtona, nie byłoby sprawą łatwą.

Odwracając genetyczną kolejność, zaczynając od teorii żywiołów Arystotelesa, prześledzę wpływ problemu transmutacji na rozwój filozofii przyrody. Zarysuję drogę, jaką przeszli filozofowie przyrody od teorii Arystotelesa do atomistyczno-mechanicznego ujęcia procesu przemiany substancjalnej. Następnie powrócę do ścieżki wyznaczonej przez Platona, którą podążała w dużym stopniu renesansowa filozofia przyrody, pielęgnując przekonanie o pierwotności duchowego wymiaru transmutacji. W tym względzie była niewątpliwie poprzedniczką zapoczątkowanego w dziewiętnastym wieku myślenia, w którym alchemiczną transmutację interpretowano jako akty psychologicznej przemiany eksperymentatora. Z tej perspektywy ezoteryzm i alchemia jako jego składowa spletały się w większym stopniu z filozoficzną refleksją współcześnie określaną mianem antropologii filozoficznej niż z filozofią przyrody.

Arystotelesowska koncepcja czterech żywiołów miała znaczący wpływ na rozwój tradycji alchemicznej. Można powiedzieć, że z jednej strony określała alchemiczny paradygmat rozumienia procesu przemiany substancjalnej, a z drugiej była systematycznie przez alchemików podważana i modyfikowana.

Arystoteles, w dziele **O powstawaniu i ginięciu**, podjął idee pierwotnej materii i Empedoklesa czterech żywiołów. Argumentował, że materialną podstawą przyrody są cztery pierwiastki: ogień, powietrze, ziemia, woda. Zależności pomiędzy wyróżnionymi elementami materii prezentował jako dynamiczną grę ekstremalnym cech żywiołów: suche, wilgotne, gorące, zimne. Materia kształtowała się odpowiednio ze względu na wyodrębnione własności, które po zmieszaniu miały tworzyć substancje występujące w przyrodzie. Ziemię zimną i suchą; wodę zimną i mokrą; powietrze gorące i mokre; oraz ogień gorący i suchy. W świecie przyrody żywioły nie mogły występować w izolacji, ale zawsze miały być mieszaniną charakteryzującą się większym lub mniejszym skupieniem danego elementu. Jednocześnie zasada wyłączonego środka wykluczała możliwość takiego skupienia ma-

terii, które byłyby zarazem gorące i zimne lub wilgotne i suche.⁴⁰

Myśl Arystotelesa wyznaczyła możliwości uprawiania alchemii i granice dyskusji nad zagadaniem transmutacji. W obu przypadkach istotną rolę w dziejach zagadnienia transmutacji w filozofii przyrody odegrali filozofowie arabscy. Tak więc Awicenna argumentował — opierając się na założeniach metafizyki Arystotelesa — że transmutacja rozumiana jako potencjalność przemiany substancjalnej dokonanej za sprawą ludzkiej sztuki jest niemożliwa. Człowiek nie może przemienić metalu nieszlachetnego w złoto, gdyż rzeczywiste istoty jakiegokolwiek substancji nie mogą być przez człowieka poznane. Alchemik co najwyżej może stworzyć imitację danej substancji, a w istocie obrabiana substancja pozostaje niezmienną.⁴¹ Awicenna, sięgając w swojej krytyce alchemii do arystotelesowskiej koncepcji mimesis, wskazał granicę pracy alchemicznej, przekreślając możliwość dokonania transmutacji. Z tej perspektywy świat przyrody był na płaszczyźnie empirycznej poznawalny tylko fragmentarycznie, a rezultatem eksperymentowania była wiedza pozorna.

Jabir Ibn-Hayyan, którego prace były wykorzystywane przez łacińskich alchemików, rozwinął na bazie teorii żywiołów oryginalną koncepcję merkurego-siarki. Postać arabskiego alchemika współcześnie pozostaje przedmiotem dyskusji, w których powątpiewa się w jego istnienie. W średniowieczu przypisywane mu prace wydawano pod zlatynizowanym imieniem Geber. Wykazano, że wiązany z nim traktat **Summa Perfectionis** wyszedł spod ręki franciszkańskiego mnicha Pawła z Tarnato, który średniowiecznym zwyczajem wsparł swoje badania nazwiskiem uznanego autorytetu.⁴² Pozostawiając zagadkę Jabir/Gebera na marginesie, to z całą pewnością można stwierdzić, że przypisywane mu traktaty były ważnymi kompendiami wiedzy alchemicznej, zarówno dla współczesnych jemu badaczy, jak i kolejnych pokoleń alchemików. Jabir rozwijał główne idee teorii żywiołów Arystotelesa. Przyjął, że substancje są mieszaninami elementów podstawowych

⁴⁰ Por. ARYSTOTELES, **O powstawaniu i ginięciu**, przeł. Leopold Regner, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, PWN, Warszawa 1981, s. 130.

⁴¹ Por. William R. NEWMAN, **The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation, and Study**, Brill, Leiden — New Yorker — København — Köln 1991, s. 49–50. Tekst oryginalny: Avicenna, **De congelatione et conglutinatione lapidum**, Eric John Holmyard and Desmond Christopher Mandeville (eds.), Paul Geuthner, Paris 1927, s. 41–42, 85–86.

⁴² Por. William R. NEWMAN, „Genesis of the **Summa Perfectionis**”, *Archives internationales d'histoire des sciences* 1985, Vol. 35, pp. 240–302; William R. NEWMAN, „New Light on the Identity of Geber”, *Sudhoffs Archiv* 1985, Bd. 69, H. 1, s. 79–90.

— ognia, powietrza, ziemi, wody. Przeprowadzenie transmutacji miało być uzależnione od wykrycia odpowiedniej proporcji pomiędzy poszczególnymi pierwiastkami, które w wyniku prac alchemika można było dowolnie modyfikować. Problemem metodologicznym i praktycznym teorii Arystotelesa było to, że miała ona charakter jakościowy.⁴³ Jabir próbował ją zmodyfikować w taki sposób, aby można było za jej pomocą prowadzić badania ilościowe. W tym celu związał teorię Arystotelesa z założeniami medycyny Galena i filozofią Pitagorasa. W tekstach Jabira oprócz cytatów czerpanych z całego korpusu Arystotelesa znalazły się nawiązania do myśli Platona, Galena, Euklidesa, Ptolemeusza, Archimedes. Jest to niewątpliwym przykładem doskonałej syntezy myśli greckiej filozofii przyrody z filozofią kultury islamu. To połączenie zaowocowało rębciowo-siarkową teorią metali. W literaturze przedmiotu poświęconej dziejom alchemii twierdzi się, że na bazie swojej koncepcji przemiany substancjalnej i idei *minim naturalia* Jabir wypracował podstawy filozofii korpuskularnej.⁴⁴ W ten sposób miała zostać utworzona droga do ponownego odkrycia atomizmu. Dokonania Jabira oddziaływały na kształtowanie się podstaw poglądów Adreasa Libaviusa i Daniela Senerta. Badawcze dociekania Senerta są identyfikowane jako szczytowy moment rozwoju korpuskularnego i eksperymentalnego stylu uprawiania alchemii, trwający od 1200 do 1700 roku.⁴⁵ W tym samym paradygmacie zostały stworzone przez Roberta Boyle'a filozoficzne podstawy nowożytnej chemii.

Wielka rewolucja naukowa w siedemnastym wieku miała wielu bohaterów. Jednym z nich był Robert Boyle, który w rozprawie **The Sceptical Chymist** dokonał krytyki obowiązujących w jego czasach teorii przemiany substancjalnej. W istocie jego traktat był wymierzony w założenia arystotelesowskiej filozofii

⁴³ Por. Paul NEEDHAM, „Aristotle's Theory of Chemical Reaction and Chemical Substances”, w: Davis BAIRD, Eric R. SCERRI and Lee C. McIntyre (eds.), **Philosophy Of Chemistry, Boston Studies in the Philosophy of Science**, Vol. 242, Springer 2006, s. 251–269.

⁴⁴ Por. Trevor H. LEVERE, **Transforming Matter: A History of Chemistry from Alchemy**, The Johns Hopkins University Press, Baltimor — London 2001, s. 6–9; Lawrence M. PRINCE, **The Secrets of Alchemy**, University of Chicago Press, Chicago — London 2013, pp. 33–44; Rafał T. PRINKE, **Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku**, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2014, s. 108–115.

⁴⁵ Por. William. R. NEWMAN, „Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert”, w: Christoph LÜTHY, John MURDOCH, and William NEWMAN (eds.), **Late medieval and early modern corpuscular matter theories**, Brill, Leiden 2001, s. 291–329; William. R. NEWMAN, „Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert”, *International Studies in the Philosophy of Science* 2001, Vol. 15, nr 2, s. 151–152 [145–153].

przyrody i paracelsjańskiej jej odmiany. Boyle wystąpił jako rzecznik korpuskularno-mechanicznego podejścia do opisu zjawisk przyrody. Krytyka Boyle'a była oparta na epistemologiczno-metodologicznej idei filozofii eksperymentalistycznej, którą można wpisywać w program filozofii przyrody uprawianej na gruncie osiągnięć nauk przyrodniczych. W traktacie **The Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy** dowodził, że metoda eksperymentalna jest znacznie wydajniejszym sposobem poznania świata przyrody niż filozoficzna spekulacja. Analiza danych uzyskanych w pracach laboratoryjnych stanowiła dla niego podstawę do odrzucenia teorii żywiołów Arystotelesa, a tym samym idei transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto. Na stronach **The Sceptical Chymist** wykazał, że perypatetyczne substancje proste (żywioły) można zredukować do prostszych elementów — pierwiastków, które w jego rozumieniu były określone przez kres analizy za pomocą ognia, uniwersalnej metody rozdzielania substancji.⁴⁶ W okresie od piętnastego do siedemnastego wieku podważone przez Boyle'a koncepcje przemiany substancjalnej konkurowały z podejściem korpuskularno-mechanicznym. Jednakże poglądy te posiadały wspólny rdzeń przekonań, który stanowił zbiór najstarszych idei obecnych zarówno w tradycji ezoterycznej, a w szczególności alchemicznej, jak i w filozofii przyrody — monizm i witalizm. Były powiązane najstarszymi ideami w dziejach alchemii i filozofii przyrody. Związki filozofii przyrody Arystotelesa z alchemią są wszechstronnie przedyskutowane w literaturze przedmiotu, podobnie jak dług Boyle'a zaciągnięty wobec tradycji alchemicznej.⁴⁷ Z jednej strony były to idee korpuskularyzmu Jabira, ale także teorii jakości Arystotelesa.⁴⁸ Z tej perspektywy można bronić tezy, że mate-

⁴⁶ Por. Radosław KAZIBUT, **Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle'a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej**, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 87–103.

⁴⁷ Por. NEWMAN, „Corpuscular Alchemy...”; William R. NEWMAN, **Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution**, The University of Chicago Press, Chicago — London 2006.

⁴⁸ Por. William R. NEWMAN, „Boyle's Debt to Corpuscular Alchemy”, w: Michael Hunter, (ed.), **Robert Boyle Reconsidered**, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 107–118; PRINCIPE Lawrence M., „Boyle's Alchemical Pursuits”, w: Michael HUNTER (ed.), **Robert Boyle Reconsidered**, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 91–106; Lawrence M. PRINCIPE, „Newly Discovered Boyle Documents in the Royal Society Archive: Alchemical Tracts and his Student Notebook”, *Notes and Records of the Royal Society* 1995, Vol. 49, No. 1, s. 57–70; Lawrence PRINCIPE, „Robert Boyle's Alchemical Secrecy: Codes, Ciphers, and Alchemical concealments”, *Ambix* 1992, Vol. 39, No. 2, s. 63–74, <https://doi.org/10.1179/amb.1992.39.2.63>; PRINCIPE Lawrence, „Style and Thought of the Early Boyle: Discovery of the 1648 Manuscript of Seraphic Love”, *Isis* 1994, Vol. 7, No. 85, pp. 247–260; Lawrence M. PRINCIPE, **The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest**, Princeton Uni-

rializm i empiryzm Boyle'a był wypadkową tych koncepcji filozoficznych. Z drugiej strony korpuskularno-mechanicystyczna filozofia przyrody Boyle'a wykazywała podobieństwa do filozofii chemicznej Paracelsusa będącej manifestem alchemicznego światopoglądu wrazonego w idei jedności „wszystkiego ze wszystkim”.⁴⁹ Między XVI a XVII wiekiem doszło do mariażu witalizmu Paracelsusa i mechanicyzmu. Była to geneza powstania hybrydowej mechanicystyczno-witalistycznej ontologii, która wpłynęła na rozwój myśli filozoficznej tego czasu i odegrała rolę w XVIII-wiecznych sporach poprzedzających rewolucję chemiczną.⁵⁰

Przyjmując powyższe ustalenia, można stwierdzić, że zagadnienie transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto i problem przemiany substancjalnej sytuował się w obrębie zainteresowań filozofów przyrody. Do siedemnastego wieku był rozpoznawany jako istotny problem o charakterze poznawczym. Przez kolejne pokolenia alchemików transmutacja była ujmowana jako proces naturalny, którego przeprowadzenie nie wymagało działania żadnego czynnika nadprzyrodzonego. Wyrzucenie pytania o możliwość transmutacji i dociekań alchemików do sfery działalności pseudonaukowej dokonało się wraz z potrzebą legitymizacji naukowości chemii. Oświeceniowy racjonalizm wymagał odrzucenia starego holistycznego obrazu świata przyrody, którego symbolem stały się alchemiczne oszustwa.⁵¹ Zamknięcie się osiemnastowiecznej nauki na zagadnienie transmutacji zaowocowało tendencją do interpretowania tego procesu jako doświadczenia o charakterze duchowym. Od zarania tradycji alchemicznej integralną częścią tej praktyki była duchowość, jednakże nie wymagała ona od adepta alchemii porzucenia przekonania o tym, że jego działalność ma wymiar pojetyczny. Triumf nauk przyrodniczych doprowadził do odrzucenia alchemicznej wizji świata przyrody.

versity Press, Princeton 1998.

⁴⁹ Por. Allen G. DEBUS, **The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Vol. 2, Science History Publications, New York 1977; Marina P. BANCHETTI, „Mechanism and Chemistry in Early Modern Natural Philosophy”, w: Dana JALOBÉANU and Charles T. WOLFE (eds.), **Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences**, Springer, Cham 2019, s. 1–6.

⁵⁰ Por. Marina Paola BANCHETTI-ROBINO, „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century Chemistry: Between Mechanism and Vitalism”, *Foundations of Chemistry* 2011, Vol. 13, No. 3, s. 173 [173–186].

⁵¹ Por. Laurence P. PRINCIPE and William R. NEWMAN, „Some Problems with the Historiography of Alchemy”, in: William R. NEWMAN and Anthony GRAFTON (eds.), **Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe**, The MIT Press Cambridge, London 2001, s. 386 [385–442].

W efekcie tradycję alchemiczną zaczęto odczytywać w duchu ezoteryzmu XIX-wiecznego. Problem transmutacji rozpoznawany był już nie jako problem filozofii przyrody, ale jako pytanie stawiane na gruncie filozofii człowieka. Prekursorem tego podejścia, swoistej psychologicznej interpretacji transmutacji jako przemiany zachodzącej w świadomości alchemika, był Ethan Allen Hitchcock. Tym tropem podążała Marry Anne Atwood, zapoczątkowując pracą **Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery** nową erę w historii alchemii. Mottem stało się przekonanie, zgodnie z którym człowiek to prawdziwa pracownia Hermetycznej Sztuki. Duchowy synkretyzm wyjaśniania idei transmutacji legł również u podstawy teozofii Heleny Bławatskiej, a zwieńczeniem duchowego redukcjonizmu w dziejach zagadnienia transmutacji była religioznawcza interpretacja alchemii autorstwa Mircei Eliadego i interpretacja psychoanalityczna Carla Gustawa Junga.⁵²

Ujęcie filozoficznej refleksji nad przyrodą w duchu scjentyistycznego światopoglądu sprawiło, że filozofia przyrody stała się „w istocie jedynie historią filozoficznych reakcji na faktyczne i postulowane zmiany w samej nauce”.⁵³ Tym samym szereg akceptowanych filozoficznych koncepcji, poglądów i idei dotyczących świata przyrody zostało zdyskredytowanych w świetle ustaleń nauk przyrodniczych. Problem transmutacji jest przykładem takiego odrzuconego elementu obrazu świata przyrody. Transmutacja wypreparowana z jej duchowego komponentu została zdefiniowana jako mechaniczny proces reakcji chemicznych dokonujących się tylko w wymiarze materialnym. Ślady myślenia o przemianie transmutacyjnej jako akcie wymagającym zaistnienia i komplementarności działania aspektu duchowego i materialnego obecne były w filozofiach przyrody uprawianych w stylu oniryczno-poetyckim. Przykładem może być paralelizm etyczno-przyrodniczy Ralpa Waldo Emersona, a także romantyczne filozofie przyrody, a wspólnie dynamika *bios* i *zoe* Giorgio Agambena. Po starożytnych poszukiwaniach kamienia filozoficznego pozostały trwałe w kulturze marzenia odnalezienia drogi, która prowadzi od niedoskonałego do doskonałego.

Podsumowanie

Przeprowadzone w artykule rozważania pozwalają z przekonaniem stwierdzić, że związki tradycji ezoterycznych z filozofią przyrody były na przestrzenie

⁵² Por. PRINKE, **Zwodniczy ogród...**, s. 720–724.

⁵³ Por. ROSKAL, „Filozofia przyrody...”, s. 48.

wieków silne. Jednocześnie nieuzasadnione byłoby przekonanie, że wrażliwość ezoteryczną można zredukować do filozoficznej refleksji nad przyrodą, a obraz świata przyrody tworzony przez filozofów traktować jako izomorficzny z ezoterycznym. Niewątpliwie wiele łączy ezoteryzm z filozofią przyrody, ale także wiele je dzieli. Nie dziwi, że wskazane przez Faivre'a toposy myślenia ezoterycznego można odnaleźć w refleksji filozofów przyrody. Racjonalność przednowożytnych filozofów przyrody nie wymagała porzucenia przekonania o istnieniu duchowego wymiaru świata przyrody. Również w nowożytnej filozofii przyrody nie unikano dyskusji nad tym zagadnieniem, chociaż duchowość przestała być immanentną cechą przyrody. Elementem separującym ezoteryczne myślenie o przyrodzie od filozofii przyrody nie jest fakt dostrzegania w obu przypadkach duchowego komponentu rzeczywistości. Dla ezoteryzmu był to pierwszorzędny składnik świata, a dla filozofii przyrody drugorzędny. To, co różnicuje obie tradycje ujmowania przyrody, określają sposoby artykułowania toposu wyobraźni i transmutacji. Zarówno wyobraźnia ezoteryczna, jak i transmutacja nie przeciwstawiają sobie sfery materialnej i duchowej przyrody. Traktują je komplementarnie, utrzymując holistyczny obraz świata przyrody. Jednocześnie w obu przypadkach są to doświadczenia rozpoznawane jako intymne, kierowane intuicją i introspekcyjnym przeżyciem. W tradycji filozofii przyrody wyobraźnia i transmutacja są procesami, które miały być uchwytywane w doświadczeniu ekstraspekcyjnym. Tym samym ich przedmiot — świat przyrody — staje się publicznie i intersubiektywnie rozpoznawalny. Zostaje opisany nie jako prywatne i indywidualne przeżycie, ale jako trwale obecny i relatywnie niezmienny byt, który może zostać przez całą ludzkość zbadany i poznany. Jednocześnie wyobraźnia i transmutacja w filozofii przyrody zostały uznane za narzędzia umożliwiające rozkład złożoności przyrody do jej podstawowych elementów, w myśl kartezjańskiego kryterium pewności — jasności i wyrazności elementów prostych. Filozoficzna, analityczna redukcja zastępuje całościowe ezoteryczne myślenie kierowane maksymą Hermesa Trismegistosa: „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”.⁵⁴ Wyobraźnia i transmutacja w filozofii przyrody poddała się reżimowi określönemu przez epistemologiczne ramy nowożytnej nauki. Porzucono metafizyczną, uznaną za zbędną, ezoteryczną otulinę, w której przed rewolucją naukową opisywano wyobraźnię i proces transmutacji.

⁵⁴ Cyt. za: Roman BUGAJ, *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 120.

W przypadku części tradycji filozofii przyrody podejmowano próby włączenia ezoterycznej wrażliwości w opowieści o przyrodzie, w których nie można było ignorować osiągnięć nauk przyrodniczych. W tym przypadku wyobraźnia i transmutacja były określane jako narzędzia poznawcze wymagające doświadczenia introspekcyjnego. Jednak w przeciwieństwie do introspekcji ezoterycznej nie było to przeżycie zastrzeżone tylko dla wybranej jednostki obdarzonej ponadprzeciętną możliwością wglądu w świat. W filozofii przyrody introspekcyjne doświadczenie przyrody było zdolnością każdego człowieka. Z jednej strony wymagało ćwiczenia i kontemplacji, a z drugiej naturalnie wpisywało się w bycie człowiekiem. Tak ujmowana filozofia przyrody łączyła się z antropologią filozoficzną, stając się opowieścią o obecności człowieka w przyrodzie. Wiąże się w tym aspekcie z ezoterycznymi narracjami o przyrodzie, dla których dogmatem było zacieranie różnicy między człowiekiem a przyrodą.

Radosław Kazibut

Bibliografia

1. ARMSTRONG Karen, **Krótką historia mitu**, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.
2. ARYSTOTELES, **Metafizyka**, przeł. Tadeusz Żeleźniak, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
3. ARYSTOTELES, **O powstawaniu i ginięciu**, przeł. Leopold Regner, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, PWN, Warszawa 1981.
4. ASPREM Egil, „Explaining the Esoteric Imagination”, *Aries* 2017, Vol. 17, No. 1, 2017, s. 17–50.
5. BANCHETTI Marina P., „Mechanism and Chemistry in Early Modern Natural Philosophy”, in: Dana JALOBEANU and Charles T. WOLFE (eds.), **Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences**, Springer, Cham 2019, s. 1–6.
6. BANCHETTI-ROBINO Marina Paola, „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century Chemistry: Between Mechanism and Vitalism”, *Foundations of Chemistry* 2011, Vol. 13, No. 3, s. 173–186.
7. BIELIK-ROBSON Agata, „Między Romantyzmem a Pragmatyzmem: Amerykańska wiara. Od Emersona do dzisiaj”, w: Agata BIELIK-ROBSON (red.), **Romantyzm, Niedokończony Projekt. Eseje**, Universitas, Kraków 2008, s. 101 [101–114].
8. BUGAJ Roman, **Hermetyzm**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław — Warszawa — Kraków 1991.

9. CAMPBELL Joseph, **Bohater o tysiącu twarzy**, przeł. Andrzej Jankowski, NOMOS, Kraków 2013.
10. CORBIN Henry, **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi**, Princeton University Press, Princeton — New York 1997.
11. CORBIN Henry, **History of Islamic Philosophy**, Kegan Paul International, London — New York 2001.
12. CORBIN Henry, **Historia filozofii muzułmańskiej**, przeł. Katarzyna Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2005.
13. DEBUS Allen G., **The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, Vol. 2, Science History Publications, New York 1977.
14. FAIVRE Antoine, **Access to Western Esotericism**, State University of New York Press, Albany 1994.
15. FORSHAW Peter J., „Michael Maier and Mythoalchemy”, w: Tara NUMMEDAL and Donna BILAK (eds.), **Furnace and Fugue. A Digital Edition of Michael Maier's Atalanta fugiens (1618) with Scholarly Commentary**, University of Virginia Press, Charlottesville 2020, <https://doi.org/10.26300/bdp.ff.forshaw>.
16. GOODRICK-CLARKE Nicholas, **The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction**, Oxford University Press, Oxford 2008.
17. HANEGRAAFF Wouter J., „Esotericism”, in: Antoine FAIVRE, Roelof VAN DEN BROEK, Jean-Pierre BRACH, and Wouter J. HANEGRAAFF (eds.), **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism**, Brill, Leiden — Boston 2005, s. 336–340.
18. HANEGRAAFF Wouter J., **Esotericism and The Academy: Rejected Knowledge in Western Culture**, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
19. HANEGRAAFF Wouter J., „On the Construction of „Esoteric Traditions”, w: Antoine FAIVRE and Wouter J. HANEGRAAFF (eds.), **Western Esotericism and the Science of Religion**, Peeters, Louvain 1998, s. 11–61.
20. HANEGRAAFF Wouter J., „Some Remarks on the Study of Western Esotericism”, *Esoterica* 1999, Vol. 1, s. 3–19, <http://esoteric.msu.edu/> [01.02.2023].
21. HANEGRAAFF Wouter J., **Western Esotericism: A Guide for the Perplexed**, Bloomsbury, London — New Delhi — New York — Sydney 2013.
22. HUDZIK Jan P., „Koncepcja wyobraźni w filozofii Kanta”, *Sztuka i Filozofia* 1994, t. 8, s. 93–122.
23. JUDYCKI Stanisław, „Introspekcja jako problem filozoficzny”, *Roczniki Filozoficzne* 2002, t. 50, s. 263–301.

24. KAZIBUT Radosław, „Alchemia, korespondencja i witalizm: ezoteryczne toposy w filozofii przyrody”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2022, t. 19, nr 1, s. 167–191, <https://doi.org/10.53763/fag.2022.19.1.192>.
25. KAZIBUT Radosław, **Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej**, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.
26. KIJEWSKA Agnieszka, **Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny**, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
27. KIRK Geoffrey S., RAVEN John E., and SCHOFIELD Malcolm, **Filozofia przedsokratejska**, przekł. Jacek Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
28. KMITA Jerzy, NOWAK Leszek, „O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych”, *Studia Filozoficzne* 1969, t. 5, s. 49–77.
29. LEVERE Trevor H., **Transforming Matter: A History of Chemistry from Alchemy**, The Johns Hopkins University Press, Baltimor — London 2001.
30. LÉVI-STRAUSS Claude, **Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude’a Lévi-Straussa**, przeł. Monika Eccles i Rafał Wiśniewski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020.
31. NEEDHAM Paul, „Aristole’s Theory of Chemical Reaction and Chemical Substances”, w: Davis BAIRD, Eric R. SCERRI, and Lee C. McIntyre (eds.), **Philosophy Of Chemistry**, *Boston Studies in the Philosophy of Science* Vol. 242, Springer 2006, s. 251–269.
32. NEWMAN William R., **Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution**, The University of Chicago Press, Chicago — London 2006.
33. NEWMAN William R., „Boyle’s Debt to Corpuscular Alchemy”, in: M. Hunter, (red.), *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 107–118.
34. NEWMAN William R., „Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle’s Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert”, *International Studies in the Philosophy of Science* 2001, Vol. 15, nr 2, s. 145–153.
35. NEWMAN William R., „Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert”, in: Christoph LÜTHY, John MURDOCH, and William NEWMAN (eds.), **Late medieval and early modern corpuscular matter theories**, Brill, Leiden 2001, s. 291–329.
36. NEWMAN William R., „Genesis of the **Summa Perfectionis**”, *Archives internationales d’histoire des sciences* 1985, Vol. 35, s. 240–302.

37. NEWMAN William R., „New Light on the Identity of Geber”, *Sudhoffs Archiv* 1985, Bd. 69, H. 1, s. 79–90.
38. NEWMAN William R., **The *Summa Perfectionis* of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation, and Study**, Brill, Leiden — New Yorker — København — Köln 1991.
39. PRINCIPE Lawrence, „Robert Boyle’s Alchemical Secrecy: Codes, Ciphers, and Alchemical concealments”, *Ambix* 1992, Vol. 39, No. 2, s. 63–74, <https://doi.org/10.1179/amb.1992.39.2.63>.
40. PRINCIPE Lawrence M., „Boyle’s Alchemical Pursuits”, in: Michael HUNTER (ed.), **Robert Boyle Reconsidered**, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 91–106.
41. PRINCIPE Lawrence, „Style and Thought of the Early Boyle: Discovery of the 1648 Manuscript of Seraphic Love”, *Isis* 1994, Vol. 7, No. 85, s. 247–260.
42. PRINCIPE Lawrence M., „Newly Discovered Boyle Documents in the Royal Society Archive: Alchemical Tracts and his Student Notebook”, *Notes and Records of the Royal Society* 1995, Vol. 49, No. 1, s. 57–70.
43. PRINCIPE Lawrence M., **The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest**, Princeton University Press, Princeton 1998.
44. PRINCIPE Lawrence M., **The Secrets of Alchemy**, University of Chicago Press, Chicago — London 2013.
45. PRINCIPE Lawrence M. and NEWMAN William R., „Some Problems with the Historiography of Alchemy”, in: William R. NEWMAN and Anthony GRAFTON (eds.), **Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe**, The MIT Press Cambridge, London 2001, s. 385–442.
46. PRINKE Rafał T., **Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku**, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2014.
47. REALE Giovanni, **Historia filozofii starożytnej**, przeł. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
48. ROSKAL Zenon, „Filozofia przyrody w europejskiej tradycji filozoficznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2000, t. 48–49, s. 47–70.
49. STAROBINSKI Jean, „Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni”, przeł. Władysław Kwiatkowski, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 1972, t. 63, Nr 4, s. 217–232.
50. STUCKRAD VON Kocku, **Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities**, Brill, Leiden — Boston 2010.

51. THOREAU Henry David, **Sztuka chodzenia**, przeł. Piotr Madej, Oficyna Trojka, Poznań 2000.
52. VERNANT Jean-Pierre, **Źródła myśli greckiej**, przeł. Jerzy Szacki, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.
53. VERSLUIS Arthur, **Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism**, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham — Boulder — New York — Toronto — Plymouth 2007.