

## ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym  
PL ISSN 1643-8191, t. 46 (3)/2018, s. 37–52

---



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2018.032>

MAREK WOSZCZEK\*

### Chemia, mistyka, rewolucja. Paracelsjańska religia przyrody jako destabilizująca trajektoria wczesnej nowożytności

#### Chemistry, Mysticism, Revolution. The Paracelsian Religion of Nature as a Destabilising Trajectory of the Early Modernity

**Streszczenie:** radykalne dyskursy paracelsjańskie końca XVI i początku XVII wieku rozwinęły się w kierunku spekulatywnej religii przyrody, która stanowiła część szerszego spektrum napięć ideologicznych, prób zapoczątkowania kolejnej reformacji oraz wykształcania się duchowości protopietystycznej (Johann Arndt, Johann Valentin Andreae) sprzężonej z mistyką przyrody. W artykule stawiana jest teza, że tym, co z perspektywy historycznej najistotniejsze w tych dyskursach, są nie tyle szczególne idee, ile raczej „efekt paracel-

---

\* Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, marwos@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3833-5001

sjański”: destabilizacja i głębokie przemieszczenia granic między teorią, spekulacją, nawet teologią, a praktykami materialnymi oraz społeczną wyobraźnią dotyczącą ładu i *renovatio*. Proces ten wniósł ważny wkład w kształtowanie się epistemologiczno-politycznej ramy wczesnej nowożytności. W szczególności autor interpretuje *Christianopolis* Johanna Valentina Andreaego jako swoiście dialektyczny wytwór paracelsyzmu – interesujący przykład utopijno-politycznej reakcji na heterodoksyjną religię przyrody, co ilustruje zasięg i dynamikę tych przemieszczeń.

**Abstract:** the radical Paracelsian discourses of the late 16th and early 17th century evolved toward a kind of the speculative religion of nature which was a part of the wider spectrum of ideological tensions, attempts at renewing the Reformation impulse, and a birth of the proto-pietistic spirituality (Johann Arndt, Johann Valentin Andreae) coupled with mysticism of nature. It is claimed that what is most significant in them is not so much particular ideas but rather the “Paracelsian effect”: destabilisation and deep displacements of boundaries between theory, speculation, even theology, and the material practices as well as the social imagination of order and *renovatio*, which contributed to formation of the epistemological and political frame of the early modernity. In particular, the author construes Andreae’s *Christianopolis* as a dialectical product of Paracelsianism – an interesting example of an utopian-political reaction to the heterodox religion of nature, which illustrates an extent and dynamics of those displacements at work.

**Słowa kluczowe:** paracelsyzm, mistyka przyrody, wczesnonowożytna utopia, *Christianopolis*, Johann Valentin Andreae

**Keywords:** paracelsianism, nature mysticism, early modern utopia, *Christianopolis*, Johann Valentin Andreae

Paracelsjańska religia przyrody jako nabierający konturów w drugiej połowie XVI wieku fenomen wskazuje na szereg słabiej widocznych procesów, które często są pomijane przez ujęcia klasyczne, skupione na historii teologii reformowanej z jednej strony, i historii wczesnej nauki z drugiej. Jest to poniekąd zrozumiałe: wydaje się, że późny paracelsyzm jako wielokształtna formacja ideowa, ze swoim oglądanym z węższej perspektywy statusem fenomenu przejściowego i marginalnego, ma równie marginalne znaczenie dla nich obu, zaś z perspektywy historii wczesnej nowożytności – prezentuje się jako eksces postrenesansowej mentalności i wybujały „war-

kocz” jej fantastycznej religijności spekulatywnej<sup>1</sup>. Takie wrażenie można jednak zakwestionować nawet, gdy rzeczywiście zaakceptuje się brak głębszego, istotnego wpływu paracelsyzmu na późniejszy rozwój chemii i medycyny. Co ciekawe, „efekt paracelsjański” jest właśnie bardziej znaczący raczej z globalnej perspektywy historii wczesnej nowożytności i filozofii przyrody niż wąskiej perspektywy medycyny i farmacji w XVI i XVII wieku. Aby właściwie ocenić charakter wspomnianych procesów, których ewoluujący paracelsyzm był symptomem, należy skupić uwagę na specyficznych reakcjach, jakie wywołał w pierwszych dwóch dekadach XVII wieku.

W 1619 roku ukazał się nakładem Lazarusa Zetznera w Strasburgu *Opis Republiki Christianopolis*<sup>2</sup>, chrześcijańska utopia autorstwa Johanna Valentina Andreaego, jednego z najwybitniejszych teologów wirtemberskich XVII wieku. Wcielające chrześcijański ideał luteriańskiej pobożności miasto, inspirowane w pewnej mierze wizją Tommasa Campanelli, ale

---

<sup>1</sup> Odwołuję się tu do pogardliwego, dziewiętnastowiecznego określenia *Zopf* odnoszącego się do późnego baroku. Z polemicznej perspektywy poreformacyjnej ortodoksji luteriańskiej i kalwińskiej paracelsyzm spekulacyjny prezentował się jako religijność tak zdegenerowana i wybujała („fantastyczna”), jak niezgodna z prostym chrześcijaństwem biblijnym. Już w 1575 roku alzacki lekarz-paracelsysta Michael Toxites w swoim liście do biskupa Johanna Egolpha van Knöringena wyrażał żal, że kabała, magia naturalna i „medycyna hermetyczna”, mimo że w pełni zgodne z chrześcijaństwem, wydają się ich wrogom „abergläubisch, fantastisch und teuflisch” – *Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil (Corpus Paracelsisticum, Bd. 2)*, Hrsg. und erl. von W. Kühlmann, J. Telle, Tübingen 2004, nr 58, s. 374. Zob. np. W. Kühlmann, *Das häretische Potential des Paracelsismus – gesehen im Licht seiner Gegner*, w: *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. von H. Laufhütte, M. Titzmann, Tübingen 2006, s. 217–42. Na konkretnym przykładzie późniejszej antyparacelsjańskiej i antyweigeliańskiej polemiki teologa Nicolausa Hunniusa z początku lat dwudziestych XVII wieku: S. Wollgast, *Zur Wirkungsgeschichte des Paracelsus im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung*, Hrsg. von P. Dilg, H. Rudolph, Stuttgart 1993, s. 139–41.

<sup>2</sup> J. V. Andreae, *Reipublicae Christianopolitanae descriptio*, Argentorati 1619 (dalej RCD). Nowa edycja łańcisko-niemiecka z osiemnastowiecznym przekładem Georgiego (*Reise nach der Insel Caphar Salama*, Esslingen 1741): *Christianopolis 1619*. Originaltext und Übertragung nach D. S. Georgi 1741, Hrsg. und Eingel. von R. van Dülmen, Stuttgart 1972 (dalej CG). Por. też niemiecki przekład Ingeborg Pape: *Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619*, mit einem Nachwort von Günter Wirth, Leipzig 1977 (dalej CP). Było to prawdopodobnie najczęściej czytane później dzieło Andreaego.

dyskretnie wzorowane raczej na duńskim Uranienborgu Tychona Brahe<sup>3</sup>, ma już, obok rozbudowanych, politechnicznych instytucji krzewienia wiedzy naukowej, kilka uderzająco nowoczesnych innowacji organizacyjnych – obejmuje np. samodzielne muzeum historii naturalnej (*theatrum physicum*), laboratorium anatomiczne, obserwatorium astronomiczne, edukacyjne planetarium (*theatrum mathematicum*) i archiwa. Najważniejszą rolę w ramach naukowego *collegium* odgrywa jednak laboratorium chemiczne, którego opis poprzedza u Andreaego wszystkie pozostałe<sup>4</sup>. Jest to miejsce, w którym praktyczna *sagax chymica*, wolna od oszustw, sofistyki (*cavilla*) i przesądów, ma osiągać swoje eksperymentalne wyżyny jako „położna Natury”, *Naturae obstetrix*<sup>5</sup>. Stosunek Andreaego do alchemii był ambiwalentny i bardzo ostrożny, również, a może zwłaszcza wobec tych, którzy ją praktykowali laboratoryjnie (jak znany mu paracelsysta Benedictus Figulus), a jednak w laboratorium jego pietystycznej utopii przeprowadzane są operacje typowo alchemiczne, które mają na celu praktyczną eksplorację („prawdziwe badanie przyrody”)<sup>6</sup> i użytkowanie sił ukrytych w substancjach materialnych: „Hic metallorum, mineralium, vegetabilium, animalium etiam vires examinantur, purgantur, adaugentur, combinantur, in humani generis usum et sanitatis commodum”<sup>7</sup>. Z tej wyraźnie nowo-

<sup>3</sup> Andreae i protopietystyczny krąg w Tybindze drugiej dekady XVII wieku poznał idee Campanelli za pośrednictwem filozofa Tobiasa Adamiego, który odwiedzał zaprzyjawnionego z nim Campanellę w więzieniu w Neapolu i przywiózł ze sobą jego rękopisy do Niemiec (łaciński tekst *Città del sole* z lat 1613–1614 wydał dopiero w 1623 roku we Frankfurcie nad Menem w tomie *Realis Philosophiae Epilogisticae partes quatuor*). Andreae tłumaczył też sonety Campanelli na niemiecki, jednak dawna teza Frances Amelii Yates z jej *The Rosicrucian Enlightenment* (Frogmore, St. Albans 1975, s. 188), że miasto Christianopolis jest po prostu modelowane na oryginalnej wizji Campanelli, jest zdecydowanie przesadzona (słusznie podkreślał to np. Richard van Dülmen w: CG, s. 13). Wykonane przez Andreaego szkice (*ichnographiae*) planu Uranienborga i idealnego miasta chrześcijańskiego znajdują się w materiałach z jego tybińskich wykładów *Collectaneorum mathematicorum decades XI*, Tubingae 1614, tablice 76 i 77.

<sup>4</sup> RCD, s. 100–102 / CG, s. 112–115 / CP, s. 71–72.

<sup>5</sup> RCD, s. 100 / CG, s. 113 / CP, s. 71.

<sup>6</sup> RCD, s. 41 / CG, s. 52–53 / CP, s. 26: „certe naturae examen”.

<sup>7</sup> RCD, s. 100 / CG, s. 113 / CP, s. 71. Andreae wyraźnie zachowuje alchemiczną terminologię „oczyszczania”, „koncentracji” i „łączenia”, ale akcentuje społeczną użyteczność badań, które są włączone w technologiczną infrastrukturę utopii.

czesnej perspektywy pragmatycznego ujęcia funkcji laboratorium i dystansu wobec doktryn alchemii zaskakujące jest zatem mocne stwierdzenie, że owo laboratorium Christianopolis jest obszarem, gdzie zbiegają się badania tajemnic przyrody we wszystkich skalach, aż po skalę kosmologiczną: „Hic Coelum Terrae maritatur, et divina mysteria etiam terrae impressa reperiuntur, hic ignem regere, aërem adhibere, quam aestimare, terram experiri addiscitur”<sup>8</sup>. W takiej frazeologii „małżeństwa nieba i ziemi” czy „boskich sekretów odcisniętych w ziemi” nie ma nic oczywistego, ponieważ stoi za nią niejawną wyobraźnią paracelsjańska, ledwie przesłonięta pragmatyką projektu infrastruktury miasta. Jak doszło w ramach wczesnonowoczesnej luterkańskiej utopii do tego pożenienia religijnego studiowania „boskich sekretów” Natury z eksperymentalną manipulacją substancjami „dla pożytku rodzaju ludzkiego i dla [przywracania] zdrowia”, a nawet chemicznego przedłużania życia?

Dobrym wskaźnikiem tego procesu jest zaskakujące użycie przez Andreaego trzeciej (obok *obstetrix* i *matrimonium*) metafory sztuki chemicznej jako „małpy Natury”: „Hic naturae simia habet, quod ludat, dum principia aemulatur, et per vestigia magnae machinae, minutam aliquam ac elegantissimam efformat”<sup>9</sup>. Zabawa małpy wynika ze znajomości zasad funkcjonowania wszechświata, „wielkiej maszyny”, przeniknięcia jego sekretów przez zewnętrzne „tropy” (*vestigia*) i umiejętności ich wykorzystywania w mikrokosmosie laboratorium, a zatem zabawa ta okazuje się zupełnie poważna. Metafora jednak zdumiewa, ponieważ pozornie odwołuje się do klasycznej astronomii i naśladowania ruchów planetarnych przez małe modele mechaniczne, *machinae minutae*, tutaj zaś jednoznacznie dotyczy pracy chemicznej i sił-*vires* Natury, a nie tylko *theatrum mathematicum*. Zarazem owo naśladowanie to nie kopiowanie przyrody, lecz aktywne współzawodnictwo i rywalizacja, *aemulatio*, czyli więcej niż tylko „praca położnicza” katalizująca procesy fizyczne. Rzemieślnicy z warsztatów republiki są „biegli w wie-

---

<sup>8</sup> RCD, s. 101 / CG, s. 113 / CP, s. 71–72.

<sup>9</sup> Ibidem. Metafory te mają jawnie religijny charakter, pozornie kontrastujący z funkcją laboratorium i apteki.

dzy o przyrodzie”<sup>10</sup>, a chymia teoretyczna i laboratoryjna ma bezpośrednio zastosowanie technologiczne, które funkcjonuje jako imperatyw.

Jedyną paralelą do tego nowego użycia metafory wydaje się rozbudowane obrazowanie z opublikowanego dwa lata wcześniej w Oppenheim dzieła różokrzyżowego propagandy, lekarza Roberta Fludda (1574–1637) *Utriusque cosmi historia*. Słynny frontyspis tomu pierwszego<sup>11</sup>, przygotowany przez Matthäusa Meriana, przedstawia sferyczny układ kosmosu, *Macrocosmi fabrica*, z obszarem planetarnym między światem duchowym (anielskim *Empyreum*) i obszarem ziemskim zamieszkiwanym przez człowieka, wyobrażonym za pomocą globu, na którym siedzi małpa jako pełnoprawna „przyczyna sprawcza”<sup>12</sup>, trzymająca cyrkiel i odmierzany nim mały glob. Aktywność małpy „sub pedibus Naturae” obejmuje, jak u Andreaego, trzy królestwa przyrody: mineralne, roślinne i zwierzęce, których przekształcaniem i używaniem zajmują się przedstawione wewnątrz szczegółowe nauki, od metalurgii i chymii, przez medycynę, farmację, rolnictwo i hodowlę zwierząt, aż po *artes liberaliores*, takie jak mechanika, chronometria, geodezja, budowa fortyfikacji-miast i wszystkie rodzaje inżynierii. To samo przedstawienie *simiae naturae* powraca jako główne na frontyspisie tomu drugiego, *De naturae simia seu technica macrocosmi historia*, opublikowanego w 1618 roku, gdzie małpa ponownie jest otoczona wyobrażeniami nauk użytkowych, których fundamentem jest matematyka (zwierzę wskazuje tam otwartą księgę poświęconą arytmetyce)<sup>13</sup>. Jest wśród

<sup>10</sup> RCD, s. 41 / CG, s. 52–53 / CP, s. 26.

<sup>11</sup> R. Fludd, *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia...*, tomus primus: *De Macrocosmi Historia*, Johann Theodor de Bry, Oppenheim 1617.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 7: „Duae autem harum partium in hac Macrocosmi fabrica contentarum causae effectrices enumerantur: *Natura* scilicet, & ejus *Simia*, quam *Artem* apelamus”.

<sup>13</sup> Dokładnie tak samo jest w utopii Andreaego, w której studia matematyczne są fundamentem badań naukowych – kto nie zna arytmetyki, nie rozumie niczego: „Lubet dicere, omnia nescire, qui arithmetica nesciat. Unde Christianopolitanis maxima assiduitate percolitur, qui in ea quotidie inveniunt, quod admirentur, quod acuat, quod labores minuat” (RCD, s. 131 / CG, s. 142–143 / CP, s. 93–94). Brak umiejętności matematycznych i praktycznego stosowania obliczeń jest dla chrystianopolitan niewybaczalny – „non ferendos eos arbitrantur”.

nich także kosmografia fizyczna jako kosmologiczny odpowiednik geografii, spokrewniona z inżynierią dyscyplina graniczna poza kompetencjami zazdrosnej teologii. Jednak to Fluddowski opis chymii zwraca uwagę najbardziej – jest to „ars naturam corrigens in regno mineralis”, a więc o wiele więcej niż położna, i więcej niż bawiąca się, sprytna imitatorka. Fludd dobitnie określa jej niebywałe ambicje w zakresie ulepszania, kontrolowania i d o p e ł n i a n i a przyrody: „Ars enim naturam nonnumquam corrigit, supplet, imo & in rerum mineralium diatriba ipsam videtur superare, si modo Chemicis illis Philosophis fidem aliquam adhibeamus”<sup>14</sup>.

Metafora małpy u Andreaego i Fludda nie przypomina już ani metafory późnośredniowiecznej, ani renesansowej<sup>15</sup>, zaszło tu tak dogłębne przesunięcie akcentów i zmiana doktrynalnego zaplecza, że nie jest to w ogóle ta sama dawna, całkiem skromna metafora imitacji. Zmienił się też obraz i ujęcie całej Natury, przedstawionej teraz jako boska postać pośrodku, przypominająca Izydę czy Artemidę. Fludd, jak wszyscy paracelsyści, jest zafascynowany jej n i e s k o Ń c z e n i e twórczymi siłami, które mogą być poznawane i używane, co prowadzi go do definicji nieodróżnialnej od tej, którą głosił Giordano Bruno: „[...] est etiam »natura« vis quaedam infinita ex similibus similia procreans, cum sit omnium qualitatum rerumque foecunda genitrix, quas auget alitque”<sup>16</sup>. Jest oczywiste, że domena chemiczna z jej niewyobrażalnym bogactwem substancji o zaskakujących własnościach nadających się do wykorzystania (choćby w warsztatach jako protofabrykach)<sup>17</sup> staje się w tej perspektywie wyróżniona jako przedmiot „Sztuki”, a laboratorium – wyróżnioną prze-

---

<sup>14</sup> R. Fludd, op. cit., s. 8.

<sup>15</sup> Por. H. Schott, *On the Imagery of Nature in the Late Medieval and Early Modern Periods*, w: *Bridging Traditions: Alchemy, Chemistry, and Paracelsian Practices in the Early Modern Era*, eds. K. H. Parshall, M. T. Walton, B. T. Moran, Kirksville, MO 2015, s. 276 i n.

<sup>16</sup> R. Fludd, op. cit., s. 7. Fludd używa też na określenie jej niepostrzegalnych zmysłowo sił paracelsjańskiego sformułowania *ignis invisibilis*. Ze względu na związek tego ognia z wyobrażeniem boskiego światła-Ducha, *lumen splendidissimum*, musi mierzyć się z typowym dla paracelsyzmu teozoficznego problemem panteizmu i statusu materii pierwszej (ibidem, s. 17–24).

<sup>17</sup> RCD, s. 41 / CG, s. 52–53 / CP, s. 26.

strzenię eksploracji. Podobnie jak u Andreaego mała z cyrklem, śledząca tropy przyrody, porusza się autonomicznie w swoim mikrokosmosie: *machinae minutae*, „małe globy”, to już nie tyle modele astronomiczne, ile użyteczne modele działania materialnej przyrody jako takiej, co obejmuje i kosmografię, i technologię chemiczną. Żaden jej obszar nie jest wyłączony z zakresu eksploracji<sup>18</sup>. Z tego powodu badania chemiczne, a nie – jak dawniej – niefizyczna astronomia obserwacyjno-matematyczna, sprzężona z platonizującą, statyczną kosmologią katolickiego średniowiecza, stają się paradygmatem nowej nauki o rewolucyjnych ambicjach, na długo przed wyłonieniem się nowoczesnej chemii na przełomie XVIII i XIX wieku. „Poważna zabawa” w laboratoriach Christianopolis ma w istocie zasadnicze znaczenie dla całej utopii – i to tam zachodzi „małżeństwo Nieba i Ziemi”, zadziwiająco konkurencyjnie wobec Kościoła<sup>19</sup>. Ta niekonwencjonalna konkurencja-napięcie, nie tylko funkcjonalna, to symptom ważny dla wczesnej nowoczesności, rodzącej się dzięki rozległej destabilizacji relacji między wiedzą i praktyką, która spleta nawet nowe profile religijności i mistyki z chemią czy wyobraźnią polityczną.

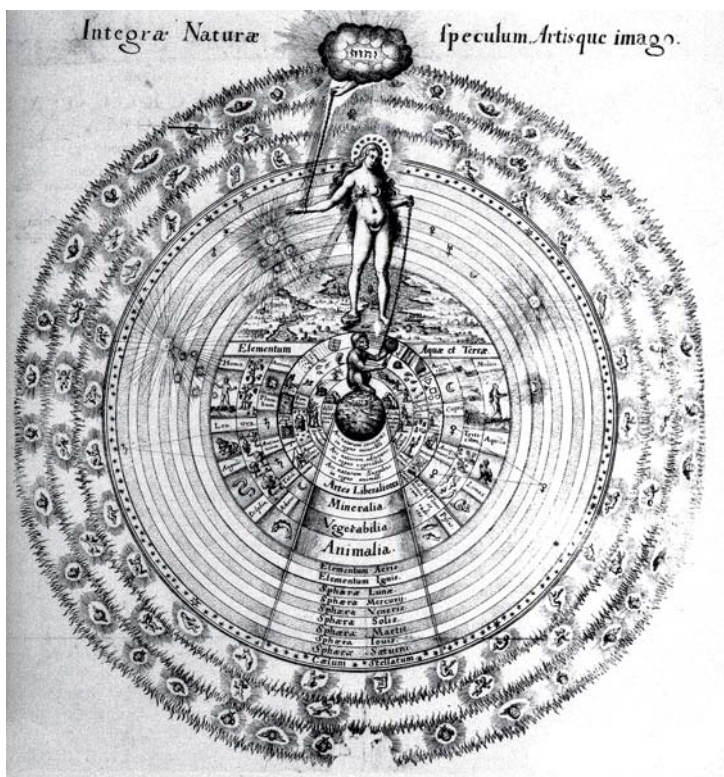
Teolog-duchowny Andreae i hermetysta Fludd różnią się pod względem mentalności i gotowości do religijnej spekulacji<sup>20</sup>, a jednak poruszają

<sup>18</sup> Ibidem: „[...] quicquid terra alvo sua continet, ad artis leges et instrumenta adigitur”. Zob. M. Bergengruen, *Expansion in die Natur. Zum Verhältnis von „ars“ und „natūra“ bei Paracelsus und im Paracelsismus*, w: *Expansionen in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. von R. Dürr, G. Engel, J. Süßmann, Berlin 2005, s. 215–232.

<sup>19</sup> RCD, s. 72–73 / CG, s. 84–85 / CP, s. 51 (*matrimonium* Chrystusa i ziemskiego Kościoła „per universum orbem distributam”).

<sup>20</sup> Andreae również jest np. przekonany, że „Najwyższy Architekt”, *architectus supremus*, budował machinę wszechświata według praw matematycznych (RCD, s. 134–135 / CG, s. 146–147 / CP, s. 96), ale w uczelni Christianopolis, otaczającej bezpośrednio rynek z katedrą, podchodzi się do badań nad *numeri mystici* z wielką ostrożnością – dopuszczeni do tych wykładów są tylko zaawansowani studenci, którzy w ten sposób mają poznać „Messiam per omnia diffusum” i odnaleźć przyjemność „in adorando nomine Jesu”. Tak jak u Fludda, kosmologia to tutaj w gruncie rzeczy chrystologia *incognito*. Na temat kabalistycznej spekulacji wokół *Jesus ex omni parte = Messias diffusus*, która prawdopodobnie stoi za tym stwierdzeniem Andreaego zob. M. Woszczek, *Eliasz nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i narodziny nowoczesności* (cz. 2), „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1 (19), s. 185–188. W słynnym pierwszym manifeście różokrzyżowym autorstwa Andreaego pielgrzym do Ziemi Świętej Christian Rosenkreutz świadomie nie odwiedza na-





Frontyspis zatytułowany *Zwierciadło całej Natury i obraz Sztuki* z pierwszego tomu *Utriusque Cosmi...* *Historia* Roberta Fludda, Oppenheim 1617. Fotografia ze zbiorów własnych autora

się w tym samym rozległym uniwersum symbolicznym – uniwersum paracelsjańskim, które do końca XVI wieku wygenerowało szereg dyskursów re-

---

wet Jerozolimy, ponieważ woli studiować nauki u arabskich uczonych (zob. J. V. Andreae, *Fama Fraternitatis R. C.*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Rosenkreuzerschriften*, bearb., übers., komment. und eingel. von R. Edighoffer, Stuttgart–Bad Canstatt 2010, 140,30–141,17). Prowokacyjne, antykatolickie przesłanie tekstu jest jasne: do poznania Chrystusa nie można zbliżyć się, odwiedzając jako pątnik Grób Pański sprzed wieków, ale przez dogłębne studium przyrody-wszechświata, w szczególności matematykę, fizykę i kosmologię, a więc i poganie mają bezwiednie chrystologię, ponieważ „ihnen die gantze natur entdeckt were” (ibidem, 140,29–30)! Jest to istotnie chrześcijańska, kabalistyczno-hermetyczna religia przyrody.

wolucyjnych: „reformacji nauk”, nowej „reformacji religii” oraz nowego porządku społecznego<sup>21</sup>. Są one interesujące w co najmniej trzech związanych ze sobą wymiarach: metafizyczno-teologicznym, politycznym oraz, z perspektywy socjologii wiedzy, epistemologiczno-historycznym. Pierwszy z nich jest widoczny *explicite* już w obrazowaniu Fludda: „zwierciadło Natury” jest w zasadzie zdominowane przez centralną sferę praktycznego działania człowieka i naukę, przy czym zachodzi niezakłócona, zilustrowana dobitnie jako *vincula* delegacja władzy od Boga, przez boską Naturę, aż po małą<sup>22</sup>. W tej formule religijne skrupuły związane z eksperymentowaniem z materią i obawy przed zdobyciem nieuprawnionej wiedzy o sekretach przyrody, *arcana naturae*, nie mają już znaczenia ani sankcji. Od lat sześćdziesiątych XVI wieku paracelsyści rozwijali strategię obrony nowej chrześcijańskiej medycyny i nowej wiedzy o przyrodzie przez ukazywanie Boga jako prachymika<sup>23</sup>, którego dzieło jest kontynuowane

<sup>21</sup> H.-P. Neumann, *Wissenspolitik in der frühen Neuzeit am Beispiel des Paracelsismus*, w: *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Hrsg. von H. Jaumann, Berlin–New York 2011, s. 255–304, tu: s. 292–302; C. Gilly, *Johann Arndt und die „dritte Reformation“ im Zeichen des Paracelsus*, „Nova Acta Paracelsica. Neue Folge” 1997, Bd. 11, s. 60–77; M. Woszczek, *Eliasz nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i narodziny nowoczesności* (cz. 1), „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1 (19), s. 126–171. Na temat źródła tych dyskursów w doktrynie i radykalnej działalności Paracelsusa zob. zwłaszcza nową biografię Charlesa Webstera *Paracelsus: Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven–London 2008, a także: A. Weeks, *Paracelsus: Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany 1997. Zob. też: S. Wollgast, op. cit.

<sup>22</sup> Na temat tego przesunięcia i redefinicji relacji władzy, wymuszonych przez dyskursy paracelsjańskie, zob. np. H.-P. Neumann, op. cit., s. 266–267; W. Kühlmann, *Anmerkungen zum Verhältnis von Natur und Kunst im Theoriezusammenhang des paracelsistischen Hermetismus*, w: *Der Naturbegriff in der Frühen Neuzeit. Semantische Perspektiven zwischen 1500 und 1700*, Hrsg. von T. Leinkauf, Tübingen 2005, s. 87–108; M. Bergengruen, op. cit., s. 223–232; M. Woszczek, op. cit.

<sup>23</sup> Na przykład szwajcarski lekarz Adam von Bodenstein (1528–1577) wyjaśniał w liście z 3 marca 1566 roku do cesarza Maksymiliana II, że ta nowa wiedza inaugurowana przez Paracelsusa pozwala zrozumieć „wie Gott vnser Himmlischer Vatter anfangs der Welt gearbeit / dz Chaos zertheilet / geschieden / vnd jedes in sein grad gesetzt” – *Der Frühparacelsismus. Erster Teil (Corpus Paracelsisticum, Bd. 1)*, Hrsg. und erl. von W. Kühlmann, J. Telle, Tübingen 2001, nr 18, s. 392, 124–125. Operacje dokonywane przez Boga to typowe działania alchemiczne. Na tym wczesnym etapie ideę tę rozwinął najpełniej i najodważniej Gerhard Dorn.

w laboratorium, a Paracelsusa jako proroka odnowionej religii i nauki zarazem. Rewolucyjno-millenarystyczna retoryka osiągnęła swoje apogeum mniej więcej na przełomie XVI i XVII wieku w takich manifestach, jak *Von den dreyen Seculis* (1597?) Juliusa Sperbera, który był entuzjastycznie przekonany, że nadchodząca epoka będzie mieć swoje własne „chymiczne Medicamenta” i odpowie na wszystkie podstawowe pytania „Fizyki, czyli nauki o Naturze” (*himmlische Physica = Wissenschaft der Natur*)<sup>24</sup>. Definiuje to paracelsjański topos odsłonięcia wszelkich sekretów tak materialnej, jak i niewidzialnej przyrody dzięki „oczyszczeniu i otwarciu oczu umysłu albo rozumu”<sup>25</sup>: „Da wird uns von alle dem / was GOTT in die gantze Natur unnd alle seine Geschöpffe eingepflantzet / nichts mehr heimlich oder verborgen / sondern alles *in conspectu*, öffentlichen augenschein und vollkommen erkändtnus seyn”<sup>26</sup>. Dokładnie tym samym ma być antykatolicka „powszechna Reformacja *divina et humana*” z manifestów różokrzyżowych<sup>27</sup>, najagresywniej wyrażona w *Confessio Fraternalitatis R. C.* z 1615 roku.

Rewolucja wiedzy-praktyki jest tu zarazem komponentem oczekiwanej nowej mistycznej epoki, a więc potrzebuje korelacyjnie zarówno nowego chrześcijanina, jak i nowej infrastruktury społeczno-politycznej wraz ze skonstruowaną od podstaw, rewolucyjną przestrzenią laboratorium<sup>28</sup> i warsztatów. Wyjątkowość takich utopii, jak Christianopolis

---

<sup>24</sup> W całym katalogu zagadek, które zostaną z pewnością rozwiązane, Sperber wymieniał np.: „Wass die *Vera rerum omnium creatarum principia*? wie und was die Elementa deroselben rechte eigenschafften / virtutes und wirkungen seyn? [...] Wie ein jedes ding nach seiner arth generiret und propagiret werde? Wie und welcher gestalt / sonderlich die Metallen / Mineralien / und so viel unterschiedliche Edel = gesteine in der Erden wachsen? Was eigentlich ihre *prima materia* sey? [...] Item / was eigentlich das Liecht / was auch hergegen die Finsternus sey? [...] Und endlich / was die innerliche und wahrhaffte *Anatomia* des Menschen seye?” – J. Sperber, *Ein Geheimer Tractatus... Von den dreyen Seculis oder Haupt-zeiten / von Anfang biss zum Ende der Welt*, Amsterdam 1660, s. 208.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 209: „[...] wann uns Augen unsers gemüthes oder Verstandes werden gereiniget und eröffnet seyn”.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> J. V. Andreae, *Fama Fraternalitatis R. C.*, 158,3–4.

<sup>28</sup> Cała wcześniejsza wiedza ludzkości, obojętnie jak czcigodna i uznana, ma być tu od nowa, bez sentymentów sprawdzana i potwierdzana lub odrzucana – RCD, s. 101 / CG, s. 112–113 / CP, s. 72.

na wyspie Capharsalama czy niezależnie nawet wyspa Bensalem Francisca Bacona<sup>29</sup>, polega na tym, że są nowoczesnymi już, imaginacyjnymi odpowiedziami na tę potrzebę i różnymi reakcjami na zradyzalizowaną paracelsjańską ofensywę, która nie respektowała żadnych granic między systemami wiedzy. W kontekście luterzańskim przepietystyczny, niezwykle wpływowy w XVII i XVIII wieku projekt „nowego chrześcijanina” – badacza „księgi przyrody” jako „Gottes Buchstaben” – zaproponował w Niemczech kryptoparacelsysta i kryptoteozof Johann Arndt<sup>30</sup> w swoim monumentalnym *Vom wahren Christentum* (1605–1610)<sup>31</sup>, ale to Andreae, wychowanek Tybingi i jego młody admirator, rozwinął ten projekt w pełnowymiarową utopię republiki i szkicowane przez lata kolejne postulaty reform społeczno-politycznych (począwszy od *Invitatio Fraternitatis Christi ad sacri amoris Candidatos*, 1617). W teoalchemii Arndta i takich paracelsystów, jak Gerhard Dorn, leżą zapewne religijne źródła przykrojonych nieco do ortodoksji wyobrażeń, takich jak „boskie sekrety ukryte w ziemi” i „małżeństwo nieba i ziemi” z laboratorium Christianopolis. W swoim teozoficznym liście znanym jako *O Wcieleniu Słowa* (1599) Arndt rozważa w kontekście zagadnienia zmartwychwstania problem mistycznie przemienionej Natury i nowej *himmlische Physica*, opisując ją w kategoriach alchemicznych jako *regeneratio* materii ciał, które muszą zostać „mit einem Himmlischen Spiritu tingiret, renoviret, emundiret, clarificiret, immer mehr und mehr dietim, von einer Klarheit, in die andere”<sup>32</sup>, co odwraca skutki biblijnego upadku i stanowi „Wahrhaftige Göttliche und Natürliche arcana”<sup>33</sup>. Lecz do tych „arkanów” należy

<sup>29</sup> Wbrew wnioskowi Felixa Emila Helda (*Christianopolis: An Ideal State of the Seventeenth Century*, New York 1916) jest raczej mało prawdopodobne, by Francis Bacon znał utopię Andreaego (i *vice versa*).

<sup>30</sup> Zob. np. H. Schneider, *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, Göttingen 2006, s. 67–70, 98–107; C. Gilly, op. cit. Andreae wychwała teozofię jako dziedzinę nauczaną w akademii Christianopolis: RCD, s. 129–130 / CG, s. 140–143 / CP, s. 92–93.

<sup>31</sup> Zob. M. Woszczek, op. cit., s. 177–181.

<sup>32</sup> J. Arndt, *Mysterium de Incarnatione Verbi, oder das grosse Geheimnus der Mensch = = Werdung des Ewigen Wortes*, [Amsterdam] 1670, s. 35.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 20. Por. J. Sperber, op. cit., s. 219–220: poznanie tych sekretów przyrody ma dać początek „nowej magii”, „vollkommene universale Magie”, umożliwiającej

też panteistyczna wiedza, że czynny Duch Boży-Słowo jest rozproszony we wszystkich królestwach przyrody, które są badane w laboratorium<sup>34</sup>, co ostatecznie czyni z chymii, medycyny i farmacji zbawczą praktykę religijną i „położniczą”, kontynuującą działania Boga<sup>35</sup>. Także niezwykle popularny w XVII wieku w kręgach religijnie heterodoksyjnych lekarzy Jakob Boehme rozpoczyna pisaną od 1600 roku *Morgenröte im Aufgang*, własny manifest drugiej reformacji, rozdziałem o prowokacyjnym tytule *Von erforschung des Göttlichen Wesens in der Natur*<sup>36</sup>. Paracelsjańska spe-

---

dokonywanie w świecie rzeczy „grössere [...] als sie Christus selbst / weil er auff Erden gewandelt / gethan hat”!

<sup>34</sup> J. Arndt, *Mysterium de Incarnatione Verbi*, s. 23: „[...] so ists eben das Licht der Natur / das Leben der grossen Welt / der unvergängliche Geist Gottes in unzählich viel Particularitäten aussgetheilet / in Menschen menschlich / in Thieren thierisch / in den Vegetabilien, vegetabilisch. Derer aller wahrhaftiger Sahme ist ein Geist / und wo der nicht in Spermate wär / so wäre er thumb / und wüchse nichts. [...] der Sahme ist der aller subtilste Geist / und generiret doch Leibliche dinge / und ist wohl Spiritus DEI, als eine emanatio [...]”. Idem, *Sechs Bücher vom Wahren Christenthum*. [...] *Nebst dem Paradies-Gärtlein*, Hof 1736: „Gottes Wort ist die gantze Welt voll. [...] Also ist eine solche Lebens = Krafft in allen Creaturen, und das ist das Wort der Schöpfung; wird dasselbe weggenommen, das ist aller Creaturen Tod”. Zob. M. Woszczek, op. cit., s. 181.

<sup>35</sup> Por. W. Kühlmann, *Anmerkungen*, s. 94–95, 105–108. Wczesny przykład religijnej autodefinicji i apologetyki medycyny paracelsjańskiej jako *göttliche Medizin*, która jest „sichere, gewisse und wirksame Gabe gegen das Wirken der Sünde” w analogii do Chrystusa „der Arzt, der die Toten auferweckte und die mit verschiedenen Krankheiten Geschlagenen ihrer alten Gesundheit zurückgab”: list Adama von Bodensteina do Adolfa Hermanna Riedesela z lutego 1562 roku w: *Der Frühparacelsismus. Erster Teil*, Bd. 7, s. 161. W *Fama Fraternitatis* (148,4–6) młodego Andreaego każdy różokrzyżowiec musi być lekarzem i leczyć wszystkich chorych za darmo na podobieństwo Chrystusa. W Christianopolis ogromna, otwarta dla wszystkich uniwersalna apteka, „Apotheka velut naturae totius compendium” (RCD, s. 102 / CG, s. 114–115 / CP, s. 73), położona obok laboratorium, odgrywa niezwykle istotną rolę bez rozróżniania wiedzy i praktyki, a pomoc chorym, opieka, nawet leczenie jest powszechnym działaniem-*opus* obywateli. Andreae z oburzeniem potępia sytuację, w której z leków i usług dobrych lekarzy korzystają tylko zamożniejsi (RCD, s. 209–210 / CG, s. 218–219 / CP, s. 149–150). Również Arndt, pastor z wykształceniem medycznym, praktykował jako lekarz w swoich gminach, udzielał porad medycznych i przygotowywał leki we własnym laboratorium (H. Schneider, op. cit., s. 139–140), jak zresztą jego najbliższy uczeń i przyjaciel Melchior Breler.

<sup>36</sup> J. Böhme, *Morgenröte im Aufgang / Das ist: Die Wurtzel oder Mutter der Philosophiae, Astrologiae und Theologiae, Aus rechtem Grunde*, Amsterdam 1682, s. 1. Prowokacja polega

kulacja teozoficzna wokół przyrody i materii narusza zatem elementarną konfigurację epistemologiczną wypracowaną przez okrzeplą teologię reformacyjną, ale zarazem, jako religia przyrody, tworzy system legitymizacji i afektów ząębających formowanie mistycznej, indywidualnej pobożności ze studium chymii-fizyki i związonymi z nimi praktykami materialnymi.

Wyobrazeniowa logika ukryta za utopią Andreaego musiała również naruszać luterzańskie rozdzielenie porządku religijnego i państwowo-politycznego. Sama statyczna Christianopolis z jej zamkniętym obiegiem wiedzy może być czytana jako reakcja na heterodoksyjny efekt paracelsjański i jako typowa dla nowoczesności próba projektowania na nowo granic między domenami wiedzy-władzy – ale taka, która jeszcze w celu stabilizacji niepewnego ładu społecznego mediuje z ortodoksją przez ich kolejne unieruchamianie<sup>37</sup>. Szytwna struktura republiki maskuje w tym przypadku dotkliwie odczuwany kryzys pobożności i napięcie wytworzone przez rosnący radykalizm millenarystycznych idei następnej, jeszcze dalej idącej „powszechnej Reformacji”, „die erwünschte reformation”<sup>38</sup> przez *dux natura*. Ale ewangeliczna utopia komunistyczna Christianopolis bez własności prywatnej i pieniądza, z egalitarną wspólnotą wiedzy, eksperymentowania, pracy, leczenia i pomocy, mimo obaw Andreaego przed religijną *Schwärmerei*, wiąże się właśnie typologicznie z utopią Paracelsusa<sup>39</sup>, która ściśle splątała ze sobą chymię, medycynę, mistykę i radykalną reformę społeczną. Pokazuje to, w jakim stopniu paracelsyzmowi udało się wpłynąć na konfigurację wczesnonowożytnych wyobrażeń dotyczących praktyki, *reformatio* i postępu. Obraz mały jako nieskrępowanej *Ars* ilustruje też proces mutacji metafor, które nieprzewidywalnie

---

na badaniu „istoty Boga” przez przyrodę – „die Kräfte in der Natur, [...] so wol Sternen und Elementen, und die Creaturen”.

<sup>37</sup> Nieprzypadkowo przypomina pod tym względem ewangelicką gminę geneńską. Andreae odwiedził Genewę w 1611 roku i był zafascynowany jej organizacją. W Christianopolis druk książek jest kontrolowany – jest to zapewne wyraz niechęci Andreaego do zamieszania, jakie wywołały jego własne „manifesty różokrzyżowe”.

<sup>38</sup> J. V. Andreae, op. cit., 146,5.

<sup>39</sup> Zob. C. Webster, *Paracelsus*, s. 124–127, 186–187.

zmieniają swój sens i walencję, co nieomylnie wskazuje głębsze zmiany konfiguracji władzy i wyobraźni społecznej. To mała właśnie jest eksploatacją *himmliche Physica* w centrum wdzięcznej republiki.

Paracelsyzm był więc po prostu, i aż, procesem destabilizacyjnym, który miał niebywale twórcze konsekwencje – inspirował choćby falę kolejnych dyskursów i aktywności reformacyjno-rewolucyjnych w świecie protestanckim XVII wieku<sup>40</sup>. Z tej perspektywy typowe dla niego permanentne zamazanie granic między domenami wiedzy i działania oraz sama religia przyrody nie były wcale regresem ani przeszkodą, wbrew dawnej historiografii nauki, ale raczej polem swobodnej rekonfiguracji i inwencji, które stymulowały możliwości nowego porządkowania tych domen i relacji między nimi. Uruchomiło to oczywiście serie wczesno-nowożytnych reakcji i konfliktów, w pewnym ironicznym kontraście do *conformitas consummata* utopii, takich jak Christianopolis – między aptekarzami i lekarzami, akademikami i wolnymi medykami, teozofami i teologami, chymikami i filozofami – ale to właśnie one są najważniejsze dla wczesnej dynamiki rewolucji naukowej jako sieci innowacji i kształtowania się polityki kontroli nad produkcją wiedzy<sup>41</sup>. Typowa dla wczesnej nowożytności retoryka odnowy-rewolucji, światła prawdy wydobywanej w walce z błędami przeszłości oraz empirycznego poznania (*experientia* = *Erfahrnus* Paracelsusa) „sekretów przyrody”<sup>42</sup> została całkiem systematycznie zbudowana i przetestowana w bardzo ostrych paracelsjańskich polemikach z czcigodnością tradycji i wszelką ortodoksją – jak stanowczo stwierdzał w latach sześćdziesiątych XVI wieku alzacki humanista

---

<sup>40</sup> Na temat bogatej recepcji paracelsyzmu np. w Anglii w kontekście rewolucji naukowej zob. P. M. Rattansi, *Paracelsus and the Puritan Revolution*, „Ambix” 1963, Vol. 11 (2), s. 24–32; C. Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*, London 1975, zwłaszcza s. 274–288; A. G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1977; *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in Intellectual Communication*, eds. M. Greengrass, M. Leslie, T. Raylor, Cambridge 1994.

<sup>41</sup> H.-P. Neumann, op. cit.

<sup>42</sup> Por. F. Bacon, *Novum Organum, sive indicia vera de interpretatione naturae*, LVI, w: *Francisci de Verulamo Instaurationis Magna*, Londini 1620, s. 65–66; W. Kühlmann, *Anmerkungen*, s. 100.

i lekarz-paracelsysta Michael Toxites, „kein ding im alter sonder in der warheyt sein fundament sol haben”<sup>43</sup>. W historii wczesnej nowożytności mniejsze znaczenie ma więc paracelsyzm jako chmura idei i tez; wpływo-  
wy okazał się raczej rozległy kulturowo-polityczny *efekt* paracelsjański.

---

<sup>43</sup> List Toxitesa do hrabiego Filipa von Hanau-Lichtenberg z 25 lipca 1565 roku, w: *Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil*, nr. 40, s. 73; por. H.-P. Neumann, op. cit., s. 298–299.