

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA ETNOLOGIJO IN KULTURNO ANTROPOLOGIJO

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2015

ANDRAŽ MARJAN ŽVAB

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA ETNOLOGIJO IN KULTURNO ANTROPOLOGIJO

ANDRAŽ MARJAN ŽVAB

TRADICIJA ALKIMIJE NA ZAHODU IN NA SLOVENSKEM

Diplomsko delo

Mentor:
red. prof. dr. Mirjana Mencej

Študijski program:
etnologija in kulturna antropologija,
enopredmetni stari program

Ljubljana, 2015

Zahvaljujem se Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo za kvalitetno izobraževanje in prijazen odnos tekom študija; svoji mentorici redni profesorici dr. Mirjani Mencej za potrpežljivost; svoji materi za moralno in finančno podporo predvsem v sklepnem delu študija in tekom izdelave diplomske naloge ter Gregu in Mitji za spodbudne besede.

Tradicija alkimije na Zahodu in na Slovenskem - izvleček

V diplomskem delu z naslovom *Tradicija alkimije na Zahodu in na Slovenskem* obravnavam fenomen alkimije. Diplomsko delo je razdeljeno na dva večja dela. V prvem delu so predstavljeni ključni problemi historiografije alkimije vključno s kratkim pregledom dosedanjih raziskovalnih paradigem te tematike. Predstavljene so splošne značilnosti alkimistične pripovedi, vključno s filozofskimi šolami in ezoteričnimi strujami, ki so prispevale k nastanku alkimije. Nadalje je predstavljen zgodovinski pregled alkimije od helenistične prek bizantinske in arabske do klasične evropske alkimije, s poudarkom na zgodovinskem prikazu klasične evropske alkimije (13. – 18. st.). Kitajska in indijska alkimija sta omenjeni le bežno. Predstavljeni so vplivi alkimije na formacijo modernega znanstvenega diskurza in njeni vplivi na različna kulturna področja (npr. književnost). Drugi del obsega historični in tematski pregled alkimije na Slovenskem od 14. st. do 19. st. Obravnavane so teme, kot so alkimistična prizadevanja Petra Bona (14. st.) in Barbare Celjske (15. st.); alkimija v Istri; povezava alkimije z rudnikom živega srebra v Idriji; navzočnost alkimije v samostanih; baročna alkimija na Kranjskem; vloga gradu Strmol v kontekstu alkimije na Kranjskem; alkimistična misel Janeza Friderika pl. Raina ter »alkimistični spor« med njim in češkim zdravnikom Dobzenskyim; alkimistična zanimanja Janeza Vajkarda Valvasorja in naposled prežitki alkimije v 18. st, s poudarkom na alkimističnem zanimanju Ernesta Freyerja. Prav tako je prikazana vpetost alkimistov iz slovenskega ozemlja v sočasne alkimistične tokove v Evropi ter vpliv, ki so ga imeli ti alkimisti na razvoj alkimije v širšem smislu. Obravnavano je tudi dosedanje raziskovanje alkimije na Slovenskem.

Ključne besede: Zahodna ezoterična tradicija, alkimija, alkimija na Slovenskem

Tradition of alchemy in the West and in the Slovenia – excerpt

In my diploma degree entitled *Tradition of alchemy in the West and in the Slovenia* I discuss the phenomenon of alchemy. The text is divided into two parts. In the first part the key problems of the historiography of alchemy are discussed, including a short survey of up-to-date research paradigms on the topic. General characteristics of the alchemistic narrative as well as philosophical schools and esoteric currents that had contributed to the formation of alchemy are presented. Furthermore, the historical survey of alchemy is being discussed, beginning with Hellenistic, Byzantine and Arabic alchemy up to the classical European alchemy. The emphasis is on the historical survey of classical European alchemy (13th -18th century). Chinese and Indian alchemy are mentioned only briefly. Influences of alchemy on the formation of modern scientific discourse are also discussed as well as influences of alchemy on different aspects of culture (i. e. literature). Second part consists of historical and thematic survey of alchemy on the territory of present-day Slovenia. Discussed are themes such as alchemistic efforts of Petro Bono (14th century) and Barbara of Cilli (15th century); alchemy in Istria; connection of alchemy with quicksilver mine in Idrija; the presence of alchemy in monasteries; baroque alchemy in the province of Carniola; the role of Strmol castle in the context of the alchemy in Carniola; alchemical thought of Johannes Frederic von Rain and his “alchemical dispute” with Bohemian medicine doctor Dobrzensky; Johann Weikhard von Valvasor’s alchemical interests and finally the remains of alchemy in 18th century with the emphasis on alchemical interests of Ernest Freyer. In addition, the integration of alchemists from present-day Slovenian territory into contemporary alchemical currents in Europe is presented, together with the influence of alchemists from present-day Slovenian territory on the development of alchemy in broader sense. Slovenian research of alchemy is also discussed.

Keywords: Western esoteric tradition, alchemy, alchemy in Slovenia

KAZALO

Predgovor	5
Uvod: struktura diplomske naloge, viri in metode raziskovanja, namen in cilji diplomske naloge	6
Struktura diplomske naloge	6
Viri in metode.....	7
Namen diplomske naloge.....	8
PRVI DEL: SPLOŠNA PREDSTAVITEV ALKIMIJE	10
I. Pojasnitev temeljnih pojmov in tematike, povezane z raziskovanjem alkimije	10
II. Splošni oris alkimije	18
III. Zgodovinski pregled alkimije	35
DRUGI DEL: ALKIMIJA NA SLOVENSKEM	62
Kamen modrih kot dar Milosti: Petro Bono	62
Cesarica z retortami: Barbara Celjska	64
Alkimistična kancona in tekoče zlato: alkimija v Istri	66
Zemlja rojeva kovine: rudarstvo in alkimija	69
Med starimi knjigami: alkimija v samostanih	75
Plemiči, zdravniki, izumitelji, knjigotržci: alkimija v 16. in 17. st. na Kranjskem	78
Prestolnica kranjskih alkimistov: alkimisti z gradu Strmol	88
»Zanikanje Kamna modrih je žaljenje veličanstva!« - Janez Friderik pl. Rain	90
»Najplemenitejša in najdražja norost«: Valvasor in alkimija	96
Rožni križar v Idriji: alkimistična prizadevanja lekarnarja Ernesta Freyerja	102
Alkimija med mitom in znanostjo: kratek pregled raziskovanja alkimije na Slovenskem	109
ZAKLJUČEK	111
Summary.....	117
LITERATURA IN VIRI	118
Priloge.....	136

PREDGOVOR

Tema pričujoče diplomske naloge je »Tradicija alkimije na Zahodu in na Slovenskem«. Tema je za študij etnologije in kulturne antropologije nekoliko neobičajna. Na izbiro teme oziroma raziskave je vplivalo moje sedaj že večletno ukvarjanje z Zahodno ezoterično tradicijo in še posebej z alkimijo. Leta 2006 sva z nekim prijateljem obiskala knjigarnico *Behemot*, tedaj na Židovski ulici 3 v Ljubljani. Mojo pozornost so pritegnila dela Carla G. Junga, med njimi zlasti delo *Alchemical Studies* (Jung 1967). Delo sem kupil in se lotil branja. Sprva nisem razumel skorajda ničesar. Svet alkimije mi je bil tuj kakor daljna zvezda. Alkimistične podobe in metafore so se mi zdele bizarne in groteskne in so me sprva navdajale z občutkom nelagodja. Hkrati pa me je nekaj v meni instinktivno privlačilo: morda je bilo to vznemirjenje ob odkrivanju nečesa povsem novega, morda fasciniranost z osrednjo alkimistično metaforo preobrazbe, morda skrivna moč alkimističnih podob samih, ki so odtelej vse bolj burno odzvanjale v moji domišljiji. Sčasoma sem se v predmet resneje poglobil. Poiskal sem vse, kar je bilo o alkimiji dostopno po naših knjižnicah, precej literature pa sem tudi naročil iz tujine. Branje izvirnih (primarnih) tekstov sem dopolnjeval z akademskimi študijami tega področja. Sprva je bil moj pogled na alkimijo obarvan zelo jungovsko in ezoterično. Kemično prizadevanje alkimistov se mi ni zdelo pomembno, predvsem me je pritegovala mistična plat alkimije. Sledeč avtorjem, kot so Atwoodova, Julius Evola, Titus Burckhardt in Carl G. Jung, sem v alkimiji videl »evropsko tantró«. Ob branju izvirnih tekstov in Paracelzusovih del pa se je moj pogled na alkimijo postopno spremenil. Ugotovil sem, da je svet alkimije in alkimistov poseben, čeprav ne neprodiren svet, in da pristajanje na različne interpretacije v smislu »velikih pripovedi«, nastale povečini v 19. in 20. st. na osnovi apriornih predpostavk posameznih avtorjev, alkimiji dela krivico. Vedno bolj sem spoznaval, da se je pravemu razumevanju alkimije mogoče približati le preko branja izvirnih tekstov in ob poznavanju specifičnega kulturnega, zgodovinskega in filozofsko-ezoteričnega konteksta. Sčasoma me je pričela zanimati tudi prisotnost alkimije na domačih tleh. Tak pristop k študiju alkimije se mi je zdel pravilen in predvsem avtentičen. Če povzamem Coelho roman *Alkimist: zakaj iskati zaklad na tujem, če se pravi zaklad skriva doma?* Nekoliko sem se seznanil z domačo tradicijo alkimije in ugotovil, da je bila glede na majhnost območja relativno bogata. Predvsem me je pritegnilo alkimistično udejstvovanje Kranjca Janeza Friderika pl. Raina (1613-?). Tako sem

si za diplomsko nalogo torej izbral tematiko alkimije, s poudarkom na alkimiji naših tleh, predvsem zato, ker se mi je tematika zdela manj (po)znana in zato vredna obravnave in raziskovanja.

UVOD: STRUKTURA DIPLOMSKE NALOGE, VIRI IN METODE RAZISKOVANJA, NAMEN IN CILJI DIPLOMSKE NALOGE

Struktura diplomske naloge

Diplomska naloga je razdeljena v dva večja dela. Prvi del sestavljajo trije sklopi. V prvem sklopu, ki ima naslov *Pojasnitev temeljnih pojmov in tematike, povezane z raziskovanjem alkimije*, sem pojasnil nekatere temeljne pojme, ki so bistveni za razumevanje alkimije, hkrati pa sem predstavil tudi problematiko, ki je vezana na raziskovanje alkimije. Cilj prvega dela je seznanitev s ključnimi pojmi, kot so *ezoterizem, ezoterika, Zahodna ezoterična tradicija*, in predstavitev temeljnih paradig raziskovanja alkimije.

V drugem sklopu, ki je naslovljen *Splošni oris alkimije*, sem podal splošen oris alkimije: njene filozofske predpostavke in predstave, alkimistično koncepcijo kozmosa, alkimistično delo in temeljne pojme, ki so navzoči v Zahodni alkimiji. Indijsko in kitajsko alkimijo omenjam le bežno. Cilj tega dela je predstavitev in pojasnitev značilnosti alkimije kot ene izmed Zahodnih ezoteričnih tradicij.

V tretjem sklopu, ki je naslovljen *Zgodovinski pregled alkimije*, obravnavam splošno zgodovino Zahodne alkimije (helenistične, bizantinske, islamske in evropske) od njenih začetkov v helenističnem svetu do 20. st., kar pomeni, da alkimijo obravnavam kot živo tradicijo. Cilj tega dela je predstavitev in seznanitev z zgodovino Zahodne alkimije, od njenih začetkov v helenistični ekumeni do njenih preinterpretacij in ponovnih oživitvev v 19. in 20. st, vključno z njenim vplivom na filozofijo in književnost. Predstavljeni so tudi ezoterični fenomeni oziroma struje, ki so bile tako ali drugače v tesni navezavi na alkimistično tradicijo kot tako (zlasti rožnokrižarstvo in krščanska teozofija).

Drugi del diplomske naloge je namenjen obravnavi alkimije na slovenskih tleh (in na sosednjih ozemljih, zlasti v Istri) v času, ko je bila alkimija kot ezoterična tradicija na tem območju živa, torej od visokega srednjega veka pa do konca 18. st. Razdeljen je na več

tematskih poglavij. Namen tega drugega sklopa je bil tudi kritično ovrednotiti alkimistično tradicijo in delovanje alkimistov na slovenskih tleh ter prikazati vpetost alkimistične tradicije in alkimistov na slovenskem ozemlju v sočasne alkimistične tokove v Evropi.

Diplomsko nalogo zaključujem s poglavjem, v katerem povzemam svoje ugotovitve, podajam lastno refleksijo obravnavane tematike in predstavljam možnosti za nadaljnje raziskovalno delo v tej smeri.

Viri in metode raziskovanja

V prvem sklopu naloge sem se opiral predvsem na sekundarno literaturo. Večinoma so to akademska dela (monografije, besedila v zbornikih in članki) o alkimiji, pisana v angleščini ali nemščini. Ker se za alkimijo zanimam že dlje časa, sem del svojih spoznanj črpal tudi iz primarnih virov, torej iz alkimističnih tekstov samih, bodisi v izvornikih bodisi v angleških ali nemških prevodih. Prepričan sem namreč, da lahko le študij primarnih besedil (in po možnosti v izvornih jezikih!) razkrije pravo bogastvo alkimije in pripelje do celovitega uvida v to tematiko.

Drugi del je naravnani precej bolj praktično raziskovalno. V poglavju o Petru Bonu sem se opiral tako na primarni vir (sicer preveden v angleščino) kot tudi na sekundarne študije. Poglavje o Barbari Celjski, poglavje o alkimiji v Istri in poglavje o alkimiji v Idriji so nastali na osnovi študija sekundarnih virov (domače in tuje literature). Enako velja za poglavje o alkimiji na Kranjskem in za poglavje o gradu Strmol. Pri tem poglavju sem se veliko opiral na Valvasorja (kar je pravzaprav primarni vir), pa tudi na druge avtorje. Kar zadeva poglavja o alkimiji v samostanih, sem delno povzemal po sekundarnih domačih virih, delno pa sem raziskoval v samostanih : v poizvedovanju po alkimističnih knjigah sem obiskal frančiškanski samostan in Semeniško knjižnico v Ljubljani. Poglavje o Janezu Frideriku pl. Rainu je v veliki meri nastalo na podlagi študija primarnih virov, torej avtorskih del Dobrzenskyega in Janeza Friderika pl. Raina, ki so pisana v latinščini, opiral pa sem se tudi na sekundarno literaturo. Poglavje o Valvasorju je nastalo tako na podlagi branja primarnega vira (*Čast in Slava vojvodine Kranjske*) kot tudi na podlagi študij o Valvasorju. V poglavju o Ernestu Freyerju je

raziskovalno delo vključevalo tako arhivske raziskave kot tudi zanašanje na sekundarno literaturo.

Namen diplomske naloge

V prvem delu diplomske naloge sem želel:

- 1.) Pojasniti temeljne pojme, pomembne za razumevanje alkimije, in predstaviti dileme, ki so povezane z raziskovanjem alkimije.
- 2.) Prikazati vire oziroma filozofske in ezoterične šole, struje ali gibanja, na podlagi katerih se je alkimija formirala; predstaviti splošne značilnosti alkimije in predstaviti alkimijo kot ezoterični kozmološki nauk Zahoda. Prav tako sem skušal opozoriti na nekatere arhetipske dimenzije alkimistične pripovedi.
- 3.) Prikazati zgodovinski razvoj alkimije od časa helenizma do 20. st. Želel sem pokazati na pomembno vlogo alkimije pri formaciji evropske znanosti in na močne kulturne implikacije, ki jih je ta veda v določenih razdobjih svojega razvoja imela.

V drugem delu diplomske naloge, ki je bil za razliko od prvega dela mnogo bolj raziskovalno usmerjen, me je zanimalo naslednje:

- 1.) Kdaj se lahko prične govoriti o alkimiji na slovenskih tleh in kakšna je bila vloga teh zgodnjih alkimistov in alkimistk v širšem kontekstu evropske srednjeveške alkimije?
- 2.) V kolikšni meri je bil alkimija prisotna v Istri in kako jo umestiti v kontekst Zahodne alkimije?
- 3.) Kakšne so bile povezave med rudnikom živega srebra v Idriji in alkimijo?
- 4.) V kakšni meri je bila alkimija prisotna v samostanih na Slovenskem?
- 5.) Kakšno vlogo je alkimija igrala v baročni kulturi 17. st. na Kranjskem in kdo na Kranjskem se je s to vedo ukvarjal?
- 6.) Kakšno vlogo je v kontekstu alkimije na Kranjskem igral grad Strmol in zakaj?
- 7.) Kakšen je bil vzrok »alkimističnega spora« med češkim zdravnikom in alkimistom Dobzenskyim in Kranjcem Janezom Friderikom pl. Rainom in kakšna je bila alkimistična misel tega najbolj prepoznavnega alkimista s Kranjske, podana v delu *Praeservativum Universale Naturale*?

- 8.) Kako dolgo je alkimija v slovenskih deželah preživela; kdo so bili glavni predstavniki alkimije v 18.st. in ali je mogoče govoriti o morebitni povezavi ključnega alkimista iz 18.st., Ernesta Freyerja z rožnokrižarstvom?
- 9.) Ali je mogoče govoriti o kontinuiteti alkimistične tradicije na Kranjskem in do kdaj se alkimiji kot ezoterični tradiciji v slovenskih deželah da slediti, opirajoč se na razpoložljive vire?

In naposled: Kdo od modernih avtorjev (z besedo »moderni« imam v mislih avtorje od druge polovice 19. st. pa do danes) na Slovenskem je obravnaval alkimijo, na kakšen način in v okviru katerega širšega interpretativnega konteksta?

Še nekaj besed o oblikovni strukturi teksta. V diplomskem delu navajam veliko naslovov alkimističnih del (v angleščini, nemščini, latinščini in francoščini). Vse naslove teh izvirnih del pišem v kurzivi, v sprotnih opombah pa dodajam slovenske prevode v navednicah. Če se naslov dela v tujem jeziku v tekstu pojavlja večkrat, ga v opombi prevajam samo enkrat. V kurzivi pišem tudi pojme ali fraze, ki so specifični za alkimistični diskurz. Ti izrazi so večinoma latinskega izvora (kot npr. *materia prima*, *opus*, *alkahest*, *nigredo*, *rosa rubea*, *frater et soror mysticae*, *solve et coagula* itd.). Prav tako v kurzivi pišem pojme, ki so v kontekstu teksta tako ali drugače pomembni, bodisi zaradi razumevanja alkimističnega diskurza, bodisi zaradi uvajanja nove tematike (npr. ezoterizem, gnosticizem, imena nekaterih ključnih osebnosti itd.). V kurzivi pišem tudi vse dobesedne navedke iz virov ali alkimističnih del samih, pri čemer povsod navajam vir. Nekatere ključne pojme, ki uvajajo nove tematike oziroma nove tematske sklope (predvsem v prvem delu diplomskega dela, ki ni razdeljen na posamezna pod-poglavja), pišem poleg kurzive tudi okrepljeno. Pojme oziroma koncepte, ki so v kontekstu alkimistične pripovedi presežni (kot npr. Kamen modrih, Opus (Delo), Kozmos, itd.) pišem z veliko začetnico. Sledeč tujim avtorjem (Faivre 2006; Goodrick-Clarke 2008) z veliko začetnico pišem tudi pojma Zahodni ezoterizem in Zahodna ezoterična tradicija. Diplomsko delo je razdeljeno na poglavja, znotraj posameznih poglavij pa posamezne večje tematske sklope ločujem z razmikom ene vrstice.

1. DEL: SPLOŠNA PREDSTAVITEV ALKIMIJE

I. POJASNITEV TEMELJNIH POJMOV IN TEMATIKE, POVEZANE Z RAZISKOVANJEM ALKIMIJE

Za boljše razumevanje pričujoče raziskave se mi zdi smiselno, da pojasnim nekatere temeljne pojme, ki so povezani s sodobnim študijem alkimije. Ti pojmi so *ezoteričen*, *ezoterizem* in *Zahodna ezoterična tradicija*. Prav tako se mi zdi smiselno, da na kratko predstavim ključne dileme predmodernega, modernega in postmodernega raziskovanja alkimije.

Beseda »ezoteričen« (pridevnik) se pojavi v antiki. Pri piscih, kot so Klemen Aleksandrijski, Hipolit Rimski, Origen in Jamblih je imela beseda pomen skrivnega znanja, rezerviranega za elito. Samostalnik je veliko mlajšega datuma. V francoščini se pojavi v 19. st. in sicer prav tako v pomenu skrivnih učenj, rezerviranih za elito. Čarovnik in okultni pisec Eliphas Levi ter teozof A. D. Sinnet sta besedo popularizirala in tako je prišla v besednjak sodobnih jezikov (Hanegraaff 2006: 336-337).

V sodobni akademski rabi se izraz razume kot strokovni konstrukt, ki ima dva medsebojno različna pomena. Prvi pomen je tipološki. V kontekstu religijskih študij se besedi »ezoteričen« in »ezoterizem« nanašata na določen tip religiozne aktivnosti, ki jo karakterizirajo določene strukturne poteze. Pojem je povezan s skrivnostnostjo in pomeni prakse v različnih religioznih kontekstih, ki vsebujejo odrešilno znanje, dostopno eliti. Pojem se tako lahko uporablja svobodno v kateremkoli religioznem kontekstu, saj je odrešilno znanje, dostopno eliti, mogoče najti v vsej zgodovini, tako v pisemenih kot v predpisemenih družbah, tako na Vzhodu kot na Zahodu. Zelo podobno pojmovanje izraza je »notranja skrivnost religij«. Tako razumevanje je predvsem pogosto med tradicionalisti in akademiki t. i. religionistične paradigme (Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl G. Jung). Tak pristop promovira ezoterično ali notranjo dimenzijo religije kot njeno resnično jedro, v nasprotju z eksoterično dimenzijo, izraženo v institucijah in dogmah (Hanegraaff 2006: 337).

Drugi pomen je historičen. Glede na ta pomen ezoterizem ni razumljen kot tip religije oziroma njena strukturna dimenzija, pač pa kot *krovni izraz za določene specifične tokove v Zahodni kulturi, ki imajo medsebojne podobnosti in so zgodovinsko povezani*. Zaradi tega se

pogosto uporablja izraz *Zahodni ezoterizem*. Obseg zahodnega ezoterizma je sicer predmet debate, vendar obstaja splošni konsenz glede struj, ki sodijo vanj. Te struje so: renesančno obujenje hermetizma in okultne filozofije v novoplatonskem kontekstu in njen kasnejši razvoj; nadalje alkimija in rožnokrižarstvo; krščanska kabala in njen nadaljni razvoj; teozofski in iluministični tokovi; preporod okultizma v 19. in 20. st vse do gibanja new-age. Če se v kontekstu študija upošteva tudi antiko, potem v Zahodno ezoterično tradicijo sodijo tudi antični gnosticizem, hermetizem in novi platonizem ter odmevi teh struj v srednjem veku, ki so pripeljali do renesančne okultne sinteze (Hanegraaff 2006: 337-338).

Od razsvetljenstva pa do srede preteklega stoletja so bile magija, astrologija in okultizem (vključno z alkimijo) – torej struje, ki spadajo v kontekst ezoterizma – pojmovane kot prežitki praznoverja in iracionalizma. Intelektualni status teh tematik je bil očrtnjen. Podobno odnosu etabliranih cerkva do herezij, je razsvetljenstvo pojmovalo magijo in okultizem kot kršenje splošno sprejetega diskurza (Goodrick-Clarke 2008: 4).

Šele raziskovalci renesanse so opozorili na dejstvo, da sta magija in okultizem vobče igrali veliko vlogo pri formaciji moderne znanosti. D. P. Walker je s svojim delom *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*¹ (1958) pokazal, da je bila magija v 15. in 16. st. del mainstreama in ne nek obskuren pojav. Tesno je bila povezana z religijo, filozofijo, matematiko, glasbo in medicino. Frances A. Yates je s svojimi deli pokazala na pomen renesančnega hermetizma. Le-ta je bil predpogoj za znanstveno revolucijo. Prav tako je predstavila fenomen rožnokrižarstva in njegove politične implikacije (Goodrick-Clarke 2008: 4-5).

Teza Frances A. Yates (ki je bila zelo vplivna!), prikazana v širokem orisu, je naslednja. Protagonisti znanstvene revolucije so bili tako ali drugače vpeti v ezoterični oziroma okultni diskurz svojega časa. To velja tako za filozofijo (Marsilio Ficino je bil ključni predstavnik hermetične misli v renesančni Italiji, prav tako Pico della Mirandola, ki je hermetizmu pridružil tudi judovsko kabalo, prim. Yates 2008a [1964]), za medicino (misel velikega reformatorja medicine Paracelzusa v veliki meri temelji na hermetizmu in novem platonizmu kot tudi na lastnih magičnih spoznanjih, prim. Yates 2008a [1964]: 168-169) kot za

¹ »Duhovna in demonska magija od Ficina do Campanelle«.

astronomijo (Giordano Bruno je bil prežet s hermetično mislijo, kar je botrovalo tudi njegovemu tragičnemu koncu (Yates 2008a [1964]). Iz hermetične misli je črpal tudi najslavitejši renesančni astronom, Nikolaj Kopernik (Yates 2008a [1964]: 172-174). Podobno velja za nastanek modernega naravoslovja: tako Isaac Newton kot Robert Boyle sta bila praktična alkimista in privrženca rožnokrižarstva (Yates 2007 [1972]: 255-257). Rožnokrižarska ideja o splošni reformaciji krščanskega sveta na podlagi okultnega znanja je našla pomemben odmev v spisih Francisa Bacona, ki je v svojem delu *Nova Atlantida* (1627) podal utopično vizijo človeške družbe, utemeljene na znanosti, s čimer je pravzaprav napisal neke vrste manifest znanstvene revolucije (Yates 2007 [1972]:156-169; Yates 2008b [1979]: 203-205). Rožnokrižarska ideja o »nevidnem kolegiju« je imela močan vpliv na postopni nastanek angleške Royal Society. Ustanovitelji in zgodnejši člani tega najuglednejšega baročnega znanstvenega združenja (Samuel Hartlib, Jan Amos Comenius, John Drury, John Wilkins, Elias Ashmole, Robert Boyle, Isaac Newton idr.) so bili vsi tako ali drugače povezani z okultno filozofijo, rožnokrižarska misel pa je imela nanje precejšen vpliv² (Yates 2007 [1972]: 220-246, 247-261).³

Na pomen ezoteričnih in okultnih struj v evropski zgodovini so pokazali tudi avtorji t. i. religionistične paradigme: Mircea Eliade, Carl G. Jung, Henry Corbin in Gershom Sholem (Hanegraaff 2006: 339) - Mircea Eliade in zlasti Carl G. Jung predvsem kot raziskovalca alkimije, Henry Corbin kot raziskovalec sufijske tradicije in Gershom Sholem kot raziskovalec kabale. Vendar pa je trajalo do 90-ih let 20. st., da je bil študij zahodne ezoterične tradicije priznan in sprejet med akademiki. Velike zasluge za to ima Antoine Faivre s francoske Sorbonne. Faivre je deduciral šest karakteristik ezoterične duhovnosti. Le te so: 1.) Korespondence. Celoten kozmos je povezan s korespondencami oziroma analogijami, ki pa niso vzročne, pač pa simbolne, glede na staro doktrino o analogiji med mikrokozmosom in makrokozmosom, izraženo v hermetični zapovedi *kakor zgoraj, tako spodaj*. Korespondence igrajo pomembno vlogo v alkimiji, astrologiji in magiji. 2.) Živa narava. Celotna narava je

² V Veliki Britaniji se je rožnokrižarstvo, povezano z mističnim pojmovanjem alkimije, zelo zgodaj uveljavilo. Predvsem velja omeniti Roberta Fludda (1574 - 1637), pa tudi nekoliko mlajšega Thomasa Vaughana (1621 - 1666), ki je pisal pod psevdonimom »Eugenius Philalethes« (McIntosh 1997: 41, 44-46). Verjetno torej ni naključje, da so tako rožnokrižarska misel oziroma njihovi ideali kot tudi okultna filozofija (predvsem alkimija in kabala) igrali tako pomembno vlogo pri ustanovitvi in zgodnjem delovanju Royal Society.

³ O pomenu rožnokrižarstva in alkimije v zgodnjem delovanju Royal Society glej tudi McIntosh 1997: 39-46.

pojmovana kot oživljena, bodisi po *anima mundi* – svetovni duši, bodisi kako drugače. Pojem žive narave je ključnega pomena v t. i. simpatici magiji. 3.) Vloga imaginacije in posredovanja. Za ezoterično duhovnost je ključnega pomena človeška imaginacija, kar je tudi bistvena karakteristika, ki loči mistično in ezoterično duhovnost. Mistika zanima predvsem absolutno, za ezoterično duhovnost pa je ključen vmesni svet na Jakobovi lestvi.⁴ 4.) Pomen preobrazbe. Pojem preobrazbe igra pomembno vlogo v alkimiji, kot tudi pri ezoterični duhovnosti nasploh. 5.) Konkordanca (soujemanje) ene ali več tradicij. Ujemanje med tradicijami je ključnega pomena v zahodni ezoterični tradiciji, od koncepta *philosophie perennis*⁵ do teozofskega koncepta ujemanja med svetovnimi religijami. 6.) Transmisija. Za Zahodno ezoterično tradicijo je značilen koncept prenosa duhovnega znanja, bodisi z adepta na učenca preko iniciacije, bodisi preko okultnih redov. Teh šest karakteristik v širšem smislu določa tip ali modus ezoterične duhovnosti, kolikor se le ta razlikuje od drugih tipov ali modusov duhovnosti. S tem se je odprla pot za resno akademsko preučevanje struj in posameznikov, ki sodijo v kontekst Zahodne ezoterične tradicije (Goodrick-Clarke 2008: 8-10; Hanegraaff 2006: 337-338).

⁴ Jakobova lestev je prisposoda vzeta iz Svetega pisma (1 Mz 28, 10-22). Navajam samo ključni odlomek iz 1 Mz 28, 10-12: »Jakob je odšel iz Beeršebe in potoval proti Haarranu. Dospel je do nekega kraja in ker je sonce že zašlo, je tam prenočil. Vzel je enega od kamnov tistega kraja in si ga položil za vzglavje in zaspal na tistem mestu. V sanjah so se mu prikazale stopnice, ki so bile postavljene na zemljo, vrh pa jim je segal do neba. In po njih so Božji angeli hodili gor in dol.« Lestev je simbol, navzoč tako v šamanskih tradicijah (kozmično drevo ali kozmična lestev) kot tudi v mitraizmu, sufijski tradiciji, judovski kabali in krščanstvu. Gre za simbolno religiozno prisposodo, ki označuje vmesni duhovni svet med in zemljo in nebesi ter hkrati za simbol dviga (ali spusta) iz zemlje v nebo ali iz neba na zemljo. Jakobova lestev tako torej pomeni posameznikov duhovni vzpon v nebesa skozi vmesne svetove (ki vključujejo srečanja z angeli in boj z demoni), po drugi interpretaciji, ki je sorodna prvi, pa gre za prisposodo vmesnega sveta med nebesnim svetom Absolutnega in zemeljskim svetom, ki je poseljen z različnimi duhovnimi bitji (prim. Chevalier in Gheerbrant 2006: 309-312).

⁵ *Philosophia perennis* – izraz je latinski in pomeni »večna filozofija«. Alternativni izraz je *prisca philosophia* (»starodavna filozofija«) Koncept so razvili zlasti renesančni misleci, vendar je sam pojem *philosophie perennis* veliko starejši in so ga uporabljali že helenistični filozofi (zlasti Filon Aleksandrijski) in krščanski cerkveni očetje. Izvorno gre za pojmovanje, da je bila vsa modrost razodeta že Adamu v raju in da je vsa nadaljna filozofska misel le reaktualizacija tega znanja oziroma vednosti. Kot najbolj verodostojen interpret te filozofije oziroma modrosti je obveljal Platon, zato tudi njegova priljubljenost med Cerkevenimi očeti (Schmidt-Biggemann 2004: xiii-xv). V renesansi je pojem doživel nov in zelo vpliven preporod, za katerega sta zaslužna predvsem Marsilio Ficino in Giovanni Pico della Mirandola. Filozofija je pridobila pomen svetega znanja in predstavniki tovrstne filozofske usmeritve so naštevali verigo modrecev, ki je vključevala Mojzesa, Zaratustro, Hermesa Trismegista, Orfeja, Aglaofamusa in Platona, čigar delo je neke vrste povzetek *philosophie perennis*. Značilen za *philosophie perennis* je njen misterijski značaj in prepričanje v ujemanje filozofskih in religioznih tradicij (Schmidt-Biggemann 2004: 33).

Alkimija kljub obnovljenem zanimanju zanjo slejkoprej ostaja ena najbolj skrivnostnih ezoteričnih oziroma iniciatornih tradicij. Deloma gre to na račun njene narave same. Alkimistični spisi so pisani po načelu *obscurum per obscuris* (»obskurno z obskurnim«, prevedljivo tudi kot »temačno s temačnim«). Izvirni alkimistični teksti so precej težko dostopni⁶, v njihovo alegorično naravo pa je poleg tega težko prodreti. Branje alkimističnih tekstov je dejansko zelo zahtevno, čeprav je res, da obstaja mnogo različnih tipov alkimističnih tekstov, od katerih so nekateri bolj in drugi manj nazorni; obstajajo pa seveda tudi taki, ki so povsem nerazumljivi. Eden prvih alkimističnih tekstov, v katerem je že prisoten filozofski pogled, je nastal v 3. st. pr. n. št. Njegov avtor je Bolos iz Mendesa, imel pa je naslov *Physika kai Mystika*⁷(Haage 2006: 16). *Physika kai mystika* pomeni »narava in mistika« in naslov tega dela je upravičeno mogoče pojmovati kot paradigmatični leitmotiv alkimije. Alkimistični *Opus* (Delo), ki bo obrazložen v nadaljevanju, je običajno zajemal dva aspekta: materialnega, t. j. pretvorbo kovin v zlato ali srebro oziroma pripravo Kamna modrih, Univerzalnega topila oziroma Elikvirja večnega življenja (»Panaceje«); in pa mističnega ali duhovnega, t. j. notranjega, v katerem je bil udeležen alkimist sam ali v paru, v smislu t. i. *frater et soror mysticae*, mističnega brata in sestre. Unikatnost alkimije kot ezoterične vede oziroma tradicije je ravno v tem združevanju naravnega in mističnega, materialnega in duhovnega.

Obstajajo tri velike alkimistične tradicije,⁸ ki so med seboj razmeroma neodvisne, in vse tri se navezujejo na določene ezoterične tradicije. **Kitajska alkimija** ima začetke v starih kitajskih metalurških praksah, razvila pa se je nekako v 3./2. st. pr. n. št., zaledje pa ima v ezoteričnem

⁶ Situacija se je precej spremenila, odkar vse več knjižnic in inštitutov digitalizira gradivo, tako da je le-to prosto dostopno na spletu.

⁷ Od teksta so ostali le posamezni fragmenti iz 3. st. n. št.

⁸ V diplomskem delu se omejujem na Zahodno alkimijo, s poudarkom na evropski alkimiji srednjega in novega veka. Kitajska in indijska alkimija sta zelo kompleksni in imata bogato tradicijo, vendar na razvoj Zahodne in zlasti evropske alkimije pred 19. st. nista imeli vpliva. O indijskih alkimistih-jogijih je poročal Marco Polo v 13. st (Eliade 1969: 275). Kasneje so o indijskih alkimistih-jogijih poročali različni popotniki (White 1996: 50-51). Tudi islamska alkimija ni imela večjega vpliva na razvoj indijske alkimije (prim. Eliade 1978: 131-132). Med kitajsko in indijsko alkimijo pa je prihajalo do pomembnih medsebojnih vplivanj, tudi zato, ker je Indija živo srebro uvažala iz Kitajske. Hkrati s pretokom »semena boga Šive« so se vzajemno pretakale tudi religiozne in ezoterične ideje: vpliv taoističnih idej na razvoj indijske in tantričnih idej na razvoj kitajske alkimije je bil posebno močan v času med 3. in 8. st. (White 1996: 61-66).

taoizmu (Eliade 1978: 109-126; Read 1966: 5-6). **Indijska alkimija** (*rasayana*) se je razvila v času od 5. – 12. st. n. št. in je v tesni zvezi z ayurvedsko medicino, predvsem pa z nekaterimi tantričnimi smermi, tradicijo nath-siddha in tradicijo hatha-joge (Eliade 1978: 127-141; White 1996). **Zahodna alkimija** ima izvore v metalurških praksah Bližnjega vzhoda, v helenističnih misterijskih kultih, grški naravoslovni filozofiji (fiziki in kozmologiji) ter hermetični gnozi. Kasneje je vsrkala tudi krščansko simboliko in elemente krščanske mistike (Burckhardt 1997: 11-22). Zahodna alkimija, o kateri bo tukaj govora, je od časa nastanka pa do njenega postopnega zatona in umika v kulturno podzemlje sredi 18. st. prešla pet velikih faz (Haage 2006: 22-23). Faze Zahodne alkimije oziroma Zahodne alkimistične tradicije so naslednje: **egiptovska alkimija** predstavlja začetke, zanjo pa je značilna predvsem imitacija plemenitih kovin (Haage 2006: 22). **Helenistična alkimija** predstavlja čas od Bolosa iz Mendesa in Psevdo-Demokrita prek najpomembnejšega nekrščanskega helenističnega alkimista Zosimosa iz Panopolisa pa do Olimpiodorosa, ki je – v 6. st. – začetnik bizantinske alkimije oziroma vezni člen med gnostično, a nekrščansko helenistično alkimijo, in bizantinsko alkimijo (Haage 2006: 22). **Bizantinska alkimija** je druga faza, ki pa kaj hitro preide v arabsko oziroma islamsko alkimijo, čeprav sta ti dve tradiciji dolgo časa tekli druga ob drugi (Haage 2006: 22). **Arabska** oziroma **islamska alkimija** je zelo pomembna; njeni ključni predstavniki so bili Jabir ibn Hayyan, Rhazes, Ibn Umail in Avicenna (kot teoretik) (Haage 2006: 22). **Latinska alkimija** – kot četrta faza – ima začetke konec 12. in v prvi polovici 13. st. s prevodi arabskih del in prvimi neodvisnimi deli, kot so *Summa perfectionis magisterii*⁹ Psevdo-Gebra (ok. 1280) in *Margarita pretiosa novella*¹⁰ Petrusa Bonusa iz Ferrare (ok. 1330) (Buntz 2006: 35-36; Haage 2006: 21-22). Preko renesančnega in baročnega razcveta zahodne (t. j. latinske, čeprav so od 16. st. dalje teksti vse pogosteje pisani v vulgarnih, t. j. nacionalnih jezikih) alkimije se le-ta v 17. st. postopno razcepi na mistični in znanstveni pol; znanstveni pol je v 18. st. postopno prešel v kemijo, mistični pol pa je preživel kot hermetična filozofija (Coudert 2006: 42-50). Mistični aspekti alkimije so doživeli svoj ponovni razcvet konec 19. st. z Zlato zoro, s teozofskimi in tradicionalističnimi interpretacijami, zlasti pa z Jungovo psihološko razlago alkimistične simbolike.

⁹ »Povzetek popolnega dela«.

¹⁰ »Dragoceni novi biser«.

Kakorkoli že, alkimija je bila pogosta praksa še dolgo v 18. st.; z njo so se ukvarjali tako znanstveniki (Robert Boyle, Isaac Newton, Janez V. Valvasor), mistiki oziroma teozofi (npr. Johann Georg von Welling), pustolovci (grof Saint Germain in Guiseppo Balsamo – grof Cagliostro), navduševala pa je tudi literate, umetnike in celo filozofe zgodnje romantike. Zanimanje Goetheja za alkimijo je med tistimi, ki podrobneje poznajo življenje in delo tega »poslednjega alkimista«, dobro znano – *Faust* je po mnenju mnogih velika alkimistična metafora; enako velja za Mozartovo opero *Čarobna piščal*. Navdiha v alkimističnih idejah so iskali tudi filozofi nemškega idealizma, zlasti Hegel, Schelling in Franz Xaver von Baader (Coudert 2006: 44, 47).

V času največjega razcveta scientizma, t. j. nazora, ki nekritično povečuje moč znanosti in priznava znanost za edino mogočo pot do vedenja, znanstveno resnico pa kot edino legitimno, je bila alkimija vse pogostejše in vse bolj odločno pojmovana kot vraževerna in mistično-zmedena oblika proto-kemije, povrhu izražena v nerazumljivem jeziku in prek bizarnih in grotesknh simbolov. Ta pogled se je marsikje oziroma pri marsikom ohranil še dandanes. Drug, temu nasproten pogled pa je, paradoksalno, nastal v istem času. Leta 1850 je Mary Ann Atwood, rojena South, napisala knjigo *A Suggestive Inquiry into Hermetic Philosophy and Alchemy*,¹¹ kjer je postavila in obrazložila tezo, da je šlo v primeru alkimije za iniciatorno tradicijo, izvirajočo iz novoplatonizma, oziroma iz egipčanske hermetične gnoze in grških misterijev. Središče alkimističnega Dela je bil oziroma je človek, in smoter Dela je bil oziroma je poboženje¹² človeka, oziroma še več: šlo je oziroma gre za vednost o tem, kako postati nesmrten. To najpomembnejšo od vseh skrivnih vednosti so iniciati strogo varovali; postopek so ovili v kemično simboliko in nerazumljive metafore, da vednost ne bi prišla v roke neposvečenim (Atwood 2004 [1850]). Podobno tezo sta povsem neodvisno zagovarjala še dva pisca. Upokojeni ameriški general Ethan Allen Hitchcock je leta 1857 objavil delo *Remarks upon Alchemy and Alchemists*.¹³ Njegov pogled je bil nekoliko naiven: cilj alkimističnega

¹¹ »Sugestivna raziskava hermetične filozofije in alkimije«.

¹² Poboženje: iz grške besede »theopoesis«, kar pomeni pobožanstvenje.

¹³ »Pripombe k alkimiji in alkimistom« .

prizadevanja naj bi bila moralna obnova človeka, podana v obliki kriptičnih simbolov (prim. Hitchcock 2003 [1857]). Francoski čarovnik in okultni pisec Eliphas Levi Zached (Alphonse Louise Constant) je v delu *Dogme et Ritual de la Haute Magique*¹⁴ (1856) skrivnost alkimističnega dela enačil z AZOTH-om, obliko astralne svetlobe oziroma »velikim kozmičnim agensom«. Dovršitev velikega dela naj bi ustrezala obvladovanju astralne svetlobe oziroma »velikega kozmičnega agensa« (prim. Levi 2001 [1856]). Na osnovi teh del in del kasnejših piscev, zlasti Arthurja Edwarda Waita in avtorjev iz šole tradicionalizma se je uveljavilo drugo prepričanje, t.i. »spiritualistična interpretacija alkimije«. Naravoslovni oziroma kemični aspekt alkimije naj bi bil le krinka, vsa pomen alkimističnega Dela pa naj bi bil v njegovi mistični komponenti: alkimistični teksti naj bi na prikrit način govorili o človeku in se posluževali simbolov, kot so »materia prima«, »Kamen modrih«, »ogenj modrih« itd. da bi tistim, ki so bili posvečeni, posredovali vednost o poboženju oziroma nesmrtnosti (Principe in Newmann 2001: 388-395; Principe 2006a: 13-14).

Ta pogled je imel močan vpliv na Carla Gustava Junga, ki je bil pri svojih analizah alkimije sicer previdnejši, vendar je poudarjal psihološki in mistični pomen alkimije. Njegova teza – ki je imela in še vedno ima velik vpliv – je, zelo posplošeno, naslednja: alkimistom je bila snov neznan in skrivnostna substanca; imela je značaj numinoznega. Med alkimističnim Delom, ki so ga alkimisti zelo intenzivno doživljali, saj je šlo za sveto delo,¹⁵ ki je vključevalo tudi molitev, duhovno in duševno predpripravo, meditacijo itd. so alkimisti doživljali proces notranje preobrazbe, ki ga je Jung poimenoval *individuacija*. Alkimisti so vsebine svoje duševnosti, torej material, ki je med *Opusom* prihajal iz nezavednega v zavest, projicirali v snov in njene spremembe. Alkimija je tako pravzaprav »projicirana individuacija«: v snov so alkimisti projicirali to, kar se je dejansko dogajalo v njih samih, in tako so nastajale nenavadne in bizarne arhetipske podobe in simboli, ki so v alkimiji tako pogosti (Jung 1967; 1968; 1969a; 1970).

Jungov pristop je bil izjemno vpliven, a ni ostal brez kritike. Kritizirali so ga tako predstavniki znanosti zaradi domnevne metodološke spornosti (prim. Principe in Newmann 2001: 404-408; Principe 2006a: 14), prav tako pa se z njegovo psihoanalitično interpretacijo niso strinjali

¹⁴ »Dogma in ritual visoke magije«.

¹⁵ Alkimija se v starih spisih dejansko imenuje *Ars Sacra*, »Sveta Umetnost«, ali *Ars Magna*, »Velika Umetnost«.

nekateri ezoterični misleci (prim. Evola 1995a: 97), ki so trdili, da so se alkimisti dobro zavedali pomena simbolike in da ni šlo za projekcijo, pač pa za jasno poznano skrivno vedo, izraženo prek simbolov in prisposodob ter namenoma prikrivano; pri Velikem Delu pa je šlo za dobro poznan in namerno prikrit postopek oziroma za vednost in postopek, ki sta bila zaradi same svoje narave izražena prek simbolov (prim. Evola 1995a). Značilnost religiozne, zlasti pa mistične in ezoterične govornice je namreč posredovanje sporočila prek simbolov in prisposodob in alkimija je v tem pogledu primer *par excellence*.

Novejše raziskave so pokazale (in tudi sam sem tega mnenja), da je šlo pri alkimiji za izjemno večplasten fenomen. Stvar ni toliko v tem, da bi se Jung motil ali da bi se motil Evola ali da bi se motili tisti, ki priznavajo alkimiji le vrednost v smislu proto-kemije. Pomota je v tem, da tako večplastnega fenomena, kot je alkimija, ni mogoče skrčiti na eno samo interpretacijo oziroma »veliko pripoved« (t. i. »grand narrative«). Alkimistična tradicija kljub nespornim skupnim načelom nikakor ni bila monolitna tradicija. Znotraj velike tradicije alkimije so obstajale posamezne šole in struje, pa tudi motivi posameznih alkimistov so bili različni (Principe in Newmann 2001: 419-420). Med alkimisti so bili ljudje, ki so dejansko poudarjali mistične in ezoterične aspekte; bili so ljudje, ki so iskali Kamen modrih kot dejansko substanco in posvetili celo življenje temu, da bi jim uspela preobrazba kovin. Pri tem je nedvomno prihajalo do psihičnih projekcij. Bili so ljudje - kot npr. Paracelzus – ki jih je stvar zanimala z medicinskega vidika. Nekateri pa so, nasprotno, poudarjali predvsem tehnične in naravoslovno-znanstvene aspekte. Nekateri alkimisti so bili bolj teoretiki, drugi predvsem praktiki, tretji mistiki. Res je sicer, da je mistični pol po sami definiciji inherentni del alkimije – toda nekateri so ga močno poudarili, drugi so se posluževali le mističnega jezika. Ravno v tem je privlačnost alkimije: v njeni odprtosti, njeni nedoločljivosti, njenem izmikanju jasne opredelitve. Z drugimi besedami: v njeni skrivnostnosti.

II. SPLOŠNI ORIS ALKIMIJE

Alkimija – *kot specifična veda oziroma kot jasno izraženo specifično prizadevanje za preobrazbo kovin*, kot je mogoče na najpreprostejši način definirati tako kompleksen fenomen, kot je alkimija – se je postopno oblikovala v času med 3. st. pr. n. št. in 3. st. n. št. na območju helenistične ekumene, zlasti v Aleksandriji. Prvi zgodovinsko jasno določljivi alkimist je

Zosimos iz Panopolisa iz 3. st. n. št. Vendar pa ima alkimija svoje osnove v različnih filozofskih in ezoteričnih strujah. Med temi sta ključni zlasti dve: grška naravna filozofija, ki se je oblikovala v času od 6. st. pr. n. št. dalje in katere sintezo je podal Aristotel v svojih delih, tako fizičnih (naravoslovnih) kot metafizičnih; in pa gnostične struje pozne antike (čas od 1. st. n. št. do 4. st. n. št.), med katerimi je na alkimijo nedvomno najbolj vplival hermetizem (Haage 2006: 17-20).

Alkimistična kozmologija se v marsičem naslanja na *Aristotelovo filozofijo*, tako fiziko kot metafiziko. V tem kontekstu so ključni trije pojmi Aristotelove filozofije: *materija*, *forma in teleološkost* (smotrnost). Vsaka bitnost (*ousia*: posamična bitnost) po Aristotelu sestoji iz materije in forme. Materija je tisto, kar je na določeni posamezni bitnosti »v potencialu«, oziroma neudejanjenje določene bitnosti. Forma je udejanjenje bitnosti in hkrati njen »lik« (*eidos*), torej bistvo ali določilo določene stvari (Haage 2006: 17-18; Reale 2002 - II: 314-332). Če vzamemo za primer denimo hrast: forma hrasta je njegovo bistvo in hkrati njegovo udejanjenje, ki je hkrati tudi določilo te bitnosti. Vse v sublunarnem¹⁶ kozmosu je z nekega vidika materija, z drugega forma. Hrast je denimo hrast z vidika udejanjenosti; toda hkrati je hrast lahko materija za nekaj novega, kar je v hrastu potencialno navzoče, denimo za leseno hišo.

Vse bitnosti so po Aristotelu torej razpete med materijo in formo, med možnost (potencial) in dej (akt). Z vidika ontologije torej na začetku stoji *prima materia*. *Prima materia* je pojem, ki je v alkimiji igral veliko vlogo. Kakorkoli že, v Aristotelovem smislu pomeni »čisti potencial«, »čisto možnost«. Na drugem koncu ontološke lestvice stoji čista forma oziroma forma forme, ki ustreza bogu in katerega je Aristotel poimenoval *negibni gibalec* (Haage 2006: 17-18; Reale 2002 - II: 314-332).

Vse v svetu je po Aristotelu podvrženo smotrnosti, kar pomeni, da vse na svetu išče popolno ali popolnejšo formo. Na ta način – prek iskanja popolnejše forme – negibni gibalec giblje svet. Vse, kar je, stremlje k popolnosti, k čisti formi, ki jo predstavlja negibni gibalec, in zato se Kozmos tudi giblje oziroma spreminja (Haage 2006: 17-18; Reale 2002 - II: 314-332).

¹⁶ Sublunarni svet: svet pod sfero Lune, upoštevajoč geocentrični pogled na svet.

Aristotelova metafizika je ključna za razumevanje njegove fizike in kozmologije. Aristotel je svet – po klasični Platonski shemi – razdelil na tri področja. V skladu z geocentričnim sistemom v središču Kozmosa stoji Zemlja, ki je – kot celoten Kozmos - sferične oblike. Okoli zemlje se po tirnicah gibljejo planeti, ki jih je sedem. Prvi od planetov je Luna, nato Merkur, Venera, Sonce, Mars, Jupiter, Saturn; nato sledi sfera zvezd stalnic, s katero se konča nebesni svet in začne svet čistih form (Haage 2006:19; Reale 2002 - II: 342-344). Ta pogled na Kozmos – ki izvira iz pitagorejstva - so prevzele različne ezoterične tradicije od antike do renesanse. Kakorkoli že, ključno je to, da svet pod sfero Lune tvorijo štirje elementi.

Nauk o štirih oziroma petih elementih je učil Empedokles iz Agrigenta na podlagi starejših, pitagorejskih osnov. Aristotel ga je v svoji Fiziki prevzel in izpopolnil in tako je nauk prišel v splošno zakladnico naravoslovne vednosti od antike do 18. st. Elementi so: zemlja, voda, zrak in ogenj. Razvrščeni so po subtilnosti, kar pomeni, da je zemlja najbolj groba in ogenj najbolj subtilen. Ti elementi tvorijo sublunarni svet, torej svet, kjer se gibanje kaže kot propadanje oziroma minevanje. Nebesni svet – svet med sfero Lune in sfero zvezd stalnic – pa je napolnjen z etrom ali *kvintesenco*, ki je najsubtilnejši in nepropadljivi element. Zato so – po pojmovanju Aristotela – nebesna telesa nepropadljiva; njihovo gibanje je čisto gibanje in ne minevanje (Haage 2006: 18-19; Reale 2002 - I: 127-135; Reale 2002 - II: 342-344).

Gnosticizem je ime za skupino gibanj, ki so se razširila med 1. in 4. st. n. š. Gre za skupno (krovno) ime za različne tokove, ki so jim skupne nekatere temeljne ideje, ki se tičejo Boga, Kozmosa in Človeka. Najprej, gnostični nazor je povečini – čeprav ne izključno – dualističen in kozmično-pesimističen. To pomeni, da je Kozmos predstavljen kot polnost zla, v nasprotju s Pleromo (»Polnost«) ali Bogom, ki je polnost Dobrega. Pleroma pomeni svet Boga in eonov, ki so Božje emanacije. Gnosticizem o samem Bogu pogosto govori kot o »neznanem Bogu«, »iz samega sebe rojenem Bogu« (»Autogenes«) ali »Breznu« (»Bythos«); eoni so samo-aktualizacije Boga, ki so jih nekateri gnostiki množili do skrajnih meja. Drugo gnostično pojmovanje je nauk o božanski iskri oziroma *pneumi*, ujeti v človeku. Gnoza, t. j. odrešilno spoznanje, osvobodi božansko iskro. S tem je odrešen človek, hkrati pa je obnovljen del Plerome. Odrešenje človeka je namreč na paradoksalen način odreševanje Boga (Plerome), saj je človek pravzaprav božansko bitje v ječi oziroma suženjstvu Kozmosa. Gnoza ni katerokoli vedenje, pač pa pomeni duhovni uvid; v tem kontekstu je gnoza postavljena v opozicijo do

episteme, t. j. zgolj intelektualnega vedenja. Pomembne zgodovinske, legendarne in mitološke osebnosti – kot denimo Jezus iz Nazareta, Mani, Zaratustra, Hermes Trismegist itd. so v gnosticizmu pojmovani kot tisti, ki so prinesli gnozo, t. j. odrešilno spoznanje (Goodrick-Clarke 2008: 27-29; Jonas 2001; Rudolph 1987; Van den Broek 2006: 403-416).

Gnostičnih struj je bilo v pozni antiki zelo veliko – krščanski pisci so gnostične šole primerjali z glavami Hidre: ko je Herkul odsekal Hidri eno glavo, je na njenem mestu zraslo deset novih (Rudolph 1987: 53). Postopno pa je gnosticizem izzvenel in se umaknil krščanstvu. Gnoza sama – kot temeljna naravnost človeka – pa ni izginila, le preobrazila se je. Gnostični odnos do Kozmosa in človeka je vtisnil močan pečat porajajoči se alkimiji. Ideja o božanski iskri v človeku, ki jo gnoza (spoznanje) odreši iz suženjstva Kozmosu, s čimer je odrešen sam Bog in obnovljen del Plerome (Rudolph 1987: 88-91), je v alkimiji vzniknila kot ideja o odreševanju materije. Eden od vodilnih motivov alkimije je namreč tudi ideja o semenu zlata, ki je navzoč v vsaki kovini. Alkimist torej s svojim Delom pripomore k odreševanju kovine, s tem da spodbudi in osvobodi seme zlata (Abraham 1998: 180). Delo – gledano s tega vidika – je torej v tem, da alkimist, upoštevajoč načela hermetične filozofije, pospeši rast kovine v zlato. Kamen modrih ima v mnogih alkimističnih delih pomen agensa, ki spodbudi seme zlata k rasti ter tako pospeši razvoj kovine v zlato.¹⁷ V renesansi in baroku, ko je alkimija dobivala vse bolj mistične poteze, je bila ideja o božanski iskri v snovi po analogiji »mikrokozmos je identičen makrokozmosu« prenesena tudi na človeka.

V kontekstu alkimije je še posebej pomembna ena izmed gnostičnih struj, namreč **hermetizem**. Alkimija se v spisih namreč pogosto imenuje z imenom »hermetična umetnost«. *Hermes Trismegist*, ki je dal ime hermetizmu, je v času od antike do 17. st. veljal za zgodovinsko osebo. Dandanes se je uveljavilo prepričanje, da gre za mitološki spoj dveh bogov: grškega Hermesa in egipčanskega Thotha. Hermes je bil namreč – poleg tega, da je bil zavetnik trgovcev in popotnikov – tudi božji sel, *psihopomp*¹⁸ in zavetnik okultnih ved; Thoth pa je bil

¹⁷ Klasičen primer je zgodnje alkimistično delo *Magarita pretiosa novella*. Kovine so sestavljene iz živega srebra in žvepla. Živo srebro je mera čistosti kovine in potencialno zlato, žveplo pa mera nečistosti kovine. Oziroma: živo srebro predstavlja dej (uresničitev) kovine, žveplo pa manko tega deja in neuresničitev kovine. Glede na razmerje živega srebra oziroma žvepla v dotični kovini so kovine čiste ali nečiste. Zlato je popolnoma očiščeno in do konca presnovljeno živo srebro brez vsake sledi žvepla – popolnoma aktualizirano živo srebro ali »živo srebro v deju«, če se izrazim nekoliko filozofsko. Kamen modrih deluje tako, da odstrani presežek žvepla in spodbudi rast živega srebra k popolnosti.

¹⁸ Psihopomp: vodnik duš umrlih.

pisar bogov in zavetnik okultnih ved v Egiptu. Tako nastali lik Hermes Trismegist je bil pojmovan kot modrec par excellence. V času med 1. in 3. st. so nastali hermetični spisi, med katerimi najpomembnejše mesto zaseda zbirka osemnajstih filozofskih traktatov skupaj s spisom Asklepij, ki so postali znani kot *Corpus Hermeticum* (Fowden 1993: 22-44; Škamperle 2001: 132-135).

Hermetična gnoza je primer optimistične gnoze. V središču *Corpus Hermeticum* je nauk o triadi Bog – Kozmos – Človek. Bog je pojmovan včasih apofatično, običajno pa na platonski način kot Eno in Dobro. *Kozmos je sin Boga, človek sin Kozmosa in vnuk Boga*. V prvem traktatu CH, Pojmandru, je opisan mit o nastanku človeka. Govor je o *Anthroposu*, Božjem Sinu (ki ima vzporednice s kozmičnim človekom iz drugih gnostičnih nauk), ki je bil ustvarjen po podobi Boga, kot androgin, nato pa se zaljubil v *Physis* («Naravo») in se spustil skozi sedmero planetarnih sfer ter se s *Physis* združil v tesnem objemu. Tako je nastal človek, ki je umrljiv po zunanem in nesmrten po notranjem človeku (Trismegist 2001).

Razen slovite Smaragdne plošče, imenovane »Magna charta alkimistov« in spisa Asklepij so bili Hermetični spisi vse do 15. st. Evropi neznani in tako pred 15. st. niso imeli vpliva na razvoj latinske alkimije. Vendar pa je poleg filozofske ali »visoke« hermetične literature obstajala tudi t. i. tehnična hermetika. Tehnična hermetika je obravnavala predvsem tri hermetične vede: alkimijo, astrologijo in teurgijo (Škamperle 2001: 134).

Zato je mogoče reči, da hermetična filozofija, kot se kaže v spisih latinske alkimije, sloni predvsem na tehnični hermetiki in (vsaj pred 15./16. st.) manj na filozofski hermetiki, ki je sama po sebi v marsičem blizu platonizmu. Po drugi strani pa je res, da je ločevanje na filozofsko oziroma »visoko« hermetiko in na tehnično ali »nizko« hermetiko nekoliko umetno: elementi visoke hermetike, t. j. hermetične filozofije kot take, so bolj ali manj prisotni v »nizki« hermetiki, oziroma drugače: »nizka« ali tehnična hermetika je v veliki meri praktična aplikacija »visoke« hermetike (prim. Škamperle 2001: 135-136). Res pa je, da se je hermetična umetnost pa prehodu prek Grkov do Arabcev v marsičem preobrazila. Kljub temu, da je znotraj hermetične filozofije, kot je mogoče povsem upravičeno imenovati alkimijo, neka specifična koherentnost, ki presega zgodovinski razvoj, le-ta ni ostal brez svojega vpliva. Filozofska hermetika je dobila na evropsko alkimijo (in na renesančno filozofijo ter znanost na splošno) močnejši vpliv v 2. polovici 15. st., v času renesančnega hermetičnega razcveta (prim. Škamperle 2001: 131-139). Če na alkimijo gledamo kot na ezoterično in iniciatorno

hermetično tradicijo, potem je vpliv filozofskih hermetičnih spisov (t. i. »visoke« hermetike) na alkimijo pravzaprav povratni vpliv, saj se je alkimija kot veda konstituirala ob tehnični hermetiki.

Aristotelovo naravoslovje tvori torej naravoslovno-kozmoški aspekt alkimije, medtem ko hermetične in gnostične ideje tvorijo predvsem njeno mistično zaledje. Alkimija je v starih spisih imenovana »hermetična umetnost«; v nekem smislu je torej alkimija hermetični nauk, združen z naravoslovjem, ki je ob vzponu krščanstva prešel najprej na Arabce in se nato v 12. in 13. st. prek kulturnih stikov pojavil v Evropi. *Physika kai mystika* je tako upravičeno paradigmatski moto alkimije, saj je v tej vedi oboje – tako naravoslovje kot mistika – združeno v prečudni, včasih prav nadrealistični in groteskni sintezi.

Sedaj lahko preidem na same alkimistične ideje. Alkimijo bom predstavil kot **ezoterični kozmoški nauk** oziroma kot **kozmoško gnozo**; vendar je v alkimiji kozmoški nauk dejansko težko ločiti od antropološkega (čeprav je po drugi strani res, da zgodnji alkimistični teksti redko povsem eksplicitno govorijo o človeku), saj je ena temeljnih maksim hermetizma »Kakor zgoraj, tako spodaj«, namreč soujemanje med mikrokozmosom in makrokozmosom, človekom in svetom.

Doktrina o štirih elementih je bila oziroma je sestavni del alkimije skozi ves čas njenega obstoja. Elementi so, kot že povedano, razvrščeni po subtilnosti; hkrati imajo kvalitete. Kvalitete so naslednje: zemlja je mrzla in suha, voda je mrzla in vlažna, zrak je vroč in vlažen in ogenj je vroč in suh. Očitno je torej, da so elementi razvrščeni po parih nasprotij: voda/oganj, zemlja/zrak (kar ustreza nasprotjem aktivno/pasivno; tako je npr. ogenj aktivni element, voda pasivni, itd.) Nasprotja ustrezajo tudi dihotomijam gorljivo/negorljivo in hlapljivo/nehlapljivo. Treba pa je povedati, da v alkimiji elementi niso pojmovani v modernem kemičnem pomenu; so bolj principi Kozmosa oziroma, če se lahko tako izrazim, metafizična stanja, ki jih elementi zgolj simbolizirajo. Tako gre torej pri vodi za simbol stanja »vodenosti«, pri zraku za simbol stanja »zračnosti«, pri zemlji za simbol stanja »trdote« itd. Vse snovi so sestavljene iz različnih razmerij teh štirih elementov (Abraham 1998: 68-69; Burckhardt 1997: 92-96; Haage 2006: 18-20; Read 1966: 9-11).

Poleg teorije o elementih je bila v alkimiji močno navzoča **teorija o dveh prvih počelih, žveplu in živem srebru**. Teorijo je postavil Jabir ibn Hayyan, t. i. »arabski Geber« v 8. st (Haage 2006: 28). Žveplo je aktivno, moško, suho in gorljivo; živo srebro je pasivno, žensko, vlažno in hlapljivo. Ponovno je potrebno povedati, da gre za kozmična principa in ne za elementa v kemičnem pomenu. V barvni simboliki je žveplo pogosto povezano z rdečo barvo, živo srebro pa z belo. Žveplo ustreza aktivnima elementoma zraku in ognju, živo srebro pa pasivnima elementoma zemlji in vodi. Na ravni planetarne simbolike je žveplo povezano s Soncem, živo srebro z Luno. Sonce je namreč moški planet, Luna ženski (Abraham 1998: 124-128, 192-194; Burckhardt 1997: 123-138; Haage 2006:19).

Na tem mestu je možna primerjava z doktrino o yinu in yangu kitajske filozofije. Tako taoistični yang v nekem smislu ustreza žveplu, saj je yang princip moškega in aktivnega; medtem ko yin ustreza živemu srebru, saj je yin princip ženskega in pasivnega (Burckhardt 1997: 130-138; Read 1966:19-21). Posebej zanimiva je tudi primerjava z indijsko alkimijo, ki se imenuje *rasayana* in je povezana s tantrizmom ter s tradicijo nath-siddha. Zanimivo je, da je simbolika obrnjena: Šiva (moški) je povezan z Luno, semenom in belo barvo, medtem ko je Šakti (ženska) povezana s Soncem, krvjo in rdečo barvo. Živo srebro je v indijski alkimiji pojmovano kot »seme Šive«, žveplo kot menstrualna kri njegove družice Šakti, sljuda pa je povezana z vaginalnimi sokovi Šakti (Read 1966: 19-21; White 1996).

Skratka: gre za nauk o temeljni polarnosti v Kozmosu. Ta temeljna polarnost je v alkimističnih tekstih upodobljena z množtvom tekstualnih in vizualnih metafor. Najbolj znana, pravzaprav klasična upodobitev komplementarne polarnosti v Kozmosu je Hermesov *kaducej*: palica, okoli katere sta oviti dve kači. Kači predstavljata nasprotujoča si, vendar komplementarna kozmična principa (Abraham 1998: 30-31; Burckhardt 1997: 130-138). V elegantno ilustriranih alkimističnih delih iz 17. st. nastopajo kot simboli polarnosti npr. Sonce in Luna, Sončni kralj in Lunina kraljica, rdeča in bela ptica, ki se spopadata, vitez in zmaj, jelen in samorog, pes in psica, dve kači, itd. Klasičen simbol združenja polarnosti (t. i. »kemične poroke«) je hermafrodit oziroma androgin, imenovan *Rebis* (Dvo-bit).

Arabski alkimist Rhazes je v 9. st. namesto teorije o dveh principih postavil teorijo o treh principih: žveplu in živem srebru, ki ju uravnoteža sol (Haage 2006: 29). Zametek podobne teorije je mogoče najti v delu *Summa pefectionis magisterii* psevdo-Gebra (nastalo ok. 1275). V tem ključnem delu srednjeveške latinske alkimije je tretji princip, ki ima uravnavaajočo

vlogo, arzenik.¹⁹ Teorija o treh principih pa se ni prijela vse do Paracelzusa. Ta mož (živel 1493-1541) je alkimijo teoretsko na novo utemeljil, ključno vlogo pri tem pa ima njegova teorija o treh principih: žveplu, živem srebru in soli. Razmerje med *tria prima*²⁰ je Paracelzus v delu *Opus Paramirum*²¹ (nastalo l. 1527) opisal na naslednji način: »Kar v kosu lesa gori, je žveplo; kar gre v dim, je živo srebro; kar ostane kot pepel, je sol« (Paracelsus 2008: 319). Ta teorija je postala posebno popularna med paracelzisti in mističnimi alkimisti poznega 16. in prve polovice 17. st. zaradi ustreznice med opisanimi tremi principi, telesom (*corpus*), dušo (*anima*) in duhom (*spiritus*), kasneje pa tudi med tremi svetovi ali kozmičnimi »principi« v filozofiji Jakoba Böhmeja ter osebami Sv. Trojice (Benzenhöffer in Gantenbein 2006: 926; Goodrick-Clarke 2008: 77).

Ključno mesto v alkimiji imajo **kovine**. Prepričanje alkimistov je bilo, da kovine rastejo v Zemlji (Eliade 1978: 45-47). Alkimistični traktati se zelo pogosto začenjajo z razlago tega, kako nastajajo kovine. Zelo posplošeno je teorija naslednja. Iz središča Zemlje se proti površju vzpenja dvoje hlapov, vroči in suhi, žvepleni; ter mrzli in vlažni, živosrebrovi. Ko pride do stika teh dveh hlapov, v povezavi z določenimi planetarnimi vplivi nastajajo kovine. Od čistoče hlapov je odvisna čistost kovin. Najčistejši kovini sta zlato, ki je povezano s Soncem in je moško; ter srebro, ki je povezano z Luno in je žensko. Tako je zlato sestavljeno iz čistega, rdečega, negorljivega žvepla in čistega, hlapljivega živega srebra. Skratka, v zlatu je razmerje med žveplom in živim srebrom popolno. V zvezi z nastankom kovin pride do izraza Aristotelov nauk o smotrnosti: smoter vseh kovin je postati zlato. Če je proces te smotrne rasti prekinjen, kovine »dozorijo« v svinec, železo, baker, cink ter živo srebro. Teh sedem kovin je torej razvrščenih glede na njihov približek zlatu oziroma srebru. Nauk o kovinah je izjemno večplasten. Na eni strani so kovine v planetarnih korespondencah, svinec (navadno pojmovan kot najbolj nečista kovina) je povezan s Saturnom, cink z Jupitrom, železo z Marsom, baker z

¹⁹ Ne gre za kemični element arzen, pač pa za arzenov-tri-sulfid, ki je rumene barve, arzenov-štiri-sulfid, ki je rdeče barve in pa arzenov-tri-oksidi, ki je bele barve. Arzenik je v alkimiji pojmovan v smislu naravnega principa ali počela in ne kemičnega elementa.

²⁰ *Tri prima* pomeni »tri prvine«.

²¹ »Nadčudežno delo«. Paracelsusova dela je zaradi mešanja latinščine in nemščine ter številnih neologizmov, ki so zanj značilni, težko sloveniti.

Venero, živo srebro z Merkurjem, srebro z Luno in zlato s Soncem. Planeti oziroma kovine so bodisi solarne in aktivne (železo, baker, zlato), bodisi lunarne in pasivne (svinec, cink, srebro). Živo srebro je bilo nekaj posebnega. Kot tekoča in hlapljiva kovina je buril domišljijo alkimistov, saj je bil živa podoba *coincidentio oppositorum*, »sovpadanja nasprotij« (Burckhardt 1997: 76-91; Haage 2006: 19).

Ključna ideja alkimistov je bila, z močjo Umetnosti (t. j. alkimije, *Ars Regia*, »kraljevske umetnosti«) doseči to, kar ni opravila narava. Če je smoter vseh kovin zlato oziroma srebro, ali ne bi mogel človek – preko poznavanja narave – s pomočjo veščine doseči to, česar ni uspela doseči narava, ker je bil naravni proces na ta ali oni način prekinjen? V alkimiji se tako dejansko zastavi zelo sodoben problem, namreč znanost proti naravi: kolikšen je domet znanosti in kakšno je njeno razmerje napram naravi (Newmann 2004: 34-36). Alkimisti so si torej preko *Opusa* (»Dela«) prizadevali izpopolniti kovine. Pri tem je igral poglavitno vlogo Kamen modrih ali Elikvir, ki je deloval kot »kozmično zdravilo«. Medtem ko je zlato oziroma srebro predstavljalo popolno kovino, so bile ostale kovine pojmovane kot »bolne« ali kot »gobave« in Umetnost si je prizadevala – preko Kamna modrih – za njihovo »ozdravitev« (Abraham 1998: 116-117; Haage 2006: 18). V tem kontekstu je še posebej pomemben gnostični nauk o božji iskri, skriti v človeku.²² V alkimiji je namreč gnostični nauk o skitem Božjem Bistvu zaobjel tudi kovine; in tako je bil alkimist v nekem smislu »odrešenik« kovin; tisti, ki je osvobodil njihovo skrito bistvo in kovine preobrazil v popolno formo, zlato oziroma srebro.

Temelj alkimije je *Opus* (»Delo«). Preden preidem na opis samega dela je potrebno povedati, da je alkimistični *Opus* sveto delo. Alkimija se v zgodnjih bizantinskih in arabskih spisih imenuje »sveta umetnost«. Alkimistično Delo je namreč, kot bom pojasnil, v nekem smislu ponovitev kozmogonije v retorti. Zato je alkimistično Delo terjalo duhovno predpripravo. Alkimistični teksti vedno znova govorijo o tem, da je za dovršitev Dela potrebno imeti čisto srce in da je uvod v Delo molitev. Ena od grafik iz Khunrathovega *Amphiteathrum sapientiae*

²² Glej Rudolph 1987: 88-91.

*aeternae*²³ (1596 in 1609) prikazuje prostor, v katerem je na levi strani šotor, podoben tistemu, ki ga je za Skrinjo zaveze postavil Mojzes. Pod tem šotorom, v prostoru, posvečenem molitvi, kleči alkimist in prosi za navdih Milost, na desni strani prostora pa je alkimistični laboratorij, kjer se vrši praktično laboratorijsko delo (Klosowski De Rola 1988: 33).

Alkimistično Delo je namreč potekalo na dveh ravneh, tako v človeku samem kot mistična pot za izpopolnjenje najglobjega človeškega potenciala, božanske iskre; in pa v retorti kot dovršitev realnega Kamna modrih. V preteklosti so raziskovalci poudarjali predvsem en ali drugi pol. V 19. st. so zgodovinarji kemije zanemarili mistični pol alkimije in v njej videli le obliko proto-kemije; v 20. st. pa so nekateri avtorji, ki so se naslanjali bolj na Junga kot na izvirne alkimistične tekste, pretirano poudarjali psihološki ali mistični pol.²⁴ V alkimističnem Delu sta oba pola združena: ob »trpljenju« substance trpi tudi alkimist, ob njeni »smrti« notranje umira tudi alkimist; in ob njeni regeneraciji in zmagoslavnem vstajenju je regenerirana in poveščana tudi duša alkimista.

Alkimistični *Opus* temelji na predpostavki, da so kovine specifične forme (v aristotelskem smislu), ki izvirajo iz enega samega počela, ki se v alkimističnih spisih imenuje različno, pogosto pa »seme kovin« in »prva snov« ali »živo srebro modrih«. Seme kovin oziroma prva snov oziroma živo srebro modrih je poleg Kamna modrih in samega *Opusa* eden ključnih alkimističnih konceptov. Prva snov je namreč pojmovana kot stanje čiste potencialnosti; ontološko stanje, ki nima nobene specifične forme, in to ne samo v smislu kovin, temveč v kozmogonskem smislu nasploh. To stanje se latinsko imenuje *materia prima* oziroma *kaos* oziroma *masa confusa*. Gre za ontološko stanje Kaosa pred nastankom Kozmosa. Kovine s svojo specifično formo so del Kozmosa, imajo *ousio* (bistvo) oziroma *formo* (udejanjenje). Alkimistična premisa je naslednja: če bi bilo mogoče kovinam odvzeti specifično formo (denimo formo bakra) in jih vrniti v stanje *kaosa*, čiste potencialnosti, bi jim bilo potem mogoče vtisniti novo specifično formo, novo bistvo in jih tako preobraziti. Ključna ideja alkimije in hkrati prvi del *Opusa* je bil tako povrnitev kovin v stanje *kaosa*, v stanje *materie prime* (Burckhardt 2006: 97-114; Haage 2006:17-18).

²³ »Amfiteater večne modrosti«.

²⁴ Prim. npr. Von Franz 1980.

Sam alkimistični *Opus* ima več faz in čeprav obstaja nek splošen konsenz, je dejanski alkimistični *Opus* eksoteričnim raziskovalcem alkimije še vedno skrivnost. Sam *Opus* sestoji iz več faz. Zgodnji alkimistični teskti običajno navajajo štiri faze: *melanosis* (črna faza), *leukosis* (bela faza), *xanthosis* (rumena faza) in *iosis* (rdeča faza). Latinske ustreznice so *nigredo* (črna faza), *albedo* (bela faza), *citrinitas* (rumena faza) in *rubedo* (rdeča faza). Kot vmesni fazi se zlasti v latinski alkimiji pojavljata *viriditas* (zelena faza, pred nastopom albeda) in *cauda pavonis* (pavji rep, zaradi mavrične palete barv). V času renesanse in baroka so se faze vsaj pri večini avtorjev skrčile na tri poglobitve faze: *nigredo*, *albedo* in *rubedo* (črna faza, bela faza in rdeča faza) (Abraham 1998: 44-45; Eliade 1979:149; Jung 1968: 228-232; Read 1966: 145-148).

Posameznim fazam odgovarjajo posamezne metafizične (sic!) in kemične spremembe, posamične faze pa so tudi povezane z določenimi alkimističnimi oziroma kemičnimi procesi. V fazi *nigreda* – črni fazi – kovina »umre«. Ta smrt je prikazana na več načinov, pogosto s simbolom krokarja (*caput corvi* ali »krokarjeva glava«). Snov mora umreti in biti povrnjena v *masso confuso*, v stanje *kaosa*. Tako je dosežena *prima materia*, prva snov, iz katere je nastal Kozmos in ki je ontološka podlaga vsega ustvarjenega. V tej fazi – ali v eni od vmesnih faz – duša in duh zapustita umrlo kovino (ki je pogosto ponazorjena v obliki trupla) in se vzpeta »v višine«²⁵. Nato se – potem, ko je dobila »moč z višine«, duša oziroma duh spustita nazaj k mrtvemu truplu, ga opereta (kar se imenuje *ablutio* ali spiranje) ter oživita. Tekom postopka morapriti tudi do t. i. »kemične poroke«, imenovane *coniunctio*: združitve žvepla (moški, aktivni, solarni princip) in živega srebra (ženski, pasivni, lunarni princip). Na ta način je najprej rojen *Lapis albus* ali Beli kamen, imenovan tudi Bela roža (*rosa alba*) in Lunina kraljica (*regina Luna*). Ta lunarna oblika Kamna modrih je zmožna preobrazbe kovin v srebro (Roob 2006: 140, 362). Za pripravo Rdečega kamna, imenovanega *Lapis rubeus*, imenovan tudi Rdeča roža (*rosa rubea*) ali Sončni kralj (*rex Sol*), se postopek ponovi na višji ravni. Solarna oblika Kamna modrih je zmožna pretvorbe kovin v zlato²⁶ (Roob 2006: 141, 363).

²⁵ Z vidika kemije gre verjetno za namig na sublimacijo, lahko pa tudi na izhlapevanje: iz umrlega telesa izhlapi tekočina in se vzdigne v gornji del retorte.

²⁶ Pri prikazu tega tristopenjskega alkimističnega procesa in dvojne oblike Kamna modrih sem se precej opiral na delo *Rosarium philosophorum*, izšlo l.1550 v Baslu izpod peresa anonimnega avtorja in v izdaji Adama McLeana (2006 [1550]). Obstajajo tudi drugačne verzije procesov, toda temeljna ideja o povrnitvi snovi v *materio primo*, njenem očiščenju in vnovičnem vstajenju je enaka.

Čeprav je alkimistično Delo po svoji naravi metafizično, saj gre pri pripravi Kamna modrih (upoštevajoč krščanski filozofsko-teološki in mistični diskurz) za restitucijo stanja pred Padcem in za odrešitev (tudi »ozdravitev«) padle materije, torej za pripravo snovi, kakršna je bila v rajskem stanju, je alkimistično Delo vključevalo mnoge praktične kemične procese. Avtorji običajno navajajo sedem, deset ali dvanajst ključnih procesov. Grafično so procesi včasih prikazani v obliki stopnic, ki vodijo v skrivno palačo, kot v primeru grafike iz Michelspracherjevega dela *Cabala: Spiegel der Kunst und Natur*²⁷ iz l. 1616. Procesni so naslednji: *calcinatio* (žganje), *sublimatio* (izhlapevanje), *solutio* (raztapljanje), *putrefactio* (gnitje), *destillatio* (destilacija), *coagulatio* (strditev), *tinctura* (tinktura - končni proizvod Dela) (Klosowski de Rola 1988: 55; Roob 2006: 259). Sir George Ripley je v svojem delu iz 15. st. z naslovom *The Compound of Alchymie*²⁸ navedel dvanajst procesov in jih označil kot vrata (Ashmole 2002 [1652]). Angleški alkimist Samuel Norton je v alkimističnih delih *Mercurius Redivivus* in *Catholicon physicorum*²⁹ iz l. 1630 alkimistične procese prikazal v obliki drevesa: deblo, veje in listi prikazujejo posamezne procese, vrh ali krona drevesa (njegov »sad«) pa prikazuje Kamen modrih oziroma Elikzir (Jung 1968: 240, 407). Francoski dominikanec in alkimist iz 18. st. Antoine-Joseph Pernety prav tako navaja dvanajst procesov, ki jih povezuje z znamenji zodiaka (Read 1966: 136). Nekateri alkimisti, tudi Kranjec Janez Friderik pl. Rain (1613-?), so alkimistične procese povezovali s posameznimi planeti. Določenemu planetu odgovarja določen proces (Rain 1680, II: 32). Vendar pa alkimističnih procesov ni mogoče istovetiti z modernimi kemičnimi procesi. Alkimistično pojmovanje kozmosa je namreč vključevalo duhovno dimenzijo, in zato alkimistični procesi vključujejo tudi duhovni vidik. Le-ta je čudovito nakazan v seriji alkimističnih emblemov J. C. Barchusna *Elementa chemicae*³⁰ (Leiden, 1718), kjer duhovni vidik dela v retorti ponazarja ptica, ki se dviga spušča, prikazujoč prisotnost ali odsotnost duha v procesu destilacije (prim. Roob 2006: 119-125).

²⁷ »Kabala: ogledalo večšine in narave«.

²⁸ »Sestavljanje alkimije«.

²⁹ »Ponovno oživljeno živo srebro« in »Katolikon naravne filozofije«.

³⁰ »Kemični elementi«.

Proces, ki sem ga podal, je ena od variacij; sicer zelo pogosta variacija, a ni navzoč v vseh alkimističnih tekstih. Nekateri alkimisti so govorili o »suhi poti« in »mokri poti«; suha pot je krajša in težja, medtem ko je mokra pot daljša in lažja. Kakorkoli že, temeljna alkimistična maksima je bila od samih začetkov alkimije dalje *solve et coagula*, kar pomeni »raztopi in strdi«. Ta maksima se pojavi tudi v obliki *seperatio et coniunctio* (»ločevanje in združitev«). V tej maksimi se odraža temeljno prepričanje alkimije, namreč da je potrebno »usmrtiti snov«, povrniti jo v *materio primo*, in jo nato ponovno oživiti oziroma ločeno ponovno združiti (Abraham 1998: 186-187). Pojem smrti in ponovnega rojstva se v alkimističnih tekstih pojavlja zelo pogosto in ima močno religiozno in mistično simboliko. Kot že povedano, se namreč *Opus* odvija tudi v duši alkimista. Ker je alkimija veda, ki ji je uspelo ohraniti svojo skrivnostnost, nihče sicer točno ne ve, kaj se je dogajalo v dušah alkimistov; toda mistični izrazi, ki so jih uporabljali za spremembe na substanci, kažejo na to, da so *Opus* psihično zelo intenzivno doživljali. Fazo umrtja kovine, imenovano *nigredo*, ki jo simbolizira »krokarjeva glava« (*caput corvi*) je mogoče razumeti kot notranje »umrtje« alkimista; umrtje svoji specifični formi, svoji rigidnosti (Abraham 1998: 135-136). *Acqua mercurialis*,³¹ ki izvrši solucijo (raztapljanje, torej umrtje kovin) je včasih primerjana s krstno vodo. Ta voda »ubija in oživlja«, »umori« starega človeka (Adama); šele ko je stari človek v procesu solucije umrl, se lahko rodi novi človek, hermetični hermafrodit, ki v sebi združuje »belo in rdečo«, t. j. žensko in moško in ki ga simbolizira Kamen modrih (prim. Abraham 1998: 1). V povezavi s simboliko smrti, ki je močno navzoča v alkimiji in tvori prvi in najbolj pomemben del *Opusa* (t. i. *nigredo*), bi opozoril na povezavo s šamansko iniciacijo, v kateri je prav tako navzoč simbolizem smrti in povratka v »središče« oziroma »izvor«, ki ga v alkimiji simbolizira *materia prima* kot *kaos*, se pravi kot prvobitno, izvorno stanje Kozmosa in hkrati tudi človeka. Podrobno študijo o šamanizmu je napisal Mircea Eliade (*Šamanizem: Arhaične tehnike ekstaze*, 1989) in dejansko gre tako v primeru šamanistične iniciacije ali transa kot tudi v primeru alkimističnega *Opusa* za en sam isti arhetipski motiv (Eliade 1978: 153; prim. Eliade 1989: 33-66).

³¹ *Acqua mercurialis* – »merkurialna voda«, torej tekoče živo srebro, ki izvrši solucijo. Včasih je imenovana tudi z imeni *aqua ardens* (»žgoča voda«), *aqua divina* (»božanska voda«) ali *aqua fortis* (»močna voda«). S temi izrazi pa ni vedno in povsod mišljeno živo srebro, pač pa tudi različne oblike kislín, tako zlasti solitna kislina (Abraham 1998: 8-9).

Kamen modrih navadno nastopa kot končni proizvod *Opusa*. Latinsko ime zanj je *Lapis philosophorum*. Ker je sam *Opus* pojmovan kot »sveto delo«, tudi do Kamna modrih ni mogoče priti zgolj s človeškim prizadevanjem. Skrivnost priprave Kamna modrih – ki je hkrati skrivnost *prime materie* in skrivnost *Opusa* – je dostopna bodisi preko iniciacijskega prenosa z adepta na učenca bodisi po Božji Milosti. Kamen modrih kot vrh opusa je v alkimističnih tekstih opisan z mnogimi nasprotujočimi si izrazi, ki spominjajo na zenovske koane. Jung ga je označil za *coincidentio oppositorum*, »sovpadanje nasprotij« (Jung 1969a: 248-249). Kakorkoli že, Kamen modrih je tista substanca, ki zdravi kovine in jih odrešuje njihove gobavosti. Nekateri teksti (zlasti spisi helenističnih in arabskih alkimistov) ga predstavljajo kot popolno ravnotežje vseh štirih elementov (*eukrasia*). Spet drugi alkimistični teksti govorijo tudi o tem, da je Kamen sestavljen iz telesa, duše in duha (*corpus, anima, spiritus*) in je tako troedin. Ima dve obliki: lunarno (*Lapis albus* ali Beli kamen), ki pretvarja kovine v srebro; in solarno (*Lapis rubeus* ali Rdeči kamen), ki pretvarja kovine v zlato. Med vizualnimi metaforami za Kamen modrih so pogoste labod, bela vrtnica, Lunina kraljica in lunino drevo za Beli kamen in Feniks, rdeča vrtnica, Sončni kralj in sončno drevo za Rdeči kamen. Proces pretvorbe se imenuje tingiranje ali *proiectio* (projekcija) : majhen del Kamna se da v topilnico skupaj s kovino in kovina je po moči Kamna preobrazena v srebro ali zlato. Kamen je podan bodisi v trdni obliki, kot kamen oziroma prah, in v tekoči obliki kot *Eliksir vitae* oziroma »Napoj večnega življenja«. Pojmovanje Kamna modrih kot Eliksirja je bilo zlasti pogosto med arabskimi adepti; v Evropi pa je ta pogled na Kamen modrih uveljavil Roger Bacon, eden izmed klasičnih adeptov alkimije visokega srednjega veka. V 16. st. pa je tak, pravzaprav medicinski aspekt alkimije zelo poudarjal Paracelzus s svojimi idejami o *arcana*, t. j. alkimistično pridobljenih čudežnih zdravilih. Med čudežnimi lastnostmi Kamna modrih alkimistični teksti ne naštevajo samo preobrazb kovin v žlahtnejše ali zdravljenje vseh bolezni, pač pa tudi obnavljanje mladosti, podaljševanje življenja, spoznanje »nebeških« skrivnosti, moralno obnovo človeka in pogovor z angeli (Abraham 1998: 145-148; Principe 1998c: 215-220; Read 1966: 118-165).

Z vidika alkimije kot ezoterične oziroma iniciatorne tradicije je posebno zanimivo, da je bil Kamen modrih v nekaterih tekstih primerjan s Kristusom. Že Zosimos iz Panopolisa je Kamen modrih primerjal z gnostičnim *Anthroposom*, ki ga imenuje tudi *Fos* (»Luč«). Klasični teksti,

ki vzporejajo Kamen modrih s Kristusom, so *Margarita pretiosa novella*³² («Novi dragoceni biser») Petra Bonusa iz Ferrare (ok. 1330), nekatera dela Sir-a George-a Ripley-a (Anglija, 15. st.) in v nemščini pisano delo iz 15. st. z naslovom *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*;³³ zlasti pa dela iz konca 16. in začetka 17. st: več del znanega in čislanelega alkimističnega avtorja s psevdonimom »Basil Valentine«, ki jih datirajo v čas med koncem 16. in začetkom 17. st., *Amphiteatrum sapintiae aeternae*³⁴ Henricha Khunratha iz l. 1596 oziroma 1609 ter *Wasserstein der Weisen*³⁵ iz začetka 17. st (ki tej primerjavi posveti veliko prostora). Pri Jakobu Böhmeju in drugih teozofih iz 17. in 18. st. pa je Kamen modrih že splošno sprejeta metafora za Kristusa, in alkimistični *Opus* se primerja Hoji za Kristusom (Jung 1969: 345-431).

Z vidika ezoteričnega simbolizma je primerjava nadvse umestna. Gre namreč za prehod iz padlega stanja (stanja Padca) v stanje odrešenosti oziroma bogu-podobnosti ali božanskosti; sveto Pot od človeka (namerno pisano z malo) k Človeku (namerno pisano z veliko), ki ju v krščanstvu simbolizirata Adam (stari človek) in Kristus (novi človek; Človek), v alkimiji pa običajna kovina ter zlato ozirom Kamen modrih. Tako kot Kamen modrih zdravi kovine in jih spreminja v zlato, tako tudi Kristus zdravi ljudi v duhovnem smislu; s samo svojo prisotnostjo spreminja ljudi, ki so dovzetni za vpliv, iz stanja neodrešenosti v stanje odrešenosti. Kristus je naposled vendarle bil predvsem in na prvem mestu zdravitelj, tako v fizičnem kot v psihološkem in duhovnem pogledu.

Mircea Eliade v svojem delu *Kovači in alkimisti* (1978) piše o numinozni naravi kovin. Za arhaična ljudstva so kovine vedno povezane z numinoznim. Le-to se kaže v češčenju iz neba padlih meteoritov, kakršen je npr. črni kamen, vzdani v Kaabo v Meki, v množici mitov, ki so povezani s kovinami in njihovim nastankom (med katerimi je prav gotovo najbolj zanimiv tisti, ki nastanek kovin povezuje s samožrtvovanjem in smrtjo prvobitnega človeka – Makroanthroposa, glej Eliade 1978: 31-32), in v obredih, ki so povezani s pridobivanjem in

³² »Dragoceni novi biser«.

³³ »Knjiga Svete Trojice« ali »Knjiga svetega trojstva«.

³⁴ »Amfiteater večne modrosti«.

³⁵ »Vodni kamen modrih«.

obdelavo rud. V alkimističnem konceptu Kamna modrih je prisotno taisto občutenje numinoznega. Kamen modrih je – upoštevajoč krščanski diskurz oziroma krščanski sveti simbolni sistem – materija, odrešena od padlega stanja, torej pobožena (deificirana) materija. Eden od ključnih postulatov alkimističnega dela je ta, da je kovino najprej potrebno ubiti oziroma vrniti v Kaos – v stanje brezoblične potencialnosti. Šele nato se postopno lahko rodi Kamen modrih. Ta povratek v Kaos ima vzporednice z reaktualizacijami kozmogonij starih kultur. Pri starih Babiloncih, kot tudi pri drugih starih kulturah, se je svet vsako leto »na novo rodil«. Ob koncu starega leta se je svet za nekaj dni potopil v Kaos, kar se je odražalo tudi v praznovanjih, v simboličnem prevratu družbenega reda in v prepričanju, da se v času pred novim letom odpro vrata v onostranstvo. Šele nato se je svet lahko rodil na novo, in tako ciklično, vsako leto znova (Eliade 1992: 59-69).

Podobno velja za alkimistično pripoved. Pri redukciji v *primo materio*, ki so jo alkimisti opisovali s simboli kaosa, smrti, teme itd., gre za povratek v stanje pred stvarjenjem. Snov izgubi svoje specifične lastnosti, svojo »takšnost« in je povrnjena v stanje pred stvarjenjem. Gre pravzaprav za obrnjeno kozmogonijo – snov je povrnjena v sam Kaos, v stanje pred stvarjenjem. Ker je alkimistična kozmologija vsaj implicitno tudi antropologija, je ta proces povratka v Kaos oziroma »smrti kovine« primerjan tudi s smrtjo starega človeka. Zato je alkimistična simbolika povezana tudi s krstno simboliko ter s Kristusovo smrtjo in vstajenjem od mrtvih. Prav tako je mogoče simboliko povratka v Kaos povezati z simboliko šamanske iniciacije. Le-ta je povezana s smrtjo, raztelesenjem,³⁶ povratkom v Kaos in vnovičnim vstajenjem od mrtvih (Eliade 1978; 153-160; Eliade 1989: 33-66)

Samo stvarjenje Kamna modrih je pravzaprav reaktualizacija kozmogonije. V alkimističnem Delu je snov vrnjena v stanje pred nastankom sveta. V tem procesu je očiščena in postane odrešena. Kamen modrih je pravzaprav snov, odrešena od Padca in zato poveljučana in pobožena. Alkimist v majhnem dovrši to, kar – upoštevajoč krščansko sveto pripoved – Kristus dovrši v velikem, namreč poveljuča in odreši svet. Alkimist je torej enak Bogu (ali vsaj Božji sodelavec), na alkimistično podjetje pa je mogoče gledati kot na *metafizično podjetje*.

³⁶ O obrednem raztelesenju, ki se zgodi v obliki sanjske vizije, je pisal zgodnji helenistični alkimist Zosimos (prim. Jung 1967: 59-65). Motiv raztelesenja vsebujejo tudi nekateri kasnejši alkimistični teksti, denimo Splendor Solis (»Sijaj Sonca«) iz 16. st. (glej Roob 2006:185).

Alkimistični *Opus* sestoji iz sosledja barv, ki so črna, bela, rumena in rdeča. Zanimivo je, da se ta barvna simbolika navzoča tudi v simbolizmu drugih kultur.³⁷ Črna, bela in rdeča barva se zelo pogosto pojavljajo v umetnosti paleolitika (Petru 2006). V kozmologiji severnoameriškega staroselskega plemena Lakota (Sioux) nastopajo štiri glavne (kardinalne) smeri, ki jim ustrezajo določene barve. Te so črna, bela, rumena in rdeča. Ustrezajo zahodu (črna), vzhodu (rumena), severu (bela) in jugu (rdeča). V moderni interpretaciji lakotske kozmologije se ta starodavni kozmološki vzorec pojavi tudi kot ustreznica za štiri človeške rase: črna: temnopolti Afričani; rumena: »rumenopolti« Azijci; bela: svetlopolta Kavkaška rasa in rdeča: Ameriški starosleci (Indijanci) (Powers 1987: 168). Tri barve, ki ponazarjajo stopnje v alkimističnem procesu, so navzoče tudi v evropskih pravljičah in povedkah: »Sneguljčica je bela kot sneg, rdeča kot kri in črna kot ebenovina« (Vaz de Silva 2007: 240). Prvenstvo barvnega trojstva črne, bele in rdeče nastopa tudi v Afriki. Ljudstvo Ndembu iz Zambije pozna primarne izraze le za belo, rdečo in črno, ki tvorijo temeljni barvni klasifikatorni model. Rdeča barva je povezana z moškostjo in poglavarstvom, bela pa z ženskostjo in materinstvom, čeprav je simbolika v določenih primerih tudi obrnjena. Bela barva lahko ponazarja tako moškost kot ženskost, saj je barva moškega semena in materinega mleka. Črna barva je navadno povezana s smrtjo in razpadom, pa tudi s spolno strastjo in nedovoljeno ljubeznijo. Določeno vlogo igra tudi pri obredih prehoda (Turner 1967: 60-61, 68, 69-74). Zelo lucidna se mi zdi Turnerjeva teza, ki razloži izjemen pomen barvne triade rdeča-bela-črna s tem, da te barve odgovarjajo barvam človeških sokov (izločkom), namreč krvi, semenu oziroma mleku in blatu (prim. Turner 1967: 89-91).

Zlasti ena primerjava pa kar sama od sebe bode v oči. To je primerjava s *povedko o Zlatorogu*. V tej povedki je govora o skrivnostni rdeči triglavski roži (imenovana tudi »roža mogota«), ki zraste iz Zlatorogove krvi, in o zlatih zakladih v Bogatinu, ki jih varuje Zlatorog (Kropej 2008: 120-135). Zlatoroga kot ranjeno žival, ki se ji potem, ko zaužije triglavsko rožo, vrnejo moči, da požene nesrečnega lovca v prepad, je mogoče primerjati z mitom o ranjenem kralju (Kristusu), rdečo triglavsko rožo pa z alkimistično *roso rubeo*. Tudi Carl G. Jung je

³⁷ Francisco Vaz de Silva navaja Sahlinsovo tezo, da so barve semiotski kodi. Sklicujoč se na Brenta Berlina in Paula Kaya (*Basic Color Terms: Their Universality and Evolution, 1969*) pravi, da je prvenstvo barvnega tria črne, bele in rdeče navzoče v mnogih kulturah (Vaz de Silva 2007: 241-242).

pravljíčnega samoroga, ki na nek način ustreza Zlatorogu,³⁸ primerjal s Kristusom (Jung 1968: 435-447). Tako v tej najlepši slovenski povedki prečudno odzvanja alkimistična simbolika.

III. ZGODOVINSKI PREGLED ALKIMIJE

Kot ugotavlja Mircea Eliade v svojem delu *Kovači in alkimisti*, so bile kovine in z njimi povezana dejavnost nekaj, kar je človeka fasciniralo od najzgodnejših časov (Eliade 1978: 7). Enako velja za zdravljenje in z njim povezano medicino. Zahodna, t. j. helenistična, bizantinska, islamska oziroma arabska in kasneje evropska alkimija ima prav gotovo osnove – tako praktične kot mistične – v metalurških praksah Bližnjega Vzhoda. Egipčani so zaradi običaja balzamiranja posedovali izvrstno kemično in medicinsko znanje. Prav tako so bili Egipčani mojstri izdelave zmesi, ki so zgledale kot zlato. Iz 3. st. pr. n. št. izvirata t. i. *papirus Leiden* in *papirus Stockholm*, ki govorita o načinu ponarejanja dragih kamnov, biserov, srebra in zlata na osnovi barvanja in imitacije. Vendar v praksah, podanih v teh dveh spisih ni nikakršnih presežnih ciljev niti kakršnekoli filozofske koherentnosti: razvidna so le vse prečloveška prizadevanja. Zato teh spisov ni mogoče obravnavati kot alkimije. Poleg egipčanskega metalurškega znanja so na zgodnjo formacijo alkimije vplivale tudi babilonske astrološke ideje (Eliade 1978: 145-146; Haage 2006: 23; Read 1966: 4-5; Sitar 2003: 41-43).

Slejkoprej je bil helenistični milje tisti, kjer se je oblikovala ezoterična doktrina, ki bo kasneje postala znana kot alkimija. Aleksandrijo je ustanovil Aleksander Veliki l. 332 pr. n. št. S svojim *mouseionom* in znamenito knjižnico se je razvila v središče Egipta in vse helenistične ekumene. V Aleksandriji je prišlo do sinkretističnega spajanja egipčanske religije in okultne vednosti svečnikov z grško religijo, filozofijo in znanostjo ter judovskim monoteizmom. Aleksandrija je postala prvo intelektualno središče krščanstva, hkrati pa neke vrste maternica, kjer so se formirale različne gnostične šole in struje, vključno s hermetizmom in novim platonizmom. Tu so prišle v stik Aristotelova naravna filozofija kod dedinja grških naravnih filozofov, novopitagorejske šole, hermetizem in gnostične struje ter misterijski kulti (zlasti kult Ozirisa s središčno idejo odrešenja prek raztelešenja). V tem okolju je nastal prvi

³⁸ Glej tudi Kropelj 2008: 129-135, 158-160.

alkimistični spis, znan po imenu: *Physika kai mystika* Bolosa iz Mendesa (3. st. pr. n. št.), ki ga je ohranil Psevdo-Demokrit (ok. 3. st. n. št.). Spis naj bi vseboval skrivno alkimistično vednost egipčanskih svečenikov, v njem pa so prisotne ideje o Kozmosu kot celoti in o skrivnih silah simpatije in antipatije, ki urejajo odnose v njem. Spis združuje praktično orientirano alkimijo s filozofskimi idejami naravne magije (Haage 2006: 23; Sitar 2003: 42). Med 1. in 3. st. n. št. je aleksandrijska alkimija razvila teoretično (filozofsko) in praktično koherentnost. Nastala je množica spisov, ki so večinoma pripisani legendarnim, včasih pa tudi zgodovinskim osebam. Tekst z naslovom *Izida prerokinja sinu Horusu* se ukvarja večinoma s praktičnimi recepti. Kleopatri VII. je pripisan spis *Chrysopoeia*.³⁹ Iz tega obdobja izvira simbol *ouroborsa* in rek *hen to pan* (»eno in vse«). Knjižnica Marciana v Benetkah hrani več alkimističnih kodeksov iz tega obdobja. Poleg Kleopatre je kot alkimistka slovela še ena ženska, kateri je pripisanih veliko psevdo-epigrafskih spisov: Marija Judinja. Pol-legendarni alkimist Ostanes naj bi bil učitelj Psevdo-Demokrita. V tem času so nastali tudi hermetični spisi, tako filozofska kot tehnična hermetika. (Slednja se je ohranila le v obliki fragmentov.) Pomembno vlogo pri prenosu helenističnih hermetičnih idej so odigrali Arabci, med njimi pa zlasti Sabejci iz Harrana.⁴⁰ Tudi slovita *Smaragdna plošča* ima svoj izvor v helenistični alkimiji. Čeprav zgodovinsko ni jasno, kdaj je nastala (na latinskem Zahodu je pričela krožiti od 13. st. dalje, najstarejša ohranjena verzija pa je arabska, iz 9. st.), njen simbolni svet očitno izvira iz helenistične grško-egiptovske alkimije (Haage 2006: 24-25). Egipt je alkimiji dal tudi ime: beseda alkimija naj bi izvirala iz arabskega poimenovanja za Egipt: *al-khem*, kar pomeni »črna dežela«. Iz besede *al-khem* naj bi se razvila beseda »alkimija« (Read 1966: 4). Čeprav številni alkimistični traktati navajajo mitične zgodovine, pa je prvi alkimist, ki stoji v jasni luči zgodovine, Zosimos iz Panopolisa. Zosimos iz Panopolisa je ključni predstavnik helenistične alkimije. Zahodna tradicija ga pozna pod imenom Rosinus. Bizantinska enciklopedija *Suda* mu pripisuje osemindvajset alkimističnih del z naslovom *Cheirokmeta*.⁴¹

³⁹ »Umetnost priprave zlata«.

⁴⁰ Sabejci iz Harrana so povsem samosvoj primer v zgodovini religij. Kot majhen otoček gnostikov so se ohranili sredi širnega islamskega sveta. Kot svojega preroka so navajali Hermesa Trismegista (ki je v Koranu poznan kot Idris), kot svojo sveto knjigo pa hermetične in gnostične spise. Odigrali so pomembno vlogo pri prenosu helenistične hermetične vednosti (skupaj z astrologijo in magijo) v srednji vek (Corbin 2001: 71-72).

⁴¹ »Ročaji«.

Od njegovega dela so preživeli le grški in sirski fragmenti. Zosimos je bil po eni strani praktičen alkimist; ohranil se je njegov tekst *O aparatih in pečeh*, hkrati z alkimističnimi recepti. Na drugi strani uporablja alkimistično alegorijo in kodirani jezik. Zosimos stoji znotraj hermetične tradicije in uveljavi ideje, kot je odrešitev (od) telesnega, tako v primeru kovin kot človeka (Haage 2006: 25). Zosimos je odrešitev kovin namreč vzporejal z odrešitvijo »notranjega človeka«, ki ga v skladu z hermetično tradicijo imenuje *Anthropos* (»Človek«), včasih pa tudi *Fos* (»Luč«) ter ga vzporeja z grškim Prometejem (Jung 1968: 360-372). Mistična plat Zosimosa je zlasti izrazita v njegovi *Viziji*, h kateri je Jung spisal obsežen komentar (1967: 57-105). V svoji *Viziji* Zosimos opiše transformativno izkušnjo v obliki sanjskega doživetja. Zosimosova *Vizija* je lepa ilustracija podobnosti med šamansko in alkimistično iniciacijo: pri obeh iniciacijah – iniciacija je seveda razumljena v notranjem, mističnem smislu – gre za vizije smrti in raztelesenja. Zosimos je imel učenko Theosebio, ki je bila njegova *soror mystica* (mistična sestra). Zosimos stoji na začetku tradicije, ki je tako mistična, mitična, religiozna, filozofska, znanstvena kot metalurška (Haage 2005: 25).

V 5. st. je prišlo do prehoda iz aleksandrijske v **bizantinsko alkimijo**. Začetnik bizantinske alkimije je Olimpiodorus, »poganski« zgodovinar in alkimist iz Teb v Egiptu. Olimpiodorus je bil predvsem komentator Zosimosa in je poudarjal mistične tendence alkimije – intelektualni in duhovni proces. Preobrazba navadnih kovin v zlato je simbol izpopolnjenja človeka skozi gnozo – mistično vedenje oziroma spoznanje. Nadaljnji bizantinski alkimisti so bili Stefanos iz Aleksandrije (7. st.) Heliodoros, Theophrastos, Hierotheos in Archelaos (8. – 9. st.), Mihael Psellos (11. st.) in Nikeforos (13. st.). Z njimi oziroma že z Olimpiodorusom si je krščanska mistična simbolika utrla pot v alkimijo. Bizantinski alkimisti so pretežno poudarjali mistično tendenco; njihovi teksti so poetične in alegorične metafore (Haage 2006: 26).

Z arabskim zavzetjem vzhodne helenistične ekumene in zlasti Egipta (Aleksandrija je bila slejkoprej tisto mesto, kjer se je zgodnja alkimistična tradicija prenašala z adeptov na učence) se je pričelo **obdobje arabske alkimije**. Arabska alkimija – kot nadaljevanje helenistične in grško-bizantinske alkimistične tradicije – je izjemnega pomena iz več razlogov. Na prvem mestu je treba povedati to, da je bila arabska alkimija idejno povezana predvsem z šiitskim islamom, zlasti s t. i. sedmero-imamskim izmailstvom. Obstaja korespondenca med

helenistično-grškimi ezoteričnimi tokovi in islamsko ezoteriko v obliki izmailstva (Corbin 2001: 71-79). Možno je torej – čeprav je to zgolj hipotetičen sklep – domnevati, da je iniciatorna tradicija grške ezoterike, t. j. gnosticizma in novega platonizma, prešla pod okrilje islama, in nato – morda tudi prek križarjev – v latinsko Evropo. Sicer pa je arabska alkimija pomembna iz povsem eksoteričnih razlogov. Kot sem omenil, je bil eden od aspektov alkimije tudi znanstveni aspekt. Jabir ibn Hayyan (»arabski Geber«) in Rhazes sta uvedla kvantitativno metodo in pojmovanje Kamna modrih kot Elikirja, s čimer stojita na začetku tradicije, ki se imenuje »spagirična« in ki pojmuje alkimijo predvsem kot vedo, katere namen je priprava kemičnih zdravil (Corbin 2001: 73-75, 77-79; Haage 2006: 26-29). Poleg tega so arabski filozofi – zlasti Avicenna – diskutirali o alkimiji s povsem filozofskega stališča, namreč glede tega, ali je kovine dejansko mogoče preobraziti (Haage 2006: 29). In navsezadnje, arabska zasluga je, da je prišlo do posredovanja antičnih tekstov, ne samo alkimističnih, pač pa tudi naravno-filozofskih. V 12. in 13. st. so alkimistični teksti, tako grški kot arabski, dosegli Evropo prek dveh središč: Salerna v južni Italiji in Toleda v Španiji. Prevajalci – Gerard iz Cremona, Richard iz Chestra in Hermann iz Carinthie – so prevedli številna dela, tako arabske prevode grških del kot tudi izvorna arabska dela (Haage 2006: 31). S tem se je v Evropi začela prava renesansa, namreč obdobje velike intelektualne aktivnosti 13. in 14. st.

Med arabskimi alkimisti so pomembni Jabir ibn Hayyan (»arabski Geber«), Rhazes (Abu Bakr Mohamed ibn Zakariya ar Razi, kar pomeni »mož iz Raya«, t. j. mesta v Perziji), Avicenna (Abu Ali al Husain ibn Abdullah ibn Sina) in Ibn Umail (Abu Abdullah Mohamed ibn Umail al Tamini). Jabir ibn Hayyan – o katerem se ve le malo in povsem mogoče je, da za enim imenom stoji več avtorjev – je avtor *Corpusa Jabiranuma*, sklopa del, ki obsegajo tri tisoč naslovov v celoti. Jabir je postavil eksperiment za temelj alkimistične doktrine. Privzel in združil je Aristotelov oziroma Empedoklov nauk o elementih z Galenovim naukom o kvalitetah. Ključna ideja Jabirja je stanje popolnega ravnotežja med elementi. Cilj *Opusa* je tako doseči isto razmerje elementov kakršno je v zlatu. Surovina mora biti najprej »razbita« v štiri elemente, ki so potem ponovno razvrščeni po principu ravnotežja. Tako je mogoče zdraviti »bolno« materijo oziroma »bolne« kovine. Kakorkoli že, najbolj dolgoročne posledice je imela Jabirjeva teorija o dveh principih, žveplu in živem srebru. Po Jabirju iz teh dveh principov pod vplivom planetov nastajajo kovine. Značilen za Jabirja je tudi velik optimizem:

alkimija je praktično vsemogočna, in možno je celo umetno stvarjenje človeka (Haage 2006: 27-28).

Rhazes je v nasprotju z Jabirjem in nekaterimi drugimi arabskimi alkimisti primer povsem »eksoteričnega«, treznega in praktičnega alkimista. Njegovo najpomembnejše delo je *Kitab al Asrar* (»Knjiga skrivnosti«) oziroma *Kitab Sirr ar Asrar* (»Knjiga skrivnosti skrivnosti«). »Skrivnost« je pri Rhazesu potrebno razumeti v kontekstu tehnološkega znanja. Prevezel je Jabirjevo teorijo o žveplu in živem srebru ter ji dodal tretji princip, sol. (Enako teorijo o *tria prima* je pozneje povsem neodvisno zagovarjal Paracelzus.) Poleg tega je Rhazes zagovarjal korpuskularno teorijo o snovi, neko zgodnjo obliko atomizma. Ta teorija je vplivala na latinskega Gebra in pomembno latinsko alkimistično delo *Summa perfectionis magisterii* iz 13. st., kjer je podana enaka teorija o snovi (Haage 2006: 28-29).

Avicenna (Ibn Sina) je bil predvsem zdravnik in filozof in je za zgodovino arabske alkimije pomemben le s teoretičnega vidika. Kljub temu mu je pripisanih mnogo (psevdo-epigrafskih) del, tako v arabski kot v evropski (latinski) alkimiji. Avicenna je zanikal možnost preobrazbe (Haage 2006: 29).

Ibn Umail je – poleg Jabirja – najpomembnejši predstavnik alegorične alkimije. Na Zahodu je bil poznan pod imenom »Senior Zadit Filius Hamuel«. Poleg različnih pesmi je napisal dve pomembni deli, *Knjigo Srebrne Vode in Zvezdne Zemlje*, in pa *Pismo Sonca Polmesecu*. Obe deli sta alegorični. Latinski prevod njegovega dela *Pismo Sonca Polmesecu* je vplival na anonimno nemško pesem, ki je nadalje vplivala na delo *Rosarium philosophorum*, ki je – zlasti zaradi čudovitih grafik – eden najbolj navdihujočih spomenikov alegorične alkimije. Ibn Umail je poudarjal alkimistične doktrine pred-islamskih avtoritet: Zosimosa, Marije Judinje, hermetičnih spisov in dela *Turba philosophorum*⁴² (Haage 2006: 30). *Turba* je anonimno in zelo težko berljivo alkimistično delo, ki vsebuje idejne prvine helenistične alkimije, čeprav je nastalo v islamskem okolju. V fiktivnem pripovednem okviru antični modreci razpravljajo o skrivnostih alkimije. V Evropi je delo pričelo krožiti v 12. st. in je uživalo izjemno popularnost (Haage 2006: 30).

Preden zaključim obravnavo arabske alkimije, naj spregovorim še o *Smaragdni plošči*, ki je v latinskem prevodu pričela krožiti v 13. st. Čeprav je arabskega izvora, je njeno sporočilo pred-

⁴² »Zbor modrecev«.

arabsko, hermetično. Smaragdna plošča je pravzaprav pokazatelj, kako je specifična helenistična ezoterična tradicija – namreč hermetizem – preko verige iniciatov prešla na Arabce in preko njih nato našla pot na latinski Zahod. Z ozirom na Smaragdno ploščo, ki je simboličen povzetek hermetičnega vedenja (gnosis), je mogoče domnevati, da so pomembno vlogo pri tem prenosu odigrali Sabejci iz Harrana. Smaragdna plošča je postala nekaj takega kot Magna Charta alkimije; in njene slikovite podobe – »*Kar je nižje je enako višjemu, in kar je višje je enako nižjemu, zakaj iz ene stvari izhajajo vsa čudesa. /.../ Sonce je njegov oče, Luna njegova mati. Veter ga je prinesel v trebuhu in zemlja ga hrani. On je oče vseh čudes sveta /.../ Z zemlje se dviguje v nebo in se nanjo vrača, da prejme moč višjega in nižjega*« nagovarjajo človeka do največjih globin.⁴³ V trinajstih vrsticah Smaragdne plošče so navzoče temeljne ideje alkimije: Vse v Kozmosu je eno in med seboj povezano, Kamen modrih ima svoj izvor v moškem in ženskem počelu (Sonce: žveplo modrih in Luna: živo srebro modrih). Kamen dozoreva v zemlji, na površje ga prinese veter (namig na destilacijo). Naznačeno je krožno gibanje pri nastajanju Kamna modrih in proces očiščenja od grobega k finemu oziroma subtilnemu (Haage 2006: 24-25).

Zahodna latinska alkimija se je začela v 12. st. V tem času je prišlo do velike prevajalske aktivnosti v dveh središčih: v Toledu v Španiji ter na normanski Siciliji in v južni Italiji. Preko dela menihov, kot so bili Gerard iz Cremona, Adelard iz Batha, Herman iz Koroške⁴⁴ in drugi, je alkimija postopno prešla na Zahod (Buntz 2006: 35; Haage 2006: 30-32). V zvezi z že omenjenim iniciatornim prenosom znanja je mogoče domnevati, da so v tem pogledu določeno vlogo odigrale tudi križarske vojne. Vsekakor pa je bil stik z Arabci tista pobuda, ki je sprožila začetke evropske alkimije, tako njen iniciatorni (ezoterični) kot naravoslovno-filozofski (eksoterični) aspekt. Prva latinska dela o alkimiji so bila tako prevodi, zlasti psevd-aristotelški *Secretum secretorum*,⁴⁵ *Liber de septuaginta*,⁴⁶ pripisana Jabirju ibn Hayyanu,

⁴³ Za celovit prevod Smaragdne plošče glej Trismegist 2003: 211-212.

⁴⁴ Hermann iz Carinthie (ok.1100 – 1160).

⁴⁵ »Skrivnost skrivnosti«.

⁴⁶ »Knjiga o sedemdeseterici«.

*Liber de secretorum*⁴⁷ Rhazes in *De aluminibus et salibus*,⁴⁸ prav tako od Rhazes (Buntz 2006: 35).

Kmalu so se pojavili tudi prvi alkimisti, ki so pisali v latinščini. Ti so bili na začetku predvsem menihi, zlasti iz dveh v 13. st. nastalih beraških redov, frančiškanov in dominikancev. Z njimi je alkimija našla svojo pot tudi v sholastične razprave srednjega veka. Kot najstarejši latinski adepti izstopajo predvsem dominikanec Albert Veliki (ok. 1200 – 1280) frančiškan Roger Bacon (ok. 1220 – 1292), Arnald iz Villanove (ok. 1240 – 1311) in Ramon Lull (1232 – 1316) (Buntz 2006: 35). Ti možje so postali nekaj takega kot alkimistične legende in so v analih alkimije poznani kot prvi latinski adepti,⁴⁹ t. j. tisti možje, ki jim je uspelo dovršiti Veliko delo in uresničiti Kamen modrih, tako v notranjem (mističnem) kot zunanjem (kemičnem) vidiku. Treba pa je povedati, da je ta delitev nekoliko umetna in sami alkimiji ni lastna; Kamen modrih je simbol, ki je po svoji naravi *coincidentio oppositorum* (»sovpadanje nasprotij«) in v tem simbolu subjektivni in objektivni vidik sovpadeta v neki mistični presežnosti.

Najpomembnejša neodvisna latinska dela iz tega zgodnjega, srednjeveškega obdobja alkimije so naslednja: *Summa perfectionis magisterii* (v nadaljevanju SPM), *Margarita pretiosa novella* in *Aurora consurgens*.⁵⁰ *Summa perfectionis magisterii* je bila pripisana arabskemu Gebru. V 19. st. so zgodovinarji kemije odkrili, da avtor *Summe* ni bil arabski Geber in zato se je pričelo uveljavljati ime »latinski Geber«. Vprašanje o avtorstvu je še dandanes nerazrešeno; večina domnev govori v prid italijanskemu frančiškanku Pavlu iz Tarenta (Buntz 2006: 35). SPM je za srednjeveško alkimijo nekaj takega kot *Teološka suma* Tomaža Akvinskega za sholastično filozofijo in teologijo. SPM je pisana v dokaj jasnem, razumljivem jeziku in je bila prav gotovo eno najbolj branih srednjeveških alkimističnih del. V njej sta navzoči dve teoriji o snovi: korpuskularna teorija in teorija o žveplu in živem srebru, ki jima je kot tretji princip dodan arzenik. Razlike med elementi in principi so razlike v velikosti majhnih delcev, ki tvorijo elemente oziroma principe. Tako je denimo zemlja sestavljena iz bolj grobih delcev kot

⁴⁷ »Knjiga o skrivnostih«.

⁴⁸ »Knjiga o aluminijih in soleh«.

⁴⁹ Adept – iz latinskega »adeptio« - »dosega«, torej tisti, ki so dosegli cilj, namreč dovršili Veliko delo.

⁵⁰ »Vzhajajoča jutranja zora«.

zrak, itd. Preobrazba je mogoča prek očiščenja prvih dveh principov: v Kamnu modrih sta žveplo in živo srebro v popolnem ravnotežju. Na prehodu iz 13. v 14. st. je pod Gebrovim imenom krožilo še več spisov, ki pa niso nujno dela istega avtorja. Drugo pomembno latinsko srednjeveško delo o alkimiji je *Margarita pretiosa novella* Petra Bonusa, zdravnika in alkimista iz Ferrare, ki je bilo napisano v Pulju v Istri (ok. 1330). V tem delu se prvič v latinski alkimiji pojavijo krščanske mistične ideje (Buntz 2006: 35).

V historiografiji alkimije se je uveljavila delitev srednjeveške alkimistične literarne produkcije na šest korpusov. Ti korpusi so poimenovani po imenih psevd-epigrafskih avtorjev: teksti pod imenom Mihaela Skota, Rogerja Bacona, Tomaža Akvinskega, Alberta Velikega, Arnalda iz Villanove in Ramona Lulla. Korpusa Mihaela Skota in Tomaža Akvinskega sta razmeroma majhna (3 spisi pripisani Mihaelu Skotu, 6 pripisanih Tomažu Akvinskemu). Korpus pripisan Rogerju Baconu je večji. Korpus Alberta Velikega sestoji iz okoli trideset naslovov. Največja sta korpusa Arnalda iz Villanove (57 del) in Ramona Lulla (nad sto del) (Newmann 1991: 193-197). Od teh zgodnjih latinskih adeptov se Tomaž Akvinski in Ramon Lull z alkimijo verjetno sploh nista ukvarjala. Vendar pa je res, da je Marie Luise von Franz postavila tezo, ki se bolj kakor na zgodovino opira na, če se smem tako izraziti, »globinsko psihološko hagiografijo«, s katero je skušala pokazati, da je Tomaž Akvinski zares avtor enega najpomembnejših del srednjeveške alegorične alkimije, *Aurore consurgens* (Von Franz 2000). *Aurora Consurgens* je namreč delo, ki je pisano v ekstatičnem slogu, in ki opisuje alkimistični opus preko podob, vzetih iz Visoke pesmi. Alkimistična poroka (*coniunctio*) je tako poroka med Salomonom in njegovo izvoljenko. Znano je, da je Tomaž Akvinski pred smrtjo doživel mistično izkušnjo; glede na tezo Marie Louise von Franz naj bi *Aurora consurgens* v simbolni obliki opisovala njegovo izkustvo (Von Franz 2000: ix-xiii).

S tem sem prišel do teme, ki je močno navzoča v srednjeveški kot tudi v kasnejši alkimiji. Gre namreč za analogije med alkimističnim *Opusom* in krščansko mistično potjo. V srednjeveški alkimiji – in kasneje – se namreč pogosto postavljajo analogije med krščansko religiozno simboliko in *Opusom*. Teh analogij je več. Ena od njih je denimo enačenje *Opusa* s Kristusovim trpljenjem, smrtjo, povišanjem in vstajenjem. Tako kot je bil Kristus mučen, mora biti mučena tudi snov v retorti oziroma kukurbiti. Tako kot je umrl Kristus, mora umreti tudi snov. Tako kot je bil Kristus po smrti vzeti v nebesa, morata tudi duša in duh snovi zapustiti »truplo« (v alkimističnih spisih često »naša zemlja«), ki obleži na dnu retorte kot

mrtvo (v spisih čestokrat *caput corvi*, »krokarjeva glava«, tudi »pepel«, »odpadki« itd). Tako kot je nato Kristusovo telo oživljeno, vstalo in poveljučano, mora biti tudi snov oživljena, vstala in poveljučana (Buntz 2006: 36, 40; Read 1966: 114-115).

Druga pomembna analogija, ki se pojavi, je analogija med Kamnom modrih in Kristusom. Gre za to, da je Kamen modrih zaradi svojih zdravilnih moči in preobražanja nepopolnih kovin v zlato oziroma srebro primerjan s Kristusom, ki je pojmovan kot »duhovni Kamen«. Kristus zdravi in preobraža dušo, Kamen modrih pa zdravi in preobraža kovine in človeško telo. Kristus je nebeški prototip zemeljskega Kamna, oziroma: Kamen modrih je zemeljska ustreznica nebeškega Kamna, Kristusa. Primerjava se pojavi že v visokem srednjem veku, pri Petru Bonu v delu *Margarita pretiosa novella* (zgodnje 14. st.). Zlasti pa se ta primerjava razcveti v pozni renesansi in v baroku, ko med krščanskimi teozofi in mističnimi alkimisti Kamen modrih postane splošno sprejeta metafora za Kristusa (Jung 1968: 345-431).

Alkimija se v 14. st. razširila in zato so vladarji in papeži izdajali dekrete in bule proti alkimistom. Pri tem je ključno to, da je bila alkimija redko pojmovana kot heretična doktrina. Šlo je bolj za zavist vladarjev, da ljudje ne bi nelegitimno prišli do zlata; in pa za preprečevanje goljufij in zlorab.⁵¹ Iz tega je razvidno dvoje: alkimija je postala del splošne srednjeveške kulture; in drugo: v tistem času v možnost preobrazbe pravzaprav nihče ni resno dvomil. Preobrazba je bila nekaj, kar je veljalo kot splošno sprejeto – kot dandanes nauk o evoluciji. V zvezi s tem naj omenim bulo papeža Janeza XXII. *Spondent quas non exhibent etc.* iz leta 1317, ki je skušala omejiti alkimijo med menihi in kleriki.⁵² Srednjeveški dekreti, ki so poskušali omejiti ali prepovedati alkimijo, so izšli tudi v Franciji (kralj Karel V. l. 1380), v Angliji (kralj Henrik IV. l. 1403/04 in kralj Henrik VI. l. 1452) ter v mestih Benetke (l. 1488) in Nuremberg (l. 1493) (Buntz 2006: 37).

⁵¹ S tem, ko je alkimija postala del splošne srednjeveške kulture, so se namreč pojavili šarlatani, ki so naivnežem z alkimističnimi postopki obljubljali gore zlata, v zameno za svoje »laborariranje« pa seveda terjali finančna sredstva. Prepovedi so skušale regulirati tovrstno delovanje goljufov in šarlatanov.

⁵² Po drugi strani pa nekatere legende govorijo o istem papežu kot o vnetem alkimistu in magu; v srednjem veku je pod njegovim imenom izšlo nekaj alkimističnih traktatov, ki so lahko resnični, lahko pa psevdo-epigrafski. Na legendo o papežu-alkimistu je morda vplivalo tudi precejšnje bogastvo, ki ga je zapustil po svoji smrti (Schmieder 2005: 158-160).

Alkimija je našla svojo pot tudi v srednjeveško literaturo. Bežne omembe so v *Parzivalu* Wolframa von Echenbacha (zač. 13. st.) in pri drugih avtorjih, ki so pisali o Gralu, kot tudi v delu *Roman de la Rose* (ok. 1275/80) Jeana de Chopinela. Dante je alkimiste kot prevarante postavil v enega nižjih krogov pekla⁵³ (Buntz 2006: 37).

Odnos Cerkve do alkimije je bil kompleksen. Cerkveni očetje so bili precej dobro seznanjeni s hermetičnimi spisi in so jih uporabljali v svojih argumentih za potrditev resničnosti krščanske doktrine. Didimus Slepí (ok. 313-398) se pogosto sklicuje na hermetične spise. Hermetični pojem *logosa* enači s krščanskim pojmom Logosa, t. j. Kristusa, Hermesa Trismegista pa je imel za neke vrste »poganskega« preroka, ki je napovedal Kristusa. Ciril Aleksandrijski (? - 444) je hermetične spise poznal zelo dobro; tudi on enači hermetični nauk o *logosu* s krščansko doktrino o Logosu, Božjem Sinu (Fowden 1993:179-182). Tudi Laktancij (? - 320) je dobro poznal hermetično literaturo. Do hermetizma in lika Hermesa Trismegista je imel pozitiven odnos, še bolj kot Didimus Slepí in Ciril Aleksandrijski. Zlasti je poudarjal hermetično učenje o »edinem Bogu«, ki je »gospod« in »oče«, sam »brez očeta« in »brez matere«. Vendar pa je imel Laktancij tendenco, da je določena hermetična učenja interpretiral po svoje, tako da so ustrezale krščanski doktrini. Za Laktancija je Hermes Trismegist - podobno kot Platon in platonistični filozofi – sicer pogan, vendar eden tistih, ki so se močno približali krščanskemu nauku in zato igra vlogo neke vrste predhodnika krščanstva (Fowden 1993: 204-210). Precej bolj negativno stališče proti hermetizmu je zavzel Sv. Avguštin, ki je zelo ostro nastopil tudi proti teurgiji. Napadel jo je kot obliko idolatrije, antične bogove in dajmone (ki so igrali pomembno vlogo tudi v hermetizmu) pa je izenačil z demoni.⁵⁴ Nasploh je mogoče reči, da je bil odnos zgodnjih krščanskih piscev napram hermetizmu in Hermesu Trismegistu ambivalenten (Fowden 1993: 210).

Ko je v 12. st. prišlo do prvih prevodov arabskih alkimističnih del in so v 13. st. nastala prva evropska (latinska) alkimistična dela, so se pojavile diskusije o statusu alkimije. Alkimija je imela v kontekstu srednjeveške učene kulture posebno mesto. Sodila je v domeno naravne

⁵³ Dante Aligheieri, Božanska komedija (v prevodu Andreja Capudra), Pekel, 29. spev (Alighieri 2005: 250-251).

⁵⁴ Glej Fanger in Klaasen 2006: 725-726.

magije, kamor so bile vštete tudi astrologija, optika in nekatere oblike magije kot take⁵⁵ (Fanger in Klaasen 2006: 726). Vendar pa je imela alkimija posebno mesto, saj je bila neke vrste referenčna točka za diskusije o razmerju umetnosti oziroma veščine (*ars*) in narave (*natura*), o moči človeka nad naravo ter tudi o meri, do katere lahko demoni vplivajo na naravo (Newman 2004: 44-45, 47, 49). Diskusije o razmerju med naravo in človeško umetnostjo oziroma veščino so bile navzoče že med islamskimi filozofi. Al-Kindi, sicer zagovornik astrologije (avtor vplivnega astrološkega dela *De radiis stellarum*⁵⁶) je alkimijo in možnost preobrazbe kovin odklanjal. Prav tako je možnost preobrazb odklanjal Avicenna (Newmann 2004: 36-40). Stališča sholastičnih učenjakov pa so bila različna. O alkimiji in možnosti preobrazb so diskutirali zlasti Albert Veliki, Tomaž Akvinski in Roger Bacon. Prva dva alkimiji nista bila naklonjena. Zanimala sta možnost preobrazb (na podlagi aristotelskega naravoslovja), veliko pa sta se ukvarjala z vprašanjem, ali gre pri morebitni preobrazbi kovin za delo demonov. Za oba pomeni alkimistična možnost preobrazbe ključno vprašanje, ali je človek enak Bogu. Čeprav je bila alkimija s strani cerkvenih učenjakov odklanjana, ni nikdar sodila v področje herezije ali magije. Bila je znanost *per se* in eksplicitna povezava alkimije z ostalimi okultnimi vedami je predvsem stvar renesanse in baroka, še bolj pa okultnega prepороda 19. st (Newmann 2004: 43-54).

Drugačno pojmovanje alkimije so zagovarjali alkimistični pisci sami. Alkimijo so zagovarjali Mihael Scot, Povel iz Tarenta (»latinski Geber«), Petrus Bonus, Arnaldo iz Villanove, Jean de Rupecsissa in nekateri anonimni teksti, npr. *Breve breviarum*.⁵⁷ Argument Pavla iz Tarenta (avtorja SPM) je ta, da alkimija ne ustvari ničesar novega: s pomočjo veščine le pospeši delovanje narave. Za kar bi narava potrebovala tisočletja, alkimist izvrši v relativno kratkem času. Predvsem gre za »odstranjevanje presežkov«: kovinam je potrebno odstraniti odvečno žveplo, ki povzroča njihovo »gobavost« in vzpodbuditi živo srebro k popolnosti (Newmann 2004: 72-75). Drug pomembni sholastični zagovornik alkimije, Petrus Bonus, se je obrambe alkimije lotil drugače. V svojem delu *Margarita pretiosa novella* je vpeljal koncept Božje Milosti in alkimijo pojmoval kot sveto delo, za katero je potrebna Božja pomoč. Ne gre torej

⁵⁵ Npr. talismanska magija.

⁵⁶ »O žarkih zvezd«.

⁵⁷ »Kratki brevir«.

za človeški napuh, ki bi si lastil to, kar je pridržano Bogu, pač pa prej za sodelovanje z Bogom pri izpopolnjevanju narave. Alkimija je *donum Dei* – Božji dar. Vnos krščanske religiozne tematike v alkimijo je bil izjemno vpliven in od 14. st. dalje so krščanski mistični koncepti v evropski alkimiji igrali vedno večjo vlogo (Newmann 2004: 82-90).

Debata o razmerju med naravo in dometom človeške umetnosti oziroma veščine in o morebitnih demonskih vplivih se je vlekla še skozi celotno renesanso in barok.⁵⁸ Vendar pa alkimija v nasprotju z magijo s strani Cerkve tudi v novem veku ni bila nikoli preganjana, čeprav je res, da so posamezni Cerkveni pisci, kot npr. Martin del Rio ali Athanasius Kircher, do nje zavzemali odklonilno ali negativno stališče (Newmann 2004: 100-101). Bule in dekreti proti alkimistom so imele namen preprečevanja zlorab, goljufij in možnosti nesreč, ne pa preganjanja alkimije kot heretične ali magične prakse.

Kot dobro pripominja Francois Bonardel, alkimija same sebe ni nikdar pojmovala kot nadomestek za velike svetovne religije ali duhovne tradicije – prej je mogoče reči, da je ves čas hodila ob njihovi strani in dopolnjevala njihovo razodetje s svojim lastnim pogledom na svet. Upoštevaajoč tudi močan pomen (krščanske) teozofije v kontekstu krščanske duhovnosti in mistike je mogoče reči, da sta *alkimija in krščanstvo prej hodila z roko v roki kot pa bila sprta* (Bonardel 1992: 74).

Dantejevo pojmovanje, kot tudi bule in dekreti proti alkimistom pa so zanimivi iz nekega drugega zornega kota. Če človek bere alkimistične tekste, so kot eden od vodilnih motivov vedno znova pojavlja delitev na t. i. prave alkimiste (»filozofe«) in t. i. »oglarje« oziroma »pihače« (v angleščini »charcoal-burners« in »puffers«). Skratka, pojavlja se delitev na tiste, ki razumejo notranji, ezoterični aspekt alkimije in slednjo pojmujejo kot *Ars sacra*, kot »sveto umetnost«; in na tiste, katerim sta motivacija bodisi pohlep ali radovednost. V avtentičnih alkimističnih tekstih so elementi, prvi principi (žveplo in živo srebro), pripomočki in ogenj vedno znova označeni s predpono »naš« ali s svojilnim obrazilom »filozofski«. Primeri so denimo *sulphur noster* ali *sulphur philosophorum* (»naše žveplo« oziroma »filozofsko

⁵⁸ Diskusija o tem, do kod sega ali sme segati znanost, se pojavljajo tudi danes, pogosto v obliki etičnih dilem. Na diskusije o kloniranju človeka in etični sprejemljivosti oziroma nesprejemljivosti takih praks je mogoče gledati kot na moderno obliko stare diskusije o tem, ali je alkimija resnično zmožna preobrazbe kovin in če je, ali gre za delo človeka ali za posledico sodelovanja z demoni.

žveplo«); *mercurius philosophorum* ali *mercurius noster* (»filozofski merkurij« ali »naš merkurij«); *vas philosophorum* (»filozofska posoda«) ali *ignis philosophorum* (»filozofski ogenj«). Čeprav se znanost kot znanost o tem težko izreka, je mogoče dopustiti podmeno, da gre dejansko za iniciatorno tradicijo, ki je prešla v Evropo preko Arabcev in ki je vsaj implicitno vsebovala tudi ezoterični nauk o človeku. Upoštevajoč ta vidik je moč pritrditi Titusu Burckhardt, Julisu Evoli in Rene-ju Guenonu, ki so zagovarjali tako stališče (prim. Burckhardt 1997; Evola 1995a; Guenon 2004: 255-268).

Potrebno je spregovoriti še nekaj besed o alkimistični literaturi poznega srednjega veka (14. in 15. st.). Literatura tega obdobja je bila pretežno alegorična. Prihajajoča renesansa se je namreč kazala tudi v opustitvi suhega, treznega in logičnega sholastičnega stila z argumenti *pro et contra*. Alkimistični simbolizem je bil pogosto izražen s števili. Število ena, ki ustreza *ouroborosu*,⁵⁹ označuje »hen to pan«⁶⁰: začetek ali *primo materio* in konec ali *ultimo materio* - Kamen modrih. Število dve označuje parne opozicije, denimo Sonce/Luna, žveplo/živo srebro, Rdeči kamen/Beli kamen, zlato/srebro; tudi *frater et soror mysticae* itd. Število tri je pomembno zaradi triade *corpus – anima – spiritus* (telo - duša - duh), treh principov žvepla, živega srebra in arzenika oziroma soli ter likov kvadrat, trikotnik in krog; kot tudi zaradi povezave s Sv. Trojico. Število štiri je število elementov. Število pet je simbol *kvintesence*, pa tudi mikrokozmosa. Število sedem označuje sedem kovin, sedem planetov, sedem stopenj alkimističnega Dela, itd. Število deset je število polnosti – deset procesov, itd. Število dvanajst je število zodiaka, število krožnosti in v nekem smislu tudi polnosti: dvanajst apostolov, dvanajst izraelskih plemen, itd (Ban 2003: 168; Buntz 2006: 38-39).

Z vidika žanrov pozna srednjeveška alkimija recepte, molitve, uganke in verzne oblike za krajša dela ter traktate, alegorije in didaktične pesmi za daljša dela. Z vidika simbolizma, pa

⁵⁹ Ouroboros je star gnostični in alkimistični simbol, ki nastopa že v nastarejših helenističnih alkimističnih tekstih. Gre za kačo (ali zmaja), ki grize svoj rep. Simbol je mnogopomenski. Označuje krog smrti in ponovnega rojstva, hkrati pa označuje tudi krožno naravo alkimističnega dela (Abraham 1998: 207).

⁶⁰ Hen to pan: iz grščine »eno in vse«. Beseda odraža filozofsko maksimo, navzočo v platonizmu in hermetizmu, da je narava celotne resničnosti ena sama.

tudi vplivnosti, so najpomembnejša dela tega obdobja naslednja: *Donum Dei*,⁶¹ *Splendor Solis*,⁶² *Buch der heiligen Dreifaltigkeit*, *Lambspringk*⁶³ in *Ritterkrieg*⁶⁴ (Buntz 2006: 39-40). Sonce in Luna, klasična alkimistična opozicija, je navdihnila nemško alkimistično pesem o Soncu in Luni in prozni tekst *Donum Dei*. Ta tematika je klasična, saj se motiv Sonca in Lune – tako v pomenu alkimističnih nasprotij kot v pomenu mističnega brata in sestre, pojavi že pri Zosimosu. Iz pesmi o Soncu in Luni se je razvil tekst, imenovan *Rosarium philosophorum*,⁶⁵ ki je zaradi svojih risb in kasneje grafik, ki prikazujejo poroko Sonca in Lune, njuno smrt, dvig duše v nebo, oživljenje prek čudežne rose in vstajenje v obliki hermafrodita eden od biserov alkimistične literature (Buntz 2006: 39). Podoben *Rosariumu* je tekst *Donum Dei*, čeprav je neodvisno delo. Proces se odvije v dvanajstih fazah in je prikazan kot združitev Kralja in Kraljice, ki ste prerोजना po fazi usmrnitve (Buntz 2006: 39-40). *Splendor Solis*, čigar legendarni avtor naj bi bil benediktinski menih Solomon Trismosin, je prav tako nemški traktat z čudovitimi ilustracijami (Buntz 2006: 40). Poleg teh del izstopajo tri daljša dela v nemškem jeziku. Nemški menih Ulmannus je v 15. st. napisal delo z naslovom *Buch der heiligen Draifaltigkeit*, ki je primer zgodnje korespondence Lapis⁶⁶ – Kristus; evangelisti so simbol za štiri elemente, Opus pa je prikazan kot Kristusovo trpljenje, Vstajenje in Kronanje Device Marije (Buntz 2006: 40). Omenjeno delo je primer t. i. politično motivirane alkimije, saj določeni segmenti dela govorijo v prid Habsburžanom. Enako velja za simbolno upodobitev v obliki dvojnega orla, ki odgovarja dvojnemu orlu Habsburžanov (Soukup 2007: 107-108). Iz 15. st. je tudi zbirka emblemov, imenovana *Lambspringk*. Gre za petnajst emblemov, ki v alegorični podobi prikazujejo alkimistično Delo. Emblemi so bili precej popularni v nadrealističnih umetniških krogih in v psihoanalitičnih interpretacijah alkimije.⁶⁷

⁶¹ »Božji dar«.

⁶² »Sončev sij« ali »Sijaj sonca«.

⁶³ Lambspringk: neprevedljiv naslov, možna je interpretacija »Jagnjetov izvir«.

⁶⁴ »Viteški boj«.

⁶⁵ Spis je bil tiskan v Baslu l. 1550, obstaja pa mnogo rokopisnih in ročno ilustriranih izvodov od 15. do 17. st.

⁶⁶ Lapis – t. j. *Lapis philosophorum*, Kamen modrih.

⁶⁷ Prim. npr. Zalta 2003: 173-194.

Lambspringk spada v področje t. i. mistične alkimije (Buntz 2006: 40). Izšlo je v več alkimističnih kompendijih, tudi v *Museum Hermeticum*, ki je dostopen v angleškem prevodu A. E. Waita (1999 [1678]). Notar Johann Sternhals iz Bamberga je med leti 1459-1488 izbral posebno obliko, ki se je ujemala z njegovim poklicem, da je predstavil alkimistično znanje. V tem delu, naslovljenem *Ritterkrieg* so kovine in elementi »postavljeni pred sodišče«. Pred sodnikom živim srebrom zlato obtoži železo, da je »otrok kurbe« zaradi nizkega porekla. Železo se brani s tem, da dokazuje, da zlato vsebuje tudi delež nečistosti in da je samo upravičeno zaradi tega, ker je tvorilo snov žebeljev križa. Končna odločitev je podana v presojo Devici Naravi, ki pa tudi ne poda končne odločitve, pač pa pozove k skromnosti in harmoniji (Buntz 2006: 40).

Srednjeveške alkimije ne bi bilo brez legende o Nicholasu Flamelu. Nicholas Flamel je živel v Parizu na prelomu 14. v 15. st. in je bil po poklicu pisar. Nekoč mu je v roke prišla skrivnostna knjiga, ki je vsebovala več alkimističnih emblemov. Ker je nihče ni mogel razvozlati, se je Nicholas Flamel po pogovoru s svojo modro in zvesto ženo Perenelle odpravil na romanje v Santiago de Compostella. Na poti nazaj je srečal nekega Juda, ki mu je pojasnil pomen knjige in emblemov v njej. Prišedši nazaj v Pariz se je skupaj z ženo lotil dela in po daljšem času uspel dovršiti Kamen modrih. O Nicholasu in Perenelle Flamel še vedno pričujejo cerkve in dobrodne ustanove, ki sta jih ustanovila (Waite 2007: 137-162).

Kakorkoli že, govoriti o alkimiji pomeni govoriti o **renesansi**. Alkimija je bila v 14. in 15. st. omejena predvsem na duhovščino (zlasti menihe) in plemstvo. (V zvezi s tem je potrebno omeniti Barbaro Celjsko, ženo cesarja Sigismunda I. kot prvo alkimistko iz slovenskega prostora!) V renesansi se je zanimanje za alkimijo skokovito povečalo. Razlogov za to je več. Na prvem mestu je prav gotovo za renesanso tako značilna fascinacija z ezoteriko in okultnim. Marsilio Ficino je v 60-ih letih 15. st. v latinščino prevedel hermetične spise (*Corpus Hermeticum*) kot tudi Platonov opus in druge novo-platonske spise ter s tem sprožil val navdušenja za t. i. *philosophio perennis*. Hermes Trismegist, legendarni avtor hermetičnih spisov, je bil po pojmovanju renesančnih filozofov, ki so delili Ficinovo usmeritev, člen t. i. zlate verige filozofov-magov, ki se je začejala z Zaratustro in se nadaljevala preko Mojzesa, Hermesa, Orfeja, Pitagore in Aglaofamusa do Platona (Goodrick - Clarke 2008: 36-38; Schipperges 2004: 33). Hermetizem je bil – poleg (novega) platonizma – dominantna

filozofija renesanse, s tem pa je alkimija – kot hermetična veda par excellence – našla svoje teoretsko opravičilo. Alkimija, ki je bila že po tradiciji ena od »skrivnostnih« ved, se je tako znašla skupaj z astrologijo, kabalo in magijo. Prvine teh štirih okultnih ved so se pogosto prepletale in našle svoj vrhunec v rožnokrižarskem idealu 17. st.

Z vidika renesančne in baročne alkimije so pomembni predvsem trije vidiki. Najprej izrazito izstopata osebnost in delovanje *Phillipusa Aureolosa Theophrastusa Bombastusa iz Hohenheima*, znanega kot »Paracelzus«. Paracelzus je eden tistih arhetipskih likov, katerih osebnost je – zaradi arhetipskih dimenzij – ravno toliko pomembna kot njihov genij. Paracelzus v svoji osebnosti in v svojem delu uteleša duha 16. st., obsedenega z skrivnostnimi vedami, magijo, astrologijo, alkimijo in kabalo; strastno radovednostjo in željo po spoznanju skrivnosti; kot tudi barvitost in nemir te dobe. Kot drugi vidik je treba omeniti *rožnokrižarstvo* in *krščansko teozofijo* (mistično oziroma duhovno alkimijo), ki je v času od 16. do prve polovice 18. st. cvetela kot še nikoli. In tretji vidik je *zaton alkimije*, oziroma boljše, njen umik v ezoterično podzemlje ter *pojavnost znanstvene kemije*. Vsakemu od teh treh vidikov bom namenil nekoliko razlage.

Paracelzus⁶⁸ je bil rojen leta 1493 ali 1494 v Einsiedelnu v Švici. Malo je znano o njegovih mladih letih. Nekaj časa je preživel v Beljaku na Koroškem. Glede na njegove lastne trditve, je doktoriral iz medicine v Ferrari (ok. 1515). Temu je sledilo obdobje potovanj po Evropi, Rusiji in tudi po Turčiji in Bližnjem Vzhodu. Preživljal se je kot vojaški zdravnik in kirurg. S tem si je Paracelzus nabral obsežno znanje. Na več mestih sam pravi, da se je najpomembnejših stvari naučil od Romov, ljudskih zdravilcev, čarovnikov, modrih žena, nevernikov (t. j. muslimanov oziroma Turkov) in Judov. Leta 1527 je bil nastavljen za mestnega zdravnika in univerzitetnega profesorja v Baslu. Poleg tega, da ni bil poročen in je bil pogosto pijan,⁶⁹ je povzročil škandal s tem, da je poučeval v nemščini in ne v latinščini ter

⁶⁸ Vzdevek Paracelzus po najbolj znani interpretaciji pomeni »večji od Celza«; Celz je bil sloviti antični rimski zdravnik in ime naj bi si Paracelzus nadel iz zanj značilne arogance in pa zato, da bi jezil nasprotnike. Po drugi, manj znani, a prav tako verjetni interpretaciji pa je »Paracelzus« latinski prevod kraja njegovega rodbinskega imena Hohenheim (Benzenhöffer in Gantenbein 2006: 922).

⁶⁹ Alphonse Loius Constant aka Eliphas Levi pravi o njem: »Vedno pijan in vedno luciden, kakor Rabelaisovi junaki« (Levi 2001: 8).

napadal ustoličene medicinske avtoritete. Ob kresu leta 1527 je – kot višek nesramnosti in oholosti – v ogenj vrgel Avicennov *Kanon*. (Avicenna je veljal za nesporno avtoriteto in njegov *Kanon medicine* je bil biblija srednjeveških in renesančnih zdravnikov.) Poleg tega je zavist vzbujalo njegovo skorajda čudežno poznavanje medicine in uspešna zdravljenja, ki jih je opravil – in jih tudi znal zaračunati! Moral je zapustiti Basel in se še enkrat podal na potovanje. Tako je povsem razumljiv njegov gnev do poklicnih kolegov (zdravnikov), ki veje iz njegovih del. Umril je leta 1541 v Salzburgu (Benzenhöffer in Gantenbein 2006: 922; Goodrick-Clarke 2008: 74-77).

Paracelzus je avtor številnih del, ki so jih po smrti zbrali njegovi učenci. Kot je bil v tistem času običaj, je veliko del, ki tvorijo Paracelzusun kanon, psevdo-epigrafskih. Pisal je medicinska, naravoslovno-teoretična, alkimistična, magična, teološka, antropološka in astrološka dela; izdajal je tudi almanaha. Bil je torej renesančni *uomo universale* (»univerzalni človek«). Njegove najpomembnejše medicinske in antropološke ideje so podane v delih *Volumen Paramirum*, *Das Buch Paragranum*, *Opus Paramirum*, *Die Grosse Wundartznei (Chirurgia Magna)* in *Philosophia Sagax* oziroma *Astronomia Magna*⁷⁰ (Benzenhöffer in Gantenbein 2006: 922-923). Njegov nauk je težko opredeliti, ker je izjemno kompleksen in sega tako na področje medicine kot na področje antropologije, teologije, alkimije, magije, itd. Je skratka, oblika »totalne filozofije«. Na tem mestu se bom dotaknil le alkimističnih teorij.

Ključna za nadaljnji razvoj alkimije in tudi kemije, kot tudi »hermetične mistike« (duhovne alkimije) je njegova teorija o *tria prima*. Dvema klasičnima prvima principoma – žveplu in živemu srebru – je dodal sol.⁷¹ Razmerje med tremi prvinami je po njegovih besedah naslednje: »Žveplo je to, kar gori, živo srebro je to, kar gre v dim; sol je tisto, kar ostane kot pepel« (Paracelsus 2008: 319). Njegovi nasledniki in mistični oziroma filozofski alkimisti

⁷⁰ Naslovi Paracelzusovih del so zaradi njegove navade, da je rad koval neologizme in precej samovoljno mešal nemščino z latinščino težko prevedljivi, sploh pa so njegov »trademark« predpone »para« (latinsko »nad«, »preko«). *Volumen Paramirum* pomeni nekaj takega kot »Nadčudežno poglavje«. *Das Buch Paragranum* bi se lahko prevedlo kot »Nadjedrna knjiga«. *Opus Paramirum* je »Nadčudežno delo«. Še najlažje sta prevedljivi zadnji dve naštetih deli. *Chirurgia Magna* pomeni »Velika kirurgija«, *Astronomia Magna* oziroma *Philosophia Sagax* pa »Velika astronomija« oziroma »Filozofija modrih«. Slednje je Paracelzus naslovil tudi »*Die Scharfsinnige Philosophie der grossen und kleinen Welt*«, kar pomeni nekaj takega kot »Ostroumna filozofija makrokozmosa in mikrokozmosa«. V tem zadnjem, zelo obsežnem delu je podana njegova celovita okultna filozofija. Beseda astronomija ima pri Paracelzusu zelo širok pomen in nikakor ne pomeni le zvezdoznanstva, pač pa je splošen naziv za okultno filozofijo vobče. To je razvidno tudi iz vsebine omenjene knjige.

⁷¹ S tem je pravzaprav obnovil Rhazesovo teorijo.

poznega 16. in zgodnjega 17. st. so te tri prvine povezovali s korespondencami v človeku, kot so telo (sol), duša (žveplo) in duh (živo srebro)⁷² ter v Bogu (osebe Sv. Trojice). S tem je mikrokozmos povezan z makrokozmosom, ta pa z Bogom (Benzenhöffer in Gantenbein 2006: 923, 925-926; Goodrick-Clarke 2008: 77).

Paracelzus je smoter alkimije videl manj v iskanju Kamna modrih ali Elikvirja, pač pa bolj kot vedo, katere naloga je priprava čudežnih zdravil, t. i. *arcan* (Goodrick-Clarke 2008: 78). Paracelzus je tako eden od utemeljiteljev jatrokemije, uporabe alkimije v zdravilske namene, ki si je v 16. st. počasi utirala pot. Sam je denimo uporabljal lavdanum (opijevo tinkturo). S tem, če lahko tako rečem, znanstvenim poudarkom je Paracelzus utrl novo pot ne samo v alkimiji, pač pa tudi v medicini.

Omenil sem, da se je velik del renesančnih filozofov navduševal za (novi) platonizem in hermetizem. K temu je treba dodati pojav krščanske kabale. Njen začetnik je Pico della Mirandola (1463 – 1494), na nemških tleh pa sta jo razvila zlasti Johannes Reuchlin (1455 – 1522) in Heinrich Cornelius Agrippa iz Nettesheima (1486-1535). Ti dve struji sta se v poznem 16. st. združile in tako je nastala alkimija, ki je bila predvsem mistično naravnana in je vključevala tudi prvine magije in kabale. Začetnik te mistične oziroma filozofsko-kabalistične alkimije je bil pravzaprav že Paracelzus, vendar se je poudarjeno mistični trend v alkimiji izoblikoval v drugi polovici 16. st., in sicer zlasti v nemških protestantskih deželah. Pomembni predstavniki te struje iz 16. st. so bili Valentin Weigel (1533 – 1588), Johann Arndt (1555 – 1621) in Heinrich Khunrath (1560 – 1605), v Angliji pa znameniti elizabetinski učenjak in mag John Dee (1527 – 1608) (McIntosh 1997: 7-8, 11-13; Yates 2008b [1979]).

Sedež oziroma neke vrste gravitacijska točka teh struj je bila Praga poznega 16. st., kjer je vladal svobodomiselnemu cesarju Rudolf II., ki se je zanimal za okultno filozofijo in zlasti za alkimijo. Sam je imel alkimistični laboratorij in je vabil na dvor učenjake tako iz cesarstva kot tudi od drugod. Gojil je tudi zanimanje za kabalo in je bil izjemno strpen do Judov, ki so živeli v slovitem praškem getu (Godwin 2006: 1021-1022). Khunrath, ki se je ravno v Pragi seznanil z Johnom Dee-jem, je napisal pomembno delo *Amphiteatrum sapientiae aeternae* (1595 in 1609), ki je sinteza krščanske kabale, magije in mistične alkimije. John Dee je že v Angliji na

⁷² Latinsko *corpus* (telo), *anima* (duša) in *spiritus* (duh).

svojem posestvu opravljaj alkimistične eksperimente; poleg številnih znanstvenih del je napisal kratko delo *Monas Hieroglyphica*,⁷³ v katerem je prek hieroglifske monade, posebnega simbola, pojasnil mikrokozmos in makrokozmos (Yates 2007 [1972]: 50-54; Yates 2008b [1979]: 92-102). Ta novi poudarek na mistični alkimiji je povezan tudi z dvema pojavoma, ki se imenujeta *rožnokrižarstvo* in *teozofija*.⁷⁴

V letih 1614, 1615 in 1616 so v Kasslu v presledkih izšli trije anonimni pamfleti, imenovani *Fama Fraternitatis*, *Confessio Fraternitatis* in *Chimische Hochzeit Christian Rosenkreutz Anno 1456*.⁷⁵ Pamfleti so govorili o nekem plemiču *Christianu Rosenkreutzu*, ki naj bi se rodil v 14. stoletju. Od malega je iskal okultno znanje in se v svoji vedoželjnosti napotil na Vzhod. V legendarnem mestu, imenovanem »Damkar«⁷⁶ so ga sprejeli vzhodni modreci in ga poučevali v okultnih vedah. Nadaljnji postaji na njegovi poti sta bili Kairo v Egiptu in Fez v Maroku, kjer je naposled spoznal skrivnost preobrazbe kovin. Vrnil se je v Evropo in ustanovil okultni red, ki je imel sedež v kolegiju, imenovanem *Collegium Ad Spiritum Sanctum*.⁷⁷ Šestero članov rožnokrižarskega reda je bilo zavezanih ezoteričnemu krščanstvu (Goodrick-Clarke 2008: 107-110). Zadnji in najdaljši traktat, *Kemična poroka Christiana Rosenkreutza leta 1456*, je bila alkimistična alegorija, ki jo je spisal mladi protestantski pastor Johann Valentin Andrae (1586-1654). Alegorija govori o tem, kako je Christian Rosenkreutz prisostvoval poroki Sončnega kralja in Lunine kraljice, pri čemer je bil priča mnogim nenavadnim dogodkom (ki so za nevajenega bralca precej bizarni) in kateri imajo vsi skriven simbolni oziroma alegorični pomen (Goodrick-Clarke 2008: 112-114; Yates 2007 [1972]).

Ti trije pamfleti so v Evropi pred tridesetletno vojno spodbudili pravo mrzlico. Izobraženci, tako na katoliški kot na protestantski strani, so se postavili bodisi za bodisi proti rožnim

⁷³ »Hieroglifska monada«.

⁷⁴ Beseda se ne sme zamenjevati s teozofijo Helene Petrovne Blavatske oziroma s Teozofskim društvom, ki je bilo ustanovljeno l. 1875 v New Yorku, danes pa ima sedež v Adyarju v Indiji.

⁷⁵ *Fama Fraternitatis*: »Slava bratovščine« ali »Pripoved o bratovščini«; *Confessio Fraternitatis*: »Izpoved bratovščine«; *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1456*: »Kemična poroka Christiana Rosenkreutza v letu 1456«.

⁷⁶ Morda Damask v sedanji Siriji.

⁷⁷ »Kolegij Sv. Duha«.

križarjem in pošiljali pisma anonimnemu redu, z željo, da bi postali člani reda. Z roko v roki z rožnokrižarsko mrzlico je šlo navdušenje za mistične aspekte alkimije. Alkimistična preobrazba in t. i. »kemična poroka« rdečega (Sončnega) kralja in bele (Lunine) kraljice sta bila namreč ključna simbola rožnokrižarstva (McIntosh 1997: 31-37). Angleška zgodovinarica Frances A. Yates je postavila tezo, da je bilo ravno rožnokrižarstvo, torej spoj mističnega krščanstva in alkimije, tisto poglavitno gonilo, ki je stalo za znanstveno revolucijo 17. St. (Yates 2007 [1972]). Glavna predstavnika pro-rožnokrižarske linije sta bila zdravnik in alkimist Michael Maier v Nemčiji ter okultni filozof in alkimist Robert Fludd v Angliji. Michael Maier je izdal – poleg številnih drugih del – *Atalanto Fugiens*,⁷⁸ alegorično pripoved o alkimiji z motivi iz antične mitologije, ki je bila čudovito ilustrana z bakrorezi.⁷⁹ Robert Fludd – ki je bil v stikih z Maierjem – pa je izdal obsežno delo *Utriusque cosmi /.../ Historia*,⁸⁰ v katerem je podana pristna rožnokrižarska filozofija (Goodrick-Clarke 2008: 120-121; McIntosh 1997: 32-34, 41-42).

Rožnokrižarstvo je doživelo močan preporod sredi 18. st., predvsem po zaslugi nemškega okultnega reda *Zlatega in rožnega križa*. Organiziran je bil po sistemu stopenj in je imel mnogo privržencev na Nemškem, v Avstriji in v Vzhodni Evropi. Rožnokrižarstvo 18. st. je bilo povezano s teozofsko mislijo in krščansko kabalo, v modo pa je ponovno prišlo praktično alkimistično laboratorijsko delo (Goodrick-Clarke 125-127; McIntosh 1998: 51-61).

Krščanska teozofija je kompleksen fenomen,⁸¹ ki ima svoje predhodnike v nemški mistiki 14. st., Paracelzusuvi naravni in okultni filozofiji ter delno tudi v krščanski kabali. Njeni

⁷⁸ »Bežeča Atalanta«.

⁷⁹ Tovrstni bakrorezi so nasploh značilnost baročnega obdobja. Nanje je mogoče gledati kot na posebno obliko evropskih mandal (glej McLean 2002).

⁸⁰ Delo s polnim naslovom *Utriusque cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica Atque Technica Historia... Tomus Primus: De Macrocosmi Historia*, Oppenheim, Johann Theodor de Bry, 1617 & 1616. *Tomus secundus: De...macrocosmi historia...* Oppenheim, Johann Theodor de Bry, 1620. Slovenski prevod: »Zgodovina metafizike, fizike in tehnike obeh svetov, tako večjega kot seveda tudi manjšega. Prvi del: O zgodovini makrokozmosa; drugi del: O zgodovini mikrokozmosa«.

⁸¹ Beseda *teozofija* se pojavi v pozni antiki, tako med nekrščanskimi (novoplatonskimi) kot med krščanskimi filozofi-mistiki. Beseda pomeni »znanost o Bogu« ali »modrost o Bogu« (Faivre 2000: 3). Pojem je mogoče razumeti na dva načina. Teozofija lahko pomeni ezoterično jedro katerekoli od treh abrahamitskih religij:

neposredni predhodniki so protestantski mistiki Sebastian Franck (1499 – ok. 1543), Caspar Schwenckfeld (1489-1561) in Valentin Weigel (1533-1588), zlasti pa Johann Arndt (1555 – 1621) in Heinrich Khunrath (1560 – 1605). Weigel, Arndt in Khunrath so v mistiko že vpletali alkimistično tematiko, s praktično alkimijo pa se ni ukvarjal nihče od njih (Faivre 2006: 259-260; Goodrick-Clarke 2008: 89-91; Koyre 2008).

Vsi ti tokovi so imeli določen vpliv na formacijo misli Jakoba Böhmeja (1575-1624), čeprav ta skromni, a notranje izjemno bogati »čevljarček iz Görlitza« predstavlja povsem unikaten fenomen v zgodovini evropske misli. Njegov vpliv je bil izjemen: vplival je na več generacij teozofov iz različnih evropskih dežel vse do 19. st. kot tudi na pomembne pisce in mislece, med katerimi so bili William Blake, Novalis, Johan Wolfgang von Goethe, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Franz Xaver von Baader in Arthur Schopenhauer⁸² (Goodrick-Clarke 2008: 87). Böhme je svoj nauk – sad neposrednega mističnega izkustva – podal v seriji del: *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, *De Tribus Principiis*, *De signatura Rerum*, *Mysterium Magnum*, *Weg zu Christo*,⁸³ poleg mnogih drugih. V njegovem nauku je govora o »neznanem Bogu« (*Urgrund*), ki preide v manifestacijo prek sedmih duhov, ki imajo ustreznice v sedmih planetih in sedmih kovinah. Böhme govori o treh svetovih: o temnem svetu Očeta, ki je tudi svet »Jeze«, o svetlem svetu Sv. Duha, ki je tudi svet »Milosti« in o vmesnem svetu boja med Kristusom in Satanom, v katerem se nahaja človek. Trije svetovi so enačeni s tremi alkimističnimi principi: žveplom, živim srebrom in soljo. V procesu duhovne regeneracije mora v človeku priti do duhovnega preporoda, tako da v njem umre stari človek (Adam) in se rodi novi, kristoliki človek. To stanje ustreza tudi alkimističnemu Kamnu modrih. Veliko vlogo v njegovi misli igra tudi Sophia: Božja Modrost. Sophia je neke vrste ogledalo, v katerem Bog zre samega sebe (Goodrick-Clarke 2008: 91-98).

judovska kabala je teozofija, kot sta teozofiji tudi sufijska tradicija in tista krščanska mistika, ki govori o samozodevanju Boga preko njegovih energij (Deghaye 1992: 212). Drug pomen besede je specifičen in se uporablja za označevanje posebne evropske ezoterične struje, katere začetnik je Jakob Böhme (Faivre 2006: 259). Obstaja še tretje pojmovanje besede, ki je vezano na Teozofsko društvo, ustanovljeno l. 1875. Moderna teozofija ni vezana samo na krščanstvo, pač pa vključuje ideje vzhodnih verstev, zlasti hinduizma in budizma, kot tudi zahodno ezoterično dediščino (Goodrick-Clarke 2008: 211-212). Pravzaprav je mogoče reči, da je moderna teozofija ezoterična meta-religija ali ezoterična meta-naracija.

⁸² Teozofska misel Jakoba Böhmeja ima precejšen vpliv tudi na današnje mistike in mislece. Na Böhmejevo aktualnost kažejo številne izdaje njegovih del ter njemu in krščanski teozofiji posvečenih študij.

⁸³ Prevodi Böhmejevih del: »Aurora ali Vzhajajoča jutranja zora«, »O treh principih«, »O oznakah stvari«, »Velika skrivnost«, »Pot h Kristusu«.

Böhme tako kot njegovi idejni predhodniki ni bil praktični alkimist. Alkimistični *Weltschaung* mu je služil predvsem kot referenčni okvir, skozi katerega je podal svoje mistične ideje. Vendar pa je zaradi poudarka na človekovi notranji preobrazbi, ki jo Böhme vzporeja z alkimistično preobrazbo, mogoče govoriti o duhovni oziroma mistični alkimiji.

V času po Böhmejevi smrti je pogosto prihajalo do vzajemnega oplajanja teozofskih, rožnokrižarskih, alkimističnih in kabalističnih idej. Pomembni predstavniki gibanja, katerega začetnik je bil Böhme, so bili naslednji. Johann Georg Gichtel (1638-1710) iz Nizozemske je svojo obsežno teozofsko korespondenco izdal pod naslovom *Theosophia Practica*⁸⁴ (1722). Poudarjal je vidik mistične alkimije in intimen odnos s Sophio, ki je vključeval tudi erotične in seksualne elemente (Faivre 2006: 261; Goodrick-Clarke 2008: 99). Quirinius Kuhlmann (1651-1689), Gottfried Arnold (1666–1714) in Aegidius Guttman (1651-1689) so ohranjali teozofsko tradicijo na Nemškem. V Angliji so teozofski tok predstavljali John Pordage ((1608-1681), Jane Leade (1623-1704) in Dionysius Andreas Freher (1649-1728), med teozofske mislece pa je mogoče šteti tudi že omenjenega Roberta Fludda. V Franciji sta bila predstavnika baročnega teozofskega gibanja Pierre Poiret (1646-1719) in Antoniette Bourignon (1616 - 1680) (Faivre 2006: 261).

Do ponovnega razcveta teozofije je prišlo sredi 18. st. Teozofija tega časa je bila močno povezana z rožnokrižarstvom in (v nemških deželah) s pietizmom. Med pietističnimi mistiki so alkimistične metafore zelo pogoste: o Kristusovi krvi govorijo kot o božanski »tinkuri«, »kvintesenci« ipd. Mnogi pietisti in teozofi 18. st. so se ukvarjali tudi s praktično alkimijo (McIntosh 1997: 54).

Rožnokrižarstvo in teozofija sta posredovala alkimijo – s poudarkom na njeni duhovni oziroma mistični obliki (ne pa izključno!) – skozi 18. st. Za teozofsko in rožnokrižarsko literaturo baročnega obdobja velja, da je ilustrirana s simboličnimi emblemi. Ti emblemi, ki so včasih izjemno kompleksni, na grafičen način prikazujejo alkimistične, rožnokrižarske in mistične teme. Nanje je mogoče gledati kot na posebno vrsto evropskih mandal oziroma yanter (glej McLean 2002).

⁸⁴ »Praktična teozofija«.

Tretja značilnost alkimije v 17. st. je, da so se postopno pričeli ločevati povsem sekularni vidiki od mističnih in da se je pričelo postopno kristalizirati to, kar bo kasneje imenovano »kemija«. Dela, ki so se omejevala na povsem praktične vidike alkimije, so izhajala že v 16. st. (H. Brunshwig, *Liber de arte destillandi*,⁸⁵ 1500; Georg Agricola, *De re metallica*,⁸⁶ 1556; V. Biringuccio, *Pirotechnia*,⁸⁷ 1540; P. Kertzenmacher, *Alchimia*, 1534). Vendar pa je prvo prelomno delo knjiga Andreasa Libaviusa z naslovom *Alchemia* (1597), ki je neke vrste prvi sistematični učbenik kemije. Posebno pomembno vlogo pri prehodu alkimije v kemijo so imeli paracelzisti Daniel Sennert, Michael Sendivogius in Johannes Baptista van Helmont (Coudert 2006: 44). Poleg te, kemične in medicinske usmeritve, je obstajala tudi mistična paracelzistična usmeritev, ki se je pomešala s teozofijo in rožnokrižarstvom. Tako Maier kot Fludd sta bila vneta zagovornika Paracelusove filozofije (Coudert 2005: 44, 46).

Francis Bacon, na katerega so vplivali rožnokrižarski manifesti, je z utopičim delom *Nova Atlantida* (izšlo l. 1627) povzdignil ideal nove znanosti. Za nadaljnji kemični napredek so zaslužni možje kot J. R. Glauber, Robert Boyle, J. J. Becher, J. F. Helvetius, Hermann Boerhaave in G. E. Stahl. Posebno odmevno delo v tem pogledu je bilo delo Roberta Boyla *The Sceptical Chemist*⁸⁸ (1664), ki je uveljavilo tudi novo ime: kemija (Coudert 2006: 44). Vendar pa bi bilo napačno domnevati, da je bil prehod skokovit. Možje kot Boyle in Newton so pri svojih raziskavah izhajali iz alkimističnih postavk. Newton je več časa porabil za iskanje Kamna modrih in kabalo kot pa za utemeljitev moderne fizike, kar je razmeroma malo znano dejstvo (prim. Dobbs 1975). Razvoj praktičnih aspektov alkimije so podpirale tudi absolutistične države, saj so izkušnje alkimistov prišle prav pri rudarstvu, metalurgiji, izdelavi porcelana, stekla, pridelavi svile itd.

Kar se tiče same alkimistične literature, pa je bilo 17. in delno tudi 18. st. čas velikih alkimističnih kompendijev. Gre za obsežna dela, ki so vključevala veliko alkimističnih traktatov, tako izpod peresa realnih avtorjev kot psevdopigrafska dela. Nekateri alkimisti so se podpisovali s psevdonimi: Thomas Vaughan kot Eugenius Philalethes in George Starkey

⁸⁵ »Knjiga o umetnosti destiliranja«.

⁸⁶ »O kovinskih rečeh«.

⁸⁷ »Pirotehnija«.

⁸⁸ »Skeptični kemik«.

kot Eireneus Philalethes. Med alkimističnimi kompendiji so zlasti pomembni naslednji: Cyriacus Jacob, *De alchemia opuscula* (1550); L. Zetzner, *Theatrum Chemicum I-IV*. (1659-1661); *Museum Hermeticum Reformatum et Amplificatum* (1678), Elias Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652); J. J. Magnet, *Bibliotheca Chemica Curiosa* (1702); Friedrich Roth-Scholz, *Deutsches Theatrum Chemicum* (1728); F. J. W. Schröder, *Neue Alkimistische Bibliothek* (1771-1774) in *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie* (1775-1780) (Coudert 2006: 47).⁸⁹ Benediktinec Antoine-Joseph Pernety (1716-1801) je izdal ključ k alkimističnemu simbolizmu v svojem *Dictionnaire Mytho-Hermetique*⁹⁰ (1758). Z *Les Fables Egyptiennes et Grecques dévoilées et réduites au même principe*⁹¹ (1758) je sledil tradiciji Salomona Trismosina in Michaela Maierja pri interpretaciji egipčanskih in grških mitov kot alkimističnih alegorij (Coudert 2006: 47-48). Ena ključnih razlik med alkimističnimi in na novo se porajajočimi kemičnimi teksti je bila jezikovna. Za alkimistične tekste je značilen obskuren, metaforičen stil; medtem ko so kemični teksti jasni pri opisovanju kemičnih procesov. Kakorkoli že, nekatere novejšje raziskave so pokazale, da so nekateri alkimisti različne kemične procese ovili v alegoričen in skrivnosten jezik. To naj bi veljalo celo za klasičnega alkimističnega adepta, Basila Valentina, ki naj bi bil eden tistih, ki so še posebej – v prikriti obliki – poudaril mistične oziroma gnostične aspekte alkimije. Georg Starkey (Eireneus Philalethes) je natančne podatke o eksperimentih hranil za najozji

⁸⁹ Naslovi teh alkimističnih kompendijev so precej svojstveni in težko prevedljivi, zaradi svojstvenega razumevanja nekaterih baročnih izrazov. Besede *museum* (muzej), *theatrum* (gledališče) in *bibliotheca* (knjižnica) so bili v renesansi in baroku pojmovani nekoliko drugače kot jih razumemo danes. Za renesanso in barok so bili značilni kabinati čudes in t.i. Kunst-kammer: zbirke umetnin (prim. Hudales 2008: 33-43). Muzej in biblioteka sta imela pomen zbirke česar koli, v tem primeru alkimističnih traktatov, *theatrum* paje bil pojmovan tudi kot »prizorišče«. Prevode skušam sloveniti, kolikor se le da, in sicer: *De Alchemia opuscula*: »Mala knjižica o alkimiji«; *Theatrum chemicum*: »Kemično gledališče« ali »Kemično prizorišče«; *Museum Hermeticum reformatum et amplificatum*: »Prenovljen in povečan hermetični muzej«; *Theatrum Chemicum Britannicum*: »Britansko kemično gledališče« ali »Britansko kemično prizorišče«; *Bibliotheca Chemica Curiosa*: »Znamenita kemična knjižnica« ali »Čudovita kemična knjižnica«; *Deutsches Theatrum Chemicum*: »Nemško kemično gledališče« ali »Nemško kemično prizorišče«; *Neue Alkimistische Bibliothek*: »Nova alkimistična knjižnica«; *Neue Sammlung der Bibliothek für die höhere Naturwissenschaft und Chemie*: »Nova zbirka za visoko naravno znanost in kemijo«. Nekateri od teh kompendijev so bili izjemno obsežni in so vsebovali po več sto tekstov, vključno s slikovnim materialom (emblemi). V renesansi in baroku so obstajale založniške hiše, ki so se specializirale na izdajanje tovrstne literature.

⁹⁰ »Mitološko-hermetični slovar«.

⁹¹ »Egipčanske in grške zgodbe razkrite in skrčene na enotno osnovo«.

krog adpetov, za zunanji krog pa je svoje izsledke in procese oblekel v metafore. Celó Robert Boyle se je posluževal namernega prikrivanja (Coudert 2006: 48).

Napačno bi bilo domnevati, da je alkimija z znanstveno revolucijo izginila. Tako mistična kot praktična alkimija je igrala posebno vlogo v nekaterih prostozidarskih obredih in redu *Zlatega in Rožnega križa* (ustanovljen l. 1757 ali l. 1767). Zlasti nemško ozemlje je bilo tisto, kjer so se stikale krščanska kabala, teozofija (ezoterično krščanstvo) in duhovna alkimija. Ob koncu 18. in v začetku 19. st. je v nemških deželah delovalo skrivno društvo *Hermetische Gesellschaft*. Eden bolj znanih članov je bil nemški alkimist in teozof Carl von Eckhartshausen, ki je napisal okultno klasiko *Die Wolke über den Heiligtum* (»Oblak nad svetiščem«, 1802), v kateri govori o skrivni beli bratovščini adeptov (Caron 2006: 51).

Iz 18. st. izvira tudi legenda o *Grofu St. Germainu*. Grof se je v 40-ih letih 18. st. pojavil v Parizu in trdil, da je več tisoč let star, s čimer je napravil izjemen vitis na tedanjo visoko družbo. Postal je sinonim za alkimističnega adepta, saj naj bi odkril Eliksir življenja in postal nesmrten. Edward Bulwer-Lyton ga je nekoliko predelanega in z veliko plemenitosti ovekovečil v romanu *Zanoni* v liku naslovnega protagonista; pot pa je našel – kot grof Aglie – tudi v Eco v roman *Foucaultovo nihalo* (Bulwer-Lytton 2008 [1842]; Eco 2006; Sitar 2003: 55-56). Nek drug francoski alkimist, Cyliani, je l. 1832 objavil delo *Hermes Devoilee*.⁹² Avtor dela naj bi dovršil Veliko delo po sedemintridesetih letih prizadevanj. Pisal je tudi o vlažni in suhi poti. V Angliji je o alkimiji pisal okultni pisatelj Francis Barret v delu *Magus in Lives of Alchymical Philosophers*⁹³ (Caron 2006: 51). Če je alkimija zares vsebovala skrivno ezoterično učenje o človeku kot tudi o transmutaciji kovin, potem se je to znanje umaknilo v kulturno podzemlje. Tisti, ki so vedeli (če so vedeli) so vpricho tokov, kot so bili pozitivizem, scientizem in materializem, molčali, saj so bili ti tokovi nastrojeni proti »vraževerni proto-kemiji«.

Nov pogled na alkimijo se je pojavil v drugi polovici 19. st. Sočasno ga je zagovarjalo več avtorjev: M. A. Atwoodova, Eliphas Levi in E. A. Hitchcock. Gre za t.i. spiritualistično interpretacijo alkimije. Vsi pisci so, seveda vsak na svoj način, zagovarjali tezo, da je bil

⁹² »Razkriti Hermes«.

⁹³ »Mag« oziroma »Čarovnik« in »Življenja alkimističnih filozofov«.

predmet Velikega dela človek in da je kemično izrazje v alkimiji le krinka, ki zakriva globje misterije – skrivni nauk o človeku. Najdlje pri tej interpretaciji je šla Atwoodova, ki je alkimijo izpeljevala iz grških misterijev, za eno od skrivnosti velikega dela pa je štela mesmeristični trans, ki je alkimističnim adeptom omogočal stik z višjimi ravni resničnosti (Atwood 2004 [1850]; Caron 2006: 52). Pogled na alkimijo kot vedo, katere predmet je človek, so vključile vase okultne organizacije fin-de-siecla, kot Teozofsko društvo, zlasti pa Zlata zora. Pri študiju in izdajah starih tekstov se je posebej odlikoval A. E. Waite,⁹⁴ tudi sam član Zlate Zore (Caron 2006: 52-53). Alkimija je našla pot tudi v Crowleyevo psihološko interpretacijo magije (prim. Crowley 1997: 267-274).

Bolj poglobljen opis alkimije je v 20-ih in 30-ih letih 20. st. prišel izpod peresa skrivnostnega avtorja, ki je pisal pod psevdonimom *Fulcanelli* in je napisal delo *Les Mysteries des Cathedrales*,⁹⁵ v katerem je zagovarjal tezo, da so srednjeveške katedralne spomeniki ezoterike. V razmerjih, simbolih, likih in likovni umetnosti naj bi bila podana skrivnost hermetičnega Velikega dela (Caron 2006: 54; Sitar 2003: 59).

Alkimijo so pogosto interpretirali misleci iz šole tradicionalizma. Glavni predstavnik te šole, Rene Guenon, je alkimiji odrekel status metafizike. Pojmoval jo je le kot »kozmolško znanost« in ji priznaval zgolj status »malih misterijev«. Drug avtor te šole, Julius Evola, je alkimijo bolje vrednotil. V njej je videl zakrinkano hermetično prakso, katere namen je uresničiti božanstvo človeka. Pojmoval jo je kot zahodni ekvivalent indijske tantré (Bonardel 1992: 89-90; Caron 2006: 53-54; Evola 1995a).

Carl Gustav Jung, ki ni bil imun na okultne vplive, se je srečal z alkimijo v 20-ih letih 20. st. Njegova poglobljena teza, do katere je prišel po branju številnih alkimističnih tekstov v izvirnih jezikih, je dvojna oziroma trojna. Carl Jung ni dvomil, da je bil dejanska preokupacija alkimistov kemično delo. Toda ker je bilo to Delo pojmovano kot sveto, so alkimisti ob delu »trpeli« kot snov v retortah. Tako je proces potekal na dveh ravneh: kemični proces v retorti in proces v duševnosti alkimista. Alkimisti so vsebine nezavednega, ki so prihajale na dan v tem procesu, projicirali v snov in tako je alkimistična simbolika pravzaprav simbolna vsebina nezavednega (Jung 1967, 1968, 1969a, 1970). Alkimija je zanj pravzaprav srednjeveški in

⁹⁴ Prim. Waite 1999 [1678]; Waite 2007.

⁹⁵ »Skrivnosti katedral«.

zgodnje moderni ekvivalent psihoanalitični poti individualizacije. Jung je pokazal tudi na analogijo Lapis – Kristus. Osrednji kemični simbol in cilj *Opusa, Lapis philosophorum*, na simbolni ravni ustreza Kristusu; oba pa sta simbola za Sebstvo, središčni arhetip in jedro nezavednega. Lapis kot simbol za Sebstvo je identičen določenim religioznim simbolom, ki so prav tako simboli Sebstva (Jung 1968: 345-431). Jungov vpliv je bil izjemen in je študiju alkimije odprl povsem nova obzorja. Vendar ni ostal brez kritike, tako s strani ezoterikov, ki so Jungu očitali psihologizacijo (prim. Evola 1995a: 97), kot s strani zgodovinarjev znanosti, ki so Jungu očitali neznanstvenost v metodološkem smislu in vnašanje psihoanalitičnih idej v alkimijo (prim. Principe in Newmann 2001: 404-408; Principe 2006a: 14).

Alkimija je navduševala mnoge literate. Omenil sem že srednjeveške avtorje. Renesančni pisci so radi smešili alkimistične goljufe in šarlatane: Geoffrey Chaucer v *Canterburyskih zgodbah* (ok. 1480) in Sebastian Brant v delu *Ladja norcev* (1494), Ben Johnson v drami *Alchemist* (1610) in Francois Rabelais v delu *Gargantua* (Buntz 2006: 37, 41; Coudert 2006: 48; Minarik 2000a [1918]: 335). Alkimistična tematika je postala zlasti popularna v literarnem obdobju romantike: Frankenstein angleške avtorice Mary Shelley je pravzaprav *humunkulus* – umetno ustvarjen človek. Protagonist Zanon iz istoimenskega romana angleškega okultista Edwarda Bulwer-Lyttona (izšlo 1842) je upodobljen po grofu Saint-Germainu, zgodba romana pa je prepletena z rožnokrižarstvom in alkimijo. Alkimistična in okultna tematika vobče je močno obarvala poezijo Williama Butlerja Yeatsa, ki je bil tudi sam član okultnega reda Zlate zore. Alkimija je navdihovala tudi pesnika, pisatelja in prevajalca Alexandra Bernusa, dramatika Rene Alleuja in pisatelja Andre-ja Bretona (Caron 2006: 54). Roman *Angel z zahodnega okna* nemškega pisatelja Gustava Meyrinka (1868-1932), ki v literarizirani obliki opisuje življenje in delo Johna Dee-ja ter alkimijo v renesančni Pragi, imamo tudi v slovenskem prevodu, alkimistična in okultna tematika pa nastopa tudi v drugih delih tega pisatelja. Alkimija se kot tema pojavlja tudi v sodobnem leposlovju.

Izjemno lepo prozno delo o alkimiji pa je prišlo izpod peresa slovenskega avtorja. To je roman *Kraljeva hči* Igorja Škamperleta (2002). Roman je prepleten z alkimistično, kabalistično in prostozidarsko tematiko. Naj njegova omemba služi kot konec prvemu delu in kot uvod v drugi del, pregled alkimije v slovenskih in sosednjih deželah.

2. DEL: ALKIMIJA NA SLOVENSKEM

V drugem delu diplomske naloge obravnavam alkimijo v slovenskih deželah. Pojem »slovenske dežele« je nekoliko problematičen. Kot »slovenske dežele« pojmem območje, ki obsega današnjo Slovenijo in njeno bližnjo okolico, vključno z Istro. Skušam pokazati, koliko in v kakšni meri je bila alkimija prisotna na tem območju, v časovnem razdobju od visokega srednjega veka pa do poznega 18. st. Hkrati skušam pokazati na vpletenost alkimistov s tega območja v sočasne alkimistične tokove v Evropi in na njihov pomen za nadaljnji razvoj alkimije. V sklepnem poglavju podajam tudi kratek pregled raziskovalcev in raziskovanja alkimije na Slovenskem od 19. st. pa do 21. st.

Kamen modrih kot dar Milosti: Petro Bono

Prikaz alkimije v slovenskih in sosednjih deželah začnjam s Petrom Bonom iz Ferrare. Petro Bono je avtor dela s polnim naslovom *Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum lapidem seu introductio in artem alchemiae* (»Dragoceni novi biser o zakladu in najdragocenejšem filozofskem kamnu ali uvod v umetnost alkimije«). Delo je Bono napisal, ko je bil zdravnik v Pulju v provinci Istri (Paušek-Baždar 2003: 119). *Pretiosa margarita novella* skupaj z Gebrovo *Summo*⁹⁶ velja za klasično delo alkimistične literature. Za tisk ga je prvi priredil frančiškan Janus Lacinius (Giani Lacinio) in ga dal natisniti l. 1546 pri slovitim tiskarju Aldu Manuziu iz Benetk skupaj z deli Arnalda iz Villanove, Ramona Lulla, Rhazes, Alberta Velikega in Mihaela Scota (Paušek-Baždar 2005: 146-147). Prvi del *Pretiose margarite novelle* je pisan v sholastičnem slogu z argumenti *pro et contra*. Bono zastopa teorijo o dveh osnovnih principih, žveplu in živem srebru. Vse kovine so sestavljene iz različnega razmerja žvepla in živega srebra, ki odgovarjata razmerju moškega in ženskega. Kovine dozorevajo v zemlji. Mera čistosti oziroma dozorelosti živega srebra je mera čistosti kovine, mera žvepla (ali »zemeljske maščobe«) pa je mera nečistosti in nedozorelosti. Zlato je tako popolnoma dozorelo živo srebro, brez primesi žvepla. Ostale kovine so razporejene glede na notranje razmerje žvepla in živega srebra. Kamen modrih je agens, ki na

⁹⁶ *Summa perfectionis magisterii*: »Povzetek popolnega dela«, ok.1280.

kovine deluje podobno kot Kristus deluje na ljudi. Kamen modrih odstrani delež nečistosti v obliki žvepla in pospeši dozorevanje živega srebra v zlato. Kamen modrih tako v zelo hitrem času opravi tisto, za kar bi narava potrebovala več tisočletij (Paušek-Baždar 2005: 146-147).

Bonovo delo je v historiografiji Zahodne alkimije pomembno zato, ker je Bono prvi, ki je eksplicitno odprl pot za religiozni pristop k alkimiji. Alkimist lahko dovrši svoje delo le po Božji Milosti, zato je za dovršitev dela potrebna vera. Antični modreci niso mogli dovršiti Velikega dela, saj jim je manjkala za to potrebna vera. Bono je na ta način utemeljitelj duhovne alkimije. Kamen modrih primerja s Kristusom (Paušek-Baždar 2005:148). Prav tako je Petro Bono ugotovil, da avtor *Summe perfectionis magisterii* ni bil arabski Geber (t. j. Jabir ibn Hayyan), pač pa španski pisec, ki je pisal pod Gebrovim imenom. Imenoval ga je »Geber Hispanus« (Paušek-Baždar 2005: 147-148).

Janus Lacinius je izdaji dela iz l. 1546 dodal uvod in simbolični prikaz v obliki emblemov, kar je nasploh značilnost renesančne alkimije. Štirinajst emblemov prikazuje smrt kralja in njegovo vnovično vstajenje. Sosledje emblemov je zanimivo predvsem zato, ker je iz njih mogoče rekonstruirati dejanski kemični proces. Prvi izmed emblemov prikazuje kralja in njegovih šest sinov oziroma služabnikov, ki prosijo, da bi si razdelili oblast. Kralj zavrne prošnjo, zato sin z mečem prebode očeta kralja. Sin očetu pregleda rano (emblem tri) in mu izkoplje grob (emblem štiri). Očeta pokoplje, toda pade v grob skupaj z njim (emblem pet). V grobu sin strohni skupaj s kraljem (emblemi šest do osem). Kostí nekdo pobere in jih ponovno sestavi (emblema devet in deset). Pride angel in obudi kralja, ki vstane od mrtvih (emblemi enajst do trinajst). Kralj nato okrona svoje sinove oziroma služabnike (emblem štirinajst). Proces, prikazan na slikoven način, se verjetno nanaša na amalgamiranje zlata z živim srebrom. Kralj predstavlja zlato, njegovi sinovi oziroma služabniki pa ostale, manj čiste kovine. Sin umori očeta, tako kot živo srebro »umori« zlato. Sin pade v grob skupaj s kraljem, kjer oba strohnita: zlato se raztopi v živem srebru. Vstajenje kralja predstavlja alkimistično zlato ali kamen modrih, kronanje sinov pa preobrazajočo lastnost Kamna modrih (Paušek-Baždar 2005: 148-149; Roob 2006: 188-192).

Papež Janez XXII je l. 1323 z bulo prepovedal alkimijo. Mistični usmeritvi, ki je razvidna iz Bonovega dela, je morda botrovala tudi želja upravičiti alkimijo in jo uskladiti s krščanskim naukom. Hkrati pa je Petro Bono s svojim pristopom alkimiji odprl povsem nova obzorja.

Cesarica z retortami: Barbara Celjska

Prva med alkimistkami po rodu iz slovenskega ozemlja pa je bila ženska, in sicer Barbara Celjska. Barbara Celjska se je rodila okoli l. 1387 v Celju. Njen oče Herman se je proti Habsburžanom povezal z Sigismundom Luksemburškim. Leta 1396 mu je v bitki s Turki pri Nikopolju rešil življenje, l. 1401 pa ga je rešil iz ujetništva, nakar se je Sigismund zaročil s tedaj še mladoletno Barbaro in se l. 1404 ali 1405 z njo poročil. Leta 1410 je postal Sigismund nemški cesar. Okronali so ga štiri leta kasneje, Barbaro pa cesarico. Barbara, ki je imela nasploh močan vpliv na moževo politično delovanje, je moža spremljala na Cerkvni zbor v Konstanco. Oba zakonca sta vzdrževala zunajzakonske ljubezenske zveze, zato je dal Sigismund Barbaro večkrat pregnati in zapreti. Leta 1437 so Barbaro kronali za češko kraljico, Albreht, mož njene hčere Elizabete, pa je postal češki kralj. Barbara je pogosto menjavala bivališča po Ogrskem, Češkem, Slovaškem in Poljskem, dokler se ni po l. 1441 ustalila na gradu Melnik (Sitar 1987: 76).

Sodobniki so Barbaro označevali kot sladostrastno, razuzdano žensko, vendar pa so ji priznavali tako izredno telesno lepoto kot duševno bistrost in izobraženost. Znala je več jezikov, v številni latinščini. Pridobila si je humanistično izobrazbo in je vzdrževala stalne stike s humanističnimi učenjaki (Sitar 1987: 86-87).

Barbara Celjska se je ukvarjala z astrologijo in alkimijo. V Samoboru, kjer je preživela večino časa, je v kleti dvorca uredila alkimistični laboratorij. Njeni zapisi niso ohranjeni, pričevanje o njenem delu pa dobimo iz zapisov njenega sodobnika, češkega alkimista Johannesesa iz Laaza. Johannes iz Laaza je deloval večinoma v Italiji, kjer se je ukvarjal z zlatotvorstvom in preobrazbo kovin. Zaradi neuspehov pri preobrazbi kovin se je zameril vladarjem in je moral bežati iz Italije. Dobil je celo vzdevek Laz-nien-oro.⁹⁷ Po begu iz Italije je veliko potoval in je obiskal tudi dvor kraljice Barbare v Samoboru. To kar je videl in poskuse, opravljene v njegovi navzočnosti je opisal v knjigi *Via Universalis*.⁹⁸ Del teksta iz tega Laazovega dela je objavljen v sedmi izdaji alkimističnega dela *Currus Triumphalis Antimonii*,⁹⁹ pripisanega

⁹⁷ Laz-nien-oro: italijansko »Laz brez zlata«.

⁹⁸ »Univerzalna pot«.

⁹⁹ »Zmagujoči antimonijev voz« ali »Triumfalni antimonijev voz«.

alkimistu Basilu Valentinu (Paušek-Baždar 2008: 277). Johannes iz Laaza piše takole: »*Ko sem od več strani slišal o kraljici, vdovi kralja Sigismunda, blagega spomina, da je veščica v fizikalni umetnosti, sem stopil k njej, da bi jo preizkusil. Ta žena mi je odgovarjala zelo premeteno. Videl sem, da je vzela živo srebro in arzenik ter še nekaj drugega, kar je ona sama vedela. Iz tega je naredila prašek, od katerega se je baker pobelil. Preizkusa s kladivom pa ta snov ni prenesla. Tako je ogoljufala mnoge ljudi*« (Paušek-Baždar 2008: 278).

Omenjeni poskus je poznan v alkimistični literaturi. Gre za spajanje bakra z živim srebrom in arzenom, pri čemer spojina dobi lepo srebrno barvo. Že Psevdo-Demokrit je v 2. st. odkril skrivnost spreminjanja bakra v srebro (Paušek-Baždar 2008: 278). Laaz nadaljuje: »*Prav tako sem videl pri njej, da je segret baker posipala z nekim praškom, ki se je vpil v baker ter baker obarval kot fino srebro. Ko se je baker ponovno strdil, je postal baker, kakor je bil prej. Pokazala mi je še več takih lažnih umetnosti.*« In dalje: »*Drugič je vzela *crocus martis*,¹⁰⁰ bakreno apno in druge praške, katere je pomešala in s tem cementirala enake dele zlata in srebra. Kovina je imela odzunaj in odznotraj izgled finega zlata, a ko se je raztalila, je izgubila barvo. S tem je prevarala mnoge trgovce*« (Paušek-Baždar 2008: 278). Prvi gornji postopek je prav tako poznan v alkimistični literaturi. Stockholmski papirus govori o beljenju bakra (halkoy leukosis). Opravlja se z arzenom, tako da se realgar (rdeči arzenov sulfid) in arzenik (strupen prah, arzenov tri-oksidi) vrgli v raztaljeni baker. V drugem postopku uporabljen *crocus martis* (žafrahan železa) oziroma železov dva-oksidi je rumene barve, a bakrov oksid je rdeče barve. Cementacija se v alkimiji imenuje postopek odvajanja zlata od srebra. Kovine in kovinski oksidi so se razžarili v posebni posodi skupaj z navadno soljo in galico (t. i. cementu). Tako očiščeno zlato je bilo čistejše od naravnega. Tako zlato se je kasneje, v dobi jatrokemije, koristilo kot zdravilo, v obliki tankih zlatih lističev, ali v obliki pitnega zlata (zlato topljeno v zlatotopki, zmesi alkohola in limonovega soka) (Paušek-Baždar 2008: 278-279). Odlomek se končuje takole: »*Videl sem mnogo goljufij in prevar, zato sem ji to očital. Ona pa me je hotela zapreti, a ušel sem ji z Božjo pomočjo.*«

¹⁰⁰ *Crocus martis* – dobesedno »marsov žafrahan«, železov oksid (FeSO₄), ki običajno vsebuje delež nečistosti.

Alkimistična kancona in tekoče zlato: alkimija v Istri

Pol stoletja za Petrom Bonom je v Kopru in Pulju deloval Daniel Koprčan (Istran). Po poklicu je bil profesor gramatike. O njegovem življenju je malo znanega. Kot pravi sam, je petindvajset let delal na pripravi Kamna modrih, in sicer »na temelju metode svojih predhodnikov, dodajajoč pa tudi plodove lastnega raziskovanja« (Paušek-Baždar 2005: 149). Rokopis pesmi (kodeks Landau) hrani Biblioteka Marciana v Benetkah. Pesem je bila natisnjena v izdaji Gebrove *Summe perfectionis* iz 16. st., njihov izbor pa je objavil tudi G. B. Nazari v alkimističnem zborniku iz 1572 *Della Transmutatione Metallica*¹⁰¹ pod naslovom *Pesem o filozofskem kamnu* (Paušek-Baždar 2005: 149). Alkimistično delo v obliki pesmi ni posebnost v alkimistični literaturi. V 14. st. je na nemškem ozemlju nastala pesem *Sol und Luna*, ki je temelj kasnejšemu alkimističnemu delu *Rosarium philosophorum*. Verzi spremljajo tudi emblematično delo *Lambspringk* (Buntz 2006: 39-40). V 15. in 16. st. pa je v Angliji nastalo več alkimističnih del v verzih: *Ordinall of Alchimy*¹⁰² Thomasa Nortona, *The Compound of Alchymie*¹⁰³ Georga Ripleya, *The Tale of Canon Yeoman*,¹⁰⁴ *Dastin Dreame*¹⁰⁵ in druge (glej Ashmole 2002 [1652]). Vendar pa je alkimistična pesem Daniela Koprčana oziroma Istrana precej malo poznana.

Pesem je pisana v italijanščini. Sestavljena je iz osemnajstih pravilnih kitic, od katerih ima vsaka štirinajst verzov. Izjema je sedemnajsta kitica, ki je napisana v latinščini. V njej Daniel kliče Boga in ga prosi za pomoč (Paušek-Baždar 2005:149-150).

V prvi kitici alkimist prosi za pomoč Previdnost, ki naj ga vodi, da doume sleherno tajno. Za pripravo »dobre mešanice« zadostujejo Sonce, Luna in Merkur (ki se ujemajo z zlatom, srebrom in živim srebrom). Ne sme se dodajati semena drugih vrst, ker »narava tega noče« (Daniel 2003: 141; Paušek-Baždar 2005: 150-151). V drugi, tretji in četrti kitici alkimist

¹⁰¹ »O preobrazbi kovin«.

¹⁰² Težje prevedljivo, nekaj takega kot »Red alkimije«.

¹⁰³ »Sestavljenka alkimije« ali »Sestavine alkimije«.

¹⁰⁴ »Zgodba o kanoniku Yeomanu«.

¹⁰⁵ »Dastinove sanje«.

našteva alkimistične procese in pravi, da je od vseh najbolj pomembno trohnenje (putrefazione). Našteva sestavine, ki so potrebne za pripravo Kamna. Tako kot so za pripravo kruha potrebni moka, voda in kvas, so za pripravo Kamna potrebni zlato, srebro in živo srebro. Njihovo soujemanje primerja z jajcem. »Filozofsko jajce« ali »jajce modrih« je pogosta alkimistična prispevka, ki nastopa v več alkimističnih spisih (Daniel 2003: 142; Paušek-Baždar 2005: 151). V peti kitici alkimist govori o ognju in o tem, da je za Delo potrebna ena sama posoda. V šesti in sedmi kitici alkimist pravi, da je za pripravo Kamna potreben čas devetih mesecev. Govori tudi o sosledju barv: najprej se pokaže pisana barva, kot »livada cvetja«, zatem črna barva, nato bela in naposled zlata. Prenehanje dimljenja, klokotanja in vrenja je drugi znak, da je postopek končan. Tako ustvarjeni Kamen je zelo dragocen, stane pa zelo malo, glede na njegovo krepost. Vendar Delo uspe samo enkrat v tisoč primerih (Daniel 2003: 142-143; Paušek-Baždar 2005: 151). V osmi kitici je govora o razmerjih, ki so potrebna za pripravo Kamna. V kiticah devet do trinajst alkimist govori o lažnih alkimistih, ki delajo veliko škodo pravi alkimistični umetnosti. V štirinajst in petnajsti kitici je ponovno govor o ognju, ki ne sme biti ne premočan, saj bi »snov zasteklil«, ne prešibak, saj bi jo »stalil« (Daniel 2003: 143; Paušek-Baždar 2005: 152). V šestnajsti do osemnajsti kitici je govor o duhovni komponenti Dela. Alkimist pravi, da je Kamen skušal pripraviti petindvajset let. Uspelo mu je šele takrat, ko je na pomoč poklical Jezusa Kristusa. Bog pa pomaga samo takrat, ko vidi »ponižnost, čisto dušo in popolno misel« (Paušek-Baždar 2005: 152).

Petro Bono je bil v latinski alkimiji prvi, ki je Kamen modrih eksplicitno povezal s Kristusom in v alkimijo vnesel idejo o Božji Milosti. V pesmi Daniela Koprčana (Istrana) je ta ideja že povsem uveljavljena. Daniel Koprčan (Istran) je zato eden prvih predstavnikov mistične alkimije.

Ivan Bratti je l. 1590 v Benetkah objavil delo *Discorso della Vechia et Nuova Medicina, Nel quale si ragiona delle cose ritrouate a nostri secoli, et particolarmente dell' Oro Artificiale. Dell' Eccelentis. D. delle Arti M. Giovanni Bratti Iustinopolitano* (»Govor o stari in novi medicini, v katerem teče beseda o rečeh, ki so jih odkrili v naših stoletjih, zlasti o umetnem zlatu. Od odličnega doktorja umetnosti, mojstra Ivana Brattija Koprčana«). Izdajo je natisnil založnik Moretti, dve leti pozneje pa je delo spet izšlo v Benetkah, vendar pri založniku Meiettiju (Paušek-Baždar 2003: 123). Brattijeva razprava je sestavljena iz treh delov. V prvem

delu razlaga napredek znanja in dragocenost medicinske veščine, v drugem zdravilne lastnosti naravnega in v tretjem umetnega zlata (Paušek-Baždar 2003: 123). Z vidika alkimije sta zanimiva zlasti drugi in tretji del.

Pitno zlato ali *aurum potabile* je bilo v alkimističnih spisih deležno velike pozornosti. Veljalo je za eliksir, ki ga presega le Kamen modrih. Na pogled je bil *aurum potabile* težka, oljnato tekoča snov temno rumene ali rubinasto rdeče barve. Pripravljen je bil bodisi iz samega zlata, s pomočjo močnih topil ali *menstrua*, ali pa s pomočjo Kamna modrih. Spet drugi alkimisti so poudarjali, da je za njegovo pripravo potrebno t. i. zlato modrih. Sodobni interpreti domnevajo, da je šlo za raztopino zlata v alkoholu (Principe 1998b: 66).

Drugi del Brattijeve razprave obsega sedem poglavij, in sicer: »Zakaj je zlato dragoceno«, »Čemu koristi medicinsko zlato«, »O okultnih lastnostih zmesi in o nasprotjih zlata«, »Kako ovreči kritike medicinskega zlata«, »Kako odgovoriti na druge očitke«, »Odgovor nasprotnikom sublimiranega zlata«, »Kako po mnenju filozofov nastajajo kovine«. Bratti izkazuje priznanje vsem tistim zdravnikom, ki so s pomočjo »veščine sublimiranja« izdelali veliko zdravil, zlasti medicinsko zlato. Zlato ima popolno naravno načelo, zato je popolno zdravilo za človeški organizem. Bratti priporoča umetno zlato tako v preventivni kot v kurativni medicini, saj zdravi melanholijo, epilepsijo, različne katarje, vodenico in drugo. Izdelano na poseben način zdravi tudi gobavost, zaužito z alkoholom pa vrača sluh in daje umirajočim krepčilno moč (Paušek-Baždar 2003: 124). V zadnjih treh poglavjih Bratti izpodbija argumente tistih, ki so nasprotovali zdravljenju z umetnim zlatom. Posebej veliko pozornosti namenja ugovorom ferrarskega zdravnika in botanika A. M. Brasavolija (1500-1555), ki je trdil, da zlata ni mogoče prebaviti, saj nobene kovine ni mogoče obvladati z naravno toploto človeškega telesa. Ta toplota je umerjena in vlažna, za razgrajevanje kovin pa je potrebna močna in suha toplota. Brassavoli tudi pravi, da zlato vsebuje semenca žvepla in živega srebra, ki so strupena, ne pa zdravilna. Bratti se sicer strinja, da zlato vsebuje žveplo in živo srebro, vendar je mnenja, da so se ta semenca v zemlji ali v alkimistovi posodi tako dobro fermentirala, da so izgubila svoje škodljivo delovanje (Paušek-Baždar 2003: 124-125). Tretji del Brattijeve *Razprave* sestavlja šest poglavij: »Kako lahko veščina povzroča razne stvari«, »Kako se lahko ena kovina spremeni v drugo in zlasti živo srebro v zlato«, »Dokazovanje na podlagi izkušnje in avtoritete«, »Kako dokazati resničnost nekaterih vplivov s primeri iz narave«, »Kako veščina v vsem prekaša naravo ali vsaj ni manjvredna od nje« in »Umetno

zlato je po svoji vrlini enako naravnemu«. Bratti razpravlja o tem, ali ima umetno zlato iste zdravilne lastnosti kot naravno in sklene, da človeška roka naravo oponaša in celo prekaša. Živo srebro je potencialno zlato, potrebno ga je le prečistiti in koagulirati. Čeprav je naravno zlato po zelo dolgem, umetno pa po kratkem postopku, ni med njima nikakršne razlike. Njune lastnosti so enake, zato je enak tudi njun medicinski učinek. Bratti se sklicuje na stare Egipčane, na Tomaža Akvinskega, Paracelzusa, Ramona Lulla in eksperimente »današnjih časov« (Paušek-Baždar 2003: 125).

Ivan Bratti je bil bolj alkimistični filozof kot pa praktični alkimist. Nanj sta vplivala predstavnika florentinske filozofske šole Pico della Mirandola in Marsilio Ficino (Paušek-Baždar 2003:125).

Z alkimijo so se ukvarjali tudi v Trstu. Na to kaže spis *Opera Nuova molto utile et piacevole, que si continueno quattro Dialoghi, composti per l'ecceletissimo dottor dell arte et medico laureato Messer Angelo da Forte* (»Zelo koristno in prijetno novo delo, ki vsebuje štiri dialoge, sestavljeno od odličnega doktorja umetnosti in diplomiranega zdravnika mojstra Angela da Forte«), Vinegia 1532. V prvem od štirih dialogov se Girolamo Basseggio pogovarja s Kraljico mineralov o alkimiji, astrologiji, medicini in geokemijskih pojavih. Basseggio je bil rojen v tržaški patricijski družini. Leta 1528 je postal župnik v Komnu in je umrl mlad l.1534. V času, ko je delo nastalo, je bila v Beneški republiki v veljavi prepoved alkimije. Beneška oblast je namreč le-to prepovedala l. 1488 (Zalar 1996: 134).

Zemlja rojeva kovine: rudarstvo in alkimija

Mircea Eliade opisuje numinoznost kovin in nameni veliko prostora povezavi med pridobivanjem rud in njihovo obdelavo. Obdelovalec kovin, zlasti kovač, je imel v arhaičnih družbah pomembno funkcijo, ki ni bila daleč od šamanske ali pa je bila z njo identična. Kovač je bil namreč »mojster ognja« in njegovo znanje je pogosto mejilo na ezoterično prakso (Eliade 1979: 79-86). Ta kulturna vloga kovača se je ohranila tudi v evropskih in slovenskih vaških skupnostih, vsaj v povezavi kovača z ljudsko medicino (Bogataj in Hazler 2004: 242). Ni torej naključje, da je bila alkimija v Evropi, pa tudi v Indiji in na Kitajskem, v povezavi z rudarstvom in obdelavo (predelavo) kovin. Kulturne potrebe poznega srednjega veka, tako

plemičev kot meščanov (obdelava zlata in srebra, dragih kamnov, izdelkov iz cina, stekla in še marsičesa) so terjale nove pristope v pridobivanju in pridelavi kovin. Pri tem so pomembno vlogo igrali vladarji, ki so se zavedali bogastva, ki ga prinašajo rudniki.

Med leti 1470 in 1550 je evropsko rudarstvo doživelo velik vzpon. Pomena rudarstva so se zavedali plemiči, ki so se zavedali kapitala, ki so ga potencialno vsebovali rudniki. Le-ti so prinašali bogastvo, s katerimi so opremljali svoje kabinete čudes, soda in arzenik pa sta bila pomembna pri pridobivanju stekla. Še bolj so se pomena rudnega bogastva zavedali vladarji. Vzpon Habsburžanov v svetovno silo v 15. in 16. st. ne bi bil mogoč brez srebrnih rudnikov na Tirolskem, pri tem pa je igrala pomembno vlogo tudi družina bankirjev Fuggerjev, ki so imeli rudnike v zakupu. Plemiči in vladarji so skušali na vse načine povečati donos rudnikov, kar je pomenilo, da je bilo potrebno izboljšati rudarsko tehnologijo. Pri tem so se posluževali tudi tehnik, ki so jih razvili (Soukup 2007: 126, 132).

V avstrijskih deželah je bilo več nahajališč rud. Najpomembnejši so bili srebrni rudniki v Schwazu na Tirolskem. Začetki tamkajšnjega rudarjenja segajo že v 14. st., velik razvoj pa so tamkajšnji rudniki dosegli v 15. in zlasti 16. st. Investitorji so bile bogate meščanske družine, in seveda Fuggerji. Tirolski srebrni rudniki so bili v 16. st. najpomembnejši evropski rudarski revirji (Soukup 2007: 133).

Rudniki pri Rotgüldnu v zgornjem Murталu so bili stoletja najpomembnejši v Evropi. Arzenik in iz arzenika pripravljeni preparati realgar in auripigment so bili dolgo časa najpomembnejši izvozni salzburški artikel, ki je bil uporabljan pri proizvodnji stekla, uporabljan pa je bil tudi kot afrodiziak. Njegovo strupeno učinkovanje so odkrili šele mnogo kasneje (Soukup 2007: 149). Pomembni so bili tudi rudniki svinca v Pliberku in okolici (Soukup 2007: 152-155).

Zlasti pa so sloveli rudniki v St. Joachimstal na Češkem. Na tem območju so rudo izkoriščali že v 13. in 14. st., do pravega razcveta pa je prišlo v 16. st. V tem času je v St. Joachimstal prišel mladi Georg Bauer, čigar latinizirano ime je bilo Georgius Agricola. Deloval je kot mestni zdravnik in lekarnar, ves prosti čas pa je porabil za preučevanje rudarstva in rudniške tehnologije. Tako je nastalo delo *Bermannus sive de re metallica*.¹⁰⁶ V naslednjih letih je Agricola delo še predelal, in naposled je leta 1556 izšlo pod naslovom *De re metallica libri*

¹⁰⁶ »Bermannus ali o kovinskih rečeh«.

xii.¹⁰⁷ Agricolovo delo je epohalno, saj zavrača preobrazbeno alkimijo, namesto tega pa veliko pozornosti namenja nastanku kovin in tehnološkim inovacijam. Lesorezi v knjigi omogočajo uvid v tehnologijo tistega časa (Soukup 2007: 174-179).

Rudarska območja so se razvila v središča alkimistične aktivnosti. Metalurške tehnike so imela veliko skupnega z alkimističnimi prizadevanji. Tudi priprave so bile podobne: peči, posode, retorte, klešče, fiole, itd. Nenazadnje je bilo tudi stremljenje podobno: želja, pridobiti plemenite kovine. Rudarjenje, metalurške tehnike in alkimija so se medsebojno oplajale. Tako ni nič nenavadnega, da so rudarska središča postala romarski centri za alkimiste (Soukup 2007: 128-129).

V teh rudarskih središčih je nastal poseben žanr alkimističnih spisov, t. i. *Künstbuchern*. Ti spisi, ki so dostikrat krožili anonimno v obliki rokopisov, so združevali alkimistično teorijo in prakso z recepti, kako narediti zlato, poleg tega pa so vsebovali mnoge tehnične napotke za preiskavo čistoče rud, njihovo čiščenje, pripravo zmesi, amalgamiranje zlata in srebra in podobno. Eden takih zaradi svoje simbolike zelo zanimivih spisov je bil *Speculum Metallorum*.¹⁰⁸ Na eni od grafik v tem delu je prikazan križani Kristus, nad njim Sonce, pod njim Luna, v ozadju pa je prikazanih sedem kovin, vsaka v njej odgovarjajoči barvi. Grafika ponazarja vzporednico med trpljenjem Kristusa in trpljenjem kovin (Soukup 2007: 131-139).

Poglavitni rudnik v Avstriji pa je bil idrijski rudnik živega srebra. Valvasor se je o rudniku živega srebra Idrija obširno razpisal. Francozi in Benečani da so še posebej prepričani, da se iz tamkajšnjega živega srebra dela pravo srebro, kar pa Valvasor sarkastično zavrača. V razdelku o idrijskem rudniku se je Valvasor na široko razpisal o Kamnu modrih, kar prav gotovo kaže na povezavo med Idrijo in alkimijo (2009, III: 414-417). Omembe vreden je tudi dostavek urednika *Časti in Slave vojvodine Kranjske*, Erazma Franciscija, ki piše, kako zelo je Paracelzus cenil idrijsko živo srebro in ga takole citira: »*Da boš prav razumel moje mnenje, moraš poiskati svojega leva v Orientu za to naše načrtovano delo; in orla proti poldnevu. Za to ne boš našel nobenih primernejših instrumentov kot na Ogrskem in v Istri ali Karneoli (to je na Kranjskem) in na Koroškem. Če pa želiš tako iz enosti skozi dvojnost prenesti v trojnost,*

¹⁰⁷ »Dvanajst knjig o kovinskih rečeh«.

¹⁰⁸ »Ogledalo kovin«.

usmeri svojo pot proti poldnevu: potem ti bo na Cipru tvoja želja izpolnjena« (Valvasor 2009, III: 422). V svojem kriptičnem zapisu Paracelzus z Istro in Karneolo meni seveda Idrijo. Sicer pa je veliki zdravnik na svojih potovanjih obiskal Idrijo in je opisal merkuralizem tamkajšnjih rudarjev.

Ne glede na to, kdo je dejansko odkril živo srebro v Idriji, so le-tega pričeli izkoriščati že leta 1493. V Idriji se nahajajo največja in najizdatnejša nahajališča živega srebra v srednji Evropi. V Idriji se nahaja t. i. »deviško živo srebro«, ki je bilo zaradi svoje čistoče zelo cenjeno. Živo srebro so uporabljali predvsem pri pridobivanju plemenitih rud, zaradi svoje sposobnosti amalgamiranja z zlatom in s srebrom. Velike količine idrijskega živega srebra so z ladjami vozili v Južno Ameriko. Največji tekmeč Idriji je bil španski Almaden. Zaradi želje po izboljšanju pridobivanja živega srebra je v Idriji prišlo do svojevrstnega spoja rudarskih in alkimističnih tehnologij, ki pa so bile predvsem praktične narave (Soukup 2007: 156).

Metode iz začetka 16. st. so bile zelo primitivne. Rudo so žgali v majhnih lončenih posodah. Za enkratno žganje so rabili kar tisoč takih posod, v katere so dali po 1,5 kg rude. Spodnji del posode so zakopali v pesek, na zgornjega pa naložili drva in kurili, dokler ni vse živo srebro prehlapelo v spodnji, hladnejši del. Ohlajali so nekaj dni, nato odprli posode in pobrali živo srebro (Kavčič 2003: 85).

Leta 1575 je rudnik prešel dvorno last. Avstrijska dvorna komora je skušala izboljšati proizvodne postopke, da bi idrijski rudnik postal konkurenčen španskemu Almadenu. Kljub poskusom industrijske špijonaže in kljub sorodstvenim vezem s španskim dvorom Dunaju ni uspelo dobiti tehnologije iz Almadena, ki so jo zakupniki tamkajšnjega rudnika Fuggerji ljubosumno čuvali. Zato so sklenili povabiti v Idrijo inovatorje, med katerimi so bili alkimisti, lekarnarji in zlatarji, pa tudi različni pustolovci (Kavčič 2003: 87).

Prvi med temi inovatorji je bil italijanski alkimist Antonio de Galli, ki je s svojim delom začel leta 1583. Predlagal je, da bi zgradili peč, v katero bi namestili najmanj 50 retort za skupno 263 kg rude, za kar bi porabili manj kuriva kot pri žganju na prostem, vendar poskus ni uspel, saj je dobil iz 16 funtov rude le 1,5 funta živega srebra, medtem ko so ga po stari metodi dobili 6 funtov. Dobil je strog ukor in skoraj bi ga zaprli (Kavčič 2003: 87).

Višji rudarski mojster Hans Hübmayr je tri leta kasneje poizkusil nove metode žganja rude. Za zgled so mu služile metode žganja, uporabljene v čeških rudnikih. Tako kot pri topu bi litoželezne cevi napolnili z rudo in jih zaprli z železnimi zapirali, tako da hlapi živega srebra

ni bi mogli uhajati. Po končanem žganju in ohlajanju bi živo srebro odtočili. Poskusi pa so bili neuspešni (Kavčič 2003: 87).

Leta 1605 je prišel na graški dvor po posredovanju neke kranjske družbe neapeljski alkimist Alessandro Pazzi in predstavil svojo zamisel. Poskuse je izvajal v strogi tajnosti, pomagali so mu lahko le njegovi italijanski delavci. Poskuse je delal v dragih steklenih retortah. Za en večji poskus je porabil več tisoč dragih steklenih posod. Kljub veliki začetni podpori so v Gradcu sčasoma le spoznali, da so njegovi poskusi predragi, in moral je neslavno oditi. Delo je nadaljeval njegov pomočnik Giuseppe de Piasy. Tudi njegov postopek je bil predrag in preveč nevaren za zdravje, zato z njim niso nadaljevali. Svoje usluge je graški komori ponudil tudi škofjeloški lončar Mihael Ratajc, ki je hotel z različno oblikovanimi posodami preprečiti izgubo živega srebra med žganjem, a brez uspeha (Kavčič 2003: 87-88).

Zelo resni in uspešni pa so bili poskusi cesarskega stotnika in inženirja Hansa Steinmanna iz Zuga. Leta 1605 je nadvojvoda Ferdinand sklenil z njim pogodbo. Steinmann je za žganje cinobaritne rude uvedel zaprte peči, v katere je namestil 60 do 70 posod, od katerih je vsaka zdržala več kot deset žganj, kar je bilo veliko v primerjavi z obstoječim postopkom na prostem, kjer so posode zdržale le tri, največkrat pa samo eno žganje. Deželni knez je zato sklenil z njim pogodbo še za deset let. Vendar je bilo Steinmannovo delo leta 1606 prekinjeno, saj je rudniški sodnik Hans Kuchler skupaj z višjimi rudniškimi uradniki naščuval rudarje proti njegovi žgalni metodi, češ da bo njegov postopek škodljiv zdravju in da bo ukinjenih mnogo delovnih mest. Steinmannu in njegovim sodelavcem so grozili s smrtjo in ga hoteli sežgati v njegovi žgalnici. Upornike so sicer utišali, vendar so do leta 1620 uporabljali za žganje eno ob drugi obe metodi. Staro je podpiral upravnik Prevenhueber, ki je imel pri tem tudi svoje inovatorske interese, za novo pa se je navduševal novi rudniški sodnik Andrej Wieser. Naposled so novo metodo opustili in delali po starem še tri desetletja (Kavčič 2003: 88).

Ponovno so s poskusi pričeli leta 1637. Vodil jih je predstojnik kovnice denarja in rudarski strokovnjak Melchior Putz. Pri delu sta mu pomagala zlatar Johann Lehrmichen in Georg Lindner, ki je bil kot laborant zaposlen pri štajerskem plemiču Wolfu von Stubenbergu, ki se je kot mnogi tedanji plemiči ukvarjal z alkimijo. Putz je v Idriji opravil 31 poskusov, ki pa niso prinesli izboljšanja (Kavčič 2003: 88).

Odločilno novost pa je prineslo leto 1644. Ljubljanski zdravnik dr. Konrad Widerholt von Widenhofen in lekarnarjev pomočnik Avgust Petraeus sta uporabila retorte iz litega železa in te, napolnjen z rudo, postavila v peč. Vendar sta oba, prav tako kot nekaj desetletij prej Hans Steinmann, naletela na močan odpor rudarjev. Ti so poškodovali retorte, zaprli Petreausa v njegov obrat, njegovemu sodelavcu pa grozili s smrtjo. Tokrat se je komora odločila za ostro ukrepanje: pisar Nottenbacher je moral Widerholta na kolenih prositi odpuščanja za obrekovanje. Ukazali so, da se v Idriji postavijo še štiri take peči, ki so bile dokončane leta 1656. Z raznimi izboljšavami so se obdržale do l. 1750, ko so v Idriji uvedli modificirano obliko španskih Bustamentejevih peči, ki so jih bili v Almadenu uvedli že sto let prej (Kavčič 2003: 88-89).

Prikaz poskusa vpeljave inovacij v Idriji kaže predvsem na to, da so alkimija oziroma postopki, izvedeni iz alkimije, igrali pomembno praktično vlogo v kontekstu rudarstva in metalurgije. V uvodu sem zapisal, da je bila alkimija večplasten fenomen, ki se je dotikal mnogih področij. Eno takih področij je bila tudi vpeljava novih rudarskih tehnologij. Pri tem seveda ne gre za alkimijo kot za ezoterično tradicijo, pač pa kaže na to, kako so se iz alkimije – ali ob alkimiji – postopno razvile določene tehnike, ki so vodile v razvoj znanosti in praktično uporabnih kemijskih veščin.

O prisotnosti alkimije v Idriji obstajajo skopi podatki tudi iz naslednjega stoletja. Omenja jih dobro znani Baltasar Hacquet, ki jih zbadljivo imenuje »Goldwürmer und Alchimisten« (zlati črvi in alkimisti). Piše o veri v moč samorodnega (deviškega) živega srebra, ki da ga že v jamah zlivajo v zaprte posode, da ne bi pod vplivom sončne svetlobe izgubilo svoje domnevne moči (Mušič 1994c: 22).

Svojevrsten pokazatelj prisotnosti alkimije v Idriji so tudi t. i. »alkimistične bukvice«. Bukvice nosijo naslov *Sapientia vera*.¹⁰⁹ Bukvice, ki obsegajo dvesto strani, so nekoliko poškodovane. Na tretji strani je alegorična podoba alkimije, na naslednji strani pa pelikan, ki s krvjo hrani mladiče, kar je alkimistični simbol za Kamen modrih (in hkrati za Kristusa). Na naslednji strani je naslov *Welt Weisheit oder Kurzer Begriff der Verwandlungs Wissenschaft von einer Wahren Freund ohne allen zweideütlichkeiten ganz klarr entdeckt*.¹¹⁰ Pisava je v gotici, delno

¹⁰⁹ »Resnična modrost«.

s črnim, delno z rdečim, popisane so do 121. strani. Pisec med drugim veliko piše o izdelovanju zdravil iz živega srebra (Dolenc 1974/1975: 42). Bukvice¹¹¹ naj bi hranil Niko Sadnikar iz Kamnika, vendar moja poizvedovanja niso obrodila sadu.

V drugi polovici 18. st. je v Idriji deloval lekarnar *Ernest Freyer*, ki se je za alkimijo zanimal tako živo, da ga je mogoče imenovati zadnjega pravega kranjskega alkimista. Ne samo, da je imel v svoji zbirki veliko število alkimističnih in rožnokrižarskih knjig, od katerih je v veliki vnem nekatero lastnoročno prepisal; tudi sam je pisal alkimistične spise (v nemščini in latinščini), ki so žal slabo čitljivi.

Med starimi knjigami: alkimija v samostanih

Med splošno javnostjo – in žal tudi med univerzitetnimi izobraženci – velja nekaj takega kot truizem, da je Cerkev nasprotovala okultnim vedam, kolikor je le mogla. Temu ni povsem tako. V srednjem veku, ko je vsaj intelektualno življenje obvladovala Cerkev, so imele okultne vede domovinsko pravico. Cerkevni učenjaki so vedno ločili med naravno magijo, kamor je sodila tudi alkimija, in diabolično ali ritualno magijo, pri kateri se čarovnik posluži pakta s hudičem¹¹². Alkimija in astrologija sta imeli v evropskem srednjem veku povsem legitimno

¹¹⁰ »Modrost sveta ali kratko poročilo znanosti o preobrazbi od resničnega prijatelja, razkrito brez vsakega dvoma«.

¹¹¹ Mogoče je, da so zgoraj omenjene alkimistične bukvice bodisi prepis bodisi avtorsko delo Ernesta Freyerja, vendar je zaenkrat to le hipoteza.

¹¹² Odnos uradne Cerkev do magije in magičnih praks je dolg in kompleksen. Biblija obsoja magijo in magične (čarovniške) prakse na več mestih, tako v Stari kot v Novi zavezi (prim. 2 Mz 22, 17; 5 Mz 18, 9-14; Gal 5, 19). Hkrati pa v Bibliji magija včasih igra pozitivno vlogo, kot v primeru Mojzesovega dvoboja s faraonovimi čarovniki (2 Mz 7, 8-13) ali v pripovedi o modrosti kralja Salomona (1 Kr 5, 9-14). Modrost je imela v Starem Vzhodu med drugim tudi pomen okultnega znanja. Novorojenega Jezusa tako obiščejo trije modri, ki so v Vulgati označeni kot »magi« (Mt 2,1-12). Zgodnji Cerkevni očetje so bili do magije in do magičnih praks na splošno negativno nastrojeni. Sv. Avguštín je v svoji *Božji državi* ostro napadel magijo kot obliko idolatrije, antične bogove in dajmone pa izenačil z demoni. Podobno stališče je zavzemal Izidor Seviljski (6./7.st.), ki je učil, da so magije človeka naučili padli angeli (Fanger in Klaasen 2006: 725-726). Po drugi strani pa je v visokem srednjem veku nastala delitev med naravno magijo, kamor so sodile vede, kot so astrologija, alkimija in optika, in ritualno oziroma demonsko magijo. Mnogi pomembni sholastični pisci, med njimi Michael Scot, Roger Bacon in Albert Veliki, so naravno magijo in njene podvrste (alkimijo, astrologijo, naravne metode vedeževanja itd.) uvrščali v legitimno in dopustno področje znanja. Celo konservativni Sv. Tomaž Akvinski je dopuščal nekatere oblike magije (Fanger in Klaasen 2006: 726-727).

domovinsko pravico. Alkimija sicer ni sodila med sedmero svobodnih umetnosti, vendar so bile diskusije o njej pogoste. Cerkevni učenjaki so pogosto diskutirali o tem, kolikšen je domet alkimije (prim. Newmann 2004: 34-114). Šlo je za eno ključnih in pravzaprav zelo sodobnih vprašanj: dometa znanosti napram naravi in vprašanja o morebitni človeški vsemogočnosti. Koncept Kamna modrih, ki predstavlja odrešeno in poboženo materijo, torej snov, odrešeno Adamovega padca, je buril domišljijo Cerkvskih učenjakov, ki so bili predvsem menihi in kleriki.

To, in hkrati dejstvo, da je bila znanost v srednjem veku v domeni menihov in klerikov, je botrovalo dejstvu, da so bili le-ti med prvimi zahodnimi (latinskimi) alkimisti. Albert Veliki je bil dominikanski menih, prav tako sloviti katalonski zdravnik Arnald de Villanova. Ramon Lull je bil frančiškan, prav tako Roger Bacon.¹¹³ Tudi Berthold Schwarz, alkimist in izumitelj smodnika, je bil menih. Samostani so namreč menihe odvezali od skrbi za vsakdanje preživljanje, imeli so bogate knjižnice in puščali relativno mero prostega časa. Šele v 14. in 15. st. se je alkimija razširila med plemiče in meščane.

Zaradi kontemplativne naravnosti redov, kot so bili cistercijani in kartuzijani, so se z alkimijo ukvarjali predvsem menihi dveh uboštvskih redov, dominikancev in frančiškanov. Zlasti to velja za slednje, zaradi karizme Sv. Frančiška, usmerjene v naravo. Res pa je, da se je alkimija pri tem redu pogosto povezovala tudi s tedanjo farmacijo in medicino (prim. Južnič 2009: 3). O razširjenosti alkimije med kleriki in menihi govori tudi bula papeža Janeza XXII *Spondent quos non exhibent*, ki je leta 1317 skušala omejiti alkimijo med menihi (Buntz 2006: 37). Alkimijo med menihi so prepovedovali tudi kasneje. Leta 1547 piše v sklepih generalnega kapitlja frančiškanskega reda v Rimu, da je »klerikom, laikom in duhovnikom izven samostana (torej posvetnim bolnikom) prepovedano otipavanje pulza, ogledovanje urina,

Drugačen je bil odnos do demonske magije, ki je bila povečini obsojana. V poznem srednjem veku in v začetku novega veka je prišlo do ostrega preganjanja ritualne magije, ki je bila po mnenju Cerkvskih piscev demonska. Na to preganjanje je vplivalo več razlogov. Šlo je za dokončno pokristjanjenje Evrope, saj so mnoge »poganske« prakse ostale žive še do časa zgodnjega baroka. Mnogi Cerkvski pisci, Tomaž Akvinski, Heinrich Kramer Institoris in Jakob Sprenger (avtorja zloglasnega *Maleus Maleficarum-a*) in jezuit Martina del Rio, kot tudi pravniki (npr. Jean Bodin, Nicholas Remy in Pierre de Lancre) so s svojimi demonološkimi deli izoblikovali predstave o čarovništvu, ki so se usidrale globoko v zavest evropskega človeka (Košir in Tratnik-Volasko 1995: 39-67). Med naravno magijo, ki je dopustna, in diabolično magijo, ki je »grešna in zločinska«, razlikuje tudi Janez Vajkard Valvasor (prim. 2011, XI: 70-109)

¹¹³ Slednji je dejansko imel velike probleme s svojim redom, vendar je šlo to predvsem na rovaš njegove siceršnje svobodomiselnosti in intelektualne naprednosti.

predpisovanje sirupov in zdravil, opravljanje kakršnihkoli kirurških posegov in puščati kri, ter se družiti z alkimisti ali se z alkimijo ukvarjati.« Prepoved je bila ponovljena l. 1595. Poleg prepovedi medicinskih dejavnostim je bilo redovnikom »prepovedano družiti se z alkimisti ali si alkimijo »izmišljati«. Skrajno zaostritev pa je prinesel šele dekret Marije Terezije iz l. 1777. S tem je bilo verjetno konec alkimističnega laboriranja po samostanih na naših tleh (Mušič 1994a: 15).

Najboljši pokazatelj alkimističnih prizadevanj med menihi na naših tleh so knjige. Knjižnice samostanov v Novem mestu, Kamniku in Ljubljani hranijo precejšnje število alkimističnih knjig. Alkimija v frančiškanskih samostanih je pogosto katalogizirana skupaj s splošnimi naravoslovnimi vedami, medicino in farmacijo (Južnič 2009: 5). Med temi navajam samo dela, eksplicitno povezana z alkimijo.

Frančiškanski samostan v Kamniku hrani delo o medicini Johannesa Baptista van Helmonta, ki je skupaj s svojim sinom predstavnik alkimije, rabljene v medicinske namene, tuje pa mu ni bilo tudi mistično pojmovanje alkimije. Sin Johannes Mercurius van Helmont je opisal pričevanja o učinkovitosti Kamna modrih, ki jih navaja tudi Janez Friderik pl. Rain (Južnič 2009: 5; Rain 1680, II: 5-6). Ljubljanski, novomeški in loški frančiškani hranijo Paracelzusa dela (izdajo iz l. 1603 in l. 1605), pa tudi dela srednjeveškega alkimista Johannesa de Rupescissa (Južnič 2009: 5). Loški frančiškani hranijo precej del Alberta Velikega: *De coelo et mundo*,¹¹⁴ *De Mineralibus*¹¹⁵ in delo witterberškega profesorja, enega od začetnikov znanstvene kemije Daniela Sennerta (Južnič 2009: 7). Kranjski kapucini hranijo delo pisca o naravni magiji Giovannija Battista Della Porta (1538 – 1615) z naslovom *Magia Naturalis /...*,¹¹⁶ pa tudi precej del Athanasiusa Kircherja, ki sicer ni eksplicitno pisal o alkimiji, vendar je okultnim vedam namenjal precej pozornosti (Južnič 2009: 7-8). Poleg tega imajo loški kapucini tudi dela alkimista Joachima Tanckeja, ki se je proslavil s tem, da je izdal dela slovitega alkimista Basila Valentina, ki je bil pravzaprav Johann Thölde iz Hessna, pišoč pod psevdonimom. Prav tako so imeli hermetično filozofijo Heinricha Nolla, ki je veliko pisal o

¹¹⁴ »O nebu in svetu«.

¹¹⁵ »O mineralih«.

¹¹⁶ Delo s polnim naslovom *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (»Naravna magija ali o čudežih naravnih stvari«) je izšlo l. 1558 in je bilo izdatno razširjeno l. 1589.

Kamnu modrih in o okultni medicini ter dela alkimista in gospodarstvenika Joanna Joachima Becherja, ki je deloval na dvoru cesarja Leopolda I. (Južnič 2009: 9-10).

Tudi novomeški frančiškani so imeli veliko medicinskih in farmacevtskih knjig, med katerimi so tudi take, ki obravnavajo alkimijo. Med njimi velja omeniti Knjigo zdravja Arnaldusa iz Villanove, nekaj del Goerga Ernesta Stahla (ki je po svojih pojmovanjih že bližje znanstveni kemiji kot alkimiji: bil je utemeljitelj teorije o flogistonu), Boylova *Opera omnia*¹¹⁷ in Newtonove *Principe* (Južnič 2009: 12-13).

Prisotnost alkimističnih knjig v samostanih kaže na dejstvo, da so menihi v večji ali manjši meri kazali zanimanje za to umetnost. Podroben pregled samostanskih knjižnic, tudi tistih iz kontemplativnih redov (kartuzijani, cistercijani) bi utegnil odkriti še več takšnega gradiva.

Skrajno zaostritev glede alkimističnega delovanja v samostanih je prinesel dvorni dekret cesarice Marije Terezije iz l. 1777 *Decretum Aulicum adversus Alchimistas* (Mušič 1994a: 15). Ker je v tem času izšlo še več dekretov, naperjenim proti rožnokrižarjem in sorodnim redovom, se je čas alkimije v samostanih iztekel.

Plemiči, zdravniki, izumitelji, knjigotržci: alkimija v 16. in 17. stoletju na Kranjskem

16. stoletje bi lahko po vsej pravici imenovali čas, ko se je formiralo to, kar je dandanes v akademskih krogih znano kot »Zahodna ezoterična tradicija«. Začetki segajo že v 15. st., ko je Marsilio Ficino na pobudo firenškega kneza Cosima Medici prevedel hermetične spise in s tem sprožil val hermetizma, ki je imel odločilen vpliv na miselnost renesanse in baroka, Pico della Mirandola pa je približno v istem času utemeljil krščansko kabalo (Goodrick-Clarke 2008: 46). Reformacija je pozornost za nekaj časa obrnila v drugo smer, toda po augsburški verski pomiritvi in Tridentinskem koncilu je zanimanje za okultne vede ponovno oživel. Velik pomen sta imela osebnost in delo Paracelzusa, ki je utemeljil novo smer tako v medicini kot v alkimiji, predvsem v Avstriji in v nemških deželah pa je njegov nauk – in njegove izpeljave – zastopalo veliko število pristašev. Vsekakor velja omeniti tudi revolucijo v astronomiji, ki so jo izpeljali Kopernik, Kepler in Tycho Brahe.

¹¹⁷ »Vsa dela«.

Že od časa Maksimiljana I. je bila za Habsburžane značilna naklonjenost do okultnih ved, zlasti alkimije, tudi zaradi njene praktične uporabnosti (Evans 1989: 257-259). Zlasti pa je bil okultnim vedam in še posebej alkimiji naklonjen habsburški cesar Rudolf II. (1552 - 1612). Rudolf II. je leta 1575 postal češki kralj, naslednje leto pa nemški cesar. Svoj dvor je preselil iz Dunaja v Prago. Za politiko se ni zanimal, pač pa je bil velik pokrovitelj umetnosti in znanosti. Na njegovem dvoru so delovali mnogi slikarji in znanstveniki tistega časa, med njimi Johannes Kepler in Tycho Brahe. Čeprav katolik, je slovel po svoji strpnosti do različnih veroizpovedi tistega časa.. V svojem kabinetu čudes na praških Hradčanih je zbral izjemno zbirko knjig in umetnin. Njegovo poglavitno zanimanje pa je veljalo alkimiji. Imel je lasten alkimistični laboratorij, na njegovem dvoru pa so delovali alkimisti Martin Ruland, Heinrich Khunrath, Michael Maier, Michael Sendivogius, Nicholas Bernaud in Oswald Croll. Prago, ki je v tistem času slovela kot središče okultnih ved par excellence, sta obiskala tudi angleški učenjak in mag John Dee in njegov pomočnik Edward Kelley, katerega je cesar povzdignil v plemiški stan (Godwin 2006: 1021-1022).

Nič nenavadnega ni, da se je cesarjevo zanimanje za okultne vede preneslo tudi na ostale plemiče in podložnike. Če k temu prištejemo še pojav treh rožnokrižarskih manifestov, ki so v presledkih izšli v letih 1614, 1615 in 1616, ter posledično rožnokrižarsko »mrzlico«, ki je zajela praktično celo Evropo, je mogoče čas pred tridesetletno vojno imenovati zlato dobo okultizma in zlasti alkimije. Iz že omenjenih razlogov je bilo to navdušenje še posebej izrazito v nemških deželah in Avstriji, katere del je bila tudi Kranjska. Tridesetletna vojna, ki je namesto rudolfinske strpnosti prinesla fanatično sovraštvo in v nemških deželah povzročila neizmerno opustošenje, je povzročila sicer začasno prekinitev, vendar pa je navdušenje nad okultnimi vedami trajalo še celoten barok. Če je bil čas na prelomu 16. v 17. st. alkimiji najbolj naklonjen, pa je le-ta doživela svoj vrhunec (tudi na Kranjskem) v drugi polovici 17. st. Morda ni naključje, da je bil to tudi čas najbolj množičnih čarovniških procesov (Košir in Tratnik-Volasko 1995: 160, 186-187). Alkimija, astrologija in t. i. učena magija so bile omejene na višje sloje in meščanstvo, čarovništvo pa je bilo pretežno v domeni preprostega ljudstva. Na razmah magije med preprostim ljudstvom in posledične čarovniške procese je morda mogoče gledati kot na izraz splošnega zanimanja za okultne vede v tej dobi, ki so, kadar so bili v domeni nižjih slojev, pri višjih slojih povzročili preplah, medtem ko so med plemiči in višjimi sloji okultne vede imele povsem legitimno mesto.

V 17. st. je bila katoliška dogma pogoj *sine qua non*. A medtem ko je preprosto ljudstvo sledilo kodeksu stroge katoliške discipline, ki jo je udejanjala duhovščina, je elita sledila svojemu lastnemu kodeksu. V 16. in 17. st. je nastala izrazita plemiška kultura. Plemiči so vse večje mesto dajali izobrazbi; le-ta je postala vsaj tako pomembna kot vojaška spretnost v prejšnjih stoletjih. Mnogi plemiči so si omislili bogate knjižnice. Med knjižnicami je seveda prednjačila dunajska, ki se je po nakupu knjižnice Fuggerjev še povečala. Bila je svojevrsten odraz moči in veličine habsburškega dvora. Vendar pa knjižnica marsikaterega plemiča ni zaostajala za dunajsko. Velike reprezentativne knjižnice so zbrali plemiči Lobkowitz, Liechtenstein, Eggenberg, Kirchberg in Sternberg. V teh knjižnicah okulturna dela niso bila redkost – na knjižnih policah so stala skupaj z deli o teologiji, pravu, matematiki in naravoslovju (Evans 1989: 227-230).

Značilnost baročne kulture je tudi razvoj nove znanosti. Na univerzah tega časa sta še vedno kraljevala Platon in Aristotel, vendar pa je renesančni hermetizem pomembno oblikoval baročno misel. Nauk o analogiji med mikrokozmosom in makrokozmosom je po pravici mogoče imenovati leitmotiv filozofske misli tega časa (Evans 1989: 233). Nova znanost se je uveljavljala postopno. Trajalo je kar nekaj časa, da se je revolucija, ki jo je v astronomiji izpeljal Kopernik, prijela. Ptolomejski geocentrični sistem se je obdržal še dolgo časa in neka grafika v Kircherjevem delu *Iter extaticum*¹¹⁸ (1671) prikazuje šest alternativnih modelov sončnega sistema: ptolomejskega, platonkega, egiptovskega, sistem Tycho Brache-ja, delni sistem Tycho Brache-ja in kopernikanski sistem (Roob 2006: 49). Med naravoslovci, ki so izpoeljali to, kar danes imenujemo »znanstvena revolucija«, so bila okulturna stremjenja zelo pogosta. V nekem obdobju svojega življenja se je nad rožnokrižarstvom navduševal celo trezni Rene Descartes (sic!), a ko mu rožnih križarjev ni uspelo najti, je okulturnim vedam obrnil hrbet in se posvetil trezni filozofiji (McIntosh 1997: 50).

Vendar pa je pojmovanje, ki bi v okulturnih stremljenjih znanstvenikov in učenjakov tega časa hotelo videti le nek prežitek napol minule dobe, neke vrste praznoverno ostalino srednjega veka, ki vsled nove znanstvene revolucije še ni povsem izginilo, zelo napačno. Okulturna filozofija je bila integralni del baroka in pogled, ki bi želel v Newtonovi alkimiji videti praznoverno hibo tega velikega moža, dela krivico Newtonu samemu, ki je alkimijo pojmoval

¹¹⁸ »Ekstatično potovanje«. Delo je izšlo že l. 1656 kot *Itinerarium Extaticum*, v nadaljnih dveh izdajah (1660 in 1671) pa kot *Iter Extaticum* (Kircher 2006: 669).

zelo resno – o tem pričajo njegovi zasebni dnevnik in dejstvo, da je rezultate svojih poskusov razkrival le najbolj zaupnim prijateljem (Dobbs 1975). Veliko bolj upravičeno je pojmovanje Yatesove, ki v okultni filozofiji vidi poglavitno gonilo znanstvene revolucije in *njen integralni del* (prim. 2007 [1972]; 2008a [1964]).

Tudi odnos Cerkve do okultnih ved in alkimije ni bil tako enostranski, kot se to običajno prikazuje. Na eni strani je šlo za to, da so Cerkevni učenjaki ločili med t. i. naravno magijo, kamor je v širšem smislu spadala tudi alkimija, in ki je bila dopustna, in med diabolično magijo, ki je bila obravnavana ne samo kot herezija, pač pa tudi kot zločin. Hkrati pa je bilo, kar se okultnih ved tiče, v tem času prisotno že omenjeno razlikovanje med višjimi sloji in učenjaki na eni ter preprostim ljudstvom na drugi strani. Kar se tiče prvih, je bilo ukvarjanje z okultnimi vedami vsaj dopustno, v primeru preprostega ljudstva pa je bilo ukvarjanje s čarovništvom¹¹⁹ pojmovano kot zločin in temu primerno kaznovano.

Med samimi Cerkvnenimi učenjaki so bili taki, ki so se ukvarjali z okultnimi vedami. V času baroka je kot nesporna avtoriteta na tem področju slovel jezuit Athanasius Kircher (1602-1680). Bil je poliglot in polihistor, ki se je ukvarjal praktično z vsemi tedanjimi vedami: astronomijo, matematiko, mineralogijo, jezikoslovjem itd. Bil je tudi pionir egiptologije, zanimala pa sta ga tudi alkimija in magija. O alkimiji ni imel dobrega mnenja: bil je prepričan, da so alkimistične preobrazbe delo hudiča (Evans 1989: 230). Alkimijo je prav tako obsojal španski jezuit Martin del Rio (Južnič 2003: 102).

Kljub obsodbam Cerkvnenih učenjakov je popularnosti alkimije v avstrijskih deželah v času baroka botrovalo tudi dejstvo, da so se za okultne vede in zlasti za alkimijo zanimali tudi Habsburžani. Med habsburškimi cesarji je bil po zanimanju za okultno prav gotovo najbolj znan Rudolf II., v nekoliko manjši meri pa so to zanimanje gojili tudi Ferdinand II., Ferdinand III. in Leopold I, zanimanje za alkimijo pa so gojili tudi mnogi plemiči (Evans 1989: 257-259).

Alkimija je postala ne samo sestavni del baročne kulture, pač pa tudi del reprezentacije avstrijskega (habsburškega) dvora. Plemiči in vladarji so bili pogosto pokrovitelji za alkimije

¹¹⁹ Pojmovanje konceptov magija (magic) in čarovništvo (witchcraft) je kompleksno. Nekateri ju enačijo, drugi v čarovništvu vidijo temni pol magije. Ena od razlik je ta, da je magija veščina, katere se da priučiti, medtem ko je za čarovništvo potreben prirojen dar (Košir in Tratnik-Volasko 1995:14). Ena od razlik je tudi spolna: moči maga so nadzorovane in kontrolirane, in zato potencialno koristne, čarovniške moči pa so nenadzorovane, nekontrolirane in kaotične, zato so potencialno razdiralne (Košir in Tratnik-Volasko 1995: 18).

in mecenari alkimistov, ki so delovali na njihovih dvorih. Na dvoru Leopolda I. so tako delovali avguštinski menih Wenzel Seiler, ki je meniško haljo zamenjal z alkimističnim laboriranjem; Johann Joachim Becher, ki se izkazal tudi kot gospodarstvenik, in neapeljski pustolovec »grof« Caetano Ruggiero, ki je potem, ko so ga razkrinkali kot goljufa, končal na z umetnim zlatom oblepljenih vešalih (Evans 1989: 259-262; Soukup 2007: 438-451).

Posebna značilnost baročne alkimije so tudi poročila o uspešnih preobrazbah. Ena najbolj znanih preobrazb se je dogodila v Pragi l. 1648. Johann Konrad Richthausen je v prisotnosti cesarja Ferdinanda III. z rdečim praškom tri funte živega srebra preobrazil v dva in pol funta zlata. Del zlata je bil uporabljen za izdelavo spominske medalje, na kateri je na eni strani podoba Hermesa z liro in kaducejem, na drugi strani pa je napis: *Raris haec ut hominibus nota est ars. Ita raro in lucem prodit. Laudetur Deus in aeternum qui partem infinitae suae scientiae abiectissimis suis creaturis communicat.*¹²⁰ Richthausna je cesar Ferdinand III. povzdignil v plemiški stan z nazivom »baron von Chaos«. Postal je vodja kovnice na Dunaju in kasneje nadzornik rudnikov na Ogrskem (Soukup 2007: 429-430). Leta 1660 je potujoči alkimistični adept Johannes de Monte Snyders na Dunaju z enim zrnom svoje tinkture en funt svinca preobrazil v zlato. Monte Snyders je uspešne preobrazbe demonstriral l. 1666 tudi v Lyonu (le-tej je bil priča tudi Valvasor) in l. 1667 v Aachnu. Johannes de Monte Snyders je bil eden najbolj znanih alkimistov baročne dobe in avtor dveh kemičnih traktatov, ki so jih brali tudi kranjski alkimisti (Soukup 2007: 439). Že omenjeni menih-alkimist Wenzel Seiler pa je l. 1677 v prisotnosti cesarja Leopolda I. v zlato preobrazil sedem kilogramov težak srebrn medaljon, ki je še danes na ogled v Kunsthistorisches Museum na Dunaju (Soukup 2007: 438). O uspešnih preobrazbah je poročal tudi Nizozemec Johann Baptista van Helmont, pa tudi drugi. Alkimistične preobrazbe so bile svojevrsten dokaz že resničnosti alkimije, ki je v času, ko je že izgubljala svoj numinozni naboj, potrebovala take otipljive dokaze. Hkrati pa so bile te preobrazbe tudi del baročne kulture, ki je ljubila teatraličnost, dramo in vse, kar je dišalo po čudežnem.

¹²⁰ »Ta umetnost je redko poznana ljudem in redko pride na dan. Hvaljen naj bo Bog na veke, ki jo po svoji neskončni vednosti svojim ponižnim stvaritvam posreduje.«

V drugi polovici 16. in v začetku 17. st. je bila Kranjska z njej priključenimi pokrajinami: Krasom, Slovensko marko, Metliko in avstrijsko Istro kot del Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti v okviru posebne habsburške dinastične tvorbe Notranje Avstrije (1564 – 1619). Sem so spadale še Štajerska, Koroška, Goriška ter mesti Trst in Reka. Gradec je bil prestolnica in tu so bili ustanovljeni posebni centralni uradi. Zunaj tega dinastičnega okvira je bilo le slovensko prebivalstvo v Beneški republiki in Prekmurju (Reisp 1983: 9). Omenjene dežele so torej sodile v srednjeevropski kulturni krog. Vendar pa so bile razmere v slovenskih deželah v primerjavi z nemškimi deželami in ostalo Avstrijo nekoliko specifične. 16. st. je bilo za slovenske dežele zelo buren čas. To je bil čas turških vpadov, ki so prenehali šele ob koncu 16. st. Dežele so zaznamovali tudi veliki kmečki upori ter reformacija in z njo povezana protireformacija, ki je bila dokončna izvedena šele l. 1625. Svoje je prispevala tudi gospodarska kriza, ki je na začetku 17. st. zajela vse avstrijske dežele (Reisp 1983: 9, 12).

Morda v burnih dogajanjih tega časa tiči dejstvo, da so o alkimiji v slovenskih deželah v 16. st. podatki skopi. Veliko več podatkov o alkimiji je iz druge polovice 17. st. Po zaslugi alkimističnega zanimanja cesarjev Ferdinanda III. in zlasti cesarja Leopolda I. je alkimija postala na nek način modna tudi v slovenskih deželah. Žalostno dejstvo tega časa pa je, da v drugi polovici 17. st. tudi čarovniški procesi na Slovenskem dosežejo svoj višek. Medtem ko so se plemiči in meščani pridno ukvarjali z okultnimi vedami, je bila vsakršna tendenca preprostega ljudstva v smeri okultnega strogo preganjana.

O kranjskih alkimistih pišeta Paracelzus in Valvasor. Paracelzus pravi, da so kranjski in istrski alkimisti najboljši na svetu in pri njih se je mogoče veliko naučiti. Prav te dežele so namreč za alkimijo še posebej primerne, zagotavlja Paracelzus v svojem navodilu za pripravo Kamna modrih: »*Wirst dazzu keine tauglichern Instrumenten finden als Ungaria und Istria oder Carneol und Karnten*« (»Za ta namen ne boš našel primernejših inštrumentov kot na Ogrskem ali v Istri ali na Kranjskem in Koroškem«) (Zalar 1996: 130). Valvasor piše, da so mu na Nemškem tamkajšnji alkimisti kazali pisma alkimistov s Kranjske in da so po njihovih navodilih pripravljali Kamen modrih (2009, III: 415). Kdo so bili ti adepti s Kranjske, katerih imen Valvasor ni hotel izdati?

Z alkimijo se je v 60-ih letih 16. st. ukvarjal Janez Krstnik Seebach, sin ljubljanskega škofa Petra Seebacha. Ohranjeni so računi ljubljanskega trgovca Roringerja, ki mu je v letih 1566/67 priskrbel veliko steklenih posod »per alchimistiche wasser«, žvepla, vitriola, solitra in galuna (Žvanut 1994: 163). Vizitacija škofa Bizancija leta 1581, ki je po župniščih na Kranjskem iskala heretične knjige, je v Šmarju odkrila dve knjigi Kornelija Agrippe,¹²¹ ki sta obravnavali okultne vede, v Šentrupertu pa Antisbergerjevo *Geomantijo*. Za kabalo se je zanimala mekinjska opatinja Suzana Gornjegrajska. V prvih desetletjih 17. st. se je za okultne vede zanimal nekdo iz družine Turjaških, o čemer priča Trithemiusova *Steganographia*¹²² v turjaški knjižnici (Žvanut 1994: 163).

Alkimija se je prilagajala tudi tedanjim gospodarskim in vojnim potrebam. 20. 9. 1596 je Gregor Corissa iz Ljubljane poslal nadvojvodi Ferdinandu in vicedomu v Ljubljani dopis na treh straneh o izumu ognjene krogle Joachima Turekha, ki je bil verjetno prav tako Ljubljančan. Ognjeno kroglo naj bi bilo mogoče uporabiti na sto miljah razdalje in naj bi jo bilo mogoče postaviti tako, da bi delovala po 24-ih urah. Od sebe je dajala močan ogenj (Južnič 2003: 100).

Za alkimijo se je zanimal tudi Valvasorjev stric Adam pl. Valvasor. V lasti je imel tri knjige španskega poznavalca magije in demonologa Martina del Ria,¹²³ v katerih je Del Rio obsodil delovanje alkimistov. Njegov sodobnik Martin Adam Kunstl je imel l. 1646 na Kranjskem v lasti vseh šest del Riovih knjig (Južnič 2003: 101; Minarik 2000c [1927a]: 347).

David Verbec (Werbezius) se je rodil leta 1577 ali 1578 v Ljubljani in je umrl leta 1643 v Speyerju. Študij je leta 1600 končal v Baslu, kar je gotovo vplivalo na njegovo usmeritev v Paracelzusovo filozofijo in jatrokemijo. Kot prepričan luteranec je po končanem študiju ostal

¹²¹ Heinrich Cornelius Agrippa iz Nettesheima (1486-1535), znan čarovnik in kabalist iz 16. st. Verjetno gre za njegovo delo *De occulta philosophia libri tres* (»Tri knjige o okultni filozofiji«). Delo je izšlo l. 1533 (Goodrick-Clarke 2008: 56).

¹²² Johannes Trithemius (1462-1516) je bil opat benediktinskega samostana v Sponheimu. Zanimal se je za alkimijo, kabalo in magijo. Delo *Steganographia* (neprevedljivo, izšlo l. 1606) se ukvarja s tajnopisjem in prenosom sporočil na daljavo (Goodrick-Clarke 2008: 50-52).

¹²³ Martin Del Rio je bil rojen v španski družini v tedaj španskem Antwerpnu. Zaradi inteligence, poznavanja jezikov in velike izobraženosti je veljal za »čudežnega mladeniča«. Kot jezuit je deloval predvsem na Nizozemskem. Bil je Cerkevna avtoriteta za področje okultnih ved in je do vseh okultnih fenomenov tedanjega časa, vključno z alkimijo, nastopal močno kritično (Južnič 2003: 101-102).

v Nemčiji in se ob protireformaciji kljub vabilom deželnih stanov ni hotel vrniti v domovino. V času svojega bivanja v Nemčiji je deloval v Tübingenu, Ulmu, Augsburgu, Stuttgartu in Strassburgu kot zdravnik in medicinski pisec. Med njegovimi deli o kugi in drugih boleznih izstopajo razprave iz kemiatrije (t. j. alkimije, uporabljene v medicinske namene) (Mušič 1994b: 18).

Posebej zanimiv je Verbčev portret, delo slikarja bakrorezca L. Killiana iz leta 1618. Na sliki je v levem zgornjem kotu alkimistični simbol krilatega Hermesa (Merkurja), kar verjetno pomeni, da jatrokemiku Verbcu alkimija ni bila nepoznana. Zato je Davida Verbca upravičeno mogoče šteti med zdravnike paracelziste oziroma jatrokemike. Killianov bakrorez je zanimiv tudi zaradi drugih dodatkov. Na sliki je perunika (*Iris illyrica*) – mogoče kot simbol slovanskega izvora, z drugo roko pa se Verbec – Carno Lubeanus (Kranjec Ljubljčan) dotika lobanje (Mušič 1994b: 18).

V Verbčevem seznamu oziroma zapuščinski listini (inventarju) je več kemičnih in alkimističnih knjig. Verbčeva imovina je skupaj s knjižnico prešla v last Janeza Krstnika, fizika deželnih stanov Kranjske. Knjižnico naj bi po nekaterih virih kupil Valvasor, kar pa se najverjetneje ni zgodilo, ker v Valvasorjevi bogenšperski knjižnici ni Verbčevega ekslibrisa (Mušič 1994b: 19).

V času Davida Verbca je deloval tudi zdravnik – paracelzist Lavrencij Rebek (Repikh, Recbeck). Kot mlad zdravnik, ki je zagovarjal Paracelzusove nauke je med ljubljanskimi starejšimi zdravniki, privrženci Hipokrata in Galena, zbudil nemir in prepir. Iz lekarn je jemal njihove recepte in jih – povsem v slogu njegovega učitelja Paracelzusa – javno zasmehoval. Razmere so se tako zaostrole, da bi moral Rebek zapustiti Ljubljano, a se je temu upiral. Ko pa so mu povišali plačo,¹²⁴ je vendarle odšel. Rebek je bil lastnik rudnika svinca in bakra v okolici Škofje Loke. Obratovanje rudnika je opustil, ker je ruda vsebovala preveč »vitriola«. Pridobivanje svinca kakor tudi bakra govori v prid domnevi, da se je Rebek poizkušal tudi z alkimijo. Zanimanje zanjo potrjuje tudi dejstvo, da NUK hrani več alkimističnih knjig, ki nosijo Rebekov ekslibris (Mušič 1994b: 19). Za alkimijo se je zanimal tudi zdravnik Boštjan Rechberg. Spisal je delo *Arcana Chymica*¹²⁵ (Steska 1900: 165).

¹²⁴ Zveni sicer precej nelogično, da bi odšel ravno po povišanju plače, vendar gre verjetno za to, da je za pot v tujino potreboval potrebna finančna sredstva, ki jih je pridobil s povišano plačo.

Tudi za Kranjsko druge polovice 16. in 17. st. je bil značilen nastanek specifične plemiške kulture. Plemstvo je imelo v tem času knjižne zbirke, ki jih je mogoče preučevati predvsem po zapuščinskih inventarjih. Le-te je za prva desetletja 17. st. analizirala Maja Žvanut. Ugotovila je, da so bile v tem času grajske biblioteke razmeroma bogate, plemiči pa so knjige pogosto prinesli iz svojih kavalirskih potovanj, ki so bila del tedanje omike. V knjižnicah je bilo tako poleg latinske in nemške tudi precej italijanske in francoske literature (Dular 2002a: 262). Največja knjižnica baročne dobe na Slovenskem je bila prav gotovo knjižnica grofov Turjaških. Knjige so zbirali že njegovi predhodniki, grof Volk Engelbert, ki je včasih kupoval kar cele knjižnice, pa je knjižnico dopolnil do 3257 knjig. Zanimalo ga je predvsem naravoslovje. Sodeloval je celo pri Geurickovih vakuumskih poskusih v Regensburgu, kar ga uvršča med enega glavnih zagovornikov novih znanstvenih tokov v naših krajih (Južnič 2006a: 8-9).

Turjaško knjižnico je med leti 1655 – 1663 popisal Volkov prijatelj, dr. Schönleben. Nekoliko kasneje so knjige razdelili na osemnajst področij: bogoslovje, pravo, politika, etika, zgodovina, medicina, matematika, filozofija, humaniora, poezija, filologija, arhitektura, gospodarstvo, lovstvo, glasba, romani, viteške igre ter kipi in ikone (Južnič 2006a: 12). V knjižnici grofov Turjaških je bilo tudi precej knjig o okultnih vedah. Le-te so bile razdeljene v razdelek o medicini, astrologija pa v razdelek o astronomiji (Južnič 2006b: 43).

Leta 1678 je na povabilo ljubljanske stanovske uprave prišel v Ljubljano *Janez Krstnik Mayr*, ki je deloval kot tiskar in knjigotržec v Salzburgu. V Ljubljani je ustanovil svojo podružnico. Svojo ponudbo je Ljubljančanom predstavil predvsem na sejmskih katalogih. Ohranila sta se dva – za sejem v Linzu leta 1664 in za ljubljanski Elizabetin sejem leta 1678. Predvsem je zanimiv katalog iz leta 1678 (Dular 2002b: 91-92, 97). Med knjigami je ponujal tudi dela, povezana z alkimijo, astrologijo in magijo. V razdelku *Libri medici*, torej »medicinske knjige«, je moč najti naslednja dela, ki obravnavajo alkimijo ali okultne vede na splošno: Agricola: *De re metallica*; Albinei: *Bibliotheca Chemica*;¹²⁶ Becher: *Physica subterranea libri duo*, *Experimentum Chymicum novum*, *Acta Laboratorii Chymici Monacensis*;¹²⁷ Boyle:

¹²⁵ »Kemične skrivnosti«.

¹²⁶ »Kemična knjižnica«.

Tractatus de Aere, Specimen de Origine & Viriutibus Gemmarum, Tractatus de Cosmicis Rerum Qualitatibus;¹²⁸ Bracesci: *De Alchimia Dialogi duo*;¹²⁹ Flamelli: *Zwei Außerleßne Chimiche Bücher*;¹³⁰ Glaser: *Chimische Wegweiser*;¹³¹ Pantaleonis: *Examen Alchymisticum, Alchimistische Tractatlein, Bifolium Metallicum*;¹³²; Sachs: *Oceanus Micro-Macrocismus, Gemmarologia sive Cancrorum Consideratio Physico-Medico-Chymica*;¹³³ Von Suchten: *Mysteria Gemina Antimonij*;¹³⁴ *Theatrum Chymicum IV. vol.*¹³⁵ in Valentini: *Chymische Schriften alle, Triumphwagen deß Antimonii*¹³⁶ (Mayr 1966 [1678]).

Glede na število knjig v Mayrjevi ponudbi, ki obravnavajo dotično tematiko, je razvidno, da so imeli Ljubljanci in prebivalci Kranjske na razpolago precej alkimističnega in okultnega čtiva. Med avtorji v Mayrjevi ponudbi so namreč ključni alkimistični avtorji 16. in 17. st., vključno z alkimističnim kompendijem *Theatrum Chymicum*, ki je vseboval več sto alkimističnih spisov.

¹²⁷ Johann Joachim Becher (1635-1682) je bil nemški alkimist in gospodarstvenik, ki je poudarjal pragmatične vidike alkimije (Smith 1998: 75-77). Naslovi del se prevajajo kot »Dve knjigi o podzemski naravi«; »Novi kemični eksperiment«, »Münchenska kemična laboratorijska dela«.

¹²⁸ »Traktat o zraku«; »Primer o izvoru in očinkih kristalov«; »Traktat o kvalitetah kozmičnih reči«.

¹²⁹ Giovanni Bracesco (ok. 1482-1555) je bil italijanski alkimist. Napisal je delo v obliki dialoga, kjer je komentiral Gebrovo *Summo* in v dialog vpletel mitološke teme (Južnič 2003:103). *De Alchimia Dialogi duo*: »Dva razgovora o alkimiji«.

¹³⁰ »Dve še posebej izvrstni kemični knjigi«.

¹³¹ »Kemični kažipot«.

¹³² Franz Gassmann, z vzdevkom »Pantaleonis«, je bil v 70-ih letih 17. st. eden od najpopularnejših piscev o alkimiji. Užival je pokroviteljstvo cesarja Leopolda I. Gassmannovi poskusi z živim srebrom sodijo sicer še v kontekst alkimije, vendar so predhodniki kemičnih eksperimentov francoskega kemika Louisa Bernarda Guytona de Morveau-ja (1737-1816) (Evans 1997: 260; Soukup 2007: 440). *Examen Alchymisticum*: »Preiskava alkimije« *Alchimistische Tractatlein*: »Alkimistični spisek«, *Bifolium Metallicum*: »Kovinski dvojni list«.

¹³³ »Mikro-makro-kozmični ocean«; »Študij o kristalih ali fizično-medično-kemično premišljanje o raku«.

¹³⁴ »Dvojčična skrivnost antimonija«.

¹³⁵ *Theatrum Chymicum* (»Kemično gledališče« ali »Kemično prizorišče«) je bil obsežen alkimistični kompendij v več delih, ki ga je v razdobju 1602-1661 izdal izdajatelj Lazarus Zetzner.

¹³⁶ Bazilij Valentin je bil eden najpopularnejših zgodnjebaročnih alkimističnih piscev. Šlo naj bi za nemškega benediktinskega meniha iz 15. st., toda verjetno je bilo ime Bazilij Valentin psevdonom nemškega alkimista iz konca 16. in začetka 17. st., Johanna Thöldeja. O njem je malo znanega, na njegovo avtorstvo pa kažejo paracelzistične alkimistične ideje, ki jih domnevni benediktinski menih ne bi mogel poznati (Priesner 1998a: 70-75). *Chymische Schriften alle*: »Vsi kemični spisi«; *Triumphwagen deß Antimonii*: »Zmagujoči voz antimonija«.

Prestolnica kranjskih alkimistov: alkimisti z gradu Strmol

Grad Strmol leži na Gorenjskem ob vznožju Dvorjanskega hriba, med vasmi Češnjevke, Grad in Dvorje. V 15. stoletju je grad prešel v roke rodbine Rain. V času, ko so bile slovenske dežele zapletene v hude boje s Turki, so Raini sloveli predvsem kot humanisti in učenjaki. V svoji hiši v Ljubljani, predvsem pa na gradu Strmol so brali knjige, se ukvarjali z glasbo, posebej s petjem ter se vsestransko izobraževali (Slana 2006: 166). Ljubezen rodbine Rain do knjig prikazuje celo podoba gradu iz 17. st: pred gradom je prikazan krošnjar z velikim tovorom knjig na hrbtu! Raini so vzdrževali prijazne stike s slovenskimi protestanti: Franc pl. Rain je bil osebni prijatelj Primoža Trubarja (Slana 2006: 165-166). Ko so protestantski plemiči po letu 1628 morali zapustiti Kranjsko, se je prvi od dveh sinov Franca Jurija, Franc Krištof, zapustil Kranjsko in se preselil v Regensburg, drugi sin Franca Jurija, Jurij Jakob, pa je sprejel katoliško vero in ostal na Strmolu (Slana 2006: 167).

Grad je l. 1634 za krajši čas prešel v last rodbine Schwab-Lichtenberg, leta 1643 pa ga je kupil Konrad Ruess pl. Ruessenstein. Grof Konrad je bil Valvasorjev krstni boter in vnet naravoslovec (Slana 2006: 167-169). Za časa Valvasorja se je gradu držal nenavaden sloves: *»V gradu je lepa kapela, ki je strašna za satana, v njej sta bili namreč odrešeni že dve osebi, ki ju je obsedel zli duh /.../«, in: »Pred približno tridesetimi leti se je pripetilo, da so že vsi legli k počitku, ko je gospodična Caecilia Renata v tej kapeli slišala zelo blagozvočno glasbo. Takoj je odhitela k očetu, gospodu Konradu, baronu von Ruessensteinu, in ga povabila, naj gre poslušat to glasbo, ki se je oglasila sama od sebe. Toda kmalu potem je ta gospodična morala zapustiti ta svet«* (Valvasor 2011, XI: 561). Sloviti polihistor piše tudi, *»/.../Da na sveti večer ali ob prazničnih večerih ponoči v gradu slišijo razno rogoviljenje strašil, ki včasih štejejo denar, včasih pa mečejo kak predmet sem ter tja«* (2011, XI: 561). Izven gradu je bilo videti modre sopare ali mineralne žveplove izparine, ki so se ob mokrem vremenu dvigale v bližini izvira oziroma vodnjaka. Nad gradom so opazili tudi meteorite in ognjene plamenčke, iz česar so sklepali, da mora biti območje bogato z rudami. Konrad von Ruessenstein je res dal kopati v Dvorjanskem hribu za gradom in je naletel na bogato zlato rudo. Zlata žila pa je kmalu izginila. Ljudje so izginotje pripisali škratu, toda Valvasor to mnenje zavrača (2011, XI: 561). Barona Konrada je živo zanimalo naravoslovje (Žvanut 2006: 191). Da se je ukvarjal z alkimijo, je razvidno iz alkimističnega traktata, ki ga je spisal, in ki nosi naslov *Dialogus, in*

*quo auri et argenti conficiendi nova exponitur ratio*¹³⁷ (Steska 1900: 165). Baron Konrad von Ruessenstein je bil v pristni alkimistični maniri tudi velik dobrotnik. Med leti 1646 in 1660 je dal skupaj s svojo ženo Felicito sezidati frančiškansko cerkev v Ljubljani (na Prešernovem trgu pri Tromostovju). O tem pričata njun grb nad preklado cerkvenih vrat in pod njim napis CONRADUS LIBER BARO DE RUESENSTAIN F(ACIENDUM) F(ECIT) ANNO 1646 (Konrad baron, plemeniti Ruessenstein, je dal napraviti leta 1646) (Kopriva 1989: 147).

Glede na to, da je bil baron Konrad von Ruessenstein dobrotnik frančiškanov, sem domneval, da njegov spis hrani frančiškanska knjižnica samostana pri Tromostovju. Vendar spisa nisem našel in zaenkrat mi tudi ni znano, kje se nahaja.

Baron Konrad je umrl l. 1668. Zanimanje za naravoslovje in zlasti strast do ukvarjanja z alkimijo je podedoval njegov sin Henrik Konrad. Ob popisu njegovega imetja so našeli štiri naravoslovna dela, poleg njih pa še »75 kemijskih knjig«, dve »bakreni peči« in nekaj »kemijskih steklenic«, ki jih niso posebej popisali (Žvanut 2006: 191). Leta 1685 je za laboranta vzel k sebi Janeza Petra pl. Cattina, ki se je izkazal za goljufa in je bil poleg tega še francoski vohun (Žvanut 2006:193). Ko so se alkimistični poskusi izjalovili, je pl. Cattin naščuval podložnike v okolici Smlednika, da jim ni potrebno več plačevati starih dajatev. Zaradi tega je bila proti Ruessensteinu in Cattinu sprožena preiskava. Ruessenstein, ki je bil takrat star enaintrideset let, Cattina pri njegovem početju vsaj ni oviral (Minarik 2000c [1927a]: 348; Minarik 2000d [1927b]: 356). Zaradi svoje obsedenosti z alkimijo se je Ruessenstein pričel zadolževati, zaradi česar je naposled upniku moral prepustiti tudi grad Strmol ter ga je l. 1702 zapustil (Žvanut 2006:193).

Kot sta bila oče in ded, je bil alkimist tudi sin barona Henrika Konrada, baron Alexander von Ruessenstein. Njegov spis v rokopisu v dveh izvodih hrani ljubljanski frančiškanski samostan pri Tromostovju. Datiran je z letnico 1694, naslovljen pa *Drittes Buch: zusammen getragenen schriften des Herrn Alexi Freiherrn von Ruessenstein*¹³⁸. Več kot tristo strani dolg rokopis piše o pripravi različnih tinktur. Predvsem zanimivo in tudi z vidika alkimije nenavadno je prvo

¹³⁷ »Dialog, v katerem je razložen nov nauk o pripravljanju zlata in srebra«.

¹³⁸ »Tretja knjiga: skupaj zbrani spisi gospoda Aleksa plemenitega Ruessensteina«.

poglavje z naslovom *Universal Tinctura ex Terra Cimeterii*,¹³⁹ v katerem avtor piše o pripravi tinkture iz pokopališke zemlje!

Ker je bil na gradu Strmol leta 1613 rojen tudi najslavnejši kranjski alkimist Janez Friderik pl. Rain, je grad Strmol po vsej pravici mogoče imenovati *prestolnica kranjskih alkimistov*.

»Zanikanje Kamna modrih je žaljenje veličanstva!« - Janez Friderik pl. Rain

Leta 1613 je bil na gradu Strmol rojen Janez Friderik pl. Rain. Pripadal je katoliškemu delu rodbine Rain, ki je ostala v deželi. Po letu 1634, ko je njegov oče prodal grad Strmol, se je Janez Friderik preselil v Ljubljano. Bil je dvorni in pokrajinski sodni prisednik ter družinski oče s petimi ali šestimi otroki (Južnič 2003:105).

Leta 1680 je v Pragi na Češkem izšlo delo s polnim naslovom *Praeservativum Universale Naturale: Augustissimo Romanorum Imperatori Leopoldo I. humilime oblatum*, s podnaslovom *Saliva, Contra Omnem in Aere Serpentes Contagionem Praeservativum Optimo* (»Univerzalno naravno zaščitno sredstvo, najbolj vzvišenemu cesarju Rimljanov Leopoldu I. ponižno podeljeno«; s podnaslovom »Slina, najboljša zaščita proti vsem boleznim, ki se prenašajo po zraku«.) Avtor spisa je bil Jakob Janez Venceslav Dobrzensky de Nigro Ponte.

Jakob Janez Venceslav Dobrzensky s Črnega mosta (de Nigro ponte) je bil rojen l. 1623, umrl pa je v Pragi l. 1697. Že njegov oče, ki je bil uradnik v skladišču soli, se je ukvarjal z alkimističnimi poskusi. Dobrzensky je na praški univerzi postal doktor filozofije. Študiral je tudi medicino. Po študiju se je kot zdravnik izpopolnjeval v Ferarri, Padovi, Bononiji, Parmi in drugih mestih. Na povabilo svojega mentorja in prijatelja Marka Marcija, znamenitega češkega zdravnika in učenjaka se je vrnil v Prago, kjer je l. 1663 postal doktor zdravilstva. Po kratkem bivanju v Karlovih Varih, kjer je izvajal kemične in terapevtske poskuse, je pričel l. 1664 predavati na praški univerzi. Večkrat je bil dekan, dvakrat celo rektor univerze. Bil je privrženec Paracelzovega nauka in je zaradi tega imel precej neprijetnosti. Ukvarjal se je tudi z alkimijo. Med leti 1670-75 je imel v petih praških hišah svoje laboratorije in je z velikimi stroški izvrševal svoje poskuse. Dopisoval si je z mnogimi kemiki in alkimisti, tudi z

¹³⁹ »Univerzalna tinktura iz pokopališke zemlje«.

znamenitim jezuitom Athanasiusom Kircherjem. Za dober izid svojih alkimističnih poskusov je obljubil tudi razna pobožna in dobra dela (Južnič 2003: 105-106; Minarik 2000d [1927b]: 355).

Dobrzenskyev spis je pravzaprav medicinski traktat o človeški slini. V njem Dobrzensky razpravlja o univerzalnem zaščitnem sredstvu, ki človeka varuje pred vsemi nalezljivimi boleznimi. Pravi, da je v človeškem telesu kisel in grenko-slan sok, katerega izločata jetra in trebušna slinavka in čigar naloga je, da pospeši fermentacijo hrane v želodcu in trebuhu. V želodcu ta sok pomaga razgraditi hrano v *spiritum viatae*, ki omogoča življenje. Da pa bi hrana v človeškem trebuhu lažje fermentirala, je Bog človeka preskrbel s slino. Slina pa je »*praeservativum universale naturale*«, univerzalno zaščitno sredstvo. Vse bolezni se namreč prenašajo z nevidnimi semeni, ki jih izloča bolno telo s sapo in telesnimi izločki. Ko zdrav človek pride v bližino bolnega, vanj pridejo ta semena z vdihavanjem sape bolnika, pa tudi prek telesnega stika s predmeti, ki se jih je dotikal bolnik. Človeška slina je torej univerzalno zaščitno sredstvo, ki presega celo univerzalno zdravilo (t.j. Kamen modrih), vsaj dokler ta ne bo jasneje dokazan (Dobrzensky 1693 [1679]).

Dobrzenskyev spis bi lahko bil satira, vendar je bil mišljen kot povsem resen medicinski spis! Janez Friderik Rain je v odgovor spisal in l. 1680 izdal drobno, 113 strani dolgo knjižico z dolgim naslovom *Praeservativum Universale Naturale. A natura & arte depromptum in omni morborum genere, Est Lapis Philosophorum, Cujus possibilitas, realitas, existentia is solus sit unicus morborum debellator Hercules* (»Univerzalno naravno zaščitno sredstvo, pripravljeno iz narave z umetnostjo za vsako vrsto bolezni, je Kamen modrih, čigar možnost, resničnost in obstoj so en sam in edini premagovalec vseh bolezni, Herkul«). Delo je izšlo pri ljubljanskem založniku in tiskarju Janezu Krstniku Mayrju. Tako kot Dobrzenskyev spis je posvečeno habsburškemu cesarju Leopoldu I., saj so bila posvetila vladarjem najboljša pot za gmotno podporo knjig (Južnič 2003: 106).

Knjiga je sestavljena iz dveh delov. Prvi del vsebuje dve krajši alkimistični razpravi. Prva nosi naslov »*Kaj soditi o imenu, snovi in pripravi snovi Alkahest, in ali je mogoče tega in živo srebro modrih pripraviti po vlažni poti?*« Druga razprava nosi naslov »*Kaj soditi o pitnem zlatu in ali ga je mogoče napraviti s tekočino Alkahest?*« Drugi, daljši del knjige, je Rainov lastni prikaz alkimistične teorije in prakse (Rain 1680).

Alkahest v kontekstu alkimističnega diskurza pomeni univerzalno topilno sredstvo, ki vsa telesa (mineralna, rastlinska, živalska) radikalno raztopi. Gre za »*reductiam ad metariam primam*«, povratek v prvo snov, ki je prva stopnja v alkimističnem delu. Prvi je besedo *alkahest* uporabil Paracelzus, in sicer kot zdravilo za jetra. Koncept je razvil Johannes Baptista van Halmont. *Alkahest* je primerjal s peklenkim ognjem, ki se mu ne more upirati nobena snov. V 17. st. je *alkahest* postal ena od osrednjih skrivnosti alkimije in z njegovo pripravo so se ukvarjali znameniti naravoslovci tega časa, med njimi Isaac Newton in Robert Boyle (Principe 1998a: 40-41).

Rain v svoji razpravi *alkahest* enači z živim srebrom modrih. Živo srebro modrih se pridobi iz navadnega ali vulgarnega živega srebra, očiščenega z antimonom. Tako pripravljeno živo srebro modrih je istovetno z *alkahestom* in predstavlja ženski princip pri izdelavi Kamna modrih. Odgovarjajoči moški princip je žveplo modrih, ki se pridobi iz zlata. Živo srebro modrih ima namreč to zmožnost, da raztopi zlato tako, da ohrani njegovo radikalno vlažnost, kar pravzaprav pomeni, da raztopi zlato tako, da le-to ohrani svoje najbolj notranje seme oziroma ostane živo (Rain 1680, I).

Za izdelavo Kamna modrih sta pomembna in potrebna oba principa, ženski in moški, živo srebro in žveplo modrih. Ta dva principa v pravilnem razmerju je potrebno dati v filozofsko jajce, nakar steče alkimistični proces, katerega Rain zelo nazorno opisuje. Potem, ko preide sosledje barv od črne prek zelene, modre bele in naposled rdeče, je »*rojen sin sonca ali kamen Modrih, glede na vrsto svojega žvepla. Tak izpopolnjeni kamen je najostrejši premagovalec vseh bolezni brez razlike /.../*« (Rain 1680, I: 14-17, 19).

V drugi razpravi Rain opisuje pripravo pitnega zlata. Njegova teza je, da je *aurum potabile* Kamen modrih kot tak, toda v tekoči, za zdravljenje bolezni primerni obliki (1680, I: 25). Sledi precej zapleten kemični opis priprave univerzalnega *menstruuma*,¹⁴⁰ ki naj raztopi zlato na tak način, da le-to ne izgubi svoje moči, pač pa ohrani radikalno vlažnost. Pisec se v veliki meri naslanja na delo srednjeveškega alkimista Ramona Lulla (1680, I: 25-30).

V glavnem delu knjige, ki obsega triinosemdeset strani, Janez Friderik pl. Rain najprej ostro odgovarja Dobrzenskyemu. Pravi, da bi bilo bolje, ko bi svojo neslano slino v ustih zadržal

¹⁴⁰ *Menstruum* ali univerzalno topilo se pogosto enači z živim srebrom modrih. Gre za pasivni agens oziroma topilo, ki je zmožno raztopiti zlato na tak način, da se ohrani njegovo najbolj notranje seme ali radikalna vlaga (*humidum radicale*), iz katerega lahko nato postopno v varnem okolju retorte dozori zlato ali Kamen modrih (Abraham 1998: 124).

(sic!), kot pa žalil Kamen modrih ter si nakopal jezo vseh gojiteljev spagirične¹⁴¹ umetnosti, tako umrlih kot še živečih. Dobrzenskyemu očita žaljenje veličanstva, in sicer zato, ker je učenje hermetične filozofije še posebej primerno knezom: tako kot le-ti presegajo svoje podanike po rojstvu, jih morajo presegati tudi v poznavanju narave in umetnosti (1680, II:1-2). V dokaz resničnosti alkimije Rain našteva mnoge primere uspešnih javnih alkimističnih preobrazb (transmutacij), ki so bile nasploh značilnost baročne dobe. Navaja preobrazbo, izvršeno l. 1627 na Dunaju; preobrazbe, ki jih je izvršil Joannes de Monte Snyders; preobrazbo, ki jo je izvršil Franciscus Mirandulanus; preobrazbo, ki jo je l. 1603 izvršil Gastenhoffer; preobrazbo, ki jo je vpričo Leopolda I. izvršil »neki menih« (verjetno je s tem mišljena preobrazba Wenzla Seilerja l. 1677, prim. Soukup 2007: 438) in naposled tudi Richthausenovo preobrazbo vpričo cesarja Ferdinanda III. v Pragi. Sklicuje se tudi na Helmontovo pričevanje (1680, II: 3-5).

V glavnem delu knjige je obrazložena Rainova alkimistična teorija in praksa. Rain piše o dveh principih, moškem in ženskem, ki sta potrebna za pripravo Kamna modrih. Moški princip je žveplo modrih, ženski princip pa je živo srebro oziroma merkurij modrih. Žveplo modrih se pridobi iz zlata, očiščenega z antimonom, živo srebro modrih pa iz prav tako očiščenega »vulgarnega« živega srebra. Za pripravo obeh principov obstajata dve poti: mokra (vlažna) in suha. Na straneh 21 – 23 drugega dela svoje knjige Rain obširno opisuje živo srebro modrih in razliko med le-tem in vulgarnim živim srebrom (1680, II: 21-23).

Ko sta oba principa pripravljena bodisi po mokri bodisi po suhi poti, ju je potrebno dati v jajce (t. j. retorto) na določeno stopnjo ognja, tako da pride do t. i. kemične poroke med Gabritiusom in Beyo, do spoja moškega in ženskega principa. Nato nastopi znano sosledje barv, ki je navzoče domala v vseh alkimističnih tekstih: črna barva (*nigredo*), bela barva (*albedo*) in rdeča barva (*rubedo*). Bela barva pomeni belo žveplo, rdeča barva pa rdeče žveplo. Pojav bele barve označuje tudi rojstvo Belega kamna, pojav rdeče barve pa rojstvo Rdečega kamna in veličastni zaključek filozofskega dela (Rain 1680, II).

¹⁴¹ Spagirika, spagiričen sta izraza, ki sta pogosto identična z jatrokemijo. Gre za novo smer v alkimiji, ki jo je utrl Paracelzus in se je uveljavila v 16. in 17. st. Njen namen je bil predvsem priprava kemičnih zdravil s pomočjo alkimije. V spisih poznega 16. st in v 17. st. se izraz včasih uporablja kot sinonim za alkimijo (Abraham 1998: 104-105).

Posebnost Rainovega spisa je vpletanje mitoloških tem. Tolmačenje antičnih mitov kot alkimističnih metafor je bilo v alkimiji pogosto. Antična mitologija kot prisposoda za alkimistične procese je pogosta v delih Michaela Maierja (1568 – 1622), katerega navaja tudi Rain, slabo stoletje za Rainom pa je antične mite kot alegorije alkimističnega procesa tolmačil benediktinec Antoine-Joseph Pernety (1716- 1796) (Coudert 2006: 48). Navajam odlomek iz Rainovega dela, ki je v tem pogledu ilustrativen: »*Poimenovanje, substanco in bistvo kamna Modrih, so stari naslikali v bajki o Sfingi, katera je bila pošast, ki je imela obraz device, ptičja krila in levje noge. Ta pošast je požrla vsakogar, ki ni zmožni odgovoriti na vprašanje, kaj naj bi namreč bila žival, tako dvonožna kot tronožna in štirinožna. To vprašanje je Ojdip razrešil takole rekoč: je namreč človeški otrok, kajti dokler je otrok, je stopajoč po štirih, namreč po dveh rokah in prav tolikih nogah; možki po dveh nogah ter starec po dveh nogah in s palico. Sfinga je Kamen Modrih, ki je sestavljen iz žvepla in merkurija modrih, ko je v svojem otroštvu; potem ko je izpopolnjen in starejši z fermentacijo zlata sestoji naposled iz treh, zlata, merkurija in žvepla modrih; ko pa je zelo star, so v njem prav tako štirje elementi, vroče, suho, mrzlo in vlažno. Sestoji iz telesa, duše in duha, in je trojen, ima v sebi štiri elemente, in je tako četvoren*« (1680, II: 35).

V Rainovem delu je veliko citatov iz del ostalih alkimističnih avtorjev, tako klasičnih avtoritet, kot sta bila Geber ali Ramon Lull, kot tudi novejših avtorjev, kot so bili Bernard Trevisan, Michael Sendivogius, Philalethes in Michael Mayer. Rain se pogosto sklicuje tudi na Paracelzusa. Iz tega je razvidno, da naš Rain ni bil nikakršen diletant, pač pa dober poznavalec alkimistične literature. Povsem utemeljeno je sklepati, da se je z drugimi alkimisti svojega časa vsaj poznal. Zelo verjetno je, da Valvasor z odlomkom v *Časti in Slavi vojvodine Kranjske*, kjer piše, da so mu alkimisti na Nemškem kazali pisma in knjige alkimistov s Kranjske, katerih imena pa Valvasor zamolči (prim. 2009, III: 415), misli tudi na sorojaka Raina.

Rainov tekst pa je zanimiv tudi iz nekega drugega zornega kota. Na str. 50 v drugem delu svoje knjige Rain zapiše: *Hoc unico remedio Austria Cunctis dominaberis terris* (»S tem edinstvenim zdravilom bo Avstrija gospodovala vsem deželam«) (1680, II: 50). Na nek način je mogoče govoriti o »politični alkimiji«. Gre namreč za to, da Rain Kamen modrih pojmuje kot dokaz vladarske moči. Iz tega vidika je mogoče razumeti tudi njegov očitok Dobrzenskyemu, da je zanikanje Kamna modrih tudi žaljenje veličanstva. Tako pojmovanje

alkimije sicer ni edinstveno, je pa zelo redko. Prisotno je v spisu *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* frančiškanskega meniha Ulmannusa, kjer dvojni orel na simbolni upodobitvi odgovarja tudi dvojemu orlu Habsburžanov (Soukup 2007: 105-108).

V tej Rainovi ideji se pravzaprav skriva zelo staro pojmovanje, da je vladar tudi svečenik in mag, in kot tak tudi imetnik Kamna modrih. Ni torej naključje, da je Rain svojo knjigo kot tudi številna svoja druga dela posvetil Habsburžanom: le-ti so kot vladarji po Božji volji upravičeni tudi do najvišjih okultnih skrivnosti, do samega Kamna modrih. Povezanost vladarskih rodbin z okultnim je zelo zanimivo in skrivnostno poglavje, ki odstira povsem nove poglede na koncepcijo človeške družbe.

Janez Friderik Rain je bil avtor številnih drugih alkimističnih del, ki jih hrani Avstrijska narodna knjižnica na Dunaju (Österreichische National Bibliothek). Med temi deli velja omeniti *Apokalypse des Hermes*,¹⁴² *Thorie und Praktik des Steines*,¹⁴³ *Sieben Siegel der Philosophen*¹⁴⁴ in Rainovo glavno delo, *Philosophia naturalis hermetico-chemico-magica*¹⁴⁵ (Evans 1989: 265-266; Soukup 2007: 441). Vsa dela so posvečena Habsburžanom. To velja tudi za njegovo posthumno delo z naslovom *Apologia lapidis veri philosophorum ante et post diluvium usque ad hodieum diem*.¹⁴⁶ Le-tega je njegov sin in dedič Wolff Weichard von Rain (umrl l.1724), ki je bil od l. 1721 tržaški škof, osebno dostavil cesarju Leopoldu I. (Soukup 2007: 441). Rainov opus je torej izjemno velik in pušča prostor za nove raziskave, ki bi temu našemu najbolj izvirnemu in plodnemu alkimistu odmerile zasluženo mesto v historiografiji Zahodne alkimije.

V približno istem času kot Rainov *Praeservativum Universale Naturale* je nastal kratek spis Ljubljancana Jakoba Ignacija Seitlerja z naslavom *Lux Septuplex Astralis id est: triumphans*

¹⁴² »Hermesovo razodetje«.

¹⁴³ »Teorija in praksa Kamna«.

¹⁴⁴ »Sedem pečatov filozofov«.

¹⁴⁵ »Hermetično-kemično-magična naravna filozofija«.

¹⁴⁶ »Apologija pravega filozofskega kamna tako pred potopom in po njem pa vse do današnjih dni«.

*sapientum Mercurius etc. Dedicavit Adamo a Lebenwald. Labaci 6.8. 1684.*¹⁴⁷ V latinščini pisan rokopis obsega 24 listov. Spis opisuje živo srebro (merkurijski) modrih, njegove kvalitete in lastnosti, razlike med naravnim srebrom in živim srebrom modrih. Opisana je tudi filozofska posoda (*vitro philosophorum*), filozofska peč in več stopenj priprave živega srebra modrih (Seitler 1684). Jakob Ignac Seitler je rokopis posvetil nekaj let starejšemu Adamu Johannu Christophu Lebaldu von Lebenwaldu (1624 - 1696), ki je polemiziral proti alkimiji, rožnim križarjem in Paracelzusu (Južnič 2014: 113). Spis se nahaja v Arhivu Republike Slovenije¹⁴⁸ (v nadaljevanju ARS), v zapuščini idrijskega lekarnarja in alkimista iz druge polovice 18. st., Ernesta Freyerja. Dejstvo, da se spis nahaja v njegovi zapuščini, je zanimivo zato, ker kaže na morebitno kontinuirano alkimistično tradicijo slovenskega prostora, vsaj v razdobju od 17. do 18. st.

»Najplemenitejša in najdražja norost«: Valvasor in alkimija

Valvasor je bil rojen l. 1641. Njegov krstni boter je bil Konrad Ruess von Ruessenstein s Strmola (Reisp 1983: 71). Mogoče je torej reči, da mu je bila alkimija položena že v zibko, še toliko bolj, ker se je za alkimijo zanimal tudi njegov stric Adam pl. Valvasor (Južnič 2003: 101). Valvasor je zaradi svoje empirične metode pri raziskovanju pogosto pojmovan kot človek razsvetljenstva v času, ki je bilo obsedeno z okultnim. Pri tem se pogosto prezre Valvasorjevo lastno vero v okultne in sorodne pojave, prav tako pa tudi Valvasorjevo lastno fascinacijo z različnimi skrivnimi vedami. Raziskovalci, ki so se ukvarjali z Valvasorjem, to dejstvo pogosto prezrejo ali tiho odrinejo na stran, največkrat z opravičilom, da je bil Valvasor pač »otrok svojega časa« (Barbek 2003: 127).

Res je sicer, da je Valvasor živel v času, ko je fascinacija z okultnim dosegla višek. Vendar pa tak pristop pravzaprav ni pošten do Valvasorja samega. Pravzaprav je Valvasor v tem pogledu primerljiv z Isaacom Newtonom, katerega ukvarjanje z alkimijo in kabalo je prav tako malo znano in pogosto zamolčano (Barbek 2003: 127).

¹⁴⁷ »Sedmerna luč zvezd – to je zmagojuče živo srebro modrih itd. Posvečeno Adamu iz Lebenwalda. Ljubljana, 6. 8. 1684«.

¹⁴⁸ Arhiv Republike Slovenije (v nadaljevanju ARS), signatura št. 863/1.

Valvasorjev odnos do okultnih ved vobče je kompleksen. Bil je izrazit empirik in je marsikaj, kar so njegovi sodobniki šteli v domeno magičnega, pojasnil kot naraven pojav ali razkrinkal kot praznoverje. Hkrati pa se je na svojih potovanjih sam srečal z različnimi okultnimi praksami in nekatere od njih tudi preizkusil. V *Časti in Slavi vojvodine Kranjske* omenja kar nekaj dogodkov, ki sodijo v sklop hermetičnih ali magičnih znanj. Tako je npr. goltanje srca proti kačjemu piku, ki sodi v domeno simpatične magije (Valvasor 2009, III: 459-460). V hoji po vodi¹⁴⁹ ga je izuril nek holandski najemniški vojak v Gradcu. (Kasneje je hojo po vodi prakticiral tudi sam.) Med taka magična znanja sodi tudi skok s stolpa (2011, XI: 89-90). Valvasor je imel taka znanja za povsem naravna, seveda v okvirih naravne magije. Tako npr. o simpatiji piše takole: *»V naravi najdemo pač še druge simpatije, ki bi nanje morda še lažje padel in na njih obtičal grd sum, ki pa so vendar v naravnih mejah. Kakšne skrivnosti so skrite v človeški krvi, ki bi jih utegnil imeti za hudičeve, če jim ne bi poznali pravega vzroka. Kdo bi si mislil, da se da napraviti iz človeške krvi svetilka, ki tako dolgo, dokler človek živi, svetlo ali temno sveti, kakor se pač človek počuti, dobro ali slabo, zdravega ali bolnega. In vendar je res tako. Saj se tudi sicer na različne načine dado simpatetično napraviti daljne korespondence in veliko drugih reči, katere sem sam nekatere poizkusil«* (2009, III: 460). Valvasor je torej nekatere magične pojave sprejemal kot samoumevne in jih razlagal z delovanjem simpatije in antipatije¹⁵⁰ (Barbek 2003: 132-133).

O alkimiji se je Valvasor razpisal v na mestu, kjer piše o idrijskem rudniku živega srebra. O alkimiji kot vedi in o Kamnu modrih ni imel dobrega mnenja: *»Sicer mi je dobro znano, da se dajo mnogi veliki gospodje od nekaterih domnevnih zlatotvorcev pripraviti do tega, da si iz merkurja obetajo dobrega srebra; pa da se celo mnogi učeni in preimenitni ljudje ukvarjajo z brezupnim in prazen zrak lovečim trudom, kako bi iz merkurja naredili ne le srebro, temveč celo Lapidem Philosophorum ali kamen modrosti; o tem kamnu modrosti pa narava vseeno*

¹⁴⁹ Valvasor hojo po vodi razlaga s tem, da je za tovrstno večšino potreben srčen pogum in odsotnost vsakega strahu. Strah in groza človeka namreč naredita mnogo težjega in ga kot svinec vlečeta proti dnu (Valvasor 2011, XI: 87-88). To je seveda Valvasorjeva emska razlaga. Kako bi Valvasorjevo hojo po vodi pojasnil sam, v kontekstu racionalnega diskurza 21. st., ne vem. Vse kar lahko rečem - oprt tudi na nekatere osebne izkušnje, ki sodijo v domeno okultnega in magije - je, da so na svetu bile in so skrivnosti, ki vsaj izzivajo, če že ne ukinjajo na razsvetljenskem racionalizmu osnovan pogled na svet.

¹⁵⁰ Simpatija in antipatija sta pojma, ki v magičnih praksah različnih kultur (tudi v nekdanji Zahodni in v sedanji moderni magiji) igrata veliko vlogo. Gre za prepričanje, da so določeni pojavi in predmeti med seboj povezani po skrivnih zvezah, ki niso vzročne, ampak prej simbolne (prim. Willis 2002: 341).

ničesar ne ve in temelji le na varljivi utvari; potemtakem ga upravičeno neki gotovi učeni mož šteje med najplemenitejše norosti, še pravilneje pa po mojem mnenju – med najdražje» (2009, III: 414).

Valvasor se je z alkimijo srečal na svojih potovanjih.¹⁵¹ V času, ko je bil star 25 let (l. 1666) je živel nekaj časa na Dunaju. Stanoval je v Arnoldovi hiši blizu Rdečega stolpa. V tej isti hiši je bil na hrani tudi alkimist Johann de Monte Snyders skupaj s svojo ženo, ki je bila preoblečena v moža. Kot piše Valvasor, je ta alkimist »s svojimi rokami brez kakršnekoli sleparije tingiral funt svinca z enim granom¹⁵² tinkture v najčistejše zlato« (2009, III: 415). Ta isti Johann de Monte Snyders je stotnika Franza Wirtenbergerja, ki je dolga leta ležal bolan s kontrakturo¹⁵³ in podagro¹⁵⁴ z nekim zdravilom hitro in uspešno pozdravil. Prav tako je ozdravil vodenice tudi lakaja gospoda Kirchberga (Valvasor 2009, III: 415-416). Ker ni mogel izpolniti pričakovanj, je moral Johann de Monte Snyders skupaj s svojo ženo bežati iz Dunaja, a z Valvasorjem si je dopisoval do svoje smrti (2009, III: 415-416). Dejstvo, da si je Valvasor dopisoval z Johannom de Monte Snydersom, kaže nato, da ga je ta veda prav gotovo zanimala, pa naj bo njegovo mnenje o alkimiji tako ali drugačno.

Valvasor je bil priča transmutaciji tudi v Franciji: »/.../ v letu 1670 je v Lyonu, na velikem trgu Bellacourt, v hiši, ki jo imenujejo Smrekov storž ali Jelov češarek (la maison du pin), neki Anglež poldrugi funt bakra z enim granom tinkture tingiral v najčistejše zlato brez kakršnekoli sleparije« (2009, III: 415).

Valvasor je bil prepričan, da take preobrazbe nastanejo po zaslugi zlate tinkture ali koncentriranega ekstrakta zlata, vendar pa ne prinesejo nobenega dobička, kvečjemu nekaj zlata gre v izgubo. Ni namreč mogoče, da bi se prav toliko tingiralo, kolikor je bilo poprej

¹⁵¹ Pri opisovanju Valvasorjevega odnosa do alkimije se opiram predvsem na primarni vir: *Čast in Slavo vojvodine Kranjske* (Valvasor 2009; 2010; 2011; 2013). Za opise Valvasorjevega odnosa do alkimije glej tudi Minarik (2000b [1925]; 2000c [1927a]) in Radics (1910: 125-129).

¹⁵² Z enim granom: gran je stara lekarniška utežna mer, ki pomeni zelo majhno količino, običajno šestdeset miligramov (ni pa nujno).

¹⁵³ Kontraktura izhaja iz latinske besede contractio -krčenje in pomeni otrdelost sklepa oziroma omejena gibljivost v sklepu. Nastane zaradi skrajšanja mišic, vezi in zmanjšanja sklepnih ovojníc. Kontrakture povzročajo omejitve gibanja in bolečine.

¹⁵⁴ Podagra je arhaično ime za vrsto akutnega vnetnega artritisa. Povzroča ga zvišana raven sečne kisline v krvi, ki kristalizira in se nabira v sklepih, veznem tkivu, lahko pa tudi v samih ledvicah v obliki ledvičnih kamnov.

zlata, ker se ob tingiranju vedno porazgubi precej zlata (2009, III: 415). Valvasor o kemični veščini sicer piše zelo spoštljivo, ker se da z njo napraviti neverjetne zanimivosti in najdragocenejša zdravila, toda človeka, ki bi mogel delati zlato in ki bi imel kamen modrosti, mu sreča še ni prinesla pred oči – in piše, da bo te prej zatisnil v večni pokoj, preden bi uzrle takega čudodelnika (2009, III: 415).

Posebej zanimiv je odlomek, kjer Valvasor navaja, da so mu med potovanjem po Nemčiji tamkajšnji ljubitelji alkimije kazali knjige in pisma njegovih rojakov (2009, III: 415). Valvasor zaključí odstavek s treznimi besedami: *Ampak pri meni se ta vera ni hotela prijeti, ker jaz, ki mi takšne osebe kot rojaki niso le vselej dobro znane, temveč nekoliko tudi prijatelji, najbolje vem, tako kot tudi celotna dežela, kako daleč je segala ali še sega njihova vednost*« (2009, III: 415). Valvasorjevo navajanje je zanimivo zato, ker kaže na povezanost alkimistov s Kranjske z drugimi alkimisti tedanje Evrope (Nemčije). Avtor *Časti in Slave vojvodine Kranjske* sicer ne navaja imen ne enih ne drugih.

Valvasor je tekom svojega življenja zbral bogato knjižnico. Ta se danes nahaja v Narodni in univerzitetni knjižnici v Zagrebu. Tja jo je bil Valvasor prisiljen prodati po svojem finančnem zlomu. Vsebovala je kar 10000 knjižnih enot: knjig, grafičnih del in skicirnih knjig (Barbek 2003: 138). Knjižnica je vsebovala tudi veliko del o magiji, mistiki, alkimiji in astrologiji. Pregled popisa Valvasorjeve knjižnice odkrije naslednja dela: Georg Agricola: *De re metallica*; dve deli Johanna Arndta¹⁵⁵; štiri alkimistične spise Arnolda iz Villanove;¹⁵⁶ Basilius Valentinus: *Fr. Basilii Valentini Offenbarung /.../*;¹⁵⁷ dvanajst del Johanna Joachima Becherja;¹⁵⁸ Jean Bodin: *Johannis Bodini Beschreibung deren Dingen, die sich am Himmel und der Lufft, auf Erden und in der Erden zugetragen*,¹⁵⁹ dvanajst del »temnega mistika« in

¹⁵⁵ Za polne naslove Arndtovih del glej Kukulja in Magić 1995: 111.

¹⁵⁶ Arnald iz Villanove (c.1240 – 1311) je bil pomemben srednjeveški zdravnik, alkimist, astrolog in teolog, sodobnik Rogerja Bacona in Ramona Lulla. V svojem času je bil svetovalec princev, vladarjev in papežev. Spisal je številna alkimistična dela, pripisanih pa mu je tudi mnogo psevdoepigrafskih del (Calvet 2006: 102-103). Za polne naslove del Arnalda iz Villanove v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 112-113.

¹⁵⁷ Navajam skrajšano izdajo naslova, ker so naslovi baročnih del zelo dolgi. Za polni naslov dela, ki je izšlo l.1624 v Erfurtu, glej Kukulja in Magić 1995: 126. Enake prakse se držim tudi pri navajanju drugih del iz Valvasorjeve knjižnice, kjer gre za naslove, ki so neobičajno dolgi.

¹⁵⁸ Za konkretne polne naslove Becherjevih del v Valvasorjevi knjižnici del glej Kukulja in Magić 1995:129-131.

teozofa Jakoba Böhmeja;¹⁶⁰ osem del Roberta Boyla;¹⁶¹ delo o geomantiji *Fasciculus Geomanticus*;¹⁶² Robert Fludd: *Robertti Flud alias de Fluctibus De anime intellectualis scientia seu Geomantia*;¹⁶³ več kot petindvajset del Johanna Rudolpha Glauberja;¹⁶⁴ *Kabalo denudato* Christiana Knorr von Rosenrotha;¹⁶⁵ več kot dvajset del Athansiusa Kircherja, med njimi *Oedipus Aegyptiacus*;¹⁶⁶ štiri dela Johanna Kunckla;¹⁶⁷ devet Paracelsusovih del;¹⁶⁸ štiri Philalethova dela;¹⁶⁹ štiri dela Gimabattista della Porta, ki večinoma obravnavajo naravno

¹⁵⁹ Jean Bodin (1529/30 – 1596) je bil renesančni učenjak. Ukvarjal se je s pravom, politično teorijo, filozofijo zgodovine, zgodovino znanosti in ekonomijo. Bil je zagovornik verske tolerance, hkrati pa oster preganjalec čarovnic. Spisal je delo *Demonomanie des Sorciers* (»Demomonomanija čarovnic«, prva izdaja l. 1580), ki je bilo eno najbolj branih del svojega časa o dotičnem predmetu, velikokrat ponatisnjeno in ponovno izdano (Kors in Peters 2001: 290). Prevod dela v Valvasorjevi knjižnici: »Janeza Bodina opis tistih reči, ki so se dogodile na nebu in v zraku, na zemlji in v zemlji«. Delo obravnava naravno magijo, izšlo je l. 1675 (Kukulja in Magić 1995: 156).

¹⁶⁰ Za polne naslove Böhmejevih del v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 160-162.

¹⁶¹ Za polne naslove Boylovih del v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 172-174.

¹⁶² Geomantija pomeni »vedeževanje iz zemlje«. Naslov dela je mogoče prevesti kot »geomantični sveženj« ali »Geomantični svitek«.

¹⁶³ »Roberta Fludda alias Fluctibusa znanost o intelektualni duši ali geomantiji«.

¹⁶⁴ Johann Rudolph Glauber (1604 – 1670) je bil nizozemski alkimist nemškega rodu, ki je poudarjal predvsem praktične vidike alkimije (Müller-Jahncke 1998: 150-151). Za polne naslove Glauberjevih del v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 323-332.

¹⁶⁵ Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) je bil na Nemškem rojen nizozemski okultni učenjak. Prevedel je številna okultna dela, njegovo glavno avtorsko delo paje *Kabala Denudata* (»Razkrita kabala«, izšlo l. 1684), v katerem je skušal pokazati na združljivost judovskih skrivnih učenj s krščanstvom (Figala in Priesner 1998a: 198-199).

¹⁶⁶ »Egipčanski Ojdip«; izšlo med l. 1652-1654. Gre za pionirsko delo o egiptologiji, v katerem je Athanasius Kircher skušal razvozlati egipčanske hierogliffe (Kilcher 2006: 668). Za polne naslove Kircherjevih del v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 425-430.

¹⁶⁷ Johann Kunckel (1630/38 – 1702/3) je bil nemški alkimist, ki je poudarjal praktične tehnološke aspekte alkimije oziroma že kemije. Znan je kot odkritelj fosforja (Smith 1998: 202-205). Za polne naslove Kuncklovih del v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 457-458.

¹⁶⁸ Glej Kukulja in Magić 1995: 565-567.

¹⁶⁹ V baroku sta obstajala dva pisca s psevdonimom »Philalethes«. Lahko gre za Thomasa Vaughana (1622-1656), ki je pisal pod psevdonimom Eugenius Philalethes in je bil pomemben predstavnik rožnokrižarske in mistično-alkimistične usmeritve v Angliji (McIntosh 1997: 44). Lahko pa gre tudi za Eireneusa Philalethesa, ki je bil psevdonim alkimista Georga Starkeya (1628-1665). Starkeyeva dela so povsem v duhu alkimije kot ezoterične tradicije, naravnana na pripravo Kamna modrih kot realne substance (Principe 2006b: 182-184). Pregled popisa Valvasorjeve knjižnice odkrije, da je imel dela obeh piscev. Za polne naslove del obeh Philalethesov glej Kukulja in Magić 1995: 576-577.

magijo;¹⁷⁰ več kot trideset del Johanna Praetoriusa, nemškega pisca iz 17. st., ki so obravnavala različne teme, od astrologije prek medicine do alkimije;¹⁷¹ *Disquisitionem magicarum libri VI.*¹⁷² Martina del Rio; *Chymische Schriften /.../* angleškega alkimista Geoga Ripleya;¹⁷³ več alkimističnih in hermetičnih spisov, ki so v popisu knjižnice označeni kot »Rosenkranz-Hermetischen«;¹⁷⁴ Johann Schröder: *Pharmacopoeia medico-chymica /.../*;¹⁷⁵ Tobias Seiler: *Daemonomania*;¹⁷⁶ Michael Sendivogius: *Der verlangte dritten Anfang der mineralischen Dinge, oder vom Philosophischen Salz /.../*;¹⁷⁷ delo o hiromantiji *Tabule Chiromanticae*¹⁷⁸ in delo Johanna Baptista van Helmonta *Aufgang der Arzney-Kunst*¹⁷⁹ (o okultni medicini) (Kukulja in Magić 1995).

¹⁷⁰ Za polne naslove del Giambattista della Porte v Valvasorjevi knjižnici glej Kukulja in Magić 1995: 586-587.

¹⁷¹ Glej Kukulja in Magić 1995: 589-595.

¹⁷² »Šest knjig magičnih raziskav«.

¹⁷³ George Ripley (1415? – 1490) je bil angleški alkimist, eden tistih, ki so veljali za pristne adepte. Je avtor dela *Compound of Alchemy* (»Sestava alkimije«) in bogato ilustriranega dela, imenovanega *Ripley Scroll* (»Ripleyev zvitok«). Ripley je imel zelo močan vpliv na kasnejši razvoj angleške alkimije: na alkimistično misel Geoga Starkeya, Roberta Boyla in Isaaca Newtona (Principe 1998d: 305-306). Prevod dela: »Kemični spisi /.../«. Za popoln naslov dela glej Kukulja in Magić 1995: 623.

¹⁷⁴ »Rožnokrižarsko-hermetična«.

¹⁷⁵ »Medicinsko-kemična farmakopeja /.../«. Za popoln naslov dela glej Kukulja in Magić 1995: 667.

¹⁷⁶ »Demonomanija«.

¹⁷⁷ Michael Sendivogius (1566-1636) je bil eden najbolj znanih alkimistov svojega časa, ki je že za časa svojega življenja veljal za adepta, hkrati pa »tajni sekretar« poljskega kralja, kar je pravzaprav pomenilo, da je deloval kot vohun. Deloval je na dvoru Rudolfa II. in bil v stikih z najbolj znanimi alkimisti svoje dobe: Oswaldom Crollom, Mihaelom Maierjem in Johannom Rudolphum Glauberjem. Spisal je več alkimističnih del, od katerih sta glavni *Novum Lumen Chymicum* in *Tractatus de Sulphure* (»Nova kemična luč« in »Traktat o žveplu«). Zastopal je paracelzistično usmeritev o treh principih, njegova dela pa so imela velik vpliv na razvoj baročne alkimije (Figala 1998: 332-334). Za popoln naslov dela glej Kukulja in Magić 1995: 676.

¹⁷⁸ Hiromantija je veščina vedeževanja iz oblike in črt na notranji strani rok. Delo bi se prevedlo kot »Hiromantične tabele«.

¹⁷⁹ Johann Baptista van Helmont (1679-1644) je bil nizozemski zdravnik, alkimist in krščanski mistik. Sledil je Paracelzusovemu nauku in velja za enega glavnih predstavnikov jatrokemije (uporabe alkimije v zdravilске namene). Namesto prizadevanja za Kamen modrih je postavil prizadevanje za *Elixir Vitae* (Napoj življenja). Spisal je več del o okultni medicini (Roodnart 2006: 469-464). Delo se prevaja kot »Vzhod zdravilске umetnosti«, lahko pa tudi »Pristop k zdravilski umetnosti«.

Za boljše razumevanje Valvasorja ter njegovega znanja, zlasti tistega o okultnih vedah, pa je neprecenljiva škoda, da se niso ohranili tisti njegovi rokopisi, ki so vsled njegovega finančnega zloma ostali nenatisnjeni. Med temi bi bili najbolj zanimivi dve deli: *Lumen naturae* (Naravna luč) in *Flos physico-mathematicus* (Fizikalno-matematični cvet). V prvem je avtor govoril o steklu, testu, barvi, ličilu ter o zdravilstvu in simpatiji in antipatiji, drugo delo pa je vsebovalo predvsem Valvasorjeve iznajdbe s tega področja. O vsebini teh del je nekaj drobcev posredoval le Erazem Francisci, glavni urednik *Časti in Slave vojvodine Kranjske*, ki je nakazal interesna področja: tavmatopoetika, nauk o rokohitrosti kot tudi pnevmatika, nauk o duhovih in njihovi naravi, sili in učinku in tudi o naravni magiji. Iz tega je razvidno, da so omenjena dela med drugim vsebovala dovršen del Valvasorjevih spoznanj o okultnih vedah (Barbek 2003: 138).

Janez Vajkard Valvasor je v času, ko je bila alkimija še vedno legitimna veda, s svojo empirično metodo in zavračanjem vsakršnega »praznoverja«, sicer že glasnik nove dobe, razsvetljenstva, vendar je tudi zanj značilna baročna fascinacija z okultnim.

Rožni križar v Idriji: alkimistična prizadevanja lekarnarja Ernesta Freyerja

Alkimiji na Kranjskem je mogoče slediti še dolgo v 18. st. Raziskovanja Janeza Friderika pl. Raina je nadaljeval njegov sorodnik, Ljubljčan Ferdinand Rain (1674-1742). Pri sedemnajstih letih je stopil k jezuitom na Dunaju. Na kolegiju v Ljubljani je poučeval med leti 1694 - 1695, 1712 - 1716 in 1724 - 1726. Ljubljanske študente je učil fiziko, kar je v tistem času vsaj implicitno pomenilo tudi okvirno seznanitev z alkimijo, kar je še toliko bolj verjetno, ker je bil sorodnik našega najbolj znanega alkimista Janeza Friderika pl. Raina. Neposrednih podatkov, da bi se Ferdinand Rain eksplicitno ukvarjal z alkimijo, pa ni (Južnič 2003: 107).

17. in 18. st. je bil čas, ko so znanost – in tudi politiko evropskih vladarjev – v veliki meri krojili jezuiti. Ignacij Loyolski je jezuitom izrecno prepovedal ukvarjanje z medicino, po čemer so se ločili od beraških redov, frančiškanov in dominikancev, med katerimi je alkimija vedno imela svoje privržence. Verjetno zato med jezuiti alkimistične študije niso bile tako zelo številne. Vendar pa se je za alkimijo močno zanimal ljubljanski jezuit Gabrijel Gruber (1740-1805). Njegova teorija nastajanja žlahtnih kovin je prav zanimiva. Gruber je bil mnenja, da v vodi, zbrani v plasti ilovice ali modre glin, lahko dobimo enake razmere kot ob biblični

povodnji (t. j. vesoljnem potopu). Ker so žlahtne kovine nastale ob specifičnih razmerah med potopom, lahko z reaktualizacijo stanja ob potopu dobimo enake razmere in tako je mogoče ponoviti nastanek žlahtnih kovin. Gruber se je prav posebno navduševal nad deli katalonskega alkimista Ramona Lulla (živel na prelomu 13. v 14. st.), katera je izdatno opremil z opombami (Južnič 2009: 4).

Gruberja je javno črtil Baltasar Hacquet (1740-1815), čeprav je poučeval na istem liceju. Med drugimi očitki, ki so leteli na Gruberja, mu je javno očital tudi ukvarjanje z alkimijo¹⁸⁰ (Južnič 2003: 108).

Podatkov o okultnih vedah v 18. st. je malo. Napočil je čas razsvetljenstva, in alkimija je vsaj med mainstreamovskimi izobraženci dobila prizvok vraževernega hokus-pokusa. Temu je botrovalo tudi že omenjeno dejstvo, da jezuiti niso bili njeni privrženci. Nikakor pa ni zginila. Pri življenju so alkimijo ohranjali posamezni entuizisti, pietisti in iniciatorne ezoterične skupine, zlasti na nemško govorečem ozemlju, do neke mere pa je preživela tudi v samostanih, kar sledi iz podatka, da je cesarica Marija Terezija l. 1777 z dekretom *Decretum Aulicum adversus Alchimistas* strogo prepovedala vsako laboriranje v samostanih (Mušič 1994a: 15). Na jezuitskem liceju so nabavili samo eno knjigo o okultnih vedah, in sicer za jezuita Janeza Krstnika Davida, l. 1776. Knjiga je posebej označena, saj njena usmeritev ni v skladu z splošno usmeritvijo jezuitskega reda, gre pa za Maffeievo delo o magiji. Maffei ni bil čarovnik, pač pa raziskovalec magije, knjiga pa je pravzaprav poročilo o kongresu o magiji, ki je bil l. 1749 v Italiji. Avtor magijo pripisuje moči človeške domišljije – stališče, ki ga je zagovarjal že Paracelzus (Južnič 2003: 109).

O raziskovanju kabale se je v ARS ohranil rokopis o kabali z naslovom *Unterrich Dieser Cabala*¹⁸¹ domnevno iz l. 1760 (Južnič 2003: 110). Vendar gre po mojem mnenju za navodilo o tajnopisju in o prerokovanju glede prihodnosti stvari, od ljubezni, denarja, prijateljstva itd. Ne gre torej za kabalo v pravem smislu: v tem času je bila kabala (»cabala«) neke vrste splošno ime za vse skrivne vede. Skoraj identičen rokopis, ki vsebuje tudi navodila o tajnopisju, pa je mogoče najti v zapuščini zadnjega pravega klasičnega alkimista s Kranjske, idrijskega lekarnarja Ernesta Freyerja.

¹⁸⁰ Hacquet v svoji Ortografiji na Gruberja meče tale očitek: »Velike vsote denarja, ki so bile Gruberju zaupane pri zanj novem udejstvovanju, so moža zapeljale v divjanje zlatotvorstva« (Mušič 1994c: 20).

¹⁸¹ *Unterrich Dieser Cabala*: »Pouk o tej kabali«, c. 10 strani; ARS, sigantura št. 159-r.

Ernest Freyer je bil rojen l. 1730 v Žatcu (Satz, Saaz) na Češkem. Verjetno je študiral na Češkem. V Ljubljani je bil med letoma 1751 in 1753, saj je tam datiral svoj rokopis o naravnih čudesih, rokopis o dekompoziciji spojin in zbirko kemijskih poskusov. Bržkone je bil vajenec ljubljanskega lekarnarja Franca Karla Weinhardta na Novem trgu 2 (danes Jurčičev trg 2). 10. 10. 1754 je dunajska Munz- und Bergwesens Hofkammer z dekretom določila področja delovanja treh »zdravstvenih pomočnikov«: fizikusa A. Scopolija, padarja Jožefa Gutta (umrl 1765) in lekarnarja Ernesta Freyerja, ki je torej že pred tem datumom delal v Idriji. Morda je prihajal v Idrijo že v letih 1752-53, da je pri pripravi zdravil pomagal Hacquetovemu predhodniku, ranocelniku Guttu. Trije zdravstveni delavci v Idriji so delovali tako, da sta bila ranocelnik Gutt in lekarniški provizor Ernest Freyer podrejena zdravniku Scopoliju in zdravil nista smela izdajati sama. Zdravnik je imel letno plačo 800 florintov, kirurg 500 florintov, lekarnar 400 florintov, lekarnar-laborant pa 40 florintov. Kasneje je lekarnar lahko izdajal zdravila, ki so jih predpisovali drugi zdravniki. Na Ernesta Freyerja so letele obtožbe, da sam izdaja zdravila brez Scopolijeve vednosti, on pa se je branil z utemeljitvijo, da je Scopoli pogosto odsoten zaradi botaničnega in zoološkega raziskovanja. Tudi sicer se je Freyer rad počutil zdravnika in se je vmešaval v zdravljenje bolnikov (Južnič 2014: 115-116).

Ernest Freyer je gojil strastno zanimanje za naravoslovne znanosti, od katerih mu je bila najbolj pri srcu kemija. Ukvarjal se je tudi z alkimijo. Bil je lastnik številnih naravoslovnih¹⁸² in alkimističnih knjig, katere danes hrani NUK. V svoji vnemi je mnoge od knjig lastnoročno prepisal in jih opremil z izdatnimi opombami. Le-te hrani ARS. ARS hrani tudi njegove lastne zapiske s področja alkimije in okultnih ved, ki so Freyerja prav tako zanimale (Južnič 2014).

Med knjigami Ernesta Freyerja so bili tudi tri knjige Emanuella Swedenborga.¹⁸³ Vendar pa od Freyerjevih knjig nobena ne obravnava mističnih videnj. Predvsem obravnavajo elemente in

¹⁸² Ernesta Freyerja so zlasti pritegnila dela, ki so obravnavala kemijo, fiziko in mineralogijo. Med njegovimi knjigami je mnogo izdaj naravoslovcev iz 18.st., vključno z Linnejevimi deli. Za podrobnejši vpogled v Freyerjeva »posvetna« naravoslovna zanimanja glej Južnič 2014: 109-114.

¹⁸³ Emanuel Swedenborg (1688-1772) je bil švedski znanstvenik in kasneje mistik. V prvi polovici svojega življenja se je posvečal znanosti: kemiji, fiziki, astronomiji, matematiki, inženirstvu itd. Bil je v stikih z mnogimi pomebnimi učenjaki svojega časa, tako iz domovine kot iz tujine. Leta 1744 je doživel intenzivno mistično izkustvo, ki je povzročilo v njegovem življenju dramatičen preobrat. Odtelj je bil v stalnih stikih z angeli; v svojih vizijah je bil deležen uvidov v nebeške in peklenske svetove. Razvil je poseben nauk, ki temelji na

naravne pojave, kot je magnetizem ter rudarstvo. Šele zadnja od knjig govori o alkimiji in o skrivnostnem alkimistu Korneliju Agrippi (Južnič 2014: 111-112).

Iz vsega tega je razvidna širina zanimanj Ernesta Freyerja. Najbolj pa so zanimiva tista področja njegovega zanimanja, ki se ukvarjajo z alkimijo in okultnimi vedami. Med deli Ernesta Freyerja je tudi knjižica, ki je naslovljena *Das gesamte Buch des langen Leben und wolkomenden Reichtum*.¹⁸⁴

To delo je poznano tudi kot *Hermaphroditschen Sonn- und Monds- Kind*.¹⁸⁵ Izšlo je v Mainzu l. 1752 in kasneje tudi v Berlinu v alkimističnem kompendiju *Hermetisches A.B.C.*¹⁸⁶ Knjiga je razdeljena v štiri dele. V prvem delu je trinajst simboličnih podob, ki jih je Ernest Freyer verjetno prepisal iz izvirnega dela. Ob njih so hermetični kanoni in pa njihova razlaga. Drugi del je razdeljen v petindvajset poglavij, v katerih je alkimistični proces podrobneje opisan in razložen. V četrtem delu je napisana tudi molitev.

Freyer je imel številna dela Jochanna Joachima Becherja: prepisal tudi delo Wilhelma von Schröderja pod naslovom *Notwendiger Unterricht vom Goldmachen, denen Buccinatoribus oder so sich selbst nennenden foederativ hermeticis auf ihre Epistel zur freundlichen Nachricht*.¹⁸⁷ Knjiga je izšla l.1684, Freyer pa je uporabil natis iz l. 1721 z naslovom *Wilhelm Freih. von Schrödern Fürstliche Schatz und Rent-Cammer: nebst seinem Tractat vom Goldmachen wie auch vom Ministrissimo oder Ober-Staats-Bedienten*.¹⁸⁸ Freyer je prepisal tudi *Conspectus Chemiae Theoretico-Practicae /.../*,¹⁸⁹ ki jo je sestavil Johann Juncker (1679-

povezanosti zemeljskega z nebeškim preko soujemanj (korespondenc). Nauk, nastal na podlagi vizionarskih izkustev, je objavil v številnih delih. Po njegovi smrti je njegov nauk preživel v obliki Swedenborgovega iluminizma in Nove Cerkve, religiozne organizacije, ki so jo ustanovili njegovi privrženci. Swedenborg je imel izrazit vpliv na mnoge mistike, intelektualce in umetnike, med njimi na na Kanta, Oetingerja, Solovjeva, Dostojevskega, Goetheja, W. B. Yeatsa idr. (Goodrick-Clarke 2008:155-171).

¹⁸⁴ »Celovita knjiga o dolgem življenju in popolnem bogastvu«.

¹⁸⁵ »Hermafroditski otrok Sonca in Lune«.

¹⁸⁶ »Hermetični A. B.C.«.

¹⁸⁷ »Potreben pouk o zlatotovorstvu, o njegovih glasnikih ali samo-imenovani hermetični federaciji (ter) prijateljsko poročilo o njihovem pismu«.

¹⁸⁸ »Wilhelma plemenitega Schröderja knežja zakladnica in izposojevalnica, skupaj z njegovim traktatom o zlatotovorstvu kot tudi o ministrovanju ali višjih državnih uslužbencih«.

¹⁸⁹ Za polni naslov Junckerjevega dela glej Južnič 2014: 113.

1759) ob pomoči Georga Ernsta Stahla (1660-1734) na osnovi razmišljanj dunajskega alkimista-gospodarstvenika Johanna Joachima Becherja. Prav tako je prepisal dva spisa alkimističnega adepta Johanna De Monte Snydersa *Universae Medicinae*,¹⁹⁰ Frankfurt in Leipzig 1678 in *Metamorphosis planetarum, dass ist, Eine wunderbarliche Veränderung der Planeten und Metallische Gestalten in ihr erstes Wesen*,¹⁹¹ Frankfurt 1684.

Zanimivo je, da je v Freyerjevi zapuščini tudi spis *Lux Septuplex Astralis id est: triumphans sapientum Mercurius etc. Dedicavit Adamo a Lebenwald. Labaci 6.8. 1684*. Spis je napisal Jakob Ignacij Seitler v Ljubljani, v času Janeza Friderika pl. Raina. Očitno je bila Freyerju do neke mere poznana starejša alkimistična tradicija na Kranjskem.

Freyer je tudi sam pisal alkimistične zapiske. ARS hrani nekaj njegovih spisov: *Curiositam cujus generis seu curiosa naturae miracula*,¹⁹² 1751; *Compositio Alchimiae seu vera destructio metallorum et nova generatio Philosophorum seu Lapidis Sapientum*,¹⁹³ 1751; *Synagoga seu collectanea Chymica tam propria Experientia probata quam ex Authoribus recentioris collecta*,¹⁹⁴ 1753; *Lapidis Philosophorum Unshätzbarer Unterricht*¹⁹⁵ in *De Lapide Philosophorum*.¹⁹⁶ Njegovi zapiski so opremljeni s skicami kemičnih procesov. Na nekaterih mestih je Freyer dodal alkimistične embleme (simbolne podobe).¹⁹⁷

V 18. st. se je v nemških in avstrijskih deželah zelo razširilo rožnokrižarstvo. Razširitvi je botrovalo več spisov. Leta 1710 je Samuel Richter pod psevdonimom Sincerus Renuatus izdal delo *Die wahrhafte und wolkommenne Beschreibung des philosophischen Steins der*

¹⁹⁰ »Univerzalno zdravilo«.

¹⁹¹ »Preobrazba planetov, to je, čudovita sprememba planetov in kovinskih oblik v njihovo prvo bistvo«.

¹⁹² »Raziskovanje nekaterih vrst ali različnih čudežev narave«.

¹⁹³ »Sestava alkimije ali pravo uničenje kovin in novo stvarjenje Kamna filozofov oziroma modrih«.

¹⁹⁴ »Sinagoga ali Kemična zbirka, preizkušena v pravih eksperimentih kot tudi zbrana od nedavnih avtorjev«.

¹⁹⁵ »Neprecenljiv pouk o Kamnu modrih«.

¹⁹⁶ »O Kamnu modrih«.

¹⁹⁷ Prepisi knjig Ernesta Freyerja, njegovi lastni alkimistični zapisi in skice ter rokopis Jakoba Ignacija Seitlerja *Lux Septuplex Astralis /.../* se nahajajo v ARS v treh škatlah, s signaturami 863/1, 863/2 in 863/3.

*Brüderschaft aus dem Orden des Gulden- und Rosenkreuzes denen Filiis Doctrinae zum Besten publiciret.*¹⁹⁸ Bratovščina, kakor jo je skiciral Rhenus, je medse sprejemala tudi katolike. Imela je imperatorja, ki je red vodil doživljenjsko. Vsak brat je dobil zadosten del Kamna modrih, da je lahko živel in deloval šestdeset let, v zameno pa je moral upoštevati pravila reda. Rhenus v delu našteva tudi iniciatorne procedure, zaobljube in pozdrave reda, ter dodaja tudi to, da so bratje odšli živeti v Indijo (McIntosh 1997: 52-53). Spis je zlasti v nemških deželah povzročil prepoved rožnokrižarstva, ki je bil povezan s prepovedjo alkimije. Z alkimijo so se v tem času ukvarjali mnogi plemiči. Poudarek je bil zlasti na tem, kako pridobiti eliksir nesmrtnosti, ki ga je domnevno posedoval v tem času živeči grof Saint Germain (McIntosh 1997: 56, 58-59). V ta namen so bili uporabljani tudi človeški izločki, saj je človeško telo najboljši alkimistični laboratorij. Mogoče je domnevati, da je v alkimiji 18. st. določeno vlogo igrala tudi spolnost, kar ni daleč od pojmovanja spolnosti, kot ga pozna indijska tantra. V Zahodni alkimiji je navsezadnje hierosgamos (sveta poroka) Sonca in Lune oziroma žvepla in živega srebra, ki predstavljata moški in ženski princip v naravi, zelo pogost motiv (McIntosh 1997: 58-61).

Prepoved rožnokrižarstva v nemških deželah in v Avstriji v 18. st. so spremljale številne objave v tisku, med katerimi velja omeniti predvsem *Geheime Figuren der Rosenkreutzer*,¹⁹⁹ objavljeno v Altoni l. 1785. Leta 1757 je bil ustanovljen red Golden und Rosenkreutzer (Red Zlatega in Rožnega križa). Red je imel številna središča v nemških mestih (Sulzbach, Marburg, Berlin, Hamburg), v Avstriji (Dunaj) in na Ogrskem. Red je bil organiziran po stopnjah, ena od njegovih značilnosti pa je bila prepričanje v nevidne predstavnike (t.i. mojstre). Red je imel tudi znaten političen vpliv, še posebej potem, ko je njegov član postal pruski prestolonaslednik in kasnejši kralj Friderik Vilhelm. Člani reda so zagovarjali konservativno krščansko politiko in so nasprotovali drugim, po vzoru prostozidarstva v tem času nastalim redovom, tako npr. bavarskim Illuminatom, ki jih je l. 1776 ustanovil Adam Weishaupt (McIntosh 1997: 63-75).

¹⁹⁸ »Resničen in popoln opis filozofskega Kamna bratovščine iz reda Zlatega in rožnega križa (in) njihovim sinovom doktrine kar najbolje objavljena«.

¹⁹⁹ »Skrivne podobe rožnih križarjev«.

Zaradi številnih nesreč, povezanih z alkimističnim laboriranjem, in zaradi politične moči reda, so zlasti v Habsburški monarhiji sledile prepovedi. V avstrijskih deželah je bilo rožnokrižarstvo prepovedano l. 1767 (McIntosh 1997: 69). Leta 1785 je bilo prepovedano alkimistično delovanje. V 90-ih letih 18. st. je bilo to delovanje za kratek čas oživljeno zaradi zanimanja tedanjega cesarja Leopolda II. za alkimijo. Leta 1792 pa je Franc II. obnovil prepoved. Red je še nekaj časa deloval tajno, kar dokazujejo rokopisi v Avstrijski narodni knjižnici (McIntosh 1997: 82).

Rožnokrižarstvo se je tudi formalno razširilo po slovenskih deželah. Bilo je povezano s prostozidarstvom, ki je v v zadnjih desetletjih 18. st. prišlo tudi v naše kraje. Leta 1773 je bila v Trstu ustanovljena loža »Sloga« (*La Concordia*), ki je bila l. 1776 preimenovana v ložo »Prava harmonija in sloga« (*Harmonie et Concordie universalle* oziroma *Zur wahren Eintracht und Harmonie*). Svojo konstitucijo je dobila iz Prage, njen član pa je bil tudi grof Turjaški. Leta 1782 je bila v Mariboru ustanovljena loža »Združena srca« (*Zu dem vereinigten Herzen*), ki je bila rožnokrižarsko usmerjena. Leta 1783 se je preselila v Gradec. V Celovcu je bila l. 1783 ustanovljena loža »Dobrodelna Marijana« (*Zu den wohltätigen Mariana*), ki je prenehala z delom l. 1786. V Gorici je med leti 1784-1786 delovala loža »Pri pogumu« (*Zu der Freimüthigkeit*). V Ljubljani pa je bila l. 1792 ustanovljena loža »Dobrodelnost in stanovitnost« (*Zur Wohltätigkeit und Standhaftigkeit*). Njeno delovanje ni izpričano v virih, pač pa z zanesljivimi poročili. Domnevno naj bi prostozidarska loža delovala tudi v Kopru (Košir 1998: 48).

Z vidika alkimije se zdi predvsem pomembna loža »Združena srca« (*Zu dem vereinigten Herzen*) v Mariboru, ki je bila rožnokrižarsko usmerjena in jo je vodil grof Ivan Vaclav Maria pl. Pötting, po rodu s Češkega (Košir 1998: 48-49). Prostozidarstvo na Slovenskem je sicer tema zase, vendar rožnokrižarska usmeritev nekaterih lož (zlasti mariborske) implicira povezave z alkimijo.

Glede na to, da je Ernest Freyer gojil izrazito zanimanje za alkimijo in da je med njegovimi deli kar nekaj knjig, ki jih je mogoče označiti kot rožnokrižarska, je mogoče domnevati, da je bil idrijski lekarnar v stiku z rožnokrižarskimi tokovi svoje dobe. V odsotnosti trdnejših dokazov pa to ostaja le sklepna domneva.

Zadnji podatek o alkimiji v naših krajih je iz leta 1827. V arhivu zgodovinskega društva za Kranjsko je Dimitz našel alkimistični rokopis *Das gesamte Buch der Wiessenheit zum langen Leben und wolkommenden Reichtum*.²⁰⁰ Na listu za naslovno stranjo je zaznamek, da je bil zadnji lastnik knjige neki gospod pl. Breitenau, ki je l. 1827, star in bolan, knjigo predal naprej, dokler se ni znašla v arhivu Historičnega društva za Kranjsko, kjer jo je našel Dimitz. Knjiga je razdeljena v tri dele: v prvem delu knjige je trinajst z vodnim tiskom okrašenih simboličnih figur, ki predstavljajo hermetične zapovedi (kanone). Drugi del knjige obsega strani 71-216, tretji pa strani 217-300. Na strani 284 knjiga prinaša tudi zahtevo, da je knjigo pokončanem delu potrebno uničiti ali pa izročiti zaupanja vrednemu človeku. V resnici so na knjigi vidni sledovi nasilja (Južnič 2003:110-111; Minarik 2000b [1925]: 344-345; 2000c [1927a]: 352). Glede na opis knjige je povsem mogoče, da gre za knjigo, ki je identična z istoimensko knjigo v Freyerjevi zapuščini, ki je v historiografiji alkimije znana kot *Hermetisches Sonn- und Monds Kind*. To tezo podpira tudi trinajst figur oziroma emblemov, ki so tudi v Freyerjevi knjigi. V oči bode le starejša izdaja Freyerjeve knjige, lastništvo gospoda von Breitenaua in zapis o uničenju knjige. Morda gre za identično delo v dveh izvodih. Kje se ta knjiga nahaja, mi ni znano.

Če je alkimija tudi na Slovenskem oziroma Kranjskem preživela kot živa tradicija, je zapis o tej knjigi kraj, kjer se sled neha. Svet je postal moderen, do starih znanj posmehljiv in nezaupljiv. Veriga iniciatornega nasledstva se je bodisi pretrgala ali pa so se morebitni iniciati umaknili v tajnost.

Alkimija med mitom in znanostjo: kratek pregled raziskovanja alkimije na Slovenskem

O alkimiji so v 19. in v 20. st. nekateri avtorji sicer pisali, vendar kot zgodovinarji, in ne kot alkimisti. Med njimi velja omeniti predvsem Avgusta Dimitza, ki je bil sicer pravnik. V ARS se nahaja Dimitzov rokopis iz decembra 1861 o zgodovini alkimije na Kranjskem z naslovom *Zur Geschichte der Alchemie in Krain*.²⁰¹ Dimitz je rokopis o alkimistih natisnil pri

²⁰⁰ »Celovita knjiga o dolgem življenju in popolnem bogastvu«.

Historičnem društvu za Kranjsko, katerega tajnik je bil. V razpravi je obravnaval le rokopise in knjige, povezane s kranjsko alkimijo. Njegovi osnovni referenci sta bili Valvasor, Rain ter rokopis von Tretenau (Dimitz 1861; Južnič 2003: 99). Znani kranjski zgodovinar Peter pl. Radics (1836 - 1912) je leta 1910 v svojem glavnem delu o Valvasorju *J. W. Freiherr von Valvasor, geb. 1641, gest. 1693*²⁰² v poglavju *Valvasor und die Alchemie*²⁰³ obdelal Valvasorjev odnos do alkimije. Nekaj desetletij kasneje je o alkimiji na Kranjskem v več spisih, ki so večinoma izšli v dunajskih ali zagrebških lekarniških glasilih, obširno pisal starosta slovenskih farmacevtov Fran Minarik. Minarik v svojih poročilih o kranjski alkimiji in alkimistih ne dodaja ničesar bistveno novega, česar ne bi omenili že Valvasor, Dimitz ali Radics. Njegova največja zasluga je ta, da je iz latinščine v slovenščino prevedel prvi del Rainove razprave z naslovom *Quid sentiendum de nomine, materia & praeparatione liquoris Alcaest, & utrum hic Vices Merc. Philosophurum in via humida subire possit?*²⁰⁴ (Minarik 2000e [1928]: 361-368)

V času po drugi svetovni vojni so o alkimiji pisali le redki. Izmed novejših avtorjev, ki so tako ali drugače pisali o alkimiji, velja omeniti naslednje: kemičarko in pisateljico Tito Kovač-Artemis; filozofa, pisatelja in raziskovalca renesančnega hermetizma Igorja Škamperleta ter zgodovinarja znanosti Stanislava Južniča in Sandija Sitarja. O alkimiji v Istri sta pisala hrvaška zgodovinarica filozofije Snježana Paušek-Baždar in Vinko Zalar. Med mlajšimi raziskovalci, ki so svoj čas tako ali drugače namenili alkimiji, naj omenim Tino Ban in Anjo Zalta, s psihoanalitičnega vidika pa k alkimiji pristopa psihološki astrolog in psihoterapevt Jungove šole Matjaž Regovec.

Tita Kovač-Artemis (evropsko) alkimijo omenja v svojem delu *Kemiki skozi stoletja* (Kovač-Artemis 1984). Avtorica je pisala tudi o alkimiji na Slovenskem, alkimija pa je našla mesto tudi v njeno literarno delo *Valvasorjevi spomini* (1973). Vsega spoštovanja in upoštevanja je vredno delo dr. Igorja Škamperleta, ki je bil na Slovenskem eden prvih, ki so z akademskega

²⁰¹ »K zgodovini alkimije na Kranjskem«.

²⁰² »Janez Vajkard pl. Valvasor, rojen 1641, umrl 1693«.

²⁰³ »Valvasor in alkimija«.

²⁰⁴ »Kaj lahko sodimo o imenu, snovi in pripravi tekočine Alkahest, in ali lahko ta nadomesti merkurij modrih, pripravljen po vlažni poti? « (Rain 1680: 1)

vidika pisali o renesančnem hermetizmu, magiji, alkimiji, psihoanalitični misli Carla G. Junga, šamanizmu in še marsičem. Igor Škamperle je alkimijo ovekovečil v romanu *Kraljeva hči* (2002) in uredil izdajo *Corpus Hermeticuma* (Trismegist 2001). Predvsem pa velja omeniti zbornik *Poligrafi*, katerega 8. letnik: *Ars Magna: alkimija med mitom in znanostjo*, je bil posvečen alkimiji (Škamperle et al. 2003). V istem letu je bila v Idriji organizirana konferenca o alkimiji. Škamperletov pogled na alkimijo je nekoliko obarvan z Jungovim pristopom k tematiki. Alkimistična tematika nastopa tudi v delu mariborske pisateljice Zlate Vokač *Knjiga senc* (1993). Stanislav Južnič o alkimiji piše ali jo vsaj omenja predvsem kot zgodovinar znanosti (2003; 2009; 2014). Tudi Sandi Sitar o alkimiji piše predvsem z vidika zgodovine znanosti (2003). Tina Ban in Anja Zalta izhajata predvsem iz psihoanalitičnih (jungovskih) predpostavk. Predvsem Tina Ban pojmuje poznavanje alkimije kot bistveno za razumevanje zgodovinskega izvora novodobniških (new age) duhovnih praks (prim. 2008).

V zadnjem času se na Slovenskem tradicija alkimije obnavlja predvsem kot psihoanalitična praksa. Koliko je taka praksa lahko zvesta klasični misterijski tradiciji alkimije, v kateri je bilo fizično delo nepogrešljivo, ostaja vprašanje.

ZAKLJUČEK

V prvem delu diplomskega dela sem skušal prikazati: 1.) temeljne pojme, povezane z raziskovanjem alkimije in dileme, povezane z raziskovanjem alkimije; 2.) splošne značilnosti alkimistične pripovedi in 3.) zgodovinski oris Zahodne alkimistične tradicije, upoštevajoč tudi dejstvo, da je alkimija živa tradicija.

Moj pogled na alkimijo je izrazito interpretativen. Alkimijo razumem predvsem kot **sveti simbolni sistem** oziroma kot **avtentično kozmološko gnozo Zahoda** (t. j. Evrope in obeh Amerik, vkolikor je alkimija bila prisotna tudi tam). Alkimija predstavlja sveto vednost o kozmosu oziroma naravi, ki je podana preko simbolov in metafor. Ta sveta vednost vključuje tudi vednost o človeku, vendar sem mnenja, da so nekateri pisci nekoliko preveč poudarili to dejstvo. Raziskovanje tradicije alkimije kot celote (torej »makro pristop«) je zanimiv predvsem zaradi alkimističnih idej in simbolizma (tako literarnega kot grafičnega). Študij tega simbolizma odstira vrata k poznavanju pred-znanstvenega naravoslovja, ki je hkrati iniciatorna

ezoterična tradicija. Alkimistični emblemi so pravzaprav avtentične evropske mandale (prim. McLean 2002), teksti sami pa preko prisposodob sporočajo, kako je Zahod razumeval kozmos pred pojavom znanstvene revolucije. S poznavanjem alkimistične tradicije pade tudi neosnovana, a čestokrat slišana in brana »dogma« (truzem) o »racionalnem, za mistično zaprtem Zahodu« in »iracionalnem, za mistično odprtem Vzhodu«.

Zgodovina alkimije je izjemno zanimiva iz več razlogov. V zgodovini te najbolj skrivnostne od ezoteričnih iniciatornih tradicij se stikajo metalurgija, medicina, farmacija, gnoza, magija, metafizične spekulacije poleg seveda eksplicitno jasnih alkimističnih prizadevanj. Izjemnega pomena je za razumevanje Zahodne ezoterične tradicije, katere integralni in zelo pomemben del je. Ne samo, da je (med drugim) pomembna za razumevanje razvoja kemije, njen pomen leži tudi v njenih ezoteričnih in okultnih implikacijah in v pomenu za razvoj znanosti, pri čemer se strinjam s tezo gospe Yates, ki trdi, da je v renesančnem hermetizmu in baročenem rožnokrižarstvu potrebno iskati tisto poglavitno gonilo, ki je pripeljalo do znanstvene revolucije (2007 [1972]; 2008a [1964]; 2008b [1979]). V 20. st. je alkimija pomembno vplivala na razvoj analitične psihologije. Prav tako ne velja zanemariti majhnega, toda pomembnega vpliva na filozofijo, književnost, slikarstvo in celo film.

Kar se tiče raziskovanja alkimije, sem prepričan, da je predvsem potrebno upoštevati kulturni in zgodovinski kontekst, v katerem so nastajali posamezni teksti; kot tudi kontekst njihovih piscev. Predvsem je potrebno izhajati iz izvirnih, konkretnih tekstov, branih v izvirnih jezikih (sic!). Upoštevati je treba dejstvo, da alkimija ni monolitna tradicija. Znotraj »velike tradicije alkimije« namreč obstajajo obdobja, in sholastični teksti s svojim treznim navajanjem argumentov, postopkov in metod se precej razlikujejo od renesančnih, za katere so značilne drzne spekulacije in žive metafore, ali od baročnih, kjer veliko vlogo igrajo krščanske mistične in antične mitološke prisposodbe. Prav tako je znotraj alkimije obstajalo več šol, tako npr. paracelzisti, sendivogianci, angleška mistična šola 17. st. ipd. Vsak tekst je potrebno brati v kontekstu dobe, struje in šole; potrebno je dobro poznati avtorja in njegove siceršnje tendence. Le tako se je mogoče ogniti posploševanju alkimije na eno samo veliko pripoved – greh, ki ga je mogoče očitati Atwoodovi, Hitchcocku, predvsem (kljub nedvomnim velikim zaslugam) pa Carlu G. Jungu, učencem jungovske šole in celo Mircei Eliadeju. Le način interpretacije, ki izhaja iz posamičnega konteksta, lahko razkrije veliko bogastvo alkimije. S posploševanjem alkimije na eno samo veliko pripoved namreč nastane neke vrste meta-naracija, in dejanski

smotri in cilji alkimistov se izgubijo v neke vrste kvazi-vedenju o tem, kaj alkimija »je« oziroma »naj bi bila«. Tipičen primer so nekateri ezoterični teksti, ki alkimijo povsem nekritično označujejo kot »evropsko tantru«, ne upoštevajoč dejstva, da (kljub nekaterim navideznim podobnostim) Zahodna alkimija izhaja iz naravoslovnih in filozofskih temeljev, ki imajo z avtentično indijsko tantru le malo skupnega.

Smoter raziskovanja alkimije – in Zahodne ezoterične tradicije nasploh – vidim tudi v tem, da se opozori na bogastvo zahodne t. j. evropske in ameriške ezoterične dediščine. Predvsem v sedanji poplavi vzhodnjaških ezoteričnih tradicij in njihovih izpeljav je tako vračanje k lastnim ezoteričnim koreninam smiselno. Kot je opozorila Tina Ban, je imela alkimija – ali vsaj njene kasnejše teozofske, ezoterične oziroma okultne in psihoanalitične interpretacije v smislu meta naracij - precejšen vpliv na fenomen novodobništva (new age). Mnogih sodobnih novih religijskih gibanj ni mogoče docela razumeti poznavanja Zahodne ezoterične tradicije (prim. Ban 2008). Prav tako so elementi Zahodne ezoterične tradicije (in alkimije) – resda včasih na nekoliko prikrit način – prisotni v mnogih kulturnih pojavih moderne in postmoderne dobe.

V drugem delu diplomskega dela sem skušal prikazati fenomen alkimije na slovenskih tleh od 14. st. do 19. st. v obliki tematskih poglavij. Ključne ugotovitve tega drugega dela diplomskega dela so naslednje.

Pripoved o alkimiji na slovenskih tleh se prične v času visokega srednjega veka (14. st. - 15. st.). V tem času izstopata osebnosti Petra Bona in Barbare Celjske.

Petro Bono je predstavnik sholastične alkimije in njegovo v Pulju napisano delo *Margarita pretiosa novella* je pomembno zato, ker je v evropski zgodovini prvo, ki povezuje alkimijo s krščanskimi mističnimi idejami, poudarja vlogo molitve in Božje Milosti ter povezuje Kamen modrih s Kristusom. Temu alkimističnemu pojmovanju, ki ga je uveljavil Bono, so sledili mnogi alkimisti, tradicija enačenja ali vsaj primerjave Kamna modrih s Kristusom pa doseže svoj vrh v krščanski teozofiji 17. st.

Pomen Barbare Celjske je v tem, da je bila v nasprotju z prvimi evropskimi alkimisti, ki so bili skoraj izključno kleriki, plemkinja in ženska. Čeprav se v dolgi tradiciji alkimije sem ter tja pojavljajo tudi ženske (od pol-legendarne Marije Judinje prek Zosimove učenke Theosebie iz 4. st. in Perenelle Flamel iz 14./15. st. pa do gospe Atwoodove iz 19. st.) je prisotnost žensk v alkimistični tradiciji prej izjema kot pravilo. Škoda je, da so poročila o alkimistični dejavnosti

Barbare Celjske povzeta po sekundarnih virih. Obstoj osebnih alkimističnih zapiskov te izjemne ženske ni povsem izključen, vendar bi terjal obilico raziskovanja. Alkimistična prizadevanja Barbare Celjske sodijo bolj v naravoslovno-znanstveni kot pa v mistični vidik alkimije. Barbara Celjska uvaja čas, ko se v alkimiji pričnejo udeleževati plemiči in meščani.

Alkimija v Istri tvori svojstveno poglavje, zaradi dejstva, da je Istra gravitirala proti Beneški republiki, pa tudi zato, ker je na Slovenskem alkimija v Istri relativno malo poznana in raziskana,²⁰⁵ čeprav so nekateri od njenih predstavnikov (npr. Daniel iz Justinopolisa) ustvarili bisere alkimistične literature. Medtem ko je Daniel iz Justinopolisa predvsem alkimist-mistik (v tradiciji Petra Bona), je Ivan Bratti naravoslovno in medicinsko usmerjen alkimist.

Poseben položaj Kranjski je dajal idrijski živosrebrni rudnik. Le-ta je bil zlasti v 16. in 17. st. povezan z mnogimi alkimisti (rudarska središča so bila »romarska središča« ali »gravitacijske točke« alkimistov), ki pa so stremeli po praktični aplikaciji alkimističnega znanja v metalurgiji. Kot sem poudaril že večkrat, je bila alkimija mnogostranska tradicija, in praktični metalurški aspekti niso nič manj vredni obravnave kot medicinski, ezoterični ali mistični.

Alkimija je v slovenskih deželah je bila prisotna tudi v samostanih, vse do leta 1777, ko je izšel dekret cesarice Marije Terezije o prepovedi alkimističnega delovanja v samostanih. Med meniškim redovi na Slovenskem so bili zlasti frančiškani – zaradi svoje naravnosti k naravoslovju – tisti, ki so največ gojili to umetnost. Prepričan sem, da je to področje malo raziskano in da bi podroben pregled samostanskih knjižnic utegnil zelo dopolniti prikaz alkimije na slovenskih tleh.

Alkimija na Slovenskem je dosegla vrh v drugi polovici 17. st. V deželah, ki so bile del Habsburške monarhije, se je v tem času alkimija razcvetela v vsej polnosti. Ta razcvet alkimije in okultnih ved vobče je nedvomno v povezavi z razcvetom alkimije in okultnih ved vobče v Evropi in v Habsburški monarhiji. Središče alkimije na Kranjskem je bil grad Strmol, kjer sta delovala Konrad III pl. Ruessenstein in njegov sin, Henrik Konrad. *Grad Strmol je bil neke vrste intelektualna, pa tudi ezoterična oziroma okulturna prestolnica Kranjske, zato je njegov položaj med gradovi na Slovenskem izjemen.*

Alkimiste na Kranjskem je najti predvsem med plemiči, a tudi med zdravniki in menihi. Zanimanje za alkimijo je pogosto nastopalo v kontekstu splošnega zanimanja za okultne vede

²⁰⁵ Precej več so o alkimiji v Istri pisali hrvaški raziskovalci alkimistične tradicije.

(astrologijo, kabalo in t.i. »učeno magijo«) in nekateri plemiči s Kranjske (npr. Volk Engelbert pl. Turjaški in Janez Vajkard Valvasor) so v svojih knjižnicah zbrali tudi precejšnje zbirke del o okultnih vedah, ki niso zaostajale za podobnimi zbirkami plemičev Habsburške monarhije. Najbolj plodovit alkimistični pisec tega časa na Kranjskem je bil nedvomno Janez Friderik pl. Rain (1613 - ?). Njegova alkimistična dela, katerih večino hrani avstrijska nacionalna knjižnica na Dunaju, so na eni strani primerljiva z ostalimi alkimističnimi deli te dobe, hkrati pa so zelo izvirna. Rain je tako prepričan, da je Kamen modrih neke vrste zakrament, tretja oseba Sv. Trojice (Evans 1989: 266), hkrati pa je izviren tudi v t. i. »politični alkimiji«, namreč v prepričanju, da so pravi imetniki Kamna modrih vladarji (v njegovem primeru Habsburžani) in da je Kamen modrih apoteoza vladarjev: zagotovilo in hkrati tudi simbol njihove vladarske moči in oblasti (prim. Rain 1680, II: 1-2). Ključno Rainovo delo z naslovom *Praeservativum Universale Naturale* je deloma polemika proti češkemu zdravniku Dobrzenskyemu, deloma pa neodvisno in zelo izvirno delo. Iz avtorjev, ki jih Rain citira, je razvidno, da je bil zelo dobro seznanjen z alkimističnimi tokovi in idejami posameznih alkimistov svojega časa.

Valvasor, na drugi strani, je primer človeka, ki ga je alkimija hkrati z ostalimi okultnimi vedami zelo zanimala, vendar je vero vanjo odklanjal. Na svojih študijskih potovanjih je prisostvoval alkimističnim preobrazbam, gojil pa je tudi korespondenco s posameznimi evropskimi alkimisti. Zanimale so ga tudi okultne vede vobče, katere je razlagal v okviru koncepta naravne magije; ritualno magijo, katero je pojmoval kot diabolično, pa je odklanjal.

Alkimija na slovenskih tleh se je ohranila še dolgo v 18. st. Alkimistična zanimanja so bila prisotna pri nekaterih posameznikih, kot npr. pri Gabrijelu Gruberju. Zelo samosvoj in unikaten je primer idrijskega lekarnarja Ernesta Freyerja, ki je v času razsvetljenstva gojil klasično alkimijo kot ezoterično tradicijo. Upoštevaljoč zapuščino Ernesta Freyerja je mogoče sklepati na določeno kontinuiteto alkimistične tradicije na Kranjskem (prisotnost Seitlerjevega alkimističnega spisa iz Kranjske 17. st. v Freyerjevi zapuščini!), možna pa je tudi domneva, da je bil Freyer v stiku z rožnokrižarskimi redovi svojega časa ali pa vsaj njihov simpatizer.

Alkimija na Slovenskem je bila obravnavana večkrat in v različnih kontekstih. Med temi izstopajo kulturno-zgodovinski pristop starejših avtorjev (Avgust Dimitz, Peter pl. Radics, Fran Minarik), pristop v kontekstu zgodovine znanosti (Stanislav Južnič in Sandi Sitar) in

psihoanalitični pristop ter pristop z vidika religijskih študij (Igor Škamperle, Anja Zalta, Tina Ban). Doživela je tudi nekaj literarnih upodobitev.

Sam se zavzemam za prikaz z vidika Zahodne ezoterične tradicije, ki seveda lahko vključuje vse navedene pristope. Smoter raziskovanja alkimistične tradicije vidim najprej v tem, da se razišče, spozna in predstavi ta na naših tleh še vedno razmeroma malo poznani kulturni pojav. Plod takega raziskovanja je ali vsaj naj bi bil bolj poglobljeno poznavanje manj znanih vidikov kulturne dediščine na Slovenskem. Študij alkimistične tradicije na naših tleh je tudi doprinos k poznavanju Zahodne alkimistične tradicije vobče, saj so bili alkimisti z našega ozemlja aktivno vključeni v sočasna alkimistična prizadevanja in tokove v Evropi. Tretjič, študij alkimije je navsezadnje študij pristne ezoterične tradicije, ki v povezavi s študijem drugih ezoteričnih tradicij oziroma okultnih ved utegne prinesiti nova spoznanja o človeku. Seveda pa ta tretji vidik sodi bolj v domeno filozofije in ezoteričnih znanosti.

Tudi pri študiju alkimije (in sorodnih ezoteričnih tradicij) je potrebno troje. Najprej, potrebno je zavzeti kritično stališče do »velikih pripovedi« (ezoteričnih, teozofskih, psihoanalitičnih), ne da bi se podcenjevala vrednost takih pripovedi. Drugič, potrebno je izhajati iz kulturno-zgodovinskega in filozofskega konteksta, kar pomeni temeljito seznanitev z alkimističnim tekstom samim, z njegovim avtorjem in okoliščinami, v katerih je dotični tekst nastal. In tretjič, če se le da, je potrebno izhajati iz tekstov samih, branih v izvornikih.

Področje zgodovine alkimije (in okultnih ved vobče) na Slovenskem zaradi majhnosti ozemlja sicer ni obširno, vendar pušča prostor za nove raziskave in novo delo na tem področju. Le-to vidim v obliki posameznih študij, v obliki prevodov (tako domačih kot tujih alkimističnih del), pa tudi v obliki morebitne muzejske predstavitve.

Samo raziskovanje je bilo iz več razlogov zelo zanimivo in svojevrstna odisejada. Upam, da bo moj trud vzpodbudil k nadaljnjim raziskovanjem v tej smeri. Če bo tako, bo namen diplomske naloge več kot izpolnjen.

FINIS

Tradition of alchemy in the West and in Slovenia: summary

In my diploma degree entitled *Tradition of alchemy in the West and in Slovenia* I discuss the phenomenon of alchemy. The text is divided into two parts. In the first part the key problems of the historiography of alchemy are discussed, including a short survey of up-to-date research paradigms on the topic. General characteristics of the alchemistic narrative as well as philosophical schools and esoteric currents that had contributed to the formation of alchemy are presented. Furthermore, the historical survey of alchemy is being discussed, beginning with roots of alchemy in ancient Egypt and including Hellenistic, Byzantine and Arabic alchemy up to the classical European alchemy. The emphasis is on the historical survey of classical European alchemy (13th -18th century). Indian and Chinese alchemy are mentioned only briefly. Influences of alchemy on the formation of modern scientific discourse are also discussed as well as influences of alchemy on different aspects of culture (i. e. literature). The historical survey of alchemy also covers various esoteric schools and currents that had been historically connected to the alchemy, most notably Rosicrucianism and Christian theosophy. Second part consists of historical and thematic survey of alchemy on the territory of present-day Slovenia. Discussed are themes such as alchemistic efforts of Petro Bono (14th century) and Barbara of Cilli (15th century); alchemy in Istria; connection of alchemy with quicksilver mine in Idrija; the presence of alchemy in monasteries; baroque alchemy in the province of Carniola, including the role of Carniolan nobles and medicine doctors; the role of Strmol castle in the context of alchemy in Carniola; the alchemical thought of the most-well known alchemist Johannes Frederic of Rain from the province of Carniola and Johann Weikhard von Valvasor's alchemical and occult interests. The remains of alchemy in 18th century with the emphasis on alchemical interests of Ernest Freyer are discussed as well along with hypothesis of unbroken line of alchemical transmission in the province of Carniola from 17th to 19th century and the hypothesis of possible links between Ernest Freyer and contemporary Rosicrucian orders in central Europe. In addition, the integration of alchemists from present-day Slovenian territory into contemporary alchemical currents in Europe is discussed, together with the influence of alchemists from present-day Slovenian territory on the development of alchemy in broader sense. Slovenian research of alchemy is also discussed.

LITERATURA IN VIRI

Abraham, Lyndy

1998 *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alighieri, Dante

2005 *Božanska komedija: Pekel*. Prepesnil Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.

2005 *Božanska komedija: Vice*. Prepesnil Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.

2005 *Božanska komedija: Raj*. Prepesnil Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.

Ashmole, Elias

2002 [1652] *Theatrum Chemicum Britannicum*. Hildesheim, Zürich in New York: Georg Olms Verlag.

Atwood, Mary Anne

2004 [1850] *Hermetic Philosophy and Alchemy: A Suggestive Inquiry into Hermetic Mystery*. London: Kegan Paul.

Ban, Tina

2003 'Alkimistični eksperiment kot ritual.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo*. *Poligrafi* VIII 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 161-172.

2008 *Novodobniška duhovnost: Od zgodovinskih izvirov do sodobne podobe*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Barbek, Tomaž

2003 'Valvasor, hermetizem in alkimija.' V: *Ars magna: Alkimija med mitom in znanostjo*. *Poligrafi* VIII, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova revija. Str. 127-140.

Barnard, Alan in Jonathan Spencer, ur.

2002 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London in New York: Routledge.

Benzenhöffer, Udo in Urs Leo Gantenbein

2006 'Paracelsus (ps. of Theophrastus Bombast von Hohenheim).' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 922-931.

Bogataj, Janez in Vito Hazler

2004 'Kovaštvo.' V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš et al, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Bonardel, Francois

1992 'Alchemical Esotericism and the Hermeneutic of Culture.' V: *Modern Esoteric Spirituality*. Antoine Faivre in Jacob Needleman, ur. New York: Crossroads. Str. 71-100.

Bulwer-Lytton, Edward

2008 [1842] *Zanoni*. London: Wildside Press.

Buntz, Herwig

2006 'Alchemy III: 12th/13th – 15th Century.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 34-41.

Burckhardt, Titus

1997 *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*. Luluville, Kentucky: Fons Vitae.

Calvet, Antoine

2006 'Arnau de Villanova'. V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 102-103.

Caron, Richard

2006 'Alchemy V: 19th – 20th Century.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 50-58.

Chavalier, Jean in Alain Gheerbrant

2006 *Slovar simbolov: miti, sanje, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Corbin, Henry

2001 *Zgodovina islamske filozofije*. Celje: Mohorjeva družba.

Coudert, Allison P.

2006 'Alchemy IV: 16th – 18th Century.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 42-50.

Crowley, Aleister

1997 *Magick: Book Four – Liber ABA. Part I-IV*. Edited, annotated and introduced by Hymenaeus Beta. San Francisco in Newburyport: Weiser.

Daniel iz Justinopolisa

2003 'Kamen modrih: Pesem Daniela iz Justinopolisa, profesorja gramatike.' Prev. Diomira Fabjan Bajc. V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligraf VIII*, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 141-144.

Deghaye, Pierre

1992 'Jacob Böhme and His Followers.' V: *Modern Esoteric Spirituality*. Antoine Faivre in Jacob Needleman, ur. New York: Crossroads. Str. 210-247.

Dimitz, Avgust

1861 *Zur Geschichte der Alchemie in Krain*. MHK, december 1861. Rokopis v Arhivu Republike Slovenije, spis 619, Historično in Muzejsko društvo, fasc. 16/3.

Dobbs, Betty Jo Teeter

1975 *The Foundations of Newton's Alchemy: Or the Hunting of the Green Lion*. New York: Cambridge University Press.

Dobrzensky, Jan Jacob Wenceslaus de Nigro Ponte

1693 [1679] 'Praeservativum Universale Naturale: Augustissimo Romanorum Imperatori Leopoldo I. humilme oblatum: Saliva, Contra Omnem in Aere Serpentem Contagionem Praeservativum Optimo.' V: *Miscellanea Curiosa, Sive Ephemeridum Medico-Physicarum Germanicarum Academiae Naturae Curiosorum Annus Nonus Et Decimus, Annor. M.DC.LXXVIII. & M.DC.LXXIX. : Continens Celeberrimorum Virorum, Tum Medicorum, tum aliorum Eruditorum in Germania, & extra eam Observationes Medicas, Physicas, Chymicas, Nec non Mathematica.* Nürnberg: Endturus. Str. 375-386. Internetni vir: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/8703027>; 1. maj 2015

Dolenc, Milan

1974/1975 'Bibliografija rokopisnih ljudsko – medicinskih bukev in zapisov s slovenskega etničnega območja.' V: *Slovenski etnograf XXVII – XXVIII (1974-1975)*: 31-74.

Dular, Anja

2002a 'Valvasorjeva knjižnica.' V: *Theatrum vitae et mortis humanae: Prizorišče človeškega življenja in smrti: Podobe iz 17. stoletja na Slovenskem.* Maja Lozar Štamcar in Maja Žvanut, ur. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije. Str. 259-275.

2002b *Živeti od knjig: zgodovina knjigotrštva na Kranjskem do začetka 19. stoletja.* Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.

Eco, Umberto

2006 *Foucaultovo nihalo.* Prev. Vasja Bratina. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Edighoffer, Roland

1992 'Rosicrucianism: from the seventeenth to the twentieth Century.' V: *Modern Esoteric Spirituality.* Antoine Faivre in Jacob Needleman, ur. New York: Crossroads. Str. 186-209.

Edinger, Edward F.

2003 'Anatomija psihe: Alkimistična simbolika v psihoterapiji.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo*. Poligrafi VIII, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 195-212.

2004 *Jaz in arhetip. Individuacija in religijska funkcija psihe*. Prev. Anja Zalta. Ljubljana: Študentska založba.

Eliade, Mircea

1969 *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press.

1978 *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*. Chicago: Chicago University Press.

1989 *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. London: Arkana.

1992 *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Prev. Igor Bratož. Ljubljana: Nova Revija.

Evans, Robert J. W.

1989 *Das Werden der Habsburger Monarchie 1550 – 1700: Gessellschaft, Kultur, Institutionen*. Wien, Köln in Graz: Böhlau.

Evola, Julius

1995a *The Hermetic Tradition: Symbols and Teachings of the Royal Art*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International.

1995b *Revolt Against the Modern World*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International.

Faivre, Antoine

1992 'Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements.' V: *Modern Esoteric Spirituality*. Antoine Faivre in Jacob Needleman, ur. New York: Crossroads. Str. 1-70.

1995 *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Grand Rapids: Phanes Press.

2000 *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.

2006 'Christian Theosophy.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 258-267.

Fanger, Claire in Frank Klaasen

2006 'Magic III: Middle Ages.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 724-731.

Figala, Karin

1998 'Sendivogius, Michael.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 332-334.

Fowden, Garth

1993 *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press.

Freyer, Ernest

1730-1791 *Arhivsko gradivo*. Arhiv Republike Slovenije signature 863/1,863/2 in 863/3.

Geber

1991 *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation & Study*. William R. Newmann, ur. Leiden, New York, Kobenhavn in Köln: Brill.

Gilson, Etienne

2002 *Duh srednjeveške filozofije*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.

Godwin, Joscelyn

2006 'Rudolf II. of Habsburg.' V: *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 1021: 1022.

Goodrick-Clarke, Nicholas

2008 *The Western Esoteric Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Guenon, Rene

2001 *Perspectives on Initiation*. Sophia Perennis: Hillsdale, New York.

Haage, Bernard D.

2006 'Alchemy II: Antiquity – 12th Century.' V: *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*.

Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 16-34.

Hanegraaff, Wouter J.

2006 'Esotericism.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et

al. ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 336-340.

Hitchcock, Ethan Allen

2003 [1857] *Remarks Upon Alchemy and Alchemists*. Whitefish, MT: Kessinger Reprints.

Hudales, Jože

2008 *Slovenski muzeji in etnologija: od kabinetov čudes do muzejev 21. stoletja*. Ljubljana:

Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Jonas, Hans

2001 *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.

Jung, Carl Gustav

1967 *Alchemical Studies*. Princeton: Princeton University Press.

1968 *Psychology and Alchemy*. Princeton: Princeton University Press.

1969a *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. Princeton: Princeton University Press.

1969b *Psychology and Religion: West and East*. Princeton: Princeton University Press.

1970 *Mysterium Coniunctionis*. Princeton: Princeton University Press.

1989 *Spomini, sanje, misli*. Prev. Božidar Kante. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Južnič, Stanislav

2003 'O zgodnjih kranjskih naravoslovcih.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII*, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 99-118.

2006a 'Kopernik v turjaški in licejski knjižnici.' V: *Knjižnica: revija za področje bibliotekarstva in bibliotekarskih znanosti* 50, 1-2: 7-34.

2006b 'Fizikalne knjige v turjaški knjižnici.' V: *Knjižnica, revija za področje bibliotekarstva in bibliotekarskih znanosti* 50, 3: 23-52.

2009 'Prvih 800 let frančiškanske kemije za Slovence (ob 800 letnici frančiškanskega reda v letu 2009).' V: *Acta Chymica Slovenica* 56: 3-18.

2010 *Zgodovina raziskovanja vakuuma in vakuumskih tehnik – 2. del*. Ljubljana: Društvo za vakuumsko tehniko Slovenije.

2014 'Voltov sorodnik in njegov idrijski lekarnar (ob 270-letnici Voltovega rojstva).' V: *Acta Chymica Slovenica* 61: 107-126.

Kavčič, Ivica

2003 'Živo srebro in cinober v alkimiji in v proizvodnji rudnika živega srebra v Idriji.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII*, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 79-97

Kilcher, Andreas B.

2006 'Athanasius Kircher.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 666-670.

Klosowski de Rola, Stanislas

1988 *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*. London: Thames and Hudson.

Kopriva, Silvester

1989 *Ljubljana skozi čas: ob latinskih in slovenskih napisih in zapisih*. Ljubljana: založba Borec.

Kors, Alan Charles in Edward Peters, ur.

2001 *Witchcraft in Europe 400 – 1700: A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Košir, Matevž

1998 'Prostozidarstvo v habsburški monarhiji v 18. stoletju ter prostozidarski loži »Združena srca« ter »Dobrodelnost in stanovitnost« v Ljubljani.' V: *Kronika* 46, 1-2: 41-65.

Košir, Matevž in Marjeta Tratnik-Volasko

1995 *Čarovnice: Predstave, procesi, pregoni in evropskih in slovenskih deželah*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče Ljubljana.

Kovač, Tita

1973 *Spomini barona Valvasorja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kovač-Artemis, Tita

1984 *Kemiki skozi stoletja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Koyre, Alexandre

2008 *Mistiki, spiritualisti, alkimisti XVI. stoletja v Nemčiji*. Prev. Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos.

Kropej, Monika

2008 *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba.

Kukolja, Božena in Vladimir Magić

1995 *Bibliotheca Valvasoriana: Katalog knjižnice Janeza Vajkarda Valvasorja*. Ljubljana in Zagreb: Valvasorjev odbor pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti in Nacionalna i sveučiliška knjižnica Zagreb.

Levi, Eliphas (ps. od Alphonse Louis Constant)

2001 [1855/56] *Transcendental magic*. Boston in York Beach: Weiser.

Maurer, Armand

2001 *Srednjeveška filozofija Zahoda*. Prev. Janez Juhant, Valentin Kalan, Mateja Repanšek in Franc Zore. Celje: Mohorjeva družba.

Mayr, Janez Krstnik

1966 [1678] *Catalogus librorum qui nundinis Labacensibus autumnalibus in officina libraria Joannis Baptistae Mayr, Venales postant. Anno M.DC.LXXVIII*. Faksimile izdaja. Ljubljana: Mladinska knjiga.

McIntosh, Cristopher

1997 *The Rosicrucians: The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order*. San Francisco in Newburyport: Weiser Books.

McLean, Adam

2002 *The Alchemical Mandala: a survey of the mandala in the western esoteric traditions*. Grand Rapids, Minnesota: Phanes Press.

(b. n. l.) 'The Alchemy Web Site.' <http://www.alchemywebsite.com/>, 1. maj 2015.

Minarik, Fran

2000a [1918] 'Nekaj o stari zlatarski umetnosti.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 333-339.

2000b [1925] 'O alkemiji na Kranjskem.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 341-345.

2000c [1927a] 'O alkemiji na Kranjskem.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 347-352.

2000d [1927b] 'O stermolskih alkemistih.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 353-357.

2000e [1928] 'Razprava ljubljanskega alkemista Raina o tekočini »Alkaest«.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 359-368.

2000f [1983] 'Geslo o alkemiji na Slovenskem v Enciklopediji Jugoslavije.' V: *Minarikova zbrana dela I*. Štefan Predin, ur. Maribor: Mariborske lekarne. Str. 369.

Mušič, Drago

1994a 'Alkimisti v samostanih.' V: *Alkimija, sveta veda naša: Alkimisti in Paracelzus 1493 – 1541 – 1993*. Zbornik NUK IV. Mihaela Kocjančič, Mihael Glavan in Vilenka Jakac Bizjak, ur. Ljubljana: NUK. Str. 15-16.

1994b 'Slovenski alkimisti, paracelzisti in jatrokemiki.' V: *Alkimija, sveta veda naša: Alkimisti in Paracelzus 1493 – 1541 – 1993*. Zbornik NUK IV. Mihaela Kocjančič, Mihael Glavan in Vilenka Jakac Bizjak, ur. Ljubljana: NUK. Str. 18-20.

1994c 'Alkimisti – zlatotvorci v idrijskem rudniku živega srebra.' V: *Alkimija, sveta veda naša: Alkimisti in Paracelzus 1493 – 1541 – 1993*. Zbornik NUK IV. Mihaela Kocjančič, Mihael Glavan in Vilenka Jakac Bizjak, ur. Ljubljana: NUK. Str. 22-23.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter

1998 'Glauber, Johann Rudolph.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 150-151.

Newmann, William R.

1991 'The Influence of Summa perfectionis.' V: *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation & Study*. William R. Newmann, ur. Leiden, New York, Kobenhavn in Köln: E. J. Brill.

2004 *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Paracelsus, Theoprastus Bomabastus von Honehneim

2008 *Paracelsus, Theoprastus Bomabastus von Honehneim, 1493-1541: Essential Theoretical Writings*. Edited and translated with a Commentary and an Introduction of Andrew Weeks. Leiden in Boston: Brill.

Paušek-Baždar, Snježana

2003 'Alkimija v delih istrskih zdravnikov.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII*, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 119-126.

2005 'Neka alkemijska gledišta hrvatskih prirodoznanstvenika.' V: *Prilozi* 61-62: 143-155.

2008 'Kraljica Barbara Celjska kao alkemičarka u Samoboru.' V: *VDG Jahrbuch* 15: 275-280.

Petru, Simona

2006 'Red, black or white? The dawn of colour symbolism.' V: *Documenta Praehistorica, Poročilo o raziskovanju paleolitika, neolitika in eneolitika v Sloveniji* 33: 203-208

Powers, William K.

1987 'Cosmology and the reinvention of culture: the Lakota case.' V: *The Canadian Journal for Native Studies*, VII, 2: 165-180.

Priesner, Claus

1998 'Basilius Valentinus.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 71-75.

Priesner, Klaus in Karin Figala

1998b 'Knorr von Rosenroth, Christian.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 198-199.

Principe, Lawrence M.

1998a 'Alkahest (syn. Menstruum universale).' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 40-41.

1998b 'Aurum potable.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 66.

1998c 'Lapis Philosophorum.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 215-220.

1998d 'Ripley, George.' V: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 305-306.

2006a 'Alchemy I: Introduction.' V: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 12-16.

2006b 'Starkey, George.' V: *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 1082-1084.

Principe, Lawrence M. in William R. Newmann

2001 'Some Problems with the Historiography of Alchemy.' V: *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. William R. Newmann in Anthony Grafton, ur. Cambridge, Massachusetts in London, England: The MIT Press. Str: 385-431.

Radics, Peter pl.

1910 *Johann Weikhardt Freiherr von Valvasor (geb.1641, gest. 1693):mit 5 Pöraits und 15 anderen Abbildungen, samt Anhang, Nachtrag und der Genealogie der Familie Valvasor*. Laibach: Krainsche Sparkasse, Ig.v. Kleinmayr und Fed. Bamberg.

Rain, Janez Friderik pl.

1680 *Praeservativum Universale Naturale. A natura & arte depromptum in omni morborum genere Est LAPIS PHILOSOPHORUM Cujus Possibilitas, realitas, existentia & praeparatio, quantum licet, quodq; is solus sit unicus morborum debellator Hercules. /.../* Labaci: Joannis Baptista Mayr.

Read, John

1966 *Prelude to Chemistry. The Outline of Alchemy, Its Literature and Relationships*. Massachusetts: The MIT Press.

Reale, Giovanni

2002 *Zgodovina antične filozofije I: Od izvirov do Sokrata*. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Studia Humanitatis.

2002 *Zgodovina antične filozofije II: Platon in Aristotel*. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Reisp, Branko

1983 *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Roob, Alexander

2006 *Alchemy & Mysticism: The Hermetic Museum*. Köln, London, Los Angeles, Madrid, Paris in Tokyo: Taschen.

Roodant, Albert

2006 'Helmont, Joann Baptista van.' V: *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 469-474.

Rosarium philosophorum

2006 [1550] *Rosarium philosophorum*. Glasgow: Adam McLean.

Rudolph, Kurt

1987 *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*. San Francisco: Harper.

Ruessenstein, Freiherr Alexis von

1694 *Drittes Buch: zusammen getragenen schriften des Herrn Alexi Freiherrn von Ruessenstein*. Rokopis. Ljubljana: Frančiškanski samostan Ljubljana Center.

Schipperges, Heinrich

1992 'Paracelsus and his Followers.' V: *Modern Esoteric Spirituality*. Antoine Faivre in Jacob Needleman, ur. New York: Crossroads. Str: 154-185.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm

2004 *Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Schmieder, Karl Christoph

2005 (1832) *Geschichte der Alchimie*. Wiesbaden: Marix Verlag.

Seitler, Jakob Ignacij

1684 *Lux Septuplex Astralis id est: triumphans sapientum Mercurius etc. Dedicavit Adamo a Lebenwald. Labaci 6.8. 1684.* Arhivsko gradivo. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, signatura 863/1.

Sholem, Gershom Gerhard

2003 *Poglavitni tokovi v judovski mistiki.* Prevedel in spremno besedo napisal Vid Snoj. Ljubljana: Nova revija.

Sitar, Sandi

1987 *Sto slovenskih znanstvenikov, zdravnikov in tehnikov.* Ljubljana: Prešernova družba.

2003 'Alkimija skozi čas.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo.* Poligrafi VIII, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 41-62.

Smith, Pamela H.

1998 'Johann Joachim Becher.' V: *Alchemie: Lexicon einer hermetischen Wissenschaft.* Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 75-77.

Soukup, Rudolf Werner

2007 *Chemie in Österreich: Bergbau, Alchemie und frühe Chemie: Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.* Wien, Köln in Weimar: Böhlau.

Steska, Viktor

1900 'Dolničarjeva »Bibliotheca Labacensis publica«.' *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko.* Letnik X, sešitek 5 in 6: 145-174.

Suhling, Lothar

1998 'Agricola, Georg.' V: *Alchemie: Lexicon einer hermetischen Wissenschaft.* Claus Priesner in Karin Figala, ur. München: C. H. Beck. Str. 15-17.

Sveto pismo stare in nove zaveze

2006. *Sveto pismo stare in nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov.* Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Škamperle, Igor

2001 'Hermesove stezice posredovanja.' V: *Corpus Hermeticum.* Prev. Pavel Češarek. Ljubljana: Nova revija. Str. 131-156.

2002 *Kraljeva hči.* Koper: Lipa.

2003 'Psihološka razlaga alkimije in njeni simbolni pomeni.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII, 29/30.* Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova revija. Str. 145-160.

Tišler, Miha

2003 'Alkimijski eksperimenti.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII, 29/30.* Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 63-78.

Trismegist, Hermes

2001 *Corpus Hermeticum.* Prev. Pavel Češarek. Ljubljana: Nova revija.

2003 'Tabula Smaragdina Hermetis (Hermesova Smaragdna plošča).' Prev. Miljana Cunta. V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII, 29/30.* Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 211-212.

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, New York & London: Cornell University Press.

Valvasor, Janez Vajkard

2009 *Čast in Slava vojvodine Kranjske – I. (Die Ehre des Herzogtums Krain.)* Prev. Doris Debenjak et al. Ljubljana – Zavod Dežela Kranjska.

2010 *Čast in Slava vojvodine Kranjske – II. (Die Ehre des Herzogtums Krain.)* Prev. Doris Debenjak et al. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.

2011 *Čast in Slava vojvodine Kranjske – III. (Die Ehre des Herzogtums Krain)*. Prev. Doris Debenjak et al. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.

2013 *Čast in Slava vojvodine Kranjske – IV. (Die Ehre des Herzogtums Krain)*. Prev. Doris Debenjak et al. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.

Van den Broek, Roelof

2006 'Gnosticism I: Gnostic Religion.' V: *Dictionary of Gnosis & Western esotericism*. Wouter J. Hanegraaff et al., ur. Leiden in Boston: Brill. Str. 487-499.

Vaz de Silva, Francisco

2007 'Red as Blood, White as Snow, Black as Crow: Chromatic Symbolism of Womanhood in Fairy Tales.' V: *Global Literary Theory: An Anthology (Marvels and Tales 21, 2)*. Richard Lane, ur. London in New York: Routledge. Str. 240-252.

Versluis, Arthur

1999 *Wisdom's Children: A Christian Esoteric Tradition*. New York: State University of New York Press.

Vokač, Zlata

1993 *Knjiga senc*. Maribor: Obzorja.

Von Franz, Marie Loieuse

1980 *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology*. Toronto: Inner City Books.

2000 *Aurora Consurgens: A document attributed to Thomas Aquinas on the problem of opposites in alchemy*. Edited with commentary by Marie Louse von Franz. Toronto: Inner City Books.

Waite, Arthur Edward

1999 [1678] *The Hermetic Museum, Restored and Enlarged /.../*. Boston, MA in York Beach, ME: Weiser Books.

2007 *Secret Tradition in Alchemy*. Whitefish, MT: Kessinger Reprints.

White, David Gordon

1996 *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press.

Willis, Roy

2002 'Magic.' V: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Bernard in Jonathan Spencer, ur. London in New York: Routledge. Str. 340-343.

Yates, Frances Amelia

2007 [1972] *The Rosicrucian Enlightenment*. London in New York: Routledge.

2008a [1964] *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London in New York: Routledge.

2008b [1979] *The Occult Philosophy in Elizabethinian Age*. London in New York: Routledge.

Zalar, Vinko

1996 'Slava alkimije istrske.' V: *Hermetizem. Poligrafi I*, 1/2. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova revija. Str. 130-137.

Zalta, Anja

2003 'Aktivna imaginacija kot del alkimističnega procesa.' V: *Ars Magna: Alkimija med mitom in znanostjo. Poligrafi VIII*, 29/30. Igor Škamperle, ur. Ljubljana: Nova Revija. Str. 173-194.

Žvanut, Maja

1994 *Od viteza do gospoda*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

2006 'Valvasorjev boter Konrad Ruess baron Ruessenstein na Strmolu.' V: *Kronika: Časopis za krajevno zgodovino* 54, 2: 183-194.

Izjava o avtorstvu

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo in da so uporabljeni viri in literatura korektno navedeni.

Kranj, 24. maja 2015

Andraž Marjan Žvab

Izjava kandidata

Spodaj podpisani Andraž Marjan Žvab izjavljam, da je besedilo diplomskega dela v tiskani in elektronski obliki istovetno in dovoljujem objavo diplomskega dela na fakultetnih spletnih straneh.

Datum: Kranj, 24. maja 2015

Podpis: Andraž Marjan Žvab