



Radosław Kazibut

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-1105-1378

e-mail: [radoslaw.kazibut@amu.edu.pl](mailto:radoslaw.kazibut@amu.edu.pl)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.029>

## Filozofia przyrody Roberta Boyle'a a koncepcja zachodniej ezoteryki Antoine'a Faivre'a

### Wstęp

Jedną z centralnych postaci, które wpłynęły na ukształtowanie się nowożytnego paradygmatu poznania naukowego i stosunku do świata przyrody, był Robert Boyle (1627–1691). Herbert Butterfield ujmuje rolę, jaką odegrał Boyle w tym przełomowym dla ludzkości wydarzeniu, w sposób następujący: „Pierwszym człowiekiem, który łączył w jednej osobie chemika-praktyka z filozofem przyrody był Robert Boyle. Od tego czasu proces rozwoju chemii staje się bardziej uchwytne, coraz wyraźniej przejawiają się tendencje do budowania prawdziwej nauki, natomiast znikają elementy fantastyki i mistyfikacji”<sup>1</sup>. Boyle niewątpliwie był jednym z twórców oświeceniowego racjonalnego i naukowego sposobu patrzenia na świat przyrody. Jednakże badania nad jego intelektualnym dorobkiem dowodzą, że tradycja hermetyczna, którą współ-

---

<sup>1</sup> Herbert Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, przeł. Halina Krahelska (Warszawa: PWN, 1963), 186.

częśnie określa się mianem ezoterycznej, wpływała na kształtowanie się boyle'owskiej filozofii przyrody<sup>2</sup>.

Zadaniem, które realizuję w poniższych analizach, jest zestawienie obrazu świata przyrody wynikającego z filozoficznych poglądów Roberta Boyle'a z ezoterycznym modelem natury przyjętym w koncepcji zachodniego ezoteryzmu przez Antoine'a Faivre'a.

## Co jest nazywane zachodnim ezoteryzmem?

W literaturze przedmiotu toczy się szeroka debata, w której podejmuje się próby zdefiniowania istoty zachodniego ezoteryzmu, jego genezy i historycznego zasięgu występowania. Wraz z zaproponowaniem przez francuskiego badacza Antoine'a Faivre'a szerszej perspektywy dyskusowania tego historyczno-kulturowego fenomenu termin „zachodni ezoteryzm” w debacie akademickiej zaczął zastępować pejoratywnie używane przez badaczy pojęcie hermetyzmu<sup>3</sup>. Trzeba podkreślić, że ustalenie relacji pomiędzy hermetyzmem, zachodnim ezoteryzmem a okultyzmem w równie dużym stopniu jest takim samym przedmiotem akademickich sporów, jak próby dookreślenia tych pojęć i odniesienia ich do konkretnych zjawisk kulturowych. Konkluzje tych dyskusji pozwalają twierdzić, że powyższe pojęcia to konstrukty dyskursu naukowego, a ich przykłady wskazywane w dziejach charakteryzują się historyczną zmiennością, która przez badaczy jest postrzegana z różnych perspektyw metodologicznych. To, co nazywane jest przez akademików zachodnim ezoteryzmem, hermetyzmem czy okultyzmem, pozostaje w relacjach do innych enigmatycznych kategorii, takich jak np. gnoza, alchemia itd. Ta metodologiczno-analityczna i pojęciowa układanka dodatkowo jest komplikowana przez pozanaukowe rozumienie wskazanych pojęć, co w jeszcze większym stopniu utrudnia zadanie ich precyzyjnego dookreślenia<sup>4</sup>. Wouter J. Hanegraaff stwierdza,

---

<sup>2</sup> William R. Newman, „Boyle's Debt to Corpuscular Alchemy”, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. Michael Hunter (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); William R. Newman, „The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy”, *Annals of Science* 53 (1996); Laurence M. Principe, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and His Alchemical Quest* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

<sup>3</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 334.

<sup>4</sup> Krzysztof Grudnik, *Okultyzm i nowoczesność* (Kraków: Wydawnictwo IX, 2021), 70–71.

że termin „zachodni ezoteryzm” w aktualnie prowadzonej debacie akademickiej jest używany w dwóch kontekstach. W pierwszym ezoteryzm jest ujmowany jako: „odnoszący się do pewnych rodzajów aktywności religijnej, charakteryzującej się określonymi cechami strukturalnymi. Termin ten jest powszechnie kojarzony z pojęciem «tajemnicy»”<sup>5</sup>. W drugim „rozumiany jest nie jako rodzaj religii lub jej strukturalny wymiar, ale jako ogólna etykieta dla określonych specyficznych nurtów w kulturze zachodniej, które wykazują pewne podobieństwa i są historycznie powiązane”<sup>6</sup>. W katalogu fenomenów zachodniego ezoteryzmu umieszcza się między innymi: renesansowy hermetyzm, neoplatońska filozofię okultystyczną, alchemię czy paracelsyzm.

W ramach wskazanej perspektywy wątpliwe jest to, czy w dociekaniaх Roberta Boyle'a można było dostrzec świat konstruowany przez współczesny dyskurs akademicki. Jednakże przywoływany już Hanegraaff stwierdza, że „u podstaw aktualnych koncepcji zachodniego ezoteryzmu leżą następujące trzy główne wzorce: (1) «zaczarowany» przedoświeceniowy światopogląd o starożytnych korzeniach, ale rozkwitający we wczesnym okresie nowożytnym, (2) szeroki wachlarz «okultystycznych» nurtów i organizacji, które pojawiły się po oświeceniu jako alternatywa dla tradycyjnej religii i racjonalnej nauki, oraz jako (3) uniwersalny, «wewnętrzny» duchowy wymiar religii. [...]”<sup>7</sup>. Należy przyjąć, że modele drugi i trzeci z różnych względów – zarówno o charakterze metodologicznym, jak i historiograficznym – nie mogą być zestawione z filozoficzną koncepcją przyrody wynikającą z dociekań Boyle'a. Jednakże, jak stwierdza Hanegraaff, charakterystyka zachodniego ezoteryzmu zaproponowana przez Antoine'a Faivre'a odnosi się do zjawisk reprezentujących zachodni ezoteryzm, które zostały odrzucone przez światopogląd wyznaczony przez myśl Kartezjusza i Newtona oraz pozytywistyczną naukę<sup>8</sup>. Oczywiście ten pogląd na świat ukształtowała wielka rewolucja naukowa XVII wieku, a niezaprzeczalnym faktem jest to, że Robert Boyle był – obok wymienionych Kartezjusza i Newtona – jednym z najważniejszych jego twórców. Koncepcja zachodniego ezoteryzmu autorstwa Faivre'a to tym samym światopogląd wciąż intelektualnie akceptowany w czasach, w których

---

<sup>5</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006), 337.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed* (London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2013), 4–5.

<sup>8</sup> Tamże, 5.

rozwijająca się naukowa i filozoficzna myśl Boyle'a. Na tej podstawie bez obaw natury metodologicznej można skonfrontować założenia filozofii przyrody Boyle'a ze składowymi tworzącymi zachodni ezoteryzm w ujęciu przedstawionym przez Faivre'a.

## Ujęcie zachodniego ezoteryzmu według Antoine'a Faivre'a

Faivre stwierdza: „Współczesny Zachód «ezoteryzmem» nazywa formę myśli, którą można zidentyfikować poprzez sześć podstawowych składników”<sup>9</sup>. Francuski badacz wskazuje cztery pierwszorzędne i dwa poboczne elementy, które konstytuowały ten sposób patrzenia na świat, są to: korespondencja (*correspondences*), żyjąca natura (*living Nature*), wyobrażenia i pośredniczenie (*imagination and mediations*), doświadczenie transmutacji (*experience of transmutation*), konkordancja (*the praxis of the concordance*) i przekazywanie (*transmission*)<sup>10</sup>. W dalszych analizach odwołam się do głównych toposów charakteryzujących założenia ezoteryzmu zachodniego w świetle ujęcia Faivre'a.

Według Faivre'a topos *korespondencji* wyznacza przekonanie, że uniwersum to sprzężenie zwrotne wymiaru materialnego i duchowego. „Symboliczne i rzeczywiste korespondencje (nie ma tu miejsca na abstrakcję!) istnieją między wszystkimi częściami wszechświata, zarówno widzialnymi, jak i niewidzialnymi”<sup>11</sup>. Kosmos to kontinuum współzależności, w których w ciągłej relacji pozostaje to, „co było przed, wyżej, wcześniej”, z tym, „co będzie po, poniżej i później”. Faivre wskazuje na dwa rodzaje korespondencji. Pierwszy to te, które „istnieją w naturze i są widzialne i niewidzialne, np. między siedmioma metalami i siedmioma planetami, między planetami a częściami ludzkiego ciała bądź osobowości (lub społeczeństwa). Jest to podstawa astrologicznej korespondencji między światem przyrody a niewidzialnymi działaniami świata niebieskiego i ponadniebiańskiego”<sup>12</sup>. W drugim przypadku korespondencja zachodzi pomiędzy „Naturą (kosmosem), a nawet historią i tekstami objawionymi. Tutaj znajdujemy kabałę, czy to żydowską, czy chrześcijańską, i różne odmiany *physica sacra*. Zgodnie z tą formą natchnionego konkordyzmu święte pisma (na przykład Biblia) i Natura są

---

<sup>9</sup> Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 10.

<sup>10</sup> Tamże, 10–14.

<sup>11</sup> Tamże, 10.

<sup>12</sup> Tamże, 10–11.

w harmonii, a wiedza o jednym pomaga w poznaniu drugiego”<sup>13</sup>. Jak podkreśla Faivre, oba rodzaje korespondencji charakteryzują nie tylko styl ezoterycznego myślenia, lecz także są obecne w wielu nurtach filozoficznych i poglądach religijnych<sup>14</sup>.

Drugi topos według Faivre'a charakteryzujący zachodni ezoteryzm to idea *żyjącej natury*. Wyraża się w niej przekonanie, że w materii ożywionej i nieożywionej tkwi witalna siła, która podtrzymuje życie w jego trwaniu. „Słowo «magia», tak ważne w renesansowej wyobraźni, naprawdę przywołuje ideę takiej Natury. Postrzeganej, poznawanej i doświadczanej zasadniczo jako żywa we wszystkich swoich częściach, która jest często zamieszкана i przemierzana przez krążące w niej światło lub ukryty w niej ogień. [...] Wpisany w tę perspektywę paracelsyzm reprezentuje rozległy nurt o wielu konsekwencjach, od magnetyzmu zwierzęcego do homeopatii, poprzez wszystkie formy *magia naturalis* (złożone pojęcie na skrzyżowaniu magii i nauki)”<sup>15</sup>.

Wymienione powyżej składowe tworzące ramy zachodniego ezoteryzmu powiązane są z trzecim elementem, który wymienia Faivre. Jest to *wyobraźnia i pośredniczenie*. „To wyobraźnia pozwala na wykorzystanie pośredników – symboli i obrazów – do rozwoju gnozy, na przeniknięcie hieroglifów Natury, wciela teorię korespondencji w czynną praktykę oraz pozwala odkryć, zobaczyć i poznać byty pośredniczące między Naturą a boskim światem”<sup>16</sup>. Dzięki aktywnej wyobraźni i procesom inicjacji oraz złożonym rytuałom adept stawał się wtajemniczony, dopuszczony do istoty uniwersum. Wyobraźnia ezoteryczna miała otwierać umysł na poznanie tego, co ponadmysłowe, przekraczając to, co widzialne.

Ostania główna składowa tworząca ramy zachodniego ezoteryzmu to *transmutacja*. Podobnie jak w przypadku trzech pierwszych toposów zadanie transmutacyjne mogło być realizowane zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym, a także w obu komplementarnie. Z jednej strony, transmutacja miała być tożsama z operacyjno-technicznym przekształceniem metalu nieszlachetnego w szlachetny. Z drugiej strony, rozumiano ją jako metamorfozę dokonującą się w człowieku, który dzięki dotarciu do odpowiedniej wiedzy mógł w sensie duchowym narodzić się na nowo i osiągnąć wyższy stopień świadomości<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Tamże, 11.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, 12.

<sup>17</sup> Tamże, 10–15.

## Porównanie: filozofia przyrody Roberta Boyle'a a koncepcja zachodniej ezoteryki Antoine'a Faivre'a

### Korespondencja

Topos *korespondencji* oddaje sentencja przypisywana Hermesowi Trismegistosowi: „To, co jest niżej, jest jak to, co jest wyżej, a to, co jest wyżej, jest jak to, co jest niżej, dla przeniknięcia cudów jedynej rzeczy”<sup>18</sup>. To deklaracja metafizyczna, w świetle której świat jest rozumiany jako uniwersum uporządkowane według jednej bądź kilku podstawowych zasad. *Korespondencję* należy uznać za jedną z centralnych tez filozoficznego myślenia o budowie świata. Może ona uchodzić za uniwersalną, metafizyczną zasadę, trwającą w dziejach filozoficznego dyskursu, która wyznacza główną oś charakteryzowania porządku wszechświata. Pogląd ten podzielali również jońscy filozofowie przyrody<sup>19</sup>. Nie był obcy platońskiej i neoplatońskiej wizji świata, za sprawą której odrodził się w intelektualnym dyskursie renesansu.

Analizując poglądy Boyle'a na budowę świata przyrody, należy również dostrzec, że założenie filozoficzne, określone przez Faivre'a jako korespondencja, odgrywało u niego rolę centralną. W *The Origin of Forms and Qualities* wyraził ten pogląd w następujących słowach:

W tym wielkim automacie świat jest jak zegarek lub zegar, w którym materia pozostawiona sama sobie i sama przez się nie mogła się na początku sama zorganizować w tak niezwykle mechanizm. Artysta umiejętnie go wykonał i ustalił zjawiska, określając ich kolejność, zakres, stosunek, kształt, ruch (jego próbę), spoczynek, zasady łączenia oraz inne dyspozycje mechaniczne – zgodnie z którymi działają sprężyny, koła, filary i inne elementy<sup>20</sup>.

W filozofii naturalnej XVII wieku, między innymi za sprawą dociekań Boyle'a, zostało ugruntowane przekonanie, że porządek natury musi być badany i poznany poprzez zidentyfikowanie systemu oddzia-

---

<sup>18</sup> Hermes Trismegistos, *Tabula Smaragdina*, cyt. za: Roman Bugaj, *Hermetyzm* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, 1991), 120.

<sup>19</sup> Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 1996), 122.

<sup>20</sup> Robert Boyle, „The Origin of Forms and Qualities. According to the Corpuscular Philosophy”, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), 71 (przeł. autor).

ływań przyczynowo-skutkowych. Dla Boyle'a materia była rozciąglą, podzielną, nieprzenikalną podstawą wszystkich ciał. Jej ciągły ruch, dostrzegany zmysłami na poziomie makroskopowym, był konsekwencją nieprzerwanego zmieniania się układu korpuskuł powiązanych oddziaływaniami mechanicznymi<sup>21</sup>. W związku z tym wyróżnił trzy poziomy zachodzenia zjawisk: pierwszy – obserwowany za pomocą zmysłów; drugi – który nie może być postrzegany bezpośrednio za pomocą zmysłów, i trzeci – niedostrzegalny poziom oddziaływania cząstek materii<sup>22</sup>. Mechanicyzm w połączeniu z koncepcją korpuskularną pozwolił Boyle'owi przedstawić spójny i jednolity ontologicznie obraz świata. Każda kondygnacja ontologicznej struktury świata była zorganizowana przez mechaniczne oddziaływania między korpuskułami. Ten pogląd Boyle'a opierał się na epistemologicznym założeniu głoszącym zachodzenie analogii, a tym samym korespondencji za sprawą identyczności oddziaływań mechaniczno-korpuskularnych pomiędzy dostrzegalnym zmysłami światem makroskopowym a innymi jego poziomami<sup>23</sup>. „Tak jak na górze, tak i na dole” – niezależnie od skali mechaniczne ruchy korpuskuł odbywają się w ten sam sposób jak ciał makroskopowych. W filozofii przyrody Boyle'a mechanistyczny styl myślenia określał metodologiczne ramy poznania racjonalnego i intersubiektywnie komunikowalnego. Dostarczał reguł spajających świat w kontekście metafizycznym i poznawczym. Boyle przekonywał, że bez względu na pochodzenie naturalne bądź nienaturalne (także nadprzyrodzone) każde zjawisko przyrody może i musi być wyjaśnione przez prawa mechaniczne, uznawane przez niego za reguły absolutnie uniwersalne. Robert Boyle stwierdza:

W sprawie naturalnej kolei rzeczy można zatem mówić, że od kiedy Bóg zainicjował warunki pierwotne wszechświata, od kiedy ustalone zostały prawa zmian stanów mechanicznych, od kiedy wszystko trwa dzięki Jego nieprzemijającemu tchnieniu i właściwej Mu mądrości, od tego czasu zjawiska tak zbudowanego świata są wynikiem fizycznych cech mechanicznych

---

<sup>21</sup> Tamże, 18 (przeł. autor).

<sup>22</sup> Peter R. Anstey, *The Philosophy of Robert Boyle* (London–New York: Routledge, 2000), 40–41; Marie Boas Hall, „Boyle's Method of Work: Promoting His Corpuscular Philosophy”, *Notes and Records of the Royal Society* 41 (1987): 111–143 (London: Published by Royal Society).

<sup>23</sup> William R. Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 203–208.



części materii oraz sposobu, w jaki na siebie oddziałują na mocy praw mechanicznych<sup>24</sup>.

Z kolei w *Christian Virtuoso* dodaje:

Myślę, że zamiast podziału działań Boga na dwa rodzaje: naturalne i ponadnaturalne, możemy przyjąć trzeci rodzaj i podzielić Jego interwencje na: nadprzyrodzone, naturalne *sensu stricto*, czyli mechaniczne, i naturalne *sensu largo*, które nazywam supra-mechanicznymi<sup>25</sup>.

Autor *The Sceptical Chymist* dokonał „odczarowania” enigmatycznej sentencji Trismegistosa. Odwołując się do mechaniki, w racjonalny sposób wyraził przekonanie o jedności zjawisk i porządku panującym w świecie przyrody.

Natura uniwersalna to pojęcie, które powinno być odnoszone do sumy wszystkich jednostek świata uporządkowanych według określonych zasad. Działają i podlegają prawom ruchu, które zostały określone przez Twórcę wszechrzeczy. [...] Jednostkowa natura indywidualnych ciał składa się na ogół natury. Należy do Uniwersum lub jest jego częścią, którą Bóg ukształtował jako nasz świat. Obowiązują w niej skłonności mechaniczne, zarówno wobec części zmysłowych, jak i pozazmysłowych: wielkość, figura, porządek, ułożenie, budowa substancji materialnej, ruch. Są odpowiednie i wystarczające, aby stanowić rodzaj [...] ponieważ ich nagromadzenie jest określone przez zasady ruchu, spoczynku oraz zmiany w ciałach<sup>26</sup>.

## Żyjąca natura – witalizm

Lektura *The Sceptical Chymist* Boyle’a przekonuje, że jego wkład w kształtowanie się nowożytnego paradygmatu nauki można opisać jako destrukcję arystotelesowskiej filozofii przyrody i głównych alchemicznych koncepcji przemiany materialnej jego czasów. Traktat ten był krytyką obowiązujących w XVII stuleciu teorii przemiany substancjal-

---

<sup>24</sup> Robert Boyle, „O tym, jak owocna jest hipoteza mechaniczna oraz na czym się ona opiera”, w: *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, przeł. Zbigniew Pietrzak, red. Adam Grzebiński, Jolanta Żelazna (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014), 155.

<sup>25</sup> Robert Boyle, „Christian Virtuoso II”, w: *The Works of Robert Boyle*, t. 12, red. Michael Hunter, E. Davis (London: Pickering & Chatto, 2000), 477 (przeł. autor).

<sup>26</sup> Robert Boyle, „A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature”, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), 187–189 (przeł. autor).



nej. Boyle wykazał, że teoria żywiołów i alchemiczne jej rozwinięcia nie mają uzasadnienia w świetle badań empirycznych. Sam opowiadał się za mechanistyczną i korpuskularną koncepcją materii. W związku z powyższym *The Sceptical Chymist* można odczytywać jako jednoznaczną deklarację odrzucenia filozofii Arystotelesa, ale przede wszystkim witalistycznego programu Paracelsusa. Rozwijana przez Boyle'a teoria chemiczna była radykalnie sprzeczna z paracelsańską koncepcją trzech zasad: rtęci, siarki i soli, która stanowiła podstawę poglądów alchemicznych i medycznych von Hohenheima. Marie Boas Hall ocenia, że była to zmodyfikowana metafizyka form i jakości Arystotelesa, wyrażona w animistycznym języku alchemii<sup>27</sup>.

Odmienny pogląd przedstawia Marina Paola Banchetti-Robino. Uważa, że Boyle'owi było obce myślenie o przyrodzie w kategoriach hylozoistycznych i witalistycznych. Badaczka ta wykazuje, że na przełomie XVI i XVII wieku kształtowało się połączenie koncepcji witalistycznej i filozofii mechanistyczno-korpuskularnej. Podkreśla, że chemia tego okresu nie rozwijała się tylko pod wpływem mechanistycznego paradygmatu w filozofii przyrody, ale także pod wpływem witalizmu<sup>28</sup>. Twierdzi, że boyle'owski korpuskularyzm korespondował z teorią *tria prima* Paracelsusa, ale Boyle witalistyczny komponent myśli von Hohenheima miał odrzucać ze względów światopoglądowych. W tym samym duchu argumentuje Jana Wojcik, która podkreśla, że istnienia witalnego czynnika organizującego działanie materii nie mogło być akceptowane przez Boyle'a. Działanie takiej życiodajnej siły naruszałoby sferę zastrzeżoną dla Boskiej aktywności w świecie<sup>29</sup>.

Antonio Clericuzio proponuje odczytywać stosunek Boyle'a do witalizmu z jeszcze innej perspektywy<sup>30</sup>. Boyle nie krył swojej niechęci do epikurejskiej interpretacji filozofii mechanistyczno-korpuskularnej. W *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis* stwierdza:

---

<sup>27</sup> Marie Boas Hall, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 82–84.

<sup>28</sup> Marina Paola Banchetti-Robino, „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century: Between Mechanism and Vitalism”, *Foundations of Chemistry* 13(3) (2011): 173.

<sup>29</sup> Jana W. Wojcik, *Robert Boyle and the Limits of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 134.

<sup>30</sup> Antonio Clericuzio, „Mechanism and Chemical Medicine in Seventeenth-Century England: Boyle's Investigation of Ferments and Fermentation”, w: *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, red. Peter Distelzweig, Benjamin Goldberg, Evan Ragland, (Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2016), 272–290.

„[...] kiedy mówię o filozofii korpuskularnej lub filozofii mechanistycznej, daleki jestem od epikurejskiego atomizmu [...]”<sup>31</sup>. Epikurejczycy przyjmowali, że immanentną cechą materii jest ruch. Dla Boyle’a konsekwencją takiego poglądu było zanegowanie działania Boga jako pierwszego poruszydźcy, a w efekcie zaprzeczenie wiary w stworzenie świata i oczywiście światopogląd ateistyczny. Boyle był sceptycznym chemikiem, ale przede wszystkim cnotliwym chrześcijaninem. Dlatego też proponował taką interpretację filozofii mechanistyczno-korpuskularnej, która nie prowadziła do sprzeczności z prawdami jego wiary.

Opowiadam się za taką filozofią – pisał – która [...] uczy, że Bóg nie tylko dał początek ruchowi materii, ale także na początku pokierował ruchem jej części tak, aby dopasować je do Świata (w podstawowych zasadach i strukturach lub modelach życia), ustanowił zasady ruchu i porządek wśród rzeczy materialnych, który mamy w zwyczaju nazywać prawami natury<sup>32</sup>.

Kwestie światopoglądowe zdecydowały o tym, że w boyle’owskiej filozofii przyrody musiał być uwzględniony pozamaterialny, działający w świecie czynnik organizujący. Jeżeli materia nieożywiona mogła być wprowadzona w ruch tylko z racji wpływu na nią zewnętrznego czynnika, to tym bardziej takiej ingerencji wymagało życie materii ożywionej. Boyle zastrzegał, że organizmy żywe podlegają oddziaływaniu „ruchu organicznego”, który postrzegał jako nieredukowalny do praw mechaniki<sup>33</sup>. Czy Boyle „tylnymi drzwiami” wprowadza do swojej filozofii przyrody witalizm, który odrzuca w *The Sceptical Chymist*? Jednakże w *A Free Inquiry into the Vulgarly Receiv’d Notion of Nature* z 1686 roku Boyle stwierdza:

nie patrzę na ludzkie ciało jak na zegarek lub młyn ręczny, jak na mechanizm składający się wyłącznie z solidnych lub przynajmniej spójnych części. Patrzę jak na mechanizm hydrauliczny, a raczej hydrauliczno-pneumatyczny, który zbudowany jest nie tylko z solidnych i stabilnych części, ale z płynów w organicznym ruchu. I nie tylko to, ale uważam, że płyny, ciecze i duchy w żywym człowieku są tak ustanowione, że w pewnych okolicznościach są

---

<sup>31</sup> Robert Boyle, „About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis”, w: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), 138 (przeł. autor).

<sup>32</sup> Robert Boyle, „Excellency and Grounds”, w: *Works*, red. Michael Hunter, E. B. Davis (London: Pickering and Chatto, 2000), 104 (przeł. autor).

<sup>33</sup> Clericuzio, „Mechanism”, 280.

skłonne do fermentacji lub zamieszania, w wyniku którego niektóre z nich się wyczerpują albo wydzielają szkodliwe substancje lub jedno i drugie<sup>34</sup>.

W swojej filozofii chemicznej Boyle wprowadza witalny czynnik, ściśle łączony między innymi przez Paracelsusa z przebiegiem fermentacji. Miejsce nieokreślonej siły dającej życie naturze zajmuje uchwytne doświadczalnie element, który jest przejawem fizjologicznej mechaniki ludzkiego organizmu.

Dociekania Paracelsusa i van Helmonta znacząco wpłynęły na stopniowe odchodzenie od alchemicznego podejścia do zjawiska fermentacji. Uważano, że proces ten jest wywoływany działaniem aktywnych czynników uwalniających siłę fermentacji. Ujmowano go jako agregację i separację cząstek materii. Boyle w świetle przeprowadzonych badań doświadczalnych uznał, że proces ten można opisywać i wyjaśniać w kategoriach zakładanych w mechaniczno-korpuskularnej teorii materii<sup>35</sup>.

## Wyobrażenia

Badacze podkreślają, że centralną rolę w ezoteryzmie odgrywał komponent określony przez Faivre'a jako *wyobrażenia*<sup>36</sup>. Przez badaczy ujmowana jest ona jako narzędzie umożliwiające swoisty intymny kontakt adepta wtajemniczenia z przedmiotem poznania. Siła *wyobraźni* miała się wyrażać w introspekcyjnym dotarciu do istoty wiedzy ujmowanej jako pewność, a nie uzasadnione prawdziwe przekonanie. W tym akcie adept poszukiwał przewodnika – mistrza – który miał go poprowadzić ku ostatecznemu objawieniu, wiedzy absolutnej<sup>37</sup>. Dla filozofów

---

<sup>34</sup> Robert Boyle, „A Free Inquiry into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature”, *Works*, t. 10, red. Michael Hunter, E. B. Davis (London: Pickering and Chatto, 2000), 540 (przeł. autor).

<sup>35</sup> Clericuzio, „Mechanism”, 289; Antonio Clericuzio, „From van Helmont to Boyle. A Study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England”, *The British Journal for the History of Science* 26(3) (1993): 303–334.

<sup>36</sup> Faivre, *Access*; Arthur Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism* (New York–Toronto–Plymouth UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, 2007); Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997); Egil Asprem, „Explaining the Esoteric Imagination”, *Aries* 17(1) (2017): 17–50.

<sup>37</sup> Asprem, „Explaining”: 17–18.

przyrody, takich jak Boyle, charakteryzowanie *wyobraźni* w kategoriach elitarnego dostępu do wiedzy było założeniem nie do zaakceptowania. Dla siedemnastowiecznych filozofów naturalistów wyobraźnia była fundamentalną zdolnością przynależącą każdemu człowiekowi, umożliwiającą budowanie spójnego, racjonalnego obrazu świata przyrody. Produkty pracy wyobraźni miały być intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne. Tak sformułowany wobec wiedzy warunek był podstawą boyle'owskiej eksperymentalistycznej epistemologii. Ten filozoficzny pogląd przedstawiony przez Boyle'a wpłynął na rozwój praktyki badawczej ówczesnego przyrodoznawstwa i określił nowy paradygmat filozofii przyrody. Ponadto kształtowany przez Boyle'a eksperymentalistyczno-indukcjonistyczny styl badawczy ukształtował drogę do powstania nauki laboratoryjnej<sup>38</sup>. W tym projekcie wyobraźnia badaczy została podporządkowana określoneemu reżimowi metodologicznemu i intelektualnemu. Boyle podkreślał konieczność prowadzenia bardzo szeroko zakrojonych prac eksperymentalnych. Jednocześnie uważał, że eksperymentowanie nie jest tylko probierzem intuicyjnie postawionej hipotezy, lecz także drogowskazem kolejnych działań badacza. Jak wykazała Rose-Mary Sargent, boyle'owska metodologia eksperymentalizmu była określona przez cztery składowe: eklektyzm (każde źródło wiedzy empirycznej jest wartościowe), elastyczność (eksperymentowanie to odrzucenie dogmatycznego myślenia o świecie), ostrożność (precyzja w badaniu i powstrzymywanie się przed stawianiem śmiałych hipotez) i krytycyzm (sceptycyzm metodologiczny i epistemologiczny)<sup>39</sup>. Epistemologiczne rozważania Boyle'a pogłębiły świadomość metodologiczną siedemnastowiecznych badaczy. Za jego sprawą praktykę eksperymentalną zaczęto prowadzić sprawniej i pod pełną kontrolą, między innymi dzięki zastosowaniu izolowanych układów doświadczalnych. Skonstruowana przez Boyle'a w 1659 roku pompa próżniowa była pierwszym urządzeniem, które umożliwiło kreowanie przedmiotu badania i manipulowanie nim w warunkach laboratoryjnych. Dzięki temu eksperymenty mogły być wielokrotnie powtarzane i modyfikowane.

Zasada intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności wiedzy została w boyle'owskim laboratorium zrealizowana w trzech wymiarach. Po pierwsze – w możliwości wykorzystania odpowiednio

---

<sup>38</sup> Radosław Kazibut, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle'a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019), 87–104.

<sup>39</sup> Rose-Mary Sargent, *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and The Philosophy of Experiment* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1995), 215.

przygotowanej aparatury laboratoryjnej, po drugie – poprzez nieograniczony dostęp do opisu przebiegu i rezultatów prac badawczych, po trzecie – w możliwości uczestniczenia w pracach eksperymentalnych<sup>40</sup>.

W epistemologii eksperymentalistycznej Boyle'a ezoteryczna imaginacja została ujęta jako twórcza wyobraźnia naturalnie przysługująca każdemu człowiekowi. Przestała być instrumentem wglądu w rzeczywistość ponadzmysłową. Stała się w istocie narzędziem racjonalnego poznania.

### Transmutacja

Zagadnienie możliwości przeprowadzenia transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto, choć nie określało całego pola dociekań alchemików, było jednak systematycznie podejmowane w dziejach rozwoju tej części tradycji ezoterycznej. Przygotowanie kamienia filozoficznego mogło być rozumiane jako działanie dokonujące się tylko w sferze duchowego przeżycia lub jako materialne przekształcenie jednej substancji w drugą bądź jako komplementarny akt wiążący to, co zmysłowe z ponadzmysłowym. W naukowej biografii Boyle'a można wskazać momenty zainteresowania dociekaniem alchemicznymi. W latach 1650–1655 jego uwaga skupiała się na pracach z zakresu alchemii praktycznej i operacyjnej. Analizował wówczas szereg procedur przedstawianych w traktatach Paracelsusa i van Helmonta, a także prowadził systematyczną korespondencję z amerykańskim alchemikiem George'em Starkeyem. Opublikowanie w 1661 roku *The Sceptical Chymist* rozpoczyna okres krytycznego stosunku do osiągnięć alchemików. W traktacie tym Boyle przekonywał, że teoria żywiołów Arystotelesa i *tria prima* Paracelsusa są nie do utrzymania w świetle wyników prac eksperymentalnych. Lata

---

<sup>40</sup> Steven Shapin, „Personal Development and Intellectual Biography: The Case of Robert Boyle”, *British Journal for the History of Science* 26(3) (1993): 335–345; Steven Shapin, „Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology”, *Social Studies of Science* 14(4) (1984): 481–520. Przekład polski: Steven Shapin, „Pompa i okoliczności: literacka technika Roberta Boyle'a”, przeł. Michał Tempczyk, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. Barry Barnes, David Bloor (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993), 320–371; Steven Shapin, *Rewolucja naukowa* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000); Steven Shapin, „The House of Experiment in Seventeenth-Century England”, *Isis* 79(3) (1988); Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

1670–1689 to czas, kiedy Boyle powraca do prac alchemików, jednak tym razem koncentrując się na wymiarze spekulacyjnym tych rozważań<sup>41</sup>.

Wydaje się mało prawdopodobne, że to, co Faivre rozpoznał jako zachodni ezoteryzm, było dla Boyle'a obcym fenomenem. Była to niewątpliwie jedna z wielu filozoficznych i duchowych wizji świata przyrody. W świetle szczegółowych badań nad jego intelektualnym dorobkiem nie ma wątpliwości, że praktyka alchemiczna i problem transmutacji były przedmiotem jego zainteresowań. William R. Newman wykazał, że alchemiczny korpuskularyzm znacznie wpłynął na rozwijaną przez Boyle'a mechanistyczno-korpuskularną teorię przemiany substancjalnej<sup>42</sup>.

Alchemia była elementem kultury naukowej epoki, w której prowadził swoje dociekania filozoficzne Boyle. Uznanie alchemii za paradygmatyczny przykład postawy pseudonaukowej dokonało się długo po jego śmierci, chociaż niewątpliwie jego dokonania miały znaczący wpływ na usunięcie przez oświecenie alchemii z akademii.

Transmutacja w filozofii naturalnej autora *The Sceptical Chymist* zostaje „odczarowana”. Boyle koncentruje się na empirycznym aspekcie przemiany substancjalnej, czyniąc ją przedmiotem badań zapoczątkowanej przez siebie nowożytnej chemii. Jest jeszcze wyznawcą światopoglądu chemicznego, w którym porządek natury nie jest tylko zredukowany do materialnego świata. W jego oczach Duch w dalszym ciągu tkwi w naturze, a naukowiec w swojej pracy odkrywa, jak jest zbudowany i jakimi zasadami rządzi się fragment wielkiego planu stworzenia. Boyle usilnie odrzucał esencjalizm, którego wymagała arystotelesowska teoria żywiołów. Jego naturalizm był konsekwentnie – przynajmniej w kontekście badań przyrodniczych – empirystyczny. Naturalizm i empiryzm wyznaczały podstawy jego epistemologii eksperymentalistycznej. Na tak przygotowanym epistemologicznie gruncie transmutacja mogła być ujmowana jako proces, który można było przeprowadzić w interesu-biektywnie kontrolowalnych warunkach laboratoryjnych. Transmutacja nie była już tajemnicą tajemnic, lecz reakcją chemiczną. W jego filozofii naturalnej duchowość mogła swobodnie wędrować pomiędzy tym, co zmysłowe i ponadzmysłowe, z przyrody do świata nadprzyrodzonego. Poznanie naukowe, a w ścisłym sensie praktyka badawcza nie wymagała już od filozofa naturalnego założenia o istnieniu duchowego wymiaru przyrody. Realizowana miała być tu i teraz, w laboratorium, w którym

---

<sup>41</sup> Lawrence Principe, „Boyle's Alchemical Pursuits”, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. Michael Hunter (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 91–106.

<sup>42</sup> Newman, „Boyle's Debt”, 107–118; Newman, *Atoms and Alchemy*.



naukowiec powtarzał i odtwarzał fragmenty badanej rzeczywistości przyrodniczej w sposób dostępny dla innych. Badacz Boyle'a miał być aktywny w tworzeniu i odkrywaniu prawidłowości przyrody, ale jednocześnie oddalony od przedmiotu badania.

## Podsumowanie

Konfrontując obraz świata przyrody wynikający z koncepcji Faivre'a z poglądami na temat przyrody Roberta Boyle'a, można zauważyć, że autor *The Sceptical Chymist* postrzegał przyrodę prościej niż w jej przedstawieniach przyjmowanych w zachodnim ezoteryzmie. Nie oznacza to jednak, że stanowisko Boyle'a można nazwać prymitywnym w tym sensie, że nie mógł on dostrzec subtelności świata przyrody. Uznając, że obraz przyrody Boyle'a był uproszczony wobec jego ezoterycznego przedstawienia, należy pokreślić, że była to realizacja najważniejszych idei ducha nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Jeżeli jońska filozofia przyrody była pierwszą demitologizacją świata przyrody, to siedemnastowieczną filozofię przyrody można uznać za przykład kolejnego etapu racjonalizowania ludzkiego myślenia o przyrodzie. Zadanie to Boyle realizował, przede wszystkim opierając swoje rozważania na filozofii mechanistycznej.

W ramach tej perspektywy mógł argumentować, że przyroda jest uporządkowaną strukturą, która może być poznawana na drodze naturalnej. Świat w dalszym ciągu był dla niego swoistą zagadką ze względu na swoje zróżnicowanie i złożoność. Jednak Boyle znalazł do jego odczytania i poznania uniwersalny klucz, który z powodzeniem mógł być zastosowany do zrozumienia tajemnic przyrody. W przeciwieństwie do obrazu świata przyrody wynikającego z koncepcji Faivre'a filozofia przyrody Boyle'a zapewniała osiągnięcie ontologicznej stabilizacji i pewności wobec świata. „Ontologiczne bezpieczeństwo jest bowiem zagadnieniem wyłaniającym się na tle dwuwarstwowości świata: warstwy rzeczywistości aktualnej, konkretnej, empirycznej, czasowej, zmiennej i narażonej na niebezpieczeństwo, oraz warstwy rzeczywistości idealnej, wolnej od zagrożeń związanych z udziałem w empirycznej powłoce realnych doświadczeń”<sup>43</sup>.

Od czasów starożytnych do czasów Boyle'a przyroda jawiła się człowiekowi jako byt groźny dla naszego fizycznego istnienia, a jednocześnie

---

<sup>43</sup> Andrzej P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Seria Chronos/Anthropos, (Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne, 2015), 117–118.



była czymś nieuniknionym i koniecznym dla podtrzymywania życia. Zarówno ezoteryczne, jak i boyle'owskie zobrazowanie przyrody zapewniało możliwość zmierzenia się z jej siłami. Z perspektywy zachodniego ezoteryzmu wymagało to nawiązania z przyrodą kontaktu na wyższym i uprzywilejowanym poziomie istnienia, który miał determinować materialny wymiar świata. W przypadku filozofii przyrody Boyle'a nie wymagało to od badacza nawiązania intymnego kontaktu z rzeczywistością, który według Faivre'a wyrażał się w wyodrębnionych przez niego składowych tworzących zachodni ezoteryzm. Boyle w swoich rozważaniach filozoficznych opartych na badaniach eksperymentalnych znaturalizował drogę, na której człowiek miał zdobywać wiedzę o przyrodzie. Dla Boyle'a człowiek jest istotą żyjącą, poznającą i działającą w świecie materialnym, w którym duchowość była koniecznym warunkiem jego początku, ale nie umożliwiała wglądu w trwający w czasie porządek przyrody. Baconowski „Proteusz-przyroda” nie był dla Boyle'a zmiennokształtnym bogiem, ale materią, która musiała ulegać człowiekowi pod wpływem działania racjonalnego sposobu patrzenia na świat.

## Bibliografia

- Anstey Peter R. 2000. *The Philosophy of Robert Boyle*. London–New York: Routledge.
- Asprem Egil. 2017. „Explaining the Esoteric Imagination”. *Aries* 17(1): 17–50.
- Banchetti-Robino Marina Paola. 2011. „Ontological Tensions in Sixteenth and Seventeenth Century: Between Mechanism and Vitalism”. *Foundations of Chemistry* 13(3): 173–186.
- Boyle Robert. 1966. „About Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis”. W: *Works*, t. 4, red. T. Birch, 67–78. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Boyle Robert. 1991. „A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature”. W: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Boyle Robert. 1991. „About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis”. W: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart, 138–154. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Boyle Robert. 1991. „The Origin of Forms and Qualities. According to the Corpuscular Philosophy”. W: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, red. M. A. Stewart, 1–96. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Boyle Robert. 2000. „A Free Inquiry into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature”. W: *Works*, t. 10, red. Michael Hunter, E. B. Davis, 439–571. London: Pickering and Chatto.

- Boyle Robert. 2000. „About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis”. W: *Works*, red. Michael Hunter, E. B. Davis, 101–116. London: Pickering and Chatto.
- Boyle Robert. 2000. „Christian Virtuoso II”. W: *The Works of Robert Boyle*, t. 12, red. Michael Hunter, E. Davis. London: Pickering & Chatto.
- Boyle Robert. 2014. „O tym, jak owocna jest hipoteza mechaniczna oraz na czym się ona opiera”. W: *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, red. Adam Grzebiński, Jolanta Żelazna. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bugaj Roman. 1991. *Hermetyzm*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo.
- Butterfield Herbert. 1963. *Rodowód współczesnej nauki 1300–1800*, przeł. Halina Krahelska. Warszawa: PWN.
- Clericuzio Antonio. 1993. „From van Helmont to Boyle. A Study of the Transmission of Helmontian Chemical and Medical Theories in Seventeenth-Century England”. *The British Journal for the History of Science* 26(3): 303–334.
- Clericuzio Antonio. 2016. „Mechanism and Chemical Medicine in Seventeenth-Century England: Boyle’s Investigation of Ferments and Fermentation”. W: *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, red. Peter Distelzweig, Benjamin Goldberg, Evan Ragland, 272–290. Dordrecht: Springer Science + Business Media.
- Corbin Henry. 1997. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Crombie Alistair Cameron. 1960. *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, przeł. Stanisław Łypacewicz. Warszawa: PAX.
- Crombie Alistair Cameron. 1994. *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, przeł. Piotr Salwa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Dobbs Betty Jo Teeter. 1975. *The Foundations of Newton’s Alchemy: Or, „The Hunting of the Greene Lyon”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Faivre Antoine. 1994. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Grant Edward. 2005. *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Szafrński. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Grudnik Krzysztof. 2021. *Okultyzm i nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo IX.
- Hall Marie Boas. 1958. *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall Marie Boas. 1987. „Boyle’s Method of Work: Promoting His Corpuscular Philosophy”. *Notes and Records of the Royal Society* 41: 111–143. London: Published by Royal Society.
- Hall Rupert A. 1966. *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, przeł. Tadeusz Zembruski. Warszawa: PAX.
- Hanegraaff Wouter J. 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hanegraaff Wouter J. 2013. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury.
- Kazibut Radosław. 2019. *Filozofia przyrody i przyrodznawstwa Roberta Boyle’a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kowalski Andrzej P. 2015. *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. Seria Chronos/Anthropos. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Newman William R. 1994. „Boyle’s Debt to Corpuscular Alchemy”. W: *Robert Boyle Reconsidered*, red. Michael Hunter, 107–118. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman William R. 1996. „The Alchemical Sources of Robert Boyle’s Corpuscular Philosophy”. *Annals of Science* 53: 567–585.
- Newman William R. 2006. *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newman William R. 2019. *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature’s „Secret Fire”*. Princeton: Princeton University Press.
- Principe Lawrence. 1994. „Boyle’s Alchemical Pursuits”. W: *Robert Boyle Reconsidered*, red. Michael Hunter, 91–106. Cambridge: Cambridge University Press.
- Principe Lawrence M. 1998. *The Aspiring Adept: Robert Boyle and His Alchemical Quest*. Princeton: Princeton University Press.
- Sargent Rose Mary. 1995. *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and The Philosophy of Experiment*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Shapin Steven. 1984. „Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology”. *Social Studies of Science* 14(4): 481–520.
- Shapin Steven. 1988. „The House of Experiment in Seventeenth-Century England”. *Isis* 79(3): 373–404.
- Shapin Steven. 1993. „Personal Development and Intellectual Biography: The Case of Robert Boyle”. *British Journal for the History of Science* 26(3): 335–345.
- Shapin Steven. 2000. *Rewolucja naukowa*. Warszawa: Prószyński i Sk-a.
- Shapin Steven, Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Stuckrad Kocku von. 2010. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden–Boston: Brill.
- Vernant Jean-Pierre. 1996. *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Versluis Arthur. 2007. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. New York–Toronto–Plymouth UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder.
- Wojcik Jana W. 1997. *Robert Boyle and the Limits of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Streszczenie

Filozofia przyrody Roberta Boyle'a to w znacznej części krytyka przekonań wywodzących się z alchemii, astrologii i magii. Boyle był jednym z twórców oświeceniowego naukowego poglądu na świat przyrody. Współczesne badania nad dorobkiem intelektualnym Boyle'a pokazują, że tradycja ezoteryczna odegrała znaczącą, pozytywną i negatywną, rolę w kształtowaniu się jego poglądów. W artykule zestawiono koncepcję zachodniego ezoteryzmu Antoine'a Faivre'a z filozoficznym obrazem świata przyrody Boyle'a.

**Słowa kluczowe:** filozofia przyrody, zachodni ezoteryzm, Robert Boyle, Antoine Faivre

## Robert Boyle's Natural Philosophy and the Concept of Western Esotericism by Antoine Faivre

### Summary

Robert Boyle's philosophy of nature critiques beliefs that stem from alchemy, astrology, and magic. As one of the founders of the Enlightenment perspective on science, Boyle significantly contributed to our understanding of the natural world. Contemporary research into Boyle's intellectual contributions reveals that the esoteric tradition had both positive and negative influences on his views. The article compares Antoine Faivre's understanding of Western esotericism with Boyle's philosophical perspective on nature.

**Keywords:** philosophy of nature, esotericism, Robert Boyle, Antoine Faivre