

Sympathy of Nature, Cosmos and Divine Realm in Zosimos Spiritual Alchemy

Amin Motevallian*

Abstract

Some historians of science believe that alchemy is a part of religious practice and rituals, and as a result, its history is cited under the history of religions. Along with this belief, the psychologist Carl Gustav Jung believes that alchemy is part of the history of psychology, which aims to discover the complex and deep structure of the human psyche. Critics of these two approaches claim that religious and psychological concepts have not been used as much as material and experimental (laboratory) actions and practices have been used in alchemy, so it cannot be considered as a part of history of religions or psychology. In these historiographical approaches, there are many indications and references to the alchemical theories of the Greco-Egyptian period, one of the most important and perhaps the most documented of them is the theoretical framework of Zosimos, which is called "spiritual alchemy". Reviewing this framework shows that Zosimos' alchemical theories can be somewhat controversial for all three approaches. In this article, while looking at the basic concepts in this alchemical framework, the relationship between nature (matter) and supernatural powers and the interactions of matter-human-divinity have been studied.

Keywords: Spiritual Alchemy, Zosimos, Cosmic Sympathy, Nature, Divinity, Eoptics.

Introduction

The centrality of the concept of soul in alchemical writings attributed to Zosimos has caused some historians to name his alchemy as spiritual alchemy. However, the issue

* Assistant Professor, History of science department, History and philosophy of Science Faculty, Human Sciences and Cultural Studies Research Institute, Tehran, aminmotevallian@gmail.com

Date received: 28/06/2024, Date of acceptance: 16/09/2024



is raised whether the meaning of spiritual here is simply referring to the duality of soul and body, which is also used to explain the structure of metals, or beyond that, this concept refers to vegetable, animal and human' one? Therefore, the alchemy of Zosimos can be considered a spiritual practice, which through the understanding of the similarity between the soul embedded in metals and the soul of plants and humans - especially the human soul - seeks to provide an explanation of the process of changes in the material world of metals as well as changes in the human soul. In other words, Zosimos believes that at the same time as the change in the body of a metal that occurs according to the laws of nature, not only its soul also changes according to supernatural laws, but the soul and sprite of alchemist also changes. As a result, it can be said that Zosimos' alchemical theory is not only a theory based on the principles and rules of the natural sciences of his era, but it is a set of interactions between supernatural, religious, philosophical and non-physical concepts with the natural components of an alchemical practice. According to some contemporary historians of alchemy, such as Grimes, Zosimos, unlike other Greco-Egyptian alchemists, prescribes a philosophical lifestyle for his colleagues, which includes those moral values that the path Reaching them is through the path of self-change, which is achieved by contemplation and self-refining it. In fact, Zosimos draws a cycle in which the alchemist goes from the material nature to the spiritual state and returns from the spirituality to the material nature. If the alchemist enters this cycle, he will answer the question of how metals reveal the presence of divine while refining his soul. The connection between the understanding of the presence of divine in the body of metals and the explanation of the interpretations resulting from it, which is subject to various natural and unnatural factors, is the core of Zosimos's claim in his alchemical doctrine plan, which dimensions and main components are examined in this article.

Materials and methods

This article is a library study, in order to organize and write it, several books and articles in the field of Greco-Egyptian alchemy in general and Zosimos alchemy in particular have been studied and criticized. Some of these articles dealt with the technical and alchemical aspects of Zosimos's works, while others focused on the philosophical and historiographical aspects of Zosimos's works.

Discussion and Results

The role of the incorporeal component, which Zosimos considers to be pneuma, is more important for him in alchemical processes. This component has a completely material

and physical behavior in that part of the alchemical process, which is the material part, but it exceeds the level of material behavior in the area of non-physical changes of Zosimos. Of course, his idea of non-physical changes refers to the same coloring vapor, which in his explanations is directly related to the human agent or the alchemist. Zosimos considers this vapor to be the coloring pneuma in which the metal must be immersed in order to accept the new color, which corresponds to baptism. But reaching this pneuma is not only a function of material actions, but also a function of the alchemist's mind and states. On the other hand, Zosimos considers the two concepts of race and cosmic sympathy which were derived from the system of creation of the cosmos (Kosmopiia) as two basic concepts that refer to the natural methods of making tincture in Jewish religious texts. Based on this and relying on metaphorical concepts including the notion of sacrifice, he tries to explain the sympathy in the natural and unnatural areas of the world. The product of this thinking is that he considers alchemy as a theurgy that uses the divinity in alchemical operations in a hierarchical system.

Conclusion

There are three historical viewpoints about Zosimos' alchemy; The first view considers areas of his alchemy as a part of the history of science. The second view holds that his alchemy is under the history of psychology, and the third view considers Zosimos' alchemy to be originally a part of the history of religions. Besides examining these three points of view, we can also think of another idea. An idea that looks after his strong social concerns in a way that considers serious moral considerations as the basis of his alchemy.

Bibliography

- Calian, G. C. (2001), "Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa", in: *Annual of Medieval Studies of CEU*, vol. 50, 166-190.
- Dufault, O. (2015), "Transmutation Theory in the Grgeek Alchemical Corpus", *Ambix*, vol. 62, no. 3, 215-244.
- Eliade, M. (1956), *The Forge and The Crucible*, Chicago: The University Chicago Press.
- Fraser, K. A. (2004), "Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge", *Aries*, vol. 4, no. 2, 125-142.
- Grimes, S. (2006), *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in Late Antiquity*, PhD. Dissertation, Syracuse University.
- Grimes, S. (2011), "Natural Methods: Examining the Biases of Ancient Alchemists and Those Who Study them", in: *Esotericism, Religion and Nature*, North Academic Press.
- Grimes, S. (2018 a), "Becoming Gold: Zosimos of Panopolis and the Alchemical Arts in Roman Egypt", *Panopolis Series*, vol. 1, Aukland: Rubedo Press.

- Grimes, S. (2018 b), “Secrets of the God Makers: Re-Thinking the Origins of Greco-Egyptian Alchemy”, in: *Syllecta Classica*, vol. 29, 67-89.
- Grimes, S. (2019), “Divine Images: Zosimos of Panopolis’s Spiritual Approach to Alchemy”, in: *La Rosa di Paracelso*, vol. 2, 69-81.
- Hadot, P. (2002), *What Is Ancient Philosophy*, Harvard: Harvard University Press.
- Hopkins, A. J. (1938), “A Study of the Kerotakis Process as Given by Zosimus and Later Alchemical Writers”, *Isis*, vol. 29, no. 2, 326-354.
- Jackson, H. (ed.) (1978), “Zosimos of Panopolis on the Letter Omega” , in: *Society of Biblical Literature Graeco-Roman Religions Series*, trans. H. Jackson, Missoula, Mont: Scholars Press, no. 5.
- Lindsay, J. (1970), *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman in Egypt*, Barnes & noble, Inc.
- Martelli, M. (2009), “Divine Water in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus”, *Ambix*, vol. 56, no. 1, 5-22.
- Mertens, M. (2006), “Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium”, in: *The Occult Sciences in Byzantium*, 205-230, Genève: La Pomme d’or.
- Martin, J. D. (2011), *Theurgy in the Medieval Islamic World*, The American University in Cairo.
- Motevallian, A. (2019), “Zosimus Kerotakis and Aristotle Mixis; the Concepts for Understanding Metal Transmutation in Alchemical Traditions”, *History of Science*, vol. 18, no. 1, 173-192. [in Persian]
- Ramelli, I. (2023), “Apophaticism, Mysticism, and Epoptics in Ancient and Patristic Philosophy: Some Important Examples”, *Verbum Vitae*, vol. 41, no. 3, 547-586.
- Rinotas, A. (2021), “Spiritual and Material Conversion in the Alchemical Work of Zosimus of Panopolis”, *Religions*, vol. 12, no. 1008: <<https://www.doi.org/10.3390/rel12111008>>.
- Saliba, G. (1994), *A history of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*, New York: New York University Press.
- Shaw, G. (2014), *Theurgy and the Soul*, Angelico Press.
- Stolzenberg, D. (1999), “Unpropitious Tinctures: Alchemy, Astrology & Gnosis According to Zosimos of Panopolis”, *Archives Internationales D’histoire des Sciences*, vol. 49, 3-31.
- Taylor, F. S. (1937), “The Visions of Zosimos”, *Ambix*, vol. 1, no. 1, 88-92.
- Viano, C. (2018), “Greco Egyptian Alchemy”, *The Cambridge History of Science*, vol. 1, 468-482.

هم‌تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس

امین متولیان*

چکیده

برخی از مورخان علم بر این باورند که کیمیا بخشی از کنش‌ها و شعائر دینی است در نتیجه تاریخ آن ذیل تاریخ ادیان قرار می‌گیرد. در کنار این باور، کارل گوستاو یونگ روان‌شناس (Carl Gustav Jung) قائل است که کیمیا بخشی از تاریخ روان‌شناسی است که هدفش فهم ساختار پیچیده و عمیق روان آدمی است. منتقدان این دو رویکرد ادعا می‌کنند در کیمیا آن اندازه که از کنش‌ها و پرکتیس‌های مادی و تجربی (آزمایشگاهی) بهره برده شده از مفاهیم دینی و روان‌شناسانه استفاده نشده است، لذا نمی‌توان آن را در تاریخ ادیان یا روان‌شناسی جای داد. در این رویکردهای تاریخ‌نگارانه، دلالت‌ها و ارجاعات زیادی به نظریات کیمیایی دوره یونانی-مصری (Greco-Egyptian) می‌شود که یکی از مهم‌ترین و شاید مدون‌ترین آن‌ها چهارچوب نظری کیمیای زوسیموس است که به «کیمیای روحانی» مشهور شده است. بازخوانی این چهارچوب نشان می‌دهد که آرای کیمیایی زوسیموس به دلایل مختلف می‌تواند برای هر سه رویکرد تاحدی مناقشه‌آمیز باشد. در این مقاله، ضمن بازخوانی مفاهیم اساسی در این چهارچوب کیمیایی، نسبت میان طبیعت (ماده) و قوای فراطبیعی و تعاملات ماده-انسان-الوهیت بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: کیمیای روحانی، زوسیموس، هم‌تأثیری کیهانی، طبیعت، الوهیت، امر ایپاتیکی.

* استادیار گروه تاریخ علم، پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران،
aminmotevallian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶



۱. مقدمه

زوسیموس از پاناپولیس،^۱ که در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم میلادی می‌زیسته است، بیش از آن‌که طبق روایت اغلب مورخان کیمیا یک کیمیاگر باشد، یک متالورژیست^۲ است که در سنت معابد مصری به‌عنوان کشیشی بلندمرتبه در بیت الحیات (house of life)^۳ به ساخت مجسمه‌های فلزی گران‌بها و همچنین آموزش ساخت آن‌ها مشغول بوده است. با این حال، در بسیاری از متون و منابع تاریخ علم و صنعت، او را از سرآمدان کیمیای یونانی-مصری دانسته‌اند که به‌سبب جایگاه والایش به تاج‌الحکما (the crown of philosopher) ملقب شده بود (Grimes 2018 a). متالورژیست‌ها که متخصصان فلزکاری به‌شمار می‌آمدند در دسته صنعت‌گرانی می‌گنجیدند که بر مبنای دستورالعمل‌های فنی، به‌دور از تأملات نظری و فلسفی، می‌کوشیدند تا فلزاتی چون مس، سرب، و قلع را به‌رنگ طلا درآورند (gold-coloring). در مقابل، گروهی منسوب و متصف به فلاسفه بودند که باور اصلی آن‌ها این بود که امکان تولید طلا از دیگر فلزات (gold-making) به‌نحوی اساسی وجود دارد. این گروه، که غالب تفکرات آن‌ها در چهارچوب سنت هرمتی و گنوسی شکل گرفته بود، به اصل امکان تبدیل (transmutation) فلزات قائل بودند و براساس مفاهیم پایه‌ای هم‌چون وحدت ماده، ماده اولی، و همانندی در کیهان، طلا را نه‌تنها یک فلز خاص و معین از نظر ظاهری می‌شناختند، بلکه فراتر از آن، صفت «طلابودن» را به هر جوهری که فرم و کیفیت طلا را داشته باشد نیز اطلاق می‌کردند. بر این مبنای، می‌توان گفت هدف اصلی از تبدیل یا تغییر بنیادین یک فلز به فلزی برتر مانند طلا نبوده، بلکه مراد درواقع «تغییر در رنگ» آن فلز بوده است. برخی از مورخان، مانند هاپکینز، تا آن‌جا پیش می‌روند که این تلقی از کیمیا، یعنی تبدیل بنیادین فلزات پست و پایه به طلا یا نقره، را اساساً شبه‌کیمیا (pseudo-alchemy) می‌دانند، نه کیمیای حقیقی (Hopkins 1918). درواقع، فلزات توسط رنگی که دارند یا رنگی که می‌توانند داشته باشند شناخته می‌شوند. رنگ در نظریات کیمیاگری این دوره مدلول آن چیزی است که آن را نئوما (pneuma)^۴ می‌نامند که در برخی از تفاسیر معادل دم (breath) یا روح (sprite) در نظر گرفته شده است که در نظریه‌های ارسطویی و پیش‌ارسطویی درباب تشکیل و تکوین فلزات ریشه دارد. طبق این نظریه‌ها، فلزات محصول دم و بازدم زمین‌اند، به‌گونه‌ای که بر اثر این دم و بازدم، گازها و بخاراتی در معادن به‌وجود می‌آیند، سپس بخشی از آن‌ها در ساختمان فلز نفوذ می‌کنند، و در نتیجه جزء نئوماتیک یا همان روح یک فلز را تشکیل می‌دهند (Grimes 2018 a). رنگ وقتی می‌تواند به جسم فلز (body) بنشیند که فلز به حالت روح (spiritualized phase)

هم‌تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۴۳

درآمده باشد؛ یعنی جسمانیت مادی در آن بسیار رقیق شده است، تاجایی که به مرتبه فارغ از جسم (incorporeal) برسد. وقتی یک فلز به این مرتبه رسید، این قابلیت را دارد تا جسم فلز جدیدی را بپذیرد و به‌رنگ آن درآید. بنابراین، روح در این فرایند نقش اصلی را ایفا می‌کند. براساس همین نقش است که نظریات کیمیایی زوسیموس این ویژگی را می‌یابد تا از حیطه علوم طبیعی و فنون صنعت فراتر روند و بر مبنای تعریفی موسع از روح، اساس نظریه‌ای را بنا نهند که در آن، زبان تکنیکی غرق و آمیخته در مفاهیم و باورهای مذهبی شود (ibid.).

محوریت مفهوم روح در نوشته‌های کیمیایی منسوب و متعلق به زوسیموس سبب شده تا بعضی از مورخان از کیمیای او به‌عنوان کیمیای روحانی (spiritual alchemy) یاد کنند. حال این مسئله مطرح می‌شود که آیا مراد از روحانی در این‌جا صرفاً ناظر به دوگانه روح و جسم (sprite-body) است که در تبیین ساختار فلزات هم از آن استفاده می‌شود یا فراتر از آن، این مفهوم به سایر انواع ارواح از جمله ارواح نباتی و حیوانی و انسانی هم دلالت می‌کند؟ دیدگاه غالب در پاسخ به این مسئله بر این فرض استوار است که کیمیای زوسیموس را یک پرکتیس روحانی دانسته که از طریق فهم مشابَهت میان روح جاری‌شده در فلزات و روح نباتی و انسانی، به‌ویژه روح انسانی، به‌دنبال ارائه تبیین از فرایند تغییرات در دنیای مادی فلزات و نیز تغییرات در روح انسان است. این فرایند دو جزء دارد که یکی تغییرات مقید به جسم (corporeal) است و دیگری تغییرات فارغ از جسم. هر دو جزء این فرایند، که زوسیموس بر هم‌زمانی آن‌ها تأکید دارد، در یک روند تعاملی و هم‌بسته (integrated) پیش رفته‌اند و درحقیقت، دو جنبه از کیمیا را نشان می‌دهند: یکی جنبه فیزیکی متکی بر جسم مادی و دیگری جنبه روحانی. به عبارت دیگر، هم‌زمان با تغییر در جسم یک فلز که طبق قوانین طبیعت روی می‌دهد، نه تنها روح آن نیز براساس قوانین فراطبیعی تغییر می‌کند، بلکه روح و نفس متعلق به «عامل» این تغییرات، یعنی کیمیاگر یا صنعت‌گر، نیز تغییر می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت نظریه کیمیایی زوسیموس تنها یک نظریه مبتنی بر اصول و قواعد برخاسته از طبیعیات عصر او نیست، بلکه مجموعه‌ای است از تعاملات میان مفاهیم فراطبیعی، مذهبی، فلسفی، و غیرجسمانی با اجرای فیزیکی پرکتیس کیمیایی که در بعضی از موارد به زبان استعاره نیز بیان می‌شوند.

ریشه این نظریه در سنت حکمت هرمسی است که زوسیموس از حکمای اصلی و مشهور آن سنت است. زوسیموس با الهام از متون هرمسی پرکتیس‌های رایج در آیین‌های تشریف‌راه، که درواقع همان طرق و وسایل سعادت هستند، به‌مثابه مبنای دانش، کنش، و واکنش‌های کیمیاگری مفروض گرفته است (Fraser 2004). در این صورت، کیمیا دغدغه‌ای سوتریلوژیک

است که می‌کوشد تا به واسطه تغییر در زندگی، انسان را به رهایی و رستگاری برساند که در قالب سفری معنوی (spiritual itinerary) تجلی می‌کند. از این‌جا می‌توان ارتباط نظریه زوسیموس در کیمیا را با آن چه هدوت آن را «فلسفه زندگی» یونانی می‌داند فهم کرد. هدوت بر این باور است که سنت‌های فلسفی یونان، چه سنت افلاطونی و چه سنت ارسطویی، در امر اپاپتیک (epoptic) به‌اوج می‌رسند. اپاپتیک شاخه‌ای از الاهیات فلسفی مسیحیت است که ذیل مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی و در پرتو تعالیم فلسفی درپی فهم «رازهای الوهی» و کسب تجارب عرفانی و فراشناختی از آن‌هاست که البته این امر به‌واسطه اتحاد با ذات الاهی میسر و ممکن می‌شود.^۵ در تفسیر هدوت از فلسفه زندگی سه عنصر مهم و اصلی وجود دارند. نخست، اخلاقیات که متضمن تطهیر و خلوص ابتدایی روح در آغاز راه است؛ عنصر دیگر فیزیک است که نشان‌دهنده وجود علتی متعالی در جهان است و فیلسوف را ترغیب می‌کند تا به دنبال فهم و تبیین واقعیات غیرجسمانی برود؛ آخرین عنصر هم متافیزیک است که محملی برای تأمل در ذات خداوند است (Hadot 2002).

گریمز منظومه نظری و دکرین کیمیایی زوسیموس را به‌نوعی دربردارنده هر سه این عناصر می‌داند که به‌نحوی با یک‌دیگر مرتبط‌اند. به‌عقیده او، زوسیموس به‌گونه‌ای متمایز از دیگر کیمیاگران یونانی-مصری سبک زندگی فیلسوفانه‌ای را برای هم‌صنفان خود تجویز می‌کند که شامل آن دسته از ارزش‌های اخلاقی است که مسیر رسیدن به آن‌ها از مسیر تغییر در خود (self) است که این تغییر به‌واسطه مراقبت از نفس و تهذیب آن کسب می‌شود. نفس نیز باید هم‌زمان با ماده طبیعی یا مصنوعی که در کارگاه فلزکاری یا اتاق کیمیاگری بدان مشغول‌اند آن‌قدر تغییر کند تا به مرحله رهایی از انفعال و انقیاد (apatheia) برسد و در نتیجه از عقلانیتی جامع و البته عمیق در مواجهه با جهان، به‌ویژه جهان مادی، برخوردار شود. این‌جاست که پای عنصر دوم مدنظر هدوت، یعنی طبیعت، در نظریات زوسیموس باز می‌شود. طبیعت از این حیث نزد زوسیموس اعتبار می‌یابد که درواقع مجموعه‌ای از نشانه‌ها و آیات الوهی است. در این میان، اجزای طبیعت از جمله فلزات که موضوع و دغدغه اصلی برای متالورژیست‌ها و کیمیاگران هستند، به‌عنوان آیت (sunthemata) الوهی تجلی می‌کنند و حیات مادی می‌یابند. جنس این آیات همان «خاصیت» است، خاصیتی رؤیت‌پذیر که هم‌ربطی و تأثیر و تأثر اشیا در عالم مادی و هم‌چنین روابط عالم مادی با عالم فرامادی، حتی قلمرو الوهی، نیز به‌کمک آن‌ها فهم می‌شود (Grimes 2018 a). شناخت عمیق این خاصیت کیمیاگران را به تأمل بیش‌تر در اسرار الوهی، که در باطن فلزات نهفته شده‌اند، وامی‌دارد که خود

هم تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۴۵

روزنه‌ای برای ورود به ساحت الوهی است. درواقع، زوسیموس چرخه‌ای را ترسیم می‌کند که کیمیاگر در آن از ماهیت مادی به حالت روحانی سیر می‌کند و مجدداً از روحانیت به طبیعت مادی برمی‌گردد. اگر کیمیاگر در این چرخه وارد شود، ضمن تهذیب نفسانی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که فلزات چگونه حضور خداوند را متجلی می‌کنند. پیوند میان فهم حضور الوهی در ساختار فلزات و تبیین تعبیر مترتب بر آن، که تابع عوامل گوناگون مادی و فرامادی است، هسته اصلی ادعای زوسیموس در طرح دکترین کیمیایی اوست که در این مقاله ابعاد و مؤلفه‌های اصلی آن بررسی می‌شود.

۲. تغییرات ماده، نئوما، و روح در چهارچوب کیمیاگری طبیعی زوسیموس

در بیش‌تر نظریات رایج کیمیایی یونانی-مصری هر فرایند دو جزء دارد: یکی جزء جسمانی فلزی (somata) و دیگری جزء غیرجسمانی (asomata) که جزء فلزی مبدأ و اساس تبدیل است و جزء غیرجسمانی وظیفه اعطای کیفیات به جزء فلزی را برعهده دارد (Dafault 2015). زوسیموس کلیت این نظریه را می‌پذیرد، اما به ضرورت وجود جسمی که ماده در همه فلزات مشترک بوده و براساس این اصل که همه فلزات درحقیقت یکی هستند (all is one) امکان تبدیل را فراهم می‌کند قائل نیست، بلکه تنها وجود جزء فلزی را، که برای مثال می‌تواند «سرب سیاه» باشد، به‌عنوان عامل برای شروع تبدیل کافی می‌داند. اگر این جزء نباشد، تبدلی در کار نیست و برای همین تغییراتش درطی یک فرایند برای اهل صنعت، به‌ویژه متالورژیست‌ها، بسیار مهم است، اما به‌نظر می‌آید که نقش جزء غیرجسمانی که زوسیموس آن را همان نئوما می‌داند در این فرایندها برای او اهمیت بیش‌تری داشته باشد. رینوتاس براساس متون زوسیموس و برمبنای نقشی که نئوما دارد دو نوع کنش را برای آن قائل می‌شود: یکی به‌عنوان عنصری فعال که کنش فعالانه دارد و دیگری به‌عنوان محصول یک واکنش که قابلیت جمع‌آوری در محیط را دارد و در این حالت از منظر زوسیموس کنشی منفعلانه دارد (Rinotas 2021). در حالت اول بر اثر حرارت آتش، که معمولاً جزء همیشه حاضر در واکنش‌های کیمیایی است، نئومای جسم فلزی به حالت فرار متصاعد می‌شود و حین واکنش به‌وسیله جسم فلزی دیگر که در واکنش حضور دارد، مثلاً فلز قلع، جذب می‌شود. درواقع، نئوما ناپدید نمی‌شود، بلکه به‌وسیله ترکیب با جزء جسمانی فلزی دیگر، که در طبیعت خود با نئوما یکی است، به آن جسم رنگ اعطا می‌کند. در کنش منفعلانه، نئوما به‌عنوان محصول یک واکنش کماکان خاصیت رنگ‌آمیزی را در خود دارد. البته زوسیموس اشاره می‌کند که نئوما می‌تواند به‌عنوان یک محصول جنبی دوباره

حرارت داده شود و خود به یک نئومای دیگر تبدیل شود (که این بار همراه با کمی رطوبت است) که رنگ‌های جدیدی را به دیگر فلزات اعطا می‌کند. نسبت میان نئوما و کیفیت رطوبت در آثار زوسیموس مبهم است. چون در جایی نئوما را به‌عنوان جسمی شبه‌مایع وصف کرده است که اجسام در آن غوطه‌ور می‌شوند تا رنگ بگیرند و در جایی دیگر، از تعبیر بخار مرطوب یا بخار تاحدی اشباع‌شده از رطوبت استفاده می‌کند. مهم این است که زوسیموس قائل است که نئوما از جایی خارج از جسم فلزی وارد واکنش نمی‌شود. همین موضوع رابطه میان جسم و نئوما را از منظر تغییرات فیزیکی عارض بر جسم تاحدی مشخص می‌کند، بدین صورت که نئوما یا از جسم فلزی استخراج می‌شود که در این حالت از جسمیت فارغ می‌گردد (aposomatōsis) یا این که در جسمی دیگر نفوذ می‌کند، با آن ترکیب می‌شود، و به عبارت دیگر مجدداً مجسم می‌شود (episomatōsis). پس نقش جسم مادی این است که موضعی برای استخراج یا پذیرش نئوما در فرایند کیمیایی تلقی می‌شود (ibid.). در این جزء، که ناظر به تغییرات مادی در فرایند است، نئوما رفتاری کاملاً مادی و فیزیکی دارد، اما در حیطه تغییرات غیرجسمانی است که زوسیموس از سطح رفتار مادی فراتر می‌رود. برای فهم بهتر این بخش از تغییرات یک فرایند کیمیایی را در نظر بگیرد. در این فرایند یک ظرف بسته وجود دارد که زوسیموس از آن به کروتاکیس (kerotakis) تعبیر می‌کند. در قسمت بالای این ظرف فلزات پایه مانند سرب، قلع، مس، یا آلیاژهایی از آن‌ها قرار می‌گیرد و در قسمت پایین ظرف ادویه یا گیاهان خاص که به‌عنوان واکنش‌گر (reagent) عمل می‌کنند تعبیه می‌شوند. در زیر این ظرف کوره‌ای قرار گرفته است که حرارت را از زیر منتقل می‌کند. بر اثر حرارت، بخاراتی حاوی گوگرد متصاعد می‌شود، فلزات ناخالص را تجزیه می‌کند، و برای مثال، اگر آلیاژ سرب-مس در بالای ظرف قرار گرفته باشد، آن را به زبان شیمی امروز به سولفید تبدیل می‌کند. سولفید سرب-مس در بالای ظرف سرد می‌شود و در نتیجه میعان اتفاق می‌افتد و به حالت مایع به قسمت پایینی ظرف برمی‌گردد (سقوط می‌کند). این جسم به‌میعان درآمده، که فریزر آن را آب الوهی (divine water) می‌داند، مجدداً در معرض حرارتی که می‌بیند بخار می‌شود و این چرخه تبخیر-میعان تکرار می‌شود. محصول اولیه این فرایند در این ظرف در بسته همان جرم سیاه است که در فرایندهای خالص‌سازی به‌عنوان ماده اولیه عمل می‌کند تا تبدیل فلزات به یک‌دیگر را سبب شود (Fraser 2004). این تبدلات همراه تغییر در رنگ ظاهری عناصر و اجزای شرکت‌کننده در فرایند است که عامل آن بخار رنگ‌دهنده (tincturing vapor) یا بخار برخاسته از تتور (tincture) است.

عامل محل بحث در تغییرات غیر جسمانی نزد زوسیموس همین بخار رنگ‌دهنده است که در تبیین‌های او در نسبتی مستقیم با عامل انسانی یا همان کیمیاگر قرار دارد. زوسیموس این بخار را همان نئومای رنگ‌دهنده می‌داند که فلز باید در آن غوطه‌ور شود تا رنگ جدید را بپذیرد که این حالت با مفهومی آیینی، یعنی غسل تعمید دادن (baptizing)، در تناظر است، اما رسیدن به این نئوما تنها تابع کنش‌های مادی نیست، بلکه تابع ذهن و حالات کیمیاگر است. کیمیاگر باید خود را آن‌چنان از نظر ذهنی آماده کند که بتواند احساسات، عواطف، و خواسته‌های خود را کنترل کند و بر آن‌ها لگام زند. انسان کیمیاگر وقتی به این مرحله رسید، می‌تواند صفات الوهی را بیابد که در او به‌ودیعۀ نهاده شده است و بارقه‌ الوهی (divine spark) نهفته درون خود را احیا کند. کیمیاگر، در مقام یک انسان، دو طبیعت دارد که یکی در قالب پوست و گوشت و خون در ظاهر او دیده می‌شود و دیگری درون او به‌مثابه باطنی روحانی یا نئوماتیک که مستور شده است. هنگامی که بارقه‌ الوهی نهفته در انسان احیا می‌شود، آماده‌ رهاشدن از قالب جسمانی است و به‌تعبیر زوسیموس، به مرحله‌ نئوماتیزاسیون (pneumatizing) می‌رسد. انسان نئوماتیک می‌تواند بخار رنگ‌دهنده را، که زوسیموس آن را نئومای رنگ‌دهنده (tincturing pneuma) می‌نامد (بنگرید به Rinotas 2021)، بشناسد و آن را هم‌زمان که نفس (soul) خود را در مسیر تکامل قرار می‌دهد بسازد و در کنش کیمیاگری به‌کار بندد. نکته‌ مهم آن است که این دو فرایند، یعنی رهایی کیمیاگر از جسمانیت خویش و استخراج نئومای رنگ‌دهنده براساس تجانس و تشابه میان قوای کیهانی، هم‌زمان و در یک «آن» انجام می‌شوند.

با این حال، نسبت و ارتباط مستقیم میان تغییرات در خود کیمیاگر و تغییرات در نئومای یک ماده در فرایندهای کیمیایی تا حد زیادی مبهم است، چراکه مشخص نیست منظور از هم‌زمانی مدنظر زوسیموس چیست. آیا درست در همان لحظه که نئوما از جسم فلزی استخراج می‌شود، کیمیاگر هم به مرحله‌ نئوماتیزه‌شدن وارد می‌شود یا بالعکس؟ یعنی کیمیاگر از بندهای جسمانی فارغ می‌شود و آن‌گاه می‌تواند نئوما را از جسم فلزی استخراج کند؟ شارحان زوسیموس برای این که این ارتباط را واضح‌تر کنند از دو مفهوم آب الوهی و تتور^۷ اصیل و حقیقی (genuine and true tincture) استفاده می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد، آب الوهی یکی از محصولات فرایندهای کیمیایی است که البته معانی مختلفی در آثار زوسیموس به آن اطلاق شده است. به این دلیل جزء الوهی (divine) هم می‌تواند معادلِ ثئون (theon) در نظر گرفته شود که به الوهی بودن این ماده اشاره دارد و هم به جوهر گوگردی (sulphurous) که معنایی کاملاً فیزیکی از آن مستفاد می‌شود، تاجایی که بر همین مبنا آن را بعضاً آبِ گوگرد (sulfur water) هم می‌نامند.

در هر دو معنا، آب الوهی جوهری است که حرکتی از پایین به بالا دارد، مانند بخار متصاعد می‌شود، و یک عامل فعال در کیمیا به‌شمار آمده است که نقش اعطای کیفیات از جمله رنگ را به فلزات دارد (ibid.). مسئله‌ای دیگر که در نظریات زوسیموس جای تأمل دارد نسبت نئوما با آب الوهی است. بنابر قولی، آب الوهی جوهری زنده است که در ساختار همه فلزات وجود دارد و دارای جزئی به‌نام نئوماست. بنابر قول دیگر، نئوما ماده‌ای حامل تأثیرات آب الوهی است که بدون تغییر و دست‌نخورده (untouched) باقی می‌ماند. در یک واکنش، آب الوهی وقتی در ظروف و آلات کیمیایی مانند انبیک (alembic) تولید می‌شود به حالت مایع (liquid) درمی‌آید و در یک لحظه خاص به حالت گازی تبدیل می‌شود که لمس آن دشوار است. این تعریف البته رنگ‌وبوی مادی دارد، اما در معنای دیگر، چون این آب به ساحت الوهی متصف است، از دست‌رس همه‌کس به‌دور است و فقط انسان‌های مرتبط با ساحت الوهی می‌توانند آن را لمس کنند. در این معنا آب هویتی مقدس می‌یابد (Martelli 2009).

در هر دو معنا، نئوماست که خاصیت اعطای رنگی ماندگار را برای آب الاهی پدید آورده است و درواقع، آب الاهی را به تتور واقعی و طبیعی تبدیل می‌کند. از این جاست که می‌توان تاحدی رابطه نئومای انسانی با نئومای فیزیکی را بیش‌تر تبیین کرد. یکی از فرایندهای اصلی در کیمیای زوسیموس فرایند خلق و ساخت تتور است که به‌نوعی تابع زمانی خاص است که این فرایند در آن انجام می‌گیرد. برای همین ما در متون زوسیموس با واژه‌های «karikai baphai» یا «kairikai katabaphai» مواجه می‌شویم که گریمز معادل تتور زمان‌مند (timing tincture) را برای آن به‌کار برده (Grimes 2018 b)، درحالی‌که استولزنبرگ آن را تتور سَعد (propitious tincture) معنا کرده است (Stolzenberg 1999) که هر دو به‌نوعی وابسته‌بودن به زمان را، چه زمان‌های مساعد و موافق یا همان ایام سعد و چه زمان‌های نامطلوب یا همان ایام نحس، برای این جوهر، یعنی تتور، از نظر محاسبات و روابط احکام نجوم^۱ تداعی می‌کنند، هرچند تفاوت‌هایی معنایی نیز در آن‌ها وجود دارد. استولزنبرگ واژه «kairikai» را محل اختلاف مفسران و شارحان متون زوسیموس می‌داند. این اختلاف از آن‌جا ناشی می‌شود که زوسیموس گروهی از کیمیاگران را متهم می‌کند که براساس نوعی از تقدیرگرایی و براساس اعتقاد افراطی به تقدیر (fate) در راه رسیدن به فرمول ساخت تتور به شیاطینی که درواقع موکلان آن‌ها هستند متوسل می‌شوند. براساس آموزه‌های احکام نجوم، این شیاطین از لحظه تولد هر انسان همراه او بوده است و واسطه تأثیرات اجرام عالم سماوی در انسان‌اند. نزد این شیاطین براساس هندسه و حرکت اجرام سماوی ایام و اوقات به سعد و نحس تقسیم می‌شوند. وقتی زمان سعد است،

این شیاطین به عوامل نزول خیر تبدیل می‌شوند و می‌توانند تئوری را به کیمیاگر هدیه کنند که نافع است و بر فرایند کیمیایی اثر دارد، اما اگر زمان نحس باشد، جز بدی و شر از شیطان موکل به کیمیاگر نمی‌رسد و تئور نیز به کار نمی‌آید. در نتیجه، زمان مناسب برای این دسته از کیمیاگران زمانی است که کیمیاگر از مواهب خیر شیطان موکل خود بهره می‌برد که ماحصل آن تئور موافق و مطلوب شیطانی (demonic propitious tinctures) است. محل اختلاف از آنجا ناشی می‌شود که بعضی از مفسران در شروح خود زوسیموس را مدافع استفاده از دستورالعمل‌های احکام نجوم در ساخت تئورهای سعد و مطلوب می‌دانند (Jackson 1978)، درحالی‌که برخی دیگر از شارحان آثار او زوسیموس را به‌جد مخالف استخدام احکام نجوم در ساخت تئور دانسته‌اند و در بهترین حالت قائل‌اند که او توسل به ایام و اوقات نجومی را راهی در کنار دیگر راه‌ها برای ساخت تئور مطلوب در نظر می‌گرفته است. درواقع، ساخت تئور طبق نظریات زوسیموس، از یک تحول و کنش روحانی آغاز می‌شود که کیمیاگر را قادر می‌سازد تا از بند همه قیود و شرور، از جمله شرور شیاطین، رها شود و به‌وسیله پرکسیس‌های فنی، تئور مطلوب را بسازد. غالباً این پرکسیس‌ها در کوره‌ها (furnaces) انجام می‌شوند (برای آشنایی با نظرهای این دسته از شارحان، بنگرید به Stolzenberg 1999؛ Mertens 2006). ازسوی دیگر، زوسیموس با ارجاع به متون هرمسی این نکته مهم را یادآور می‌شود که کیمیاگران در عهد هرمس به‌دنبال تئوری بودند که آن را طبیعی (natural) می‌نامیدند، اما پای واژه مناقشه‌ساز «kairikai» به‌واسطه مداخلات افرادی که زوسیموس آن‌ها را کیمیاگران رقیب می‌خواند به دستورالعمل‌های ساخت تئور باز شد و از تئور موافق و میمون، که خوش‌یمن است، استفاده شده است. درواقع، تئور طبیعی تئوری است که به‌صورت طبیعی و مستقل از مداخله قوای فراطبیعی اثر می‌کند، درحالی‌که تئور وابسته به زمان اثربخشی خود را از منشأ غیرطبیعی و براساس نیت سازنده آن می‌گیرد.

دو نوع تئور را می‌توان در میان آثار کیمیاگران معاصر با زوسیموس بازشناخت که یکی کاربردش در اعطای رنگ به پارچه‌هاست و دیگری در رنگ‌کاری جواهر گران‌بها، چه سنگ‌ها و چه فلزات، مستعمل می‌شود. به‌احتمال زیاد، تئور مخصوص پارچه تئوری است و غیرطبیعی، چراکه طبق باور زوسیموس این تئور برطبق اراده خدایان معابد برای ساختن و بافتن لباس، هم لباس معمولی و هم انواع زره‌آلات، برای نگهبانان به کار می‌رفته (Stolzenberg 1999) و زمان اثرگذاری آن تابع اراده شیاطین و موکلان آن‌هاست. به‌عبارت دیگر، این‌که زمان مساعد و موافق برای اثربخشی تئور چه زمانی است آن را قدرت و اراده شیاطین تعریف و مشخص می‌کند.

باین‌حال، کماکان مرز میان تعاریف دقیق از تتور در متون زوسیموس مبهم باقی می‌ماند، چراکه همان‌طور که گفته شد، در برخی از آن‌ها زوسیموس از تتور اصیل (genuine) و طبیعی (natural) بحث می‌کند. البته منظور او از اصیل آن است که این تتور من‌درآوردی شیاطین و موکلان آن‌ها نیست و طبیعی بودن هم بدین معناست که این ماده خودبه‌خود اثر می‌گذارد و به قوای فرازمینی یا زمان خاصی وابسته نیست. باین‌حال، زوسیموس در آثارش به زمان‌های خاص نیز برای ساخت تتور اشاراتی دارد که همین امر بر ابهام گفته‌شده می‌افزاید، چراکه دوباره پای عنصر زمان را در تعریف تتور اصیل و طبیعی باز می‌کند. در مواجهه با این ابهام از دو منظر می‌توان سخن گفت؛ یکی آن‌که زوسیموس میان تعیین زمان در حین ساخت تتور و تعیین زمان برای اثرگذاری آن تفاوت قائل است. همان‌طور که گفته شد، تتورهای غیرطبیعی وابسته به زمان در موقعیتی خاص از زمان به‌کار می‌آیند و در موقعیتی دیگر از اثر می‌افتند. برای همین لازم است تا کیمیاگر از تحولات و محاسبات زمان، که در چهارچوب احکام نجوم قابل‌شناخت و فهم هستند، مطلع شود تا بتواند برای اثربخشی یک تتور پایداری زمانی ایجاد کند. این پایداری در بسیاری از موارد، نه در همه آن‌ها، وقتی حادث می‌شود که تتور در زمان مناسب خلق شود. باین‌حال، اگر کیمیاگر به هر نیتی، حتی در تقابل با اراده و قوای شیاطین، دست به ساخت تتور بزند، در طبیعی بودن آن خدشه وارد می‌کند؛ چراکه این‌گونه به ذهن می‌رسد که در مفهوم طبیعی بودن، معنای دست‌نخوردگی یک ماده نیز تاحدی باید مستتر باشد. در سوی دیگر این مسئله، گریمز بر این باور است که زوسیموس با احکام نجوم مخالف نیست، بلکه او حرکات اجرام سماوی را بر کار کیمیایی خود مؤثر دانسته است و در دستورالعمل‌هایش برای ساخت تتور به ایامی از سال اشاراتی دارد، مثلاً به فصل تابستان و این‌که طبیعت تتوری خاص با طبیعت گرم تابستان هم‌خوان است. به‌نظر می‌رسد برای او، برخلاف کیمیاگران فعال در سنت رقیب، استفاده از احکام نجوم هدف نیست، چراکه او به‌دنبال تغییر در تقدیر با استفاده از قوای شیاطین و مصادره نیروهای کیهانی به‌نفع خود نیست، بلکه قائل است که ساخت تتور کاملاً در یک نسبت ایقاعی (rhythmic) با طبیعت انجام باید شود (Grimes 2006). در جای دیگر، زوسیموس فراتر رفته و بیان می‌دارد که کیمیاگران متقلب در صددِ دورزدن فرمول‌ها و محاسبات مربوط به احکام نجوم‌اند که جزئی از نظام طبیعت به‌شمار می‌روند، اما آن‌ها نمی‌دانند که کنش و عمل شیاطین خود تابع احکام نجوم است و این نظم طبیعی فی‌نفسه تابع اراده منبع الوهی است. برمبنای این نگرش، شیاطین نیز اجزائی از طبیعت هستند، اجزائی رؤیت‌ناپذیر که اجزای رؤیت‌پذیر گستره خلقت را به‌هم متصل می‌کنند. آن‌ها در درجات مختلف برج‌های فلکی دارای

قدرت هستند و ازسوی دیگر، در اجزا و اندام بدن انسان، در ماهیچه‌ها و مغز، در رگ‌ها و شریان‌ها، و نهایتاً در روده‌ها و اندام تحتانی رخنه می‌کنند و در ضرباهنگ نبض یا چرخه دم و بازدم تأثیر می‌گذارند و به‌عنوان نیروی جاذبه روح را در کالبد مادی جسم نگه می‌دارند. ازسوی دیگر، با قوای عاطفی و احساسی انسان نیز تعامل دارند و در پی تسخیر آن‌ها هستند. از آن‌جاکه وضعیت شیاطین تابع ایام سعد و نحس است، پس ثباتی در کنش‌ها و رفتارهای آنان نمی‌توان یافت. در نتیجه، وقتی احساسات انسان را درگیر کنند، روح را در وضعیتی آشفته نگه داشته‌اند، به‌گونه‌ای که توان رهایی از کالبد جسمانی را ندارد.

نتیجه چنین مداخله‌ای از سوی شیاطین انسانی است محصور و مقید به ماده و چهارچوب جسمانی که اگر شغلش کیمیاگری باشد، دانش او به دانش مادی محدود شده است و معرفتی به‌نحوه تدبیر و تأثیر الوهی در طبیعت نخواهد داشت. زوسیموس این کیمیاگر را انسان تقدیرگرا (man of fate) یا انسان محصور در جسم (man of corporeal) می‌نامد (Grimes 2011).

مسئله یک کیمیاگر در سنت زوسیموس فهم و تشخیص موجبیت ناشی از احکام نجوم نیست، بلکه فهم درست و تشخیص به‌جا از روابط هم‌تأثیری (sympathy) در طبیعت و کیهان است. او باید دو مقوله را به‌خوبی فهم کند: یکی نشانه‌های الوهی به‌عنوان خواص رؤیت‌پذیر در طبیعت که نوعی هم‌تأثیری و تجانس غیرقابل‌رؤیت را در نسبت با اشیا و جواهر دیگر علم خلقت محاکات می‌کند و دیگری رابطه هم‌تأثیری با قدرت الوهی که اشیا را به‌عنوان یک کل منسجم به هم مرتبط کرده است. برای مثال، در ساخت تتور جیوه، جیوه (mercury)، که یک ماده نقره‌رنگ سیال (مایع‌گون) است، نشانه‌ای الوهی از رودخانه است که جریان دارد. همین جیوه در کنار رودخانه‌ای مانند «نیل غلیا» حامل نشان‌هایی از جرم آسمانی شعرای یمانی (Sirius) است، چون در ساخت این تتور ذکر شده است که وقت مناسب برای فراوری آن هنگام طلوع این ستاره، یعنی همان شعرای یمانی، است (Jackson 1987). برای فهم این دو مقوله کیمیاگر باید از سطح مادی جهان فاصله بگیرد یا به‌تعبیر دیگر، روح او بر نیروهای جاذبه، همان شیاطین که مصداق امر مادی هستند، غلبه کند تا از منظر و زاویه دید بالاتری، طبیعت و روابط هم‌تأثیری موجود در آن را ببیند و بیابد. زوسیموس لازمه این سیر صعودی را تقوای نفس و تأمل در امر الوهی و طبیعت، توأمان، می‌داند. غایت این سیر صعودی برای روح کیمیاگر وقتی است که روح به‌نوعی با ذهن الوهی به‌وحدت برسد. در این مرحله، بهترین فهم از طبیعت نصیب کیمیاگر شده و این درست زمانی است که او کاملاً نئوماتیزه شده و قدرت ساخت کامل‌ترین و مناسب‌ترین تتور را به‌دست آورده است.

باوجود تأکیدات فراوانی که زوسیموس بر تمایز این دو روش (روش طبیعی و غیرطبیعی) دارد، باز هم تبیینی کامل و صریح را از این تمایز ارائه نمی‌کند. طبق آنچه گفته شد، طبیعی بودن بیش تر منطبق بودن با قوانین طبیعت را به ذهن تداعی می‌کند که فهم این انطباق در شأن روح رهاشده از حصار بدن و مادیات است. اکنون این پرسش باقی می‌ماند که اگر کسی به شیاطین و قوای فراطبیعی ناموافق با نظم طبیعت متوسل نشد و سر به ساحت تقدیر نسپرد، اما به چهارچوب جهان مادی و طبیعت رؤیت‌پذیر وفادار ماند، آیا باز هم توان و ظرفیت فهم قوانین طبیعت و روابط میان پدیده‌ها را نخواهد داشت؟ ازسوی دیگر، این ابهام باوجود توضیحات و تبیین‌هایی که در متون زوسیموس و آثار شارحان او دیده می‌شود باقی می‌ماند که نئومای استخراج‌شده از فلزات که در فرایند کیمیایی شرکت می‌کند تاچه اندازه تابع و متأثر از حالات روحانی کیمیاگر است؟ اگر فردی عادی به دور از هرگونه مراقبت نفسانی، تقوا، و تأمل روحانی واکنشی را طبق قوانین و روال طبیعت نشان دهد، نئوما از آن واکنش به دست نمی‌آید و به تبع آن تتور ساخته نمی‌شود؟ اگر روح کیمیاگر به اتحاد ذهنی با منبع الهی رسید، کیمیاگر ازاین پس می‌تواند در فرایندهای آفرینش کیهان مداخله و مشارکت کند؟ به نظر می‌رسد اصرارها و علائق طبیعی گرایانه زوسیموس در غبار غلیظ تعالیم و آموزه‌های گنوسی-هرمسی ازیک سو و تأثرات دینی او، به‌ویژه از کیمیای و متالورژی برخاسته از آیین یهود، ازسوی دیگر زمینه فهم شفاف را تضعیف می‌کند.

۳. کیمیای یهود، استعاره‌ها، و کنش‌های مبتنی بر تئورژی^۹

از نقل قول‌های متعدد زوسیموس می‌توان گفت که او به صورت جدی با متونی درگیر بوده است که به نوعی به سنت متالورژی عبری (Hebrew metallurgy) متعلق‌اند (Lindsay 1970). او غالباً به دو گونه متن استناد می‌کند که یکی متعلق به زنی کیمیاگر به نام مریم یهودی (Maria the Jewes) بوده و دیگری دست‌نوشته‌ها و دستورالعمل‌هایی که منسوب به موسای نبی (ع) است. در کیمیای مصری-یونانی دو سنت عمده و غالب را می‌توان یافت. یکی سنت منسوب به دموکریتوس که مبتنی بر روش سمانتاسیون (cementation) و ذوب فلزات است. در این سنت، سطح یک فلز را با ماده دیگر، که به حالت پودر شده درآمده است، می‌پوشانند و سپس آن‌ها را در کوره حرارت می‌دهند. بر اثر حرارت، ماده پودر شده ذوب می‌شود و در سطح و داخل فلز موردنظر نفوذ می‌کند و خواص جدیدی را به دست می‌دهد. سنت دیگر، که زوسیموس آن را به مریم یهودی منسوب می‌کند، سنت تقطیر و تصعید (distillation and sublimation) است. بنابر

هم‌تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۵۳

اقوال شارحان زوسیموس، او از روش‌های هر دو سنت یادشده در تدابیر خود بهره می‌گرفته است، اما تمایل و تعلق بیش‌تری به فرایند تقطیر داشته است، تاجایی‌که روش، دستگاه، و محیط کروتاکسی را ابداع مریم می‌داند (Grimes 2018 a).

درواقع، او این روش را امتداد تکنیک‌های تضعیف (doubling technic) یا چندبرابری‌سازی طلا در ترکیبات مصریان فرض گرفته است که البته مبانی نظری هردو ریشه در یک فلسفه روحانی مشترک دارد. یکی از جنبه‌های مهم این فلسفه مشترک جنبه نژادگرایانه آن است که زوسیموس آن را از زاویه مفهوم نژاد (genos) تبیین می‌کند، هرچند مورخان کیمیای یونان ارجاعات و اشارات دینی در متون منسوب به مریم کیمیاگر را به‌ندرت یافته و گزارش کرده‌اند (برای مثال، بنگرید به Viano 2018).

زوسیموس دو مفهوم نژاد و هم‌تأثیری کیهانی را، که برگرفته از نظام خلقت کیهان (kosmopiia) بوده است، دو مفهوم اساسی می‌داند که در متون آیین یهود به روش‌های طبیعی ساخت‌تنتور دلالت دارند. نژاد در مرتبه روحانی خود (spiritual race) هم قابل‌اطلاق به روح ماده است که در فرایند تقطیر به‌دنبال‌رهایی از جسم و تصعید است و هم قابل‌اطلاق به روح انسان، به‌ویژه انسان کیمیاگر که درصدد رهایی از کالبد محدود جسمانی و اتحاد با قلمرو الوهی است. در نتیجه، فلزات و آلیاژهایی که چنین نژادی دارند به‌نوعی جوهر برتر تلقی شده‌اند که در فرایند کیمیایی هر انسانی نمی‌تواند آن‌ها را لمس کند، جز آن‌هایی که خود از نژاد برترند (Grimes 2018). در سطحی کلان‌تر، از منظر زوسیموس، علاوه‌بر جواهر فلزی مادی، هر مفهومی حتی علم و خرد که چنین ویژگی‌ای را در خود داشته باشد از نژادی است که در تمنای مادیات نیست، خودمختار است، از احساسات، عواطف، و هیجانات بری و به‌دور است، و برخلاف تبارهای غیرالوهی به مادیات که در قالب قربانی (sacrifice) تجلی می‌یابند نیاز و تمنایی ندارد. استعاره «قربانی» استعاره‌ای پرتکرار در متون زوسیموس است، تا آن‌جا که کیمیا صورتی از آیین‌های قربانی معرفی شده است (Taylor 1937). در سنت هرمسی، قربانی لزوماً یک حیوان یا گونه‌ای از یک گیاه نیست، بلکه منظور از قربانی بیش‌تر آن‌چیزی است که متفکران این سنت نامش را «قربانی فلسفی» نهاده‌اند. مراد از این مفهوم آن است که وقتی انسان در حالت عدم تعلق روحانی قرار گرفته است و مشغول به تفکر در ساحت الوهی و عبادت است به قربانگاه رفته است. ذیل این مفهوم، حتی ماحصل اندیشه یک فرد نیز قربانی به‌شمار می‌آید، چنان‌که فیثاغورثیان اعداد حسابی یا اشکال هندسی تازه‌مکشوف را پیش‌کش خدایان می‌کردند. زوسیموس نیز متأثر از همین سنت و بنابر عرصه تخصصی خود، یعنی متالورژی و

کیمیا، تأمل در باب فلزات و ارائه دستاوردهای نظری و عملی حاصل از این تأمل را، که شامل روش‌های ساخت، ترکیب، تلخیص یا فراوری فلزات است، پیش‌کشی به ساحتی الوهی دانسته است که این فلزات درواقع نشانه‌هایی از او هستند (Grimes 2018 a).

استخدام استعاره قربانی در متون زوسیموس دو ویژگی دارد: یکی این‌که او به دنبال بیان نسبت و تناظر میان دریافت‌هایی است که از استعاره قربانی و تحول و تبدل فلزات فهم می‌کند و دیگر این‌که قالب خواب یا رؤیا را برای ارائه روایت خود از نقش قربانی اختیار کرده و در قالب چند درس آن را بازگو می‌کند (Taylor 1937). این رؤیاها براساس یکی از تدابیر مهم و رایج آن عصر در حیطه متالورژی و کیمیا، یعنی رنگ‌کاری ماده‌ای که آن‌ها آن را آلیاژ مس و سرب می‌پنداشته‌اند، شکل گرفته است. طبق دستورالعمل‌های منسوب به زوسیموس، این فرایند که شامل چند مرحله تغییر در رنگ است در محیط کروتاکیس انجام می‌شود. در مرحله اول، که مرحله تشویه (roasting) آلیاژ است، سطح فلز در معرض بخار گوگرد قرار می‌گیرد تا خورده شود و به رنگ سیاه درآید. نتیجه این می‌شود که جرمی خاکستریمانند در سطح آلیاژ پدیدار می‌شود. در مرحله بعد، گوگرد اضافی به وسیله آب سفید یا آب سولفور (sulfur water) برداشته می‌شود. آب سولفور درواقع محلولی از گوگرد به علاوه پودر سنگ آهک است که در سرکه حل شده است. مرحله بعد، که مرحله زردشدن است، به وسیله محلولی که در آن ورقه طلا، نقره، یا مس در آرسنیک حل شده باشد انجام می‌گیرد. به این محلول آب زرد یا آب طلا-نقره (gold-silver water) گفته می‌شود.

در رؤیای نخست به روایت زوسیموس، او نقل می‌کند که در قالب یک رؤیای مخوف و عجیب و غریب کشیشی را دیده که گویا او از یک مسلخ و قربانگاه جان سالم به در برده است. کشیش که بر بالای گنبد یک محراب پیاله‌مانند، یکی از ظروفی که در تقطیر کاربرد دارد، نشسته است، چشمانی پر از خون دارد و داستان خود را این‌گونه روایت می‌کند که در صبح این ماجرا به وسیله شمشیر تکه‌تکه شده است و استخوان‌هایش را با گوشت بدنش آمیخته‌اند، سپس با همین وضع در آتش حرارت دیده است، اما درحین تحمل این همه مشقت و جان‌کندن فهمیده است که در مسیر استحاله قرار گرفته و در آستانه تبدیل به روح است (ibid.). بلافاصله بعد از این رؤیا، زوسیموس رؤیای دیگری را شرح می‌کند. او در این رؤیا مرد حلاقی را می‌بیند که تیغ در دست دارد و درمقابل او مردمانی در آب جوشان قرار گرفته‌اند، گویی که مجازات می‌شوند. در این میان، مردی که به رنگ مس (copper man) درآمده است، درحالی‌که در دستانش لوحی سربی است، وارد می‌شود، رو به مردمان می‌کند، و به آن‌ها می‌گوید که آرام

باشند، به بالا خیره شوند، و دهانشان را باز بگذارند. زوسیموس متوجه می‌شود که این مرد به‌رنگ مس درآمده همان کشیشی است که در رؤیای قبل دیده بود. در این لحظه، مرد حلاق به زوسیموس می‌گوید که این مکان فضایی برای مومیایی کردن (embaling) است و آن‌ها که وارد آن‌جا شده‌اند مردمانی هستند که تمنای فضیلت دارند و آمده‌اند تا به روح تبدیل شوند (ibid.).

میان آن‌چه در رؤیا بر زوسیموس مکشوف شده است و واقعیت‌های یک تدبیر فیزیکی – کیمیایی تناظری استعاری وجود دارد. در گام نخست، زوسیموس این نتیجه را می‌گیرد که مقام کیمیاگری و کشیش‌بودن یکی است، در نتیجه عمل کیمیایی درواقع آیینی مذهبی است. مرد به‌رنگ مس درآمده، که لوح سربی حمل می‌کند، دلالت دارد به آن‌چه کیمیاگران آن را آلیاژ مس و سرب می‌دانند. تغییر رنگ در هرکدام از اجزای ظاهرشده در رؤیای زوسیموس نشانه یک مرحله از فرایند تغییر رنگ است که پیش‌تر گفته شد؛ برای مثال، مرد حلاق، که لباس قرمز پوشیده است، استعاره‌ای از مرحله قرمز شدن (redding) است که در رؤیاهای بعدی زوسیموس آن را روایت می‌کند (Grimes 2018).

در عصر زوسیموس، حلاق‌ها عمل فصد یا حجامت را نیز انجام می‌داده‌اند که هدف از آن پاک‌سازی خون از ناخالصی‌ها و بازگشتن طبع آدمی به حالت تعادل بوده است. گریمز در این‌جا نیز رابطه‌ای را میان استعاره مرد حلاق با فلزات فهم می‌کند که طبق آن فلزات نیز حاوی رگ‌های خونی هستند. شاید منظور از خون همان روح باشد که یا عامل روان‌شدن فلزات بعد از حرارت‌دیدن، ذوب‌شدن، و تصعید است یا به‌عنوان عاملی است که باعث بروز رنگ در ظاهر فلز می‌شود. همان‌گونه که شفای نفس آدمی در رهایی از آلودگی‌هاست، فلز نیز با رهایی از ناخالصی به مرحله کمال می‌رسد (Grimes 2006). این‌که مرد حلاق به فرایند مومیایی اشاره می‌کند نیز دلالت بر رابطه کیمیا و شعائر مذهبی – شیمیایی مرسوم نزد مصریان دارد که طبق آن‌ها و در نتیجه مومیایی کردن نفس آزاد می‌شود تا به عوالم بالا صعود کند و مجدداً برای تغذیه از عالم مادی به بدن برگردد. استعاره دهان باز، که در خطاب مرد مسی بود، ناظر به بازبودن دهان انسان مومیایی‌شده است که منتظر بازگشت و غذادادن به روح خویش است. مرد حلاق هم‌زمان که از آزادی روح صحبت می‌کند وظیفه حفظ کالبد بدن را هم دارد. متناظر این حالت، یعنی وقتی فلز برای شروع فرایند استحاله به جسم سیاه تبدیل می‌شود و تقلیل می‌یابد، در همان حال آماده می‌شود تا روح استحاله‌کننده (رنگ) را بپذیرد؛ هرقدر فلز در معرض تبدیل کامل‌تر قرار بگیرد، اجسامی از آن استخراج می‌شوند که در حالت کامل‌تری از روح درآمده‌گی باشند، مانند طلا و نقره (ibid.). استعاره پیاله، که از یک سو به ظروف دستگاه تقطیر شباهت دارد

و از سوی دیگر به مانند محراب است، نیز نزد مفسران زوسیموس حکایت از این دارد که عمل کیمیایی یک هنر مقدس است که تدابیر آن در حالت جسمانی و روحانی به صورت هم‌زمان صورت می‌بندند. زوسیموس صحنه‌های متعاقب رخ داده در این رؤیاها را نشانه‌هایی استعاره‌ای از طبیعت مادی می‌بیند که به مثابه یک کل به هم پیوسته و متصل چرخه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌ها را در بر دارد:

مرد به رنگ مس درآمده می‌بخشد (اعطا می‌کند) و سنگ به حالت مایع درآمده (watery stone) می‌گیرد (می‌پذیرد)؛ فلز می‌بخشد و گیاه می‌گیرد؛ ستاره اعطا می‌کند و گل می‌گیرد؛ آسمان می‌بخشد و زمین می‌پذیرد؛ هر شیئی در ابتدا در هم تنیده و سپس از هم باز می‌شود. همه اشیاء در هم آمیخته می‌شوند، با هم ترکیب می‌شوند، و بعد از آن تجزیه می‌شوند. همه چیز مرطوب می‌شود، سپس خشک می‌شود، و به حالت گرد و پودر درمی‌آید و در محرابی به شکل یک پیاله به شیئی دیگر تبدیل می‌شود (زوسیموس، رساله در باب ارزش، به نقل از Taylor 1937).

در تعبیری رایج نزد مفسران زوسیموس این رؤیاها نشان‌دهنده مکانیسمی براساس بده‌بستان (reciprocity) میان طبیعت و اجزای آن (فلزات)، انسان، و ساحت الوهی هستند که در قالب مفهوم قربانی تبیین می‌شوند. آن زجر و خشونت که در رؤیای نخست به تصویر درآمد نشان از مشقت و مرارتی است که یک فلز به هنگام حرارت دیدن، ضربه خوردن به وسیله پتک آهن‌گری، یا خورده شدن در مواجهه با مواد خورنده متحمل می‌شود. فلز در حین تحمل این سختی‌ها حالت یک حیوان قربانی را دارد که حین ذبح چه بسا درد می‌کشد. در واقع کیمیاگر این درد را در قالب تدبیری کیمیایی که با اندیشه و تجربه خود به او رسیده به فلز تحمیل کرده است و هم‌زمان نیز هم فلز را فدا می‌کند، هم اندیشه خود را. نتیجه این فداکردن راه‌یافتن به اعماق بیش‌تر معرفت الوهی است که مقدمه شناخت بیش‌تر طبیعت و تنزیه روح و ذهن کیمیاگر است (Grimes 2018 a).

در این میان، به نظر می‌رسد که مفسران زوسیموس سعی در تبیین تام‌وتمام این رؤیاها در چهارچوبی دارند که بتواند با فراطبیعت و ساحت الوهی ربطی برقرار کند و از تعبیر دیگر که رنگ‌وبوی فیزیکی بیش‌تری دارند غفلت می‌کنند. با نگاه به تدابیر یا همان واکنش‌های کیمیایی از منظری مادی و به دور از استعارات نفس و روح مشخص می‌شود که تعبیر قربانی برای فلزات، به‌ویژه فلزاتی که به هم آلیاژ شده‌اند، تعبیری فیزیکی و شیمیایی است و از این حکایت می‌کند که یک فلز، به سبب ساختار و خواص خود، می‌تواند از فلزی دیگر حفاظت کند. برای

هم تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۵۷

مثال، وقتی دو فلز در معرض هوا قرار بگیرند، یک فلز زودتر واکنش می‌دهد و به تعبیر امروزی، خود اکسید می‌شود و مانع از اکسید شدن فلز دیگر می‌شود. این معنا از قربانی شدن ابهاماتی را که در مسیر تأویل و تفسیر استعارات رایج در متون زوسیموسی وجود دارد تاحدی می‌تواند برطرف کند.

زوسیموس از رسائل منسوب به اخنوخ (Enoch) نیز در کاربست مفهوم نژاد در نظریات خود متأثر است؛ رسائلی که به‌نوعی در شمار رسائل آخرالزمانی یهود و سلسله کتب *مکاشفات یوحنا* قرار دارند. در این رسائل، فرشتگان هبوط کرده (fallen angels) به سراغ نژاد «زن» رفته، با آن‌ها درآمیخته، و می‌کوشند تا با تعالیمی خاص، که بعضاً از آن‌ها به معرفت ممنوعه (Forbidden Knowledge) یاد می‌کنند، انسان را فریب دهند و به گناه آلوده کنند (Fraser 2004). به همین سبب، نژاد زن برای زوسیموس اهمیت پیدا می‌کند. لذا در آثار او مجموعه مکاتباتی با زنی کیمیاگر به نام *تئوسبیا* (Theosebia) را می‌بینیم که شامل دستورالعمل‌های تکنیکی و اخلاقی درباب کیمیاست. یکی از جنبه‌های مستتر در توصیه‌های زوسیموس نگرانی او درباب تأثیرپذیری تئوسبیا از تعالیم فرشتگان رانده شده است که ناظر به ساحت کیمیا تقیر کرده است. فریزر رساله‌ای با عنوان «*Chemia-Chema*» در یونانی را به این فرشتگان منسوب کرده است که کیمیا را در سیاقی رازآلود و کاملاً مستور تعلیم داده‌اند (ibid.). این رساله مفسرانی دارد که کارشان تعلیم محتوای آن به متعلمانی است که از آن‌ها سوگند رازداری (oath of secrecy) گرفته‌اند. زوسیموس این مفسران را «حکمای دروغین» می‌داند و تئوسبیا را از تعالیم آن‌ها برحذر می‌دارد. از آن‌جاکه زوسیموس به طبیعی بودن امور در همه شئون کیمیا قائل است، پدیده آمیزش فرشتگان با انسان و عشق انسان به این موجودات را پدیده‌ای اساساً غیرطبیعی می‌داند که حاصل آن، چه تولد موجودات عجیب و غریبی که در متون عبری از آن‌ها به عنوان نفیلیم (Nephilim) یاد می‌کنند باشد و چه تولید و انتقال معرفت و مهارتی در کیمیا، نامعتبر است. نتیجه این دخالت‌های غیرطبیعی تغییر در مسیر اصلی کیمیاگری است. این تغییر از دو جهت اتفاق می‌افتد. یکی از آن جهت که فناوری‌های مبتنی بر کیمیا اصالتاً و بالذات در خدمت نبردها و جنگ‌ها تصور می‌شدند و بهره‌گیری از آن‌ها در صنایعی مانند زیورسازی یک امر فرعی بوده، درحالی که تعالیم فرشتگان هبوط کرده و مطرود متمرکز بر ساخت زیورآلات است که اتفاقاً نزد نژاد «زن» بسیار محبوب هستند. باین حال، زوسیموس زیورآلات و جواهرات را عناصری می‌داند که طبیعت را در مقیاسی سطحی و نه عمیق بازتاب می‌دهند و برخلاف فلزات، ساحت غیرالوهی را در چشم مردمان پر جلوه‌تر از عناصر مبتنی بر خلقت الوهی به نمایش درمی‌آورند.

از جهت دیگر، این غیرطبیعی بودن کیمیاگر را از ساحت تئورژی به ساحت جادو (magic) می‌کشاند. ارائه تعریف از تئورژی بر مبنای متون موجود کار بسیار دشواری است، اما می‌توان در مقایسه آن با جادو گفت که در یک آیین یا کنش تئورژیک سعی می‌شود تا با استفاده از قوای الوهی - طبیعی یا فراطبیعی بر طبیعت غلبه شود و در آن مداخله شود، اما در جادو و آیین‌های جادویی به دنبال آن هستند تا با استفاده از قوای فراطبیعی بر قوای الوهی چیره شوند، آن‌ها را مهار کنند، و به تسخیر درآورند و با خرق عادات طبیعت را به گونه دیگری جلوه دهند. زوسیموس متأثر از مکاتبی بود که ریاضیات و نظریات اعداد را گونه‌ای از تئورژی می‌دانستند. این مکاتب در چهارچوب آرای فیثاغورثیانی مانند یامبلیخوس (Iamblichus؛ قرن سوم و چهارم میلادی) ادعا می‌کردند که تأمل و تدبیر در اعداد، به مانند تأمل و تدبیر در ساحات الوهی، نفس را به سمت الوهیت می‌کشاند، چراکه این تأمل بر اساس فهم هماهنگی درون طبیعت رخ می‌دهد که اعداد نشانه‌های این هماهنگی هستند.

زوسیموس نیز کیمیا را آیینی تئورژیک می‌داند، هرچند اختلافاتی در نگرش او به کیمیا از منظر تئورژی با یامبلیخوس و دیگر نوافلاطونیان دیده می‌شود (Grimes 2006). تئورژی در میان کشیشان و بعضی از کیمیاگران مصری هم رایج بوده است، اما زوسیموس درک آن‌ها از تئورژی را درکی ناقص و نازل می‌داند. هدف اصلی این دسته از کشیشان و کیمیاگران، در حالت مستحسن و غیرشیطانی، آن است که زمان‌های مهم برای اقدام در تدابیر را تشخیص دهند. از نظر زوسیموس این هدف فروکاستن تئورژی به معرفتی محدود و موقتی است که آن را معرفت ناظر به عالم (cosmic knowledge) صرف می‌داند. اگرچه عالم و کیهان ذاتاً و اساساً از تجلیات الوهی است، اما معرفت محدود به آن معرفتی موقتی است، چراکه از نظر مکانی (topographic)، قلمرو ستارگان ثابت و قلمرو سیارات پایین‌تر از قلمرو الوهی است، هرچند در بالاتر از قلمرو تقدیر، که چهارچوب عالم ماده فناپذیر است، قرار گرفته‌اند. نگاه سلسله‌مراتبی از این نوع نزد هرمسیان و نوافلاطونیان موضوعیت خاصی دارد. زوسیموس نیز، متأثر از این نگاه، نظامی سلسله‌مراتبی ارائه می‌کند که در مرتبه بالای آن قلمرو خدایان رؤیت‌ناپذیر بوده که همان قلمرو عقل محض (noetic) است. در مکانی پایین‌تر، در قلمرو کیهانی، خدایان رؤیت‌پذیر مانند سیارات و ستارگان جای گرفته‌اند که آن‌ها در واقع تصاویر و تجلیات خدایان رؤیت‌ناپذیرند. در نازل‌ترین مرتبه، که مرتبه جهان فانی یا تقدیرگرای مادی است، روح قرار دارد که در اسارات بدن به سر می‌برد. فرشتگان، شیاطین، و دیوها، چه پاک‌نهاد و چه شرور، موجوداتی رها هستند که در عالم عقول سیاره‌ای سکنی دارند و کارکرد آن‌ها تدبیر جهان تقدیر

و دخالت در احوالات روح انسان یا جواهر معدنی مانند فلزات و ایجاد تلاطم و تغییر یا رهایی آن‌ها از قید بدن یا جسم مادی است (ibid.). زوسیموس به این موجودات نیز به‌عنوان قوایی که در چهارچوب طبیعی باید رفتار کنند نگاه کرده و از آن‌ها در تدابیر کیمیایی مدد می‌گیرد.

برای مثال، آن‌ها می‌توانند روح فلزات را به‌هنگام فرایندهایی مانند ذوب‌شدن محافظت کنند و اجازه ندهند تا از جسمشان جدا شوند. حتی در بعضی از موارد نیز می‌توانند در اعطای رنگ به فلزات کیمیاگر را کمک کنند. هدف اصلی زوسیموس از ترسیم سلسله‌مراتب هستی تبیین رابطه هم‌تأثیری میان این مراتب و به‌تعبیردیگر دو گونه نظم موجود در عالم یعنی نظم رؤیت‌پذیر و نظم رؤیت‌ناپذیر است (Frazer 2004). در این‌جا، یعنی در تبیین این رابطه، زوسیموس از دو گروه کیمیاگران فاصله می‌گیرد: یک گروه کسانی که اندیشه آن‌ها تنها به معرفت ناظر به عالم محدود است که نهایتاً می‌توانند به درکی جزئی از جهان دست یابند. آن‌ها منشأ رابطه هم‌تأثیری در عالم را سیارات و ستاره‌ها فرض می‌کنند. زوسیموس قائل است که اجرام سماوی می‌توانند واسطه هم‌تأثیری در فلزات باشند، اما این‌ها، به‌عنوان مظاهر شعور (intelligence) الوهی، خود در رابطه هم‌تأثیری با قلمرو عقل محض هستند. درواقع، منشأ و علت برقراری رابطه هم‌تأثیری در عالم همان قلمرو خدایان رؤیت‌ناپذیر یا عقل محض است؛ گروه دیگر کیمیاگرانی بودند که برخلاف دسته اول، علت برقراری هم‌تأثیری در عالم را برخاسته از قلمرو الوهی می‌دانستند، اما فهم این امر را تنها به‌واسطه تأمل عقلی و استدلال منطقی ممکن می‌شمردند. زوسیموس و نوافلاطونیانی چون یامبلیخوس در توانایی و قابلیت عقل برای فراتر رفتن از ساحت رؤیت‌پذیر تردید داشتند و فهم همه امور متعلق به قلمرو الوهی را در صورتی ممکن می‌دانستند که براساس تهذیب روح، ذهن بشر و ابژه تفکرش یکی شده باشد، حجب مادی و حتی روحانی کنار رود، و انسان و ماده هردو با مقام الوهی و مقوله عقل محض، شهوداً، به‌وحدت برسند (noetic union). رسیدن به این وحدت نتیجه آیین‌ها و کنش‌های تئورژیک است که به‌زعم زوسیموس کیمیا نمونه بارز و اعلائی آن‌هاست (Grimes 2018).

کیمیای تئورژیک از فلز، که جسمی مادی است، شروع می‌شود. تأمل در فلز یعنی تأمل در ماهیت، حالات، و رفتار آن که موجب فعال‌شدن ذهنیت انسان کیمیاگر برای یافتن کیفیت رابطه هم‌تأثیری فلز با عوالم بالاتر می‌شود. نتیجه چنین تأملی این است که کیمیاگر تدابیری را برای خالص‌سازی فلز طراحی می‌کند، هم‌زمان روح خود را نیز مهذب می‌کند، و به‌وسیله کنش تئورژیک می‌تواند فعل الوهی را در عملیات کیمیایی به‌کار گیرد. به‌نظر می‌رسد وحدت میان

جسم و عقل نزد زوسیموس ذومراتب است، چراکه او اشاره می‌کند به مجرد این که کیمیاگر در ماهیت فلز تأمل و تدبیر می‌کند، با فلز یکی می‌شود و در نتیجه به سطحی از وحدت می‌رسد که مرتبه‌اش ابتدایی است. فلزی که موضوع کنش تئورژیک قرار گرفته است نیز با سوبژه خود، یعنی کیمیاگر، یکی می‌شود و همان‌طور که در تصویرسازی استعاره‌ی رؤیاهای زوسیموس روایت شد، کشیش کیمیاگر به رنگ مس درمی‌آید و سپس صبغه طلایی بر خود می‌گیرد. رسیدن به وحدت نهایی تنها طبق اراده الهی ممکن است. بنابراین، هر کنش تئورژیک درواقع از مظاهر افعال خدایان رؤیت‌ناپذیر است. البته این نکته در متون مفسران و شارحان زوسیموس تبیین نشده است که نسبت استعلاهی روحانی و نفسانی کیمیاگر و عمل خالص‌سازی فلز دقیقاً چیست؟ آیا وقتی فلز به نهایت خلوص مادی خود رسید، کیمیاگر هم به نهایت خلوص نفسانی و روحانی خود می‌رسد؟ چراکه مبتنی بر فرض تئورژیک‌بودن کیمیا این دو موجود درواقع یکی شده‌اند و در نتیجه هرچه برای یکی اتفاق می‌افتد، برای دیگری هم صورت می‌بندد. فرض دیگر این است که استعلاهی روحانی کیمیاگر مقدم بر خلوص فلز است، بدین معنی که کیمیاگر به واسطه تأمل در فلز و تهذیب هم‌زمان خود می‌تواند به سبب اراده الهی به تدابیری دست یابد که بتواند به وسیله آن‌ها فلز را خالص‌تر کند. اگر معنای دوم مدنظر زوسیموس باشد، می‌توان گفت که کیمیای او بیش‌تر از هرچیز دیگر رنگ‌وبوی یک نظام اخلاقی مبتنی بر دغدغه‌ها و نگرانی‌هایی از این مقوله را می‌یابد که خود این موضوع می‌تواند زاویه‌ای جدید را در تاریخ‌نگاری کیمیا بگشاید.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

فستوزیه زوسیموس را پدر کیمیای دینی (religion alchemy) می‌نامد (Grimes 2019)؛ موضوعی که در تاریخ‌نگاری کیمیای یونانی-مصری مناقشاتی به‌دنبال دارد. این مناقشات از آن‌جا حاصل می‌شود که طبق ره‌یافت مدرن به تاریخ‌نگاری کیمیا، آن بخشی از کیمیا معقول فرض می‌شود که با چهارچوب عقلانی صورت مدرن آن یعنی علم شیمی هم‌خوانی داشته باشد، وگرنه اطلاق دینی‌بودن به کیمیا از منظر ارتباط میان علم و دین امری برای فاصله‌انداختن میان کیمیا و جهان ماده تصور می‌شود. در افراطی‌ترین برداشت از این موضوع، طبعی‌ترین اصل مقبول زوسیموس، یعنی هم‌تأثیری در عالم که بازگوکننده رابطه میان اجزای دورن طبیعت و فراطبیعت است، نه تنها به‌عنوان یک اصل مادی و معقول در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک اصل متعلق به ساحت جادو و در نتیجه اصلی نامعقول تصور می‌شود. در این حالت، اعتقاد محکم

زوسیموس به وفادار ماندن کیمیاگران به ریتم طبیعی طبیعت نه‌تنها نشانه طبیعت‌گرا بودن او نیست، بلکه نظریات او را کاملاً در چهارچوبی از جنس جادو به‌عنوان یک شبه‌علم، در بهترین حالت، فرومی‌برد. براساس این تصور، کیمیا را نمی‌توان یک رشته علمی توصیف کرد که به شاخه‌های دینی یا غیردینی تقسیم شده است، بلکه درکل حیطه‌ای از تلاش انسانی است که اطلاع علم بر آن ممکن نبوده است و دینی جلوه دادن آن به‌نوعی سرپوش گذاشتن بر نواقص نظری یا حتی معایب عمیق عملی آن است. در کنار این ره‌یافت، یعنی ره‌یافت مدرن، ره‌یافت دیگری نیز مطرح شده است که کیمیای زوسیموس را همان کیمیای روحانی می‌داند، البته نه از آن جهت که مقولاتی مانند نثوما در تدابیر مادی آن نقش اساسی ایفا می‌کنند. در این ره‌یافت، که در آثار یونگ می‌توان آن را دید، کیمیا درحقیقت دانشی است از جنس دانش‌های مستور عرفانی که هدف اصلی و اساسی آن وقوع تحولات مثبت روحی در انسان بوده است که تدابیر مادی مذکور در آن موضوعاتی فرعی شاید هم استعاره‌ای هستند. به‌عبارت دیگر، کیمیا ذاتاً بخشی از تاریخ روان‌شناسی است که در تکاپوی فهم ساختار عمیق و پیچیده روان آدمی و مسائلی از قبیل آگاهی است (Calian 2010). درواقع، کیمیاگران از تدابیر و اصطلاحات ظاهراً «شیمیایی» بهره می‌گیرند تا جنبه‌های عقلانی کیمیا را، که ناظر به تعالی روح است، از ناهالان بپوشانند. در این تعبیر از کیمیا، کارگاه کیمیاگران، که در تاریخ‌نگاری نماد مادیست کیمیاست، چیزی نیست جز مکانی برای به‌ظهور درآوردن حالت درونی کیمیاگر. این نوع برداشت‌های خاص از مقوله روح در ابهاماتی ریشه دارد که در آثار زوسیموس و مفسران و شارحان او در تبیین و تعریف مفاهیم و ارتباط آن‌ها با هم باقی مانده است، چراکه می‌توان گفت زوسیموس به‌صورت دقیق و معین مشخص نمی‌کند که سرانجام، تعالی روحانی و تهذیب نفسانی کیمیاگر با تغییرات و تحولات نثوما در فلزات چه رابطه و نسبتی دارد.

در کنار این دو ره‌یافت، برداشت دیگری نیز وجود دارد که قائل است به این‌که کیمیا به‌صورت عام و کیمیای زوسیموس به‌صورت خاص را نباید جزئی از تاریخ علم به‌شمار آورد، بلکه آن را باید بخشی از تاریخ ادیان دانست، با این توضیح که درمورد کیمیا، در مقایسه با سایر آیین‌های دینی، می‌توان گفت که کیمیا بازتابی است از شعائر دینی جوامع پیشین، البته در ارتباط با طبیعت مادی (Eliade 1956). گریمز تاحدی این نظر را می‌پذیرد و کیمیای زوسیموس را اصالتاً پدیده‌ای متأثر از سنت‌های دینی رایج در معابد مصری می‌داند تا امری متأثر از چهارچوب‌های فلسفی عصر خویش، اما به این محدود نمی‌شود و نظریات زوسیموس را در زمره کیمیای تجربی نیز قرار می‌دهد. همان‌طور که گفته شد، مشغله اصلی زوسیموس، درمقام

یک کشیش صنعت‌گر ساکن در معابد مصری، ساخت مجسمه‌های خدایان در معابد و هم‌چنین آموزش ساخت آن‌ها و تکنولوژی‌های مرتبط با آن، به‌ویژه تکنولوژی‌های ساخت رنگ و جلا، بوده است. براساس همین نوع از سبک زندگی و معاش، گریمز قائل است که زوسیموس ایده هماهنگی کیمیا با طبیعت را از آن‌چه در معابد مصریان بدان اصل مات (maat) گفته می‌شده گرفته و صورت‌بندی کرده است. اصل مات از اصول شعائر دینی مصریان است که درواقع همان اصل نظم الوهی بوده که قوانین طبیعت را تبیین می‌کند (Grimes 2018 b).

تاحدی می‌توان با ایده گریمز موافق بود که از این جنبه کیمیای زوسیموس متأثر از چهارچوب‌های دینی است، اما درعین حال از ابعاد اجتماعی شکل‌گیری آن نیز نباید غافل ماند. منظور از ابعاد اجتماعی اتفاقاتی است که در عرصه ساخت مجسمه‌ها در معابد رخ داد و آن شکل‌گیری جماعت‌هایی بود که مستقل از آیین‌ها و دستورالعمل‌های معابد مصری به این صنعت روی آورده بودند و چون اهداف کاملاً اقتصادی و سودآورانه داشتند، بنایی جدید در صنعت متالورژی آن عصر گذاشتند؛ بنایی که برای رسیدن به منفعت پای‌بند به اصول و قوانین فیزیکی و غیرفیزیکی حاکم بر این صنعت نبود. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد فراتر از دغدغه‌های دینی زوسیموس، این نگرانی‌های اخلاقی اوست که مجالی وسیع را برای مقولاتی چون روح و نفس و استعلا و تهذیب آن‌ها فراهم می‌کند. از این منظر، چه‌بسا بتوان در بستر تاریخ اجتماعی کیمیا نگاهی دوباره به نظام اندیشه‌های زوسیموس انداخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. زوسیموس در دوران مصر یونانی‌مآب‌شده در پاناپولیس، که بعدها در مصر علیا به اخمیم (شهری در شمال نجع حمادی) مشهور شد، در حدود قرن چهارم میلادی می‌زیسته که بنابر شواهد و مدارک معتبر، نخستین کیمیاگر یونانی-مصری است که زندگی‌نامه او با جزئیات برجای مانده است. نجع حمادی سرزمینی است که بسیاری از نسخ خطی و طلسماتی که گفته می‌شود منسوب به سنت‌های هرمسیان بوده در آن‌جا کشف شده است.

۲. طبق تعریف مدرن، متالورژی (metallurgy) علم و تکنولوژی شناخت ساختار و خواص مکانیکی، فیزیکی، الکترونیکی فلزات، و مطالعه فرایندهای ساخت و تولید آن‌هاست، اما در بستر تاریخی به سبب این‌که دانش پیشینیان به چند فلز، در بیش‌ترین حالت هفت فلز، محدود می‌شده، عملاً جایی برای بسط شناخت خواص و ساختار نبوده است و در نتیجه بیش‌تر ناظر به چند تکنولوژی از جمله رنگ‌کاری، ذوب و ریخته‌گری، و پتک‌زنی (آهن‌گری) بوده است. متالورژیست هم کسی بوده که به این فنون اشتغال داشته است. در بعضی از منابع اشاره شده است که کیمیا، برخلاف آن‌چه جا افتاده، درحقیقت همان

هم تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۶۳

متالورژی است و از این جهت نسبت عموم و خصوص من وجه با شیمی دارد که علم خواص و ترکیب و تجزیه مواد است.

۳. معبد در مصر محل سکونت فرشی خدایان بوده که در سبک‌های مختلف معماری آیینی طراحی و ساخته می‌شده است. مجسمه‌های خدایان در این معابد ساخته و نگهداری شده‌اند و در ایامی خاص به نمایش گذاشته می‌شدند. ساکنان معابد، کشیش‌ها، یا خدمت‌گزاران فراعنه به کار ساخت، نگهداری، و درعین حال عبادت و نیایش با این مجسمه‌ها مشغول بوده‌اند. بیت الحیات نیز بخشی از معبد بوده است که در آنجا، علاوه بر نگهداری اشیاء و جواهرات گران‌قیمت، متون و نسخ گران‌بها، و دیگر ابزارآلات خاص، کشیش‌صنعت‌گرانی نگهداری می‌شدند که به ساخت و تمهید مجسمه‌ها مشغول بوده‌اند و آموزش هم می‌دیده‌اند.

۴. بعضی از مترجمان واژه فارسی «نفخه» را معادل فارسی نثوما برگزیده‌اند. باتوجه به سیاق آثار زوسیموس و معنایی که مدنظر اوست، این برابر فارسی چندان رسا نیست. من در مقاله «کروتاکیس زوسیموسی و میکسیس ارسطویی» معادل «روح شبه‌مادی» را برای نثوما درج کردم، اما اکنون بر این باورم که این ترکیب هرچند تاحدودی به معنای زوسیموسی نزدیک می‌شود، بازهم چندان با آن منطبق نیست. بنابراین، از همان لفظ نثوما در متن این مقاله استفاده شده است، به امید آن‌که معادل مناسبی برایش یافت شود.

۵. برای آشنایی بیش‌تر با ره‌یافت‌های آپوپاتیک، ره‌یافت‌های فراعقلانی برای درک ابعاد روحانی الوهیت، و امر اپاتیک، بنگرید به Ramelli 2023.

۶. برای آشنایی بیش‌تر با دستگاه و شماتیک فرایند کروتاکیس، بنگرید به متولیان ۱۳۹۹.

۷. تتور یا به تعبیر دیگر همان شنگرف (cinnabar) به احتمال زیاد ماده‌ای مرکب است که در صورت حصول آن، کیمیاگر می‌تواند بسیاری از تدابیر کیمیایی را به واسطه‌اش انجام دهد. برخی از شارحان و مترجمان متون کیمیایی متعلق به سنت مصری-یونانی بعضاً آن را همان اکسیر نیز نامیده‌اند که این امر چندان صحیح نیست. تتور هم به‌روش طبیعی حاصل می‌شده است و هم به‌روش مصنوعی. طبق نظریات کیمیایی، استخراج (اجتناء) آن از معادن یا ترکیب کردن مواد برای ساخت آن باید در زمانی خاص انجام می‌شد تا تتور کامل حاصل شود.

۸. طبق تعریف ابومعشر بلخی، از علمای احکام نجوم در سده سوم هجری، این دانش تأثیر قدرت ستارگان در زمانی معین و هم‌چنین در زمان آینده است. در دوره اسلامی، نجوم و احکام نجوم هردو زیرشاخه یک علم به‌شمار می‌آمدند، اما از اواسط قرن هفتم نجوم به‌طور کامل از احکام نجوم جدا شد (بنگرید به صلیبا ۱۳۹۲).

۹. تتورژی (theurgy) را در یک تعریف کوتاه علم شناخت افعال خداوند معرفی کرده‌اند. البته این تعریف ابهامات زیادی دارد. یافتن معادل برای این واژه هم در چهارچوب نظری علوم غریبه در دوران یونانی-مصری مشکل است و هم در بستر علوم خفیه در دوره اسلامی و حتی بعدازآن، در سده‌های آغازین دوره مدرن، چنان‌که بعضی از محققان از متون دوره اسلامی این‌گونه استنباط کرده‌اند که تتورژی همان

سیمیاست، اما این استنباط هم ناقص است. شاید دلیل اصلی برای عدم امکان معادل‌یابی دقیق و جامع برای تئورزی آن است که انتقال معنای آن به بافتار مدرن امری دشوار است. لذا در این مقاله از همان تئورزی در متن استفاده شده است. خوانندگان مشتاق برای مطالعه بیشتر، می‌توانند به این دو اثر مراجعه کنند: Shaw 2014; Martin 2011

کتاب‌نامه

صلیبیا، جورج (۱۳۹۲)، «نجوم و احکام نجوم در دوره اسلامی»، ترجمه یونس مهدوی، میراث علمی اسلام و ایران، س ۲، ش ۱، ۵۶-۵۲.
متولیان، امین (۱۳۹۹)، «کروتاکیس زوسیموسی و میکسیس ارسطویی»، تاریخ علم، دوره ۱۸، ش ۱، ۱۷۳-۱۹۲.

- Calian, G. C. (2001), "Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa", in: *Annual of Medieval Studies of CEU*, vol. 50, 166-190.
- Dufault, O. (2015), "Transmutation Theory in the Greek Alchemical Corpus", *Ambix*, vol. 62, no. 3, 215-244.
- Eliade, M. (1956), *The Forge and The Crucible*, Chicago: The University Chicago Press.
- Fraser, K. A. (2004), "Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge", *Aries*, vol. 4, no. 2, 125-142.
- Grimes, S. (2006), *Zosimos of Panopolis: Alchemy, Nature, and Religion in Late Antiquity*, PhD. Dissertation, Syracuse University.
- Grimes, S. (2011), "Natural Methods: Examining the Biases of Ancient Alchemists and those Who Study them", in: *Esotericism, Religion and Nature*, North Academic Press.
- Grimes, S. (2018 a), "Becoming Gold: Zosimos of Panopolis and the Alchemical Arts in Roman Egypt", *Panopolis Series*, vol. 1, Aukland: Rubedo Press.
- Grimes, S. (2018 b), "Secrets of the God Makers: Re-Thinking the Origins of Greco-Egyptian Alchemy", *Syllecta Classica*, vol. 29, 67-89.
- Grimes, S. (2019), "Divine Images: Zosimos of Panopolis's Spiritual Approach to Alchemy", *La Rosa di Paracelso*, vol. 2, 69-81.
- Hadot, P. (2002), *What Is Ancient Philosophy*, Harvard: Harvard University Press.
- Hopkins, A. J. (1938), "A Study of the Kerotakis Process as Given by Zosimos and Later Alchemical Writers", *Isis*, vol. 29, no. 2, 326-354.
- Jackson, H. (ed.) (1978), "Zosimos of Panopolis on the Letter Omega", in: *Society of Biblical Literature Graeco-Roman Religions Series*, trans. H. Jackson, Missoula, Mont: Scholars Press.
- Lindsay, J. (1970), *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman in Egypt*, Barnes & noble, Inc.
- Martelli, M. (2009), "Divine Water in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus", *Ambix*, vol. 56, no. 1, 5-22.

هم تأثیری طبیعت، کیهان، و ساحت الوهی در کیمیای روحانی زوسیموس (امین متولیان) ۲۶۵

- Mertens, M. (2006), "Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium", in: *The Occult Sciences in Byzantium*, 205-230, Genève: La Pomme d'or.
- Martin, J. D. (2011), *Theurgy in the Medieval Islamic World*, The American University in Cairo.
- Ramelli, I. (2023), "Apophaticism, Mysticism, and Eoptics in Ancient and Patristic Philosophy: Some Important Examples", *Verbum Vitae*, vol. 41, no. 3, 547-586.
- Rinotas, A. (2021), "Spiritual and Material Conversion in the Alchemical Work of Zosimos of Panopolis", *Religions*, vol. 12, no. 1008: <<https://www.doi.org/10.3390/rel12111008>>.
- Shaw, G. (2014), *Theurgy and the Soul*, Angelico Press.
- Stolzenberg, D. (1999), "Unpropitious Tinctures: Alchemy, Astrology & Gnosis According to Zosimos of Panopolis", *Archives Internationales D'histoire des Sciences*, vol. 49, 3-31.
- Taylor, F. S. (1937), "The Visions of Zosimos", *Ambix*, vol. 1, no. 1, 88-92.
- Viano, C. (2018), "Greco Egyptian Alchemy", *The Cambridge History of Science*, vol. 1, 468-482.

