

MAGIA (indoeuropejskie: magh – mieć moc, być zdolnym; sanskr.: maga – magik; staroperskie: maghu – ten, kto ma moc; gr. μαγος, łac. magus) – zespół rytualnych, dokładnie określonych czynności (obrzędy, zaklęcia, inwokacje), umożliwiających domniemany wpływ na siły wyższe (demony), w celu zapanowania nad biegiem wydarzeń dzięki tajemniczej wiedzy posiadanej przez wybrane jednostki (mag, szaman, czarownik, „filozof”).

M. pojawiła się we wszystkich społecznościach pierwotnych, obecna jest też w większości cywilizacji. Stanowi przedmiot badań nauk takich jak etnologia, antropologia kulturowa, socjologia, psychologia. Z punktu widzenia filozoficznego istotny jest stosunek filozofii do m., czyli w ramach jakiego systemu filozofia sankcjonuje m., a samej m. nadaje pozory racjonalności, a następnie umożliwia wygenerowanie nowej koncepcji nauki podporządkowanej „mocy”, a nie prawdzie.

M. nie była obca Grekom; ich kolonie leżące na przecięciu międzykontynentalnych tras handlowych pozwalały na przenikanie różnorodnych, w tym orientalnych religii i praktyk magicznych, zwł. m. z Persji i prawdopodobnie szamanizmu z płn. Azji (P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and M. Empedocles and Pythagorean Tradition*, 226 n.). Rolę magów w państwie perskim ukazał Herodot. Była to kasta kapłańska, skupiona przy dworze królewskim w charakterze przewodniczących uroczystości ofiarnych, doradców, tłumaczy snów i niecodziennych zjawisk, a nawet konkurentów w walce o władzę. Herodot (*Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wwa 1954, I 132, s. 83) podaje, że przy okazji składania ofiar mag odśpiewywał „teogonię” – co było najbardziej zbliżonym do filozofii wątkiem działalności magów.

Zagadnienie m. i magów zajmuje w filozofii gr. miejsce marginalne, z wyjątkiem dyskusyjnych poglądów (czy ich interpretacji) Pitagorasa i Empedoklesa, zwł. z uwagi na ich późniejszy wpływ na neoplatonizm i ruchy parafilozoficzne (hermetyzm, kabała, gnoza). Platon mówił o rzucaniu uroku (μαγανεία [magganéia]) jako o nienaturalnym (bo tajemnym) sposobie szkodenia komuś (*Leg.*, 933 A). U Arystotelesa (w zachowanych dziełach) wzmianka o magach pojawia się tylko raz, w kontekście dyskusji nad początkami kosmosu i liczbą pierwszych zasad. Grecy wiedzieli, że w tej kwestii wypowiadały się starsze cywilizacje, także pełniący w nich ważne

funkcje magowie. Diogenes Laertios przypisywał Arystotelesowi (niesłusznie) dzieło *O magii*, w którym Stagiryta miał twierdzić, że magowie nie znali m. czarnoksiężkiej. Podtrzymywał też, że w dialogu *O filozofii* (zaginionym), uważając magów za starszych od Egipcjan, Arystoteles podawał, że przyjmują oni dwie naczelne zasady: Dobrego ducha, identyfikowanego z Ormuzdem lub Zeusem, oraz ducha Złego, utożsamianego z Arymanem lub Hadesem (DLaert, 9 n., Prolog). Takie utożsamienie imion bóstw perskich i gr. świadczy o okresie nie prehelleńskim, lecz hellenistycznym, czyli późniejszym od filozofii gr., a więc i owi magowie nie mogli być tacy „starzy”. Stagiryta w swoich dziełach (zachowanych) nie wymienia słowa „magia”. W *Metafizyce* pojawia się natomiast frg. o magach. Pytanie dotyczy doskonałości pierwszej (lub pierwszych zasad) oraz jej władzy i panowania nad światem. W relacji Arystotelesa, dawni teologowie (czyli kosmologowie, jak Homer i Hezjod) i dawni poeci uważali, że doskonałość pojawia się dopiero w toku rozwoju natury, natomiast późniejsi poeci oraz mędrcy – od Ferycydesa aż po Empedoklesa i Anaksagorasa – za doskonałą uważali już pierwszą zasadę. Wśród podtrzymujących ten pogląd są też, zdaniem Arystotelesa, magowie (Μάγοι [Mágoi], *Met.*, 1091 a 30 – 91 b 14). Chodzi tu o kapłanów medejskich w królestwie perskim (*Aristotle's Metaphysics*, wyd. W. D. Ross, Ox 1981, II 487 n.). Z tego tytułu, że pierwszą zasadę uznawali za doskonałą, Arystoteles pogląd ich cenił wyżej od poglądów dawnych poetów i teologów. Ale magowie wypowiedali się na temat pierwszej zasady nie z racji teoretycznych, lecz dlatego, że ta zasada posiada władzę i panowanie nad światem (βασιλεύειν καὶ ἄρχειν [basiléuein kai árchein]), co dla m. posiada kluczowe znaczenie.

Pitagorejczycy tworzyli tajne stowarzyszenia, w których rozważania filozoficzne i matematyczne były podporządkowane celom religijnym i medycznym, wiedza służyła mocy, czyli m. Dotyczy to pierwszej fazy pitagoreizmu (do poł. IV w. przed Chr.), a zwł. drugiej fazy (od I w. przed Chr.).

Filozofem gr., który najbardziej zbliżył się do m., był Empedokles. Jego teoria czterech elementów (woda, ogień, ziemia, powietrze), dwóch sił (miłość i nienawiść) oraz praognia stanowi część szerszej wizji, w której sam Empedokles obwołał się bogiem (Diels-Kranz B 112, 4–5), a swojemu adeptowi (Pauzaniaszowi) obiecał zdobycie mocy panowania nad pogodą.

Twierdził, że dzięki swej tajemnej wiedzy i sile potrafi uwolnić ludzi od cierpień, a nawet dać im nieśmiertelność (tamże, B 112–114). Świadkiem praktyk m. Empedoklesa był jego uczeń Gorgiasz. Takie aspiracje odbierane były w kulturze gr. jako skandaliczny wyraz pychy i bezbożności, co krytykował Hipokrates (*De morbo sacro*, 1.10.29, 31). Filozofia Empedoklesa nie miała celu teoretycznego, lecz m., dlatego odegrała wielką rolę w formowaniu podstaw hellenistycznego hermetyzmu i arab. sufizmu (P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and M.*, 229, 371–391).

Przenikanie m. do filozofii, która już uformowała się jako nauka teoretyczna (co dokonało się dzięki Arystotelesowi), miało miejsce w neoplatonizmie, choć nie u samego Plotyna. Plotyn tylko raz odwołał się do m., chcąc wyjaśnić przez podobieństwo, w jaki sposób dusza wchodzi w ciało („I inna jest pora dla innej duszy, ale gdy nadejdzie, to dusza jakby na zew herolda schodzi w dół i natychmiast pogrąża się w odpowiednim cieple, tak iż można by porównać to, co się dzieje, z wprawianiem w ruch i pędzeniem jakby przez moce magiczne i jakieś potężne naciski” – *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, I–II, Wwa 1959, 35, IV 1, 13.). W systemie Plotyna filozofia uznana jest za szczytową formę poznania i najwyższą dziedzinę kultury, a także za konieczny warunek możliwości ekstatycznego i mistycznego połączenia się z Prajednią (tamże, V 9, 2). Krytykowane są natomiast różne praktyki magiczne, zwł. w wykonaniu gnostyków, tym bardziej Plotyn nie chciał ich włączać do filozofii („Osobliwie zaś w jeszcze inny sposób plugawią oni czystość tamtego świata. Ilekroć bowiem wypisują swoje zaklęcia, mówiąc, że dotyczą tamtego świata, nie tylko duszy, ale także wyższych bytów, to cóż właściwie robią, jeśli nie bluźnią, jakoby one były posłuszne słowu i ludziom stosującym kuglarskie pogróżki, czary tudzież uroki, i jakoby dawały się wieść bezwolnie, jeżeli tylko kto z nas jest bardziej ćwiczony tych właśnie i takich właśnie śpiewów, okrzyków, charkotów i syków głosowych oraz we wszystkich innych poczynaniach, które, jak jest napisane, mają »tam« moc magiczną (μαγεύειν)? Jeżeli zaś od tego się odrzekają, to – w jaki sposób cielesnym głosom będą posłuszne niecielesne istoty?” – tamże, II 9, 14). Plotyn zdecydowanie odrzucał zarówno m., jak i religię; jego system jest intelektualistyczny – z jednym wyjątkiem: połączenie człowieka z Prajednią jest stanem ponadpoznawczym. I to właśnie otworzyło furtkę dla m., a następnie pozwoliło

na podporządkowanie całego systemu filozoficznego Plotyna – z jego emanacjonizmem, hierarchicznym układem bytów, necesaryzmem i teorią sympatii. Choć system Plotyna określany jest mianem „neoplatonizmu”, to należy podkreślić, że jako neologizm słowo to zostało w 1831 wprowadzone na oznaczenie filozofii późnoaleksandryjskiej, aby wyeksponować jej związek z Platonem. Tymczasem neoplatonizm jest w wielu wątkach eklektyzmem zawierającym elementy filozofii pitagorejczyków, Arystotelesa i stoików, spiętym teorią emanacjonizmu, wywodzącą się z solarnej religii perskiej. Te nurty zostały zaadaptowane przez m.

W ufilozoficznieniu m. istotną rolę odgrywała kosmiczna teoria sympatii (i antypatii). Pojawiała się ona jako założenie w m. egip. i była odpowiednikiem Empedoklesa koncepcji dwóch sił: miłości i nienawiści. Filozoficzne podstawy znalazła też w platońskiej teorii Duszy Świata, która czyniła cały wszechświat żywym organizmem (panpsychizm). Uległa swoistej racjonalizacji w filozofii stoickiej, a następnie przeniknęła do neoplatonizmu (z Duszy Świata emanuje świat materialny, który w niej uczestniczy), była wykorzystywana w hermetyzmie (od II w. po Chr.), będącym synkretycznym amalgamatem platonizmu i stoicyzmu z różnymi religiami, jak religie egip., judaizm, chrześcijaństwo. Wg hermetyzmu wszystko, co dzieje się w świecie materialnym i duchowym, jest wzajemnie powiązane, czyli wzajemnie „współodczuwa” (σμπάθεια [sympáttheia]) za pomocą tajemniczych energii przenikających cały kosmos. Rzeczywistość ma układ hierarchiczny, a powstaje na drodze emanacji: z Boga emanuje świat inteligibilny, z którego dalej emanuje świat zmysłowy. Słońce jest demiurgiem, wokół którego krąży 8 sfer niebieskich wraz z gwiazdami stałymi, planetami i Ziemią. Od tych sfer zależą demony (inteligencje), a od demonów zależy człowiek, który jest mikrokosmosem. Pochodząca od Boga energia przenika wszystko niczym światło. Demonologia jest związana z astrologią, ponieważ demony pozostają w relacji z gwiazdami. Mag posiada wiedzę o całościowej strukturze wszechświata, zwł. pod względem relacji „sympatycznych” (i „antypatycznych”), co pozwala mu na wywieranie wpływu na sferę Boską za pośrednictwem odpowiadającej jej rzeczywistości materialnej; niektórzy magowie twierdzili, że posiadają zdolność jednoczenia się z Bogiem (G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, 75–94).

Kontynuator Plotyna, Jamblich, do filozofii włączył teurgikę (słowo utworzone w II w. po Chr., oznaczające oddziaływanie na bogów, jako przeciwieństwo słowa „teologia”, oznaczającego rozważanie o Bogu). Jest to odmiana m., która ma pomóc w dotarciu do bóstwa, z pominięciem filozofii, a więc również otwarta dla niefilozofów. Teurgika była wiedzą tajemną, umożliwiała oddziaływanie na boskie siły za pomocą odpowiedniego rytuału, modlitwy, inwokacji oraz przez przedmioty wcielające w sobie boskie siły, jak statuetka, kamień czy sam człowiek. Jamblich krytykował filozofię gr., a wysławiał mądrość kapłanów egip. Ale zachował neoplatoński obraz świata, przez który uzasadniał racjonalność m. Jamblich uważał, że wszystko jest we wszystkim, ale stosownie do swojej natury, że każda część kosmosu odzwierciedla każdą inną, a świat materialny jest zwierciadłem niewidzialnych sił boskich. Dzięki temu oddziałując w odpowiedni sposób na jakiś przedmiot materialny, można dotrzeć do sił boskich, a przez nie uzyskać wpływ na jakiś inny przedmiot materialny. Odpowiednie zadziaływanie na siłę duchową, a sfera nadksiężycowa wypełniona jest czystymi inteligencjami (duchami), pozwala na uzyskanie reakcji zwrotnej na wybranym przedmiocie materialnym. Jamblich ułożył całą listę przedmiotów wyrażających moc różnych ciał niebieskich, jak Słońce czy Księżyc; uważając, że relacje między poszczególnymi elementami w porządku materialnym i niematerialnym są konieczne. Zasadniczo chodziło w tej m.-teurgii o wykorzystanie sił boskich dla określonych celów na ziemi albo o pomoc w mistycznym zjednoczeniu z Prajednią (R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Lo 1972, 107 n.).

Jamblich i Proklos wykorzystali neopitagorejską metafizykę liczb, sytuując ją między światem umysłowym i materialnym. To otwierało perspektywę szukania formuł matematycznych rządzących wszechświatem, których znajomość pozwoliłaby na kierowanie kosmosem w mikro i makroskali. Taka numerologia znalazła zwieńczenie w żydowskiej kabale.

Arystotelesowska teoria pierwszej materii, jako zupełnie niezdeterminowanej, zachęcała natomiast do eksperymentów alchemicznych, polegających na dekompozycji materii drugiej jakiegoś minerału i przetworzeniu go w materię drugą innego, zwł. złota. Teoria Duszy Świata (Platon, Plotyn) również była intrygująca dla m., gdyż sądzono, że przez odpowiednie oddziaływanie na tę duszę (jako centrum zarządzającym) można

spodziewać się reakcji w wybranym fragmencie uniwersum. Dusza Świata była emanacją Intelaktu, a z niej emanował świat materialny, dlatego możliwość dotarcia do duszy za pomocą m. pozwalała na uzyskanie wpływu na świat. Ale wiedza, jakiego rodzaju są to relacje i jakie czynności magiczne trzeba wykonać, jest tajemna, znana tylko wybranym. M. neoplatońska – w odróżnieniu od m. pierwotnych lub należących do innych cywilizacji – ma podkład filozoficzny, który nadaje jej pozory racjonalności.

W średniowieczu filozofem, który zapoczątkował związaną z różną od starożytnej koncepcją nauki, bo skierowaną ku celom utylitarnym, był R. Bacon. Poglądy swe rozwijał w kontekście literatury „sekretniej”, na którą wydawał olbrzymie sumy pieniędzy i której poświęcił 20 lat studiów (S. J. Williams, *Roger Bacon and the Secret of Secrets*, w: *Roger Bacon and the Science. Commemorative Essays*, Lei 1997, 369). Przez swych renesansowych kontynuatorów nazwany został Magiem (J. Hackett, *Roger Bacon on Scientia Experimentalis*, w: tamże, 277). Szczególną wagę przykładał do dzieła *Secretum secretorum*, którego autorstwo przypisywano Arystotelesowi (jako jedno z pism ezoterycznych), a które było arab. apokryfem (Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi, *Kitab sirr al-asrar*, tłum. łac. w 1130) zawierającym przepisy z zakresu alchemii, astrologii, hermetyzmu i m. Wiedzę tę uznawano w XIII w. za Boską – przekazaną Adamowi, a następnie w sekrecie wybranym prorokom, mędrcom i filozofom, w tym również Arystotelesowi, który wg przekonania R. Bacona znał ST i wierzył w Trójcę Świętą (S. C. Easton, *Roger Bacon and His Serach For a Universal Science*, Westport 1970, 79).

Przenikanie m. do kultury zachodniej w czasach nowożytnych rozpoczęło się z końcem XV w. i przebiegało dwoma torami. Po upadku Konstantynopola (1453) bizantyńscy uczeni przybywając do Italii przywieźli dzieła z zakresu hermetyzmu i neoplatonizmu. *Corpus Hermeticum*, uznany za przejaw najstarszej mądrości i traktowany na równi z Genesis, tłumaczył Marsilio Ficino. Komentując Plotyna w *De vita* odwołał się do m. korzystając z poglądów innych neoplatoników: Porfiriusza, Jamblicha, Synezjusza i Proklosa. Tłumaczył tekst Proklosa o m., nadając mu tytuł *De sacrificio*, w którym pokazał, w jaki sposób mag potrafi manipulować związkami między sferą ziemską, niebieską i najwyższą. Uważał, że rzeczy posiadają ukryte

(occultae) moce, które nie biorą się z ich natury, lecz pochodzą z ciał niebieskich. Dlatego np. kogut jest silniejszy od lwa, bo posiada siłę niebiańską (B. P. Copenhaver, *Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*, 261–301). W samej Italii zaś Pico della Mirandola rozbudzał zainteresowanie żydowską kabałą, rozwijaną w szkołach rabinicznych Hiszpanii, skąd trafiła do Europy po wygnaniu Żydów z Półwyspu Iberyjskiego (1492). Mirandola próbował schrystianizować kabałę, uznając, że dowodzi ona prawdziwości chrześcijaństwa, dzięki czemu Żydzi się nawrócą.

Tymczasem hermetyzm, jak i kabała nie należą, jak wówczas mniemano, do mitycznej prastarej mądrości (prisca sapientia), datującej się jeszcze od czasów Adama, ale powstały w pierwszych w. po Chr. i formowane były na schemacie filozofii neoplatońskiej. To właśnie, a nie odrodzenie sztuki gr. stanowiło o najgłębszym ideowym profilu renesansu, który z kolei wpłynął na kierunek rozwoju kultury zachodniej. Istotnym elementem hermetyzmu i kabały były różne typy m., usankcjonowane „starożytnością” i neoplatońską „racjonalnością”. Słynna *Mowa o godności człowieka* Giovanniego Pico della Mirandoli jest w rzeczywistości pochwałą człowieka jako maga.

Wpływowym „magiem” renesansu był H. C. Agrippa, który w dziele *De occulta philosophia* wymienił 3 rodzaje m.: naturalną, niebieską i uroczystą. Pierwsza obejmuje świat materialny, w którym trzeba rozpoznać ukryte sympatie rządzące podstawowymi elementami, aby mieć na nie wpływ. Druga to m. matematyczna, która pozwala na oddziaływanie na ciała niebieskie, ponieważ one rządzą się prawami matematycznymi; poznając te prawa można wpływać na gwiazdy. Trzecia odnosi się do duchów anielskich i najwyższego Stwórcy; wpływ na te najwyższe byty uzyskuje się dzięki kabale, w której istotną rolę odgrywają operacje na literach alfabetu hebr. i odpowiadających im liczbach, oraz na odwołaniu się do imion Bożych (F. A. Yates, *The Occult Philosophy In the Elizabethan Age*, 1–46).

Zafascynowanie m. obecną w hermetyzmie legło u podstaw powołania Royal Society. M. interesowali się m.in. J. Locke, I. Newton, H. More. Ten ostatni uważał platonizm i kartezjanizm za spuściznę po kabale żydowskiej, z którą łączył pitagorejski mistycyzm i neoplatonizm, co miało otworzyć tajemnicę działania sił Boskich we wszechświecie (K. Th. Hoppen, *The Early Royal Society*, 1–14). Inny członek Royal Society, Th. Vaughan, należący do

różokrzyżowców (organizacja paramasońska), napisał dzieło *M. Adamica, or the Antiquity of M. and the Descent Thereof from Adam Downwards, Proved* (Lo 1650). Również F. Bacon włączył do swojej reformy nauki i edukacji ideały zaczerpnięte z hermetyzmu, takie jak zamiana metali w złoto, przedłużanie życia czy odnowa ducha (K. Th. Hoppen, *The Early Royal Society*, 1–14, 252). Dickenson wiązał korpuskularną teorię materii z odkryciem filozofii mozaistycznej (tamże, 262). Zainteresowanie alchemią wykazywał również G. W. Leibniz (tamże, 265). Jego teoria monad inspirowana była teozofią i kabałą (*M. naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften. Symposion der Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 14. und 15. November 1975*, Wie 1978, 119–141). Kabałą inspirowana była również metafizyka przestrzeni I. Newtona (R. H. Popkin, *The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy*, *Journal of the History of Ideas* 48 (1987) z. 1, 45). Newton pasjonował się wiedzą tajemną (na jej temat zapisał, jak się dziś oblicza, ok. miliona słów).

Poł. XVII w. obfituje w publikacje z pogranicza nauki, alchemii, kabały, hermetyzmu i m. (M. Bernal, *Blac Atena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I 165).

M. stopniowo uległa unaukowieniu, ale wg nowego paradygmatu poznania naukowego. Czarna m. stawała się coraz bardziej białą m. To, co do tej pory było tajemne, zostało rozświetlone przez naukę. Z obrazu historii nauki nowożytnej niweluje się mroczną magiczną stronę, by wyeksponować formowanie się czystej nauki, „uwolnionej” od założeń metafizycznych i teologicznych. Tymczasem przy formowaniu nowożytnej koncepcji nauki metafizykę zastąpiła m. z jej filozoficznym podtekstem neoplatońskim, gnozą, hermetyzmem i kabałą oraz celem, jakim jest moc i panowanie. Mając na uwadze cel, nowożytna i współczesna koncepcja nauki jest w dalszym ciągu „magią”.

Z punktu widzenia filozoficznego m. suponuje wizję rzeczywistości opartą na panenteizmie, determinizmie i emanacjonizmie. Z punktu widzenia metodologicznego stanowi amalgamat różnych dziedzin kultury (mity, religia, filozofia, nauka). W swych założeniach i procedurze jest niesprawdzalna.

Wizja rzeczywistości założona przez m. neguje przygodność bytu, kreacjonizm, transcendencję oraz wolność Boga. Z tego powodu nie ma

miejsca dla m. w klasycznie pojętej filozofii ani w teologii chrześcijańskiej. Obecna jest natomiast w nurtach parafilozoficznych (teozofia, antropozofia, kulty wschodnie) oraz wyznacza cywilizacyjne ramy współczesnych ideologii, których celem jest przemiana i panowanie nad społeczeństwem i światem.

W. Whewell, *History of the Inductive Sciences from the Earliest Times to the Present Time*, I–III, Lo 1837, 1857³, 1967; Th. Whittaker, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, C 1901, Hi 1987⁴; L. Thorndike, *A History of M. and Experimental Science*, I–VIII, NY 1923–1958; Ch. Werner, *La philosophie grecque*, P 1938, 1972; H. Butterfield, *The Origins of Modern Science. 1300–1800*, Lo 1949; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I–IV, P 1950–1954; S. C., Easton, *Roger Bacon and His Search for a Universal Science*, Ox 1952, Westport 1970; A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science. 1100–1700*, Ox 1953, 2003; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Hg 1953, 1968³; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, M. and Platonism in the Later Roman Empire*, K 1956, P 1978; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla m. alla scienza*, Bari 1957; A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, I–II, GC 1959 (*Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, I–II, Wwa 1960); F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Lo 1964, 2002; P. M. Rattansi, *The Social Interpretation of Science in the Seventeenth Century*, w: *Science and Society 1600–1900*, C 1972, 1–32; D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Lo 1972; R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Lo 1972, 1995²; Ch. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626–1660*, Lo 1975, Ox 2002²; K. Th. Hoppen, *The Early Royal Society*, *The British Journal for the History of Science* 9 (1976) z. 31, 1–24, z. 32, 243–273; A. Becco, *Leibniz et François-Mercure van Helmont. Bagatelle pour des monades*, w: *M. naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, Wie 1978, 119–142; C. Colpe, *The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy, and Literature*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, Lei 1978, I 32–56; F. A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Lo 1979; E. McMullin, *The Goals of Natural Science*, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 58

(1984) z. 1, 37–64; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, C 1986; M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I, Lo 1987; B. P. Copenhaver, *Natural M., Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*, w: *Reappraisals of the Scientific Revolution*, NY 1990, 261–301; B. J. T. Dobbs, *Alchemical Death and Resurrection. The Significance of Alchemy in the Age of Newton*, Wa 1990; W. Eamon, *From the Secrets of Nature to Public Knowledge*, w: *Reappraisals of the Scientific Revolution*, C 1990, 333–366; R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wr 1991; D. C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Ch 1992; A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, I–III, Lo 1994 (*Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, Wwa 1994); P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and M. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Ox 1995; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park 1995; *Francis Bacon*, Ox 1996.

Piotr Jaroszyński