POLSKIE TRADYCJE EZOTERYCZNE
1890–1939

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 1 2021-01-08 14:06:53

EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 2 2021-01-08 14:06:53

POLSKIE TRADYCJE EZOTERYCZNE
1890–1939

IDEE
PRZEWODNIE

Tom V

pod redakcją
Mariusza Dobkowskiego i Tadeusza Cegielskiego

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO
WYDAWNICTWA
UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
GDAŃSK–WARSZAWA 2020

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 3 2021-01-08 14:06:54

Recenzenci
dr hab. Artur Jocz, prof. UAM
dr hab. Anna Kargol, prof. KAAFM

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

Na okładce ilustracja
François Béroalde de Verville, *Songe de Poliphile* (1600 r.)

Redakcja serii
Monika Rzeczycka

Redakcja merytoryczna, korekta oraz indeks nazwisk
Anna Pisarek

Skład i łamanie
PRACOWNIA

LABORATORIUM NIEDOGMATYCZNEJ DUCHOWOŚCI

NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

POLSKIE STOWARZYSZENIE ZACHODNIM EZOTERYZMEM

Badania sfinansowane w ramach „Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki" w latach 2016–2019: „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016). Publikacja sfinansowana przez Rektora Uniwersytetu Warszawskiego w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza" oraz ze środków Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego.

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ISBN 978-83-8206-141-3 (WUG)
ISBN 978-83-235-4718-1 (WUW)

SPIS RZECZY

Mariusz Dobkowski, Tadeusz Cegielski
Próba „zaczarowania świata na nowo" a idee przewodnie polskiego ezoteryzmu lat 1890–1939 9

WYZNACZNIKI TOŻSAMOŚCI

Monika Rzeczycka, Urszula Patocka-Sigłowy
TAJEMNICA. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem 31

Izabela Trzcińska
DUCHOWOŚĆ. Teozoficzne koncepcje i praktyki rozwoju duchowego w kulturze polskiej od początku XX wieku do 1939 roku 54

Rafał T. Prinke
NAUKOWOŚĆ. Pretensje do naukowości w dyskursie polskich astrologów okresu międzywojennego . . . 79

Diana Oboleńska
WYOBRAŹNIA. Mickiewicz kontra Słowacki a antropozofia polska w latach 1904–1939 100

Karolina Maria Hess
SEKS. Cielesność, płeć, seksualność w ujęciu ezoteryków polskich 119

Zbigniew Łagosz
SATANIZM. Satanistyczne idee i wątki w dwudziestoleciu międzywojennym 147

Józef Szymeczek
BRATERSTWO. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX wieku . . 162

Tadeusz Cegielski
PACYFIZM. Idea pokoju i braterstwa według Wielkiej Loży Narodowej Polski (Zarys problematyki) 177

Agata Świerzowska
ZDROWIE. Dieta jarska jako podstawa dobrostanu ciała i ducha w ujęciu polskich ezoteryków schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku 210

Anna Mikołejko
NADZIEJA. Spirytyzm jako przyszłość kultury w literackich wizjach przełomu XIX i XX wieku . . 241

WOBEC TRADYCJI

Przemysław Sieradzan
ANTYCHRYSTIANIZM. Krytyka chrześcijaństwa w polskiej literaturze inspirowanej ezoteryzmem (1890–1939) 265

Mariusz Dobkowski
GNOSTYCYZM. Recepcja gnostycyzmu i manicheizmu w polskich publikacjach z lat 1890–1939 ze szczególnym uwzględnieniem literatury ezoterycznej 279

KONTEKSTY KULTURY

Irena Fijałkowska-Janiak
MASON. Wizerunek wolnomularza w polskiej literaturze lat 1890–1939 311

Zofia Krasnopolska-Wesner
CIAŁO. Temat ciała w twórczości polskich artystów inspirowanych ezoteryzmem z początku XX wieku (Dunikowski, Biegas) 341

Milena Soporowska
FOTOGRAFIA. Rejestrując niewidzialne. Dokumentacja fotograficzna i jej związki ze spirytyzmem w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku na przykładzie badań Juliana Ochorowicza 359

Urszula Patocka-Sigłowy, Monika Rzeczycka
SENSACJA. Wątki ezoteryczne w „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" (1923–1939) 376

Katarzyna Rosiak
ANTYMASONIZM. Idea antymasonizmu w polskich publikacjach z lat 1890–1939 394

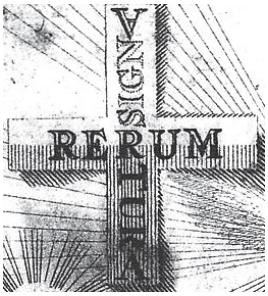
Polish Esoteric Traditions 1890–1939, vol. 5: *The Guiding Ideas* 423

Bibliografia 428
Spis ilustracji 466
Indeks osób 472
O autorach 491

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 8 2021-01-08 14:06:54

MARIUSZ DOBKOWSKI
Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem

TADEUSZ CEGIELSKI
Uniwersytet Warszawski



PRÓBA „ZACZAROWANIA ŚWIATA NA NOWO” A IDEE PRZEWODNIE POLSKIEGO EZOTERYZMU LAT 1890–1939

1.

W niniejszym zbiorze zaprezentowano 17 artykułów na temat idei przewodnich polskich tradycji ezoterycznych lat 1890–1939. Omówione tu idee nie wyczerpują oczywiście wszystkich możliwych motywów i toposów, pojawiających się w światopoglądzie i praktyce polskich ezoteryków wspomnianego okresu. Nie należy ich traktować również – ze względu na pionierski charakter poszukiwań – jako ostatecznej prezentacji stanu faktycznego: idee te zostały nazwane przez nas przewodnimi, gdyż stanowią wypadkową rezultatów wstępnego rozpoznania źródeł oraz subiektywnych, z natury rzeczy, zainteresowań badawczych autorów, a ponadto – jak mamy nadzieję – będą pomocą w wyznaczaniu kierunków dalszej eksploracji ważnego obszaru kultury, jakim jest polski ezoteryzm.

Wspomniane idee porządkują się w trzy grupy tematyczne. Pierwsza – *Wyznaczniki tożsamości* – szkicuje profil ideowy polskich tradycji ezoterycznych końca XIX i pierwszych dekad XX wieku. Druga – *Wobec tradycji* – ukazuje stosunek polskiego środowiska ezoterycznego do idei dwóch tradycji religijnych: chrześcijaństwa i gnostycyzmu[1]. I wreszcie trzeci zbiór – określony przez nas jako *Konteksty kultury* – prezentuje idee pojawiające się w innych, pozaezoterycznych obszarach kultury: idee, które były zainspirowane lub współtworzone przez wpływy pochodzące ze środowisk ezoterycznych. Mamy tu na myśli literaturę (postać masona), sztuki plastyczne (temat ciała), technikę (fotografia), kulturę popularną (sensacja) i środowiska przeciwników ideowych ezoteryzmu (postawa antymasońska).

Część książki zatytułowaną *Wyznaczniki tożsamości* otwiera artykuł Moniki Rzeczyckiej i Urszuli Patockiej-Sigłowy na temat idei TAJEMNICY. Autorki podkreślają tu nie tylko fundamentalne znaczenie tej idei dla zachodniego ezoteryzmu, lecz także próbują określić jej ambiwalentną specyfikę. Z jednej strony formacje ezoteryczne głosiły bowiem postulat odkrywania i upowszechniania odwiecznych tajemnic ludzkości, z drugiej zaś tworzyły w swoich strukturach organizacyjnych „kręgi wewnętrzne" czy „subformacje inicjacyjne", udzielające dostępu do duchowych tajemnic jedynie wybranym. Następny tekst odnosi się do DUCHOWOŚCI: Izabela Trzcińska przedstawia ją w kontekście nauczania i praktyki polskich teozofów. Badaczka akcentuje tu dwa nurty, które się na nią składają: jednym jest mitologiczna narracja łącząca cechy teozoficznej teorii ewolucji i historiografii romantycznej, natomiast drugim – duchowa praktyka przekraczająca systemy religijne i światopoglądowe, połączona ze społecznym zaangażowaniem i dążeniem do zmiany stylu życia. W artykule poświęconym NAUKOWOŚCI Rafał T. Prinke omawia wspomnianą ideę na przykładzie polskiego środowiska astrologicznego. W konkluzji autor stwierdza, że zagadnienie to było podejmowane

[1] Dla polskich formacji ezoterycznych, jak i ogólniej dla ezoteryzmu zachodniego ważna jest także religijno-filozoficzna tradycja Indii – temat ten został obszernie omówiony w: A. Świerzowska, *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku. Konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019.

przez polskich astrologów (ze względu na autorytet nauki), lecz tylko w formie deklaratywnej, ponieważ nie podjęto żadnych prób empirycznej weryfikacji efektów działań tej dyscypliny ezoterycznej. Idea WYOBRAŹNI została ukazana w odniesieniu do polskiej myśli antropozoficznej. Manifestuje się ona tutaj – w opinii Diany Oboleńskiej – jako przywiązanie do polskiego mesjanizmu, które znalazło oparcie w Steinerowskiej symptomatologii historii. Z kolei idea SEKSU/SEKSUALNOŚCI została przedstawiona przez Karolinę Marię Hess w szerokim zakresie jej przejawów. Można ją odnaleźć w obszarze polskiego ezoteryzmu, zarówno w ujęciu pozytywnym, akceptującym otwartą postawę seksualną, w części misteriów i rytuałów oraz w „poszukiwaniach demonicznych podniet”, jak i w ujęciu negatywnym, restrykcyjnym, w którym rola seksu została ograniczona wyłącznie do prokreacji lub do sublimującej popęd magii seksualnej. W tekście na temat SATANIZMU Zbigniew Łagosz zwraca uwagę na znaczną atrakcyjność tej idei dla środowiska ezoterycznego, pisząc jednocześnie o jej dużej nieuchwytności: bardziej inspirowała oskarżenia, pobudzała artystów, prowokowała pozy i skandale, niż skłaniała do autentycznego zaangażowania w kult diabła. BRATERSTWO omówił Józef Szymeczek na podstawie ruchu teozoficznego, ze szczególnym uwzględnieniem polskich teozofów z Cieszyna. Idea braterstwa między narodami towarzyszyła tradycji teozoficznej od samych jej początków, a na popularności zyskała dodatkowo po nieszczęściach I wojny światowej. W przypadku polskich teozofów manifestowała się ona także w aktywności organizacyjno-społecznej w postaci rozmaitych związków, lig, klubów i stowarzyszeń, jak również we współpracy z ruchem esperantystów. Artykuł o PACYFIZMIE w kontekście polskiego i międzynarodowego wolnomularstwa zaprezentował Tadeusz Cegielski. Autor podkreśla, że idea ta, manifestująca się w refleksji i działaniu adeptów „sztuki królewskiej” jako „obrona pokoju” lub „walka o pokój” w relacjach między narodami, tworzyła ważny element tożsamości masonerii, wypływający bezpośrednio z takich pryncypiów, jak wolność, tolerancja czy braterstwo. Agata Świerzowska w studium na temat ZDROWIA pisze, że wspomniana idea była w światopoglądzie polskich ezoteryków ściśle związana

z hasłem powrotu do Natury, czy też współpracy z Naturą, rozumianą jako pewna całość duchowo-materialna, a utrzymanie zdrowia lub powrót do niego był uzależniony w pierwszym rzędzie od dobrostanu duchowego. Ważny element praktyki prozdrowotnej stanowiła dieta bezmięsna, która nie tylko wzmacniała człowieka jako byt duchowo-cielesny, lecz ułatwiała mu także rozwój ducha. W artykule poświęconym NADZIEI Anna Mikołejko omawia tę ideę na podstawie wątków spirytystycznych w polskiej prozie analizowanego okresu. Autorka zauważa, iż akcentowanie przez twórców duchowego potencjału istoty ludzkiej stanowi pocieszające przeciwstawienie/uzupełnienie dla dominującej w ówczesnej kulturze fascynacji techniką.

Prezentację następnej grupy idei, nazwanej *Wobec tradycji*, rozpoczyna tekst Przemysława Sieradzana o ANTYCHRYSTIANIZMIE. Idea odrzucenia tradycji chrześcijańskiej miała – w opinii badacza – niewielką liczbę zwolenników wśród polskich ezoteryków, którzy w zdecydowanej większości podzielali chrześcijański światopogląd religijny; jego krytykę zaś prowadzono z punktu widzenia rodzimowierstwa lub systemów religijnych Indii. Z kolei idea GNOSTYCYZMU w środowiskach polskich ezoteryków, ale także uczonych i artystów, jest tematem studium Mariusza Dobkowskiego. Podkreśla on, że w publikacjach ezoterycznych można dostrzec tendencję do konstruowania szczególnego wyobrażenia tej formacji duchowo-religijnej: oprócz elementów typowych, dotyczących jej religijnego uniwersum, pojawia się przekonanie, że była ona jednym z etapów transmisji „wiedzy tajemnej" (*notabene* założycielskim dla zachodniego ezoteryzmu) oraz że stanowiła przedmiot szczególnych prześladowań mainstreamowych przeciwników.

Dział *Konteksty kultury* otwiera artykuł Ireny Fijałkowskiej-Janiak na temat idei MASONA, który można uznać za próbę pokazania zagadnienia stereotypu ezoteryka w literaturze. Autorka na podstawie utworów literatury artystycznej i popularnej omawia szczegółowo dwa rodzaje takiego wizerunku: masona-uczonego, myśliciela, poszukiwacza wiedzy tajemnej oraz masona-Żyda, kosmopolity, wroga ojczyzny i Kościoła. W studium na temat CIAŁA Zofia Krasnopolska-Wesner

zwraca uwagę na obecność tej idei zarówno w ezoteryzmie, jak i w sztukach plastycznych badanego okresu. Badaczka zauważa, iż – z jednej strony – w sztuce ciało od dawna miało potencjał wyrażania nie tylko piękna materialnego, lecz także treści duchowych, a na przełomie XIX i XX wieku stało się szczególnie wdzięcznym przedmiotem eksperymentów artystycznych. Dodaje także, że – z drugiej strony – ówcześni ezoterycy, akcentując duchowe możliwości człowieka, zajmowali się zniuansowaną substancjalnością ciała, która obejmowała nie tylko to fizyczne, lecz także liczne „ciała niewidzialne”. Tekst Mileny Soporowskiej o FOTOGRAFII podejmuje temat związków między ezoteryzmem a techniką. Idea obiektywnej rejestracji rzeczywistości okazała się tym, co na jakiś czas połączyło nowy wynalazek techniczny i fenomeny spirytyzmu/mediumizmu, a także – według słów autorki – „przyczyniło się do włączenia duchowości do nauki, i odwrotnie”. Artykuł Urszuli Patockiej-Sigłowy oraz Moniki Rzeczyckiej prezentuje ideę SENSACJI w kontekście funkcjonowania motywów ezoterycznych w obiegu kultury popularnej. Przedmiotem badań są tutaj publikacje jednego z polskich tabloidów okresu międzywojennego. Autorki, zwracając uwagę na szeroki zestaw zagadnień okultystycznych – od spirytyzmu/mediumizmu, przez techniki dywinacyjne, jasnowidzenie, telepatię i hipnozę, po medycynę niekonwencjonalną i inne – konkludują, że za sprawą prasy bulwarowej wątki ezoteryczne stawały się jednym z elementów kultury masowej, oprócz – na przykład – życia gwiazd, sportu, podróży czy prostych rozrywek umysłowych. W końcu Katarzyna Rosiak w swoim tekście bada ANTYMASONIZM – postawę ideową opartą na teoriach spiskowych – w publicystyce środowisk przeciwników światopoglądowych masonerii i ezoteryzmu. Pisze ona, że do narracji skierowanych przeciw wolnomularstwu włączano często wątki antysemickie, a także, chociaż rzadziej, antysatanistyczne i antybolszewickie. Autorka wskazuje również znaczące wydarzenia historii Polski i powszechnej, o spowodowanie których oskarżano adeptów „sztuki królewskiej”: m.in. rozbiory Polski, rewolucję francuską, rozpętanie I wojny światowej, wybuch rewolucji rosyjskiej, mordy polityczne.

2.

W tym miejscu warto naszkicować krótko ideowy kontekst, w którym pojawiły się pojęcia/wyobrażenia inspirujące uczestników polskich tradycji ezoterycznych końca XIX i pierwszych dekad XX wieku. Pierwszym powodem, aby to zrobić, jest oczywiste przekonanie, że szersze tło, na którym ukażą się prezentowane przez autorów niniejszej publikacji idee, pozwoli lepiej je zrozumieć – zarówno w poszczególnych ich znaczeniach, jak i jako pewną całość wyrażającą oryginalną formę duchowości. Drugą przyczyną jest znakomite świadectwo z epoki, pozostawione przez krakowskiego filozofa Maurycego Straszewskiego (1848–1921)[2], które bardzo przenikliwie przedstawia przemiany ideowe przełomu XIX i XX stulecia: chodzi tu o tekst *Religia przyszłości*, stanowiący zapis wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie w 1902 roku[3].

Wystąpienie składa się z dwóch części: w pierwszej polski filozof dokonuje analizy ideowego stanu kultury, ze szczególnym uwzględnieniem zjawisk religijnych, w drugiej natomiast szkicuje projekt tytułowej religii przyszłości. Przystępując do opisu stanu kultury duchowej swoich czasów, stwierdza: „tego już dzisiaj nikt zaprzeczyć nie zdoła, że odrodzenie się ideałów, pragnień i potrzeb religijnych jest obecnie jedną z najbardziej znamiennych cech wielkiego, cały świat ogarniającego umysłowego ruchu"[4]. W dalszej części wywodu podaje liczne przykłady na potwierdzenie swojej obserwacji. Pierwszym jest zwołanie powszechnego kongresu religii w Chicago w 1893 roku, na który przybyli, w liczbie 4 000, reprezentanci prawie wszystkich ówczesnych wyznań. Cele, dla których się zgromadzili, to: „wzajemne zbliżenie się i zapoznanie", „usuwanie przesądów", „wyjaśnianie zasadniczych różnic między najgłówniejszymi religiami świata" oraz „wykazywanie wszędzie wspólnych podstaw, tj. wiary w Boga

[2] O Maurycym Straszewskim zob. A. Piotrowicz, *Poglądy filozoficzne Maurycego Straszewskiego*, Toruń 2006; J. Skoczyński, *Straszewski Maurycy (1848–1921)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 44, Warszawa–Kraków 2006–2007, s. 248–251.

[3] M. Straszewski, *Religia przyszłości*, Kraków 1903.

[4] *Ibidem*, s. 5.

i w nieśmiertelność duszy”[5]. Inne egzemplifikacje odrodzenia się ducha religijnego w kulturze Zachodu przełomu XIX i XX stulecia odnoszą się do rozwoju myśli filozoficznej oraz pojawienia się nowych ruchów religijnych. Co do tego pierwszego zagadnienia, autor zauważa, iż od drugiej połowy XIX wieku dokonuje się umysłowy zwrot wśród wybitnych myślicieli ważnych kierunków filozoficznych, którzy uzupełniają swoje systemy o wątki religijne. Do postaci tych zalicza m.in.: Auguste'a Comte'a (1798–1857, „który na schyłku życia ogłasza nową pozytywną religię”), Johna Stuarta Milla (1806–1873, „wyznaje przy końcu życia, iż ludzkość bez religii obejść się nie może”), Eduarda von Hartmanna (1842–1906, „uzupełnia swoją filozofię nieświadomości nową religią «ducha», w której upatruje syntezę chrześcijaństwa i buddyzmu”), Herberta Spencera (1820–1903, „nie może zapobiec, aby jego agnostycyzmu nie wyzyskiwano do wytworzenia jakiejś nowej religii”), a także Friedricha Nietzschego (1844–1900, w którego dziełach „spotykamy się ciągle z jednej strony z walką przeciw chrześcijańskim religijnym ideałom, z drugiej z tytanicznymi wysiłkami, aby w miejsce starej postawić jakąś religię nową”) oraz Williama Jamesa (1842–1910, „który w wydanych właśnie niedawno wykładach o religii wskazuje na uczucie, jako głębsze źródło religijnego życia”)[6]. O rodzących się w jego epoce nowych ruchach religijnych Straszewski pisze następująco:

> W wielkich ogniskach światowej kultury, w takich jak Paryż, Londyn, Nowy York, a obecnie także i Berlin roi się od rozmaitego rodzaju sekt religijnych: spirytyści i swedenborgianie, wyznawcy różnych odcieni buddyzmu, zwolennicy teozofii, czciciele słońca, szatana, lucyfera, bogini Isis, wreszcie gnostycy – z tym wszystkim można spotkać się w dzisiejszych czasach[7].

Autor podkreśla także dwa inne aspekty odrodzenia religijnego. Pierwszy to łatwość tworzenia się nowych ugrupowań religijnych w Stanach Zjednoczonych („nigdzie bowiem wszelka filozofia

[5] *Ibidem*, s. 4–5.
[6] *Ibidem*, s. 6–7.
[7] *Ibidem*, s. 7.

nie przeradza się tak szybko w religię, jak tam"[8]), drugim jest rozkwit duchowości katolickiej[9]. Polski filozof wskazuje także przyczyny wspomnianego odrodzenia idei i uczuć religijnych w kulturze Zachodu. Są to: postawa krytyczna w filozofii i naukach szczegółowych, rozpowszechnienie się perspektywy historycznej w spojrzeniu na fenomeny przyrodnicze, społeczne i intelektualne i wreszcie gwałtowny rozwój ekonomiczny po wojnach napoleońskich, powodujący wielkie konflikty społeczne, a w ich efekcie zwrócenie się poszkodowanych w nich osób do religii jako do duchowego sposobu pocieszenia[10].

W drugiej części swojego studium Straszewski zastanawia się nad skutkami ideowymi pokazanego tu rozbudzenia religijnego. Twierdzi, że rysują się dwie możliwości: albo ukształtuje się w przyszłości nowa religia, która będzie zaspokajać potrzeby duchowe uczestników kultury zachodniej, albo jedna z istniejących religii uzyska taki właśnie status, a następnie pozycję religii uniwersalnej[11]. Polski filozof odrzuca pierwszą tezę, jest bowiem zdania, że we współczesnych mu warunkach kulturowych nie ma miejsca na religiotwórcze objawienia, a na skrystalizowanie się religii opartej na nauce i filozofii potrzeba wielu stuleci[12]. W związku z tym pozostaje możliwość druga: jedna z istniejących już religii stanie się globalną religią przyszłości. Dalej Straszewski dokonuje precyzyjnej analizy duchowych i kulturowych możliwości kilku najważniejszych religii swojej epoki, aby wskazać tę, która może zająć najważniejszą pozycję w religijno-duchowej panoramie Zachodu, a stąd i w kulturze powszechnej. W swoim badaniu bierze pod uwagę konfucjanizm, braminizm, islam, buddyzm oraz chrześcijaństwo w jego trzech głównych tradycjach: prawosławie, protestantyzm, katolicyzm. Autor podsumowuje, że to katolicyzm najlepiej odpowiada potrzebom współczesnej kultury Zachodu[13]. Pisze, iż właśnie to największe wyznanie

[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, s. 8.
[10] *Ibidem*, s. 9–12.
[11] *Ibidem*, s. 12.
[12] *Ibidem*, s. 13–15.
[13] *Ibidem*, s. 15–19.

chrześcijańskie może najlepiej „wcielić w siebie ducha czasu”, podążając za przykładem Franciszka z Asyżu („to chrześcijaństwo w czynach i w społecznej pracy”) i Tomasza z Akwinu („to chrześcijaństwo w myślach, w nauce i wiedzy”)[14].

Przedstawiona wyżej dobrze uzasadniona teza Straszewskiego na temat odrodzenia się religii w kulturze Zachodu na przełomie XIX i XX wieku pozostaje w wyraźnej sprzeczności ze znanym i powszechnie podzielanym poglądem Maxa Webera (1864–1920) o „odczarowaniu świata” wspomnianego obszaru cywilizacyjnego[15]. Ten klasyk socjologii religii objaśnił metaforę „odczarowania świata” (*Enzauberung der Welt*) w wykładzie wygłoszonym w Monachium w 1917 roku pt. *Nauka jako zawód i powołanie* (*Wissenschaft als Beruf*)[16]. Niemiecki uczony zaznaczał w nim, że chociaż zjawisko opisane przez „odczarowanie świata” jest długotrwałym procesem, „dokonującym się od tysiącleci w kulturze zachodniej […], którego nauka stanowi organiczną część i siłę napędową”[17], to jednak dotyczy w szczególności czasów, w których żyje autor: „Los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z dokonującym się w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości”[18]. Przy okazji powyższych wypowiedzi można już dostrzec pewne cechy, które charakteryzują owo „odczarowanie” lub z nim współwystępują: jest to racjonalizacja, intelektualizacja oraz usunięcie wartości duchowych z kulturowego mainstreamu.

W innym miejscu wykładu znajdujemy pełniejszy opis badanego procesu:

---

[14] *Ibidem*, s. 25–26.

[15] O ważności kategorii/metafory „zaczarowania świata” dla dorobku naukowego Maxa Webera świadczy to, że dla współczesnych autorów jest ona swego rodzaju emblematem jego badań nad religią: G. Küenzlen, *Max Weber: religia jako odczarowania świata* [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen i in., tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 19–28. Na temat Webera zob. także: Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999.

[16] M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel [w:] *idem*, *Polityka jako zawód i powołanie*, red. Z. Krasnodębski, Kraków 1998, s. 111–140.

[17] *Ibidem*, s. 122.

[18] *Ibidem*, s. 138–139.

> Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza zatem wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek **chciał**, to **mógłby** w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu **odgrywały jakąś rolę**, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – **opanować** przez **kalkulację**. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać – dziś rolę taką spełniają techniczne środki i kalkulacje[19].

A zatem „odczarowanie świata" według Webera to z jednej strony intelektualizacja i racjonalizacja polegająca na podporządkowaniu rzeczywistości przy użyciu metod kwantytatywnych i techniki, a z drugiej – porzucenie tajemnicy, nadprzyrodzonych mocy i magicznych środków. Jak zatem wyjaśnić sprzeczność między diagnozami stanu kultury przełomu XIX i XX stulecia prezentowanymi przez polskiego filozofa i niemieckiego socjologa?

Próbę rozstrzygnięcia powyższej kontrowersji może przynieść koncepcja „zaczarowania świata na nowo" (*the re-enchantment of the world*), którą posługują się współcześni uczeni[20]. Jej zwolennikami są m.in. dwaj amerykańscy badacze Joshua Landy i Michael Saler. Piszą oni, że „wyjaśnienie Webera było jednak niepełne"[21], gdyż „postępującemu odczarowaniu świata od samego początku towarzyszy jego stopniowe

---

[19] *Ibidem*, s. 122; wyróżnienia – autor cytatu.

[20] O „zaczarowaniu świata na nowo" zob. np.: Ch. Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, London 2004, vol. 1–2; *The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age*, eds. J. Landy, M. Saler, Stanford 2009; M. Saler, *As If. Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*, Oxford–New York 2012. Na temat zetknięcia się tradycji ezoterycznej z „odczarowanym światem" zob. I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 11, 14.

[21] *The Re-Enchantment of the World*…, s. 1; tłum. – M.D.

zaczarowanie na nowo”[22]. Dodają przy tym – i to wydaje się najważniejsze w ich wywodzie – że „zaczarowania na nowo” nie należy rozumieć automatycznie, to znaczy tak, że jedna religia zastąpi bezpośrednio inną czy jedne formy religijności w prosty sposób – poprzednie. Chodzi o to, że w świecie nowoczesności – świeckim, profanicznym – „istnieje wielość świeckich i świadomych strategii zaczarowania na nowo, połączona wspólnym celem, aby wypełnić pozostałą po Bogu próżnię”[23]. Aby wypełnić miejsce Boga w takim profanicznym świecie, jego funkcje powinny zostać rozdzielone i wypełniane osobno, lecz przy tym jednocześnie. Autorzy wymieniają następnie wartości związane z takimi funkcjami jak: „tajemnica i zdumienie”; „porządek” i „zamiar”; „hierarchia ważności”; „odkupienie”; „nieskończony”; „powab tego, co święte”; „codzienne cuda, wyjątkowe wydarzenia, które występują przeciwko utartemu porządkowi rzeczy (a być może nawet zmieniają go)”; i wreszcie „świeckie epifanie”[24].

Amerykańscy badacze następująco podsumowują swoje rozważania:

> […] świat musi być zaczarowany na nowo – wymaga tego dobro człowieka – dla tych, którzy chcą konsekwentnie przyjmować świecką racjonalność. Musi on być zaczarowany z **godnością**, to znaczy w zgodzie ze świecką racjonalnością, z pełną świadomością pluralizmu i przypadkowości. I musi być zaczarowany **na wiele różnych sposobów**, aby znów zaspokoić wszystkie pilne potrzeby, zaspokajane poprzednio przez religię[25].

„Odczarowanie świata” i „zaczarowanie świata na nowo” – te dwa przeciwbieżne procesy ideowe, manifestujące się bardzo wyraźnie w kulturze Zachodu na szeroko rozumianym przełomie XIX i XX stulecia, można uznać również za potwierdzenie pewnego rodzaju antropologii. Takiej mianowicie, która zakłada nie tylko aspekt racjonalny – odpowiedzialny za racjonalizację i technicyzację życia, lecz także duchowy, postulujący istnienie „czucia

[22] *Ibidem*, s. 2; tłum. – M.D.
[23] *Ibidem*; tłum. – M.D.
[24] *Ibidem*; tłum. – M.D.
[25] *Ibidem*, s. 14; wyróżnienia – autor cytatu; tłum. – M.D.

religijnego”[26] albo wrażliwości na *numinosum*[27] czy też *sacrum*[28], co wyraża się w potrzebie tajemnicy, zdumienia lub cudowności.

3.

Lektura już samych tylko tytułów zaprezentowanych w niniejszym tomie tekstów na temat polskich tradycji ezoterycznych lat 1890–1939 wskazuje z jednej strony na wielką różnorodność przyjętych opcji interpretacyjnych oraz zastosowanych metod badawczych, z drugiej jednak na pewną konsekwencję w ich prezentacji, która nie jest li tylko efektem zabiegu redakcyjnego. Tytuły artykułów układają się w pewne ciągi, tworzone przez nazwy **idei przewodnich**, nie przypadkiem też zapisane wersalikami. Autorzy uznali, że idee te najlepiej reprezentują dany obszar intelektualnej refleksji. Na przykład: od DUCHOWOŚCI, poprzez TAJEMNICĘ i WYOBRAŹNIĘ, FOTOGRAFIĘ, aż do NAUKOWOŚCI. Lub także: od CIAŁA, poprzez SEKS/SEKSUALNOŚĆ, GNOSTYCYZM, ANTYCHRYSTIANIZM do SATANIZMU. Dalej zaś: od NADZIEI, ZDROWIA do PACYFIZMU i BRATERSTWA, czy wreszcie: od MASONA, poprzez SENSACJĘ do ANTYMASONIZMU. Można oczywiście zastąpić zaproponowane tu „ciągi” idei innymi jeszcze. Nikt nie zaprzeczy na przykład, że trudno wyobrazić sobie MASONA bez towarzyszącego mu atrybutu TAJEMNICY, tak jak MASONERII bez fundamentalnej dla niej idei BRATERSTWA oraz – jak staraliśmy się dowieść – bez realizującego ideę Braterstwa PACYFIZMU.

Kompetencje Autorów niniejszego dzieła, a także sprawność ich naukowego warsztatu gwarantują, iż wymienione teksty na temat 17 idei przewodnich polskiego ezoteryzmu przedstawiają pewną część intelektualnej rzeczywistości okresu 1890–1939 – przecież teksty te dalekie są od wyczerpania opisu tej rzeczywistości. Stanowią one jednak znaczącą próbkę, a zarazem zachętę do podjęcia dalszych badań na gruncie zastosowanej tu metody.

---

[26] B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Warszawa 2007.

[27] R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

[28] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

Jaka jest owa metoda? Zanim przystąpimy do jej opisu, zauważmy, że badany okres przyniósł nie tylko dwa przeciwstawne, wydawałoby się, dążenia i procesy, o których była tu wcześniej mowa: „odczarowanie świata” i „zaczarowanie świata na nowo”. Manifestując się bardzo wyraźnie w kulturze Zachodu przełomu XIX i XX stulecia, towarzyszyły one innym zjawiskom, wśród których niebagatelne znaczenie miały: radykalne powiększenie się kręgu odbiorców kultury, dokonująca się już od schyłku XVIII wieku rewolucja w zakresie oferty kulturalnej ze strony producentów dóbr kultury (nieprzypadkowo używamy tu określenia **producent**), takich jak tania, wysokonakładowa prasa, popularna powieść, poradniki, przewodniki i podręczniki, a także oferta w sferze wizualnej – grafika, plakat, oleodruk, wreszcie „żywe obrazy” kinematografu. Zwycięstwo kultury popularnej, oprócz triumfu „kultury przekładu” – gdyż kultura ta bazuje wyłącznie na językach narodowych – przyniosło także charakterystyczne zacieranie się granic pomiędzy kulturą wysoką i tą adresowaną do milionowych rzesz odbiorców. Zjawisko to widać było zwłaszcza na przykładzie literatury pięknej (na gruncie której historyczny komiks, taki jak *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza, przetłumaczony na 50 języków, walnie przyczynił się do przyznania autorowi Nagrody Literackiej Nobla w 1905 roku), ale manifestowało się również na gruncie nowej, X Muzy: Kinematografii, która z jarmarcznej rozrywki szybko awansowała do rangi sztuki, nie przestając być przy tym domeną popkultury.

Wspomniane tu – oraz pokrewne im – procesy nie umknęły, rzecz jasna, badaczom historii intelektualnej. Mowa tu m.in. o „powrocie literatury”, jak amerykański historyk David Harlan zatytułował miarodajny tekst z 1989 roku: *Intellectual History and the Return of Literature*[29]. Poruszamy się więc w polu historii intelektualnej, a ściślej: **historii idei**. To dziedzina humanistyki, która ma za sobą liczącą 70 lat tradycję, ale na rodzimym, polskim gruncie do niedawna była uznawana za nową i budzącą liczne kontrowersje. Mylnie rozumiany bywa przedmiot historii

[29] D. Harlan, *Intellectual History and the Return of Literature*, „The American Historical Review” 1989, vol. 94, no. 3, s. 581–609.

idei – jako dzieje konkretnej dyscypliny intelektualnej, w rodzaju historii myśli religijnej, politycznej, estetycznej itp., tymczasem historyk idei bada **mentalność** właściwą dla danego czasu i miejsca, obraz świata, jaki stworzyli ludzie w przeszłości. Precyzyjniej jeszcze: jest to historia **konceptów**, manifestujących się na różne sposoby **idei jednostkowych** (*unit-ideas*), samoistnych struktur intelektualnych (do nich należy również język), z których zbudowany jest nasz obraz świata[30]. Tak zakreślony przedmiot analizy oznacza w konsekwencji, że historia idei jest dziedziną wybitnie interdyscyplinarną, że jej uprawianie wymaga szerokich kompetencji: od znajomości języków klasycznych i tradycji antycznej poczynając, przez historię społeczną, historię nauki i sztuki, literatury, filozofii, na nowoczesnej antropologii, etnologii i religioznawstwie kończąc. Myliłby się ktoś, kto by chciał wyłączyć z tego *spectrum* historię gospodarczą czy polityczną. Przecież nauka i sztuka egzystują na gruncie konkretnej ekonomii i w ramach określonej polityki państwowego, prywatnego lub zbiorowego (społecznego) mecenatu.

Tak nakreśloną i rozumianą dyscyplinę badawczą i związane z nią metody zwykliśmy, w ślad za twórcą szkoły, amerykańskim historykiem niemieckiego pochodzenia, Arthurem O. Lovejoyem (1873–1963), określać jako *history of ideas*[31]. Zgodnie z opinią przedstawicieli tej szkoły, struktury determinujące nasz sposób widzenia świata odnajdujemy na równi w uczonych traktatach, „popularnej filozofii", dziełach sztuki i literatury, zwłaszcza tej drugorzędnej, stanowiącej odbicie potocznej świadomości, jak i w modzie, obyczajowości, wreszcie w sferze języka[32]. Młodszy o pokolenie, ale działający w tym samym czasie w Stanach Zjednoczonych Erwin Panofsky (1892–1968) rozwinął i teoretycznie

[30] Na temat definicji, powstania oraz ewolucji **historii idei** por. A.O. Lovejoy, *The Historiography of Ideas* [w:] *idem*, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 1–13.

[31] To również tytuł założonego w 1938 roku przez Lovejoya i do dziś odgrywającego istotną rolę czasopisma „Journal of the History of Ideas".

[32] Por. A.O. Lovejoy, *The Historiography of Ideas*…, s. 1; najpełniejsze zastosowanie swej metody autor zaprezentował w pracy *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge 1936; por. wyd. polskie: *idem*, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

uzasadnił badania nad „ikonologiczną”, a więc tak symboliczną, jak i historyczną warstwą dzieła sztuki, kulturowymi kodami „ukrytymi” w tego typu źródle historycznym. Uczonego, znanego z wielkiej erudycji, zainteresowała nieestetyczna strona produktu artystycznego; pozwoliło mu to objąć badaniem różnorodne, ale nie przypadkiem zestawione ze sobą wytwory sztuki: maskę samochodu Rolls-Royce, model *Silver Ghost*, na równi z angielskimi założeniami pałacowo-parkowymi z XVIII wieku, czyli obiekty należące – w ujęciu Panofsky'ego – do tej samej sfery **faktów intelektualnych**[33].

Jak mają się te konstatacje do naszego opracowania? Jego autorzy skupili się na takich elementach mentalności przełomu XIX i XX stulecia (czy też „ideach jednostkowych”), jak wspomniane tu **ciało – seksualność – zdrowie**, które stanowią w pewnej mierze opozycję do pojęć jakże ważnych dla wcześniejszych formacji kulturowych, takich jak wiktorianizm i biedermeier, mianowicie do: świętości – ubóstwa – brudu – bankructwa – samobójstwa[34]. Typowym **konceptem** jest również samo pojęcie **ezoteryzmu/ezoteryki**, które wiedzie nas wprost ku „zaczarowanym” regionom rzeczywistości, podobnie jak kluczowe dla kultury mieszczańskiej pojęcia **dom – majątek – małżeństwo – rodzice – dzieci** każą przyjrzeć się społecznym, ekonomicznym i obyczajowym aspektom tego świata. Jak wynika z lektury zaprezentowanych tu tekstów, różnorodne fakty intelektualne, traktowane przez współczesnych jako ważne i trwałe elementy rzeczywistości, ze sferą faktów społecznych lub obyczajowych nie musiały mieć wiele wspólnego. A jeśli nawet było inaczej, z biegiem czasu uległy zatarciu lub zapomnieniu; dobrym przykładem może tu być idea **pacyfizmu**, dziś budząca jedynie zdziwienie. A co pozostało z intrygującej ongiś, budzącej dreszcze idei **satanizmu**? Zaledwie tworzywo

[33] Na temat metody ikonologicznej por. E. Panofsky, *Introductory* [w:] *idem*, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939, s. 1–17; J. Białostocki, *Iconografia e Iconologia* [w:] *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. 7, Roma 1962, szp. 163–174.

[34] T. Cegielski, *„Pecunia non olet”? Wiktoriańska idea pieniędzy* [w:] *Europejczycy, Afrykanie, inni. Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, red. B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, Warszawa 2011, s. 666–691.

dla trzeciorzędnej produkcji filmowej (jeśli pominąć *Rosemary's Baby* Romana Polańskiego). Stanisław Przybyszewski obraca się w grobie!

Możliwy jest przecież proces przebiegający w odwrotnym kierunku. Dana idea, koncept zyskują z czasem na znaczeniu, stają się wiodącymi, kluczowymi dla nowej epoki, jak manifestowany dziś kult **ciała – zdrowia – zdrowej**, oczywiście, **seksualności**. Wzrosło niewątpliwie znaczenie **fotografii** jako medium łączącego **ezoterykę** ze sferą **nauki**, jako swoisty język techniki zrozumiały dla laików. Niżej podpisany przyznaje, że oglądając kosmiczne *theatrum*, uwiecznione przez poruszający się od 1990 roku na orbicie wokółziemskiej teleskop Hubble'a, doznaje równie silnych emocji jak te, które mogły być udziałem uczestników seansów spirytystycznych, a może nawet silniejszych, jeśli zważyć wysokie walory estetyczne uzyskanych dziś barwnych, trójwymiarowych fotografii obiektów kosmicznych. I jeszcze jeden przykład żywotności danego **konceptu** czy wiodącej idei, tym razem opatrzony znakiem ujemnym. Czym byłyby dzisiejsze media bez elementu **sensacji**, a czym sensacja, w której zabrakłoby **tajemnicy** oraz – idąc krok dalej – **spisku**? W tym momencie znaleźliśmy się w okolicach różnych Bilderbergów, jako rzekomych forów, na których spotykają się możni tego świata – szczególnie **masoni** – i decydują we własnym gronie o losach naszej planety. **Antymasonizm** stanowi liczący już sto kilkadziesiąt lat spektakularny przykład **paranoicznego myślenia** – jak opisał go Daniel Pipes, autor znanej monografii *Potęga spisku*[35]. Każda epoka, każda dekada przynoszą nowe odsłony tego widowiska, które stało się nieodłącznym i wiodącym elementem naszej rzeczywistości również w XXI wieku!

Zjawisko dystansu, zarówno pomiędzy jednostkowym, jak i zbiorowym odczuwaniem rzeczywistości a jej zracjonalizowanym (niekoniecznie naukowym) obrazem, jest doskonale znane socjologom i psychologom społecznym. Dla historyka czy historyka kultury jest to wyzwanie stosunkowo nowe; jego zadaniem będzie nie tylko odnotowanie różnych **idei jednostkowych**

[35] D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, tłum. S. Kędzierski, Warszawa 1998.

i budowa obrazu **mentalności** właściwej dla danego czasu i miejsca, lecz także **wyjaśnienie** podobnych zjawisk, m.in. przez ukazanie ich funkcji w realnym obszarze – społecznym, ekonomicznym lub innym. Z tego punktu widzenia studia zaprezentowane w tomie *Idee przewodnie* stanowią skończony etap w poznaniu tych czy innych przejawów tradycji ezoterycznych w Polsce, a także oryginalny, w pełni źródłowy wykład na temat kultury intelektualnej i artystycznej przełomu wieków XIX i XX oraz dwudziestolecia międzywojennego.

Zasadniczą okolicznością, która musi być brana przy ocenie wyników pracy zespołu 17 autorów, jest fakt, iż praca zbiorowa *Idee przewodnie* jest częścią sześciotomowej serii poświęconej polskim tradycjom ezoterycznym w latach 1890–1939, której pięć tomów już opublikowano pod koniec 2019 roku w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego. Wszystkie powstały w ramach grantu badawczego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, pod nazwą „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939”, kierowanego przez dr hab. Monikę Rzeczycką, prof. UG (Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego). Były to następujące woluminy, wydane pod wspólnym tytułem *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, w serii „Światło i ciemność”:

- t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, ss. 278;
- t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, ss. 366;
- t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019, ss. 196;
- t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, ss. 424;
- *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, red. A. Świerzowska, Gdańsk 2019, ss. 335.

Nasuwa się oczywiste pytanie: czy autorom tomu *Idee przewodnie* udało się osiągnąć horyzont poznawczy, który oni sami oraz pozostali członkowie zespołu badawczego zaprezentowali w pięciu głównych tomach serii? Świadectwem tego, jak kształtował się ów horyzont, niech będzie poniższy fragment recenzji autorstwa prof. dr. hab. Piotra Mroza z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego:

> Mam poczucie, że piszę o wydarzeniu wyjątkowym na polskim naukowym rynku wydawniczym. […] Zacznijmy od tego, że dotychczas w naszym kraju nie prowadzono kompleksowych badań nad polskim ezoteryzmem w podobnym zakresie. Grupa uczonych, która podjęła się tego zadania w 2016 roku, stworzyła silny interdyscyplinarny zespół badawczy powołany do realizacji projektu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej 1890–1939" finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. Warto podkreślić, że prace badawcze trwały zaledwie trzy lata, a ich efektem jest, ale przecież nie tylko (bo mamy cały szereg innych publikacji tradycyjnych i dostępnych online) – owo imponujące wydanie. Sam zakres prowadzonych prac budzi szacunek […].
>
> Strategia przyjęta przez zespół znajduje moje szczere uznanie. Badacze zdecydowali się na zakrojone na bardzo szeroką skalę badania źródłowe w Polsce i zagranicą. Dzięki temu udało się dotrzeć do setek archiwaliów, często zupełnie nieznanych świadectw, dokumentujących działania rodzimych i zagranicznych ezoteryków, potwierdzających ich wielostronne oddziaływanie na polską kulturę. Na tej podstawie autorom udało się zrekonstruować przedwojenne dzieje najważniejszych ruchów oraz organizacji ezoterycznych, wpisując je w międzynarodowe konteksty. Zespół uznał, że ta wielowątkowa rekonstrukcja historii polskiego ezoteryzmu będzie mocnym fundamentem dla dalszych studiów[36].

Autorzy zaprezentowanego niniejszym tomu oraz jego redaktorzy wyrażają nadzieję, że tom *Idee przewodnie* wpisze się w te dokonania i będzie stanowił ich rozszerzenie oraz dopełnienie.

Szukając analogii między ujęciami zaprezentowanymi we wspomnianych tu pięciu tomach a tymi widocznymi w książce, którą oddajemy dziś do rąk Czytelnika, zwróćmy uwagę na wątek, który został zauważony także przez cytowanego tu recenzenta. Mowa o najbardziej charakterystycznych i jednocześnie wyjątkowych dla polskiego ezoteryzmu cechach: transformacji w duchu narodowym, patriotycznym i mesjanistycznym

[36] Piotr Mróz do Kapituły Nagrody Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego, Kraków 20 kwietnia 2020 roku; recenzja [z:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1–5, Gdańsk 2019.

wątków zaczerpniętych z ezoterycznych tradycji zachodnich. Ten element narodowy – swoista zależność polskich tradycji ezoterycznych od realiów historycznych i politycznych Polski – został podkreślony szczególnie, choć nie tylko, we wszystkich studiach zaprezentowanych w angielskojęzycznym tomie *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues* (pod red. Agaty Świerzowskiej).

Jeśli uznamy, że powyższe konstatacje są odpowiednio wiarygodne, mielibyśmy wówczas do czynienia z *differentia specifica* polskich tradycji ezoterycznych, od antropozofii i teozofii po różne nurty w wolnomularstwie: poczucie misji o patriotycznym, narodowym charakterze, które, choć nie są nieodzowne, wydają się przecież charakterystyczne dla epoki nacjonalizmów i imperializmów, choćby tylko kulturowych. Urodzony w Indiach Brytyjczyk Rudyard Kipling (1865–1936) marzył o odnowionym Imperium Brytyjskim, zbudowanym na wolnomularskiej idei Braterstwa (sam był zaangażowanym członkiem loży), łączącej różnorodne ludy, religie i kultury, które wejdą w skład tego uniwersalnego, ponadnarodowego państwa. Przekonaniom tym dał wyraz w powieściach (*Kim*), opowiadaniach (*O człowieku, który chciał być królem*) oraz wierszach (*The Mother Lodge*). W opowiadaniu *In the Interests of Brethren* (W interesach Braci) napisał: „Think what could have been done **by** Masonry **through** Masonry **for** all the world”: „Pomyśl, co mogłoby być zrobione **przez** Masonerię, **poprzez** Masonerię **dla** całego świata”[37]. Z polskimi autorami ezoterycznej materii łączyła go wiara w możliwość ustanowienia Nowej Jerozolimy tu i teraz – dzięki wysiłkowi ducha ludzkiego. Ale ów duch – rzecz znamienna – komunikował się ze światem za pomocą nowej *lingua franca*: angielszczyzny!

[37] *Our Brother Rudyard Kipling. Lecture delivered on Oct. 07, 2011 at the CR4 Lodge*, https://albertpike.wordpress.com/kipling-mason/ [dostęp: 28.04.2020]. Wyróżnienia tekstu w oryginale; tłum. – T.C.

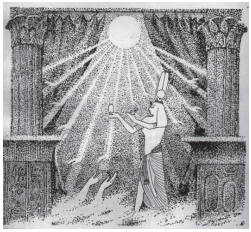
Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 28 2021-01-08 14:06:56

WYZNACZNIKI TOŻSAMOŚCI

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 30 2021-01-08 14:06:56

MONIKA RZECZYCKA
Uniwersytet Gdański

URSZULA PATOCKA-SIGŁOWY
Uniwersytet Gdański



TAJEMNICA

PRZEDWOJENNY EZOTERYZM MIĘDZY TAJEMNICĄ A UJAWNIENIEM

Idea tajemnicy jest jednym z fundamentów zachodniego ezoteryzmu. Opierają się na nim zarówno światopoglądy samych ezoteryków, i to bez względu na ich przynależność do tej czy innej formacji lub szkoły, jak i popularne wyobrażenia o ezoteryzmie funkcjonujące w masowej wyobraźni. Co prawda, każde z tych środowisk pojmuje ową tajemnicę w odmienny sposób, jednak jej rola jest kluczowa dla zrozumienia ezoteryzmu jako fenomenu kultury.

Izyda odsłonięta

Kiedy w 1877 roku Helena Bławatska (Елена Петровна Блаватская, HPB, 1831–1891), poddana rosyjskiego imperium, ale już niebawem prawowita obywatelka Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej[1], publikowała w Nowym Jorku książkę

[1] 8 lipca 1878 roku nowojorski sąd (Court of Common Pleas in New York City) ogłosił zakończenie procesu naturalizacji Heleny Bławatskiej, rozpoczętego

pod tytułem *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*[2] (Izyda odsłonięta. Klucz do tajemnic starożytnej i współczesnej nauki i teologii), ani ona, ani jej wydawcy nie przewidywali tak spektakularnego sukcesu, a tym bardziej dalekosiężnych konsekwencji tego wydania. Co prawda w 1891 roku, trzy lata po opublikowaniu traktatu *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy* (Doktryna tajemna, synteza nauki, religii i filozofii), kolejnego ezoterycznego bestsellera o światowym zasięgu, autorka przyznawała, że *Izyda* wzbudziła słuszny gniew krytyków z powodu licznych błędów rzeczowych, niesprawdzonych i mylnie opisanych cytatów oraz uporczywych powtórzeń, tłumacząc to brakiem pisarskiego doświadczenia, bardzo słabą wówczas znajomością języka angielskiego i niewystarczającymi środkami finansowymi na profesjonalną korektę[3], to jednak ta chaotyczna i w wielu miejscach niespójna publikacja stała się kamieniem węgielnym współczesnej teozofii. Powstanie *Isis Unveiled* uznać należy za akt założycielski Towarzystwa Teozoficznego (TT) – najbardziej znanej, wpływowej i najliczniejszej nowoczesnej organizacji ezoterycznej zachodniego świata, dzięki której ezoteryzm stał się zjawiskiem formacyjnym dla kultury europejskiej końca XIX i początku XX wieku.

Jednym z najbardziej interesujących i wieloznacznych obrazów tych czasów jest tytułowa zasłona bogini Izydy, a raczej akt jej odsłaniania, oznaczający odkrywanie tajemnic, które pozostawały wcześniej poza zasięgiem zwykłych ludzi[4]. Obraz zasłony skrywającej posąg Izydy dzięki niemieckim romantykom wszedł do imaginarium Zachodu już 80 lat przed publikacją Bławatskiej.

---

cztery lata wcześniej. Założycielka Towarzystwa Teozoficznego była pierwszą Rosjanką w historii, która otrzymała obywatelstwo USA.

[2] H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vols 1–2, New York 1877.

[3] Е.П. Блаватская, *Мои книги* [w:] *eadem*, *Новый Панарион (сборник статей)*, Москва 1994, https://ru.teopedia.org/lib/Блаватская_Е.П._–_Мои_книги_(пер._изд._Дюна) [dostęp: 5.11.2019].

[4] Nieprzypadkowo rosyjski pisarz Wsiewołod Sołowjow (1849–1903), brat słynnego filozofa Władimira Sołowjowa (1853–1900), w 1893 roku nawiązywał do tego mitu w tytule swojej demaskatorskiej opowieści o Bławatskiej: *Современная жрица Изиды* (Współczesna kapłanka Izydy).

Friedrich Schiller (1759–1805) w wierszu *Das verschleierte Bild zu Sais* (*Przed posągiem w Sais*[5], 1795) głosem kapłana bogini mówił młodemu, żądnemu wiedzy adeptowi o zasłonie strzegącej tajemnicy tajemnic. Zasłony tej nie wolno było dotknąć żadnemu śmiertelnikowi, bowiem jedynie Izyda – wcielenie życiodajnych mocy natury i depozytariuszka jej największych sekretów – mogła ujawnić światu Prawdę. Z kolei Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) przywołał ten motyw w 1798 roku w dystychu: „Jednemu się to udało – uniósł zasłonę bogini z Sais. Cóż jednak ujrzał? O, cudzie cudów – samego siebie"[6], formułując tym samym główną zasadę ezoterycznego wtajemniczenia, tj. akt samopoznania. Rok później Novalis wykorzystał ten sam motyw w baśni o Hiacyncie i Różyczce, części niedokończonej powieści *Die Lehrlinge zu Sais* (*Uczniowie z Sais*, 1799). Hiacynt, bohater tego inicjacyjnego utworu, podczas onirycznej wędrówki po pełnym cudów przybytku bogini (jak gdyby znanych, a jednak nigdy niewidzianych), dociera do boskiej Izydy. Ale kiedy unosi jej zasłonę, znajduje tam swą ukochaną Różyczkę – duszę, z którą w owym akcie rozpoznania łączy się na zawsze.

Źródłem twórczej inspiracji niemieckich romantyków była literatura klasyczna. Dzięki Plutarchowi (ok. 50–ok. 125) do czasów nowożytnych przetrwał opis świątyni w Sais, gdzie w podziemiach miał znajdować się napis stanowiący później podstawę rozmaitych ezoterycznych interpretacji: „Ja jestem wszystko, co było, jest, i będzie, nikt ze śmiertelnych dotąd zasłony mojej nie uchylił"[7].

W europejskim piśmiennictwie ezoterycznym końca XIX i pierwszych dekad XX wieku owa zasłona Izydy, podobnie jak Sfinks z egipskiej Gizy, Świątynia Salomona czy postać jej budowniczego, mistrza Hirama, tajne Bractwo Różanego Krzyża

---

[5] Przekładu tego wiersza na język polski dokonał m.in. Adam Mickiewicz, zob. F. Schiller, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1985, s. 39.

[6] J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości* [w:] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, red. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 27.

[7] Plutarchus, *De Iside et Osiride. O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 23.

i jego założyciel Christian Rosenkreutz, Święty Graal, miejsca mityczne (jak Lemuria, Hyperborea, Atlantyda, Shambala czy Agartha[8]) oraz realne, lecz swoiście zmitologizowane (jak Egipt, Himalaje, Zachodnia Afryka, Meksyk, a w Polsce Tatry), a także wiele innych, były stale eksploatowanymi symbolami tajemnicy. Polskie publikacje ezoteryczne tego okresu nie były wyjątkiem[9], chociaż zaznaczyć trzeba, że ani *Isis Unveiled*, ani *The Secret Doctrine* prawdopodobnie nie zostały przetłumaczone na język polski przed 1939 rokiem[10]. Polscy teozofowie i sympatycy teozofii, ale też jej ideowi przeciwnicy znali jednak przekaz tych dzieł z lektury oryginałów lub sprowadzanych z zagranicy przekładów na inne języki. Źródłem były również publikacje zagranicznych i polskich autorów związanych z teozofią, szeroko komentujących prace założycielki TT i rozwijających jej idee[11].

Jednym z najważniejszych założeń współczesnej teozofii była koncepcja powszechnego ujawnienia wieczystych tajemnic, które – jak przekonywała Bławatska – stanowiły zarówno niejawną podstawę nauk minionych epok, jak i wszystkich religii świata. Szesnastowieczna idea filozofii wieczystej (*philosophia*

---

[8] Zob. K.M. Hess, P. Sieradzan, *Explorations of the Esoteric Dreams of the Himalayas* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017, (seria „Światło i ciemność", t. 8), s. 175–198.

[9] Zob. U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, *„Wiedza Duchowa" (1934). Z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 2019, t. 62, nr 3 (239), s. 81–94, a także: U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 267–318.

[10] Badania w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej 1890–1939" jak dotąd nie pozwoliły ustalić, czy ktoś z członków lub sympatyków teozofii w Polsce podejmował próbę przełożenia tego tekstu. Zob. na ten temat: I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 36. *Nauka tajemna* Bławatskiej ukazała się w języku polskim dopiero w 1957 roku w przekładzie Wandy Dynowskiej i F.U. (nakładem wydawnictwa Ludziom Dobrej Woli w Madrasie).

[11] Zob. *ibidem*, a także: U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1, s. 211–229.

perennis) Agostino Steuco (1497/1498–1548)[12] dzięki Bławatskiej miała wówczas okazję przeżyć swój kolejny renesans, tym razem w samym środku pozytywizmu, jako jeden ze zwiastunów ideowej kontry wobec racjonalizmu drugiej połowy XIX wieku. Stąd apel założycieli Towarzystwa Teozoficznego skierowany do współczesnych o podjęcie porównawczych studiów nad systemami filozoficznymi i religijnymi Wschodu i Zachodu w celu wyłuskania z nich ziaren owej pradawnej tajemnej wiedzy, po stuleciach rozproszonej i wymagającej pieczołowitej rekonstrukcji.

Można więc uznać Towarzystwo Teozoficzne za organizację ezoteryczną zupełnie nowego typu. Z jednej strony, jej założyciele głosili poglądy, które nazywali ezoterycznymi. Zgodnie z etymologią (z gr. *esotericos*) to słowo oznaczało przede wszystkim specjalnego rodzaju wiedzę dostępną wyłącznie dla członków niewielkich bractw inicjacyjnych, którzy zanim zostali dopuszczeni do sekretów i zobowiązani do ich zachowania, musieli przejść specjalne procedury (rytuały przejścia, inicjacje, w założeniu radykalnie zmieniające ich wewnętrznie). Jednak, z drugiej strony, organizacja ta nie miała charakteru elitarnego, zamkniętego. Przeciwnie, była formacją powszechnie dostępną (przynajmniej na poziomie oficjalnych deklaracji), a jej hasłem był postulat nie tylko ujawnienia owych dotychczas pilnie strzeżonych tajemnic, ale i rozprzestrzenienia ich możliwie najszerzej, gdyż od skuteczności i zasięgu tych działań miała zależeć przyszłość ludzkości i świata. Warto podkreślić, że teozoficzne formy upowszechniania ezoterycznych sekretów nie różniły się od ówczesnych form popularyzacji tradycyjnej wiedzy. Najczęściej wydawano czasopisma o profilu ezoterycznym, które każdy mógł zaprenumerować, oraz łatwo dostępne publikacje książkowe czy broszury. Organizowano również otwarte wykłady dla publiczności, podczas których używano języka wpisującego się we współczesny pozytywistyczny dyskurs, odpowiadający przede wszystkim oczekiwaniom wykształconych odbiorców. Ezoterycy, zwłaszcza teozofowie i członkowie grup postteozoficznych byli bowiem, we własnym przekonaniu, ludźmi nauki,

[12] Zob. na ten temat: I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Badania nad ezoteryzmem w kontekście polskim* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1, s. 16.

rzetelnie badającymi przedmiot swoich zainteresowań, a wielu z nich rzeczywiście mogło poszczycić się nie tylko wykształceniem akademickim, ale i stopniem doktora nauk. Dlatego obszarom wiedzy, które wchodziły w zakres ich zainteresowań, nadawano najchętniej nazwy wskazujące na związki z nauką, sugerując tym samym osiągnięcie kolejnego, wyższego stopnia tradycyjnej wiedzy akademickiej. Stąd, oprócz takich pojęć jak ezoteryzm czy okultyzm, znajdujemy nowe określenia: duchowa nauka, wiedza duchowa, wiedza pomijana, metapsychika i inne[13]. W publikacjach i wykładach o charakterze ezoterycznym ich autorzy najczęściej podkreślali właśnie naukowy charakter przekazywanej wiedzy[14], a jednocześnie apelowali o udział w odkrywaniu jej tajemnic[15].

---

[13] Zob. I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2, s. 24–26.

[14] Taki charakter miały m.in. wykłady antropozoficzne Stanisława Colonny-Walewskiego, np. *Antropozofia sojusznikiem i sprzymierzeńcem nauki europejskiej.* Szerzej na ten temat zob.: M. Rzeczycka, K. Arciszewska, *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1, s. 191.

[15] W publikacjach ezoterycznych tytuły i podtytuły odwołujące się do tajemnicy były powszechne. Taka książka czy broszura obiecywała bowiem czytelnikowi poznanie spraw dotychczas zarezerwowanych dla nielicznych. Strategię tę stosowali zarówno autorzy i wydawcy działający w imię misji popularyzacji wiedzy ezoterycznej *pro publico bono*, jak i spragnieni zysku sprzedawcy literatury brukowej, błyskawicznie podchwytujący modne wątki i tematy. Zob. np.: A. Besant, *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, Warszawa 1928; K. Chodkiewicz, *Wiedza tajemna czy wiedza duchowa*, Wisła 1932; C. Czyński, *Kartka z tajemnic życia. Opowiadanie kryminalnego procesu odbytego w Monachium w roku 1894*, Warszawa 1899; L. Denis, *Chrystjanizm a spirytyzm. Dowody reinkarnacji. Obcowanie z duchami zmarłych, nauka tajemna, nowe objawienie*, tłum. K. Chobotowa, Wisła 1935; K. Du Prel, *Zagadka człowieka. Wstęp do studyum nauk tajemnych*, tłum. L. Sternklar, Lwów 1913; M. Florkowa, *Tajemnice szlachetnych kamieni*, przedm. T. Zori, Wisła 1938; G.O.M. [Grigorij Ottonowicz Mebes], *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symbolistyki*, t. 1–2, tłum. K. Chobot, Cieszyn 1921; J. Jankowski, *Nowości okultyzmu. Przegląd ostatnich zdobyczy wiedzy tajemnej z dziedziny rozumowej i doświadczalnej*, Warszawa 1911; M. Jarosławski, *Klub wtajemniczonych. Powieść*, Warszawa 1927; R.E. Kirchner, *Mój system tajemny*, tłum. P. Kozielski, Lwów 1913; W. Korwin Kwiatkowski, *Zbiór tajemnic świata widzialnego i niewidzialnego czarnej magii*, Stanisławów 1923; A. Niemojewski, *Tajemnice astrologji chrześcijańskiej*, Warszawa 1913; S. Radziszewski, *Wiedza tajemna*, Warszawa 1904; Ramacharaka Jog, *Religje Indyj. Wyjątek z dzieła*

Ta radykalna zmiana podejścia do sekretnej wiedzy, stającej się w wyniku działań teozofów wiedzą jawną, miała przyjść niejako z zewnątrz. W środowiskach teozofów panował pogląd, że inicjatorami tego procesu byli Wielcy Mistrzowie, Nauczyciele Mądrości, Adepci, Wtajemniczeni, istoty znajdujące się na bardzo wysokim poziomie rozwoju, przewyższające współczesnych pod każdym względem. Owi Mahatmowie przez stulecia mieli pełnić rolę aktywnych, acz dyskretnych inspiratorów procesów związanych z prawidłowym przebiegiem kosmicznej ewolucji, zwłaszcza przejściem z jednej epoki do następnej[16]. Mistrzowie, poprzez wybranych przez siebie ludzi o specjalnych predyspozycjach duchowych, byli – zdaniem teozofów – źródłem przekazu boskich tajemnic. Za efekt takiej właśnie transmisji wiedzy zwolennicy teozofii uważali oba traktaty Bławatskiej, ale też inne dokumenty, jak np. listy do Alfreda Percy'ego Sinnetta (1840–1921) z lat 1880–1884[17]. Wśród ezoteryków panowało

„Religje i tajemne nauczania Wschodu", tłum. K. Chobot, Warszawa 1930; G. Stutzer, *Tajemnice życia duchowego. Zjawiska, których nauka jeszcze nie poznała*, tłum. P. Hulka-Laskowski, Toledo 1926; P. Szmurło, *Ze świata tajemnic. Metapsychika, okultyzm, spirytyzm*, Warszawa 1928; S.A. Wotowski, *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa 1924; *idem*, *Tajemnice masonerji i masonów. Obrzędy, rytuały, wtajemniczenia, loże, kobiety masonki, masonerja a Żydzi, kult szatana, istotna treść masonerji i jej rola w życiu współczesnem w Polsce*, Warszawa 1926; *idem*, *Wielka księga cudów i tajemnic. Czarna i biała magja, cudotwórcy, mistrzowie i adepci wiedzy tajemnej*, Warszawa 1928.

[16] W pismach ezoterycznych pojawiały się takie kwestie jak liczba Wielkich Mistrzów wspierających rozwój ludzkości czy też ich specyficzne funkcje. Rudolf Steiner (1861–1925), twórca antropozofii, podkreślał, że szczególnie ważne zadanie spoczywało na inspiratorach epokowych przełomów: Mistrz Hilarion miał przeprowadzać ludzkość z epoki egipskiej do greckiej, Koot Hoomi był przewodnikiem między epoką egipską a grecką, Jezus z Nazaretu miał przeprowadzić ludzi z epoki greckiej do germańskiej, Saint-Germain z kolei miał być inspiratorem kultury germańskiej, a Moria – jako mistrz Bławatskiej – nadchodzącej ery słowiańskiej. Zob.: Р. Штайнер, *Материалы Эзотерической Школы 1904–1914. Письма документы и лекции*, GA 264, пер. В. Волков, Ереван 2004, s. 219–220. Wszystkie cytaty z tej publikacji w tłumaczeniu autorek artykułu.

[17] *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett from the Mahatmas M. and K. H.*, ed. A.T. Barker, London 1923. Zob. także: *The K.H. Letters to C.W. Leadbeater*, Adyar 1941. Z kolei Rudolf Steiner, nie zaprzeczając istnieniu Nauczycieli Mądrości, utrzymywał, że pierwotnym źródłem inspiracji była istota duchowa znajdująca się znacznie wyżej w hierarchii bytów niż Mistrzowie Mądrości:

przekonanie, że brak rzetelnej wiedzy o prawach rządzących światem, a raczej jednostronna wiedza ludzi przełomu XIX i XX wieku, redukująca rzeczywistość wyłącznie do wymiarów materialnych, stanie się przyczyną katastrofy całej cywilizacji, dlatego ta interwencja sił nadludzkich miała być niezbędnym bodźcem popychającym nasz gatunek do przejścia na wyższy poziom rozwoju. Zdobycie tajemnej wiedzy o Wszechświecie, a więc uchylenie owej skrywającej prawdę zasłony, wymagało jednak specjalnych starań: przede wszystkim rozszerzenia duchowych potencji każdego człowieka, tj. zakresu działania jego aktualnych zmysłów oraz rozwinięcia nowych organów percepcji.

Mogłoby się wydawać, że zasady funkcjonowania charakterystyczne dla tradycyjnych „przedteozoficznych" formacji ezoterycznych, które przyjmowały za wzór legendarne bractwo Różokrzyża, zwłaszcza leżącą u jego podstaw sekretność, w Towarzystwie Teozoficznym znikną bez śladu. Deklaracje teozofów o jawności wiedzy wyznaczającej początek Nowej Ery zapowiadały przecież radykalną zmianę form działania. Nie zgadza się to jednak ani z praktyką Towarzystwa Teozoficznego, ani też organizacji wyrastających z jego struktur, które z czasem odłączyły się i uniezależniły od centrum w Adyarze, takich jak np. Towarzystwo Antropozoficzne (TA).

Szkoły ezoteryczne

Zarówno Towarzystwo Teozoficzne, założone w 1875 roku, jak i Towarzystwo Antropozoficzne, powołane na przełomie 1912 i 1913 roku, którego korzenie sięgały wszakże 1902 roku, kiedy Rudolf Steiner stanął na czele sekcji niemieckiej TT[18],

Archanioł Michał (hebr. Mikael, „kto jako Bóg"), który w drugiej połowie XX wieku miał objąć panowanie nad światem i rozpocząć tym samym kolejną epokę w dziejach ludzkości. Bezpośrednio od niego płynął potok duchowych mocy, które przygotowywały ludzkość na nieuchronnie nadchodzące zmiany. Zob. S.O. Prokofieff, *Misterium Michaela*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2016; R. Steiner, *Posłannictwo Archanioła Michała*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2001.

[18] Na temat formalnych związków teozofii i antropozofii zob.: M. Rzeczycka, K. Arciszewska, *Z dziejów polskiej antropozofii*…, s. 136–150.

niemal od samego początku swego istnienia działały na dwóch poziomach: jawnym i tajnym[19]. Oprócz formacji dostępnych dla każdego, kto był gotów przyjąć reguły tych towarzystw („bez względu na wyznanie, rasę i płeć"[20]), istniały również „kręgi wewnętrzne", subformacje inicjacyjne, zrzeszające tylko tych członków, którzy wyrazili gotowość do konsekwentnego podążania ścieżką inicjacji. Badanie dziejów i sposobów działania tych grup ezoterycznych nastręcza wiele problemów, gdyż publikacje przeznaczone dla nich miały charakter specjalny, były najczęściej dokumentami wewnętrznymi opatrzonymi klauzulą tajności. Nieliczne zachowane dokumenty osobiste, takie jak np. dziennik z Dornach rosyjskiego symbolisty Andrieja Biełego (Андрей Белый, właśc. Борис Бугаев, 1880–1934), w którym autor wspomina także polskich antropozofów „pierwszego pokolenia", artystów: Tadeusza Rychtera (1870–ok. 1943), Amalię Lunę Drexler (1882–1933) czy Jadwigę (1877–1952) i Franciszka Siedleckich (1867–1934), pozwalają uchylić zasłony duchowych doświadczeń uczestników[21], są to jednak teksty unikatowe. W wewnętrznych grupach TA, których członkami byli m.in. wspomniani artyści, obowiązywał (i prawdopodobnie obowiązuje nadal) zwyczaj niszczenia dokumentów osobistych po śmierci uczestnika ezoterycznej szkoły.

---

[19] Zwróćmy uwagę, że w Polskim Związku Synarchicznym, organizacji o bardzo wyraźnych inspiracjach ezoterycznych, także funkcjonowała podobna struktura. Jarosław Tomasiewicz i Przemysław Sieradzan piszą, że Związek Synarchiczny pod przywództwem Włodzimierza Tarły-Mazińskiego (1889–1967) miał złożoną, wielopoziomową strukturę, przypominającą organizację wolnomularską – w jego obrębie funkcjonował zakonspirowany Związek Rycerstwa Duchowego, składający się z inicjowanych różokrzyżowców. J. Tomasiewicz, P. Sieradzan, *Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2, s. 206–231.

[20] Hasło pojawiło się w programach obu Towarzystw w bardzo podobnym brzmieniu. Zob.: I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*…, s. 218 oraz *Rzut zasad Towarzystwa Antropozoficznego* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 91–95.

[21] *Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный)*, публ. Дж. Мальмстад, „Минувшее: Исторический альманах" (Paris) 1988, вып. 6 (cz. 1); 1989, вып. 8 (cz. 2); 1990, вып. 9 (cz. 3).

Zachowały się natomiast archiwalia z lat 1904–1907, związane z organizowaniem i funkcjonowaniem wewnętrznych grup skupionych wokół R. Steinera w okresie, gdy antropozofowie byli formalnie członkami TT, a Steiner nosił oficjalny tytuł Arch-Wardena – głównego delegata teozoficznej szkoły ezoterycznej na terenie Niemiec, Szwajcarii i Austro-Węgier[22]. Dostępne są także dokumenty z lat 1907–1912, gdy ezoteryczna szkoła antropozofii oddzieliła się od szkoły teozoficznej Annie Besant (1847–1933), pozostając jednak nadal w strukturach Towarzystwa Teozoficznego, a także z lat 1912–1914, kiedy powstało Towarzystwo Antropozoficzne jako formacja w pełni niezależna od teozofów z kręgu Besant. Archiwalia te pozwalają poznać i zrozumieć zasady działania zarówno teozoficznej, jak i antropozoficznej szkoły ezoterycznej, podobnie jak pochodzące z tych trzech okresów listy do R. Steinera, kierowane przez słuchaczy jego wykładów, w których prosili oni o przyjęcie w poczet „specjalnych" uczniów. Ponadto zachowała się część ich próśb o wskazówki na temat konkretnych praktyk, a także niektóre odpowiedzi na te prośby[23]. Z kolei dokumentacja Freie Hochschule für Geisteswissenschaft (Wolnej Wszechnicy Wiedzy Duchowej) daje możliwość skonfrontowania zasad owych tajnie działających szkół ezoterycznych z zupełnie odmiennym sposobem rozumienia procesu wtajemniczenia, który zaproponował R. Steiner w 1923 roku, otwierając nowy typ szkoły. Zasady jej działania (także w Polsce) zostały syntetycznie omówione w finalnej części tego rozdziału.

---

[22] Tytuł ten R. Steiner otrzymał z rąk Besant. W liście z 10 maja 1904 roku informowała ona członków ES w Niemczech i Austrii o uprawnieniach Arch-Wardena. Zob.: P. Штайнер, *Материалы Эзотерической Школы 1904–1914*…, s. 28–29.

[23] Dokumenty te ukazały się w 1995 roku, w serii dzieł R. Steinera: *Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914. Briefe. Rundbriefe. Dokumente und Vorträge*, GA 264, http://www.bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=264 [dostęp: 29.10.2019]. Autorką wstępu i obszernych komentarzy do tego wydania jest Hella Weisberger. Wszystkie cytaty z tej publikacji w tłumaczeniu autorek artykułu. Na ten temat także: J. Kiersch, *A History of the School of Spiritual Science. The First Class*, trans. A.R. Meuss, Dornach 2006, s. 7–15.

Esoteric School of Theosophy

Esoteric School (Section) of Theosophy (ES, EST), czyli Ezoteryczna Szkoła (Sekcja) Teozofii, która powstała w 1888 roku, od początku podlegała bezpośrednio Bławatskiej. Po śmierci autorki *Isis Unveiled*, w 1891 roku, funkcję tę przejęła Besant, wyznaczając również swoich delegatów z tytułem Sub-Wardenów. Mieli oni prawo prowadzić wykłady w ramach EST i organizować grupy, natomiast Arch-Warden (czyli R. Steiner), powołany, jak wspomniano, w 1904 roku, mógł także wyznaczać kierowników grup oraz – w porozumieniu z Besant – decydować o innych formach działalności EST. O ile Towarzystwo Teozoficzne traktowano jako organizację stworzoną i zarządzaną według tradycyjnych, „ludzkich" zasad, to Ezoteryczna Szkoła Teozofii była uznawana przez samych teozofów za formację powstałą z inicjatywy Wielkich Mistrzów i przez nich faktycznie kierowaną. W dokumentach szkoły z pierwszych lat XX wieku podkreśla się jej niejawny charakter, a także wskazuje na cel, o którym również nie powinno się mówić publicznie, tj. okazywanie pomocy w rozwoju wewnętrznym najbardziej zaangażowanym członkom Towarzystwa, wskazywanie im możliwości wstąpienia na „wąską, starożytną ścieżkę inicjacji"[24]. W strukturze tej formacji, istniejącej wewnątrz TT, widoczne są inspiracje masońskie, np. trzy stopnie wtajemniczenia[25], ale zwracają uwagę również wyraźne nawiązania do duchowej tradycji Wschodu, wyrażające się w nazwach niektórych funkcji czy dyscyplin (np. słuchacza kursu wstępnego określano sanskryckim mianem Shravaka, a jedną ze ścieżek nazywano dyscypliną radża jogi).

Udział w EST wymagał pisemnej deklaracji kandydata oraz rekomendacji Sub-Wardena, to znaczy kierownika lokalnej sekcji EST. Przed dopuszczeniem do właściwej nauki kandydat

[24] Р. Штайнер, *Материалы Эзотерической Школы 1904–1914*…, s. 141.

[25] Na temat trójstopniowego systemu formacji inicjacyjnych, jako szeroko stosowanej zasady pochodzącej ze struktur wolnomularskich, zob.: T. Cegielski, M. Rzeczycka, *Polscy ezoterycy i wolnomularze* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 16.

rozpoczynał okres próby w bractwie nazywanym Probationary Orden (zakon próbny) albo Hearer Orden (zakon słuchaczy) lub zgodnie z tradycją indyjską Shrâvaka-Orden (z sanskr. *Shiru* – słuchać), który początkowo trwał co najmniej rok, później jednak wydłużony został do dwóch lat. Struktura EST obejmowała cztery dyscypliny, nazywane także ścieżkami. Pod wpływem lektury powierzonych pism i systematycznych ćwiczeń w obrębie każdej z tych dyscyplin kandydat podejmował decyzję o wyborze jednej z nich. Były to: 1. ścieżka ogólna, czyli wspomniana wcześniej dyscyplina radża jogi; 2. ścieżka chrześcijańsko-gnostyczna, czyli ścieżka ofiarnicza; 3. ścieżka pitagorejska, czyli intelektualna i artystyczna oraz 4. ścieżka karmiczna, czyli dyscyplina działania. W *Regułach EST* wyjaśniano:

> Pierwsza z nich, najogólniej rzecz biorąc, nawiązuje do starożytnych indyjskich i buddyjskich sposobów władania ciałem poprzez dietę, kontrolę zmysłów (drogą świadomego kierowania nimi), kontrolę zdolności umysłowych (drogą zalecanych medytacji wchodzących w skład praktyk jogicznych). Dyscyplina chrześcijańsko-gnostyczna lub dyscyplina ofiarnicza prowadzi swoich uczniów ku oświeceniu za pośrednictwem modlitw, ofiarnej medytacji, oddania, lektury oraz postów w stosownych okresach. Dyscyplina pitagorejska uczy poprzez milczenie, medytacyjny wgląd, kontemplację dobra i piękna, studiowanie idei oraz prawdziwej „matematyki i muzyki". Dyscyplina karmiczna, nazywana dyscypliną działania, wymaga świadomych ofiarnych działań i poważnej bezinteresownej pracy, treningu woli w podporządkowywaniu się i współpracy oraz treningu ciała w ciągłej gotowości do służenia[26].

Powyższy fragment pochodzi z dokumentu wewnętrznego omawiającego zasady działania EST, w którym warto zwrócić uwagę także na klauzulę tajności, dotyczącą powierzanych pism:

> Ezoteryczna szkoła składa się z dwóch oddziałów. Pierwszy z nich to zakon próbny, zakon słuchaczy. Drugi zrzesza członków, którzy złożyli śluby i dzieli się na poszczególne stopnie. Przejście z jednego stopnia na kolejny zależy od

[26] Р. Штайнер, *Материалы Эзотерической Школы 1904–1914*…, s. 145.

poczynionych postępów, a decyzję [w tej sprawie] podejmuje sekretarz-korespondent oddziału, do którego Sub-Warden (kierownik grupy) wysyła sprawozdanie [na temat kandydata].

Od nowicjusza nie wymaga się składania ślubów, a jedynie przyrzeczenia, że zwróci on dokumenty na żądanie i będzie je traktował, w okresie gdy zostaną mu przekazane, jako powierzone jemu osobiście na słowo honoru. Niedotrzymanie tej obietnicy, jeśli stanie się wiadomym na planie fizycznym, będzie skutkować wykluczeniem, a jeśli nawet nie będzie odkryte – przekreśli wszelkie wewnętrzne dokonania [kandydata].

Po dwuletnim przebywaniu w zakonie próbnym, gdy w wyniku sprawdzianu okaże się, że uczeń dostatecznie zgłębił nauki teozofii, może on otrzymać zgodę za złożenie ślubów. Żeby zasłużyć na ten przywilej, kandydat powinien wykazać się poważnym zaangażowaniem i oddaniem nauce oraz ofiarnością w życiu praktycznym, co uczyni go godnym bycia członkiem gotowym do złożenia ślubów; [w takim wypadku] powinien on otrzymać rekomendację swojego kierownika grupy, przesłaną do sekretarza-korespondenta.

Ślubów nie można złożyć wcześniej niż po upływie dwóch lat od wstąpienia do zakonu próbnego, ale można pozostać w nim dłużej, także po złożeniu ślubów, do momentu gdy kandydat będzie gotowy do nauki na kolejnym poziomie. Otrzymanie zgody na złożenie ślubów jest potwierdzeniem stałości charakteru [kandydata], jak też odpowiedniego poziomu jego wiedzy i [doświadczenia w] medytacji; członkowie, którzy złożyli śluby, mogą uczestniczyć w spotkaniach Szkoły [EST], do których nie dopuszcza się osób bez ślubów.

Przystąpienie do dyscypliny rozpoczyna się sprawdzianem, przy czym to kandydat decyduje, czy dana dyscyplina [ścieżka] odpowiada jego temperamentowi. Szczegóły dotyczące poszczególnych metod zostały opisane na następnych stronicach, gdzie omówiono każdą z nich. Te opisy przekazywane są kandydatom na okres sześciu miesięcy, w czasie których zgłębiają oni ogólne i specjalne metody, [poznają] teksty i medytacje, by następnie zdecydować, jaką ścieżką pragną podążać. Kandydat powinien poświęcić każdej dyscyplinie jeden miesiąc codziennej praktyki i uważnie odnotowywać, jak wpływa ona na jego życie duchowe, zmysłowe i fizyczne. Zajmie to kandydatowi cztery miesiące. Piąty i szósty miesiąc służą do tego, żeby jeszcze raz

przepracować doświadczenia poprzednich miesięcy, a następnie przystąpić do dobrze przemyślanego wyboru dyscypliny.

W tym okresie uczeń jest traktowany jako kandydat zakonu próbnego. Może on brać udział w spotkaniach każdej grupy, jeśli pozwoli na to jej kierownik. Informacje o spotkaniach poszczególnych grup przekazuje sekretarz-korespondent. Po upływie sześciu miesięcy kandydat może określić swoją dyscyplinę i przekazać informację o wyborze sekretarzowi-korespondentowi. Następnie prosi się kandydata o odręczne napisanie następującej deklaracji i jej podpisanie:

Zobowiązuję się, że nikomu spoza ES nie pokażę żadnych dokumentów ES, a także będę przestrzegać Zasad dyscypliny…, do której przystępuję. Zobowiązuję się do zwrotu na żądanie powierzonych dokumentów Kierownikowi Szkoły lub jego zastępcy.

imię [i nazwisko] …

adres …

data …

wyznanie …

kasta, kościół lub sekta …

stan rodzinny …[27]

Załącznikiem do instrukcji obowiązujących w EST był dokument o nazwie *Zasady specjalne*. Warto zwrócić uwagę na powtórzoną w nim klauzulę tajności i zalecane sposoby bezpiecznego przechowywania powierzonych dokumentów „pod kluczem", a także na warunki ich zwrotu do EST w sytuacji wystąpienia z zakonu, a nawet śmierci ucznia.

Zasady specjalne

1. O otrzymaniu wszystkich dokumentów należy niezwłocznie informować. Wystarczy przesłanie karty pocztowej ze słowem „otrzymałem" i inicjałami ucznia.
2. Uczeń powinien przechowywać wszystkie papiery w skrzynce posiadającej zamknięcie, służącej wyłącznie do tego celu, a także zatroszczyć się o to, żeby w przypadku [jego] śmierci skrzynka została odesłana sekretarzowi odpowiedniej dyscypliny: uczeń powinien

[27] *Ibidem*, s. 142.

poinformować Sub-Wardena swojej grupy o wydanych dyspozycjach w tej sprawie.

3. Osoba pragnąca opuścić [zmienić] dyscyplinę może poprosić o wykreślenie swojego imienia ze spisu członków, wysyłając sekretarzowi dyscypliny pisemne oświadczenie ze wskazaniem dyscypliny, do której pragnie przejść.
4. Kto chce wystąpić z Zakonu, powinien poinformować o tym sekretarza dyscypliny i zwrócić wszystkie dokumenty.
5. O każdej zmianie adresu należy niezwłocznie poinformować sekretarza dyscypliny, należy poinformować o tym także kierownika [Sub-Wardena] lokalnej grupy[28].

Z dokumentów Ezoterycznej Szkoły Teozofii wynika, że właściwa nauka obejmowała trzy formy: 1. zasady i ćwiczenia obowiązujące wszystkich uczniów EST, 2. praktyki indywidualnie wyznaczane przez Sub-Wardena, 3. specjalne wykłady dla uczniów EST, których celem było przede wszystkim wypracowanie odpowiednich postaw wobec Wielkich Mistrzów jako rzeczywistych nauczycieli i przewodników szkoły, a w rezultacie – wejście ucznia na indywidualną duchową drogę do Mistrza. Uczniowie antropozoficznej ES (nazywanej w niemieckojęzycznym środowisku uczniów R. Steinera Esoterische Stunde) podkreślali, że wykłady Doktora jako Arch-Wardena tej szkoły, a od 1907 roku jako nauczyciela niezależnego od centrum w Adyarze, miały zasadniczo inny charakter niż jego prelekcje przeznaczone dla szerokiej publiczności, a nawet wykłady dla członków Towarzystwa nienależących do ES. Nie chodziło jednak wyłącznie o przekazywane treści, lecz również o ich formę i związany z nią nastrój, które były zdecydowanie bardziej podniosłe. Uczniowie twierdzili, że R. Steiner nie tylko występował w nich jako reprezentant Wielkich Nauczycieli, ale wręcz wydawał im się w czasie tych spotkań istotą z innego wymiaru, faktycznym przedstawicielem wyższych światów. Wspominano o aurze, która otaczała jego postać w czasie wykładów ES i o niezwykłym wrażeniu, jakiego doznawali wówczas ich uczestnicy[29].

---

[28] *Ibidem*, s. 148.
[29] *Ibidem*, s. 38.

Polacy w Esoteric School of Theosophy oraz Esoterische Stunde

Z badań prowadzonych przez Izabelę Trzcińską, Agatę Świerzowską i Józefa Szymeczka wynika, że w Polskim Towarzystwie Teozoficznym (PTT), organizacji stworzonej przez Wandę Dynowską (1888–1971) w 1920 roku, istniała szkoła ezoteryczna[30]. Nie wiadomo natomiast, czy formacja tego typu istniała wcześniej – w pierwszym Polskim Stowarzyszeniu Teozoficznym, działającym w latach 1909–1912 pod przewodnictwem Kazimierza Stabrowskiego (1869–1929). Nie udało się dotychczas odnaleźć wielu dokumentów szczegółowych, ale niektóre dane można było zrekonstruować na podstawie archiwaliów z lat dwudziestych i trzydziestych, należących do polskich teozofów. Badacze podkreślają, że w okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie PTT goszczono w Polsce pannę Dorothy Arnold, emisariuszkę Besant, która przybyła właśnie w celu organizowania szkoły ezoterycznej. Chociaż jej pobyt nie trwał długo, to EST okazała się w Polsce formacją wyjątkowo trwałą. Podobnie jak w innych ośrodkach TT na świecie, do szkoły tej należały prawdopodobnie osoby najbardziej zaangażowane w działalność Towarzystwa Teozoficznego, bez wątpienia Dynowska, zapewne także Ewelina Karasiówna (1895–1965), Henryk Münch (zm. po 1940), Tadeusz Bibro (lata życia nieustalone), gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz (1893–1964), Maurycy Frydman (1901–1976), ale też inni teozofowie, którzy odgrywali ważną rolę w polskim życiu teozoficznym[31]. Nie wiemy, czy zasady organizacyjne EST obowiązujące w Polsce były identyczne jak w innych krajach – badania na ten temat nadal trwają[32]. Zważywszy jednak na specyfikę polskiej teozofii, można przypuszczać, że i tu występowały pewne rozbieżności. Bardzo silne tendencje mesjanistyczno-romantyczne, panujące w PTT (charakterystyczne także dla innych polskich formacji ezoterycz-

[30] Zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*…, s. 84.

[31] *Ibidem*, s. 6–130.

[32] Obecnie powstaje praca na temat duchowości polskich teozofów, przygotowywana przez Izabelę Trzcińską.

nych tych czasów), pozwalają przypuszczać, że polską dominantę mogła stanowić dyscyplina chrześcijańsko-gnostyczna, czyli ofiarnicza, a także dyscyplina działania.

Jeśli chodzi o udział Polaków w antropozoficznej ES, zarówno w okresie ich formalnej przynależności do Towarzystwa Teozoficznego, jak i w latach późniejszych, to z korespondencji polskich antropozofów z lat 1909–1923 wynika, że ezoterycznymi uczniami R. Steinera w tym okresie byli na pewno: Tadeusz Rychter, Wiga Siedlecka, Luna Drexler, Elżbieta Dziubaniuk (1881–1944), a także Henryk Kunzek (1871–1928)[33]. Członkiem Steinerowskiej ES był prawdopodobnie również Marian Wołowski (lata życia nieustalone), sekretarz koła prowadzonego przez Wigę Siedlecką w Warszawie, oraz Maria Reutt (1875–1965) i Konstancja Hojnacka (1880–1943), obie z Koła we Lwowie. Przynależność do ES F. Siedleckiego – od 1913 roku członka Towarzystwa Antropozoficznego, a od 1914 roku budowniczego Goetheanum w Szwajcarii – budzi wiele wątpliwości w związku z jego sceptyczną postawą wobec nauk dr. R. Steinera[34]. Brak kompletnych rejestrów ES z tego okresu nie pozwala na zrekonstruowanie wiarygodnej listy polskich uczniów. Pierwszym Polakiem w kręgu specjalnych uczniów Doktora był prawdopodobnie dr Jan Lagutt (von Ostheim, 1878–1944), wybitny chemik, który po ukończeniu studiów w Zurichu został pracownikiem, a następnie wicedyrektorem znanej farmaceutycznej firmy Sandoz. W pierwszych latach XX wieku Lagutt stworzył niezależną grupę teozoficzną w Szwajcarii. W tym czasie został przyjęty przez R. Steinera w poczet ezoterycznych uczniów. W 1906 roku w Bazylei z inspiracji Lagutta i pod jego kierownictwem powstało koło Paracelsus, które w 1913 roku, wraz z innymi teozoficznymi kołami ze Szwajcarii

[33] Listy uczniów zdeponowane są m.in. w Rudolf Steiner Archiv w Dornach. Zob. Listy Henryka Kunzeka [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4, s. 96–99.

[34] Na temat Siedleckiego i antropozofii zob. M. Dobiasz, *Polish Enigma* [w:] *Ænigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art*, eds. R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015, s. 296–298; M. Rzeczycka, K. Arciszewska, *Z dziejów polskiej antropozofii*…, s. 166.

związanymi z R. Steinerem, weszło w skład Towarzystwa Antropozoficznego[35].

Nieporównywalnie więcej danych pochodzi z lat 1924–1939, dzięki obszernej dokumentacji kół Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (z Krakowa, Lwowa, Warszawy i Wilna) oraz niezależnego od PTA Koła im. Słowackiego z Warszawy. Zbiór archiwaliów przechowywany w Goetheanum obejmuje pisma kierowników polskich grup zawierające prośby o wystawienie imiennych „błękitnych kart" (*blaue karten*), które potwierdzały rozpoczęcie „pierwszej klasy" szkoły ezoterycznej. Ta jakościowa i ilościowa zmiana w zawartości zasobów archiwalnych wiąże się ze wspomnianą wcześniej transformacją Towarzystwa Antropozoficznego, rozpoczętą przez R. Steinera w 1923 roku.

Przypomnijmy, że początek lat dwudziestych był dla TA wyjątkowo trudnym okresem. W nocy z 31 grudnia 1922 na 1 stycznia 1923 roku w wyniku podpalenia doszczętnie spłonął niezwykły gmach Goetheanum w Dornach, budowany od wiosny 1914 roku wspólnym wysiłkiem międzynarodowego grona antropozofów. Plan budowy nowego centrum antropozoficznego powstał bardzo szybko, mimo to Towarzystwo znalazło się w poważnym kryzysie ideowym. Na konferencji Bożonarodzeniowej w 1923 roku, która miała kluczowe znaczenie dla przyszłości tej formacji, R. Steiner nakreślił m.in. plany radykalnych zmian w podejściu do działalności TA. Na wykładach mówił wówczas o konieczności otwarcia antropozofii na świat, w tym także powołania nowej, działającej w pełni jawnie szkoły wiedzy duchowej. Otwarcie Towarzystwa miało polegać na wzmożonej popularyzacji konkretnych idei: antropozoficznej koncepcji kultury przyszłości, w tym ustroju państwa (tzw. trójpodziału), obejmującej edukację, medycynę, rolnictwo biodynamiczne, ale także sztukę. Grupy antropozoficzne, działające wcześniej raczej dyskretnie i ostrożnie, miały rozpocząć starania o rejestrację oficjalnych organizacji krajowych. Planowano wydawanie lokalnych czasopism

[35] *Jan Lagutt von Ostheim*, b.a., http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1113 [dostęp: 7.11.2019]; R. Steiner, *Zur Geschichte*…, http://www.bdn--steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=264 [dostęp: 7.11.2019].

i publikacji książkowych w językach narodowych, a także organizowanie wykładów publicznych i kursów specjalistycznych (rolniczych, artystycznych czy pedagogicznych) wszędzie tam, gdzie powstawały te lokalne struktury. Nową wiedzę miały również popularyzować biblioteki antropozoficzne. Centrum integrującym te działania, ale też przygotowującym antropozofów do pracy w ramach wspomnianych dyscyplin, miała być prężnie działająca szkoła ezoteryczna nowego typu, która tym samym przestawała być ezoteryczna (czy okultystyczna), w znaczeniu sposobu dystrybucji wiedzy. Tak powstała Wolna Wszechnica Wiedzy Duchowej, która zyskała status formalny w 1925 roku, na krótko przed śmiercią R. Steinera, niemal równocześnie z rejestracją nowej formacji: Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft – Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego, utworzonego na miejscu dawnego TA.

Sercem wszechnicy stało się nowe Goetheanum, w którym – zgodnie z przyjętą strategią – działały różne sekcje tematyczne, organizujące kursy dla uczniów tej szkoły w zakresie przyrodoznawstwa, medycyny, astronomii, sztuk plastycznych, sztuki eurytmii, kształtowania mowy, rolnictwa biodynamicznego i pedagogiki. R. Steiner przewidywał wprowadzenie trójstopniowego systemu nauczania, ale za jego życia powstał jedynie program pierwszej klasy, którą tradycyjnie (podobnie jak w ES) poprzedzał kurs wstępny. Kolejne stopnie miały powstać na dalszych etapach rozwoju Wszechnicy. Wstąpienie do niej – podobnie jak w przypadku wcześniejszych form szkoły – wymagało pisemnej deklaracji kandydata i rekomendacji sekretarza koła. Wspomnianą „błękitną kartę" podpisywał Steiner, a po jego śmierci jeden z członków zarządu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego. Polskie karty podpisywali: Marie Steiner (1867–1948), Ita Wegmann (1876–1943), Guenther Wachsmuth (1893–1963), Albert Steffen (1884–1963)[36]. Na podstawie udostępnionej w Goetheanum Archiv dokumentacji udało się ustalić, że do wybuchu

[36] Korespondencja z lat 1924–1939, Goetheanum Dokumentation Archiv, Polen, A.02.008.001. Kartę pierwszej klasy Jerzego Lilientala opublikowaliśmy w: *Polskie tradycje ezoetryczne 1890–1939*, t. 4, s. [141].

II wojny światowej pierwszą klasę wszechnicy rozpoczęło około 60 Polaków figurujących w rejestrach Goetheanum do 1905 roku, są to jednak dane szacunkowe[37].

Jeśli chodzi o praktyczną realizację założeń wszechnicy w Polsce i interesującą nas kwestię tajności i jawności jej działań, to ciekawy materiał stanowią wspomnienia rzeźbiarki Zofii Baltarowicz-Dzielińskiej (1894–1970), która była członkiem TA, ale nie należała do uczniów „klasy", chociaż zachęcała ją do tego Drexler – jej antropozoficzna i artystyczna mentorka. W spisanej po latach relacji ze Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego w Warszawie w październiku 1929 roku Baltarowicz przedstawiła specyficznie hierarchiczny charakter tego wydarzenia, oparty na trzech poziomach wtajemniczenia. Dla publiczności niezrzeszonej w Towarzystwie Antropozoficznym, lecz ciekawej nowin z zagranicy, przewidziano wykłady poświęcone postaci i myśli R. Steinera oraz prezentujące najbardziej atrakcyjne dyscypliny antropozoficzne: pedagogikę waldorfską, rolnictwo biodynamiczne i sztukę eurytmii. Ponadto zorganizowano specjalistyczny kurs dla nauczycieli oraz występy eurytmistek z Goetheanum w teatrze Ateneum. Prelegentami na tych otwartych spotkaniach byli: Luna Drexler jako sekretarz generalna PTA, Maria Jaworska (1885–1957), pedagog i posłanka RP, dr Stanisław Colonna-Walewski (ur. 1890–zm. po 1939), lekarz i kierownik Koła w Krakowie, wspomniany wcześniej G. Wachsmuth, członek zarządu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego, oraz Curt Englert-Faye (1899–1945), pedagog waldorfski z Zurichu. Natomiast członkowie Towarzystwa Antropozoficznego i kandydaci do pierwszej klasy wszechnicy brali udział w wykładach antropozoficznych zamkniętych dla szerokiej publiczności, jednak odnotowanych – podobnie jak

[37] W marcu 2017 i październiku 2018 roku pracownicy Rudolf Steiner Archiv oraz Goetheanum Dokumentation Archiv udostępnili Katarzynie Arciszewskiej i Monice Rzeczyckiej zbiory związane z ruchem antropozoficznym w Polsce przed 1923 rokiem oraz działalnością Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego w latach 1924–1939. W księgach adresowych i korespondencji prowadzonej przez sekretarzy kół polskich znajdowały się także informacje dotyczące spraw ES i wszechnicy, jednak nie były to rejestry uczniów ezoterycznych, stąd podana liczba jest wyłącznie orientacyjna.

wcześniej wymienione – w oficjalnym programie zjazdu[38]. Poświęcono je m.in. relacjom zachodzącym między wiedzą duchową a wiedzą przyrodniczą, zasadzie trójpodziału, rozpatrywanej zarówno w kontekście ciała ludzkiego, jak i organizmu społecznego, oraz architekturze Goetheanum. Wykłady te prowadzili: dr Guenther Wachsmuth i dr Roman Boos (1889–1952), historyk państwa i prawa z Dornach. Charakter zdecydowanie niejawny miał wykład M. Steiner przeznaczony dla członków TA oraz prowadzone przez nią zajęcia klasy ezoterycznej, których nie odnotowano w żadnych dokumentach oficjalnych, co podkreśla Baltarowicz.

> Maria Steinerowa prowadziła klasę szkoły ezoterycznej – nie brałam w tym udziału. Poza tym miała jeden zamknięty wykład dla członków, na którym byłam obecna. Wykładu tego w programie zjazdu nie notowano. Przyjazd Pani Steinerowej okryty był wielką tajemnicą. Przyjechała swoim własnym autem z towarzyszącą jej damą i odjechała nim w stronę – jak mówiono – rosyjskiej granicy[39].

Tajność przekazu wiedzy duchowej była zatem jedną z nadal obowiązujących zasad, pomimo zmiany formuły szkoły i wstępnych deklaracji. Autorzy prac poświęconych antropozoficznej Wszechnicy podkreślają jednak, że nie chodziło o zachowanie tajemnicy w sensie ścisłym, a tym bardziej tajną działalność skierowaną przeciwko komukolwiek[40]. Zamknięta formuła wykładów

[38] Zob. *Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego*, Warszawa 23–29 października 1929 [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4, s. 136–138.

[39] Zob. Pamiętnik Zofii Baltarowicz-Dzielińskiej, zeszyt 9, rkps, Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, sygn. ZBD/V/1. Dokument udostępniła prof. Iwona Demko, badaczka twórczości artystki.

[40] „Można sądzić, że w swojej ezoterycznej szkole Rudolf Steiner także praktykował *zamkniętość*. Taki sąd byłby jednak nieuprawniony, jako że u Rudolfa Steinera nigdy nie było mowy – nawet w ES – o tajności w powszechnym rozumieniu tego słowa. Mowa była zawsze o zachowaniu ducha naukowego, który w społecznym systemie kształcenia w sposób oczywisty zakłada, że poważna wiedza zdobywana jest wyłącznie stopniowo. Np., nie można uczyć wyższej geometrii kogoś, kto nie zna jej podstaw. Jeśli w przypadku geometrii jest to jasne dla każdego, to w stosunku do nadzmysłowego poznania funkcjonuje dobrze znany pogląd, że w tej dziedzinie można zrozumieć wszystko i sądzić

i spotkań wynikała z charakteru wiedzy duchowej i możliwości jej przyswajania. Bez specjalnego przygotowania wiedza ta jest w samej swej istocie hermetyczna, w znaczeniu niedostępna. Jej zdobywanie obejmuje wiele etapów teoretycznych i praktycznych, których nie da się pominąć. Dlatego dopuszczano do wykładów ezoterycznych i zajęć pierwszej klasy wyłącznie osoby przygotowane, które przeszły etapy wcześniejsze. Rozszerzenie tego grona o osoby niezorientowane przyniosłoby zapewne więcej szkód niż pożytku i prowadziłoby do nieporozumień wynikających np. z błędnych interpretacji obrazów i symboli antropozoficznych. To mogłoby natomiast skutkować zniekształceniami jej idei i w ostatecznym rozrachunku szkodziłoby sprawie.

Ponadto w Polsce sytuacja była bardziej skomplikowana niż w innych krajach Zachodu ze względu na rolę Kościoła rzymskokatolickiego, nie tylko jako głównego źródła polskiej duchowości i religijności, ale i obrońcy wartości patriotycznych. Polscy antropozofowie, uważający się zresztą za żarliwych chrześcijan i patriotów, doskonale rozumieli tę sytuację, dlatego ich działania po założeniu organizacji krajowej w 1923 roku nadal pozostawały dyskretne, chociaż formy „bezpieczne", takie jak zajęcia eurytmiczne czy kursy pedagogiczne dla nauczycieli, weszły do praktyki przedwojennego PTA. Większość publikacji antropozoficznych, w tym wykłady R. Steinera przetłumaczone na język polski, wydawano jednak poza oficjalnym obiegiem i dystrybuowano wyłącznie w zaufanym gronie. Nie zdecydowano się także na wydawanie oficjalnego tytułu prasowego, mając świadomość, że wzbudziłby on reakcje środowisk nieprzychylnych lub jawnie wrogich wobec nauk Steinera. Nie tyle więc tajność dla niej samej, co wymuszona sytuacją podwyższona ostrożność i dyskrecja były elementami codzienności polskich antropozofów[41].

o wszystkim bez jakiegokolwiek przygotowania". H. Weisberger, *Zur Einführung* [w:] R. Steiner, *Zur Geschichte*…, http://www.bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=264 [dostęp: 7.11.2019].

[41] Antropozofia będąca współczesnym nurtem ezoterycznego chrześcijaństwa, definiowana przez R. Steinera i jego uczniów jako faktyczna kontynuacja tradycji Różokrzyża, była narażona na ataki Kościoła pod zarzutem herezji, ale nie tylko. Polski kler traktował antropozofię jako istotne zagrożenie dla interesów Kościoła, zwłaszcza w związku z zainteresowaniem nauką duchową w kręgach inteligenckich. Widać to w publikacjach księży na ten temat

Warto zaznaczyć, że obraz zasłony, przypomniany przez Bławatską w *Isis Unveiled*, pozostał ważnym elementem symbolicznego języka antropozofii. Także twórczość romantyków, zwłaszcza Novalisa, stanowiła dla uczniów R. Steinera stałe źródło inspiracji. W jednej z medytacji twórcy antropozofii, przetłumaczonej przez Drexler, motyw zasłony – pozbawiony, co prawda, egipskich kontekstów, lecz nadal oczywisty w swojej wymowie – jest nadal znakiem tajemnicy, o której odsłonięcie – w akcie oświecenia – uprasza adept wiedzy duchowej:

Ty, który oświecasz Wszechświat,
racz i mnie oświecić.
Zdejm z moich oczu zasłonę,
bym mógł zobaczyć Prawdziwe Słońce,
które jeszcze zasłonięte dla mnie
jednak złotym morzem Światła
przenika moje uczucia.
Pozwól mi je zobaczyć,
W jasnym obrazie Prawdy.
daj mi w tym Świetle rozpoznać,
Jakie są moje obowiązki […][42].

(zob. np. ks. K. Wais, *Teozofja nowoczesna*, Lwów 1924). Odpowiednio przedstawione poglądy antropozoficzne, okrojone z elementów decydujących o chrystocentrycznym charakterze tego nurtu, za to podkreślające rolę istot lucyferycznych i arymanicznych w rozwoju ludzkości, łatwo stać się mogły pretekstem do nieuprawnionych, acz atrakcyjnych w dyskursie medialnym zarzutów o satanizm. Historia Czesława Czyńskiego (1858–1932), przywódcy ezoterycznego zakonu martynistów, który został w Polsce oskarżony właśnie o satanizm, pokazywała, że nie są to obawy bezpodstawne. Dodatkową okolicznością „obciążającą" antropozofów był fakt, że zarząd główny Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego mieścił się co prawda w neutralnej politycznie Szwajcarii, ale znaczna część członków pochodziła z Niemiec, a język niemiecki był *lingua franca* tej formacji. Z kolei M. Steiner, po śmierci twórcy antropozofii jedna z najważniejszych postaci tego ruchu, była wykształconą w Rosji córką carskiego generała, utrzymującą kontakty z Rosjanami, także po 1917 roku. W stytuacji szerokiej popularyzacji antropozofii zarzuty o działalność antypolską PTA (a może nawet szpiegowską na rzecz obcych mocarstw) pojawiłyby się zapewne w walce o rząd dusz w Polsce.

[42] Medytacja poprzedzona adnotacją: „tłumaczyła Luna Drexler, przepisała Zofia Baltarowicz, otrzymałam 2 kwietnia 1925 r.". Zeszyt Zofii Jaegermann z notatkami antropozoficznymi, [b.d.], rkps, Zakład Zbiorów Specjalnych Biblioteki Narodowej, Materiały Zofii Jaegermann, sygn. akc. 19044.

IZABELA TRZCIŃSKA
Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

DUCHOWOŚĆ

TEOZOFICZNE KONCEPCJE I PRAKTYKI ROZWOJU DUCHOWEGO W KULTURZE POLSKIEJ OD POCZĄTKU XX WIEKU DO 1939 ROKU

Idea duchowości (łac. *spiritualitas*) narodziła się w chrześcijaństwie późnej starożytności, czyli w czasach, kiedy religia ta zdążyła już zapuścić korzenie i pojawiły się w jej obszarze pierwsze kryzysy wynikające ze słabnącego zaangażowania wyznawców. Indywidualizacja wybranych praktyk religijnych miała stać się remedium na zaistniałą sytuację. Do późnej nowożytności powstawały w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego liczne szkoły duchowości związane przede wszystkim ze wspólnotami zakonnymi, z czasem zwyczaje te zaczęły przenikać do środowisk świeckich[1].

Reinterpretacja duchowości głoszona przez członków Towarzystwa Teozoficznego (TT)[2] w zasadniczy sposób przekształciła

[1] Charakterystykę chrześcijańskiej duchowości przedstawili m.in.: K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; J.A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i historyczny* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 13–19.

[2] Na temat powstania i historii TT zob. np. B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980; J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany 1994.

chrześcijańską formułę. W teozoficznym motcie: „Nie ma religii wyższej niż prawda" wybrzmiał znaczący sceptycyzm wobec instytucji religijnych, absolutyzujących głoszone w ich obrębie przekazy. W 1877 roku Helena P. Bławatska opublikowała dzieło *Isis Unveiled*, w którym głosiła postulaty „przedwiecznej mądrości" (*Ancient Wisdom*), będącej swobodną adaptacją założeń filozofii wieczystej, i wskazywała na wspólne korzenie różnorodnych koncepcji religijnych, filozoficznych i ezoterycznych[3]. Bławatska tłumaczyła, że teozofia nie jest jedną z religii, lecz religią samą w sobie (*Religion itself*), a jej zadaniem staje się odrzucenie ograniczającej dogmatyki, a w zamian dotarcie do istoty wszelkich wierzeń i rytuałów[4].

Formowanie zrębów teozoficznej doktryny domknęło wydanie w 1888 roku *Doktryny tajemnej*[5], w której Bławatska przedstawiła nowatorski system ezoteryczny, zawierający niezwykle spójną koncepcję *sacrum*, świata i człowieka. Podstawą tej publikacji stały się rzekome zapisy tajemniczej *Księgi Dzyan*, którą autorka miała odkryć i studiować w jednym z tybetańskich klasztorów. Wykład zdominowały dwa wątki. Pierwszy dotyczył teozoficznego ujęcia ewolucji, będącego swoistą wypadkową zachodniego mitu postępu oraz naukowych koncepcji Karola Darwina. Bławatska omówiła cykl siedmiu ras, mających się zrealizować na Ziemi, i uznała, że w obecnej epoce żyje piąta z nich.

---

[3] H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled*, wersja internetowa oparta na wydaniu z 1877 roku, https://www.theosociety.org/pasadena/isis/iu-hp.htm [dostęp: 5.02.2020]. Na temat Bławatskiej, jej pism, działalności oraz koncepcji duchowości zob. P.K. Johnson, *The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*, New York 1994; *Helena Blavatsky*, „Western Esoteric Masters Series", ed. N. Goodrick-Clarke, Berkeley 2004; G. Lachman, *Madame Blavatsky. The Mother of Modern Spirituality*, New York 2012. Pojęcie filozofii wieczystej (*philosophia perennis*) wprowadził Agostino Steuco, por. Ch. Schmitt, *Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas" 1966, vol. 27, s. 505–532. Podstawy „odwiecznej mądrości" obszernie przedstawiła potem A. Besant, *The Ancient Wisdom. An Outline of Theosophical Teaching*, London 1899.

[4] H.P. Blavatsky, *Is Theosophy a Religion?*, „Lucifer" 1888, vol. 3, no. 15, s. 177–187.

[5] *Eadem*, *Secret Doctrine*, vol. 1–2, wersja internetowa oparta na wydaniu z 1888 roku, https://www.theosociety.org/pasadena/sd/sd-hp.html [dostęp: 1.02.2020].

Wątek drugi odnosił się do religii Wschodu, którym autorka przyznawała pierwszeństwo wobec tradycji judeochrześcijańskiej. W konsekwencji w zachodnim ezoteryzmie pojawiło się wiele symboli i pojęć zaczerpniętych z buddyzmu i hinduizmu (np. dharma, karman, reinkarnacja, atman, buddhi), które od tej pory stały się trwałym elementem wszelkich ruchów alternatywnych Zachodu. Bławatska wyeksponowała też rolę Mahatmów, duchowych mistrzów wspierających rozwój świata[6].

W odwołaniu do takich podstaw Annie Besant i Charles W. Leadbeater oraz inni przedstawiciele drugiego pokolenia członków TT[7] zapowiadali powołanie uniwersalnej religii, łączącej w pokojowy sposób różnorodne nauki tradycyjnych wierzeń. Przygotowaniem do niej stawało się wprowadzenie kształtującej samoświadomość duchowości, bazującej na różnorodnych praktykach, na które składały się codzienne medytacje, ćwiczenia uważności, rytuały scalające teozoficzną wspólnotę (np. obchody święta lotosu upamiętniającego śmierć Bławatskiej, a zarazem oświecenie Buddy) oraz obrzędowość Liberalnego Kościoła Katolickiego. Zwieńczeniem tych działań, a jednocześnie przyczyną rozlicznych kryzysów ruchu teozoficznego – także w obrębie kwestii duchowości – okazało się uznanie wyjątkowej misji Jiddu Krishnamurtiego oraz powołanie Zakonu Gwiazdy na Wschodzie, a następnie zawieszenie działalności tej organizacji.

Wszystkie te wątki zaznaczyły się również w polskiej teozofii od końca XIX wieku aż do połowy XX stulecia. Ten nurt nie był jednorodny – ani w kontekście przyjmowanych poglądów, ani w sferze organizacyjnej[8]. Od początku XX wieku powstały trzy towarzystwa teozoficzne zrzeszające Polaków. Pierwsze,

---

[6] Por. C. Jinarajadasa, *Early Teachings of the Masters 1881–1883*, Chicago 1923.

[7] C. Wessinger, *The Second Generation Leader of Theosophical Society (Adyar)* [w:] *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden–Boston 2013, s. 33–50.

[8] Należy zaznaczyć, że polskie środowisko teozoficzne było pod wieloma względami bardzo zróżnicowane, por. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 38–130.

działające w Warszawie, prowadził Kazimierz Stabrowski. W 1919 roku zostało założone Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Zaolziu, którego liderem został Andrzej Kajfosz. Trzecie, o największym wpływie, powstało na początku lat dwudziestych z inicjatywy Wandy Dynowskiej. Poza tym teozoficzne przekonania podzielało wiele osób niewpisanych formalnie do żadnej ze wspomnianych grup, a byli to artyści, społecznicy i liczni ezoterycy. Popularność teozofii na ziemiach polskich wynikała w dużej mierze z przekonania, że związane z nią poglądy stanowiły ważny aspekt spuścizny romantycznej, i w tym też duchu należy je odczytywać.

Kształtowanie modelu ezoterycznej duchowości w kulturze polskiej nie polegało więc na odrzuceniu rodzimej tradycji, lecz na jej gruntownej i konsekwentnej reinterpretacji, w której na plan pierwszy wysunęły się dwa, tylko pozornie sprzeczne elementy. Pierwszym była zmitologizowana wykładnia dziejów, usytuowana na styku teozoficznej teorii ewolucji i romantycznej historiografii, bazującej na filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego, którego wizjonerska i symboliczna opowieść stała się jedną z najważniejszych lektur w kulturze polskiej, poczynając od schyłku XIX wieku aż do wybuchu II wojny światowej. Mitologia Króla Ducha i stwórczej przemiany świata, przynależna do wielkiej narracji o narodowym odrodzeniu, określiła również ramy teozoficznej wyobraźni[9]. Na myśli Słowackiego została oparta polska antropologia ezoteryczna, z charakterystyczną dla niej koncepcją jaźni, uznanej za boską i twórczą

[9] Za jeden z najważniejszych tekstów Słowackiego o charakterze profetycznym uznawano *Genezis z Ducha*, por. J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, Warszawa 1911, s. 13. Polscy ezoterycy uważali, że utwór ten należy przybliżyć także czytelnikom w Europie. Pierwszy przekład na język obcy przygotowała Alida von Ulrich, zob. J. Slowatski, *La Genèse par l'âme*, trad. A. d'Ulrich, Milano [b.d.]. Miciński poświęcił temu dziełu osobne opracowanie, zob. T. Miciński, *Król Duch-Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego* [w:] *idem*, *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906. Na temat koncepcji dziejów Słowackiego i jego historiograficznych idei zob. także: K. Krobicki, *O „Księgach Rodzaju Narodu Polskiego" Juliusza Słowackiego*, „Pamiętnik Literacki" 1969, t. 60, nr 3, s. 97–137. Mit upadku, zaczerpnięty z filozofii genezyjskiej Słowackiego, wywarł wielki wpływ także na poglądy innych polskich ezoteryków, stał się m.in. osnową kosmologii Agnieszki Pilchowej z Wisły.

cząstkę w człowieku. Drugim członem wspomnianej reinterpretacji stała się duchowa praktyka mająca na celu transgresyjne wyjście poza wszelkie systemy – religijne i mitologiczne, także te uznawane w teozofii za szczególnie istotne. Koegzystencja obydwu kontekstów charakteryzowała polską teozofię aż do połowy XX wieku, jednak aspekt pierwszy dominował na początkowym etapie rozwoju tego ezoterycznego ruchu, zaś drugi stał się jego znaczącym wyróżnikiem w okresie dwudziestolecia. Niniejszy artykuł stanowi próbę zasygnalizowania najważniejszych aspektów duchowości obecnej w różnorodności polskich tradycji teozoficznych.

Mądrość ewolucji

Polscy teozofowie wskazywali zazwyczaj, że zajęli się ezoteryką pod wpływem intuicji, przeczuć i zbiegów okoliczności, których korzeni byli skłonni upatrywać na przykład w poprzednich żywotach, jednak wspólnym mianownikiem tych osobistych mitów pozostawało poczucie religijnego kryzysu i braku duchowych doznań. W takim tonie pisał np. Mieczysław Geniusz w wydanej w 1910 roku książce *Znaj siebie samego*, skierowanej do wszystkich poszukujących prawdy i własnej duchowej ścieżki, a jednocześnie zainteresowanych odrodzeniem narodowym, ponieważ dla autora obie te kwestie pozostawały nierozerwalnie związane[10]. Chodziły słuchy, że Geniusz był

[10] M. Geniusz, *Znaj siebie samego*, Kraków 1910. O działalności patriotycznej Geniusza zob. K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1977, z. 13, s. 115–137. Jego działalność i oddanie sprawie polskiej budziły szacunek wśród jemu współczesnych, K. Kardaszewicz, *Listy Mieczysława Geniusza*, „Ruch Literacki" 1933, nr 8, s. 174. Idealizowaną biografię Geniusza przygotowała M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota (z kart pamiętnikowych)*, Warszawa 1937, https://polona.pl/item/mieczyslaw-geniusz-dzieje-zywota-z-kart-pamietnikowych-z-lat-wojny,NDE3NTM3OTQ/#info:metadata [dostęp: 7.10.2018]; por. także: *eadem*, *Ś. P. Mieczysław Genjusz*, „Tygodnik Ilustrowany" 1921, nr 2, s. 29. Na temat ezoterycznej działalności Geniusza zob. A. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski" w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne*

współzałożycielem loży TT w Egipcie[11], jednak polskich ezoteryków zachęcał on nieodmiennie do utworzenia własnego, w pełni niezależnego od wszelkich międzynarodowych struktur ugrupowania. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wiele teozoficznych poglądów uznał on za własne i traktował TT jako ważny wzorzec dla przygotowywanych przez siebie projektów, promujących rozwój na wielu poziomach życia indywidualnego i społecznego.

Autor już we wstępie wspomnianej pracy zaznaczał, że jego osobiste poszukiwania wynikały z powierzchowności tradycyjnego wychowania, jakie odebrał[12]. Podkreślał, że początkowo treści ezoteryczne traktował raczej w kategorii rozrywki. Dopiero tragiczne doświadczenia życiowe, którymi była śmierć jego trzech córek, a następnie żony, pchnęły go do przyjęcia alternatywnych rozwiązań – w nich odnalazł „wzory syntetyczne matematyki duchowej" przeciwstawione „mgławicy ideału"[13]. W tej perspektywie uznał on duchowość za wiodącą ideę, zaznaczając jednak, że i ona wymaga w życiu każdego człowieka właściwego ukształtowania:

> Gdy duchowość jest nie dość rozwinięta w jednostce, wiara w nią wpojona słabo nie ma kierowniczego wpływu na postępowanie, wpojona zaś silnie stać się może ślepym fantazmatem. Gdy duchowość się rozwija, wielu obojętnych i takich, co odrzucili byli wpojoną wiarę, zdobywają w trudzie życia i myśli, **uczucie** rzeczywistości dziedzin znanych dotąd tylko **pojęciowo**, czyli wiarę, która jest tedy wiedzą opartą na wewnętrznym doświadczeniu, objawieniem z tego doświadczenia tryskającym[14].

1890–1939, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. I. Trzcińska, M. Rzeczycka, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 118–132.

[11] Por. J. Czarnomski, *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „Lotos" 1935, z. 5, s. 151–153; *idem*, *Z teki martynistycznej M. Geniusza (okultyzm arabski)*, „Niebo Gwiaździste" 1937, nr 11/12, s. 91.

[12] M. Geniusz, *Znaj siebie samego*, s. 7.

[13] *Ibidem*, s. 16. Podobną koncepcję duchowości przedstawił Rudolf Steiner, który ujmował tę ideę w kontekście ezoterycznej metafizyki: „Dla każdego, kto poznał naukę duchową, jest oczywiste, że poza wszelką zmysłową rzeczywistością istnieje również jakaś duchowość", R. Steiner, *Przejawy karmy*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2009, s. 25.

[14] M. Geniusz, *Znaj siebie samego*, s. 49–50; wyróżnienia – autor cytatu.

W przywołanej refleksji na temat duchowości znajdujemy kilka ważnych aspektów. Geniusz dostrzegał w niej narzędzie pracy umysłowej prowadzące do doświadczenia rzeczywistości istniejącej obiektywnie, chociaż wymykającej się zmysłom, bliskiej koncepcji platońskich idei. Z tego też względu uważał, że praktyki te należy połączyć z dociekaniami o charakterze naukowym, by uczynić z nich podwaliny dla odrodzonej kultury polskiej, włączonej w ten sposób w proces powszechnego rozwoju. Zainteresowanie ewolucją nie ograniczało się więc wyłącznie do rekonstrukcji przeszłości, gdyż teozofowie, także polscy, nie zamierzali czekać z założonymi rękami na nadejście kolejnego przełomu – pragnęli oczekiwaną transformację wspierać i kształtować, by przyspieszyć pojawienie się następnej, doskonalszej i bardziej duchowej epoki. Ważnym komponentem uniwersalnej religii przyszłości miała się stać synteza nauki i religii. Z tego względu Geniusz zamierzał zbudować ośrodek ezoterycznych badań (OBEiM). O znaczeniu tego uzgodnienia pisała również Alida von Ulrich:

> Jednym z celów teozofii jest, by o ile to możliwe, złączyć wierzenia wszystkie, odnajdując w każdym ziarno prawdy i oświecić religię przez naukę. W tym sensie teozofia tworzy rzeczywiście część idei nowych. Do tej pory religia z nauką i religia z religią walczyły bez spoczynku. Idea nowa jest pojednaniem i przez to może przyjść BRATERSTWO POWSZECHNE[15].

W swojej koncepcji duchowości Geniusz wyeksponował też kategorię „uczucia", pojmowanego na sposób romantyczny, czyli jako osobistego, intensywnego przeżywania, niepozbawionego emocjonalnych wrażeń, będącego od tej pory integralną częścią duchowości ezoteryków w Polsce.

W kontekście nadziei na lepszą przyszłość jedną z najistotniejszych ścieżek transformacji stawała się sztuka – w przekonaniu teozofów sięgająca jądra rzeczywistości, profetyczna, rozsadzająca konwencje, a jednocześnie odwołująca się do uczuć

[15] A. von Ulrich, *Nauka dawna i idee nowe. Odczyt*, Łowicz 1908, s. 24. Tekst odczytu zawierał omówienie *Zasad teozofii* Charlesa W. Leadbeatera.

odbiorców. Wszystkie te aspekty podkreślał Tadeusz Miciński, członek TT. Nawiązując do teozoficznego motta, pisał w *Nietocie*: „Nie masz religii wyższej nad prawdę serca”[16]. Książka ta, powstała w czasie jego krótkiej lecz nad wyraz intensywnej fascynacji teozofią, zasługuje w tym miejscu na szczególną uwagę. Na jej okładce nie przypadkiem znalazła się swastyka, teozoficzny symbol ewolucji, zaprojektowana przez Stabrowskiego, lidera pierwszej polskiej organizacji teozoficznej. W fantastycznej przestrzeni „Tatr-Himalajów” Miciński zbudował uniwersum, skonstruowane w duchu założeń przedwiecznej mądrości, pełne gorączkowych i przynajmniej na pierwszy rzut oka niespójnych obrazów i skojarzeń, gdzie czas mityczny i odwołania do historii łączyły się z teraźniejszością polskich sporów i przerysowaną (a często też złośliwą) charakterystyką barwnych postaci, żyjących w czasach autora. Wyeksponowana w książce symbolika Wschodu okazała się jednak istotna tylko o tyle, o ile w rozumieniu autora pozostawała zbieżna z baśniowymi obrazami Słowiańszczyzny, w dużej mierze zainspirowanymi pismami Słowackiego. Najważniejszą funkcją tej powieści nie było jednak odtworzenie czy przypomnienie dawnych wierzeń, a tym bardziej satyra społeczna, lecz odzwierciedlenie inicjacyjnej ścieżki bohatera, wędrującego w przestrzeni paradoksalnej i traumatycznej imaginacji, który znajduje jedność różnorodnych tradycji religijnych nie w badanych krytycznie źródłach, lecz we własnym doświadczeniu. W ten sposób osobiste przeżycie duchowej transformacji, wiodącej przez cierpienie i śmierć, stało się odzwierciedleniem uniwersalnego planu przemian.

Za prawdziwego proroka nowych czasów uchodził również wspominany Stabrowski, gdyż wierzono, że jego malarstwo zawiera wizje przyszłości. Zaginiony cykl *Pochód burzy* wzbudził tak wielkie poruszenie w Rosji, że uznano go za prorocką zapowiedź przyszłych wydarzeń[17]. Również w Polsce podziwiano jego dzieła, o czym wspominała na przykład Aleksandra

[16] T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa [ca. 1910], s. 486. Miciński należał do TT w okresie od 1909 do 1912 roku, co poświadcza wpis jego nazwiska w General Register w Adyarze oraz w kolejnych spisach członków polskich lóż TT.

[17] Por. *Художникъ-провидецъ*, „Нива” 1916, no. 5, s. 74–81.

Piłsudska[18]. Artysta pragnął, by jego prace wspierały rozwój odbiorców. Niedługo przed śmiercią Stabrowskiego Kazimierz Kalinowski pisał o jego „licznych obrazach treści mistycznej", z których większość zaginęła. Wspominał, że dzieła,

> […] które kilkanaście lat temu nadzwyczajny podziw budziły w Skandynawii, kiedy je [Stabrowski] wystawił w czasie międzynarodowego kongresu teozoficznego, nie zaopatrzywszy z rozmysłu w tytuły, a różni „wtajemniczeni" na ów zjazd przybyli z całego świata, próbowali na prośbę autora w pisanych różnymi językami komentarzach, wyjaśnić treść zawiłą zagadkowych kompozycji polskiego malarza[19].

Rzecz znamienna, artystycznym językiem Stabrowskiego, podobnie jak jego ucznia Mikalojusa Konstantinasa Čiurlionisa czy zaprzyjaźnionego z nim Nikołaja Roericha, pozostał symbolizm. Wprowadzona przez twórców związanych z teozofią abstrakcja prowadziła niejako w głąb rzeczywistości[20], symbolizm natomiast zdawał się lepiej integrować znaczeniowe kody przeszłości i teraźniejszości, wskazując na jedność zawartych w nich sensów. Jako taki stanowił czytelny język dla ludzi wywodzących się z różnych kultur, lecz biorących razem udział w zmianach wspólnej historii.

Dla pierwszych polskich teozofów koncepcje teozoficzne pozostawały istotne, o ile dawały się uzgodnić z przekazem wieszczów, stanowiły też jedynie pretekst do rozwijania własnych pomysłów, a upowszechnienie alternatywnej duchowości miało służyć pogłębieniu indywidualnego rozwoju jednostek,

---

[18] A. Piłsudska, *Wspomnienia*, Londyn 1985. Dzieła z *Pochodu burzy* pojawiły się na cyklu pocztówek wydanych na początku wieku. Wprawdzie ich jakość nie pozwala na szczegółową analizę formalną i ikonograficzną poszczególnych obrazów, przybliża jednak ogólny zamysł cyklu.

[19] K. Kalinowski, *Wielki nieznajomy*, „Głos Poznański" 28 XII 1926, s. 5.

[20] Malarstwo abstrakcyjne zainicjowała Hilma af Klint, której twórczość została odkryta dopiero po II wojnie światowej, por. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862–1944)*, „Przegląd Religioznawczy" 2016, nr 1 (259), s. 85–100. Największy wpływ wywarła jednak abstrakcyjna twórczość Wassilego Kandinsky'ego, a także jego rozważania dotyczące duchowości, zob. W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996.

wspierającego proces narodowego odrodzenia. Należy zaznaczyć, że dla wszystkich przywołanych w tej części tekstu ezoteryków związek z TT okazał się jedynie etapem w ich życiowych poszukiwaniach[21], niemniej teozoficzna duchowość była jednym z najważniejszych fenomenów polskiego ezoteryzmu.

Budowanie nowego świata

Wprawdzie w Polskim Towarzystwie Teozoficznym (PTT), założonym w odrodzonej Rzeczpospolitej u progu lat dwudziestych XX wieku, zabrakło postaci tak powszechnie znanych w kulturze czy sztuce, jak miało to miejsce na początku stulecia, jednak nowi uczestnicy tego ezoterycznego ruchu włożyli bardzo dużo zaangażowania w działalność popularyzatorską, a zwłaszcza społeczną, zwracając przy tym wyjątkową uwagę na kwestie duchowości. Reprezentanci tego okresu, podobnie jak ich poprzednicy, szukali synkretycznej formuły mitologii, łączącej poetykę polskiego romantyzmu z ezoteryczną wykładnią chrześcijaństwa i przekazem nowoczesnej teozofii, której ramy pomogłyby opisać następującą przemianę świata. Uważano, że teozofowie znajdują się w awangardzie tej transformacji:

> Jednoczą się ludzie w zorganizowane zrzeszenie, skupiając wolę w wysiłku dla wyrabiania, wypracowania w sobie świadomie typu rasy przyszłej. Ta garstka złączona jednym ideałem i trudem dobrowolnym to Wszechświatowe Towarzystwo Teozoficzne, to pole doświadczalne nieustannie dokonywującej się selekcji, to kolebka nowego typu człowieka[22].

---

[21] Geniusz ostatecznie ze względów finansowych porzucił pomysł zorganizowania ezoterycznego ośrodka badań. Miciński odszedł z TT już w 1913 roku; zob. J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane. Korespondencja Tadeusza Micińskiego z Wincentym Lutosławskim* [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979, s. 341–402, tu: s. 399. Stabrowski i von Urlich wstąpili do Towarzystwa Antropozoficznego.

[22] W. Dynowska, *Zadania Narodowego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny" 1924, nr 8, s. 2–7.

Ukształtowanie „nowego typu człowieka" wydawało się wówczas konieczne, tym bardziej że zbliżanie się nowej epoki postrzegano jako gwałtowny proces, pełen niebezpiecznych zwrotów akcji. Cel ewolucji został określony mianem przebóstwienia, a prawo karmiczne jawiło się jako motor uniwersalnej transformacji. Tak pisał na przykład anonimowy autor tekstu zamieszczonego w numerze drugim „Przeglądu Teozoficznego", zatytułowanego *Wołanie z głębi* i opatrzonego znamiennym ewangelicznym mottem: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha":

> Kataklizmy mrówczych kopców zwanych miastami, trzęsienia ziemi i pożary miast, wojny i częściowe rewolucje, przewroty społeczne, ojczyzny zatracone i odzyskane są wybuchami lawy, wrzącej we wnętrznościach Materii, dążącej ku przebóstwieniu, są manifestacjami wielkich epizodów Karmy[23].

Dla Polaków jednym z elementów tego dynamicznego przekształcenia dziejów stało się odzyskanie niepodległości po latach zaborów, odczytywane w kategoriach cudu. Zgodnie z koncepcją teozoficzną postępujące oswobodzenie narodów realizowało się dzięki manifestacjom ich Duchów. W Polsce za personifikację narodowego Ducha uznano marszałka Józefa Piłsudskiego. W latach trzydziestych została założona medytacyjna Grupa Amarantowa (nazwa nawiązywała do jednego z kolorów polskiej flagi), odwołująca się do Mistrza zsyłającego moc i mądrość, co potwierdza głęboką wiarę polskich teozofów w działanie Mahatmów, wspierających na różne sposoby całe narody i poszczególnych ludzi. Elżbieta Bocheńska pisała, że w trakcie spotkań tej grupy: „Wymieniano imiona i nazwiska czystych, bezinteresownych działaczy społecznych i politycznych, mających wpływ na losy Polski"[24]. Wierzono, że poznanie ezoterycznego przeznaczenia Polski prowadzi do wypełnienia jej dharmy, a tym samym uwolnienia od karmicznych obciążeń. Polacy nie byli odosobnieni w swoim przywiązaniu do narodowej sfery duchowości. Wystarczy wspomnieć, że również

[23] *Wołanie z głębi*, „Przegląd Teozoficzny" 1921, nr 2, s. 1–4, tu: s. 2.

[24] E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne* [lipiec 1989], mps, Archiwum Ośrodka Karta, s. 9.

George Arundale po koronacji Jerzego VI w 1937 roku zwracał uwagę na „okultystyczne znaczenie tego rodzaju ceremoniałów, podkreślając, iż powodują one spływanie duchowych energii na tych, którzy biorą w nich udział”[25].

Umiejscowiona w takim kontekście duchowość nigdy nie była jedynie sztuką samą dla siebie, a związane z nią praktyki obejmowały nie tylko z natury introwertyczne narzędzia samodoskonalenia, lecz także postępowanie mające na względzie możliwie szerokie oddziaływanie społeczne przez służbę innym ludziom, ich wewnętrznemu rozwojowi, kształtowaniu nowego modelu społeczeństwa i ogólnie – poprawie świata. Teozofowie prowadzili więc czytelnie, kursy dokształcające dzieci i dorosłych, opiekowali się więźniami, patronowali rozlicznym akcjom humanitarnym (np. skierowanym przeciw karze śmierci lub dotyczącym opieki nad zwierzętami), organizowali kolonie letnie w Mężeninie, zadaniem których stała się szeroka promocja zdrowego stylu życia, sportu, wegetarianizmu i medytacji. Do studiowania teozoficznej duchowości zachęcały książki wydawane staraniem PTT, wśród których znalazły się m.in. swoiste poradniki dotyczące pracy nad wolą czy koncentracją[26]. Teozofowie interesowali się alternatywną medycyną, praktykowali też medytacje mające przywracać zdrowie[27]. Skuteczność tej rozbudowanej działalności gwarantowały rozmaite zespoły funkcjonujące w ramach Towarzystwa – ogniska, grupy, koła czy zakony, charakteryzujące się zhierarchizowaną, inicjacyjną strukturą, często obwarowane obowiązkiem milczenia i stawiające wyśrubowane wymagania wobec swoich członków[28].

---

[25] E. Karasiówna, *Omówienie artykułów wstępnych dr Arundale'a z numerów majowego, czerwcowego i lipcowego „Theosophiste'a"*, „Biuletyn Teozoficzny" 1937, nr 8–9, s. 129.

[26] A. Besant, *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, tłum. W. Głownia, Warszawa 1928; J.I. Wedgwood, *Początki medytacji*, tłum. W. Głownia, Warszawa 1937; E. Wood, *Koncentracja*, tłum. K. Machlańska, Warszawa 1924.

[27] Teozofowie wydawali książki poświęcone tej tematyce, por. U. Sinclair, *Dom cudów*, tłum. A. Motylińska, Warszawa 1924. W PTT działała też Grupa Healerów, której członkowie zajmowali się medytacją uzdrawiania, E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne* [lipiec 1989], mps, Archiwum Ośrodka Karta, s. 9.

[28] Więcej na temat tej rozległej działalności zob. I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, s. 38–130.

Jedną z najciekawszych formacji pracy duchowej była Szkoła Ezoteryczna, działająca w polskiej sekcji TT, od samego początku zgodnie ze wskazówkami Besant, mimo że należała ona do frakcji niejawnych i przeznaczonych jedynie dla wypróbowanych członków. Jej funkcjonowanie w Polsce przybliżyła nieco Bocheńska:

> Szkoła ezoteryczna była jednostką odrębną. Większość członków nie wiedziała o jej istnieniu, a prace jej były otaczane tajemnicą. Do Szkoły Ezoterycznej (ES) przyjmowano tych członków Towarzystwa, którzy mieli głębsze rozumienie praw okultystycznych i odpowiednio wysoki rozwój wewnętrzny […]. Jednemu krokowi na drodze poznania wiedzy okultystycznej muszą towarzyszyć trzy kroki na drodze etycznej. […] w ES istniały trzy dyscypliny pracy, z których każdy człowiek wybierał tę, która mu najbardziej odpowiadała. Oto one: Karma Joga – służenie przez działanie, Dżnani Joga – służenie przez mądrość, Bhakti Joga – służenie przez samooddanie. Każda z nich, oprócz odpowiednich studiów wymagała specjalnej pracy medytacyjnej (trzy razy dziennie na temat ustalony poprzedniego dnia wieczorem). Oczywiście członków ES obowiązywało jarstwo, niepalenie i niepicie alkoholu i powstrzymanie się od życia seksualnego poza małżeństwem[29].

Ideowe przygotowanie teozofów do tej złożonej pracy nad rozwojem własnym i świata bazowało na podstawowych zasadach nowoczesnej teozofii. Uważano, że przynależność do TT nie stała w sprzeczności z wyznawaniem żadnej religii ani z postawą agnostyczną: „Można więc być teozofem – a zarazem dobrym Chrześcijaninem, Buddystą lub Mahometaninem. Ale też można być dobrym teozofem, nie należąc do żadnego z tych wyznań”[30]. Podążając za deklaracją Prawa Jedności, według

[29] E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne* [lipiec 1989], mps, Archiwum Ośrodka Karta, s. 14. Por. M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *Tajemnica. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem*, w niniejszym tomie s. 46–47.

[30] *Towarzystwo Teozoficzne. Cele i zadania*, Warszawa 1923, s. 8, https://polona.pl/item/towarzystwo-teozoficzne-cele-i-zadania,NzIwMTQ2MzA/2/#info:metadata [dostęp: 10.09.2019]. Teozofowie szczególną uwagę przywiązywali do siedmiu religii, w poczet których Besant zaliczyła hinduizm, zoroastryzm, dżinizm, buddyzm, chrześcijaństwo, islam i sikhizm, A. Besant, *Seven Great*

którego w odwiecznej Mądrości, leżącej u źródeł religii i filozofii, wszystko ma swój początek i do niej zmierza[31], polscy teozofowie podkreślali równoważność odmiennych wierzeń i występujące w nich analogie[32], prowadząc rozległe badania porównawcze, także w kontekście polskim. Na przykład Dynowska na wykładach otwartych omawiała podania o Parsifalu i rycerzach Okrągłego Stołu, które odczytywała na tle polskiej myśli romantycznej[33].

W tym kontekście porównawczym teozofowie interpretowali też chrześcijaństwo. Andrzej Podżorski, reprezentujący w 1919 roku zaolziańskie PTT, pisał o chrześcijaństwie, które spełnia podobne funkcje i dysponuje analogiczną mocą do innych religii[34]. Polscy teozofowie obchodzili chrześcijańskie święta, jednak koncentrowali się na ich duchowym znaczeniu, wskazując, że np. Boże Narodzenie powinno odbywać się w sercu wierzącego każdego dnia[35]. Jedynie Kajfosz uznał pierwszeństwo

---

Religions, Adyar 1972. Natomiast do najważniejszych celów Towarzystwa należały: budowanie braterskiej wspólnoty ludzkości, badania nad religiami oraz poznawanie nieznanych do tej pory praw natury, por. *Towarzystwo Teozoficzne*…, s. 5. O tym, że zasady te nie utraciły swojego znaczenia, świadczy publikacja wydana przez TT w połowie lat trzydziestych, gdzie postulaty wspomnianej wyżej broszury zostały przywołane po raz kolejny i nieco poszerzone, por. *Zasady teozofji opowiedziane poprostu*, Warszawa 1936, https://polona.pl/item/zasady-teozofji-opowiedziane-po-prostu,MTEzMjc1NDU2/0/#info:metadata [dostęp: 12.09.2019].

[31] Teozofowie wymieniali jeszcze dwa ważne prawa – Prawo Przyczynowości, zawierające teozoficzny wykład prawa karmicznego i Prawo Reinkarnacji, zwanej przewcieleniem, *Towarzystwo Teozoficzne*…, s. 9.

[32] Por. *Ze studiów porównawczych nad religiami*, „Przegląd Teozoficzny" 1921, nr 2, s. 51–59; 1921, nr 5–6, s. 53–56; 1922, nr 1–2, s. 70–71.

[33] Wykład nosił tytuł „Parsifal w świetle wiedzy okultystycznej". W jego zapowiedzi czytamy, że Dynowska wspominała również o Mickiewiczu i zajmowała się problematyką „Duszy Polski dzisiejszej", zob. plakat tego wydarzenia: https://polona.pl/item/afisz-inc-w-poniedzialek-dnia-11-kwietnia-o-godz-8--wiecz-wanda-dynowska,NDAxNDUxOTQ/ [dostęp: 12.09.2019].

[34] A. Podżorski, *O religii przyszłości*, „Wyzwolenie" 1919, nr 1, s. 10–14. Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć, że Besant przyczyniła się do wypracowania teozoficznego obrazu Chrystusa, zob. A. Besant, *Esoteric Christianity or the Lesser Mysteries*, Adyar–Wheaton 2002.

[35] Według: A. Besant i W. Williamsona, *Mityczne znaczenie Bożego Narodzenia*, „Przegląd Teozoficzny" 1921, nr 7 (Numer Gwiazdkowy), s. 5–11. W tej teozoficznej interpretacji wskazywano również na liczne analogie dla chrześcijańskiego Bożego Narodzenia, pojawiające się w innych religiach.

ezoterycznego chrześcijaństwa, interpretowanego w sposób bardzo indywidualistyczny.

Trzeba też pamiętać, że Besant niejednokrotnie przestrzegała przed bezkrytycznym przyjmowaniem jakichkolwiek prawd wiary. Radziła, by korzystać z medytacji w pracy nad rozpoznaniem wszelkich nauk i własnym charakterem, a także by przyczyniać się w ten sposób do postępów ewolucji. W takiej osobistej praktyce dostrzegała istotę teozofii. Jej słowa przywoływano również w Polsce:

> Gdy nauczycie się medytacji, w której myśl się staje prawdziwie twórczą, będziecie mogli użyć waszego mentalu dla zbudowania swego charakteru; oto jedna z najważniejszych nauk, jaką daje nam Teozofia. […] Jeśli istotnie chcecie wzrastać, wznosić się w ewolucji, nie powinniście nigdy wierzyć w coś na ślepo, ani przyjmować jakiegoś pojęcia bez zbadania go i przemyślenia – nie powinno narzucać się ograniczenia dla ludzkiej myśli […][36].

Takie całościowe poznanie – rzeczywistości świata i swego umysłu – prowadziło do uzyskania gnozy stanowiącej warunek przebóstwienia:

> Wiedza jest zdobywalna. Tedy i boskość jest zdobywalną. Człowiek zdobywa wiedzę co dnia, wydziera ją z wnętrza otaczającego świata. Człowiek wzrasta w siłę mądrości i twórczości, człowiek tedy jest częściowo, a może w pełni stać się Bogiem[37].

Z pewnością ważną inspiracją dla kluczowej w teozofii kategorii „stawania się Bogiem" były religie Wschodu, a także neoplatonizm, wraz z charakterystyczną dla tych systemów religijno-filozoficznych koncepcją *sacrum*, podkreślającą jedność ludzkiej jaźni i boskiego Absolutu. Jednakże teozoficzna teologia, podobnie jak historiografia, nie miała jednolitego kształtu. W jej uformowaniu istotną rolę odegrały również heterodoksyjne

[36] A. Besant, *Ideał teozoficzny*, „Przegląd Teozoficzny" 1923, nr 1–2, s. 2–12, tu: s. 5–6.

[37] *Drogą wiedzy do Boga*, „Przegląd Teozoficzny" 1921, nr 3, s. 2.

koncepcje chrześcijańskiego Zachodu, obecne m.in. w obrządku Liberalnego Kościoła Katolickiego[38].

Modlitwy tego wyznania rozpoczynały się inwokacją do Boga, a kończyły się wezwaniem: „Przez Chrystusa Pana naszego”[39]. Na pierwszy rzut oka może się to kojarzyć z tradycyjnymi tekstami rzymskokatolickimi, jednakże uważna lektura prowadzi do innych wniosków. W centrum teozoficznej obrzędowości znajdował się bowiem „Wielki Mistrz Budowniczy”, który „położył fundamenty wszechświata w ładzie symetrii”[40], co stanowiło wyraziste nawiązanie do koncepcji masońskich[41]. W *Modlitwie samooddania* pojawia się passus o możliwości zjednoczenia ze światłem Absolutu: „[…] niechaj w tym domu chwały Twojej najgorętsza część służebników Twoich wznosi się nieustannie ku Tobie jako dym kadzielny, aż światłość ich miłości stanie się jednym z Twą nieskończoną światłością”[42]. Natomiast w *Modlitwie zrozumienia* zamieszczono prośbę do Boga o wsparcie wędrówki „[…] każdego człowieka na Ścieżce, którą on sam zbliża się ku Tobie”[43], potwierdzającą wiarę w istnienie wielu równoważnych i zindywidualizowanych dróg wiodących do *sacrum*. Szczególnie interesująca jest *Modlitwa miłości*, raz jeszcze akcentująca wyjątkową rolę teozofów, podążających konsekwentnie w stronę światła i wskazujących tę drogę innym ludziom:

> […] wejrzyj, prosimy Cię, na pracę rąk służebników Twoich i napełń dom Twą niebiańską mądrością, aby duch wiedzy i miłości przepełnił tych, którzy służą w nim Tobie, aby

[38] Na temat Liberalnego Kościoła Katolickiego zob. K.M. Hess, *Wschód i Zachód w fuzji teozofii z chrześcijaństwem. Liberalny Kościół Katolicki i jego recepcja w Polsce* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015, s. 26–52.

[39] Por. *Liturgja Liberalnego Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 1929, s. 167–171. W zbiorze znalazły się modlitwy mocy, miłości, zrozumienia, piękna, ładu, samooddania, służenia i anielska.

[40] *Liturgja*…, s. 169.

[41] W powiązaniu z TT działał Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”, por. W. Bocheński, *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”*, „Ars Regia” 1994, t. 3, nr 1, s. 81–85. Wiele koncepcji, a być może i obrzędów, było wspólnych dla obydwu tych organizacji.

[42] *Liturgja*…, s. 169–170.

[43] *Ibidem*, s. 168.

> nieustannie trudzili się, wznosząc Twój lud z mroku niewiedzy w światłość Twojej świętej prawdy[44].

Oprócz wyobrażenia demiurgicznego Kosmokratora, a także jego świetlistej i panteistycznej natury, w teozoficznej koncepcji *sacrum* pojawił się jeszcze jeden niezwykle ważny element żeński. Do tej symbolicznej przemiany przyczyniła się niewątpliwie wyjątkowa rola kobiet w TT. Począwszy od Bławatskiej i Besant (nazywanej nieraz „Wodzem"), a w Polsce Dynowskiej czy Eweliny Karasiówny oraz wielu innych, teozofki były inicjatorkami i liderkami najistotniejszych projektów realizowanych w ramach TT, autorkami licznych publikacji, angażowały się w politykę, pedagogikę i sztukę[45]. Stały się też prawdziwymi mistrzyniami nowej duchowości, zajmując w jej obszarze niekwestionowaną wiodącą pozycję.

W praktykach polskich teozofów niezwykle ważną rolę odgrywała postać Matki Boskiej. Związanym z nią medytacjom została nawet poświęcona jedna z teozoficznych grup, ostatecznie nazywana Grupą Shakti[46]. W tym ujęciu Matka Chrystusa została utożsamiona z boginią natury, pozostającą w jedności i zrównaną z Królem-Duchem:

> Grupa medytacyjna Shakti związana była z Matką Boską. Istota tej medytacji polegała na harmonizowaniu się z rytmem przyrody i próbie sięgania do Życia płynącego od Matki Boskiej. Matka Boska z miłością czuwa nad całą przyrodą, jest Matką Świata, jest Kosmicznym Symbolem Macierzyństwa i wszelkiej twórczości. Duchy i Anioły to jej współpracownicy. Jest Ona Królową Korony Polskiej, a więc zjednoczona jest z Królem-Duchem Polski[47].

---

[44] *Ibidem*, s. 167–168.

[45] Na temat znaczenia kobiet w ruchu teozoficznym zob. J. Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore–London 2001; I. Trzcińska, *Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019, s. 117–137.

[46] Śakti (sanskr. moc, potęga, siła, zdolność) – w hinduizmie moc boska, personalizowana jako bogini, towarzyszka Śiwy.

[47] E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne* [lipiec 1989], mps, Archiwum Ośrodka Karta, s. 9.

Pisząc o roli kobiet, znana i ceniona w Polsce teozofka Rukmini Devi Arundale zwracała uwagę na znaczenie macierzyństwa, także symboliczne, stanowiące najpełniejszy wyraz twórczej sztuki w życiu:

> Czy kobieta ma swoje własne dzieci, czy ich nie ma, zawsze jest ona w idealnym znaczeniu matką swojego narodu i matką ludzkości. Istotna treść macierzyństwa wykracza daleko poza fakt dawania nowego fizycznego życia. Kobieta musi być wielkim artystą w każdym szczególe życia codziennego, gdyż jedynie wówczas stanie się wyrazicielem pierwiastka macierzyństwa w jego najwyższym aspekcie[48].

Można powyższy fragment rozpatrywać w kontekście tradycyjnej roli kobiet, którą Rukmini starała się dowartościować. Należy jednak pamiętać o tym, że stanowi on również wyraźne nawiązanie do śiwaickiej mistyki, w której kształtowanie świata na jego wszystkich poziomach, a więc i w codzienności, wynikało z manifestacji mocy bogini Śakti, partnerki Śiwy. W ujęciu teozoficznej autorki kobieta stawała się obrazem takiej właśnie pełnej stwórczej siły personifikacji *sacrum*[49].

Podejście to pozostawało w zgodzie z magiczną w dużej mierze wizją świata teozofów, w której wszystko okazuje się przejawem tej samej energii sprawczej. Koncepcja ta stała się podstawą największego przełomu w teozoficznej duchowości, który wyraził się w zdecydowanym zwrocie ku immanencji. Besant dostrzegała, że to podejście ustanawia nową jakość, i zachęcała do podejmowania jego niełatwej ścieżki:

> Dziś rodzić się poczyna nowa idea, przedstawiająca Boga jako życie jedyne, energię przepływającą przez wszystko, co istnieje, jako świadomość powszechną, będącą rdzeniem rzeczy każdej, podstawą istnienia tak ziarnka piasku, jak najwyższej, najpotężniejszej inteligencji. Jest to idea wszechobecności,

---

[48] S.R. Devi, *Istota macierzyństwa*, „Biuletyn Teozoficzny" 1936, nr 3, s. 46–47.

[49] Por. np. W. Dynowska, *Twój warsztat*, Bangalore, listopad 1937 [w:] *eadem*, *Razem pod wiatr. Wiersze indyjskie. Pożegnanie Polski. Z rozmów ze sobą*, Bangalore 1948, s. 59–67.

immanentności Boga, a jest ona jedna z najdawniejszych, najbardziej starożytnych[50].

Teozoficzna duchowość międzywojnia charakteryzowała się nowatorskim podejściem w wielu dziedzinach. Teozofowie nawiązywali do przesłania odwiecznej Mądrości, wzywającego do poszukiwań jedności w naukach różnorodnych religii i filozofii, co przełożyło się na dynamiczny rozwój swoistej mitologii ewolucji. Fundamentalnym aspektem duchowości stała się również aktywność społeczna i kompleksowy projekt zmiany stylu życia. Wszystkie te wątki były nowoczesną interpretacją postulatu przebóstwienia.

Rewolucja wyzwolenia

Konsekwentnym rzecznikiem nowej formuły duchowości w jej najbardziej radykalnym wariancie stał się Jiddu Krishnamurti. Wcześnie osierocony przez matkę trafił wraz ojcem i bratem do Adyaru (nieopodal Madrasu, dzis. Ćennaj). Wiosną 1909 roku spotkał go Leadbeater, który zobaczył w nim „wehikuł Maitreyi" (*vehicle for the Lord Maitreya*)[51]. Leadbeater i Besant zapewnili chłopcu opiekę i wykształcenie. Rok później, w kwietniu 1910 roku, Leadbeater rozpoczął w piśmie „Theosophist" publikację cyklu opowieści o wcześniejszych wcieleniach Krishnamurtiego, sięgających 22 662 roku p.n.e., które nosiły wspólny tytuł *Rents in the Veil of Time* i potem ukazały się w osobnej książce[52]. Ta celowa

[50] *Z ewolucji ludzkości* (według Annie Besant), „Przegląd Teozoficzny" 1921, nr 2, s. 16–27, tu: s. 17. Jak słusznie zwrócili uwagę Ashu Pasricha i K.S. Bharathi, koncepcja immanencji obecna w projekcie duchowości Besant stanowiła specyficzną syntezę idei o charakterze duchowym z systemami organicystycznymi Johanna Caspara Bluntschli i Herberta Spencera, por. A. Pasricha, *The Political Thought of Annie Besant*, New Delhi 2009.

[51] Najobszerniejszą biografię Krishnamurtiego napisała Mary Lutyens, *Krishnamurti. The Years of Awakening*, London 1975. Por. R.R. Sloss, *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*, Edinburgh 1991; M. Jasińska, *O Krishnamurtim*, „Colloquia Communia" 1987, nr 1–2, s. 149–159.

[52] A. Besant, C.W. Leadbeater, *The Lives of Alcyone*, vol. 1–2, Madras 1924, http://www.anandgholap.net/Lives_of_Alcyone-AB_CWL.htm# [dostęp: 12.09.2019].

mitologizacja reinkarnacyjnych losów Krishnamurtiego stała się zapowiedzią niezwykłej misji, którą wiązano z jego osobą.

Leadbeater spisał też pierwszą książkę podyktowaną przez Krisnamurtiego i wydaną w 1910 roku, a zatytułowaną *U stóp Mistrza*. Podpisano ją pseudonimem, którym było imię najjaśniejszej gwiazdy Plejad – Alcyone. Treści w niej zawarte miał podyktować Krishnamurtiemu Mahatma Koot Hoomi[53]. Zgodnie z założeniami teozofii Krishnamurti podkreślał, że nie jest istotne wyznanie, lecz posiadanie wiedzy lub jej brak[54]. Pouczał, że: „wieczne i znikome wiele ma postaci"[55], wskazując na wielorakość rzeczywistości – w jej świętym i świeckim wymiarze. Jednocześnie głównym przesłaniem książki pozostała tożsamość Boga i jaźni człowieka. Krishnamurti głosił: „[…] *ty* jesteś Bogiem i chcieć możesz tylko tego, czego chce Bóg, lecz musisz wejść w głębię twej istoty, by odnaleźć głos Jego, który jest *twoim* głosem"[56]. I dalej:

> […] lecz ty – rzeczywiste ty – jesteś iskrą Bożego ognia i Bóg, który jest wszechmocny, w tobie przebywa, nie istnieje więc nic, czego byś nie mógł dokonać, jeśli tego zechcesz. Powiedz sobie „czego jeden człowiek dokonał, i drugi dokonać może; jestem człowiekiem, ale i Bogiem w człowieku; dokonać tego chcę i mogę".

Według teozofów Bóg był Absolutem, przejawiającym się w nieskończonym ciągu kulturowych i inkarnacyjnych masek. Zdaniem Krishnamurtiego wiodła doń tylko jedna ścieżka – osobistego doświadczenia, ogołoconego z wszelkich dotychczasowych form i wyobrażeń religijnych. Ze względu na ten radykalizm Krishnamurti od początku budził skrajne uczucia, chociaż

[53] Alfred Percy Sinnett opisał Koot Hoomi jako Mahatmę wywodzącego się z Pendżabu, który pisał do niego listy z pouczeniami, zob. A.P. Sinnett, *Świat tajemny. Wiedza transcendentalna na Wschodzie*, tłum. Z. Skorobohata-Stankiewicz, Warszawa 1912, s. 67 i n.; https://polona.pl/item/swiat-tajemny-wiedza-transcedentalna-na-wschodzie,OTI4OTQ3NDE/72/#info:metadata [dostęp: 12.09.2019].

[54] Alcyone [J. Krishnamurti], *U stóp Mistrza*, Warszawa–Kraków [1919], s. 16–17.

[55] *Ibidem*, s. 18.

[56] *Ibidem*, s. 20.

zdecydowana większość członków TT z entuzjazmem podchwyciła jego pomysły. Książka *U stóp Mistrza* stała się też wielką inspiracją dla Dynowskiej, która zaczęła ją tłumaczyć prawdopodobnie już w 1916 roku.

Założony w 1911 roku Zakon Gwiazdy na Wschodzie (The Order of the Star in the East) miał skupiać tych wszystkich, dla których praktykowanie duchowości proponowanej przez Krishnamurtiego było najważniejszym wyzwaniem. W 1921 roku odbył się kongres teozofów w Paryżu, zakończony osobnym spotkaniem członków Zakonu. Na życzenie młodego nauczyciela podjęto wówczas decyzję, że nie pojawią się nigdy osobne rytuały tego stowarzyszenia[57]. Od 1925 roku członkowie Zakonu co roku latem gromadzili się na wspólnych zjazdach. Najważniejszym centrum Zakonu Gwiazdy stał się zamek Eerde w Ommen w Holandii, gdzie odbywały się coroczne letnie spotkania członków tej organizacji. Drugi ośrodek założono w Ojai w Kalifornii. W 1922 roku Krishnamurti doświadczył ciągu wizji, które zapoczątkowały jego duchową przemianę. W 1926 roku Besant nie miała już wątpliwości, że w jego osobie manifestuje się postać nadchodzącego mesjasza.

Zakon Gwiazdy prowadził własną działalność wydawniczą we wszystkich krajach, w których pojawiły się jego filie, a więc i w Polsce, gdzie liderkami tego ruchu były Helena Bołoz-Antoniewiczowa i Helena Potulicka. Ukazywały się m.in. przemówienia Krishnamurtiego wygłaszane w czasie letnich zjazdów w Ommen[58]. Słowem kluczem większości publikacji stało się „wyzwolenie". Krishnamurtiemu nie chodziło jednak o uwolnienie z reinkarnacyjnego koła, a tym bardziej o uzyskanie politycznej niepodległości przez kolejne narody, ale o wyjście poza poznawczy determinizm nazw i przekonań, czyli poza pułapkę dualistycznego myślenia. W rezultacie wystąpił on też przeciwko złożonej mitologii teozoficznej wizji świata. Z tego względu już w drugiej połowie lat dwudziestych XX wieku pojawiły się tendencje separatystyczne Zakonu względem TT.

---

[57] M. Lutyens, *Krishnamurti*…, s. 129–130.

[58] J. Krishnamurti, *Na szczytach prawdy. Przemówienia w Ommen, sierpień 1927*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1928; *idem*, *Życie wyzwolone. Przemówienia w Ommen, sierpień 1926*, tłum. J.B. Rychliński, Warszawa 1929.

Rozdział nastąpił również w Polsce, gdyż różnice podejścia w obydwu organizacjach okazały się nie do pogodzenia. Bołoz-Antoniewiczowa porównywała TT do pociągu – pewnie i wygodnie zmierzającego do celu, a Zakon Gwiazdy – do samolotu, zapewniającego niezwykłe przeżycia, a jednak mogącego powodować w czasie podróży rozliczne przypadłości[59]. Główną różnicę określiło lapidarne stwierdzenie: „Linia gwiazdy to linia jednostki"[60]. Bołoz-Antoniewiczowa wskazywała też na zupełnie inny charakter pracy obydwu organizacji:

> Nie przedstawię dokładnego i ściśle opracowanego programu pracy, gdyż uważam, że w Gwieździe jest to nieżyciowe. W Gwieździe musimy być przygotowani na ciągłe zmiany i przeto program nasz musi być giętki i podatny, tak aby mógł się przystosować do każdej zmiany[61].

Nie oznacza to, że w Zakonie nie było żadnych struktur. Ważne funkcje, analogiczne do Szkoły Ezoterycznej, pełniła w nim na przykład Wszechświatowa Grupa Samoprzygotowania, która jednak, podobnie jak organizacja całego Zakonu, miała charakter w dużej mierze niesformalizowany[62]. Ta indywidualistyczna interpretacja znalazła żywy odzew w Polsce.

Nowy ton dał się usłyszeć w poezjach Krishnamurtiego, tłumaczonych na język polski przez Potulicką. Jego wiersze miały formę osobistych zwierzeń, przyjmujących nieraz modlitewny charakter:

> Czytałem w księgach mnogich,
> iż wielu jest podobnych Tobie,
> wiele dla Ciebie pobudowano kościołów
> i w tylu obrzędach wzywają Ciebie.
> Lecz są mi obce –
> wszystkie są tylko wyrazem ludzkiej myśli.

---

[59] H. Bołoz-Antoniewiczowa, *Gwiazda w Polsce. Przemówienie wygłoszone na 6 Zjeździe Związku Jutrzenki we wrześniu 1927*, Warszawa 1927, s. 10.

[60] *Ibidem*, s. 11.

[61] *Ibidem*, s. 9.

[62] Wszechświatowa Grupa Samoprzygotowania, orędzie Krishnaji, wyłącznie dla członków Grup Samoprzygotowania, [Warszawa 1926], archiwum autorki.

O przyjacielu,
w serca najtajniejszej głębi
szukaj Umiłowanego[63].

W tym krótkim fragmencie Krishnamurti przywołał wszystkie aspekty teozoficznej duchowości, składające się na koncepcję odwiecznej mądrości, a więc tak szanowane przez teozofów święte księgi, mówiące o różnych postaciach Boga, różnorodne świątynie i obrzędy. Jednocześnie podkreślił, że te kulturowe fenomeny są jedynie projekcją ludzkich wyobrażeń dotyczących *sacrum*, podczas gdy prawda leży gdzie indziej. W innym wierszu pisał:

Wszystkiego się wyrzecz
I pójdź za mną,
Bo moja droga
Drogą Wyzwolenia[64].

Prawdziwą rewolucję przyniosło jednak rozwiązanie Zakonu Gwiazdy przez Krishnamurtiego. W swoim przemówieniu z 1929 roku stwierdzał on stanowczo:

> […] ja nie zamierzam należeć do żadnej organizacji duchowej. […] żadna organizacja nie może nikogo zaprowadzić na wyżyny ducha. Jeżeli w tym celu stwarza się organizację, staje się ona podporą, źródłem słabości, więzieniem i musi paczyć jednostkę, przeszkadzając jej wzrastać i rozwijać własną jedyną swoistość, która się przejawia w samodzielnym zdobywaniu bezwzględnej i niczym nieuwarunkowanej Prawdy[65].

Większość członków Zakonu posłuchała wskazań nauczyciela i również opuściła szeregi TT. Krishnamurti okazał się niezwykle sprawnym liderem nowego ruchu rozwoju duchowego. W swojej działalności nie zrezygnował z zaangażowania społecznego

[63] J. Krishnamurti, *Nie zważam na nic* [w:] *idem*, *W sercu mem jesteś*, [tłum. H. Potulicka], Warszawa 1928, s. 10.

[64] *Idem*, *Jak wiele sieci rzek* [w:] *idem*, *W sercu*…, s. 23.

[65] *Idem*, *Rozwiązanie Zakonu Gwiazdy*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1929, s. 5; por. A.J.G. Methorst-Kuiper, *Krishnamurti*, trans. D.V. de Munther Thompson, Bombay [1970], s. 35–38.

(zakładał m.in. liczne szkoły) oraz z zainteresowań naukowych. Jednakże przeprowadził zasadniczą zmianę w ujmowaniu duchowości, wycofał się bowiem z mitologicznej historiografii i porzucił teozoficzną koncepcję ewolucji, a jego hasłem stało się „Teraz" (*Now*)[66]. Doszedł też do wniosku, że idea narodu przynosi więcej nieszczęść niż korzyści i najlepiej z niej zrezygnować. Propagował proste ćwiczenia uważności.

Dla polskiej sekcji TT odejście członków zaangażowanych w działalność Zakonu Gwiazdy było prawdziwą klęską. Wprawdzie cały czas prowadzono działalność, jednak jej intensywność i zakres uległy znacznemu zmniejszeniu. Mimo to większość teozofów nie potępiła nauk Krishnamurtiego, w dużej mierze adaptując jego radykalne koncepcje. W tym nowym duchu teozoficzną duchowość przedstawiał na przykład Curuppumullage Jinarajadasa:

> Duchowość nie jest zależna od nabożeństw, wykładów czy książek. Duchowość – to patrzenie w serce ludzkie, to dzielenie jego radości i lęków, wzmacnianie słabych, usuwanie brudu z miejsc nieczystych, dlatego, że jesteśmy trochę starsi i silniejsi od drugich. Miejmy odwagę podjąć trud tego wielkiego życia, a Boskie widzenie człowieka stanie się naszym udziałem[67].

Co więcej, po wybuchu II wojny światowej i rozwiązaniu PTT właśnie nauki Krishnamurtiego stały się fundamentem duchowości wielu polskich teozofów i ezoteryków, którzy pozbawieni organizacyjnego oparcia skupili się na praktykowaniu prywatnej medytacji w myśl ustalonych przez niego zasad[68].

Podsumowanie

Teozoficzna duchowość bazowała początkowo na złożonym systemie ezoterycznej mitologii, która w Polsce zyskała własną,

---

[66] Taki tytuł nosiło przemówienie Krishnamurtiego wygłoszone w Ommen w 1929 roku, J. Krishnamurti, *Now*, Ommen 1929.

[67] C. Jinarajadasa, *Widzenie Boga w człowieku*, „Przegląd Teozoficzny" 1929, nr 16, s. 13–25, tu: s. 25.

[68] Por. *O Krishnamurtim. Myśli, cytaty, streszczenia*, red. E. K.[arasiówna] [w:] Sandżiwa Rao i in., *Różne głosy o nowej nauce*, Madras 1957, s. 7–30.

romantyczną wykładnię. Od początku pojawiły się w niej jednak bezprecedensowe rozwiązania, wśród których najważniejszym było przekonanie, że ezoteryczne nauki stanowią podstawę zmiany świata i dlatego należy je popularyzować w możliwie szerokim programie rozmaitych misji społecznych. Zdecydowaną zmianę przyniosło uznanie immanencji za kluczową kategorię duchowego rozwoju, a ostatecznie wprowadzenie zupełnie nowego podejścia Krishnamurtiego, który odrzucał wcześniejsze rozstrzygnięcia dotyczące ewolucji świata i odwiecznej mądrości oraz wszelkie mitologiczne uzasadnienia tych wykładni. Skoncentrował się natomiast na propagowaniu zmiany stylu życia i kształtowania umysłu wyzwolonego z konwencjonalnych przekonań. Wszystkie z wymienionych postaci teozoficznej duchowości wywarły decydujący wpływ nie tylko na funkcjonowanie różnych nurtów teozofii, lecz także na ukształtowanie kultury współczesnej, także polskiej, zwłaszcza w jej postaci alternatywnej i popularnej.

RAFAŁ T. PRINKE
Akademia Wychowania Fizycznego
im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu

NAUKOWOŚĆ

PRETENSJE DO NAUKOWOŚCI W DYSKURSIE POLSKICH ASTROLOGÓW OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Nurty ezoteryczne są ze swej natury irracjonalne, ale w wielu z nich dostrzec można mniej lub bardziej eksponowaną tendencję do przejawiania aspiracji naukowych. Dla rozważań nad wzajemnymi relacjami nauki i ezoteryki kluczowe jest nakreślenie linii demarkacyjnej między tymi obszarami, co nie jest kwestią oczywistą. Problemem tym zajmowali się najwięksi filozofowie nauki, począwszy od brytyjskich empiryków z XVII wieku, a szczególną wagę nadali mu przedstawiciele pozytywizmu logicznego z Koła Wiedeńskiego w latach dwudziestych XX wieku. Ich skrajne ujęcie, później nieco pogardliwie określane mianem scjentyzmu, zakładało odrzucenie wszelkiej wiedzy, która nie znajdowała potwierdzenia w obserwacji empirycznej i nie dawała się opisać językiem matematyczno-logicznym. Poglądy neopozytywistów w tym względzie poddali krytyce dwaj z najbardziej wpływowych teoretyków nauki drugiej połowy XX wieku, proponując inne kryteria wyznaczania jej granic. I tak Karl Popper wskazywał na wymóg falsyfikowalności twierdzeń naukowych, Thomas Kuhn zaś – na zdolność rozwiązywania

sprzeczności w ramach obowiązującego paradygmatu. Zarówno oni sami, jak i ich zwolennicy i komentatorzy wykorzystywali w swych dociekaniach astrologię jako przykład pozanaukowego obszaru wiedzy, w relacji do którego najłatwiej będzie pokazać kryteria wyróżniające naukę. Przykład ten okazał się wszakże na tyle kontrowersyjny, że w późniejszych polemikach zarzucali sobie nawzajem, iż ich koncepcje uznają astrologię za naukę, bo twierdzenia astrologii są falsyfikowalne, a astrologowie starają się rozwiązywać sprzeczności wewnątrz swojej dziedziny. Trzeci z wielkiej trójcy dwudziestowiecznych filozofów nauki, Paul Feyerabend, w ramach stworzonej przez siebie koncepcji anarchizmu metodologicznego nie tylko odrzucał samą możliwość wyznaczenia granic nauki, ale nawet bronił astrologii przed nieuzasadnioną jego zdaniem krytyką[1]. W tym samym roku Paul Thagard opublikował artykuł w całości poświęcony wykazaniu, że astrologia jest pseudonauką, w którym zawarł pragmatyczne kryteria wyznaczania granic nauki, takie jak stagnacja czy odrzucanie alternatywnych wyjaśnień. Podobnie jak u Kuhna, jego podejście nie było esencjonalistyczne, ale uwzględniało aspekt historyczny, uznając astrologię za pełnoprawną dziedzinę nauki w XVII wieku, a od wieku XIX już za pseudonaukę[2].

Podobnie odnosili się do kwestii granic nauki jej historycy, włączając nie tylko astrologię, ale nawet magię do kręgu swych zainteresowań badawczych, choć pozostawali jednocześnie na pozycjach zasadniczo bliskich pozytywizmu. Sztandarowym manifestem takiego rozumienia nauki był tytuł monumentalnego dzieła Lynna Thorndike'a *Historia magii i nauki eksperymentalnej*[3]. Inny wybitny historyk nauki, David Pingree, zdefiniował ją jako „systematyczne wyjaśnianie zjawisk postrzeganych lub wyobrażanych", a matematykę uznał tylko za „jeden

[1] P. Feyerabend, *The strange case of astrology* [w:] *Philosophy of science and the occult*, ed. P. Grim, Albany 1982, s. 19–23; tekst pierwotnie opublikowany w: *idem*, *Science in a free society*, London 1978.

[2] P.R. Thagard, *Why astrology is a pseudoscience* [w:] *PSA 1978. Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1978*, eds. P.D. Asquith, I. Hacking, East Lansing 1978, t. 1, s. 223–234.

[3] L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, vol. 1–8, New York 1923–1958.

z symbolicznych języków, w jakich można wyrażać naukowe wyjaśnienia", tym samym włączając do obszaru historii nauki znaczną część nurtów uznawanych potocznie za ezoteryczne[4]. Można wysnuć stąd twierdzenie, iż podczas gdy filozofowie i metodolodzy nauki starali się zawęzić jej pojęcie do wiedzy pewnej – nawet w perspektywie *longue durée* – to historycy nauki skłaniali się raczej ku poszerzaniu jej granic, włączając w obszar swych zainteresowań badawczych również nauki humanistyczne, a także – jak Pingree – dziedzictwo nurtów ezoterycznych i symbolicznie opisywanych „zjawisk wyobrażanych".

Kiedy pod koniec XX wieku, za sprawą takich uczonych jak Frances Yates, Antoine Faivre i Wouter Hanegraaff, badania nad ezoteryzmem wyemancypowały się i ukonstytuowały jako nowa dyscyplina badawcza, z własnymi katedrami uniwersyteckimi, kierunkami studiów, towarzystwami naukowymi, czasopismami i seriami wydawniczymi, sytuacja wyraźnie się odwróciła. Zaangażowani w tworzenie nowej dyscypliny uczeni nie chcieli już, aby ich dziedzina stanowiła część historii nauki, a więc podkreślali raczej nienaukowość jej przedmiotu i specyfikę, którą powinni zajmować się odrębni specjaliści. Obserwując rozwój i ekspansję badań nad ezoteryzmem w ciągu ostatnich trzech dekad, zauważyć można wręcz stopniowy spadek zainteresowania klasycznymi „naukami tajemnymi" – szczególnie astrologią i alchemią – na rzecz nurtów bliższych przedmiotom badań religioznawstwa, jak nowe ruchy religijne czy szeroko rozumiane wolnomularstwo. Historyczna astrologia i alchemia nadal pozostawały w kręgu zainteresowań historyków astronomii i chemii, a ponadto wymagały bardzo szczególnego warsztatu badawczego, w związku z czym ich przejęcie przez badaczy ezoteryzmu nie powiodło się. Swego czasu Hanegraaff zaproponował zdefiniowanie przedmiotu nowej dyscypliny jako „wiedza odrzucona" (*rejected knowledge*), z czego się później wycofał pod wpływem wielu głosów polemicznych[5]. Można więc

[4] D. Pingree, *Hellenophilia versus the history of science*, „Isis" 1992, vol. 83, no. 4, s. 554–563, tu: s. 556.

[5] W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western culture*, Cambridge 2012; szczególnie wyrazista i przekonująca polemika to: M. Pasi, *The problems of rejected knowledge. Thoughts on Wouter*

żartobliwie uznać, że odrzucona definicja stała się, w świetle niej samej, ezoteryczna. Ale odrzucenie jej pokazuje też kierunek, w którym ewoluuje dziedzina badań nad ezoteryzmem, bo to właśnie takie dyscypliny jak astrologia i alchemia, dawniej funkcjonujące w ramach nauki i z czasem wykluczone poza jej obręb, stały się „wiedzą odrzuconą" dla badaczy współczesnych ruchów ezoterycznych. Mimo olbrzymiej rzeszy praktykujących astrologów, licznych stowarzyszeń, konferencji i fachowych publikacji na całym świecie, przedstawiających bardzo nieraz wyrafinowane nowe techniki i teorie, współczesna astrologia praktycznie nie istnieje w publikacjach głównego nurtu badań nad ezoteryzmem.

W dyskusjach nad granicami nauki i jej relacjami do innych obszarów kultury, w tym nurtów ezoterycznych, często dostrzec można niedoskonałość samego pojęcia. Podczas gdy filozofowie i metodolodzy nauki mówią o niej jako o metodzie poznawczej, historycy i antropolodzy mają zwykle na myśli społeczność osób zajmujących się wyjaśnianiem rzeczywistości (również tej „wyobrażonej", jak ją nazwał Pingree) oraz wytwarzany przez nie zasób wiedzy, niezależnie od stosowanej metody. Stąd wszelkie ogólne historie nauki rozpoczynają się od starożytności, a nawet epok prehistorycznych, czyli tysiące lat przed wykształceniem się metody naukowej – zresztą nadal niezdefiniowanej satysfakcjonująco, na czym budował swą wizję metodologiczną Feyerabend. Wskazać też trzeba na istotne różnice między dyscyplinami eksperymentalnymi i społeczno-humanistycznymi, które Charles Percy Snow w słynnym wystąpieniu z 1959 roku nazwał „dwiema kulturami" i wskazał na trudności komunikowania się przedstawicieli obu społeczności[6].

Trudno się dziwić, że w sytuacji braku konsensusu uczonych i niejasności kluczowych pojęć twórcy i czołowi przedstawiciele nowej dyscypliny badawczej zajmującej się historią nurtów ezoterycznych niejednokrotnie prezentowali (i prezentują) zasadniczo odmienne stanowiska metodologiczne. Owe teoretyczne

Hanegraaff's Esotericism and the Academy, „Religion" 2013, vol. 43, no. 2, s. 201–212.

[6] Ch.P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.

modele, często przyjmowane *a priori* i nieuświadamiane sobie przez badaczy-praktyków, zidentyfikował i sklasyfikował ostatnio jeden z najbardziej aktywnych metodologów obszaru badań nad ezoteryzmem – Egil Asprem[7]. Wyróżnia on trzy główne typy ujmowania relacji między ezoteryzmem a nauką, a mianowicie: 1. modele kontynuacji, 2. modele konfliktu i 3. modele wymiany. Pierwsza grupa obejmuje trzy modele, z których w pewnym sensie klasycznym jest postrzeganie ezoteryzmu jako „proto-nauki" lub jej znaczącego elementu, czyli uznawanie alchemii za „proto-chemię", a astrologii za „proto-psychologię". Już same te terminy są wielce kontrowersyjne i stanowią przedmiot nieustających polemik, również w polskim piśmiennictwie[8]. Podczas gdy takie ujęcie postrzega systemy ezoteryczne jako „wiedzę odrzuconą" (lub może raczej „zreformowaną"), która wcześniej była przez środowiska uczonych akceptowana, to drugi model w tej grupie odwołuje się do koncepcji „odczarowania" (*disenchantment*, *Entzauberung*) postrzegania rzeczywistości z socjologii Maxa Webera i widzi w ruchach ezoterycznych próbę „zaczarowania nauki", a więc powrotu do odrzuconych już wcześniej systemów (jak astrologia) lub nadania sensu i wymiaru ezoterycznego nowym odkryciom w nauce. Najbardziej znanym przykładem z okresu New Age jest tu niewątpliwie książka *The Tao of physics* Fritjofa Capry z 1975 roku, tłumaczona na wiele języków, w której autor usiłował pokazać najnowsze teorie fizyki współczesnej jako zgodne z mistyką Wschodu[9]. Podobne skłonności pojawiały się wszakże u ezoteryków od bardzo dawna. Odkrycia związane z magnetyzmem, elektrycznością czy promieniowaniem były interpretowane w kategoriach okultystycznych i miały dowodzić prawdziwości rewelacji dawnych wtajemniczonych lub współczesnych proroków.

---

[7] E. Asprem, *Dis/unity of knowledge. Models for the study of modern esotericism and science*, „Numen" 2015, vol. 62, no. 5–6, s. 538–567.

[8] Na przykład: P. Zeidler, *Czy alchemia była protochemią? Studium metodologiczno-historyczne* [w:] *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Zon, Lublin 2009, s. 151–163.

[9] F. Capra, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Kraków 1994; kolejne dwa wydania 2001 i 2019 opublikowało wydawnictwo Rebis, Poznań.

W ostatnich latach częstotliwość posługiwania się tymi dwoma modelami wśród badaczy akceptujących perspektywę kontynuacji wyraźnie spadła na korzyść trzeciego: czyli modelu złożoności. Jest on znacznie mniej wyrazisty, a przez to trudniejszy do opisania (i krytyki), ale zasadniczo zakłada wzajemne przenikanie się nurtów myśli naukowej i ezoterycznej, uznając te drugie za „niedostrzegany wymiar ogólnej kultury danego czasu"[10]. Klasycznym przykładem tego rodzaju złożoności jest działalność Izaaka Newtona, którego rozległe studia alchemiczne i dociekania dotyczące proroctw ukrytych w Biblii przenikały się z niezwykłym geniuszem naukowym[11]. Takie pojmowanie ezoteryzmu, przedstawione przez Hangraaffa w programowym artykule pierwszego oficjalnego numeru czasopisma „Aries", wydaje się preferowane przez większość współczesnych badaczy, pozwala bowiem na zatarcie granic i traktowanie nurtów ezoterycznych (a wielu z nich mniej lub bardziej otwarcie przyznaje się do uczestnictwa w nich) jako równoważnych nauce aspektów kultury.

Zasadniczo odmienne od powyższych są modele konfliktu, w których wszelkie warianty ezoteryzmu – czy to pseudonaukowe, czy pseudoreligijne – postrzegane są jako pozbawione jakiegokolwiek związku z nauką. W tej perspektywie są to dwa rozłączne obszary kultury, niemające ani związków historycznych (diachronicznych), ani relacji wzajemnych zależności i przenikania się (synchronicznych). Okresy spadku zainteresowania okultyzmem stanowiły „zwycięstwo nauki", zaś jego wzrost był przejawem buntu przeciw racjonalności, której strażnikiem zawsze była nauka. Studium „paradygmatycznym" (jak nazywa je Asprem) dla tego nurtu była książka Jamesa Webba, nosząca w pierwszym wydaniu wiele mówiący tytuł *Ucieczka od rozumu*[12]. Choć jest ona znakomita pod względem faktograficznym (podobnie jak

[10] W.J. Hanegraaff, *Beyond the Yates paradigm. The study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries" 2001, vol. 1, no. 1, s. 5–37, tu: s. 30.

[11] Najnowsze monografie tych aspektów życia Newtona to: R. Iliffe, *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford 2017; W.R. Newman, *Newton the Alchemist. Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*, Princeton 2019.

[12] J. Webb, *The Flight from Reason*, London 1971.

jej rozszerzone wydanie i druga część[13]), dzisiaj prezentowane przez ten model podejście jest bardzo rzadkie, a wręcz stygmatyzowane. Można się tu znów dopatrywać powszechnego niemal sympatyzowania z badanymi przez współczesnych uczonych nurtami ezoterycznymi, co niejednokrotnie sprawia wrażenie braku odpowiedniego poziomu krytycyzmu wobec badanych postaci, grup i poglądów.

Drugi z modeli opartych na przeciwstawieniu nauki i ezoteryzmu ma swoje korzenie w jego fundacyjnej definicji jako „forma myśli", zaproponowanej przez Faivre'a. W typologii Asprema jest to model antagonizmu poznawczego, zakładający odmienne postrzeganie rzeczywistości (a zatem inny sposób myślenia o niej) przez przedstawicieli obu obszarów. Podobnie jak w przypadku religii i nauki, nie są one do pogodzenia, mimo iż występują często wspólnie u poszczególnych ludzi. Poza Faivre'em taką perspektywę badawczą proponował też Hanegraaff, a w nieco innej formie Kocku von Stuckrad, zaś wcześniej i z nastawieniem zdecydowanie krytycznym (a nawet agresywnym) wobec ezoteryzmu także Brian Vickers[14]. Mimo różnorodności ujęć i stosunku do badanych zjawisk społecznych i prądów intelektualnych takie podejście metodologiczne wydaje się jak najbardziej spójne konceptualnie.

Nie można tego samego powiedzieć o modelach z trzeciej grupy w typologii Asprema (czyli modelach wymiany), a mianowicie kapitału kulturowego i legitymizmu naukowego, pluralizmu i transferów dyskursywnych oraz sieci i działań z pogranicza. Nie wchodząc tu w dość niejasne szczegóły ich definicji, zwrócić można jedynie uwagę, iż trudno je uznać za osobne i niezależne modele metodologiczne. Są to raczej

[13] *Idem*, *The Occult Underground. The Dawn of the New Age*, La Salle 1974; *idem*, *The Occult Establishment*, La Salle 1976.

[14] W.J. Hanegraaff, *Reason, Faith, and Gnosis. Potentials and Problematics of a Typological Construct* [w:] *Clashes of Knowledge. Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, eds. P. Meusburger, M. Welker, E. Wunder, Heidelberg 2008, s. 133–144; K. von Stuckrad, *Western Esotericism. Towards an Integrative Model of Interpretation*, „Religion" 2005, vol. 35, s. 78–97; B. Vickers, *Analogy Versus Identity. The Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680* [w:] *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. *idem*, Cambridge 1984, s. 95–164.

uogólnienia wyprowadzone z konkretnych tematów badawczych i analizowanych fenomenów, podczas gdy reprezentowane przez cytowanych autorów podejścia mieszczą się we wcześniej opisanych modelach, szczególnie (ale nie tylko) złożoności i antagonizmu poznawczego. Najbardziej interesujące są tematy związane z działaniami na pograniczu nauki i ezoteryki, a zwłaszcza wykorzystywanie przez autorów i aktywistów ezoterycznych swoich pozycji w świecie akademickim do autoryzowania i legitymizowania koncepcji, które są zdecydowanie odrzucane przez świat nauki. Oprócz przywołanego przez Asprema przykładu Ruperta Sheldrake'a, który miał doktorat z biochemii uniwersytetu w Cambridge, można by podać wiele podobnych przypadków, jak choćby antropolog Carlos Castaneda czy psychiatra Immanuił Wielikowski. Również w Polsce okresu międzywojennego (i powojennego) osoby ze stopniami naukowymi, niekiedy pracujące jednocześnie na wyższych uczelniach, propagowały różne nurty myśli ezoterycznej, a tytuł czynił ich bardziej wiarygodnymi. Przykładem może być choćby Antoni Czubryński, doktor filozofii i docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, piszący regularnie do periodyków astrologicznych i okultystycznych. Jest to niewątpliwie fascynujący temat badawczy, ale trudno w nim dostrzec osobny model metodologiczny.

Równie ciekawe są rozważania na temat kapitału kulturowego wytwarzanego przez nurty ezoteryczne oraz transferów dyskursywnych między nimi a obszarami nauki. Akceptacja ich na poziomie teoretycznym nie prowadzi wszakże do zapożyczeń na własnym polu badawczym, czyli w zakresie metodologii badań nad ezoteryzmem. Ani sam Asprem, ani inni czołowi badacze – nawet ci, którzy aktywnie uczestniczą w ruchach okultystycznych – nie czerpią inspiracji z propozycji metodologicznych wysuwanych przez ezoteryków. Oczywiście znaczna ich większość nie kwalifikuje się do częściowej choćby akceptacji, ale są też takie, które warto rozważyć albo wręcz przyjąć w całości. Przykładem mogą tu być niektóre idee Rudolfa Steinera, rozwijane przez zwolenników antropozofii, albo pewne koncepcje Aleistera Crowleya dotyczące zastosowania metod naukowych do osiągania celów religijnych.

Na szczególną uwagę zasługuje model metodologiczny zaproponowany przez brytyjskiego okultystę Lionela Snella w wydanej w 1975 roku własnym nakładem broszurze, później wznawianej i tłumaczonej również na język polski[15]. Przedstawił w niej typologię czterech sposobów myślenia albo widzenia świata, dla której punktem wyjścia były cztery funkcje kognitywne zidentyfikowane przez Carla Gustava Junga: obserwacja (percepcja), intuicja, logika (myślenie) i czucie (odczucie). Pierwsze dwie to funkcje postrzegające, a więc zbierające informacje, a pozostałe dwie – osądzające, czyli przetwarzające zebrane informacje. Jednocześnie w każdej z tych par pierwsza jest funkcją racjonalną, a druga irracjonalną. W teorii Junga typy psychologiczne zależne są od proporcji wykorzystywania poszczególnych funkcji przez konkretną osobę, podobnie jak w systemie Hipokratesa (z którego zresztą Jung czerpał inspiracje) konstrukcja psychiczna zależy od przewagi jednego z czterech humorów (płynów fizjologicznych) w organizmie. Snell zdefiniował przy ich pomocy cztery sposoby myślenia o świecie, a mianowicie: naukowe, religijne, artystyczne i magiczne (rozumiane szeroko i stanowiące synonim myślenia ezoterycznego). Dla każdego z nich dominująca jest jedna para funkcji kognitywnych, postrzegającej i osądzającej, przejawiająca się szczególnie w uzasadnianiu działań i twierdzeń w każdym z tych obszarów. Przykładowo, naukowiec może korzystać z funkcji irracjonalnych, ale uzasadniając wyniki swojej pracy, musi je przedstawić w kategoriach obserwacji i logiki, podczas gdy te same kategorie nie mogą stanowić o wartości dzieła sztuki, choćby było inspirowane nauką.

Nie wchodząc w szczegóły modelu Snella, można tu jedynie wskazać, że jest niezwykle przekonujący, a jednocześnie prosty i zrozumiały, czego należy oczekiwać od propozycji metodologicznych na wysokim poziomie ogólności. Co więcej, w przejrzysty sposób łączy i wyjaśnia wspomniane wcześniej modele,

[15] [L. Snell], *S.S.O.T.B.M.E. An Essay on Magic, its Foundations, Development and Place in Modern Life*, Redbourn 1975); R. Dukes [L. Snell], *S.T.C.M.O. Esej o magii, jej podstawach, rozwoju i miejscu we współczesnym życiu*, tłum. R.T. Prinke, Poznań 1985 (wyd. 2: Poznań 1992).

pozwalając na ich wchłonięcie, a nie odrzucenie[16]. Z czasem Snell rozwijał swoją koncepcję, przedstawiając ją za pomocą znakomitej metafory „czterech szklanek wody", aby w końcu ująć ją w kategoriach „czterech kultur", inspirowanych wspomnianymi wcześniej „dwiema kulturami" Snowa[17].

W ramach modelu Snella przejście takich dziedzin jak astrologia z obszaru nauki do ezoteryki można wyjaśniać zmianami zachodzącymi w funkcjach kognitywnych człowieka. Obserwacja rzeczywistości stawała się coraz doskonalsza dzięki kumulacji danych kolejnych pokoleń badaczy oraz nowym instrumentom obserwacyjnym, zaś bardziej wyrafinowane i krytyczne mechanizmy analizy stosowane przez uczonych pozwalały im dostrzec wcześniejsze niedostatki obserwacji i luki logiczne w ich interpretacji. Tym samym mieszcząca się dawniej w obszarze nauki astrologia musiała z niej wypaść, nie spełniała bowiem kryteriów uzasadnienia naukowego w kategoriach tych dwóch funkcji. Jej teoretycy i praktycy od XVIII wieku do czasów współczesnych w miejsce logiki posługują się odczuciem, z natury subiektywnym i symbolicznym interpretowaniem danych z obserwacji. Logika oczywiście nadal stanowi bardzo ważny element astrologii, ale przestała spełniać rolę kryterium uzasadniającego, podobnie jak odczucia i wrażenia pojawiają się w obszarze nauki (często inspirują nawet przełomowe odkrycia), ale nie mogą stanowić kryterium prawdy naukowej. Niemniej, zwolennicy astrologii w ciągu poprzedniego i obecnego stulecia podejmowali niezliczone próby udowodnienia naukowości zasad astrologii i ich zastosowań.

W 1977 roku ukazało się obszerne (prawie 600 stron) opracowanie zawierające treściwy i krytyczny przegląd olbrzymiej liczby badań, ogłaszanych drukiem od roku 1900 do 1976,

---

[16] Nieco szersze omówienie i rozwinięcie propozycji Snella zawiera: R.T. Prinke, *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014, s. 41–51.

[17] L. Snell, *Four Glasses of Water. Magic Considered as a 'Culture' Distinct from Art, Science or Religion, and How This Could Help Clarify Discussion of the Broad Spectrum of Magical, Pagan, New Age and 'Alternative' Beliefs and Practices*, „Journal for the Academic Study of Magic" 2004, vol. 2, s. 177–205; *idem*, *My years of magical thinking*, Cape Town 2017.

których celem była weryfikacja różnych elementów tradycji astrologicznej, jak również nowych technik i teorii powstałych w czasach współczesnych oraz praktycznych umiejętności samych astrologów. Pomysłodawcą i głównym autorem by Geoffrey Dean, doktor chemii, aktywny astrolog i – podobnie jak jego współautor, geolog Arthur Mather – działacz brytyjskiego Astrological Association, pod którego egidą książka się ukazała. Wśród 52 wymienionych z nazwiska współpracowników znaczna większość to mniej lub bardziej znani autorzy astrologiczni, w dużej mierze z tytułami akademickimi[18]. Zamiarem Deana było zebranie całości materiału dowodowego, który mógłby przekonać oponentów o „naukowości" astrologii. Jednak po ukończeniu prac nad książką okazało się, że takich dowodów brak, a wszystkie zanalizowane badania wypadały negatywnie, nawet jeśli wcześniej były ogłaszane jako sukces. W środowisku astrologów zawrzało, bo przedsięwzięciu Deana patronowało jedno z najstarszych i największych stowarzyszeń astrologicznych na świecie. Liczne głosy krytyki płynące z tego środowiska wskazywały na mniej lub bardziej oczywiste uchybienia, ale generalnie sprowadzały się do odrzucenia ustaleń Deana i pozostania przy swoich poglądach na temat astrologii. Natomiast Dean i Mather rozpoczęli krucjatę przeciw astrologii, publikując artykuły i organizując własne testy, a także kontynuując krytyczną analizę ogłaszanych w kolejnych dekadach sukcesów w dowodzeniu prawdziwości teorii i praktyki astrologicznej, co zaowocowało wydaną po blisko 40 latach podobną pracą, z której wynikały podobne, negatywne dla astrologii wnioski[19].

Podczas gdy reakcja społeczności astrologów jest zrozumiała i typowa dla zwolenników ezoteryzmu – negowanie i odrzucanie argumentów przemawiających na ich niekorzyść, najczęściej bez solidnej podstawy logicznej – to odbiór publikacji Deana i jego współpracowników przez stronę przeciwną zaskakuje. Można się było spodziewać wielu komentarzy i recenzji, wręcz nadmiernego wyrażania entuzjazmu i triumfalizmu przez krytyków

[18] G.A. Dean, A. Mather, *Recent Advances in Natal Astrology. A Critical Review, 1900–1976*, Subiaco 1977.

[19] G.A. Dean, A. Mather, D. Nias, R. Smit, *Tests of Astrology. A Critical Review of Hundreds of Studies*, Amsterdam 2016.

astrologii, a tymczasem z ich strony zapanowała niemal kompletna cisza. Z nielicznych wzmianek o publikacji Deana szczególnie istotna i symptomatyczna jest quasi-recenzja, którą napisał wybitny filozof i metodolog historii nauki, uczeń Poppera, Joseph Agassi. Opublikowana została w czasopiśmie „Zetetic Scholar", wydawanym prywatnie (jako maszynopis powielany) w latach 1978–1987 przez grupę naukowców, którzy postawili sobie za zadanie wyjaśnianie wszelkich zjawisk paranormalnych i racjonalną krytykę ich badaczy. Cel taki został ujęty w podtytule *Niezależny naukowy przegląd twierdzeń o anomaliach i zjawiskach paranormalnych*, a autorami byli w dużej mierze istotnie wybitni w swych dziedzinach uczeni, tacy jak Agassi[20]. Na samym początku swego eseju recenzyjnego stwierdził on wszakże, iż książki nie przeczytał „w całości". Nie przeszkodziło mu to uznać – wbrew rzeczywistości – że tezą książki Deana jest, jakoby „współczesna astrologia zasługiwała na status naukowości", po czym sporo miejsca poświęcił atakowi na Feyerabenda, nazywając go „Arcy-Obrońcą Akademickiego Bezrozumu" (*Arch Advocate of Academic Unreason*) i kwestionując jego twierdzenie o ignorancji racjonalistów krytykujących przesądy. Niemniej, nieliczne nawiązania do astrologii w całości eseju Agassiego (poświęconemu historycznym i teoretycznym rozważaniom o naturze przesądu) pokazują jego skrajną wręcz ignorancję w tym zakresie. Nie tylko nie zna i nie rozumie najbardziej podstawowych pojęć, jak choćby Zodiak, ale przede wszystkim zupełnie błędnie odczytuje intencje autorów *Recent advances*, ustawiając ich w roli obrońców naukowego statusu astrologii, podczas gdy to właśnie oni podjęli się zadania jej kompetentnej i racjonalnej krytyki. Co więcej, rozpoczynali jako „wierzący i praktykujący" astrologowie, a więc tym bardziej godna podziwu jest ich rzetelność w dokonywaniu ocen, potrafili bowiem oprzeć się naturalnej tendencji do naciągania faktów celem udowodnienia pierwotnej hipotezy (jak to standardowo czynią ezoterycy, ale wcale nierzadko też naukowcy).

[20] J. Agassi, *Towards a Rational Theory of Superstition*, „Zetetic Scholar" 1979, nos. 3–4, s. 107–129; tekst przedrukowany pod zmienionym tytułem jako: *idem*, *Wild goose chase* [w:] *Science and culture*, ed. *idem*, New York 2003.

Przykład polemiki Agassiego z Feyerabendem (bo nie z Deanem, którego książka była tylko pretekstem) ukazuje dwie skrajnie różne postawy wobec kwestii demarkacji obszaru nauki i nienauki na poziomie najwybitniejszych światowych filozofów i metodologów. Jedna strona debaty (Feyerabend) postuluje konieczność oparcia krytyki dziedzin wątpliwych na dobrej znajomości ich pojęć i technik, podczas gdy druga (Agassi) uznaje, że „nie muszę być wykształcony w zakresie tego, co uważam za przesąd". Pole do dyskusji jest zatem niewielkie, bo ignorancja daje nieskończoną swobodę wyrażania dowolnych, niczym nieskrępowanych poglądów. Jest, w pewnym sensie, bliska przesądom i to ona stanowi źródło różnych koncepcji pseudonaukowych.

Podobna, choć oczywiście o mniejszym znaczeniu, dyskusja nad astrologią miała też miejsce w tym samym czasie (nawet nieco wcześniej) w Polsce, w okresie „gierkowskiego" PRL-u, kiedy to redakcja „Miesięcznika Literackiego" zaprosiła w 1975 roku grupę naukowców, dziennikarzy i astrologów[21]. Spotkanie prowadził Włodzimierz Sokorski, ówczesny redaktor naczelny, a jednocześnie wysoko postawiony działacz partyjny i państwowy, oraz sekretarz redakcji – Jan Wołosiuk. Dzisiaj może się wydać zaskakujące, że obok nich siedział Aleksander Wieczorkowski, publicysta prasy podziemnej i współpracownik Radia Wolna Europa, a także Wanda Konarzewska, autorka kilku cyklów emitowanych w tym okresie programów telewizyjnych o niezwykłych zjawiskach i teoriach, bardzo pozytywnie nastawiona do szeroko pojmowanego ezoteryzmu. Stronę naukową reprezentowali profesorowie: Julian Aleksandrowicz, lekarz i propagator jogi, Stanisław Gorgolewski, astronom, oraz archeolog Kazimierz Michałowski. Opublikowany stenogram tej debaty pokazuje podobne postawy uczestników, choć trzeba tu podkreślić, że nastawieni krytycznie naukowcy mieli ogólną orientację w zasadach astrologii, a jeden z nich – prof. Michałowski – przyznał się do jej czynnego uprawiania podczas pobytu

[21] *Astrologia i nauka w redakcji „Miesięcznika Literackiego"*, „Miesięcznik Literacki" 1975, nr 8, s. 75–88; tekst dostępny na stronie: http://www.astrolab.org.pl/blog/astrologia-i-nauka-w-redakcji-miesiecznika-literackiego--czesc-1-3/ (transkrypcja: R. Marzewski) [dostęp: 1.01.2020].

w obozie jenieckim i krótko po wojnie (i to z sukcesami). Astrologami uczestniczącymi w spotkaniu byli: Leszek Szuman, cieszący się wówczas wielką popularnością medialną astrolog ze Szczecina, autor kilku półoficjalnych publikacji, dr Anna Jędrychowska, tłumaczka literatury francuskiej, przyjaciółka i uczennica antropozofa Roberta Waltera (też astrologa), oraz najważniejsza osobistość, stanowiąca niejako pomost między astrologią „epoki gierkowskiej" a okresem międzywojennym – matematyk Zygmunt Koehler (zmarły w 1982 roku w Warszawie).

Podczas dyskusji Koehler, wówczas emerytowany pracownik Wydawnictw Szkolnych i Pedagogicznych, miał tylko jedną dłuższą wypowiedź, merytorycznie niezbyt istotną, ale nawiązał do początku swoich zainteresowań astrologią, kiedy w 1925 roku, jako student pierwszego roku matematyki na Uniwersytecie Warszawskim, po wykładzie z astronomii zapytał prof. Michała Kamieńskiego o literaturę praktyczną dotyczącą astrologii (o której Kamieński wspominał podczas wykładu), ten zaś podał mu kilka tytułów wydawnictw angielskich i niemieckich. Wkrótce Koehler je zakupił i niedługo stał się jedną z czołowych postaci polskiej astrologii okresu międzywojennego, szczególnie jako autor jedynego solidnego podręcznika *Elementarny kurs astrologii urodzeniowej*, wydanego w 1937 roku w Bydgoszczy. Choć inne swoje publikacje z tego okresu podpisywał własnym nazwiskiem, to *Kurs* opublikował anonimowo, pozostając w cieniu swego mentora i współautora, Franciszka Augustyna Prengla, niewątpliwie największej osobowości ze świata polskiej astrologii międzywojennej.

Dyskusja w 1975 roku zakończyła się bez jednoznacznej konkluzji, choć w jej trakcie prof. Gorgolewski dość stanowczo odrzucał naukowość astrologii, sugerowaną nieśmiało przez trójkę jej praktyków. W podsumowaniu Sokorski podkreślił jedynie konieczność prowadzenia badań nad niewytłumaczalnymi zjawiskami, w tym nad oddziaływaniem kosmosu na ludzi. Ale 37 lat wcześniej, kiedy Prengel pisał wstęp do *Kursu* Koehlera, nie było w nim śladu nieśmiałości i (podobnie jak już znacznie wcześniej) z całą mocą podkreślał naukowość wiedzy astrologicznej, jednocześnie piętnując swoich konkurentów: „[Kurs] dobrze przysłuży się sprawie astrologii naukowej, przyczyni się

do usunięcia fałszywych pojęć i chwastów nieuctwa w tej dziedzinie, oraz zniweczy szkodliwą działalność – żerujących na głupocie ludzkiej – partaczy pseudo-astrologicznych”[22].

Pojęcie „astrologii naukowej”, którym astrologowie dokonywali legitymizacji swojej dziedziny, pojawiło się już pod koniec XIX wieku, kiedy zyskała na nowo wielką popularność. Podobnie jak w innych obszarach szeroko rozumianego ezoteryzmu, wyraźnie dostrzegalne były dwa podejścia, odzwierciedlające podobną dwoistość kultury tej epoki. Z jednej strony wielkie odkrycia nauki sprawiały, że jej status w społeczeństwie niebywale wzrósł, z drugiej zaś – tęsknota za romantyczną tajemnicą inspirowała literaturę, sztukę i „okultystyczne odrodzenie”. Nowe pokolenie ezoteryków często powoływało się na naukę dla uzasadnienia swych teorii albo wskazania obszarów, które są im dostępne, a nauka jeszcze do nich nie dotarła – tym samym podkreślając ich naukowy charakter (szczególnie zjawiska parapsychiczne i mediumiczne, różne nurty medycyny alternatywnej, ale też koncepcje kosmologiczne czy ewolucji człowieka). Przeciwstawny nurt w ezoteryce odcinał się od nauki, uważając ją za płytki materializm, nieuwzględniający duchowości i przekazywanych przez tradycję tajemnic. Nauka była tu postrzegana jako sfera profanów i wrogów zarazem, którą należało zwalczać albo przynajmniej ignorować (przykładami są różne grupy inicjacyjne, takie jak Zakon Złotego Brzasku czy Zakon Martynistów, a także regularne wolnomularstwo, które w tym okresie ponownie odkrywało swój wymiar ezoteryczny). Niezwykła popularność na całym świecie, jaką osiągnęło powstałe w 1875 roku Towarzystwo Teozoficzne, może być częściowo przypisana umiejętnemu łączeniu obu tych tendencji – posługiwaniu się pojęciem nauki i jej terminologią w celu uzasadniania swoich nauk, a jednocześnie wskazywaniu na tajemnice i zjawiska nauce niedostępne. Zapewne to właśnie dzięki Towarzystwu Teozoficznemu popularność niszowej wcześniej astrologii wręcz eksplodowała, co stało się za sprawą Alana Leo (prawdziwe nazwisko: William Frederick Allan) i wydawanego przez

[22] [Z. Koehler], *Elementarny kurs astrologii urodzeniowej w 15 lekcjach*, Bydgoszcz 1937, s. 4.

niego od 1889 roku czasopisma „Modern Astrology". Podczas gdy Leo przedstawiał astrologię w kategoriach okultystycznych i teozoficznych, to jego główny konkurent i przeciwnik Alfred John Pearce (piszący pod pseudonimem Zadkiel), autor wydanego również w 1889 roku podręcznika astrologii, domagał się dla niej statusu nauki akademickiej[23]. Podobne tendencje pojawiały się później w Europie i Ameryce, szczególnie wyraźnie widoczne u inspirowanego teozofią Maxa Heindla (prawdziwe nazwisko: Carl Louis von Grasshoff), który eksponował naukowość astrologii w tytule swojego podręcznika *Simplified scientific astrology* (1910) oraz wydawanych do dzisiaj efemeryd *Simplified scientific ephemeris*, a z drugiej strony skonstruował fantastyczną kosmologię i system nauk ezoterycznych (wyraźnie wywiedzionych z koncepcji Bławatskiej i Steinera), które miał mu przekazać tajemniczy eteryczny byt, podający się za członka Bractwa Różokrzyżowców.

W Polsce okresu międzywojennego stosunek ezoteryków do nauki i naukowości był podobny jak w krajach zachodnich – stamtąd bowiem polscy entuzjaści czerpali wiedzę okultystyczną i w niewielkim tylko stopniu poddawali ją oryginalnemu przetworzeniu (szczególnie włączając motywy polskiego romantyzmu i mesjanizmu). Z jednej strony badacze parapsychologii i mediumizmu starali się stosować metody zbliżone do eksperymentów naukowych, z drugiej zaś krytyka „nauki oficjalnej" za negowanie przez nią „świata duchowego" była powszechna w periodykach i książkach ezoterycznych. Podobnie jak w innych krajach, oba stanowiska często się przenikały i współistniały, nawet wbrew logice, szczególnie w nurtach teozofii i antropozofii. Za podsumowanie i syntezę międzywojennych dysput w polskich środowiskach ezoterycznych na temat ich stosunku do nauki uznać można broszurę napisaną już na emigracji w Anglii przez związanego z teozofią, ale niezależnego i bardzo płodnego autora Kazimierza Chodkiewicza, wydaną w 1961 roku w Londynie[24].

---

[23] E. Howe, *Astrology and the Third Reich*, Wellingborough 1984, s. 50–64; P. Curry, *A Confusion of Prophets. Victorian and Edwardian Astrology*, London 1992, s. 109–159.

[24] K. Chodkiewicz, *Okultyzm a nauka*, Londyn 1961.

Astrologia bardzo wolno zyskiwała w Polsce zwolenników[25]. Pierwsze ogólnikowe artykuły autorstwa Józefa Chobota pojawiły się w 1919 roku w piśmie „Wyzwolenie", organie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim, a następnie w wydawanym od 1921 roku przez braci Józefa i Karola Chobotów miesięczniku „Odrodzenie". Już w pierwszym roczniku publikował znany później astrolog Jan Starża-Dzierżbicki, a nieco później na jego łamach debiutował też Koehler. Dopiero wszakże rok 1927 stał się prawdziwym początkiem popularności astrologii w Polsce, a jednocześnie głoszenia tezy o jej naukowych podstawach. W marcu tego roku ukazała się w Toruniu książka *Astrologja. Wtajemniczenia i porady dla każdego*, autorstwa Andrzeja Pawłowskiego i Alfreda Ulkana[26]. Zawartość była raczej skromna i naiwna (by nie rzec prymitywna), co nie przeszkadzało autorom w okazaniu aspiracji naukowych. Pierwszy rozdział (zaraz po przedmowie) zatytułowali: *Co powiada Dyrektor obserwatorjum astronomicznego w Paryżu, Karol Nordman [Charles Nordmann], o astrologji – jego wiara w astrologję* i przedrukowali wypowiedź francuskiego astronoma bez podania źródła[27], sprawiając tym samym wrażenie, że znakomity naukowiec akceptuje i legitymizuje informacje zawarte w części książki.

W kwietniu 1927 roku ukazał się pierwszy numer „Wiadomości Astrologiczno-Literackich", wydawanych przez K. Chobota, w których oprócz niego publikowali również Ulkan i Prengel. Pismo przetrwało tylko rok, zapewne z powodu niskiego poziomu merytorycznego i zadziwiającego połączenia z literaturą ludową, która wypełniała drugą część każdego zeszytu. Niemniej odwołania do naukowości astrologii pojawiały się często, a szczególnie w odpowiedziach na złośliwe i prześmiewcze recenzje książki

[25] Historia polskiej astrologii okresu międzywojennego nadal czeka na opracowanie. Podstawowe informacje zebrane ze źródeł drukowanych podaje: R.T. Prinke, *Krótki zarys dziejów astrologii w Polsce*, „Problemy Astrologii" 1980, t. 1, s. 97–138; wersja skrócona w: R.T. Prinke, L. Weres, *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, Poznań 1982, t. 2, s. 133–138.

[26] A. Pawłowski, A. Ulkan, *Astrologja. Wtajemniczenie i porady dla każdego*, Toruń 1927.

[27] Tekst był autentyczną wypowiedzią Nordmanna z 1911 roku: Ch. Nordmann, *Réhabilitation de l'Astrologie*, „Le Matin" 1.05.1911.

Pawłowskiego i Ulkana w prasie codziennej (dowiadujemy się stąd również, że Pawłowski „zdradził" swojego współautora i został „astrologiem ogłoszeniowym").

Na znacznie wyższym poziomie merytorycznym i edytorskim (również graficznym) ulokował się *Polski kalendarz astrologiczny*, którego pierwszy rocznik ukazał się pod koniec 1927 roku (na rok 1928). Wydawany przez Prengla w Bydgoszczy, co roku powiększał objętość i wychodził nieprzerwanie do wybuchu wojny. Już od początku redakcja ogłaszała w podtytule, że został „oparty na podstawach naukowych astrologji, przy współpracy astrologów polskich", co też podkreślał Prengel w słowie wstępnym, dodając, że są to podstawy „ściśle naukowe", a rządy obcych państw już dawno posługują się astrologią w przewidywaniach politycznych[28]. Mimo to w kolejnych rocznikach artykuły dotyczące natury oddziaływań astrologicznych odwoływały się nie tylko do sił magnetycznych czy elektrycznych, ale też do koncepcji czysto ezoterycznych – sił astralnych i eterycznych, aury i prany[29]. Redaktor naczelny przedrukowywał też artykuły autorów teozoficznych – Bławatskiej i Leo – a nawet omówienia absurdalnych koncepcji pseudonaukowych, przedstawianych jako wysoce prawdopodobne hipotezy naukowe (np. że żyjemy na wewnętrznej powierzchni wydrążonej kuli)[30]. Nawet „kabalistyczne" obliczanie szczęśliwych numerów na loterię okazywało się mieć „uzasadnienie naukowe"[31].

W tym samym 1927 roku powstało też Polskie Towarzystwo Astrologiczne w Warszawie, formalnie zarejestrowane w lutym następnego roku, ze Starżą-Dzierżbickim jako

[28] *1928. Pierwszy polski kalendarz astrologiczny*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1927, s. 26.

[29] J.L. Haluza, *Ogólny pogląd na wzajemne działanie sił kosmicznych w wszechświecie i na człowieka* [w:] *1929. Pierwszy polski kalendarz astrologiczny*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1928, s. 27–30.

[30] K. Neupert, *Światopogląd przyszłości* [w:] *Polski kalendarz astrologiczny i efemerydy astronomiczne (Almanach wpływów kosmicznych) na 1932 rok*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1931, s. 80–82.

[31] M. Klecz, *Kabalistyczne obliczanie numerów loteryjnych* [w:] *Polski kalendarz astrologiczny (Almanach wpływów kosmicznych) na rok 1934*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1933, s. 56.

prezesem, a dwie kolejne organizacje pojawiły się w roku 1929: Towarzystwo Astrologiczne „Kosmos" (od 1932 roku Polskie Towarzystwo Astrologiczne w Bydgoszczy), z Prenglem jako prezesem, oraz Towarzystwo Astrologiczne Toruń, założone przez Ulkana i K. Chobota. Organem tego drugiego stał się „Przegląd Astrologiczny", wydawany w latach 1929–1930 oraz 1938–1939. Z kolei prezes pierwszego, Prengel, wraz z Koehlerem, członkiem towarzystwa warszawskiego, w 1935 roku zaczęli wydawać miesięcznik „Niebo Gwiaździste" jako „Organ Przyjaciół Astrologii Naukowej w Polsce". Znalazło się tam kilka artykułów usiłujących dowodzić (z reguły dość nieudolnie) naukowości astrologii i możliwości stosowania metod empirycznych, ale – podobnie jak w kalendarzach – znakomitą większość stanowiły teksty ezoteryczne[32].

Tymczasem w Łodzi prezes tamtejszego oddziału Towarzystwa Teozoficznego, Maksymilian Dziergowski, powołał w 1934 roku Polskie Towarzystwo Przyjaciół Astrologii i Astronomii. Jego prezesem był później (1937) Łucjan Żak, autor wydanej przez Prengla broszury, w której rozważa naukowe podstawy astrologii, odwołując się do promieniowania kosmicznego i innych znanych ówczesnej fizyce fal, a także cytując autorytety naukowe. Jednak wnioski – jak zwykle w tego typu argumentacji – zawierają oczywiste luki w logice, żadne z tych oddziaływań nie może bowiem dowodzić wiarygodności tradycyjnej astrologii[33].

Nieustające pragnienie astrologów, aby nadać uprawianej przez siebie działalności status naukowości, zaowocowało w 1935 roku powstaniem Instytutu Badań Astro-Dynamicznych przy warszawskim Towarzystwie Miłośników Wiedzy i Przyrody. Dyrektorem Instytutu został Mieczysław Wilbik, a celem było prowadzenie badań nad astrologią metodami naukowymi (statystycznymi), wzorując się na podobnych inicjatywach w Belgii i Francji. Instytut rozpisał dwie ankiety opublikowane w „Niebie Gwiaździstym" w październiku 1938 i lutym

[32] Na przykład: Sirus, *Wartość naukowa empiryzmu w astrologii*, „Niebo Gwiaździste" 1937, t. 3, nr 3, s. 17–19.

[33] Ł. Żak, *Wpływy kosmiczne a życie ziemi*, Bydgoszcz 1938.

1939 roku, w których respondenci proszeni byli o ocenę załączonych horoskopów według kilkustopniowej skali. O odzewie na ankiety i ich rezultatach nic nie wiadomo.

Tuż przed wojną powstały jeszcze dwie organizacje, otwarcie nazywające się już naukowymi. Pierwsza to Polskie Towarzystwo Astrologii Naukowej w Warszawie, którego zebranie założycielskie zwołane zostało przez Adama Odrowąża-Wróblewskiego i Zygmunta Koehlera 19 lutego 1939 roku, a przystąpiło do niego od razu około 150 osób. Drugą, o analogicznej nazwie, było Polskie Towarzystwo Astrologii Naukowej w Poznaniu, które ukonstytuowało się 14 kwietnia 1939 roku, prezesem zaś został Józef Maliński. Z oczywistych względów żadne z obu towarzystw nie mogło już rozwinąć działalności.

Pod koniec 1938 roku wspierający się dotąd i współpracujący czołowi działacze ruchu astrologicznego w Polsce poczęli się wzajemnie krytykować i zwalczać. Najpierw pojawił się zarzut redakcji „Nieba Gwiaździstego", skierowany do miesięcznika spirytystycznego „Hejnał", który miał publikować splagiatowane teksty z tego pierwszego (przede wszystkim horoskop jasnowidzącej Agnieszki Pilchowej). Następnie Ulkan, który wznowił publikację „Przeglądu Astrologicznego", zaatakował na jego łamach towarzystwo bydgoskie i personalnie Prengla. Z obu stron padały oskarżenia o brak naukowości w działalności adwersarzy, podobnie jak w procesie wytoczonym na wiosnę przez Prengla Starży-Dzierżbickiemu, po jego atakach na bydgoskiego astrologa na łamach „Wieczoru Warszawskiego". Zarzuty braku kompetencji naukowych w zakresie astrologii dokumentowane były przez strony wskazywaniem na niezgodności publikowanych przewidywań z rzeczywistością. Ze względu na wybuch wojny nie doszło do rozstrzygnięcia, ale wydaje się wątpliwe, aby sąd uznał „naukowość" któregoś z astrologów. W polemikach z Ulkanem Prengel używał też argumentów nacjonalistycznych – nazywając go „toruńskim Niemcem" – co pokazuje wpływ silnych już wówczas nastrojów antyniemieckich. W ostatnim wydanym numerze „Nieba Gwiaździstego" ukazał się jeszcze nawołujący do zgody artykuł Koehlera *Wojna między astrologami*. Prawdziwa wojna położyła smutny kres tym kłótniom, niewątpliwie śmiesznym w jej obliczu: Starża-Dzierżbicki został

zamordowany przez Niemców na początku wojny, a Prengel zmarł w obozie koncentracyjnym w Dachau.

Podsumowując, można stwierdzić, że kwestia naukowości w polskim ruchu astrologicznym okresu międzywojennego była podnoszona jedynie na poziomie retorycznym i wizerunkowym. Od 1927 roku w publikacjach powoływano się chętnie na „naukowe podstawy" astrologii, przeciwstawiając własną działalność poczynaniom „partaczy pseudo-astrologicznych". Tymczasem nieliczne próby naukowego uzasadniania astrologii były bardzo naiwne, a prób jej empirycznej weryfikacji nie podejmowano (poza dwiema ankietami, których rezultaty nie są znane). Po II wojnie światowej na kolejne odrodzenie szerszego zainteresowania astrologią w Polsce trzeba było czekać do połowy lat siedemdziesiątych i wówczas próby dowodzenia jej naukowości były już znacznie liczniejsze, a także bardziej ambitne. Ich omówienie wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu. Astrologia współczesna niewątpliwie należy do obszaru „kultury magicznej" w rozumieniu Snella, a więc jest dyscypliną ezoteryczną, nie naukową. Jej korzenie wyrastają co prawda z dawnej nauki i nadal zawiera wiele jej cech, ale istota astrologii – czyli dowodzenie prawdziwości jej twierdzeń – dawno już zaprzestała rygorystycznej interpretacji obserwowanych zjawisk za pomocą logiki. Wyrażane przez jej zwolenników pretensje do naukowości pozostaną jedynie zabiegami marketingowymi bez pokrycia albo racjonalizacją swej dziedziny dokonywaną przez astrologów (pod wpływem społecznego prestiżu „kultury naukowej") w celu podniesienia własnej autooceny.

DIANA OBOLEŃSKA
Uniwersytet Gdański

WYOBRAŹNIA

MICKIEWICZ KONTRA SŁOWACKI A ANTROPOZOFIA POLSKA W LATACH 1904–1939

W roku 1906 w „Tygodniku Ilustrowanym", w numerach 1–8, drukowany był tekst *Mickiewicz żywy i umarły* autorstwa Artura Górskiego. Tygodnik społeczno-kulturalny, założony przez Józefa Ungera i regularnie ukazujący się w latach 1859–1939, wielokrotnie publikował teksty poświęcone osobowości i twórczości Adama Mickiewicza[1], zatem wspomniany wyżej artykuł wpisywał się w szeroko omawianą już tematykę. Górski, rozpoznawany i ceniony krytyk literacki, pisarz, współredaktor czasopisma „Życie", odnajdywał w twórczości Mickiewicza najwyższy ideał twórczości romantycznej, do której tęsknił jako do najwłaściwszej formy przejawu myśli twórczej. Pisał: „Stoi on samotny wobec Bytu, a niezmącone oko jego duszy nie daje się niczym przesłonić. Jest to twórca, stoi poza cywilizacją, wychodzi poza nią. On ma swoją własną kulturę – on ma natchnienie i to jest treść jego bytu. Jest to poszukiwacz Absolutu"[2]. Dwa lata później ukazała się rozprawa Górskiego *Monsalwat.*

[1] A. Kołtoniak, *Recepcja twórczości Adama Mickiewicza w „Tygodniku Ilustrowanym" w latach 1898–1907*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza" 2008, nr 1 (43).

[2] A. Górski, *Mickiewicz żywy i umarły*, „Tygodnik Ilustrowany" 1906, nr 1, s. 5.

Rzecz o Adamie Mickiewiczu, w której część pierwszą *Korona geniuszu* stanowi wcześniejsza publikacja z „Tygodnika Ilustrowanego". Jednak myśl przewodnia tej książki opiera się już na nieco innych założeniach, stanowiąc – co mógłby spostrzec uważny czytelnik – próbę odczytania twórczości polskiego wieszcza przez pryzmat idei ezoterycznych, przez antropozofię Rudolfa Steinera. Odbiorca napotyka tu określenia wieloznaczne, mocno akcentujące rzeczywistość duchową, podkreślone przez autora już w samym tytule rozprawy. Oto, co czytamy tu o *Improwizacji* Mickiewicza:

> W Improwizacji jest to już walka między prawem pogwałconego uczucia, które dąży do wolności (w sobie i narodzie) – a rozumem świata i Bóstwa. Że walka ta uległa skrzywieniu, pochodziło to stąd, że uczucie to stało się elementem lucyferycznym, pozbawionym związku z Duchem Świata przez nadmiar samowoli[3].

Uważnego czytelnika skłoni do zastanowienia lucyferyczny element, Duch Świata i to, co autor rozumiał pod pojęciem samowoli twórczej, dręczyć go będą wątpliwości i chęć poznania przyczyn zaistniałych zmian w postawie badawczej samego autora.

Sięgamy po garść faktów biograficznych i okazuje się, że w roku wydania książki, czyli w 1908, Górski uczestniczył w wykładach Rudolfa Steinera i poznał go osobiście. Prawdopodobnie to właśnie indywidualne spotkanie z Doktorem, jak nazywali go antropozofowie, stało się powodem decydującym o publikacji książki na temat twórczości Mickiewicza w kluczu antropozoficznym. Z wielu relacji i wspomnień antropozofów lub ludzi, którzy spotkali Doktora osobiście, wyłania się postać Steinera jako niezwykle aktywnego człowieka duchowego, mającego moc wejrzenia w otchłanie ludzkiej świadomości[4]. Z tego powodu był on często oskarżany przez przeciwników o hipnotyzm, co dla

[3] *Idem*, *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, wyd. 2, Warszawa 1908, s. 151.

[4] Zob.: М. Волошина (Сабашникова М.В.), *Зеленая Змея. История одной жизни*, пер. М.Н. Жемчужниковой, Москва 1993; А. Белый, *Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, Москва 2000; Ф. Риттельмайер, *Встречи с Рудольфом Штайнером*, пер. П. Снегирева, Москва 2011.

jego zwolenników było wielką niedorzecznością. Tak czy inaczej, Górski spoglądał na Steinera z wielkim podziwem, co miało swoje odbicie w wydawanych później tekstach.

Prawdą też jest, że dzięki korespondencji z Jadwigą Siedlecką, czołową damą polskiej antropozofii, Górski wraz z synem Andrzejem mieli do czynienia z tekstami Steinera już wcześniej, prawdopodobnie od roku 1906[5]. Jednak to właśnie prywatne spotkanie z austriackim okultystą stało się punktem zwrotnym w światopoglądzie Górskiego, który czynnie uczestniczył odtąd w życiu antropozoficznym, nie będąc jednak, co ciekawe, członkiem Towarzystwa Antropozoficznego. Z dalszej korespondencji z Siedlecką dowiadujemy się o przygotowywanych przez Górskiego tłumaczeniach dzieł Steinera na język polski, o idei założenia nowego czasopisma poświęconego naukom tajemnym oraz o jego sporadycznym udziale w kolejnych wykładach Steinera.

W tym samym 1908 roku na fali dotychczasowej popularności wyszło drugie wydanie *Monsalwatu*, a książka zebrała pochlebne recenzje. „I jeżeli dziś powiem, że książka p. A. Górskiego jest piękna, a nawet bardzo piękna, będzie to już potwierdzeniem rzeczy powszechnie uznanej" – rozpisywał się Aureli Drogoszewski w „Pamiętniku Literackim"[6]. Jan Bełcikowski w osobno wydanej broszurce wtórował głosom podziwu: „Pierwszy, który odczuł w Mickiewiczu utajony proces życia kosmicznego z jego celami i pożądaniami, pierwszy kto w załamaniach ducha tego dojrzał tajemny, święty proces osobowości, dążącej do indywidualizacji, do poczucia swojej nieśmiertelności – jest Artur Górski"[7]. W 1914 roku opublikowana rozprawa cieszyła się niesłabnącym wciąż zainteresowaniem, a Górski pisał do Siedleckiej o pomyśle na trzecie wydanie książki[8], lecz idea ta ostatecznie została zrealizowana dopiero w 1919 roku.

---

[5] M. Ziemska, *Jadwiga Wiga Siedlecka*, http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1362 [dostęp: 1.03.2019].

[6] A. Drogoszewski, *Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, recenzja [z:] A. Górski, *Monsalwat*…, „Pamiętnik Literacki" 1908, t. 7, s. 672.

[7] J. Bełcikowski, *O Monsalwacie (problemat Mickiewicza)*, Warszawa 1909, s. 29.

[8] Zob. korespondencję Jadwigi z Markowskich Siedleckiej z lat 1904–1942, t. 1, litery A–R, rkps BN 7271.

Rzecz o Adamie Mickiewiczu do dziś ujmuje elegancją wypowiedzi, konstrukcją myśli, stwarzającą opowieść o Parsifalu, pragnącym „duszę narodu budować jak zamek na opoce – ponad piekłem, ponad niedolą – narodów nowy Monsalwat”[9]. Aby „rozpocząć budowę chramu rodzinnego, budowę zakreśloną na wieki całe”[10], twórca musi wejrzeć w samego siebie, musi odnaleźć potencjał twórczy w tym, co do niego przemawia. „Wówczas [Mickiewicz] zaczął szukać «zbawienia» w duszy własnej, zaczął dochodzić praw i sił człowieka, budować zasadę człowieka wolnego w duchu i odpowiedzialnego przed sobą samym na drodze natchnienia i ofiary”[11]. Zatem potęga siły wewnętrznej, rodząca się z poświęcenia mocy twórczej na rzecz głębokiej samoświadomości, gdzie twórczość owa staje się nie rezultatem wędrówek duchowych, lecz ich przyczyną – oto ścieżka Mickiewicza, którą podziwiali polscy antropozofowie. „Różnica zachodząca między ludźmi zależy od stopnia rozwoju ich ducha. Duch najbardziej rozwinięty ma z natury rzeczy obowiązek prowadzić duchy znajdujące się na stopniach niższych”[12].

Jak głosi opowieść, kiedy Parsifal usłyszy swoje imię, wtajemniczony w świadomość istnienia przez piękną niewiastę, otworzy się przed nim droga do widmowego zamku, gdzie paść winno pytanie najważniejsze – o ducha w człowieku bytującego. Taką oto konstrukcję, unowocześnioną przez kulturowe aspekty przełomu wieków XIX i XX, widzimy w dramacie Karola Homolacsa[13], przyszłego polskiego antropozofa, wielce zaangażowanego w dzieło odrodzenia świadomości narodu

[9] A. Górski, *Monsalwat*…, s. 222.

[10] *Ibidem*, s. 144.

[11] *Ibidem*, s. 158.

[12] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci* [w:] *idem*, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1998, s. 18.

[13] Karol Homolacs (1874–1965), malarz, pedagog, współzałożyciel Warsztatów Krakowskich, profesor Państwowej Wyższej Szkoły Przemysłu Artystycznego i ASP w Krakowie w latach 1921–1933, antropozof. Tłumaczył wykłady Rudolfa Steinera, należał do Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego (Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, AAG), Krakowskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego im. Jana Łaskiego. Kartę członkowską nr 47 otrzymał w 1924 roku (zob. D. Oboleńska, *Homolacs Karol* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/335 [dostęp: 29.12.2019]).

polskiego. Przypomnijmy scenę z owego tekstu pt. *Ona*, kiedy młody malarz i zdolny twórca prowadzi dyskusję z Heleną Krynicką, duszyczką piękną, która niebawem zacznie nawiedzać naszego artystę:

> Ona: Owszem, właśnie chciałabym bardzo, żeby pan się przedstawił.
> On: Imieniem i nazwiskiem?
> Ona: Tak, ale imieniem własnym, nie chrzęstem. –
> Ale pan ciągle stoi, to niewygodne. Niech pan siada. (Ona siada obok). A teraz niech pan mówi swoje imię. Ale nie tak zagadkowo jak Mickiewicz „44”[14] – tak jasno w słowach. Bo mnie pan bardzo, bardzo – tym portretem zaciekawił.
> (Światło na sali jeszcze ciemniejsze, przez co oni coraz jaśniejszą plamą się stają. – Chwila milczenia).
> On: Więc pani myśli, że ja mam jakieś imię własne? – albo?[15]

Złożona z błogiej niewiedzy ofiara potęgą słów Mickiewicza budzić będzie adeptów sztuk duchowych. W tej właśnie mocy, mocy odwagi kroczenia zawiłą i długą ścieżką Parsifala, polscy antropozofowie widzą siłę słów polskiego wieszcza. Również Steiner uznawał wybór Parsifalowej drogi przemiany za konieczny,

[14] Mickiewiczowska zagadka została potraktowana przez Stanisława Pełczyńskiego jako proroctwo, które opisał w książce *Proroctwo Mickiewicza „a imię jego czterdzieści i cztery”, czyli Marszałek Piłsudski przepowiedzianym mężem i wskrzesicielem narodu* (Warszawa 1930). O jej wydaniu rozpisywały się ówczesne gazety, wcześniej odbył się odczyt autora w Warszawie, na który zapraszał widniejący tu i ówdzie afisz: „SALA TOW. HYGIENICZNEGO (UL. KAROWA), DNIA 28 LISTOPADA 1922 P.T. PROROCTWO MICKIEWICZA („A IMIĘ JEGO JEST CZTERDZIEŚCI CZTERY…”) WYGŁOSI STANISŁAW PEŁCZYŃSKI. Początek o godzinie 8-ej w. punktualnie”. W 1930 roku, kiedy książka miała swoją premierę, czasopismo „Wiedza duchowa” odnotowało ów fakt, zamieszczając na swoich łamach następującą notkę: „Rewelacyjne rozwiązanie mickiewiczowskich «czterdzieści-cztery». Na półkach księgarskich ukazała się książka *Proroctwa Mickiewicza*, w treści której autor, p. Stanisław Pełczyński, w sposób jasny odsłania tajniki proroctw zawartych w pismach Mickiewicza. Z wywodów autora tej ciekawej książki czytelnik dowiaduje się, że Marszałek Józef Piłsudski jest przepowiedzianym przez Mickiewicza wskrzesicielem narodu”, „Wiedza duchowa” 1930, z. 6, s. 192. O książce Pełczyńskiego wspomina również Antoni Czubryński w artykule *Widzenie księdza Piotra a historia* („Myśl Niepodległa” 1930, nr 1048).

[15] K. Homolacs, *Ona*, Kraków 1905, s. 7.

wielokrotnie odnosząc się do owej postaci i podejmując próbę jej antropozoficznej interpretacji[16]. Ludzie ducha „znoszą głazy pod ogromną budowę Monsalwatu"[17] jako świadomości narodowej Polaków oraz jako przyszłego centrum przemiany ducha – Goetheanum. Budowa centrum antropozoficznego w Dornach rozpoczęła się w 1913 roku. Projekt mozolnie realizowanego przez samych antropozofów budynku był ideą odzwierciedlającą całą myśl Steinera i miał łączyć w doświadczeniu duchowej przemiany zarówno samych antropozofów, jak i tych, którzy interesowali się tym ruchem. Otwartość i dostępność dla każdego niezwykłej w swojej formie i rozwiązaniach architektonicznych budowli wyznaczały nowy początek dla przyszłej kultury ducha, w której uczestniczyć mógł każdy. Niewątpliwie Goetheanum było dla antropozofów duchowym zamkiem Parsifala[18].

Czas przemian jest drogowskazem do odnalezienia kamienia węgielnego pod budowę polskiego Monsalwatu. Jednym z nich była, jak widać, twórczość Mickiewicza: polscy antropozofowie niezwykle ją szanowali za potęgę wypowiedzi, która była dla nich sprawczą. Z korespondencji Luny Drexler z synem Mickiewicza, Władysławem, wiemy, że środowisko polskich

[16] Oto kilka przykładów opublikowanych wykładów Steinera oraz jego antropozoficznych uczniów: R. Steiner, *Die Tempellegende und die Goldene Legende als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwickelungsgeheimnisse des Menschen*, wykłady wygłoszone w Berlinie 23.05.1904–2.01.1906 (GA 93); Р. Штейнер, *Рихард Вагнер и новые поиски Грааля*, пер. С. Шнитцер, Ереван 2009; Р. Майер, *В пространстве – время здесь… История Грааля*, пер. В. и М. Витковские, Москва 1997; В.Й. Штайн, *Мировая история в свете Святого Грааля. Великое девятое столетие*, пер. В. Микушевич, Москва 2012; В.Й. Штайн, *Смерть Мерлина. Легенда об Артуре и алхимия*, пер. К. Бондаренко, Р. Идрисов, Санкт-Петербург 2017. Warto też wspomnieć o wątku Parsifala w polskiej sztuce antropozoficznej, który występuje m.in. w powieści Józefiny Rogosz-Walewskiej *Hubert* czy w serii obrazów pod zbiorczym tytułem *Parsifal* malarki Irmy von Duczyńskiej.

[17] A. Górski, *Monsalwat*…, s. 148.

[18] Mówię tu jedynie o pierwszym Goetheanum, które spłonęło w 1923 roku, podpalone przez przeciwników antropozofii. Drugie Goetheanum, którego wznoszenie rozpoczęto już w 1924 roku (kamień węgielny został wmurowany 25 grudnia 1923 roku), cechowała zupełnie inna podbudowa ideologiczna, o czym mówił Steiner na Konferencji Bożonarodzeniowej w 1923/1924 roku. Zob.: S. Prokofieff, P. Selg, *Konferencja Bożonarodzeniowa i powstanie nowych misteriów*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2017.

antropozofów było zaangażowane w wydanie paryskich wykładów wieszcza, a sama adresatka dostała w 1914 roku w podziękowaniu egzemplarz numerowany tego wydania[19].

Tytaniczna praca u podstaw duchowych, tęsknota za przemianą świadomości, niegasnący ruch na zewnątrz, poza ciało i *ratio* – oto droga Mickiewicza, którą kroczył on sam, budując w odosobnieniu swój Monsalwat. Inaczej rzecz się miała z Juliuszem Słowackim. Przywołajmy tu ponownie Górskiego, który tak oto zaznacza ów istotny podział mocy twórczej:

> Różnica w pracy tej między Słowackim a Mickiewiczem polegała na tym głównie, że Słowacki starał się wychowywać naród przez duchowe widzenie piękności, kiedy twórca Legionu kładł nacisk na znaczenie fizjologicznej wprost tresury i potrzebę karności, jaką narzucał swym „kołom" jakby na wzór Pitagorejczyków[20].

Zatem potęgę wyobraźni poetyckiej Mickiewicza uzupełniały imaginacje Słowackiego i taką to stanowiło różnicę, że w przypadku tego drugiego poezja stała się rezultatem wędrówek w sferach pozaosobowych, dokładnie tym, do czego dążyli polscy antropozofowie. „Świat cały ducha objawiony mi był przez trącenie zewnątrz obudzonym duchem zadane, i przez rewelację wewnętrzną"[21].

Widzimy wyraźnie, że obie postawy polskich wieszczów budowały kolejność wizyjnej drogi duchowej – pierwszym etapem była twórczość Mickiewicza i jego nieugięta potęga ducha, drugim – ogląd światów wyższych i jego przekaz w tekstach Słowackiego. Należy przypuszczać, że polscy antropozofowie dopatrywali się w etapie genezyjskim nie tylko przejawu mistycznych zdolności twórcy, lecz również jego umiejętności imaginacyjnych[22], będących pierwszym etapem poznania sfer

---

[19] Zob.: List Władysława Mickiewicza do Luny Drexler w zbiorach Jerzego Sołtysa w Krakowie, zbiory muzeum w Chrzanowie, MCh-A6F/2446.

[20] A. Górski, *Monsalwat*…, s. 148.

[21] J. Słowacki, *Dzienniki z lat 1847–1849*, red. J. Brzozowski, K. Szumska, Wrocław 2012, s. 225.

[22] „Finally, in a mystical and esoteric context the imagination has been believed to give access to levels of reality deeper than those that can be experienced

pozaosobowych[23], który usprawnia umiejętności twórcze i roznieca wewnętrzny płomień potrzeby uzdolnień kreacyjnych[24]. Tęsknota polskiej duszy za wyższym stanem bytowania, tak chętnie opisywana przez polskich twórców w okresie do II wojny światowej, była również dominującym tematem w kręgu polskiej myśli antropozoficznej.

W 1922 roku Stanisław Przybyszewski pisał:

> Rozpędową siłą tej potęgi, mocą, której ciągłość kultury polskiej mimo pozornych „upadków" na chwilę przerwaną nie została, to najgłębszy, najistotniejszy czynnik w duszy polskiej: Tęsknota! Tęsknota, to pierwiastkowa właściwość duszy polskiej, ale nie ta nieokreślona, w białych mgławicach światła księżycowego rozlana, mdła, wątła i anemiczna, jak pędy kartofli, w ciemnych piwnicach przechowywanych i ta niezglaźna i płaczliwa, jaka się w niemieckim „sentymentalizmie" przejawia, ani też ta bolesna, beznadziejna, w gęstych pomrokach odrętwiałej bezwoli i jałowych, majaczących dumaniach nad dumaniami błądząca tęsknota duszy rosyjskiej – tęsknota polska, to żywiołowy, szamocący się rozpęd, nieokiełznany niczym rozmach, rwący się w bolesnej targaninie naprzód – tęsknota duszy polskiej ma olbrzymie skrzydła, które na chwilę nie spoczywają – krążą wokół, ponoszą w dal w rozmachanym pędzie,

by the senses, and thus to function as a domain of mediation between different ontological planes. As such it enables man to transcend the material world and gain access to the divine. In other words, the imagination could become a bridge between microcosm and macrocosm", M.J.E. van den Doel, W.J. Hanegraaff, *Imagination* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. 606.

[23] Steiner wyróżniał trzy stopnie poznania światów wyższych: poznanie imaginatywne; poznanie inspiratywne i poznanie intuitywne. Każdy z etapów pozwalał na głębsze zrozumienie i ogląd duchowej rzeczywistości przez stopniowe zaangażowanie „wędrowcy".

[24] Ujęcie twórczości Słowackiego w kluczu antropozoficznej interpretacji nie było jedyną formą ezoterycznego oglądu dzieł wielkiego Polaka. Do II wojny światowej ukazał się szereg dzieł naukowych i paranaukowych o charakterze ezoterycznym, by wymienić tu chociażby: I. Matuszewski, *Słowacki i nowa sztuka*, Warszawa 1902 (kolejne wyd.: 1904, 1910, 1911); J. Konieczny, *Juliusz Słowacki w świetle okultyzmu*, Lwów 1909; S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, „Pamiętnik Literacki" 1909, t. 8; Z. Prevoz-Woźniewski, *Symbolika astralna Słowackiego*, Bydgoszcz 1935. Zob. również: H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976.

> rozścielają się do krótkiego spoczynku w górze, by znowu silniejszym jeszcze łopotem wybić się w niebiosa[25].

Siła rozpędu duchowego została okiełznana, jak sądzili polscy antropozofowie, w najważniejszym dziele Słowackiego *Genezis z Ducha*. Widoczne są starania środowiska o rozpropagowanie tej wizji w kraju i za granicą[26]. W 1907 roku Alida von Ulrich[27] opublikowała tłumaczenie *Genezis* w „La Voie. Revue mensuelle de haute science"[28] ze wstępem objaśniającym dla francuskiego czytelnika. Ulrich pisała, że dzieło Słowackiego zawiera prawdy odwieczne, znane i praktykowane wśród „elit dusz", jednak na zewnątrz ujawniane niezwykle rzadko i w formie metaforycznej, do czego znakomicie nadawał się przekaz literacki.

W 1918 roku *Genezis* zostało ponownie wydane, tym razem staraniem Jerzego Hulewicza[29] i pod patronatem Przybyszewskiego.

---

[25] S. Przybyszewski, *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1922, s. 39–40.

[26] Symptomatyczne jest również to, że pierwsze wydanie krytyczne z komentarzem tekstu *Genezis z Ducha* opublikował Wincenty Lutosławski – uczony głęboko zaangażowany w badania ścieżek ezoterycznych. Zob.: J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, red. W. Lutosławski, Kraków 1903.

[27] Alida von Ulrich (zm. 1927), pisarka i tłumaczka, teozofka, antropozofka. W 1910 roku wstąpiła do sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego, a na przełomie lat 1912/1913 została antropozofką. Stała na czele jednego z dwóch pierwszych kół antropozoficznych w Warszawie (zob. także: M. Rzeczycka, *Ulrich Alida von* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1373 [dostęp: 29.12.2019]).

[28] „La Voie. Revue mensuelle de haute science" 1907 (numery: styczeń, s. 74–83; luty, s. 73–77; marzec, s. 62–71; kwiecień, s. 65–75). Wstęp tłumaczki ukazał się w numerze styczniowym, s. 71–73.

[29] Jerzy Hulewicz (1886–1941), malarz, grafik, pisarz, założyciel i członek TPSP w Poznaniu, członek ekspresjonistycznego ugrupowania „Bunt". Był redaktorem dwutygodnika „Zdrój", w którym publikował swoje teksty o idei nowej sztuki wyrastającej z neognozy, którą rozumiał jako komponent kilku ścieżek ezoterycznych: gnozy starożytnej, teozofii i antropozofii. Nie należał do żadnego towarzystwa ezoterycznego, sympatyzował jednak ze środowiskiem antropozofów polskich (zob. także: D. Oboleńska, *Hulewicz Jerzy* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1633 [dostęp: 29.12.2019]). Hulewicz pisał: „Rok 1918 zamknął w Polsce erę ducha Mickiewiczowskiego, ducha, który sprawił, że naród przetrwał wiekowe piekło niewoli. Olbrzymowi temu starczyło mocy dla milionów na wiek upadku. Równocześnie rodził się nowy okres – okres ducha Słowackiego […] w nas dokonało się starcie idei Mickiewiczowskiej z ideą Słowackiego, rozpoczęliśmy

Okładka dzieła, stylizowana na pierwsze wydanie *O duchowości w sztuce* Wassilego Kandinskiego, dała możliwość, by podziwiać, jak pięknie współgrały ze sobą odległe dźwięki antropozoficznej muzyki. Przecież samego Kandinskiego pochłaniała myśl antropozoficzna i rozważał on zależność barw w owym kontekście. Osobiście spotkał się ze Steinerem i przez pewien określony czas niosły go fale duchowego wejrzenia[30].

Wśród dokumentów Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce z lat 1913–1930 (aktualnie w posiadaniu Biblioteki Narodowej, rkps BN 7272) znajduje się anonimowy tekst *Ewolucja wiedzy tajemnej*, będący objaśnieniem wykładów Steinera dla członków Towarzystwa Antropozoficznego. Za prawdopodobną datę jego powstania można uznać rok 1914, jako że wspomniane są tu wykłady antropozofa Carla Alphonse'a Walleena, wygłaszane w Polsce w lutym 1914 roku. Czytamy tu taką oto wypowiedź:

> Zapowiedź nauki Steinera znajdujemy w *Genesis* Słowackiego w trzech punktach wytycznych: 1) cel: sprowadzenie Jeruzalem Słonecznego na Ziemię, 2) prawo twórczości globowej – ofiarę, z miłości i wyrozumienia zrodzoną i 3) miłość z mądrości Bożej powstałą, „która ma się stać rozwidnieniem wszelkiej nauki", a wtedy „w jedności wiedzy pocznie się jedność uczucia"[31].

Przytoczone dzieło Słowackiego było tak ważne dla środowiska polskich antropozofów, gdyż uprzedziło, zapowiedziało, uzupełniło i spolszczyło późniejsze rewelacje genezyjskie samego Steinera. Jego doświadczenie duchowe okultysty, jego wędrówka w światach wyższych, którą opisywał wielokrotnie i głosił na wykładach, współbrzmiały ze słowami polskiego wieszcza. Już sama ta synchroniczność wystarczy, aby uznać ich twórczość za jednakowy ciąg myśli. Dla polskich antropozofów Słowacki był tym, który wyzwolił ducha człowieka

---

w Polsce nową ducha erę". Cyt. za: E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław 1976, s. 88.

[30] Piszę o tym w książce *De Imaginatione. О эзотерической имагинации в русской культуре начала XX века*, Gdańsk 2014.

[31] *Ewolucja wiedzy tajemnej*, Papiery Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce z lat 1913–1930; rkps BN 7272.

przez twórczość imaginacyjną, był przykładem adepta, który ujarzmił sztukę duchową. Dziś jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie Michała Głowińskiego o recepcję twórczości polskiego romantyka:

> Chodzi o to: jak czytano twórczość mistyczną Słowackiego? Metaforycznie czy dosłownie? Dla kogoś, kto nie przeżywa hermeneutycznej sytuacji mistycznej, zawartej w tekście, i kto tekst ów odnosi do standardowych uzysków językowych, wysłowienie mistyczne jest wysłowieniem wysoce metaforycznym. Inaczej musi je odbierać ten, kto w czasie lektury tekstu tego typu z nim się identyfikuje, stara się przejąć niezwykłe doświadczenie. Pytanie, jak w tej materii postępowali czytelnicy młodopolscy, musi pozostać – przynajmniej tymczasem – bez odpowiedzi[32].

Polski czytelnik antropozoficzny był współwędrowcą na stopniach wyższego poznania. Dlatego też jedno z pierwszych kół antropozoficznych powstałych w Polsce, niezależne od Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego i kierowane przez Siedlecką, nosiło miano „Słowacki" i działało w Warszawie.

W 1927 roku Józefina Rogosz-Walewska[33] wydała broszurkę z poematem poświęconym sprowadzeniu prochów Słowackiego na Wawel.

> Tęsknot odwiecznych prawy Syn,
> miłości, z Ducha wzniosły wieszcz,
> budziłeś świętych wzlotów dreszcz –
> ofiarowania hymn[34].

[32] M. Głowiński, *Zagajenie* [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum Warszawa 10–11 grudnia 1979*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 25.

[33] Józefina Rogosz-Walewska (1884–1968), właśc. Józefina Alicja Rogosz-Walewska, w pierwszym małżeństwie Rogosz-Zagórska, w drugim małżeństwie Rogosz-Pieńkowska, aktorka, pisarka, poetka, antropozofka, młodsza siostra Zofii Rogoszówny, autorki książek dla dzieci. Była członkinią Krakowskiego Koła im. Jana Łaskiego Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (zob. M. Rzeczycka, *Colonna-Walewska Józefina* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/723 [dostęp: 29.12.2019]).

[34] J. Rogosz-Walewska, *Prochom Juljusza Słowackiego*, proj. okładki K. Homolacs, Kraków 1927, s. 6.

Nieco wcześniej, bo w roku 1911, na łamach czasopisma „Sztuka. Literatura, teatr, muzyka malarstwo, rzeźba, architektura, sztuka stosowana" Jan Rundbaken[35] opublikował artykuł *Sztuka jako życie*. Ten miesięcznik literacko-artystyczny był wydawany w Warszawie, a potem w Krakowie, zaledwie przez cztery lata (1911–1914). Redaktor naczelny Henryk Juszkiewicz dbał o właściwy dobór tematów. Pojawiały się więc tam hasła syntezy sztuki, założenia estetyczne, idee nowej sztuki, w tym również takiej, która stanowiła sztukę duchową, reprezentującą ścieżki ezoteryczne. Dlatego też w dziale literackim spotykamy również nazwiska związane bezpośrednio z tym ostatnim zagadnieniem: Tadeusz Miciński, Jan Rundbaken, Bolesław Leśmian, Franciszek Siedlecki i Xawery Dunikowski zajmowali się szatą graficzną dwumiesięcznika.

Artykuł Rundbakena ukazał się w tomie pierwszym, co z pewnością czyni z niego tekst wprowadzający i określający dalsze aspiracje czasopisma. Czytamy w nim:

> Wartość czynu (dzieła) mierzy się napięciem odpowiedzialności stałej, jaką dzieło w sobie zawiera. Odpowiedzialność ta jest właściwie miłością, a staje się bohaterstwem. Rzecz polega więc na stwarzaniu nowych możliwości życia i oto sztuka jest wiedzą „jakościową". Artysta wyrasta ponad indywidualność staje się możliwym i realizującym się jednocześnie społeczeństwem. […] Sztuka uczy ujmować ducha w dłonie, stąd razem stwarzać własną pewność i odpowiedzialność za nią. Tak zrozumiał posłannictwo swoje Słowacki w epoce dojrzałości, w okresie mistycznym, a i dziś są tacy pomiędzy artystami, którzy, przez miłość poczętą w osamotnieniu, będą kontynuować Jego testament. […] Sztuka ma więc istotną wartość i dlatego, że w niej wyrasta człowiek ponad ograniczoną indywidualność, która jest panowaniem śmierci. Kiedy Słowacki, w chwili czynu, w chwili zdarcia zasłony ze świątyni Słowa wprowadził nas przed Wiekuiste Sądy, nie był wtedy samotny[36].

[35] Jan Rundbaken (1883–1941), krytyk, poeta, antropozof, był członkiem niezależnego Koła „Słowacki" w Warszawie. Kartę członkowską nr 17 otrzymał w 1924 roku. Jako jeden z pierwszych tłumaczył dzieła Steinera za zgodą samego autora (zob. D. Oboleńska, *Rundbaken Jan* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/604 [dostęp: 29.12.2019]).

[36] J. Rundbaken, *Sztuka jako życie*, „Sztuka" 1911, t. 1, z. 1, s. 52–54.

Tutaj w sposób bezpośredni autor ukazuje ścieżkę sztuki duchowej, jej istotę i cel, a za głównego wskazującego ten kierunek uznaje Słowackiego. Interesujące jest również to, że słowa Rundbakena stają się swoistym preludium do słów Steinera wygłoszonych podczas wykładów dla budowniczych Goetheanum w październiku 1914 roku[37]. Wyjaśniając znaczenie powstającego właśnie centrum antropozoficznego, okultysta mówił o tym, że sztuka aktualnie ma najwięcej do zrobienia, a Goetheanum jest ni mniej, ni więcej, tylko potrzebą historyczną. Tak zazębiają się we wspomnianych wykładach Steinera dwie niezwykle istotne dla nas kwestie: z jednej strony mówimy o nowej koncepcji sztuki, z drugiej określamy jej pozycję historyczną w obszarze symptomatologii antropozoficznej. Co ciekawe, w wykładzie z dnia 19 października 1914 roku Steiner bezpośrednio odniósł się do polskich wieszczów: Mickiewicza i Słowackiego, co ma dla nas tym większe znaczenie. Naszkicujmy krótko, czego dotyczyły te wykłady, aby mieć pogląd na interesującą nas tu sprawę.

Symptomatologia antropozoficzna pojmowała i badała historię w sposób odmienny od przyjętego w tradycyjnych naukach historycznych. Na tle rozgorzałej w owym czasie I wojny światowej, kiedy linia działań wojennych znajdowała się całkiem blisko Dornach i słychać było huk dział, temat ten stawał się jednym z najbardziej pilnych. Przy budowie centrum antropozoficznego pracowali wspólnie antropozofowie i sympatycy z całej Europy, nierzadko pochodzący z państw będących w stanie wojny. Taka okoliczność wymagała od Steinera nie lada wysiłku, aby *status quo* w Dornach pozostało nienaruszone. Służyć temu miało również Goetheanum, łączące na podłożu twórczym duchową historię narodów europejskich.

To, co inni uznawali za fakty historyczne, Steiner określał jako symptomy tego, co się za nimi w istocie ukrywa. Doktor podkreślał, iż każde pojmowane przez nas wydarzenie historyczne ma prawo być różnorako interpretowane przez różne osoby

[37] Pięć wykładów pod tytułem *Der Dornacher Bau als Wahrzeichen Geschichtlichen Werdens und Künstlerischer Umwandlungsimpulse* Steiner wygłosił między 10 a 25 października 1914 roku w Dornach (GA 287).

je badające. Na ostateczny pogląd wpływa stosunek badanego do rzeczy badanej, jego pochodzenie, uwikłanie w sprawę itd. Obiektywizm zatem nie leży po stronie rzeczy występującej jako wydarzenie historyczne, ale znajduje się u źródła tej rzeczy:

> Rzeczy zewnętrzne są tak naprawdę tylko symptomami tego, czego szukamy, co jest ukryte za tymi zewnętrznymi symptomami. I chcę powiedzieć: łatwo zobaczyć, jak to, co zwykle nazywa się faktami historycznymi, jest tylko symptomami[38].

Jeśli nie bierzemy pod uwagę możliwości interpretowania rzeczy na wyższym poziomie świadomości, czyli u źródła symptomów, tracimy obiektywizm, co powoduje nierzadko nieporozumienia, a nawet wojny.

Goetheanum jest miejscem scalającym proces rozwoju kulturowego oddzielnych narodów europejskich. Jest obrazem (w znaczeniu przenośnym i dosłownym) ukazującym metamorfozę duchowej przemiany, odzwierciedlonej w stanie kultury narodowej. Mówiąc o narodach, Steiner dzielił je na konkretne grupy geograficzne (półwysep iberyjski, Francję, Europę Środkową i Wschodnią i in.). Aby nie zagłębiać się w długi wywód ewolucyjny, powiedzmy jedynie, że każda z grup kulturowych odzwierciedla sobie właściwą zdolność postrzegania rzeczywistości, a co za tym idzie – zdolność tworzenia kultury charakterystycznej dla jednej z faz w antropozoficznej ewolucyjnej teorii kulturowej[39]. Co ciekawe, w tym przypadku Polacy występują jako przedstawiciele grupy Europy Środkowej i są połączeni antropozoficznymi korzeniami kulturowymi z Niemcami. Zacytujmy tu samego Steinera:

> Gdy szukamy określenia, którym chcielibyśmy w kulturze środkowoeuropejskiej zamienić słowo „narodowość", wówczas, biorąc pod uwagę geograficzne uwarunkowania, przychodzi

[38] R. Steiner, *Geschichtliche Symptomatologie*, wykłady wygłaszane w Dornach 18 października–3 listopada 1918 roku, GA 185, http://www.bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=185 [dostęp: 29.12.2019], tłum. – D.O.

[39] Steiner wyróżniał siedem etapów kulturowego rozwoju ludzkości: 1. kultura indyjska (2907–747 p.n.e.); 2. kultura perska (5067–2907 p.n.e.); 3. kultura egipsko-mezopotamska/babilońska (7227–5067 p.n.e.); 4. kultura grecko-rzymska (747 p.n.e.–1413 n.e.); 5. kultura germańska (1413–3573); 6. kultura słowiańska (3573–5733); 7. kultura amerykańska (5733–7893).

> na myśl termin „dążenie do indywidualności". Termin „dążenie do indywidualności" charakteryzuje nie tylko Niemców, lecz także dużą grupę innych narodów Europy Środkowej. To dążenie do indywidualności rozwija się w nich bowiem w wysokim stopniu. Zauważamy to, mimo istniejących różnic, u Czechów, Rusinów, Słowaków, Węgrów i wreszcie na drugim biegunie niemieckości, czyli u Polaków. W ich przypadku wszystko jest maksymalnie przesiąknięte indywidualnością. W tym kontekście nie dziwi wysoce indywidualistyczne postrzeganie świata przez ich wybitnych przedstawicieli – Towiańskiego, Słowackiego i Mickiewicza, czerpiących z potencjału każdego Polaka. Niezależnie od tego, czy polska filozofia komuś jest bliska, czy nie, należy kwestię tę rozpatrywać w pełni obiektywnie. W każdej chwili, gdy stykamy się ze zjawiskiem polskiego pierwiastka religijnego, możemy powstrzymać się od twierdzenia, że mamy do czynienia właśnie z Polakiem.
>
> Odnosi się to do całej grupy narodów, które tworzą kulturę Europy Środkowej: elementem wspólnym jest dążenie do indywidualności. Polski mesjanizm jest tylko jednym z biegunów dążenia do indywidualności, jego abstrakcyjnym ujęciem, przedstawianym bardziej jako idea filozoficzna; ale jest ono tożsame z tym, co w *Fauście* Goethego przejawia się jako charakter dążącej osobowości, dążenie pojedynczej osobowości[40].

Kultura narodów Europy Środkowej jest formą ewolucyjną, odzwierciedlającą obecny stan rozwoju. Stąd brak tu wciąż zakończonej formy rozwojowej. Jej specyfiką jest ciągły ruch do przodu: stawanie się, a nie bycie.

> Gdy pozwolimy oddziaływać na siebie właśnie tej wyrażonej w Fauście istocie, dojdziemy do tego, że w rozwijającym się Ja będziemy widzieć istotę środkowoeuropejskiej ludności wijącą się jak wąż. Wijącą się jak wąż! To znaczy, że człowiek Środkowej Europy brnie w jeszcze niezdecydowanej mądrości, w kształtującej się wciąż mądrości, w tworzącej się mądrości, nie mając w gruncie rzeczy poczucia odrębności swojej istoty[41].

---

[40] R. Steiner, *Der Dornacher Bau als Wahrzeichen Geschichtlichen Werdens und Künstlerischer Umwandlungsimpulse*, Dritter Vortrag, Dornach, 19. Oktober 1914, http://www.bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=287 [dostęp: 29.12.2019], tłum. K. Arciszewska.

[41] *Ibidem*, tłum. K. Arciszewska.

Element indywidualny góruje tu nad Duszą narodu. Tak też Steiner pojmuje polski mesjanizm – jako proces stawania się formy docelowej w wewnętrznej ewolucji narodu polskiego. Jako idea filozoficzna jest on nieustającym ruchem do wewnątrz, niemającym formy zakończonej. Jeśli z tej perspektywy spojrzymy na twórczość Mickiewicza i Słowackiego i dodamy gwoli porządku Krasińskiego[42], mesjanizm objawi się jako moc kreacji duchowego aspektu indywiduum, a nie jako złożona światu ofiara. To niezwykle ważne i osobliwe pojmowanie przez antropozofię polskiego mesjanizmu. Najwyższą formą tej kreacji jest twórczość wywołująca zdolność odczuwania, a dzięki temu i stopniowego zrozumienia. Słowo wieszcza buduje nowego człowieka, świadomego swej duchowej istoty, czyli zdolnego do dalszej kreacji. Według Steinera Ziemia nie jest padołem łez i smutku, wymagającym zbawienia (to już się bowiem dokonało), lecz jest miejscem nauki dla człowieka. Negatywne odkupienie zostało tu zastąpione nauką zrozumienia tego, co jest wewnątrz człowieka, a przez to – zrozumienia świata zewnętrznego[43]. Jedną z dróg takiej nauki może być (a nawet powinna być) właśnie sztuka. Steiner nie podejmuje próby rozpatrywania ani politycznej, ani historycznej fazy rozwoju polskiego mesjanizmu, zwraca się jedynie do formy ostatecznej, czyli świadomościowej[44]. Uwalnia to jednostkę od wiekowego ciężaru, co powoduje potrzebę nowego początku. Nie oznacza to, że polscy antropozofowie odrzucają w pełni rozwiniętą ideę mesjanistyczną, ze wszystkimi jej fazami rozwojowymi; chodzi jedynie o pewną próbę uporządkowania priorytetów, pozwalającą na uwolnienie nowej energii rozwojowej.

---

[42] Zygmunt Krasiński również znalazł się w polu zainteresowania polskich antropozofów. Jego dzieła sceniczne były tłumaczone na język niemiecki i wystawiane w oprawie eurytmicznej na deskach Goetheanum, o czym wspomina antropozofka Wanda Chrzanowska, obecnie mieszkająca w Szwajcarii.

[43] Odwołuję się tu przede wszystkim do *Filozofii wolności* Steinera.

[44] Mówiąc o antropozoficznym oglądzie polskiego mesjanizmu, odnoszę się tu do trójfazowej etapowości rozwoju tej idei, naszkicowanej przez Józefa Ujejskiego w dziele *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

Ocknął się Dzwon Zygmuntów…
głosi powagę wielmożą,
że On Wawelu dźwierze
Królowi znowu otworzył.

Powstały Króle Historii
Ktoś Ty!? przychodzisz zakłócać
nam Pomazańcom Narodu
sen wiekuistej glorii?!
grobowców świętą ciszę?!…

Lecz pochyliły się czoła,
bo Ten którego Kości
przy Nich położyć się mają,
Modlitwą z Ducha gadają –
Którą Bóg w Niebie słyszy[45].

Forma wypowiedzi twórczej, ze względu na elastyczność języka obrazowego czy pisanego, okazuje się niezwykle przydatna. Łącząc wszystko w całość, otrzymujemy swoisty pogląd zarówno na istotę samej sztuki, jak i na specyfikę jej widzenia przez polskich antropozofów.

Na tej samej zasadzie odczytujemy również istotę Goetheanum. Przemawia ono obrazami i oddziałuje na estetyczne sumienie człowieka, na jego zdolność wyobraźni, co równe jest zrozumieniu siebie jako cząstki światów wyższych. Czy nie w taki sposób Górski buduje wizję Mickiewicza: Parsifala zdążającego do Monsalwatu – Goetheanum?

Idea nowego świata, tworzona przez polskich antropozofów, bez wątpienia wpisuje się w antropozoficzną ideę kreacjonizmu. Śmiem nawet twierdzić, że impuls twórczy jest jedną z naczelnych cech polskiej antropozofii. Mickiewicz i Słowacki nie są prorokami, lecz wizjonerami, wzmacniającymi słowem twórczym nieustanny ruch do samookreślenia jednostki duchowej. W momencie, kiedy ruch ustanie, będzie można mówić o byciu w świecie, a nie ciągłym stwarzaniu go. Według Steinera nastąpi to w kolejnym okresie kulturowym,

[45] J. Rogosz-Walewska, *Prochom Juljusza Słowackiego*, s. 7.

zapowiedzianym aktualnie przez Ducha narodu rosyjskiego. I tu znowu warto podkreślić, że nie chodzi o przywództwo czy dominację, lecz o przygotowanie nowej przestrzeni kulturowej, w której znajdzie się świat – przestrzeni kultury duchowej. Jak widać, niuanse znaczeniowe są tu niezwykle ważne. Jeśli nie pojmujemy ich właściwie, dochodzi do zniekształcenia formy duchowej, a co za tym idzie – braku właściwej reprezentacji symptomu historycznego. Przez takie wypaczenie powstaje nienawiść prowadząca do wojen. A przecież już wiemy, że polska i rosyjska antropozofia na gruncie nauki duchowej były sobie niezwykle bliskie[46].

Aby nowa epoka kulturowa mogła nadejść, musi zaistnieć jeden warunek: nowa świadomość kultury duchowej; innymi słowy – idea charakterystyczna dla prawie wszystkich nurtów ezoterycznych, idea nowego człowieka, jednostki przeduchowionej, co rozumiemy zarówno jako znajdowanie się na wyższym poziomie samoświadomości, jak i zdolność wykraczania poza siebie w obszary pozaosobowe[47]. Mówimy zatem o pedagogice antropozoficznej.

W Warszawie w roku 1938 na Walnym Zjeździe Delegatów Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego Homolacs odczytał wykład *Wychowawcze znaczenie sztuki*, wydany w tym samym roku drukiem. Wykład ów podsumowywał teorię i praktykę nowej pedagogiki waldorfskiej[48], której istotny

[46] Zob.: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

[47] Przywołuję tu i wyżej termin zaczerpnięty z psychologii transpersonalnej. Zob. prace Stanislava Grofa.

[48] Okres międzywojenny w Polsce cechował się szeregiem nowych propozycji dotyczących systemu kształcenia szkolnego. Pochodzący z Zachodu nurt „Nowego Wychowania" był szeroko omawiany w prasie tematycznej, a zainteresowany czytelnik mógł nabyć tłumaczenia dzieł jego przedstawicieli (Georga Kerschensteinera, Helen Parkhurs, Jeana Piageta, Oskara Pfistera, Adolphe'a Ferrière'a i in.). Ciekawą wydawała się również propozycja amerykańskiego pedagoga, teoretyka i praktyka Johna Deweya. Propozycja pedagogiki antropozoficznej nie była zatem jedyna, a w dodatku początkowo nie była nawet szeroko popularyzowana (poza środowiskiem antropozofów). Stanowiła jednak składową nowego ruchu odrodzenia polskiego szkolnictwa i przetrwała do dziś. Zob. również: H. Depta, *Miejsce i rola sztuki w szkołach waldorfskich* [w:] *Świat człowieka – świat sztuki*, red. J.M. Śnieciński, Warszawa 1996.

aspekt rozwoju przez sztukę Homolacs, sam będąc wykładowcą akademickim, opracowywał przez szereg lat. Etapy tej pracy odnajdziemy praktycznie w każdej publikacji teoretycznej artysty, z których najważniejszymi w tym aspekcie stały się *Studium formy barwy i światła. W związku z metodyką ćwiczeń rysunkowo-malarskich obejmującą zakres szkół ogólnokształcących i artystycznych* (1929) oraz *Zasada harmonii w sztuce i w życiu* (1936). Homolacs podsumował swój wykład następującymi słowami:

> Tak więc sztuka jest najpotężniejszym środkiem rozniecenia tęsknoty do ideału, czyli budzenia czynnych impulsów moralnych – ale trzeba, aby to była sztuka zdrowa, tj. sztuka wyrażająca zasadę duchową. […] Pełne rozwinięcie tego zagadnienia znaleźć można w wykładach Dr Steinera, poświęconych sprawom artystycznym. Uważam, że zapoznanie się z tymi wykładami otworzy każdemu wychowawcy nowe horyzonty. Każdy nieuprzedzony człowiek zrozumie, że w obecnym momencie rozwojowym ludzkości sztuka jest właściwie najważniejszą, i że na niej oprzeć się musi prawdziwa sanacja naszej kultury[49].

[49] K. Homolacs, *Wychowawcze znaczenie sztuki*, Warszawa 1938, s. 35–36.

KAROLINA MARIA HESS
Uniwersytet Śląski w Katowicach

SEKS

CIELESNOŚĆ, PŁEĆ, SEKSUALNOŚĆ W UJĘCIU EZOTERYKÓW POLSKICH

Problematyka związków ezoteryzmu z seksualnością jest naznaczona podwójnym tabu. Z jednej strony wszelkie działania okultystyczne, znajdujące się w przestrzeni liminalnej ludzkiego doświadczenia, same w sobie stanowią zagadnienie, które jest publicznie manifestowane stosunkowo rzadko. Samo określenie mianem ezoteryzmu odnosi się do jakiejś części wiedzy, która pozostaje lub pozostawała ukryta przed ogółem, nawet jeśli przedstawiciele różnych grup twierdzili, że nadszedł już dziejowy moment na uchylenie rąbka jej tajemnicy. Również w recepcji społecznej ezoteryzm nie jest rodzajem identyfikacji, która byłaby bardzo popularna. Nawet jeśli w jakimś okresie historycznym niektóre tematy przedostawały się do głównego nurtu kultury, to pomijanie ich przez dekady jako nieistotnych doprowadzić musiało do zatarcia pamięci o nich nawet na kartach dokumentujących historię intelektualną. Tak sprawy miały się m.in. z teozofią czy antropozofią polską na przełomie XIX i XX wieku oraz w okresie międzywojennym. To swoiste skazanie na zapomnienie, ufundowane przez różne pooświeceniowe instytucje, jest zdaniem Woutera Hanegraaffa kondycją funkcjonowania w kulturze współczesnej wątków ezoterycznych,

rozumianych jako wiedza odrzucana. Takich wątków, które przeszły od XIX wieku trzy fale krytyki: religijną i protestancką (polegającą na utożsamieniu ezoteryzmu z interwencjami demonicznymi), oświeceniową (oceniającą ezoteryzm negatywnie jako coś irracjonalnego), wreszcie marksistowską (upatrującą w ezoteryzmie zaprzeczenia jedynie słusznego materializmu)[1]. Kiedy do tej mieszanki dołożymy seksualność – z jednej strony naturalny składnik kondycji ludzkiej cielesności, z drugiej – obłożoną największą liczbą przesądów i kulturowych obwarowań sferę egzystencji, otrzymujemy bardzo swoistą mieszankę.

Seks i ezoteryzm mają przynajmniej jeden punkt wspólny: oba zjawiska były w historii demonizowane (czasem nawet wspólnie, czego przykładem były oskarżenia w procesach o czary, gdzie pojawiały się wątki seksualne) i nawet dziś w dyskursach medialnych odnajdujemy „demoniczną" dla niektórych pozanaukowych kręgów koncepcję płci kulturowej, czyli gender. Co ważne, także same płci różnicowano pod kątem skłonności demonicznych i często orzekano, że poplecznicami diabła były kobiety, które skłaniają innych do grzechu, a tym samym skazują na niechybny koniec w piekielnych męczarniach. Zagadnienia związane z cielesnością, płciowością i seksem to bardzo szeroki temat do analiz. Nie da się jednak poddawać badaniom wyobrażeń ezoterycznych o płci bez choćby wspomnienia o złożonej ezoterycznej koncepcji cielesności. To ta niedostrzegalna konstytucja bytowa człowieka, stanowiąca o jego ontologicznej jedności z Absolutem, warunkowała ciało materialne i to jej podporządkowane powinny być jego działania w świecie fizycznym.

W moim opracowaniu skoncentruję się na przykładach osób i grup zaangażowanych w różne struktury ezoteryczne, bądź sympatyzujące z nimi i odwołujące się do nich na przełomie XIX i XX wieku oraz w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Zaprezentowane zostaną tu zagadnienia związane z płcią (w tym również jej społeczne wymiary), powiązanie działań okultystycznych ze sferą seksualności, a także barwne wyobrażenia na temat aktywności seksualnej inicjowanych, które znajdujemy

[1] Por. W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

w różnych publikacjach z tego okresu. Ze względu na niewielki rozmiar tego opracowania omawiane zagadnienia zostaną przedstawione na podstawie kilku wybranych spośród wielu przykładów. Przykłady te dobrano jednak w sposób uwzględniający jak największą różnorodność grup i idei, aby dać możliwie przekrojowy obraz uwikłania ezoteryzmu w sprawy ciała.

Prawa kobiet i spirytualizm

Okres renesansu okultyzmu w XIX wieku zbiegł się z licznymi zmianami społecznymi i kulturowymi, bez wątpienia sam był konsekwencją wielu z nich. Pisząc o seksualności i płci, nie można pominąć historycznych i ideowych koneksji walki o równość praw kobiet ze spirytualizmem[2], a później teozofią[3]. Wątek równości płci był także eksplorowany w Polsce, a znane sufrażystki rekrutowały się również spośród ezoteryczek i na odwrót – zainteresowanie nieheterodoksalną duchowością często szło w parze z walką o równość i miało to podstawy ideowe. W perspektywie supremacji ducha nad powłoką cielesną, a także reinkarnacji, w której wędrujący boski element podróżował, oblekając się w ciała różnej płci, myślenie o wyższości jednej z nich musiało zostać podważone. Dominujące, autorytarne role męskie w rodzinie i Kościele przestawały satysfakcjonować kobiety, które traktowano gorzej także w perspektywie obywatelskiej; prawa polityczne to wszak jeden z najważniejszych aspektów podmiotowej autonomii. Proroków religii monoteistycznych coraz częściej wypierały prorokinie nowej

[2] Spirytualizm jest pojęciem szerszym niż zakorzeniony we Francji spirytyzm, dlatego używam tych terminów zgodnie z terminologią obowiązującą w międzynarodowych opracowaniach, a także intencją twórcy spirytyzmu jako odrębnej doktryny religijnej. Używanie w języku polskim terminu spirytyzm jako nadrzędnego lub jedynego terminu określającego całą grupę zjawisk nie pozwala na historyczne i ideowe zróżnicowanie ich, co zdaniem autorki nie spełnia wymogów ścisłości w opisywaniu historii intelektualnej. Por. J.P. Deveney, *Spiritualism* [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston–Köln 2006, s. 1074–1082.

[3] Rozumianą w tym kontekście jako kompleks idei Towarzystwa Teozoficznego, utworzonego w 1875 roku.

ery Ducha, a wzajemne uwikłanie spirytualizmu i amerykańskiego ruchu sufrażystek to jeden z najciekawszych epizodów dziewiętnastowiecznego okultyzmu. Z drugiej strony historia akademickich analiz tego powiązania to typowa historia ezoteryzmu w znaczeniu wiedzy odrzuconej – tematu wypartego w opracowaniach historycznych, którego znaczenie ponownie odkryto dopiero u progu lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

Historia sióstr Fox, które miały się kontaktować z duchem w domu w Hydesville, obiegła cały świat. Zanim to jednak się stało, relacje dziewczynek wywołały zainteresowanie społeczności lokalnej i liczne deklaracje od poprzednich najemców domu, że im także w tym miejscu przydarzały się niesamowite rzeczy, co dało całej sprawie lokalną legitymizację[4]. Zainteresowanie możliwym kontaktem ze światem duchowym trafiło na dużo szerszy, żyzny grunt religijno-ideowy stanu Nowy Jork, gdzie miało miejsce jedno z tzw. wielkich przebudzeń religijnych[5]. Nie było niczym nadzwyczajnym, że Foxowie byli zaprzyjaźnieni z gronem kwakrów, wyznania popularnego w tym rejonie, a jedna z rodzin, będąca radykalnym wyznawcą tej konfesji, odegrała bardzo ważną rolę w uznaniu wypadków z Hydesville za prawdziwe oraz w popularyzacji nowej metody kontaktu ze światem duchowym. Isaac Post i jego druga żona Amy, bo o nich mowa, wynajmowali Foxom dom w Rochester, zanim ci przeprowadzili się do Hydesville. Byli oni znanymi abolicjonistami i propagatorami równości praw kobiet, prowadzili jedną z najbardziej aktywnych stacji Kolei Podziemnej, tj. organizacji pomagającej niewolnikom. Równość wszystkich ludzi oraz głębokie przekonanie o nieprzerwanym łańcuchu komunikacji między Stwórcą a Stworzeniem[6] była ściśle związana z denominacją kwakrów. Prezentacje umiejętności młodych mediów, połączone z uzyskaniem informacji

[4] J. Godwin, *Upstate Cauldron. Eccentric Spiritual Movements in Early New York State*, Albany 2015, s. 135.

[5] Zob. *ibidem*; por. też: T. Kidd, *The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven 2007; W. Cross, *The Burned-Over District. The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850*, Ithaca–London 1950.

[6] Por. A. Braude, *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston 1989, s. 13; J. Godwin, *Upstate Cauldron*…, s. 147.

od zmarłych członków rodziny, utwierdziły Postów w przekonaniu, że zjawisko jest prawdziwe. Trzeba podkreślić, że spirytualizm nie stanowił oczywiście osobnej religii, ale był ściśle z religią związany i taki pozostał, nawet w oderwaniu od swoich amerykańskich początków, choć łączył się później z różnymi światopoglądami. Wielu kwakrów stało się spirytualistami, ale idee rozprzestrzeniały się bardzo szybko – najpierw na terenie stanu, później na dalszych obszarach.

Zaznaczono już, że kwakrzy byli głosicielami równości praw wszystkich ludzi. Walka *stricte* o prawa wyborcze kobiet rozpoczęła się w USA w latach czterdziestych XIX wieku, wyłaniając się z szerszego ruchu na rzecz praw kobiet. Pierwsza konwencja dotycząca tych zagadnień miała miejsce właśnie w stanie Nowy Jork, dokładnie w Seneca Falls w 1848 roku. Czego nie znajdziemy w większości podręczników, to fakt, że duża część uczestniczek tego kongresu była spirytualistkami. Co jednak, poza przekonaniami, łączyło członkinie radykalnych grup religijnych i spirytualistki? Umiejętność i chęć wypowiadania się na forum. Choć dziś może to być dalece nieoczywiste, w połowie XIX wieku do takiej aktywności kobietom było bardzo daleko. Dlatego członkostwo w grupach religijnych, w których prowadzenie spotkania przez kobietę było czymś normalnym, dawało wprawę w wystąpieniach, tak ważną dla wczesnych sufrażystek. Oczywiście, spirytualistki również wspierały walkę o równość, a że były nielicznymi kobietami, których słuchano publicznie, w czasie seansów i poza nimi zaczynały mówić o rzeczach, których nie chciano wcześniej słuchać w ogóle – że kobiety są często niewolnicami w małżeństwach, że dochodzi w nich do przemocy, że gwałt w małżeństwie to wciąż gwałt. Spirytualistką była m.in. pierwsza kandydatka na urząd prezydenta USA w historii – Victoria Woodhull (1838–1927)[7]. Jak widać, nie tylko kontekst historyczny (do pewnego stopnia przygodne połączenie spirytualizmu z niektórymi ruchami religijnymi), ideowy (walka o równość), ale także kulturowy, związany z tym, że kobiet zaczynano słuchać w miejscach publicznych, spowodowały,

[7] Zob. M. Gabriel, *Notorious Victoria. The Life of Victoria Woodhull, Uncensored*, New York 1998.

że związki spirytualizmu z ruchem sufrażystek były naprawdę silne. Niestety, pominięto go w pierwszym opracowaniu ruchu na rzecz równości kobiet z 1881 roku[8]. Zniknął na ponad 100 lat z opracowań akademickich, by zostać odkryty na nowo, w całej swej istocie, przez Ann Braude dopiero w 1989 roku[9]. Stał się dzięki temu podręcznikowym wręcz przykładem wątku ezoterycznego jako wiedzy odrzucanej, czegoś, co na 100 lat wylądowało na „śmietniku idei".

Spirytualizm, który pojawił się w tytule tego podrozdziału, był niewątpliwie pierwszym i bardzo ważnym zjawiskiem związanym z ezoteryzmem, a jednocześnie ruchem praw kobiet, ale bynajmniej nie jedynym, choć stanowił często źródło dla innych koncepcji. Organizacją inicjacyjną, która na sztandarach niosła powszechne braterstwo, niezależne od płci, wyznania, rasy itd., a której nieformalną liderką była kobieta, Helena Bławatska (1831–1891), było Towarzystwo Teozoficzne. Nie tylko zostało ono założone w Nowym Jorku, ale Bławatska pisała swoją pierwszą wielką pracę, *Isis Unveiled*[10], właśnie w tej części stanu, gdzie rozkwitał spirytualizm – w miasteczku Ithaca. Pobyt tam nie tylko skłonił ją do uporządkowania własnych przekonań co do tego nurtu, wraz z negacją jego wyjaśnień w kwestiach przekonań co do tego, co obserwowano na seansach (teozofia była swego rodzaju odpowiedzią na niesatysfakcjonujące wyjaśnienia zjawisk nadnaturalnych przez spirytualizm), ale również do zaangażowania się w działalność na rzecz równości. Uznanie konieczności dążenia do powszechnego braterstwa było jedynym wymaganiem ideowym przyjęcia kandydata lub kandydatki do struktur Towarzystwa Teozoficznego.

W Europie ruchy równościowe działały prężnie, a ich aktywistki interesowały się także strukturami inicjacyjnymi. Dzięki działalności głównej działaczki ruchu Praw Kobiet we Francji, Marii Adélaïde Deraismes (1828–1894), która połączyła siły z Georgesem Martinem (1844–1916) – lekarzem, senatorem, społecznikiem, działaczem ruchów postępowych

[8] E.C. Stanton et al., *The History of Woman Suffrage*, Rochester 1881, vol. 1.

[9] A. Braude, *Radical Spirits*…

[10] H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vol. 1–2, New York 1877.

i wyzwoleńczych[11] – powstała inicjatywa utworzenia loży masońskiej z równym dostępem kobiet i mężczyzn. Deraismes wystartowała w 1885 roku jako symboliczna kandydatka w wyborach parlamentarnych we Francji. Po 10 latach walki o równość praw kobiet i mężczyzn w wolnomularstwie, w 1893 roku Martin i Deraismes założyli Wielką Lożę Symboliczną Mieszaną „Le Droit Humain". Choć loża nie została uznana przez francuskie loże regularne, rozwijała się prężnie i dziś jej kontynuatorem jest Międzynarodowy Mieszany Zakon Wolnomularski „Le Droit Humain". Na początku XX wieku zakon nawiązał współpracę z bliskim w kwestiach światopoglądowych Towarzystwem Teozoficznym. Do Polski Le Droit Humain dotarło wraz z teozofami w 1924 roku – wówczas powstał pierwszy Trójkąt w Warszawie, a kilka miesięcy później loża „Orzeł Biały"[12].

W Polsce większość znanych kobiet zaangażowanych w walkę o prawa swojej płci i jednocześnie propagujących idee ezoteryczne była związana z teozofią. Wśród najbardziej rozpoznawalnych nazwisk znajdziemy literatki: Elizę Orzeszkową (1841–1910) i Marię Rodziewiczównę (1864–1944)[13] czy Jadwigę Marcinowską (współzałożycielkę i przewodniczącą Ligi Kobiet, członkinię adyarskiej loży Towarzystwa Teozoficznego[14]), które były powiązane z Towarzystwem Teozoficznym kierowanym przez Kazimierza Stabrowskiego (1869–1929). Nie wiadomo, czy to walka o równość pociągała zainteresowanie ruchami, które ją propagowały, czy raczej zainteresowania duchowością wpływały na podejmowanie spójnych z nią działań w świecie. Ważne jest, że podobnie jak w innych krajach, tak i w Polsce, najbardziej aktywne działaczki ruchów równościowych były często zaangażowane w nurty ezoteryczne, które hołdowały ideom równości.

---

[11] *Historia Le Droit Humain w Polsce*, https://www.droithumain.pl/historia-le-droit-humain-w-polsce/ [dostęp: 17.09.2020].

[12] *Ibidem.*

[13] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Warszawa 1984, s. 88–89.

[14] *Jadwiga Marcinowska*, Theosophical Society General Register, 1911, poz. 45290; C. Gajkowska, *Jadwiga Marcinowska*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jadwiga-marcinowska [dostęp: 2.02.2020].

Antykoncepcja i teozofia

Antykoncepcja w XIX wieku i pierwszych dekadach XX wieku była tematem bardzo kontrowersyjnym, głównie dlatego, że na ten okres przypadają początki społecznej debaty o możliwych pozytywach płynących z ograniczenia liczby potomstwa. Jako temat nowy, związany także z prawami kobiet, budziła wiele emocji. Choć antykoncepcja znana była od starożytności, a kobiety stosowały takie metody jak abstynencja seksualna w określonej części miesiąca czy mogące obniżyć płodność długie karmienie piersią (choć jak wiemy dziś, żadna z nich nie jest skuteczną metodą zapobiegania ciąży), to obraz antykoncepcji zrewolucjonizował ruch neomaltuzjański. Thomas Robert Malthus (1766–1834), żyjący na przełomie XVIII i XIX wieku, był duchownym anglikańskim i badał zagadnienia z pogranicza ekonomii i socjologii. Zwracał uwagę na korelacje między przyrostem naturalnym w danej społeczności a poziomem jej zamożności, twierdząc, że wzrost demograficzny nieuchronnie prowadzi do nędzy i głodu. Przy tym jednak Malthus miał poglądy elitarystyczne: twierdził, że nie należy pomagać ubogim, a jako duchowny potępiał stosowanie jakichkolwiek środków zapobiegania ciąży poza wstrzemięźliwością płciową przed zawarciem małżeństwa oraz opóźnianiem małżeństw. Popularyzatorka podstaw jego doktryny, Harriet Martineau (1802–1876), wyciągnęła z niej jednak inne (albo – jak pisze Zofia Daszyńska-Golińska[15] – bardziej życiowe) wnioski, dając podstawy doktrynie neomaltuzjanizmu, opisanej przez popierających ją Johna Stuarta Milla (1806–1873) i Francisa Place'a (1771–1854) w wielkiej encyklopedii brytyjskiej. Wkrótce potem pojawiły się projekty ograniczenia koncepcji, które nazwano *Diabolical Handbills*[16]. Dyskusja dotycząca neomaltuzjanizmu objęła znanych myślicieli, ale w 1876 roku zaczęły się aresztowania księgarzy sprzedających książki z nią związane i inne kary nakładane na osoby, które takie poglądy szerzyły. Społeczeństwo, w którym posiadanie nieślubnego dziecka uważano za niezmywalną plamę

[15] Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki populacyjnej*, Warszawa 1927, s. 216.

[16] *Ibidem*.

na honorze, ewidentnie nie chciało przenoszenia takich tematów do debaty publicznej. Rok później, w 1877, Annie Besant (1847–1933) – później jedna z najbardziej rozpoznawalnych postaci ruchu teozoficznego – i Charles Bradlaugh (1833–1891) zostali oskarżeni w procesie sądowym o publikację pracy *Fruits of Philosophy* (1833) Charlesa Knowltona (1800–1850)[17], objaśniającej różne metody kontroli urodzeń. Niedługo później założyli oni Ligę Neomaltuzjańską, której pierwszym przewodniczącym został Charles Robert Drysdale (1829–1907) – jej oddziały rozwijały się bardzo szybko w różnych krajach. Na tym jednak Besant nie skończyła: opublikowała własną książkę *The Laws of Population* (1877)[18], z powodu której stanęła po raz kolejny przed sądem. Choć Besant udało się wygrać prawo do publikacji, to w tym samym czasie – i w związku z tym procesem, który wykorzystał jej były mąż, Frank Besant (1840–1917) – odebrano jej prawo do opieki nad dzieckiem, córką Mable[19]. Małgorzata Dziewianowska komentuje wspomniane wypadki następująco:

> Ta historia stanowi przykład nie tylko na to, iż idea edukacji seksualnej i świadomego regulowania własnej płodności w tamtych czasach była nie tyle nieznana, ile wykluczana z proponowanych ludziom możliwości, ale również potwierdza brak szacunku dla pracy naukowej kobiet. Annie Besant stanowiła zagrożenie dla wszystkiego, co ówczesne społeczeństwo traktowało jako normalne, przyzwoite i wskazane. Nie tylko była kobietą, ale także postulowała zmiany, które potencjalnie mogłyby doprowadzić do zaniku tradycyjnej moralności. Z perspektywy czasu jednak, jej historia stanowi istotny punkt zwrotny, szczególnie w zakresie kształtowania się idei seksualności[20].

---

[17] Por. E.C. Miller, *Body, Spirit, Print. The Radical Autobiographies of Annie Besant and Helen and Olivia Rossetti*, „Feminist Studies" 2009, vol. 35, no. 2, s. 243–273.

[18] A. Besant, *The Law of Population. Its Consequences and Its Bearing upon Human Conduct and Morals*, London 1877.

[19] Por. M. Doolittle, *Fatherhood, Religious Belief, and the Protection of Children in Nineteenth-Century English Families* [w:] *Gender and Fatherhood in the Nineteenth Century*, eds. T.L. Broughton, H. Rogers, New York 2007, s. 36–37.

[20] M. Dziewanowska, *Age of consent – wiek zgody. Kryminologiczno-prawna problematyka uregulowania kryminalizacji stosunków seksualnych z dzieckiem*, rozprawa doktorska napisana pod opieką naukową dr hab. Moniki

Kilka lat później Besant dołączyła do Towarzystwa Teozoficznego, którego prezydentem była od 1907 roku do śmierci w 1933 roku. Działała na froncie praw kobiet i antykoncepcji długo przed tym, zanim jej losy splotły się z teozofią, a samo Towarzystwo Teozoficzne w kontekście antykoncepcji wniosło na samym początku pewien regres[21]. Teozofia promowała skoncentrowanie się na duchu, a adepci Szkoły Ezoterycznej mieli utrzymywać wstrzemięźliwość seksualną. Choć Besant nadal była bardzo aktywną orędowniczką praw kobiet, to kwestia antykoncepcji zeszła na dalszy plan, choć w historii zapisała się nie tylko jako pierwsza kobieta pisząca o antykoncepcji, ale także jako pierwsza prezydent Towarzystwa Teozoficznego. Bo choć niekwestionowaną liderką organizacji była od początku Bławatska, to ze względu na to, że była kobietą, do tego rozwiedzioną, powzięto decyzję, by prezydentem został pułkownik Henry S. Olcott (1832–1907), Bławatska została zaś oficjalnie sekretarzem Towarzystwa.

Towarzystwo Teozoficzne wpisało się w dyskurs polityki populacyjnej z innej strony: kładąc nacisk na doskonalenie ludzkości i opisując etapy ewolucji Ducha przez historyczne rasy, które jednak nie przekładały się na rasy biologiczne i nie były normatywne – każdy musiał przejść cykl inkarnacyjny w każdej z nich. Z czasem, co było konsekwencją uznania pożądanej i świadomej ewolucji, zaczęto znów wracać do tematyki antykoncepcji, czego przykładem może być wykład Margaret Sanger (1879–1966), amerykańskiej feministki i założycielki American Birth Control League, wygłoszony na konferencji w Adyarze w 1936 roku i opublikowany w „The Theosophist". Sanger mówiła w nim nie tylko o kontroli w sensie zapobiegania, ale także o pomocy w planowaniu ciąży, działaniach pozytywnych. Jej zdaniem właśnie dzięki świadomej decyzji o poczęciu rasa nie będzie już powstawać przez lekkomyślność lub pod urokiem chwili, ale każda jednostka będzie rozważana, planowana, pożądana i kochana – nie tylko po urodzeniu lub w trakcie ciąży,

Płatek, prof. UW, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2013, rozdz. *Społeczny odbiór seksualności na podstawie procesów Annie Besant*, s. 196–198.

[21] Por. A. Besant, *Theosophy and the Law of Population*, London 1904.

ale już przed poczęciem. Kontekst kontroli urodzeń na początku XX wieku, o którym mówiła Sanger, wyglądał tak:

> Wysyłamy pielęgniarki i pracowników socjalnych do domu, aby powiedzieć matce z dwanaściorgiem dzieci, jak najlepiej mieć trzynaste dziecko, skoro być może nigdy nie powinna mieć piątego. Ona chce wiedzieć, jak nie mieć piątego[22].

Według Sanger kontrola urodzeń była kluczowym punktem przebudzenia społecznego i została powiązana z duchowym postępem zarówno kobiety, jak i całej rasy. Jak widać, Towarzystwo Teozoficzne – w różnym stopniu, ale konsekwentnie – stawało jednak po progresywnej stronie dyskusji związanych z prawami kobiet i wspierało antykoncepcję jeszcze w okresie międzywojennym.

Te wątki – postulaty dotyczące antykoncepcji u Besant, podobnie jak wizje ewolucji w ujęciu teozofów – to jedne z najbardziej interesujących aspektów recepcji idei Towarzystwa Teozoficznego w Polsce, wskazujące na jego znajomość i odbiór przez szerokie kręgi społeczeństwa, w kontekście dalece nieezoterycznym. Zarówno opis zaangażowania Besant w ruch neomaltuzjański, który tu zarysowano, jak i osobne opracowanie dotyczące idei teozoficznych w kontekście cielesności i rasy znalazły się w polskiej książce na temat demografii z 1927 roku: *Zagadnienia polityki populacyjnej* autorstwa Daszyńskiej-Golińskiej (1866–1934). Teozofia pojawia się tu jednak w kontekście bardzo kontrowersyjnym, bo w rozdziale poświęconym eugenice (a właściwie „eugenizmowi"). Autorka drwi z uczonych, którzy „wyłączają całe narody od wyścigu w dążeniu wzwyż rasy ludzkiej" i przytacza pracę Wilhelma Schallmayera (1857–1919), w której ostro krytykuje on tego rodzaju koncepcje u Niemców i Anglików[23]. Z dzisiejszej perspektywy w pracy razi terminologia, która nabrała negatywnych konotacji w dalszych latach – tutaj wspieranie warunków korzystnych

[22] M. Sanger, *Birth Control*, „The Theosophist" 1936, Aug., s. 420–425, Sept., s. 507–510.

[23] Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki*…, s. 318; por. W. Schallmayer, *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine Staatswissenschaftliche Studie auf Grund der Neueren Biologie*, Jena 1903, rozdz. XIV.

życia społeczeństwa i eliminacja czynników szkodliwych nazywana jest „walką ze zwyrodnieniem rasy". Daszyńska pisze:

> Rozdziały poprzednie zajmowały się uzasadnieniem możliwości takiego stopniowego doskonalenia przez usuwanie wpływów ujemnych (trucizny, nędzy, walki z gruźlicą i chorobami wenerycznymi), które obniżają wartość pokoleń następnych, albo też przeszkadzają rozwojowi właściwości i uzdolnień w pokoleniu żyjącym. Nazwaliśmy to, zgodnie z panującą terminologią, walką ze zwyrodnieniem rasy[24]

– dziś, zgodnie z panującą terminologią, nazwalibyśmy to zdrowiem publicznym. W tym miejscu autorka dochodzi jednak do założeń eugeniki, która koncentrować miała się nie tyle na zapobieganiu zwyrodnieniom, co na działaniach pozytywnych. Daszyńska wskazuje na mitologie i religie, z ich obrazami bóstw, jako na przynależne ludziom od starożytności pragnienie rasy wyższych ludzi, bo tym, zdaniem autorki, w istocie są antropomorficzni bogowie. Dalszą, dużą część rozdziału autorka poświęca jednak teozofii i robi to w sposób dość zaskakujący: wprowadzając czytelnika do zagadnień teozoficznego rozumienia budowy świata i człowieka. Wylicza komponenty ludzkie i siedem sfer bytowych, a nawet omawia specyficzne ciała Mistrzów-członków Wielkiej Białej Hierarchii[25]; to wszystko w pracy o polityce populacyjnej. W opracowaniu tych zagadnień Daszyńska opiera się na materiałach takich jak prace Leadbeatera i Besant (korzystając z przekładów francuskich i niemieckich), ale też na tekstach z „Przeglądu Teozoficznego"[26]. Czytelnik poszukujący krytycznej oceny teozofii będzie rozczarowany – próżno jej tam szukać. Co więcej, autorka zestawia ze sobą eugenizm i koncepcję rozwoju rasy w perspektywie teozoficznej, w której teozofia prezentuje się pozytywnie, bo pozbawiona jest eugenicznego elitaryzmu. Oparta została na idei rozwoju wszystkich jednostek ludzkich, za swoją

[24] Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki*…, s. 318.

[25] *Ibidem*, s. 321–325.

[26] A. Besant, *La sagesse antique. Exposé sommaire de l'enseignement théosophique*, Paris 1905; C.W. Leadbeater, *Das innere Leben* (b.d.), „Przegląd Teozoficzny", Warszawa; zob. Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki*…, s. 315.

podstawę przyjmując powszechne braterstwo. Warto zwrócić uwagę na przekonanie autorki o naukowych podstawach teozofii. Według Daszyńskiej teoria teozofów rożni się od eugenizmu w następujących twierdzeniach:

> (1) Eugenizm rozpatruje ciało fizyczne człowieka i prawa jego życia i rozwoju, uznając ścisłą zależność władz duchowych od cielesnego organizmu. (2) Teozofia uznaje pierwiastek duchowy jako praprzyczynę, ciało, jako czynnik wtórny, narzędzie dla ducha (*Véhiculé*), mówi o całej ludzkości, a powstawanie jednostek wyższego typu uniezależnia od rasy i czasu. (3) Za czynniki moralne, dopomagające ewolucji człowieka wzwyż, eugenizm uznaje emulację ras i narodów, które dążą do utrzymania swego bytu i pierwszeństwa, teozofia – miłość i braterstwo. (4) W swym pojęciu ewolucji eugenizm zajmuje się tylko życiem człowieka na ziemi, teozofia przeniknąć się stara życie jego na planach pozaziemskich, które wydają się teozofom równie realne. (5) Eugenizm i teozofia opierają się na pojęciu naukowo pojętej ewolucji i na zdobyczach nauk ścisłych. (6) Eugenizm odróżnia typy wyższowartościowe i rad by je utrwalić jako dobór ludzi, którzy mogą dać wyższą rasę człowieka. Teozofia uznaje wyższe i niższe szczeble uduchowienia i rozwoju, ale wierzy, że osiąga je każda jednostka. Zgodne to z zasadą miłości i braterstwa, o które się głównie opiera[27].

Innymi słowy, teozofia postuluje konieczność rozwoju i używa pojęcia rasy, ale rasę rozumie w sposób inny od biologicznego, zaś postęp odnosi się do wszystkich ludzi, niezależnie od rasy, płci czy wyznania. Taki wizerunek teozoficznej ewolucji – i teozofii w ogóle – znaleźć można było w polskiej międzywojennej publikacji niezwiązanej z kontekstem ezoterycznym czy religijnym.

Restrykcyjna etyka seksualna i wędrówki w astralu

Powyższe przykłady, dotyczące walki o prawa kobiet i wspierania antykoncepcji, mogą dać mylne przekonanie, że wątki ezoteryczne powiązane są z poglądami obyczajowo liberalnymi.

[27] Z. Daszyńska-Golińska, *Zagadnienia polityki*…, s. 325.

Przykład systemu zupełnie odmiennych zapatrywań, w ramach których seks widziany był jako grzech i dopuszczalny jedynie dla prokreacji, a i wtedy powinien być poprzedzony modlitwami, znaleźć możemy w naukach Agni – Agnieszki Pilchowej (1888–1945), zwanej Jasnowidzącą z Wisły, jednej z ideowych liderek wiślańskiego kręgu ezoterycznego. Grupa nazywana w literaturze Spirytystami z Wisły[28] głosiła poglądy będące mieszanką spirytualizmu, spirytyzmu oraz chrześcijaństwa; w połączeniu z zainteresowaniem wątkami różokrzyżowymi system ten można by określić mianem mistycznego czy ezoterycznego chrześcijaństwa.

Część swoich poglądów Agni wyłożyła w postaci powieści, w których tworzeniu miał pomagać jej przewodnik duchowy – były to kolejno *Zmora* (1932)[29] oraz *Umarli mówią* (1933)[30]. Bohaterem *Zmory* jest młody chłopak, Antoni, którego nachodziły dziwne zjawy i wysysały z niego energię życiową: „Rezultatem owych nocnych wizyt były częste polucje, ogromne wyczerpanie nerwowe i przytępienie duchowe”[31]. W czasie opisywanych sytuacji:

> ciała wampirów, złączywszy się z ciałem Antoniego, wyrywały zeń tyle życiowych fluidów, że po owych nocnych wizytach miewał zawsze spękane wargi i odczuwał gorączkę we wszystkich członkach. Napełniały go owe zjawy niejako swym ogniem w zamian za zabraną pranę życiową[32].

Chłopak był wycieńczony, a w wyniku innych dziwnych zdarzeń zapadł w letarg, w czasie którego jego dusza trafiła do świata astralnego, czyli astrala. Tam był oprowadzany po jego różnych rubieżach przez swojego Przewodnika. Tę wędrówkę wykorzystała Agni, aby opowiedzieć czytelnikom, jakie duchowe

---

[28] Na temat tej grupy zob. m.in. Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego* [w:] *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły. Monografia Wisły*, t. 3, red. R. Czyż, Z. Pasek, Wisła 2008, s. 39–55.

[29] A.P. [A. Pilchowa], *Zmora. Powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wisła 1932.

[30] A. Wysocka (A.P.) [A. Pilchowa], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933.

[31] A.P., *Zmora*…, s. 16.

[32] *Ibidem*, s. 20.

materializacje grzesznych czynów i myśli zamieszkują te obszary, a także co dzieje się z grzesznikami po śmierci. W jednej ze stref świata astralnego Antoni zauważył coś dziwnego – były tam nie tylko rozmaite duchy, ale także dziwne stworzenia wyglądające jak maski z długimi odwłokami. Przewodnik wyjaśnił, że są to larwy, żyjące w specjalnej przestrzeni, w której pływają jak ryby w akwarium[33]. Larwy miały mieć głowy podobne do ludzkich, oczy o hipnotycznym spojrzeniu, długie języki, a do głów przyłączone strzeliste ogony, które „raz zarysowywały się wyraźniej, to znów nikły w szybko tworzących się fałdach jakiejś dziwacznej fluidarnej materii"[34]. Czym jednak były te larwy i skąd się tam wzięły? Otóż – wyjaśniała Jasnowidząca z Wisły ustami Przewodnika – larwy nie są duszami zmarłych; są istotami powstałymi w czasie stosunku seksualnego. Akt taki powoduje zwiększenie magnetyzmu w ciałach kochanków, a także wzniecenie ognia w ich ciałach astralnych. Namiętność przyciąga różne byty, złe duchy, które pragną „być jak najbliżej magnetycznego ogniska, by móc narozkoszować się wchłanianiem magnetyzmu, wydobywającego się z ginącego nasienia"[35]. Określenie „ginące" jest tutaj bardzo ważne, gdyż do wytworzenia larw dochodzi wtedy, kiedy akt seksualny nie ma na celu prokreacji. Larwy rodzą się w tym ognisku magnetycznym i zostają złączone z duszą, która powołała je do życia. Przez magnetyzm rozumie się tutaj także magnetyzm zwierzęcy opisany przez Franza Antona Mesmera[36], ale ten zostaje oddzielony od magnetyzmu ludzkiego, który miałby być czymś nieco odmiennym, czego autorka już nie wyjaśnia.

Agni prezentuje te zagadnienia przez opiekuna duchowego Antoniego w astralu w ten sposób:

---

[33] *Ibidem*, s. 94–99.

[34] *Ibidem*, s. 99.

[35] *Ibidem*, s. 165.

[36] Franz Anton Mesmer (1734–1815), lekarz, twórca koncepcji magnetyzmu zwierzęcego i metody leczenia nazywanej mesmeryzmem. W celu uchwycenia znaczenia terminu w kręgach ezoteryków tego okresu; zob. A. Espero, *Magnetyzm* [w:] *Słowniczek wiedzy duchowej*, „Hejnał" 1935, t. 7, nr 3, s. 92; *Magnetyzm* [w:] A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, Kraków 1936, s. 52.

> Teleplazma[37] ciał dwu istot, złączonych w uścisku, tworzy larwy różnych kształtów, więcej zwierzęcych, niźli ludzkich. Wśród larw tych unoszą się języczki płomieni, z których one czerpią siłę do ciągłego ruchu, do życia. Te płomienie, to magnetyzm ludzki wraz z domieszką magnetyzmu zwierzęcego, którego człowiek wiele posiada[38].

Larwy, jak zostało tu wspomniane, złączone są z duszą, ale co gorsza – połączenie to nie kończy się wraz ze śmiercią człowieka, może trwać przez cykl wielu inkarnacji (Pilchowa głosiła reinkarnację). Dzieje się to w ten sposób, że larwa odczepia się od umierającego człowieka i zapada w letarg, ale kiedy dusza powraca na ziemię, larwa zostaje znów ożywiona[39]. Larwy są duchowymi i energetycznymi pasożytami – żywią się magnetyzmem swojego twórcy, pozbawiają go energii, a także podsuwają człowiekowi negatywne myśli[40].

Wydawać by się mogło, że skoro larwom nie szkodzi nawet śmierć ich nieświadomego twórcy, to powołanie ich do istnienia jest ostateczne i nie da się z nimi nic zrobić. Tak jednak nie jest: Pilchowa omawia sposób na to, jak się ich pozbyć. Otóż, jedynym sposobem jest odpracowanie długu karmicznego, a co za tym idzie – zachowanie abstynencji seksualnej. W czasie ziemskiej karnacji, zdaniem Pilchowej, należy zachować czystość i uprawiać seks wyłącznie w celach prokreacyjnych[41]. Larwy nie będą mogły wówczas żywić się magnetyzmem i nie tylko nie powstaną nowe, ale i te stworzone wcześniej wkrótce porzucą swojego twórcę. Koncepcja Pilchowej, choć opisuje mechanizm stwarzania bytów w świecie astralnym przez energię seksualną, jest daleka od jakiegokolwiek wykorzystania takich bytów do innych celów. Ich stworzenie jest samo w sobie skrajnie

---

37 Teleplazma to inne określenie ektoplazmy, por. *Teleplazma* [w:] A.K. Gleic, *Glossarjusz*…, s. 79.

38 A.P., *Zmora*…, s. 169.

39 *Ibidem*, s. 166–167.

40 M.A. Dulska, K.M. Hess, *Nightmares, Lethargy, and Wandering in the Afterlife. Visions of the Mysteries of Life and Death in Agnieszka Pilchowa's Novel Zmora*, „Melancolia. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR" 2019, vol. 4, s. 57–82.

41 A.P., *Zmora*…, s. 144–167.

negatywne i każdy, kto pragnie rozwijać się duchowo i zakończyć koło wcieleń, powinien bezwzględnie unikać tworzenia larw, a co za tym idzie – podlegać bardzo restrykcyjnej etyce seksualnej czy wręcz całkowitej abstynencji, jeśli prokreacja nie wchodzi w grę. Inni okultyści, którzy podzielali pogląd Agni co to tego, że osoba świadoma mechaniki astrala i siły magnetyzmu jest w stanie powołać do istnienia jakiś byt, bynajmniej nie mieli oporów co do tego, żeby myśleć o wykorzystaniu go do innych celów i opisywać ze szczegółami, jak taką operację przeprowadzić.

Magia seksualna i parapsychologia

Przykładem zarówno teoretyka, jak i praktyka okultyzmu, który opisywał pracę z energią seksualną, był Józef Świtkowski (1876–1942). Co prawda temu zagadnieniu poświęcił on niewiele miejsca, bo tylko jeden rozdział w swoim obszernym opracowaniu *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*[42], jednak to właśnie instrumentalizacja energii seksualnej (a właściwie po prostu energii potęgowanej przez pożądanie i akty seksualne) w procesach magicznych – czy, jak woli autor, parapsychologicznych – jest jednym z najciekawszych elementów tej pracy. Książka Świtkowskiego pomyślana była jako swego rodzaju kompendium, zbierające fragmenty wiedzy okultystycznej różnorodnych kultur Zachodu i Wschodu. Podstawą magii seksualnej – a właściwie magii w ogóle – jest energia życiowa, czyli *prana*, którą człowiek wchłania do swojego ciała eterycznego przez oddychanie. Zaś oddziaływanie świadomości na tę pranę nosi nazwę *pitha*[43].

Wprowadzając do magii seksualnej, Świtkowski cytuje fragment tekstu *hatha jogi – Gheranda Samhita* (*gheraṇḍa-saṁhitā* घेरंडसंहिता), który został przełożony z sanskrytu na niepoprawną łacinę; Świtkowski przywołuje ten fragment za Robertem Walterem (1908–1981). Ponieważ tłumaczenie łacińskie pod

[42] J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Kraków 1990 (wyd. 1: Lwów 1939).

[43] *Ibidem*, s. 409.

względem gramatycznym nie ma za wiele sensu, a Świtkowski niczego nie wyjaśnia, ten fragment pozostaje nieco tajemniczy. Ale tym, co daje się z niego wyłuskać, jest opis *wadżroli mudry* (która oznacza zwarcie zwieracza cewki moczowej u mężczyzn, a u kobiet także mięśni pochwy), a poza tym skojarzenie wytrysku ze śmiercią, a retencji nasienia z życiem[44]. Mag czy parapsycholog, budując napięcie seksualne, wzbudza tzw. wir astralny (Świtkowski używa tego terminu zamiennie z *pitha*), nad którym – w odróżnieniu od zwykłego człowieka – sprawuje kontrolę. *Pitha* może mieć różne formy – od halucynacji, przez jasnowidzenie, po przyciąganie zmarłych i demonów. Napięcie seksualne jest podstawą gromadzenia i pobudzania energii do dalszych działań, a zatem, co ważne, nie należy go rozładowywać. Z jednej strony oznacza to wstrzymywanie się od orgazmu, z drugiej – jak w dalszej części zaznacza Świtkowski – także od aktów seksualnych we dwoje. Wtedy bowiem, zdaniem autora, „wytwarza się wir astralny w tak zwanym krótkim spięciu (tylko między tymi dwiema osobami), nie może on zatem przynieść skutków na zewnątrz"[45]. Zadaniem maga jest zatem wzbudzenie pożądania samodzielnie i utrzymywanie go tak, aby mogło zostać przekierowane. Co jednak można, zdaniem Świtkowskiego, osiągnąć w ten sposób, na jakie cele można je skierować?

Otóż jedną z form pracy z pożądaniem seksualnym jest wytwarzanie sukkubów i inkubów, czyli duchowych istot, które mogą nawiedzać innych w nocy, powodując demoniczne przeżycia o charakterze seksualnym. Świtkowski traktuje sukkuby i inkuby jako realne byty duchowe, które potrafi powołać każdy adept kierujący swoją wolą, nie zaś jako halucynacje wywołane zaburzeniem snu, jak rozumie się je dzisiaj. Choć opisy działania tych bytów są u Świtkowskiego dość rozległe, to właściwie ich rola sprowadza się do osiągania… innych celów seksualnych. Opcje są dwie – albo mag wzbudza wir *pithy* i wykorzystuje go do przeniesienia swojego ciała astralnego do pożądanego obiektu,

[44] Świtkowski używa łacińskiego *retentioni seminis*.

[45] K.M. Hess, M.A. Dulska, *Sukkuby i inkuby w koncepcji magii seksualnej Józefa Świtkowskiego*, „Maska" 2017, nr 33 (*Magia*), s. 215–228; por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia*…, s. 41.

z którym przeżywa akt seksualny (a którego odczucia na planie fizycznym zależą od umiejętności maga), albo używa wiru do zmaterializowania bliżej nieokreślonego sukkuba czy inkuba, by z nim odbyć stosunek seksualny. W drugiej sytuacji sprawa jednak komplikuje się, ponieważ poza wirem *pithy* takie sukkuby wymagają dodatkowego napędu. I tu mag może się spodziewać dwóch scenariuszy: albo przyciągnięcia jakiegoś istniejącego już bytu astralnego, albo nieprzyciągnięcia żadnego. Choć czytelnikom wydawać by się mogło, że druga sytuacja jest bardziej pożądana, gdyż pierwsza, powtarzana, z czasem powodować może powstanie egregora, a później nawet niegroźnego „opętania", to druga okoliczność jest jednak dużo bardziej niebezpieczna. Świtkowski wyjaśnia, że w jej trakcie zostaje utworzony byt, który wymaga umieszczenia w nim części świadomości twórcy, co prowadzić może do powstawania chorób umysłowych[46].

Świtkowski, który swoje „analizy" umieszcza w kontekście zrozumienia działań magicznych jako racjonalnych w perspektywie parapsychologii, często przywołuje nomenklaturę znaną z wczesnych badań psychologicznych, ale też eksperymentów mediumicznych i seansów spirytystycznych. Przykładem może być opisywanie odczuć stosunku przez sukkuba na zasadzie reperkusji, gdzie reperkusja to „odbijanie się na ciele medium uszkodzeń zadanych ektoplazmie"[47]. Niekwestionowanym autorytetem Świtkowskiego – i wielu ezoteryków okresu międzywojennego – w kwestiach związanych z mediumizmem był Julian Ochorowicz (1850–1917). Sam Ochorowicz nie krył się z krytyką tak spirytyzmu, jak i wielu innych przekonań w obrębie religii w ogóle, a zmarł zanim ezoteryzm polski znalazł się w pełnym organizacyjnym rozkwicie. Jednak jako uznany naukowiec, który zarazem interesował się zjawiskami mediumicznymi i poświęcił im obszerne opracowanie[48], stanowił jedną z największych inspiracji okultystów – często wbrew stanowisku, jakie głosił za życia, tj. o konieczności zdystansowania się od jakichkolwiek interpretacji metafizycznych wykraczających poza uzasadnienia naturalistyczne.

---

[46] J. Świtkowski, *Okultyzm i magia*…, s. 48.
[47] *Ibidem*, s. 47.
[48] J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, Warszawa–Lwów 1913–1914, t. 1–5.

Namiętność i zbrodnia

Pilchowa, opisując astral ustami opiekuna Antoniego, przedstawiała larwy o odmiennych od pozostałych kształtach – przykładem była larwa powstała w wyniku gwałtu i brutalnego morderstwa, wyglądająca jak połączone ze sobą olbrzymie głowy o otwartych ustach[49]. Prekursor psychologii, wspominany tu mimowolny autorytet ezoteryków, Julian Ochorowicz badał zależności między namiętnością i zbrodnią. Choć sam Ochorowicz, jak już zaznaczono, nie był związany z żadną organizacją okultystyczną, a do przedmiotu swoich badań podchodził z rezerwą, w swoich pracach często opisywał zjawiska kluczowe dla ezoteryków, takie jak przebieg eksperymentów mediumicznych, ale także elementy wierzeń religijnych. W takiej perspektywie jego poglądy na miłość, namiętności i napięcie seksualne są ważne, bo kształtowały niejednokrotnie to, jak rozumieli je później ezoterycy.

Elementem łączącym hipnozę, namiętność, seanse mediumiczne, a nawet ekstazę mistyczek chrześcijańskich jest leżący u ich podstaw stan psychiczny, nazywany przez Ochorowicza monoideowym, który występował – jego zdaniem – w dwóch formach: aktywnej i pasywnej[50]. Rozróżnieniom stanów psychicznych poświęcił autor wiele miejsca w swojej najbardziej znanej publikacji *O sugestii myślowej*[51]. Pracą, która koncentruje się m.in. na interesującej nas tutaj szczególnie tematyce namiętności, jest druga książka w jego dorobku – *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studiów z psychologii kryminalnej*[52], wydana w roku 1870. Namiętność jest, zdaniem Ochorowicza (który sam powołuje się na Karola Letourneau), „pożądaniem gwałtownym i trwałym, panującym nad całą istotą mózgową”[53]; jest jak despota, który czasem ogarnia psychikę całkowicie. Miłość, zdaniem młodego psychologa, jest zaś poszuki-

[49] A.P., *Zmora*…, s. 171–172.

[50] J. Ochorowicz, *O sugestji myślowej*, Kraków 1937, s. 43–44 (wyd. 1: *De la suggestion mentale*, Paris 1887).

[51] *Ibidem.*

[52] *Idem*, *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studjów z psychologji kryminalnej*, Warszawa 1870.

[53] *Ibidem*, s. 70.

waniem przyjemności oraz dogadzaniem własnym skłonnościom i popędom[54].

Odsyłając do koncepcji możliwości przemiany wszystkich sił w inne, emocje działające na polu psychiki autor traktuje jako jedne z takich sił. Dla Ochorowicza zatem namiętność to siła, która może ulec przekształceniu na różne sposoby – wśród nich znajdziemy tak wojnę, jak i szeroko rozumiane wielkie dzieła, co zbliża go do koncepcji sublimacji Zygmunta Freuda, uprzedzając ją jednak o wiele lat:

> Namiętność jest więc siłą, a jako siła podlega ogólnym prawom fizycznym, tj. powstaje tylko z przeobrażenia się innych sił i ginąc (pozornie) tylko na inne siły przeobrazić się może. Dany stan cywilizacji i natury w pewnej masie ludzi wywołuje stałą liczbę namiętności, które zużywają się już to w wojnach i wielkich dziełach, już to w zbrodniach i samobójstwach[55].

Kiedy emocje nie dają się już pomieścić, skompresować, będą szukać możliwości ujścia, która czasem może mieć charakter bardzo gwałtowny. Długo kumulowana namiętność może działać z dużą gwałtownością i zaciemniać osąd moralny, czego skutkiem bywają nawet morderstwa.

Ale poza gwałtownym rozładowaniem namiętności w postaci zbrodni przyjmuje ona czasem zaskakujące formy. Jako jedną z nich wskazuje Ochorowicz tzw. miłość idealną – taką, której przedmiot ma np. charakter religijny. Jego zdaniem swoistym wybuchem namiętności jest ekstaza mistyczna, a opisy mistyczek, które często przypominają opisy aktów seksualnych, nieprzypadkowo mają taki charakter. Stosując metodę porównawczo-historyczną, analizuje on relacje mistyczek w perspektywie dostępnej mu wiedzy psychologicznej. W tym kontekście bada liczne opisy różnych ekstaz, w tym św. Teresy:

> Jakież wewnętrzne upojenia! Ileż prawdziwych przyjemności? Ile czystych rozkoszy! Najwyższej wesołości! Omdlenia bez końca! […] Ach! Gdyby mi było wolno powiedzieć, ile

---

[54] *Ibidem*, s. 67.

[55] *Ibidem*, s. 70; por. K.M. Hess, *Czarownice, mistyczki, media. Kobiety w badaniach fenomenów hipnotycznych Juliana Ochorowicza* [w:] *Czarownice, czarownicy. Studia interdyscyplinarne*, red. A. Anczyk, Kraków 2020 (w druku).

> razy upojona potokami rozkoszy, nie mogłam już utrzymać w sobie tego nadzwyczajnego ognia, który zdawał się przenikać aż do szpiku moich kości. Potem z twarzą czerwoną jak węgiel rozpalony, z oczami zaiskrzonemi, zwracałam płomienne oblicze do niego, który mnie obejmował tak czystą miłością[56].

Na podstawie takich świadectw Ochorowicz dochodzi do wniosku, że miłość idealna – czy to do Boga, czy też np. sztuki – to również forma namiętności. Nie jest to jakiś odmienny jej rodzaj, bynajmniej: to całkiem ziemskie, żeby nie powiedzieć przyziemne uczucie, które zostało nakierowane na niewidzialny przedmiot pożądania. Autor nie pozostawia także złudzeń co do tego, że jego zdaniem zaspokojenie tych przyziemnych potrzeb spowodowałoby zaprzestanie manifestacji na sposób ekstaz religijnych[57]. Wracając do określenia namiętności jako despoty, który dominuje całą psychikę, należy podkreślić, że za ten proces odpowiedzialny jest właśnie stan monoideowy – osoba koncentruje się na przedmiocie pożądania do tego stopnia, że przestaje zauważać cokolwiek innego, dopuszczać się czynów, które w ocenie jej samej mogą być nieetyczne, nawet do zbrodni. Nie od rzeczy jest powiedzieć, że ktoś popełnił dany czyn, będąc jakby w transie, bo to właśnie wprowadzenie do takiego stanu pozwala, zdaniem Ochorowicza, pracować z sugestią myślową, jest więc *de facto* podstawą transu. W pierwszym przypadku namiętność posiada jednak ogromy ładunek emocjonalny, który często nie daje się opanować, i w tym sensie różni się od sesji hipnotycznych.

Co ma do tego wszystkiego mediumizm? Zdaniem Ochorowicza mediumizm to specjalny dział zjawisk hipnotycznych, które również w pewnym stopniu związane są z zawężeniem świadomości do stanu monoideowego przez medium[58]. Jak widać, między miłością, namiętnością i hipnozą doszukiwano się związków daleko wybiegających poza metafory, np. hipnotyzującego spojrzenia czy miłosnego transu – Ochorowicz wskazywał wspólne elementy ich mechaniki. Autor podchodził z równym

[56] J. Ochorowicz, *Miłość*…, s. 77.
[57] *Ibidem*, s. 85.
[58] *Idem*, *Zjawiska*…, s. 81–91.

dystansem do nadnaturalnych wyjaśnień tak elementów związanych z dominującą religią, jak i prowadzonych przez siebie, a dezawuowanych przez różne środowiska eksperymentów mediumicznych. Uważał, że nawet najwyższe pobudki mogą zostać zdegradowane i prowadzić do zbrodni, jeśli straci się nad nimi panowanie, czego fanatyzm religijny (od którego nie jest wolna żadna religia) jest doskonałym przykładem[59].

Szatan i orgie

Rytuały inicjacji, tajemne spotkania, dziwne wtajemniczenia – wszystkie te elementy wiązane z organizacjami o charakterze inicjacyjnym pobudzały wyobraźnię, której ujście często dawała literatura. W twórczości polskich laureatów nagrody Nobla w dziedzinie literatury często doszukiwano się inspiracji ezoteryzmem – czy to wskazując na hermetyczne elementy prozy Olgi Tokarczuk, czy na wątki gnostyckie u Czesława Miłosza. Jednak tylko jeden polski noblista sam określił się mianem okultysty, a był nim Władysław Stanisław Reymont (1867–1925). Autor, którego fascynacja nieheterodoksalną duchowością również rozpoczęła się od spirytyzmu, w późniejszych latach pisał: „mediumiści i okultyści, ludzie, którzy w przeważającej części myślą głębiej, a oprócz wiedzy posiadają również miłość do prawdy, trzymają się z dala od spirytystów"[60]. Takie przekonania bez wątpienia zostały ukształtowane zarówno przez bliskie relacje ze wspomnianym tu ojcem polskiego naukowego mediumizmu, Ochorowiczem, jak i przez długoletnie kontakty z teozofami (ci określali się mianem okultystów, w opozycji do spirytualizmu i spirytyzmu)[61]. Nie bez znaczenia dla światopoglądu Reymonta była znajomość ze Smutnym Szatanem, Stanisławem Przybyszewskim (1868–1927). Bez wątpienia elementy światopoglądowe wszystkich tych grup i osób znaleźć

[59] *Idem*, *Miłość*…, s. 87 i n., 93.

[60] B. Kocówna, *Reymont. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1971, s. 38.

[61] Por. K.M. Hess, *Władysław Reymont's Fascination with Occultism. Biographical and Artistic Threads*, „Književna istorija" 2020 (w druku).

można w powieści Reymonta *Wampir*[62], opisującej m.in. rytuały, których uczestnicy pozbawieni są ubrań, a ich centralną postacią jest Bafomet. W żaden sposób nie przystaje to do wizerunku twórczości znanego z opracowań szkolnych autora *Chłopów*. Główny bohater powieści zastaje taką scenę:

> Nagle rozległ się przerażający huk, błyskawica złotą pręgą przewinęła się wskroś groty, wszyscy padli na twarze, krwawe płomienie trysnęły w górę jak wulkan i opadły cicho, a natomiast jęły bić kłęby złotawych dymów kadzielnych, z których z wolna, w śmiertelnej ciszy stawania się… wyłaniała się postać Bafometa… wynurzał się z tych wylękłych, rozchwianych, z pobladłych płomieni… wyrastał jak groźna chmura z dogasającej otchłani… aż się zjawił cały, jak noc posępny i jak śmierć straszny… przykucnął na koźlich nogach.
>
> Złote rogi półksiężyca rozbłysły na wąskiej, obnażonej czaszce… nagi był cały, wysmukły, młodzieńczy… siedział z szeroko rozwartymi kolanami, między którymi jak wąż jadowity wiła się krwawa błyskawica…

Protagonista utworu, widząc swoją znajomą,

> […] zadrżał do głębi, dałby w tej chwili całe życie za możność dojrzenia jej twarzy… widział tylko jak przez gęstą mgłę wysmukłe nagie ciało, owiane płaszczem rdzawych w oddali włosów, stojące między kolanami Bafometa! […] Daisy siedziała między kolanami Bafometa w takiej samej jak i on pozycji, opuszczone ręce dotykały pantery siedzącej u jej nóg, a nad jej głową, opłyniętą w złoty dym kadzielny, pochylała się zielonawokrwawa, smutna twarz Diabła, a jego ręce długie zdawały się obejmować ją wpół i przytulać do siebie, to jedno tylko widział dobrze, a reszta majaczyła przed olśnionymi oczyma jak korowód sennych, ledwie przypomnianych mar i zjaw[63].

Opisy całego rytuału przywodzą na myśl sabaty czarownic, a i postać Daisy dobrze wpisuje się w rolę służebnicy diabła (bo Reymont opisywał Bafometa tymi słowy), która na co dzień przejawia dziwne właściwości, m.in. posiada zdolność bilokacji.

---

[62] W. Reymont, *Wampir*, Warszawa 1986 (wyd. 1: Warszawa 1911).
[63] *Ibidem*, s. 201–211.

Nie bez znaczenia jest fakt, że przed Bafometem stoi znów kobieta, choć to główny bohater, niemy obserwator, jest zachęcany do podjęcia nowej ścieżki życiowej.

Inne przygody mężczyzny z diabłem i roznegliżowaną kobietą, a nawet całą ich grupą, znajdziemy w opisie domniemanych rytuałów masońskich w książce *Kariera Nikodema Dyzmy* Tadeusza Dołęgi-Mostowicza (1898–1939) z 1932 roku[64]. Bohater, który przypadkiem staje się aktorem polskiej sceny politycznej, trafia do coraz bardziej zamkniętych kręgów. Nie mogło tutaj zabraknąć i loży masońskiej. Gwiazda Trzypromienna, bo o niej mowa, to jednak loża niezwykła, bo kobieca – ale poszukująca swojego męskiego Zwierzchnika. I tutaj nie brakuje przekonania, że „baby to mogą świat do góry nogami przewrócić, bo trzymają z diabłami…"[65]. Bohater miał okazję pobieżnego zapoznania się z lożowymi dokumentami, ale nie posługiwał się językiem francuskim, w którym je zapisano. Znalazł w nich jednak taki rysunek: „wyobrażał dużą salę bez okien. W pośrodku na tronie siedział chudy facet z czarną brodą i z zamkniętymi oczyma. Nad jego głową jaśniała trzypromienna gwiazda i trzy płonące pochodnie. Dookoła plackiem na ziemi leżały nagie kobiety"[66]. Dyzma zrozumiał, że to on miał pełnić centralną rolę Mistrza, czyli Wielkiego Trzynastego, a kobiety to wzmiankowane w rozmowach dwanaście pątniczek. Kolejna grafika była dla bohatera bardziej niepokojąca; „przedstawiono tu kozła o dwunastu rogach, kozła z twarzą ludzką. Dyzma teraz już nie miał wątpliwości: «Diabeł»"[67].

Nikodem Dyzma trafił na lożowy rytuał dwa razy. Za pierwszym razem został upojony winem z dodatkiem peyotlu, by niedługo potem zastać na żywo sceny z obu grafik, łącznie z rzekomym nadejściem diabła, po którym zemdlał. Później rozpoczęła się kolejna część, zainicjowana przez pątniczki:

---

[64] T. Dołęga-Mostowicz, *Kariera Nikodema Dyzmy*, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/kariera-nikodema-dyzmy.pdf [dostęp: 10.08.2019]. Dziękuję prof. I. Fijałkowskiej-Janiak za zwrócenie uwagi na tę pozycję.

[65] *Ibidem*, s. 135.

[66] *Ibidem*, s. 98.

[67] *Ibidem*.

> Jedna z rozmachem trzasnęła kieliszkiem o ścianę i zawoławszy: – Evoe! – jednym ruchem zrzuciła z siebie szlafrok. Zaczęła tańczyć.
>
> – Brawo! Brawo! – zawołały inne.
>
> Po chwili dywan pokrył się białymi plamami jedwabiu…
>
> Do wciąż napełnianych kieliszków z małego flakonu spływały jasnozielone krople czarodziejskiego płynu. Przez kogoś potrącony wywrócił się świecznik i pokój zaległa ciemność, parna, krwista ciemność, pełna namiętnych szeptów i spazmatycznego, oszalałego śmiechu[68].

Wydarzenia, które nastąpiły później, utwierdziły również Dyzmę (i czytelników) w przekonaniu o niesamowitej sprawczości kobiet zaangażowanych w tę organizację.

Masoneria, a już szczególnie taka, w którą mogły angażować się kobiety, silnie działała na wyobraźnię – cóż mogłoby bardziej sprzyjać takim scenom niż owiane tajemnicą spotkania i dziwne inicjacje? Jednak nie tylko literatura piękna, ale także prasa dostarczała podniet, jeśli chodzi o rozpustne zachowania ezoteryków. Jedna z gazet regionalnych zamieściła taką oto notatkę z miejsca, w którym odbywały się obozy letnie dla członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego i Zakonu Masonerii Mieszanej Le Droit Humain:

> We wspaniałym parku stoi wielkopański pałacyk jednopiętrowy, składający się z 16-tu pokoi. Tu zjeżdżają się na wywczasy teozofowie i teozofki z Warszawy, dla wspólnego odprawiania teozoficznych obrzędów. Na pierwszym piętrze znajduje się sala nabożeństw, pokoje zajęte są przez adeptów, na parterze znajduje się sala jadalna, w której zasiadają mieszkańcy pałacyku do wspólnych uczt. Na honorowem miejscu zasiada „biskup" teozofów. […] Młodzieńczy „biskup" odprawia „nabożeństwo", udziela „chrztów", ślubów i kieruje praktykami teozoficznymi. Tu także odbywają się „wtajemniczenia" teozoficzne. […] Obrzędy na łonie natury, w których uczestniczą zarówno kobiety, jak i mężczyźni, odbywają się w warunkach żywo przypominających słynne kąpiele mariawickie. Stosunek dwóch płci na tych

[68] *Ibidem*, s. 103.

> obrzędach układa się w ogóle w sposób więcej niż swobodny. Ludność okoliczna ma na to jedno określenie: – Rozpusta![69]

Ekscesy przypisywano nie tylko całym grupom, ale też jednostkom. Czy można sobie wyobrazić coś gorszego dla wolnej woli – szczególnie w kwestii najwyższych uczuć – niż „uwiedzenie hipnotyczne"? A tego miał się dopuścić znany awanturnik, martynista i hipnotyzer Czesław Czyński (1858–1932) wobec baronówny Hedwigi von Zedlitz (1855–1922)[70]. Baronówna dysponowała dużym majątkiem, którym poza Czyńskim interesowała się także jej rodzina. Kiedy więc doszło do ślubu, jej rodzina oskarżała Czyńskiego o stosowanie wobec wybranki hipnozy, ale biegli w trakcie procesu sądowego nie doszli w tej sprawie do porozumienia. Okazało się jednak, że Czyński był wcześniej żonaty i bez rozwodu ożenił się po raz drugi – z tego powodu ślub był nieważny, a Czyński trafił do więzienia skazany za oszustwo. Ta historia rozniosła się szerokim echem po całej Europie. Ten sam Czyński oskarżany był później o satanizm w aferze prasowej zainicjowanej przez Stanisława Wotowskiego (1895?–1939), nazywanej aferą satanistów, która miała związek z samobójstwem jednego z uczniów Czyńskiego. Chociaż do procesu nigdy nie doszło, to do Czyńskiego przylgnęła etykieta skandalisty[71]. Jak widać i w tym przypadku kobiety i diabeł pojawiają się w parze.

Podsumowanie

Zestawiając ze sobą wyobrażenia dotyczące aktywności seksualnych ezoteryków z opisami faktycznie postulowanych przez nich działań w tej sferze, otrzymujemy bardzo interesujący obraz,

---

[69] Cyt. za: J. Szyszko, Dwór Mężenin, https://mazowieckie.dipp.info.pl/baza-dipp/ item/205-gmina-platerow/190-dwor-mezenin?ic=1 [dostęp: 4.04.2020].

[70] Z. Łagosz, *Czesław Czyński. Czarny adept*, Warszawa 2017, s. 81–97; na temat samego przebiegu procesu zob. też: H. Grashey, L. Hirt, W. Preyer, *Der Prozess Czynski. Thatbestand desselben und Gutachten über Willensbeschränkung durch hypnotisch-suggestiven Einfluss*, Stuttgart 1895.

[71] Z. Łagosz, *Czesław Czyński*…, s. 143–176.

w którym nic się ze sobą nie zgadza. Z jednej strony znaleźć można bowiem wykorzystanie aktów seksualnych jako części tajemniczych misteriów (Reymont), zbiorowych rytuałów i poszukiwania demonicznych podniet (Dołęga-Mostowicz). Znajdujemy tam również tajemnicze kobiety, które mają bardzo liberalne podejście do spraw ciała, a w kwestii sprawczości politycznej – prawie nieograniczone możliwości, czego przykładem są niezwykłe wypadki wokół Nikodema Dyzmy. Z drugiej strony mamy okultystów zachęcających do masturbacji w celu odbycia stosunku seksualnego z niedosięgłym partnerem lub zjawą (Świtkowski), ograniczenia stosunków seksualnych do tych związanych z prokreacją (Pilchowa) czy też podejmujących próby uwiedzenia hipnotycznego, zakończone osadzeniem w więzieniu (Czyński). Wszechmoc kobiet przeciwstawiona zostaje z kolei ich walce o podstawowe prawa, dotyczące tak podmiotowości politycznej w życiu publicznym (spirytualizm), jak i decyzyjności w sprawie liczby płodzonych dzieci we własnym życiu prywatnym (teozofia). Seksualność była niewątpliwie tematem ważnym dla polskich środowisk ezoterycznych[72] przełomu XIX i XX wieku oraz pierwszych dekad XX stulecia[73], przy czym wymiar zainteresowania nią był w ogromnej mierze zupełnie inny, niż relacjonowały to gazety oraz poczytne powieści. Te jednak odegrały istotną rolę w kształtowaniu jej wizerunku i tym samym zaciemnianiu faktycznie ważnych obszarów analiz, które domagają się teraz uwagi badaczy nurtów ezoterycznych i historii intelektualnej.

---

[72] Na temat aktów seksualnych i ich symboliki w różnych ezoterycznych kontekstach zob. *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, J.J. Kripal, Leiden 2008.

[73] Dla kontekstualizacji przemian ideowych i społecznych związanych z seksualnością w tym okresie zob. K. Janicki, *Epoka hipokryzji. Seks i erotyka w przedwojennej Polsce*, Kraków 2015.

ZBIGNIEW ŁAGOSZ
Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem

SATANIZM

SATANISTYCZNE IDEE I WĄTKI W DWUDZIESTOLECIU MIĘDZYWOJENNYM

Wokół usystematyzowania pojęcia satanizmu trwa nieprzerwana debata naukowa. W etymologicznym ujęciu „satanizm" oznacza „filozofię Szatana", ale – jak słusznie wskazują badacze tego zjawiska – termin ten mieścić może niemal dowolną treść[1]. Massimo Introvigne w książce *Satanizm. Historia, mity*, podaje rysuje definicję satanizmu w ujęciu historyczno-socjologicznym, jako „oddawanie przez zorganizowane grupy, za pomocą powtarzających się obrzędów rytualnych czy liturgicznych – czci istocie nazywanej w Biblii Szatanem bądź diabłem"[2], wskazując równocześnie, iż dla teologa chrześcijańskiego będzie to definicja zdecydowanie zbyt wąska. W kontekście teologicznym bowiem za satanistyczne uznaje się wszystkie grupy, których członkowie, mimo że nie czczą Szatana wprost, a nawet – co niezwykle zaskakujące – negują jego istnienie, żywią wobec Boga nienawiść lub

[1] J. Sieradzan, *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków 2005, s. 219–253.
[2] M. Introvigne, *Satanizm. Historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014, s. 14.

niechęć[3]. A zatem w tak dobranej teologicznie definicji satanizmu satanistą może być nawet buddysta, którego koncepcja filozoficzna nie obejmuje Boga. Według rodzimej *Encyklopedii religii* „satanizm" – w węższym sensie – to „kult Szatana jako upostaciowienia zła i przeciwnika Boga"[4], natomiast w sensie szerszym jest definiowany jako „różnego rodzaju działania magiczne i kultowe mające na celu uzyskanie wpływu na istoty uznawane w danej tradycji religijnej za negatywne i niebędące dozwolonym przedmiotem kultu"[5]. Z perspektywy tej poszerzonej definicji widać zatem, iż wedle tej klasyfikacji, nawet nie słysząc o biblijnym Szatanie, a kultywując praktyki oddające cześć istotom czy siłom uznawanym na przykład w hinduizmie za negatywne, można uzyskać miano satanisty. Na dychotomię tego zjawiska zwraca również uwagę Krzysztof Grudnik w eseju *Krótka historia satanizmu*, stwierdza bowiem, że

> Tak szerokie rozumienie pozwala teologom zakwalifikować jako satanistyczne bardzo różne zjawiska, od średniowiecznych sabatów, przez środowiska LGBT, po Hello Kitty. W niektórych przypadkach wykazywanie niechęci wymaga potężnej ekwilibrystyki intelektualnej, jednak pozwala na zjednoczenie pod banderą satanizmu elementów niewskazujących szczególnych podobieństw. Wszystko, co sprzeciwia się Kościołowi staje się satanistyczne – zgodnie z etymologią, niezgodnie z logiką[6].

Podobnie zatem do tego zbioru pojęć i idei pod szyldem satanizmu możemy – według teologii – umieścić niemal wszystko, a więc choćby ezoterykę, magię, okultyzm etc.

Tak jak definicja satanizmu, tak i sam satanizm jest zjawiskiem absolutnie niejednorodnym, odwołującym się do wielu tradycji, a przez to przyjmującym różne formy. W sposób pobieżny możemy zjawisko satanizmu ująć z perspektywy historycznej, wyróżniając jego etap klasyczny, w ramach czasowych od 1821 do 1952 roku, oraz współczesny – po roku 1952. Na gruncie

---

[3] *Ibidem*, s. 15.

[4] A. Sołtysiak, *Satanizm tradycyjny* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 9, Warszawa 2003, s. 43.

[5] *Ibidem*.

[6] K. Grudnik, *Krótka historia satanizmu*, „Trans/wizje" 2014, nr 5, s. 155.

niniejszego tekstu zajmiemy się satanizmem klasycznym i jego polskimi adherentami.

Korzenie satanizmu klasycznego odnajdujemy już w epizodach z XVII i XVIII stulecia. Mowa tu o niektórych procesach o czary oraz kilku przypadkach diabelskich opętań. Czasy te odznaczały się upowszechnieniem przekonań o wszechobecności czarownic jako służebnic Szatana, o diabelskich sabatach, orgiach i składaniu ofiar z dzieci. Jednak oprócz całkowicie pozbawionych uzasadnienia i dowodów relacji oraz kontaktów z diabłem mamy tu także niezwykle dobrze udokumentowany przypadek, będący niejako prototypem dla późniejszych opisów czarnych mszy. Mowa tu mianowicie o słynnej trucicielce Catherine La Voisin (ok. 1640–1680). Organizowała ona czarne msze, mordowała niemowlęta i sporządzała trucizny dla dam dworu Ludwika XIV. Za popełnienie szeregu tego typu przestępstw została spalona na stosie, a biorący w nich udział arystokraci – na banicję lub areszt domowy[7]. W roku 1821, w reakcji na antysatanistyczną kampanię, będącą pokłosiem rewolucji francuskiej, ukazała się książka francuskiego demonologa Alexisa Berbiguiera (1765–1842) pod tytułem *Farfadets*, stanowiąca jego autobiografię i traktująca o walce autora z chochlikami i goblinami. To paradoksalne w swym kształcie dzieło dało asumpt do fascynacji ogółu satanizmem. Lata siedemdziesiąte, osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte wieku XIX to prawdopodobne narodziny autentycznego ruchu satanistycznego z jego głównymi ośrodkami we Francji i Belgii. Centralną postacią tego ruchu był pisarz Joris-Karl Huysmans (1848–1907). To właśnie jego fascynacja okultyzmem doprowadziła do napisania słynnej powieści *La-Bas*, która stanowić miała wiarygodny dokument współczesnego autorowi satanizmu oraz moralną medytację nad siłą zła[8]. Mimo że utwór ten traktowany jest jako powieść satanistyczna, nie wyrasta on z zainteresowań autora w tym kierunku, a poza samym opisem czarnej mszy niewiele w nim jest o satanizmie[9].

---

[7] A. Sołtysiak, *Satanizm współczesny* [w:] *Antropologia Religii*, red. J.A. Ciesielska, K.A. Sztomberska, t. 5, Warszawa 2013, s. 86.

[8] M. Introvigne, *Huysmans, Joris-Karl* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 579.

[9] K. Grudnik, *Okultyzm i nowoczesność. Studium literaturoznawcze*, Gdynia–Kraków 2016, s. 233.

Kolejnym etapem na drodze rozwoju satanizmu klasycznego było pojawienie się ruchu antysatanistycznego, który – jak to często bywa w przypadku ruchów przyjmujących cel negatywny – przyczynił się do większej rozpoznawalności i popularności idei samego satanizmu. Postać centralną stanowił oszust, francuski dziennikarz i wydawca Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès (1854–1907), znany światu pod pseudonimem Léo Taxil[10]. Po tym, jak w atmosferze niebywałego skandalu zakończyła się jego zawrotna kariera w kręgach katolickich, odżyło zainteresowanie figurą Szatana i satanistycznymi rytuałami. Owe zainteresowania, podsycane strachem przed czarownicami, ezoteryką i wolnomularstwem, połączyły się w tradycji literackiej i dały asumpt do narodzin w drugiej połowie XIX wieku mitu o zorganizowanej i ściśle zakonspirowanej światowej organizacji satanistycznej, mającej za swój cel celebrowanie krwawego kultu Szatana i umacnianie jego władzy na Ziemi.

Ostatnią fazą satanizmu klasycznego jest działalność Aleistera Crowleya (1875–1947). Wprawdzie on sam satanistą nie był, ale poczynania jego oraz jego uczniów pociągnęły za sobą odrodzenie i popularyzację satanizmu – najpierw w anglosaskich i francuskich środowiskach okultystycznych, a potem w sztuce i literaturze. Wpływową prorokinią tego odrodzenia była Maria de Naglowska (1883–1936), a także uczeń Crowleya –

[10] Wiecej na temat wpierw antyklerykalnej, później zaś antymasońskiej publicystyki Léo Taxila por. K. Rosiak, *Idea antymasonizmu w polskich publikacjach z lat 1890–1939* (w przygotowaniu do druku). Por. także: T. Cegielski, *Od papieskiej bulli do tabloidu. Krótki zarys dziejów antymasonizmu*, „Hermaion" 2015, t. 4, s. 37–53. Rzekomo nawrócony mason Taxil opublikował czterotomową „historię" wolnomulasrtwa. „Ujawniał" w niej „satanistyczne" rytuały i ceremonie, których miał być świadkiem podczas swojej bytności na łonie masonerii. Opisy te niezwykle przypadły do gustu walczącemu z wolnomularstwem Kościołowi katolickiemu. Zwłaszcza umieszczana w tych opisach historia Diany Vaughan, która zaświadczała o uprawianym w masonerii kulcie Lucyfera. Historia nabrzmiała do monstrualnych wręcz rozmiarów, co spowodowało wezwanie Taxila do przedstawienia źródeł i ukazania światu Diany Vaughan. 19 kwietnia 1897 roku na specjalnie zorganizowanej konferencji Taxil ujawnił światu, iż wszystkie jego publikacje na temat wolnomularstwa to kpina i oszustwo, podobnie jak sama postać Diany. Wybuchł ogromny skandal, a Papież Leon XIII uroczyście ekskomunikował Taxila.

Jack Parsons (1914–1952). Śmierć tego ostatniego jest uznawana za wydarzenie zamykające klasyczną epokę satanizmu[11].

Przedstawiając w sposób jak najbardziej ogólny pojęcie satanizmu, autor niniejszego tekstu miał na uwadze podkreślenie dwóch aspektów problemu. Pierwszego, odnoszącego się do różnorodnych możliwości definiowania satanizmu, i drugiego, związanego z trudnością określenia, kto satanistą był, a kto nie. Badacze tej idei podkreślają, iż satanizm jest zjawiskiem niezwykle rzadkim, tym samym najbardziej newralgiczne w jego ocenie jest oddzielenie osób lub grup posądzanych o satanizm od tych, które w istocie są satanistyczne. Dla przykładu podajmy choćby autorów piszących o satanizmie. To, że Stanisław Przybyszewski czy Tadeusz Miciński traktowali o Szatanie w swoich utworach, nie oznacza, że byli satanistami, choć za takich uchodzili w odbiorze społecznym.

Nim przejdziemy jednak do pisarzy i artystów XIX stulecia, przedstawmy osoby z kręgów ezoterycznych, które uważane były przez im współczesnych za satanistów. Stanisław A. Wotowski, znawca ówczesnego polskiego środowiska ezoteryków (również sam posądzany o satanizm), w książce *Wielka księga cudów i tajemnic. Czarna i biała magja*[12] tak pisał o najważniejszej postaci w tym gronie: „Wójcicki Bolesław – okultysta zachodniego kierunku – napisał studium *Diabeł*[13] rozpatrujące ezoterycznie istnienie szatana jako osoby". Ta wzmianka jest jedyną informacją „biograficzną" na temat Wójcickiego, która funkcjonuje do dziś, chociaż należałoby się spodziewać, że z powodu popularności *Diabła* zachowa się więcej informacji o autorze tej książki. Przypuszczenie to okazuje się trafne – dalej spróbuję dorzucić garść nowych faktów do życiorysu wspomnianej postaci. Na przykład Prosper Szmurło (martynista, członek Loży Rycerzy Ducha w Hucie Królewskiej) napisał, iż przez kilka miesięcy 1924 roku pod redakcją Wójcickiego wychodził tygodnik ezoteryczny „Świat Niewidzialny"[14].

---

[11] M. Introvigne, *Satanizm*…, s. 20.

[12] S.A. Wotowski, *Wielka księga cudów i tajemnic. Czarna i biała magja*, Warszawa 1928, s. 101.

[13] B. Wójcicki, *Djabeł. Szkic monografji okultystycznej*, Warszawa 1924.

[14] P. Szmurło, *Okultyzm, spirytyzm i parapsychologia w Polsce* [w:] „Przegląd Ezoteryczny", red. M. Grużewski, b.m.d., s. 19.

Innym dokumentem do biografii tego ezoteryka jest tymczasowe zaświadczenie wydane przez Punara Bhavę – Czesława Czyńskiego, potwierdzające, że 28 listopada 1920 roku Wójcicki został członkiem Zakonu Martynistów[15]. Od tej pory zakonne imię naszego bohatera to Brat Jonathan. Do dyplomu członkowskiego załączone były dwie fotografie. Pierwsza, przedstawiająca ówczesnego światowego Wielkiego Mistrza Zakonu Martynistów Jeana Bricauda, opatrzona była dedykacją: „Bratu Jonathanowi. Cel życia ludzkiego: Miłość. Miłość pochodzi z rozumnego serca, a nigdy z uczonego mózgu. Czuwać nad sobą: Masz czuwać miłością dla bliźnich – Punar Bhava, 20 XII 1920"[16].

Możemy odtworzyć także ścieżkę inicjacyjną Wójcickiego u martynistów. W 1920 roku uzyskał pierwszy martynistyczny stopień Associé (Stowarzyszony), by już niespełna kilka miesięcy później otrzymać z Paryża tytuł Supérieur Inconnu (Nieznany Zwierzchnik), a wraz z nim 30. stopień masoński (Kawalera Kadosza) – mowa tu oczywiście o masonerii nieregularnej rytu szkockiego. W 1922 roku został awansowany na kolejny stopień Philosophe Inconnu (Nieznany Filozof), jeden z najwyższych obowiązujących w martynizmie[17].

Jaka była przyczyna tak szybkiego awansu w hierarchii martynistów? Wójcicki był ceniony za swą ogromną wiedzę okultystyczną. Przetłumaczył i wydał książkę Pierre'a Piobba *Moralność rozkoszy. Wenus, magiczna bogini ciała* (Warszawa 1910). Przed wstąpieniem do martynistów miał być organizatorem Misteriów Wenus. Robert Walter[18] w rozmowie z Rafałem Prinke

---

[15] Odpisy dyplomów Zakonu Martynistów w zbiorach autora. Na temat Zakonu Martynistów zob. Z. Łagosz, *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy" 2006, nr 3 (221), s. 141–148; *idem*, *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji*, „Studia Religiologica" 2014, t. 47, nr 3, s. 225–236.

[16] Odpisy dyplomów i dedykacji w zbiorach autora.

[17] Odpisy dyplomów nominacyjnych w zbiorach autora. Na temat stopni w Zakonie Martynistów zob. M. Roggemans, *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Marston Gate 2009.

[18] R. Walter (1908–1981), astrolog, antropozof i okultysta. Członek wielkiej trójki polskiej filii Zakonu Memphis-Misraim. Nauczyciel Jerzego Prokopiuka (zob. J. Prokopiuk, *Mistrz z Komorowa. Robert Walter* [w:] *idem*, *Szkice antropozoficzne*, Białystok 2003, s. 241–252). Zob. także: Z. Łagosz, *Aparat*

przekazał mu garść informacji dotyczących tego rytu. Uczestnicy Misteriów, działający prawdopodobnie od 1920 roku, praktykować mieli stosunki seksualne z duchami i zjawami ektoplazmatycznymi. Ich pieczęć przedstawiała nagą kobietę z inkubem spoczywającym między jej nogami[19]. Oprócz książki *Diabeł* spod pióra Wójcickiego wyszło również inne dzieło, mianowicie *Królestwo Szatana*, publikacja ta nie jest jednak dostępna ani w oficjalnym, ani prywatnym obiegu[20].

Czytelnik może się przekonać, jak wielki był zasób jego wiedzy w dziedzinie ezoteryki, studiując odnaleziony tekst, napisany przez Wójcickiego, pt. *Wtórni Różo-Krzyżowcy*[21]. Zebrane w nim materiały bezsprzecznie świadczą o jego głębokim zainteresowaniu współczesnym mu okultyzmem. Potwierdza tę tezę również dyplom Towarzystwa Studiów Ezoterycznych (przybudówki martynizmu, mającej rekrutować nowych adeptów) dla „Zasłużonego Członka Towarzystwa", sporządzony na podstawie wyciągu z protokołu zebrania i podpisany 17 lutego 1926 roku przez prezesa admirała Wacława Kołaczkowskiego:

> W uznaniu owocnej działalności dla T.S.E. Członka Bolesława Wójcickiego, który zawsze chętnie i bezinteresownie współpracował z Towarzystwem, bądź jako prelegent, bądź jako wykładający, w szczególności za wygłoszenie w Zarządzie Towarzystwa w roku 1925 cyklu referatów z zakresu Kabały Hebrajskiej, których oryginalnie ujęta treść i piękna, o nieskazitelnej polszczyźnie forma zasługuje na najwyższe uznanie Walnego Zebrania Towarzystwa Studiów Ezoterycznych w dniu 15 lutego 1926 r., postanawia jednogłośnie udzielić P. Bolesławowi Wójcickiemu tytuł Członka Zasłużonego Towarzystwa Studiów Ezoterycznych w Warszawie[22].

---

represji wobec Roberta Waltera i jego działalności na kanwie masonerii ezoterycznej rytu Memphis-Misraim, „Hermaion" 2015, t. 4, s. 173–187.

[19] R.T. Prinke, *Doktor Punar Bhava i polscy sataniści*, „Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Radiestezyjnego w Bydgoszczy" 1986, nr 4, s. 40.

[20] Odpis dyplomów w zbiorach autora.

[21] Zob. Dodatek nr 2 [w:] *Furor Divinus II. Materiały z Konferencji Lashtal Press, Gdańsk 2009*, red. K. Azarewicz, Gdynia 2010, s. 179–199.

[22] Protokół w zbiorach autora.

Jest to ostatni znany autorowi niniejszego tekstu dokument dotyczący Wójcickiego, powstały za jego życia. Jego śmierć musiała zatem nastąpić między rokiem 1926 a 1930. W roku 1930, podczas celowo wykreowanej „afery satanistów”[23], o Wójcickim w artykułach prasy brukowej czytamy już tylko jako o „obecnie nieżyjącym”.

Niestety ostatnie wzmianki na temat Wójcickiego były dla niego bardzo nieprzychylne i stawiały go w niekorzystnym świetle, także po jego śmierci (prawdopodobnie w wyniku samobójstwa). Zapisał się w pamięci ówczesnych jako niekryjący swego satanizmu człowiek, wywołujący grozę – tak swoimi zainteresowaniami, jak i wyglądem. Pojawiał się – głównie w zdawkowych opisach prasy brukowej – jako degenerat, z jednym z oczu osadzonym na środku policzka. Zawsze markotny, ożywiać się miał tylko pod wpływem narkotyków i alkoholu[24]. To w jego mieszkaniu rzekomo odbywały się orgie i czarne msze[25], na które miał wabić niczego nieświadome adeptki wiedzy tajemnej, popełniające później samobójstwa[26]. Uczestnikiem jednej z takich czarnych mszy był ponoć wzmiankowany już Stanisław Wotowski, który, według zeznań Waltera[27], był sprawcą wspomnianej nagonki – „afery satanistów”. Jako tajemniczy świadek opisywał swój udział w czarnej mszy, podczas której – jak twierdził – ukazał się „książę ciemności”, ponadto zeznawał, że podczas ceremonii brano duże ilości narkotyków i, co oczywiste, rytuał kończyła powszechna orgia[28].

Niełatwo jednoznacznie dowieść satanizmu Wójcickiego, choć można sądzić, że jest on jednym z najlepiej wpisujących się w ten nurt ezoterykiem okresu międzywojennego. Bez wątpienia

---

[23] Zob. przyp. 39 w niniejszym tekście.

[24] *Śladami wtajemniczonego do kaplicy diabelskiej*, „Wiadomości Codzienne” 1930, nr 186, s. 1.

[25] Na temat czarnych mszy w satanizmie zob. A. Sołtysiak, *Czarna msza. Od mitu do bluźnierczej psychodramy* [w:] *Obrzęd, teatr, ceremoniał w dawnych kulturach*, red. J. Olko, Warszawa 2008, s. 87–94.

[26] *Krok za krokiem ku tajemnicom czcicieli szatana*, „Express Poranny”, 29.08.1930, s. 6.

[27] Więcej na ten temat zob. Z. Łagosz, *Służba Bezpieczeństwa a „nadmasoneria” – czyli historia inwigilacji rodzimego okultyzmu* (w przygotowaniu).

[28] *Śladami wtajemniczonego*…, s. 1.

był zafascynowany postacią Szatana, o czym świadczą jego publikacje i wykłady. Ponadto kilkoro wiarygodnych świadków potwierdza jego zaangażowanie i udział w czarnych mszach, podczas których wzywano Szatana do przybycia oraz posiłkowano się narkotykami i seksem, aby wywołać odmienne stany świadomości.

Kolejną osobą, którą można byłoby podejrzewać w dwudziestoleciu międzywojennym o satanizm, był Wotowski. Nie znamy dokładnej daty jego urodzin, lecz można sądzić, że było to około roku 1895. Pochodził z rodziny o patriotycznych tradycjach, jego dziadek Teofil był uczestnikiem powstania styczniowego, po którym – na skutek represji – został zmuszony opuścić rodzinne włości (Rusinów) i przenieść się do Warszawy[29]. Ojciec Wotowskiego – również Stanisław – był wybitnym dżokejem i redaktorem naczelnym pierwszego polskiego czasopisma o hodowli koni i sportach konnych „Jeździec i Myśliwy". Przed rozpoczęciem kariery pisarskiej Wotowski imał się różnych zajęć. W 1919 roku, jako komisarz XI obwodu Policji Komunalnej w Warszawie, wsławił się aresztowaniem rosyjskiego konfidenta Mozesa Sehera. „Niektórzy twierdzą, że z policją pozostał związany do końca życia jako tajny agent rozpracowujący środowisko warszawskich astrologów, jasnowidzów, chiromantów, hipnotyzerów"[30]. Zafascynowany spirytyzmem, organizował profesjonalne seanse, w których uczestniczyli znamienici goście, m.in. generał Mariusz Zaruski (1867–1941). Współpracował ze sławną medium Romaną Stecką (1868–1944), znaną szerzej pod pseudonimem Myrtha Noel. Był również współwłaścicielem prywatnej agencji detektywistycznej, którą nazwano Biurem Detektywów Pinkerton – jej nazwa miała sugerować, iż jest ona filią słynnej amerykańskiej Agencji Detektywistycznej Pinkertona. Jego fascynacja okultyzmem spowodowała, że założył pismo „Rzeczy Ciekawe" poświęcone temu zagadnieniu, które jednak zbankrutowało w 1925 roku, nie znalazłszy szerszej publiczności. Inaczej rzecz się miała z jego książkami, których

[29] M. Banasiak, *Pisarz tajemnica*, „Stolica. Warszawski Magazyn Ilustrowany" 2013, nr 3 (2251), s. 53.

[30] *Ibidem*.

w latach 1924–1939 opublikował ponad 40. Powieści te były tak popularne, iż w 1932 roku zekranizowano jedną z nich (*Rycerze mroku*). Jego pisarstwo nie było wysokiej klasy, cieszyło się popularnością głównie wśród niższych warstw społeczeństwa, choć niejednokrotnie spotkało się z zainteresowaniem przedstawicieli warszawskiej inteligencji. Przywoływane w utworach wątki opierał w głównej mierze na wydarzeniach autentycznych, które – jak sądzę – często sam prokurował.

Z powodu szczególnych zainteresowań Wotowskiego zjawiskami ezoterycznymi warszawiacy nadali mu miano „naczelnika pogotowia spirytystycznego", ponieważ przybywał wszędzie tam, gdzie rodziło się podejrzenie, iż objawiły się byty bezcielesne[31]. Czas jego aktywności w tym zakresie datować możemy na lata 1920–1928 (lata późniejsze to już twórczość książkowa na kanwie wydarzeń związanych także z okultyzmem). W 1924 roku opublikował *Duchy i zjawy. Wykład popularny z dziedziny medjumizmu i badań psychicznych* – był to zapis niezwykle popularnych wykładów, które prowadził w całym kraju. Kolejnymi wydanymi pozycjami jego autorstwa są: *Magja i czary. Szkice z dziedziny wiedzy tajemniczej* (1926); *Tajemnice masonerii i masonów* (1926); *Wielka księga cudów i tajemnic. Czarna i biała magja. Cudotwórcy, mistrzowie i adepci wiedzy tajemnej* (1928).

W przywołanych tu utworach Wotowski odnosił się do satanizmu, czyniąc to na dwa sposoby. Pierwszym z nich było obalanie mitów narosłych w społeczeństwie na ten temat. Oto przykład:

> Z tego względu katoliccy pisarze imputowali wolnomularzom ni mniej, ni więcej tylko kult Szatana; opierało się to na tym, że Jozue Carducci, znakomity poeta włoski i brat jednocześnie napisał *Odę do szatana*[32] (*L'inno a Satano*) i że wizerunek czarta na czarnych chorągwiach obnoszony był podczas różnych ceremonii i pochodów publicznych. Ostatnio wyciągnął tę bajkę rosyjski pisarz Bostunicz i wystąpił z nowym twierdzeniem. […] Podobne legendy niejednokrotnie opowiadano. Lecz

[31] M. Banasiak, *Stanisław Antoni Wotowski – pisarz zapomniany* [w:] S.A. Wotowski, *George Sand. Kobieta nieposkromionych namiętności. Ostatnia miłość w życiu Chopina*, Warszawa 2014.

[32] Zob. G. Carducci, *Inno a Satana*, tłum. J. Dickstein-Wieleżyńska, Gedanum [Gdańsk] 2014.

> po bliższym sprawdzeniu nie przestawały być one legendami, a osławione rewelacje… tumanieniem naiwnych[33].

Drugi sposób, bardziej nas interesujący, to opowieści autora o sposobach przywoływania Szatana i jego osobistym doświadczeniu takich seansów.

> Mamy szeregi satanistów, którzy nie mając prawdziwej inicjacji, wierzą, iż Diabeł, jako antyteza Chrystusa prawdziwą potęgę może im dać. Tak postępują pseudoadepci i zwykli czarownicy […]. W jaki sposób wywołać można Szatana? Ci, co pragną się zająć tym mało sympatycznym eksperymentem, muszą przede wszystkim wierzyć w jakąś religię, gdyż nie wierząc w Boga, nie mogą wierzyć w diabła. Poza tym w myśl Rytuału: 1. Będą profanować ceremonie swego kultu, 2. Uczynią krwawą ofiarę. Bliższe szczegóły są następujące: należy pościć przez dni piętnaście, jadając raz na dzień, bez soli, po zachodzie słońca; posiłek ma składać się z czarnego chleba zmieszanego z krwią. Co piąty dzień upijać się (iluż w Warszawie mamy czcicieli Szatana!) winem zmieszanym z popiołem. Ewokacja może się odbyć w nocy, albo z poniedziałku na wtorek, albo z piątku na sobotę. Wybiera się miejsce ustronne i znane, najlepiej cmentarz, na którym straszy, ruiny kapliczki czy klasztoru, dom w którym miała miejsce zbrodnia. Ubiór będzie czarny, haftowany znakami księżyca, Wenery i Saturna[34].

Najbardziej jednak zdumiewający był artykuł jego autorstwa zatytułowany *Zwierzenia maga Wotowskiego. Praktyki wywoływania Szatana w sekcie martynistów „zachodniego wtajemniczenia”*. Przedstawia w nim kolejne sposoby na przywołanie „księcia piekieł” oraz wyznaje, iż jemu samemu sztuka ta się udała. Co więcej, nawet zaprzyjaźnił się z Szatanem po długich nocnych rozmowach z nim, a w dowód tej zażyłości Szatan miał mu ofiarować kuty w srebrze pierścień[35].

---

[33] S.A. Wotowski, *Tajemnice masonerji i masonów*, Warszawa 1926, s. 34–37.

[34] *Idem*, *Magja i czary. Szkice z dziedziny wiedzy tajemniczej*, Warszawa 1926, s. 103–105.

[35] *Zwierzenia maga Wotowskiego. Praktyki wywoływania Szatana w sekcie martynistów „zachodniego wtajemniczenia”*, „A.B.C.” 1930, nr 255, s. 2.

Czy zatem możemy uznać Wotowskiego za przedstawiciela rodzimego satanizmu? Z pewnością nie. O ile jego wiedza w kwestii ezoteryki była bardzo gruntowna, o tyle kontakty z Szatanem i jego przywoływanie to czysty zabieg reklamowy. I choć być może rzeczywiście uczestniczył on w czarnej mszy (o ile w ogóle się odbyła) w domu Wójcickiego, jego satanizm był tylko grą na pokaz, mającą przynieść mu odpowiednie profity. Jedną z odsłon tak rozumianego kultu Szatana stała się „afera satanistów", celowo zainicjowana przeciwko Czyńskiemu i jego zakonowi Ordo Albi Orientis.

Czesław Norbert Czyński (1858–1932)[36], urodzony w Turzynku w powiecie nieszawskim guberni warszawskiej, był już w czasie omawianych wydarzeń (1923–1930) postacią znaną w kraju i na świecie. Głównie ze względu na otaczającą go aurę skandali (m.in. głośny proces o uwiedzenie pod wpływem hipnozy baronówny Hedwigi von Zedlitz[37], w wyniku którego za sfingowanie ślubu otrzymał wyrok trzech lat więzienia), ale też rozległe kontakty w sferach ezoterycznych, niezwykłe zdolności hipnotyczne oraz czynny udział w tworzeniu i zakładaniu Zakonu Martynistów na ziemiach rosyjskich i w Polsce[38] (był suwerennym delegatem na Rosję, gdzie o wpływy na dworze rywalizował z samym Grigorijem Jefimowiczem Rasputinem). Na przełomie sierpnia i września 1930 roku wybuchła w prasie „afera satanistów"[39]. Ponad 300 dzienników krajowych opisywało rzekomą satanistyczną sektę, mającą działać w Warszawie pod przewodnictwem Czyńskiego. Po kilku dniach

[36] Na temat życia Czyńskiego zob. Z. Łagosz, *Na obrzeżach religii i filozofii: Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2006, nr 53/54, s. 85–95; *idem*, *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego* [w:] *Furor Divinus. Materiały z konferencji Lashtal Press, Gdańsk 2008*, red. K. Azarewicz, Gdynia 2009, s. 89–104.

[37] Zob. Z. Łagosz, *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny* [w:] *Antropologia miłości*, t. 7: *Miłość czarowna*, red. B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka, Wrocław 2015, s. 157–168.

[38] Na temat polskiej gałęzi Zakonu Martynistów zob. *idem*, *Zakon Martynistów w Polsce…*

[39] *Idem*, *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces, którego nie było*, „Hermaion" 2012, t. 1, s. 186–206; *idem*, *Sekta Diabła, powieść S.A. Wotowskiego jako mitotwórcza koncepcja realnych wydarzeń „procesu satanistów"*, „Fronda Lux" 2016, nr 80, s. 234–253.

za „satanistów" byli uznani już niemal wszyscy. Cenieni ezoterycy (Karol Chobot, Prosper Szmurło), mariawici[40] (wiązało się to z aktualną w owym czasie nagonką na tę wspólnotę religijną), a nawet Julian Tuwim (za sprawą książki *Czary i czarty polskie*). W wyniku tych wydarzeń Czyński wszedł do historii polskiej ezoteryki jako bezsprzeczny przykład satanisty. Taka opinia na jego temat jest jednak całkowicie nieuzasadniona i – co dość znamienne – ten „arcykapłan zła", jak określała go prasa oraz późniejsze opracowania, zmarł namaszczony olejami świętymi i został pochowany na cmentarzu katolickim.

Odrębną kategorię w ramach satanologii stanowiła sztuka, która nawiązywała do postaci Szatana, co najsilniej manifestowało się w okresie Młodej Polski. Te zainteresowania miały swoje pierwotne źródło w romantyzmie i neoromantyzmie, a sprzyjały im rozwijające się studia mediewistyczne. Jak zauważa Michał Rożek, do Polski napływały teksty satanistyczne z Niemiec i Francji, a przez nasz kraj, głównie za przyczyną przyjazdu Przybyszewskiego, przetoczyła się fala idei mistycznych i kultu wiedzy tajemnej[41]. Przybyszewski epatował bowiem Szatanem nie tylko w powieściach i studiach, lecz także w życiu codziennym. Swoje satanistyczne *credo* przedstawił w utworze *Synagoga szatana*, uważanym przez niego (bezzasadnie) za naukowe studium, oparte na rzetelnych źródłach. Gabriela Matuszek twierdzi, że chociaż autor poświęcił badaniom naukowym kilka miesięcy w berlińskiej Bibliotece Królewskiej, czerpiąc garściami z wiedzy ezoterycznej, sygnowanej nazwiskami Carla Kiesewettera, Stanislasa de Guaity, Karla Du Prela czy wspomnianego już Jorisa-Karla Huysmansa, to jednak podjęta przez niego próba zaprezentowania satanizmu w aspekcie historycznym nie wypadła wiarygodnie[42]. Zresztą ów „satanizm" Przybyszewskiego – przynajmniej w Polsce – traktowany był

[40] Na temat powiązania mariawitów z ezoteryką zob. *idem*, *Mariawici a okultyzm – próba dotarcia do prawdy* [w:] *Prawda i fałsz o Polskiej chwale i wstydzie*, red. W.K. Pessel, S. Zagórski, Łomża 2010, s. 409–423.

[41] M. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej*, Warszawa–Kraków 1993, s. 254.

[42] Na temat poszukiwań korzeni zainteresowania satanizmem u Przybyszewskiego zob: D. Dziurzyński, *Przybyszewski fantastyczny. Między patologią a satanizmem*, Warszawa 2017; K.M. Hess, *Sad Satan's Children. Stanisław Przybyszewski and Esoteric Milieus*, „La Rosa di Paracelso" 2017, nr 2, s. 133–157.

z przymrużeniem oka, był bowiem próbą odreagowania rozpaczy i rodzajem ucieczki przed metafizycznym lękiem, który ogarniał pisarza[43]. Podsumowaniem „satanizmu" Przybyszewskiego niech będą słowa wspomnianej badaczki jego biografii:

> W ćwierć wieku później w swoim *Fortispice* do nowego wydania *De profundis* Przybyszewski napisze: „wiara w Boga, istotna, do samej głębi przeświadczona […] jest tylko możliwa […] u ludzi, którzy przeprawili się przez wszystkie czyśćce piekła, bezwiary, «ateizmu»". Ów osławiony „satanista" był więc przekonany o tym, że przez doświadczenie totalnego zła droga wiedzie do Boga[44].

Śladem satanizmu Przybyszewskiego podążyli również inni autorzy[45]. Dość wspomnieć Tadeusza Micińskiego i jego powieść *Lucyfer*, Jana Kasprowicza *Święty Boże* czy Juliana Tuwima *Czary i czarty polskie* oraz *Czarną Mszę.* Szatan zauroczył również malarzy (Stanisław Wyspiański) i rzeźbiarzy (Konstanty Laszczka, Xawery Dunikowski), jednak była to tylko inspiracja, a nie kult.

Podsumowując wydarzenia okresu dwudziestolecia międzywojennego, można stwierdzić, iż predylekcja ku satanizmowi manifestowała się wówczas bardzo wyraźnie. Reminiscencje tego zainteresowania odnajdujemy nawet na kartach akt Urzędu Bezpieczeństwa, mocno inwigilującego wszelkiego rodzaju ezoteryków[46], gdzie czytamy w jednym z opracowań operacyjnych: „W okresie międzywojennym istniały również w Polsce grupki satanistyczne, bardzo zresztą ekskluzywne i nikłe. Po wojnie

---

[43] G. Matuszek, *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego* [w:] S. Przybyszewski, *Synagoga szatana i inne eseje*, red. G. Matuszek, Kraków 1997, s. 40.

[44] *Ibidem*.

[45] Na temat zainteresowań pisarzy Młodej Polski ezoteryką i satanizmem: zob. K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą! O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Kraków 2013; E. Piasecka, *„Dolina Mroku". Groza i niesamowitości w prozie polskiej lat 1890–1918*, Opole 2006; K. Grudnik, *Okultyzm i nowoczesność…*, Gdynia–Kraków 2016.

[46] Zob. Z. Łagosz, *Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki* [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, Kraków 2017, s. 47–58.

można było znaleźć pewne poszlaki o sporadycznych występowaniach poszczególnych zwolenników satanizmu”[47]. Jakie to grupki i gdzie one występowały – jest przedmiotem dalszych badań autora.

[47] IPN BU 01355/92.

JÓZEF SZYMECZEK
Uniwersytet Ostrawski (Republika Czeska)

BRATERSTWO

ZWIĄZEK BRATERSKI LUDZKOŚCI W KONCEPCJACH TOWARZYSTWA TEOZOFICZNEGO U SCHYŁKU XIX I W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Wiek XIX to szczególny okres w dziejach Europy. W państwach europejskich przebiegał w tym czasie proces przeobrażania tradycyjnego społeczeństwa we współczesne społeczeństwo obywatelskie. Formowała się nowa era w historii ludzkości. W dziełach myślicieli epoki pojawiają się nowe narracje o pojęciach do tej pory niespotykanych, takich jak: kapitalizm, nacjonalizm, socjalizm, komunizm, materializm, ateizm i wiele innych podobnych „metaopowieści" nowoczesnego świata.

Proces transformacji tradycyjnego społeczeństwa w społeczeństwo obywatelskie był długofalowy (swój początek miał już w wieku poprzednim) i przebiegał z różnym natężeniem w wielu krajach Europy. Państwa europejskie stopniowo modernizowały się, czy to w wyniku rewolucji, czy reform: politycznie w kierunku parlamentaryzmu i praw obywatelskich oraz ekonomicznie w kierunku kapitalistycznego wolnego rynku[1]. Programy reformy liberalnej jako podstawowy element zawierały

[1] M. Hroch, *Małe narody Europy*, tłum. G. Pańko, Wrocław 2003, s. 8.

dążenie do religijnej wolności i równości religii[2]. Religia stała się skałą, o którą rozbijała się jedność społeczeństwa europejskiego. Właśnie dlatego wiek XIX był okresem, w którym konstytuowały się aktywne grupy wierzących i niewierzących, klerykałów i antyklerykałów, a także Kościoły wspierane przez państwo z jednej i rozmaite grupy alternatywne z drugiej strony. Wiek XIX jawi się jako okres rodzącej się i postępującej sekularyzacji, a równocześnie odrodzenia religijnego[3].

Nie sposób omówić wszystkich procesów tej dynamicznej epoki. Dla naszych rozważań ważne są dwa fenomeny. Pierwszy to fakt, że wyrazistym znakiem nowej epoki był rozwój nauki. Rewolucję przeżywały dyscypliny przyrodnicze, pojawiły się też nowe dziedziny badań, które w znacznym stopniu poszerzyły dotychczasową wiedzę o człowieku, przyrodzie i wszechświecie. Religijny obraz świata ustąpił obrazowi naukowemu, opartemu na wynikach badań, pomiarów i eksperymentów. Ludzkość była sycona materialistycznymi wyobrażeniami o funkcjonowaniu świata, z trudnością dopuszczającymi istnienie czegoś innego niż materia, którą można zmierzyć i zważyć, korzystającymi ponadto wyłącznie z racjonalnej argumentacji.

Drugi interesujący fenomen to nacjonalizm. Był on ubocznym skutkiem formowania się społeczeństwa obywatelskiego. Stanowił podstawowy czynnik kształtowania się nowoczesnych narodów. W procesie tworzenia się narodów, we współczesnym rozumieniu tego słowa, oprócz wspólnot narodowych posiadających organizację państwową uczestniczyły również takie, które jej nie miały (Polacy, Czesi, Węgrzy, Chorwaci, Norwedzy, Bułgarzy, Serbowie, Grecy i inni)[4]. Wcześniej czy później wspólnoty te zaczęły podkreślać, że mają prawo stać się pełnoprawnym narodem. Narodził się wśród nich ruch narodowy – uświadomione dążenie nie tylko do emancypacji kulturalnej, lecz także do równouprawnienia obywatelskiego. Nacjonalizm stał się najtrwalszym więziotwórczym elementem wspólnot, które zaczęły występować przeciwko sobie

[2] H. Mc Leod, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, tłum. T. Suchomel, Brno 2007, s. 5.

[3] *Ibidem*.

[4] M. Hroch, *Małe narody Europy*, s. 8.

w stopniu do tej pory niespotykanym. Rywalizacja między narodami i narodowy egoizm doprowadziły cywilizację europejską do wielkiej katastrofy, którą była I wojna światowa, chociaż jest oczywiste, że nacjonalizm nie był jedynym powodem wybuchu tego konfliktu.

Hasła nowej epoki postępu i triumfu rozumu nie wszędzie budziły zachwyt. Niektórzy myśliciele spoza głównego nurtu naukowego uważali hasła nowoczesności (modernizmu) za drogę prowadzącą do zagłady i utraty człowieczeństwa. W drugiej połowie XIX wieku pod wpływem tych zjawisk pojawił się odruch obronny zachodniego spirytualizmu w postaci konwergencji różnych kierunków zachodniej tradycji ezoterycznej i okultystycznej, których wyznawcy zaczęli się zrzeszać w nowych typach towarzystw, tworzących pewną alternatywę wobec pozytywistycznego, naukowego pojmowania świata. Do tego typu wspólnot należało m.in. Towarzystwo Teozoficzne (TT). Intelektualną podstawą zachodniego ezoteryzmu było przekonanie o pradawnej mądrości istniejącej w mitycznym złotym wieku, której fragmenty zostały zachowane do czasów współczesnych w naukach orientalnych i okultystycznych[5].

W niniejszym opracowaniu pragniemy zbadać pokrótce, jakie rozwiązania – odnosząc się do dziedzictwa pradawnej mądrości – TT zaproponowało nowoczesnemu światu, by złagodzić napięcia między narodami, i jak te propozycje zostały zrealizowane w praktyce. Uwagę skupimy głównie na działalności teozofów na ziemiach polskich. Do odtworzenia myśli i działań posłużą nam regionalne materiały archiwalne, głównie ze Śląska Cieszyńskiego, gdzie autor niniejszego opracowania przeprowadził szeroką kwerendę, a także polskie periodyki teozoficzne.

Czołową postacią okultyzmu w omawianym okresie była Helena Pietrowna Bławatska (1831–1891)[6], wokół której zgromadziła się grupa osób zainteresowanych ezoteryzmem i która 17 listopada 1875 roku powołała do życia w Nowym Jorku wspominane TT. Po założeniu organizacji ustalono podstawowe

[5] I.T. Budil, *Spiritualismus a odvrácená strana přírody*, Praha 2017, s. 280.

[6] J.A. Santucci, *Blavatsky, Helena Petrovna* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006, s. 177–185.

zadania Towarzystwa, które reagowały na aktualne potrzeby świata. Ostatecznie ustalono trzy najważniejsze:

- stworzenie zalążka uniwersalnej wspólnoty braterskiej bez względu na rasę, wyznanie, płeć, status czy kolor skóry;
- popieranie porównawczych studiów nad religią, filozofią i nauką;
- badanie niewyjaśnionych praw Natury i sił ukrytych w człowieku[7].

Nazwa teozofia pochodzi z języka greckiego (θεός – bóg, σοφία – mądrość) i oznacza, że człowiek dąży do boskiej mądrości, którą powinien poznać i kierować się nią. Towarzystwo głosiło hasło: „Nie ma religii wyższej nad prawdę". W celu odnalezienia prawdy jego członkowie studiowali źródła różnych religii, przy czym utwierdzili się w przekonaniu, że fundamenty duchowości świata oparte są nie na przekazach tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej, ale na naukach buddyzmu i hinduizmu. To przekonanie spowodowało, że za siedzibę TT obrano Adyar nieopodal Madrasu (dzis. Ćennaj) w Indiach. Od 1879 roku rozpoczęto wydawanie czasopisma „The Theosophist"[8], dzięki któremu idee Towarzystwa rozchodziły się na cały świat. Towarzystwo stosunkowo szybko powiększało liczbę swoich członków: w 1907 roku miało ich 14 700, zaś w roku sprawozdawczym 1920–1921 liczyło już 1349 sekcji (lóż, kół) i 40 475 zorganizowanych członków[9].

W ramach TT powstały różne wspierające związki i ligi, które pomagały wprowadzać ideały teozoficzne

[7] *Idem*, *Theosophy and the Theosophical Society*, London 1985, s. 8.

[8] J. Godwin, *Blavatsky and the First Generation of Theosophy* [w:] *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden–Boston 2013, s. 22.

[9] „[…] sekcje rozdziela się na poszczególne kraje jak następuje: Usona (Stany Zjednoczone Północnej Ameryki) 205 sekcji; Anglia 135; Indie 436; Australia 25; Szwecja 33; Nowa Zelandia 24; Niderlandy 33; Francja 59; Włochy 23; Niemcy 20; Kuba 29; Węgry 8; Finlandia 16; Rosja 27; Czechosłowacja 7; Afryka Południowa 14; Szkocja 22; Szwajcaria 11; Belgia 10; Indie Holenderskie 23; Birma 10; Austria 14; Norwegia 14; Egipt 8; Dania 6; Irlandia 7; Meksyk 18; Kanada 22; Argentyna 16; Chile 11; Brazylia 16; Bułgaria 8; Islandia 8; Hiszpania 10; Portugalia 8. Zaś pozostałych 13 sekcji przypada na Japonię, Chiny, Cejlon i inne", „Teozofja" 1923, t. 3, nr 1–3, s. 3–4.

w praktyce. Ogólnoświatowy teozoficzny Związek Wychowania zajmujący się pedagogiką zakładał i prowadził szkoły, a młodzież zrzeszała się w związkach Okrągły Stół i Obywatele Jutra. Ogólnoświatową strukturę miał również Związek Służenia, który kierował się dewizą „Służenie wszystkich, którzy kochają – wszystkim, którzy cierpią”[10] i dzielił się na różne ligi: Ligę Leczenia Myślą, Ligę Antywiwisekcji, Ligę Opieki nad Zwierzętami. Ta ostatnia zajęła się m.in. rozpowszechnieniem i wprowadzaniem przez samorządy miejskie do rzeźni nowoczesnego aparatu w rodzaju rewolweru („Human Killer”), uśmiercającego zwierzę z piorunującą szybkością. Liga Pracy dla Ślepych wydawała książki teozoficzne alfabetem Braille'a, zakładała przy szkołach ochronki dla niewidomych oraz niedowidzących, a także organizowała wycieczki i kolonie. Istniały też Liga Pracy wśród Więźniów i ich rodzin, Liga Walki z Prostytucją, Liga Opieki nad Dzieckiem, Liga Korespondencji oraz Liga Gościnności. Ponadto działała Teozoficzna Kooperatywa Wakacyjna, która urządzała kolonie dla dzieci z wykładami najlepszych mówców, z nauką muzyki i rytmiki. W 1912 roku w Anglii członkowie Towarzystwa Teozoficznego powołali do istnienia Stowarzyszenie Ludzi Dobrej Woli, mające na celu „zrzeszać ludzi dobrej woli bez różnic partyjnych i przekonań politycznych, którzy czują i uznają konieczność wniesienia nowych metod w życie społeczne i polityczne, nowego poglądu na rekonstrukcję socjalną, nowej etyki społecznej”[11]. W czasie I wojny światowej praca TT zwolniła tempo. Wiele sekcji europejskich poniosło duże straty osobowe lub całą swoją energię zwróciło ku działalności praktycznej, humanitarnej. Nic więc dziwnego, że odbiło się to na pracy organizacyjnej i szerzeniu ideałów teozoficznych.

Wielka Wojna pokazała, jak straszliwą katastrofą i barbarzyństwem jest prowadzenie wojny z wykorzystaniem najnowszej technologii. Ludzkość uświadomiła sobie, iż każda przyszła wojna może być jeszcze straszliwsza i okrutniejsza. Dlatego pragnienie pokoju i wyzbycia się wojny jako środka rozwiązywania konfliktów było gorętsze niż kiedykolwiek przedtem. Idee Pacyfizmu

[10] „Przegląd Teozoficzny” 1922, nr 3–4, s. 78–82.
[11] *Ibidem.*

i Braterstwa między narodami stały się wyzwaniem dla polityków, literatów, duchownych, a także teozofów. Teozofowie założyli Związek Popierania Ligi Narodów: jego zadaniem było wzbudzać zainteresowanie sprawami innych narodów, pomagać członkom TT zdobywać informacje o życiu różnych narodów, szerzyć idee prawdziwego braterstwa w stosunkach międzynarodowych, tak aby jak najszybciej przekształcić Ligę Narodów w prawdziwą organizację bezpieczeństwa międzynarodowego.

Wojna i jej skutki spowodowały, że ludzie zwracali się w kierunku duchowym. Po tym traumatycznym wydarzeniu znacznie wzrosło zainteresowanie spirytyzmem i naukami duchowymi. Znany chiromanta i badacz zjawisk duchowych Karol Chobot (1886–1937) tłumaczył to następująco:

> to odruchowe odwrócenie się od na wskroś materialistycznej kultury świata, która nie uspokoiła i nie mogła zadowolić pragnień ducha człowieka, a której ostatecznym wyrazem i koniecznym następstwem jest straszna katastrofa dziejowa, niesłychana w swoich skutkach, jaka nawiedziła nieszczęsną ludzkość […]. Egoizm, samolubstwo, siła przed prawem, zniszczenie słabszych, zdeptanie jednostki i całych społeczeństw i żądza użycia kosztem drugich – były ideałami i zasadami przewodnimi ostatnich dziesiątek lat[12].

Chobot twierdził, że po tych doświadczeniach:

> ludzkość pragnie się wyrwać z tych pęt niewoli materializmu i wyciąga cierpiące ramiona do czystych krain ducha i ideałów, do prawdziwej mądrości i cnoty i na nich pragnie ugruntować nowe życie, oparte o siłę ducha, oddając rząd w ręce czystej, promienistej wiedzy i ideałom braterstwa i miłości bliźniego[13].

Czas powojenny był wielkim wyzwaniem dla teozofów, pragnących rozwinąć w pełni ideały braterstwa między narodami na podstawie duchowej i stworzyć nowego człowieka dla nowych czasów.

---

[12] [Józef Chobot], *Z dziedziny przejawów sił duchowych*, „Teozofia" 1919, nr 4, s. 10–12.

[13] *Ibidem*.

Po odzyskaniu niepodległości w nowo powstającym państwie polskim zarejestrowane zostały dwie organizacje o charakterze teozoficznym. Pierwsza została założona w 1919 roku (dokładnie: 4 maja) na Śląsku Cieszyńskim, w okresie kiedy obszar ten był przedmiotem konfliktu czechosłowacko-polskiego o przynależność państwową tej ziemi[14]: chodzi tu o Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim (PTT na Śląsku Cieszyńskim) z siedzibą w Nydku. Druga, o nazwie Polskie Towarzystwo Teozoficzne (PTT), powstała w 1920 roku (statut uchwalono rok później) i miała swoją siedzibę w Warszawie. Obie te jednostki miały własne czasopisma: towarzystwo z Nydka wydawało od 1919 roku „Wyzwolenie" (w 1920 roku zmieniono nazwę na „Teozofia"), które ukazywało się z przerwami do 1931 roku. Natomiast organem towarzystwa warszawskiego, wychodzącym w latach 1921–1930, był „Przegląd Teozoficzny".

W obu środowiskach teozofowie obecni byli już przed I wojną światową. W Warszawie ruch teozoficzny rozwinął się na początku XX wieku, prawdopodobnie około 1905 roku. Trzy lata później w Warszawie istniała loża teozoficzna, działająca w ramach rosyjskiego TT. W maju 1910 roku funkcjonowało już 7 lóż, liczących łącznie 51 członków, w zdecydowanej większości mających

[14] Księstwo Cieszyńskie w XIV wieku straciło związek z polską państwowością i stało się lennem Korony Czeskiej. Przed I wojną światową, jako dawne lenno Korony Czeskiej, było częścią Monarchii Habsburskiej. Po wojnie, w latach 1918–1920, stało się przedmiotem sporu granicznego między nowo powstałymi państwami: Polską i Czechosłowacją. Dnia 5 listopada 1918 roku polskie i czechosłowackie władze lokalne podpisały umowę o podziale wpływów na ziemi cieszyńskiej. Władzę nad polską administracją sprawowała z ramienia państwa polskiego Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego. Organem czeskiej administracji był Slezský národní výbor z siedzibą w Polskiej Ostrawie (w 1919 roku nastąpiła zmiana nazwy na Śląska Ostrawa). W styczniu 1919 roku wojska czeskie podjęły nieudaną próbę zajęcia całego Śląska Cieszyńskiego. Następnie usiłowano rozstrzygnąć spór graniczny przez plebiscyt, co jednak nie doszło do skutku. W końcu obie strony przystały na rozwiązanie arbitralne. Po rokowaniach w belgijskim mieście Spa Rada Ambasadorów zwycięskich mocarstw – jako arbiter sporu – ogłosiła 28 lipca 1920 roku w Paryżu swój werdykt. Śląsk Cieszyński został podzielony między Polskę i Czechosłowację, niemal po równo. Granicą stała się rzeka Olza. Czechosłowacką część Śląska Cieszyńskiego zamieszkałą przez Polaków zaczęto nazywać Zaolziem.

warszawskie adresy[15]. W okresie przedwojennym czołową postacią, wokół której toczyło się życie teozoficzne, był Kazimierz Stabrowski (1869–1929). Po wojnie ruchem kierowała Wanda Dynowska (1888–1971). Jesienią 1921 roku, w dniach 29–30 września w Krakowie odbył się pierwszy Zjazd PTT, na którym byli obecni również teozofowie z Warszawy i Wilna.

Przypadek Śląska Cieszyńskiego pokazuje, jak trudno było – nawet przy najlepszych chęciach – zachować w stosunkach międzyludzkich ducha Braterstwa w czasach wojującego nacjonalizmu i narodowej przemocy. Na Śląsku Cieszyńskim teozofia zapuściła korzenie w środowisku górniczym, w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim, gdzie obok siebie żyli Polacy, Czesi oraz Niemcy. Wiadomo, że przyszły założyciel PTT na Śląsku Cieszyńskim, Andrzej Kajfosz (1889–1970), był członkiem czeskiego TT w Pradze już od 1908 roku[16]. Oprócz studiów z dziedziny okultyzmu podjął się nauki języków i dogłębnie zaznajomił się z różnymi systemami filozoficznymi i religijnymi. Ze względu na brak literatury w języku polskim korzystał z literatury czeskiej, którą można było zdobyć nie tylko w siedzibie TT w Pradze, lecz także w kręgach czeskich spirytystów, w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim[17]. Pierwotnie teozofowie śląscy utrzymywali bliskie kontakty ze spirytystami czeskimi, korzystali z ich literatury i brali udział w ich spotkaniach, być może niektórzy byli też członkami ich związku. Czeski ruch spirytystyczny był lepiej zorganizowany niż polski. Czesi mieli swoje czasopismo „Posel Záhrobní", wydawane od 1900 roku. Lider czeskich spirytystów Karel

[15] I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 40.

[16] Książnica Cieszyńska w Cieszynie, sygn. RS AKC 00284, A. Sobieski, *Andrzej Kajfosz* (rkps), s. 1–2. Więcej na temat PTT na Śląsku Cieszyńskim: J. Szymeczek, *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku XX wieku do 1952 r.* [w:] *Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – kontekst – dylematy. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Zenonowi Jasińskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Karcz-Tarnowicz, Opole 2016, s. 297–306.

[17] O początkach spirytyzmu na Śląsku: M. Jemelka, *„Sešli jsme se jako křesťané". Počátky lidového spiritismu ve Slezsku do jeho institucionalizace v letech 1914–1919*, „Slezský sborník" 2016, t. 114, nr 2, s. 27–45.

Sezemský (1860–1936) z miejscowości Nová Paka dostarczał regularnie do Zagłębia literaturę spirytystyczną. Z czasem jednak klasyczny program spirytyzmu stał się dla niektórych jego członków zbyt wąską platformą, dlatego liczba uczestników tego ruchu zaczęła się zmniejszać. A kiedy stosunki czesko-polskie się pogorszyły, czego wyrazem była napaść wojsk czeskich na ziemię cieszyńską w styczniu 1919 roku, to drogi czeskich i polskich ezoteryków, pomimo obustronnie deklarowanego braterstwa, rozeszły się. Andrzej Podżorski (1886–1971) w czasopiśmie „Wyzwolenie" tak opisywał rozdzielenie się wyznawców spirytyzmu i teozofii na Śląsku: „spirytysta, szczególnie śląski, jest dzieckiem zależnym od podnoszenia się za pomocą mediów i duchów obcych, zamiast dążyć do kształcenia własnego ducha i do rozwoju samodzielności jak największej". A kiedy na dodatek sytuacja polityczna na Śląsku się zaogniła, a „«Posel Záhrobní» zszedł na drogę czeskiej polityki narodowej, siłą woli pokaźna liczba trzeźwiej myślących zniechęciła się do spirytyzmu w ogóle i pomyślała o lepszej strawie duchowej, a najwięcej niezadowoleni założyli Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim"[18].

Podżorski zauważył też, że literatura czeska wpływała ujemnie na czystość mowy polskich spirytystów: „Oczywista, że studiowanie zagadnień transcendentalnych, nadzmysłowych w języku obcym i dla większości mało lub całkiem niezrozumiałym, musiało doprowadzić do fałszywych pojęć o rzeczach tych i wpłynęło ujemnie również na czystość mowy"[19]. W prośbie o rejestrację Polskiego Towarzystwa Teozoficznego Śląska Cieszyńskiego Kajfosz, podając powód stworzenia organizacji, napisał:

> Oburzeni imperializmem czeskim, a zrażeni ostatecznie artykułem *Ó Slezsko!* Nr 2 rocz. XIX czeskiego czasopisma „Posel Záhrobní" – którego zwolennikami i abonentami byliśmy dotąd z konieczności dla braku odpowiedniego czasopisma zgadzającego się z naszymi dążeniami, postanowiliśmy oderwać się od tego ruchu duchowego i skupić się pod nazwą „Polskie

[18] A. Podżorski, *Spirytyzm na Śląsku*, „Wyzwolenie" 1919, nr 2, s. 3–5.
[19] *Ibidem.*

Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim z tymczasową siedzibą główną w Nydku”[20].

Po podziale Śląska Cieszyńskiego 28 lipca 1920 roku między Czechosłowację i Polskę, w wyniku którego siedziba Towarzystwa znalazła się po stronie czeskiej, organizację zarejestrowano jeszcze raz w urzędach czeskich pod nazwą dostosowaną do nowych realiów politycznych, jako Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji.

Nowo powstałe organizacje teozoficzne przeważnie starały się o uznanie, a tym samym o afiliację Theosophical Society z siedzibą w Adyarze. Warszawskie PTT działało od 1923 roku jako polska sekcja macierzystego TT z siedzibą w Adyarze, natomiast PTT na Śląsku Cieszyńskim (od 1920 roku w Czechosłowacji) nie stowarzyszyło się z Theosophical Society z siedzibą w Adyarze. PTT w Czechosłowacji wykazywało od początku swojego istnienia wielką oryginalność: jego aktywność nie była naśladownictwem innych tego rodzaju organizacji czy sekcji narodowych funkcjonujących niemal na całym świecie, a linia działania była własna, indywidualna. Warto zatem rozważyć statut PTT na Śląsku Cieszyńskim w odniesieniu do głównych celów głoszonych przez centralę w Adyarze. Cele PTT na Śląsku Cieszyńskim były według statutu następujące:

- „podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć, stan lub wyznanie;
- studium porównawcze systemów religijnych i filozoficznych;
- pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej;
- bratanie narodów”[21].

Braterstwo ludzkości, które było naczelnym hasłem TT z siedzibą w Adyarze w statucie PTT na Śląsku Cieszyńskim

[20] Archiwum Państwowe w Katowicach, oddział w Cieszynie, teczka Rząd Krajowy Ks. Cieszyńskiego, 14/6 sygn. 451, Podanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim do Rządu Krajowego Śląska Cieszyńskiego.

[21] Zemský archiv v Opavě, zespół Severomoravský krajský národní výbor Ostrava, pudło 389, sygn. 262, Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Nydku, drukowany egzemplarz statutu PTT na Śląsku Cieszyńskim z odręcznymi poprawkami.

(później w Czechosłowacji), znalazło się na ostatnim miejscu. Na pierwszym planie zamiast hasła o braterstwie narodów pojawiła się teza dotycząca podnoszenia poziomu oświaty. Natomiast punkt mówiący o badaniach niewyjaśnionych praw Natury i ukrytych sił w człowieku wśród celów PTT na Śląsku Cieszyńskim nie pojawił się wcale. Zastąpiono go stwierdzeniem o „pielęgnowaniu wiedzy, szczególnie okultystycznej". Zmiany te nie oznaczają jednak, że cieszyńscy teozofowie nie identyfikowali się z macierzystą organizacją w Adyarze. Potrzeba podnoszenia poziomu oświaty bez względu na podziały jawić się może na terenie narodowościowo mieszanym jako najlepszy sposób dążenia do braterstwa ludzkości. Porównując cele obu organizacji, można stwierdzić, że cieszyńscy teozofowie kładli większy nacisk na edukację. Nie znaczy to, że cele PTT w Czechosłowacji i TT w Adyarze były odmienne. Cieszyńscy teozofowie łączyli ideę braterstwa i ideę narodu. Nauczanie traktowali jako najlepszy sposób wychowania nowego człowieka – kochającego swój naród mieszkańca wszechświata. Edukacja człowieka była dla nich wyrazem postępu.

Działania teozoficzne opierały się nie tylko na strukturze organizacyjnej towarzystw. Podobnie jak gdzie indziej na świecie, również w Polsce i na czechosłowackim Śląsku Cieszyńskim loże teozoficzne wspierane były przez różne związki, kluby, ligi czy stowarzyszenia. Wszystkie działania tych grup korespondowały z naczelnym celem teozofii, którym było tworzenie nowego społeczeństwa. W 1924 roku został zawiązany w Polsce Związek Służenia, w ramach którego działały trzy Ligi: Braterstwa, Korespondencji Międzynarodowej oraz Lecznictwa. PTT z siedzibą w Warszawie starało się wprowadzać do procesu wychowania młodzieży nowe formy kształcenia. W tym względzie w środowiskach teozoficznych bardzo popularna była pedagogika Marii Montessori. Pomimo szczerych chęci nie udało się otworzyć w międzywojennej Polsce szkoły tego typu[22].

Bogata była działalność charytatywna i społeczna. Z pomocą próbowano dotrzeć do wszystkich warstw społecznych. Wykazywano troskę o ludzi wykluczonych, organizowano misje

[22] I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, s. 63.

resocjalizacyjne w więzieniach, prowadzono miejsca dla spotkań z młodzieżą, świetlice dla dziewcząt, kluby dla nastolatków z rodzin z problemami, organizowano kursy i prelekcje dla dorosłych o tematyce związanej z ideą Braterstwa. Biblioteki prowadziły ogniska, które udostępniały swoje zbiory publiczności.

Głównym sposobem urzeczywistniania idei Braterstwa i wychowania nowego człowieka miały stać się wspólnoty, które teozofowie określali jako „kolonie współdzielcze" lub „idealne komuny"[23]. Społeczności takie powstawały już wcześniej w Europie, polscy teozofowie mogli więc czerpać z wzorów szwajcarskich, włoskich czy belgijskich. Wspólnoty takie zakładano w domostwach na obrzeżach miast. Miały one funkcjonować w sposób samowystarczalny. Ze względu na niskie uposażenie warszawskich teozofów w polskich realiach nie były to domy, ale mieszkania. Wyjątkową wspólnotą w międzywojennej Warszawie było mieszkanie w kamienicy numer 4, przy eleganckiej ulicy Moniuszki. Tu odbywały się spotkania, przyjmowano zagranicznych gości i organizowano imprezy otwarte dla szerokiej publiczności. Tu mieściła się też siedziba Związku Służenia i innych organizacji związanych z ruchem teozoficznym[24]. Od 1924 roku organizowano w Mężeninie nad Bugiem wakacyjne kolonie przeznaczone dla członków towarzystwa, a przede wszystkim związanych z nim młodych ludzi[25].

Teozofia szukała wyższej kultury duchowej, która byłaby platformą do połączenia narodów więzią braterstwa na podstawie duchowej. Przeszkodą w porozumieniu między narodami były różnice językowe, które uniemożliwiały swobodny przepływ myśli między poszczególnymi grupami językowymi i utrudniały komunikację. Tę sytuację mogło zmienić esperanto – język neutralny, pozwalający znaleźć porozumienie ponad podziałami narodowymi. Nie dziwi zatem fakt, że PTT na Śląsku Cieszyńskim było gorliwym propagatorem nauki języka esperanto. Sam Kajfosz opanował ten język i prowadził następnie jego kursy

[23] *Ibidem*, s. 64.
[24] *Ibidem*, s. 65.
[25] *Ibidem*, s. 67.

w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim. Informacje o esperanto pojawiały się również na łamach „Teozofii". Franciszek Prengel (1899–1944) wyjaśniał:

> Pierwszym i głównym celem Teozofii to zbratanie się narodów. O jakże pięknym i wzniosłym ten cel! Dla spełnienia się tej wzniosłej Chrystusowej idei pracują nie tylko teozofowie, ale i w większej części esperantyści, ci pionierzy, działający do tego, aby język międzynarodowy Esperanto stał się środkiem porozumiewawczym dla wszystkich narodów. Bo cóż nie dzieli tak okropnie ludzi, jak rozmaitość języków; cóż powodem tych krwawych wojen, jak nie ta przepaść językowa – uniemożliwiająca porozumienie się narodów[26].

Teozofowie byli zaangażowani w szukanie wyższej kultury duchowej, zupełnie odmiennej od kultury, z którą obcowali na co dzień i którą uważali za barbarzyńską. Odnajdywali ją w naukach teozofii. Esperantyści natomiast widzieli w nowym języku swą gwiazdę przewodnią, która doprowadzi ich do upragnionego celu – utworzenia z wszystkich narodów jednego wielkiego narodu i powołania do istnienia jednej wielkiej ojczyzny ludzkości. To były hasła, pod którymi teozofowie chętnie się podpisywali. Na łamach czasopisma „Teozofia" prowadzili ożywioną kampanię reklamową, zachęcającą czytelników do nauki uniwersalnego języka. Sami uczyli się posługiwania nim i byli członkami kółek esperantystów. Razem organizowali wspólne imprezy: najczęściej odczyty i wycieczki. W periodyku „Teozofia" promowali też działalność międzynarodowego Teozoficznego Związku Esperantystów z siedzibą w Paryżu (rue Alain Chartier 21). Polski ośrodek tego związku miał siedzibę w Bydgoszczy, przy ulicy Podgórze 17. Kierownikiem sekcji polskiej był Prengel, współpracownik wspominanej już „Teozofii", natomiast językiem urzędowym – esperanto. Każdego członka obowiązywała tylko jedna zasada główna: Powszechne Braterstwo. Związek organizował międzynarodowe kongresy, w których brali udział – w ramach możliwości – przedstawiciele teozofów zaolziańskich i polskich.

[26] F. Prengel, *Teozofia a Esperanto*, „Teozofia" 1920, nr 9, s. 123.

Demonstracją Powszechnego Braterstwa w praktyce były też międzynarodowe kongresy teozoficzne. Pierwszy taki kongres po Wielkiej Wojnie odbył się w dniach 23–30 lipca 1921 roku w Paryżu. Udział w nim wzięli teozofowie z całego świata. Uczestniczyli w nim również Polacy, którzy mogli pochwalić się na arenie międzynarodowej swymi osiągnięciami organizacyjnymi. Zjazd miał wyznaczyć dalszą perspektywę działań w przyszłości. Delegaci byli przekonani, że po tragedii wojennej dojdzie do poprawy stosunków międzyludzkich, przyśpieszenia rozwoju, a to zaowocuje tolerancją i rozkwitem cnót obywatelskich narodów, dlatego w trakcie zgromadzenia dominowały tematy o charakterze społecznym. Drugi kongres miał miejsce w dniach 21–26 lipca 1923 roku w Wiedniu. W czasie obrad przedstawiciele sekcji polskiej otrzymali z rąk Curuppumullage'a Jinarajadasy (1875–1953), przewodniczącego Zjazdu, dyplom utworzenia polskiej sekcji Theosophical Society z siedzibą w Adyarze. Następny zjazd odbył się w Brukseli. Byli tu obecni dwaj przedstawiciele zaolziańskich teozofów, reprezentujący polskie i czeskie loże z Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego: Josef Škuta i František Křetinský z Ostrawy[27]. Zjazd upoważnił delegatów, przedstawicieli poszczególnych krajów świata, by w państwach, które reprezentują, wywierali nacisk za pomocą petycji i ulotek na wpływowe osoby w kraju, aby te z kolei wspierały inicjatywy pokojowe i działania zmierzające do rozbrojenia państw europejskich. Ostrawscy teozofowie wysłali 450 takich ulotek[28]. Następny kongres odbył się w Budapeszcie. W zjazdach w Barcelonie w 1934 roku i w Genewie w 1936 roku teozofowie z Polski ani z Zaolzia już nie brali udziału.

Lata dwudzieste XX wieku były złotą epoką ruchu teozoficznego na ziemiach polskich. Pod koniec tej dekady nastąpiło wyciszenie działalności, spowodowane licznymi podziałami, które zostały wywołane rozmaitymi konfliktami natury ideologicznej czy osobistej. Nie zmienia to jednak faktu, że udział TT

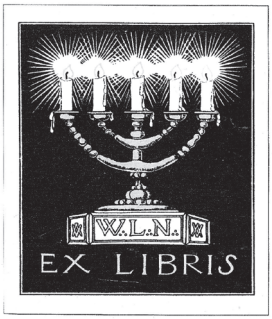
[27] Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków w Republice Czeskiej w Czeskim Cieszynie, teczka Organizacje polskie, Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Nydku, Valná hromada Theosofické společnosti v Československu 14.10.1928 v Moravské Ostravě.

[28] *Ibidem*.

w działaniach na rzecz budowy nowego społeczeństwa na zasadach Powszechnego Braterstwa i poszanowania był bardzo wyrazisty. Liczne organizacje, związki czy ligi, rozmaite inicjatywy, a także akcje uświadamiające i lobbingowe, które organizowali teozofowie, świadczą o ich autentycznej trosce o budowanie lepszej przyszłości ludzkości. Wielu haseł głoszonych w okresie międzywojennym nie można było w pełni urzeczywistnić w praktyce. Inne idee głoszone przez teozofów zostały zrealizowane po II wojnie światowej.

Koperta listu wysłanego 11 marca 1932 roku z oddziału Światowego Związku Esperantystów (Universala Esperanto-Asocio) w Hradec Králové do Andrzeja Kajfosza (1889–1970), założyciela Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim. Język esperanto, podobnie jak teozofia, miał służyć idei braterstwa ludzi ponad podziałami narodowymi. Kajfosz nie tylko znał esperanto, lecz był także nauczycielem tego języka i jego gorącym propagatorem.

TADEUSZ CEGIELSKI
Uniwersytet Warszawski



PACYFIZM

IDEA POKOJU I BRATERSTWA WEDŁUG WIELKIEJ LOŻY NARODOWEJ POLSKI (ZARYS PROBLEMATYKI)

[…] *wyjdzie biskup, pastor, rabin*
Pobłogosławić twój karabin,
Bo mu sam Pan Bóg szepnął z nieba,
Że za ojczyznę – bić się trzeba.
Julian Tuwim[1]

Dotychczasowe badania nad dziejami wolnomularstwa w II Rzeczypospolitej koncentrowały się – co w pełni zrozumiałe – na rekonstrukcji prawno-organizacyjnych fundamentów obediencji, ich składów osobowych oraz orientacji politycznej członków – choć i w tej materii wiele jeszcze zostało do zrobienia. Pionierzy tych badań, Leon Chajn i Ludwik Hass, podobnie jak ich kontynuatorzy w ostatnich dwóch dekadach, zwłaszcza Anna Kargol, autorka biografii Andrzeja Struga, podkreślają fakt silnego upolitycznienia niemal wszystkich nurtów „sztuki królewskiej”

[1] J. Tuwim, *Do prostego człowieka*, „Robotnik” 1929, nr 305, s. 2.

doby międzywojennej. Nie inaczej zresztą postrzegało rodzime wolnomularstwo *gros* samych bohaterów i świadków wydarzeń, szczególnie w tworzonych z dystansu czasowego świadectwach. Eksponowanie politycznej roli najstarszej i największej rodzimej obediencji, Wielkiej Loży „Bracia Polacy Zjednoczeni" – później Wielkiej Loży Narodowej Polski (WLNP) – płynęło wprost z jego związków z osobą i działaniami marszałka Józefa Piłsudskiego[2]. Swoją rolę odegrały tu gwałtowne ataki ze strony Kościoła katolickiego i narodowej demokracji; w antymasońskiej propagandzie ujmowały rolę Wielkiej Loży wyłącznie w kategoriach ideologicznych i politycznych.

Nie kwestionując tezy o upolitycznieniu WLNP, przeciwnie, wskazując na rozmaite historyczne jej determinanty[3], zauważmy, że postrzeganie rodzimej masonerii li tylko przez pryzmat jej politycznych funkcji prowadzi do drastycznego zafałszowania obrazu zjawiska. Uwadze historyka umyka to, co stanowi wszak esencję ruchu wolnomularskiego: jego duchowość. Ten ruch ma nie tylko charakter inicjacyjny (wolnomularzem można zostać jedynie dzięki obrzędowi wtajemniczenia), lecz także ideowy fundament, wpisany w metafizyczne pryncypia. Specyfiką masońskiej duchowości – wyrażonej w rozbudowanej, wielostopniowej obrzędowości i jej bogatej symbolice – pozostaje równocześnie to, że zachowuje ona świecki charakter.

1. Marzenia o wiecznym pokoju. Pacyfizm wolnomularski w XVIII i XIX wieku

Ideowe fundamenty międzywojennej WLNP wiążą się z niedocenianym częstokroć przez badaczy faktem umiędzynarodowienia ruchu od samych jego początków: wpierw francuskich,

[2] Szerzej na ten temat: T. Cegielski, *Feniks z popiołów. Odrodzenie wolnomularstwa polskiego (1909–1921)* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 91–114.

[3] Szczególną rolę odegrała tu tradycja *Liberum conspiro*, sięgająca epoki romantyzmu, która określała zarówno sposób myślenia, jak i działania twórców Wielkiej Loży Narodowej. Por. *ibidem*, s. 91–93; tamże bibliografia przedmiotu.

później zaś włoskich[4]. Ojcowie założyciele regularnej masonerii w Polsce nie zadowolili się też uznaniem jej struktur przez światowe potencje wolnomularskie: w 1922 roku na międzynarodowej konferencji Rad Najwyższych Rytu Szkockiego w Lozannie, zaś w 1926 roku przez Association Maçonnique Internationale, AMI (Międzynarodowe Stowarzyszenie Wolnomularskie, działające w latach 1921–1950). Przyjąwszy organizacyjne i ideowe podstawy AMI, wyrażone w jej *Déclaration des Principes* (Deklaracji Zasad), WLNP była już obecna w strukturach tej organizacji, zanim ta ją formalnie uznała. Powiedzielibyśmy dziś, że otrzymała statut obserwatora, który starała się maksymalnie wykorzystać.

AMI reprezentowała głównie tzw. romańską gałąź europejskiego wolnomularstwa, czyli Francję, Belgię, Hiszpanię; obecne w niej były także wielkie loże Czechosłowacji, Bułgarii, Jugosławii, Grecji oraz Turcji, wreszcie liczne obediencje latynoamerykańskie. Z prac organizacji wycofała się szybko wielka loża stanu Nowy Jork, a także Wielki Wschód Niderlandów, który był łącznikiem pomiędzy AMI a masonerią anglosaską. Działalnością AMI nie była zainteresowana Wielka Zjednoczona Loża Anglii, a to głównie dlatego, że w organizacji obecne były wielkie loże traktowane przez Anglików jako nieregularne: Wielki Wschód Francji oraz Wielka Loża Francji czy właśnie WLNP. Loża-Matka Świata, pilnie strzegąca swej neutralności politycznej i światopoglądowej, nastawiona była krytycznie do mających polityczny wymiar inicjatyw AMI. Wejścia w struktury AMI odmówiły – z jednym wyjątkiem – wszystkie obediencje niemieckie. Odrzuciły one warunek postawiony przez Wielki Wschód Belgii: potępienia zbrodni wojennych dokonanych przez armię Cesarstwa Niemieckiego na terenie Belgii w latach Wielkiej Wojny. Obediencją niemiecką, która ostatecznie podpisała *Déclaration des Principes*, była niewielka Die Grosseloge „zur Sonne" (Wielka Loża „pod Słońcem") w Bayreuth. Po objęciu władzy w Niemczech przez Adolfa Hitlera w 1933 roku kierownictwu tej obediencji przyszło zapłacić wysoką cenę za ten

[4] *Ibidem*, s. 95–114.

gest braterstwa: podzieliło ono los 3000 niemieckich wolnomularzy osadzonych w obozach koncentracyjnych.

Tymczasem postulat pojednania francusko-niemieckiego stanowił fundament wielkiego ideowego projektu, który przyświecał AMI i w który zaangażowana była również Wielka Loża Narodowa Polski. Skala cierpień milionów ludzi, spowodowanych przez wydarzenia lat 1914–1918, stworzyła nową perspektywę, zgodnie z którą wojna stała się „najgorszą tragedią, jaka może się wydarzyć […] zaprzeczeniem nie tylko pokoju, ale również wszystkiego, co wartościowe, czyli życia, zdrowia, zgody, dobrobytu”[5]. Zagadnienie pacyfizmu wolnomularskiego końca XIX i pierwszej połowy XX wieku – oraz szerzej jeszcze, ponadnarodowych ruchów wolnomularskich – podejmowane było już przez badaczy dziejów masonerii, choć daleko tu jeszcze do finalnych ujęć tematu. Wśród nowszych publikacji (udostępnionych także w internecie) uwagę zwracają prace autorów francuskich: José Gotovitcha, Yvesa Hiverta-Messeki, Luisa P. Martina oraz Włocha Fulvio Contiego (w przekładzie francuskim), które będę cytować w dalszej części tekstu[6]. Instytut Historii Europejskiej (Institute of European History, IEG) w Moguncji opublikował w 2010 roku syntetyczne opracowanie Joachima Bergera, wyposażone w obszerną bibliografię przedmiotu (źródła i opracowania)[7]. Wynika z niej, że wbrew

[5] K. Marulewska, *Idea „wiecznego pokoju” Kanta a współczesny porządek międzynarodowy*, „Dialogi Polityczne” 2005, nr 5–6, s. 173–185, tu: s. 173.

[6] J. Gotovitch, *Franc-Maçonnerie, guerre et paix* [w:] *Les internationales et le problème de la guerre au XXe siècle*, Rome 1987, s. 75–105; Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre. L’humanisme maçonnique à l’épreuve de la Grande Guerre. Version écrite et longue de la conferérence publique prononcée le 3 novembre 2016 dans la cycle annuel de la loge Villard de Honnecourt (GLNF)*, https://yveshivertmesseca.wordpress.com/2016/11/10/2584/ [dostęp: 5.07.2018]; L.P. Martin, *Les Francs-maçons dans la cité. Le pacifisme et la francs-maçonnerie dans l’Europe de l’entre-deux-guerres*, https://books.openedition.org/pur/19613 [dostęp: 5.07.2018]; F. Conti, *La Franc-maçonnerie et le mouvement pour la paix en Europe*, trad. N. Casano, „Cahiers de la Méditerranée” 2015, no. 91, s. 87–99, https://journals.openedition.org/cdlm/8101#text [dostęp: 5.07.2018].

[7] Por. J. Berger, *European Freemasonries, 1850–1935. Networks and Transnational Movements* [w:] European History Online (EGO), https://d-nb.info/1020548894/34 [dostęp: 12.12.2019].

twierdzeniom niektórych historyków pacyfizm wolnomularski nie sytuuje się „w naukowej pustyni bibliograficznej", co nie zmienia faktu, że w tym obszarze badawczym nie brakuje białych plam. Należą do nich manifestacje lożowego pacyfizmu w mniejszych krajach Europy, m.in. w Polsce. W historiografii polskiej szczególną uwagę wolnomularskiemu pacyfizmowi poświęcili Hass oraz Chajn. Ten pierwszy, zgodnie z przyjętą przez siebie metodą neomarksistowską, interpretował ruch w kategoriach ściśle ideologicznych[8]. Takie ujęcie nie jest błędem, ale grzeszy jednostronnością. Inaczej tę kwestię traktuje Chajn, który wyprowadza pacyfizm „sztuki królewskiej" wprost z jej etycznych pryncypiów. W monografii *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej* (wyd. 1: 1975) stwierdził m.in.:

> Walka o pokój była jedną z podstawowych działalności wolnomularstwa i wypływała z głoszonej przez nie zasady wolności i tolerancji. Należy podkreślić, że obronę pokoju i walkę o pokój zaliczało wolnomularstwo nie do akcji politycznych, lecz do swych głównych obowiązków wobec ludzkości, obowiązków wypływających z ducha wolnomularskiego[9].

W tym miejscu stwierdźmy, że pierwsze lata po zakończeniu Wielkiej Wojny 1914–1918 przyniosły poparcie masonerii romańskiej, reprezentowanej w AMI – i naturalnie także masonerii polskiej – dla Ligi Narodów, powstałej z inicjatywy prezydenta Stanów Zjednoczonych Thomasa Woodrowa Wilsona i powołanej do życia przez konferencję pokojową w Wersalu 28 czerwca 1919 roku. Statut Ligi Narodów (ang. League of Nations, fr. Société des Nations) stał się pierwszą częścią traktatu wersalskiego i wszedł w życie po ratyfikacji 10 stycznia 1920 roku. Celem międzynarodowej organizacji, która znalazła swą siedzibę w Genewie, było utrzymanie pokoju i współpracy na świecie.

Dążenia do zapewnienia Europie i światu trwałego pokojowego ładu, przynajmniej od czasów Immanuela Kanta

---

[8] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej, 1905–1928*, Warszawa 1984, s. 120–132, 156–176.

[9] L. Chajn, *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975, s. 393–394.

(1724–1804) i jego *Projektu wieczystego pokoju* (*Zum ewigen Frieden*) z 1795 roku[10], bazowały na przekonaniu, iż jedynie suwerenne, decydujące o swych losach narody są w stanie go zapewnić. Wolność tak jednostek, jak i społeczeństw stała się warunkiem *sine qua non* pokoju w stosunkach międzynarodowych. Podobne nowatorskie spojrzenie na związek między wolnością i równością z jednej, a braterstwem, czyli pokojem i solidarnością z drugiej strony, stało się w XIX wieku aksjomatem wolnomularskiej filozofii życia. Dlatego też pierwsze istotne manifestacje wolnomularskiego pacyfizmu miały miejsce w drugiej połowie tego „stulecia nowoczesności".

Kiedy 28 lipca 1914 roku wybuchła kolejna wojna z udziałem mocarstw europejskich, nikt nie zdawał sobie jeszcze sprawy, że rozwinie się w konflikt, jakiego ludzkość dotąd nie znała: wojnę totalną, to znaczy taką, w której strony konfliktu zmobilizowały wszystkie środki, aby osiągnąć zwycięstwo, a sama wojna zyskała wymiar (niemal) światowy. Podobnie jak reszta globalnej społeczności, środowiska wolnomularskie zmuszone zostały do zaangażowania się w wojnę i ciałem, i duszą. Przed jej wybuchem optymizm wolnomularski nakazywał sądzić, iż z zasady nie jest możliwy konflikt pomiędzy państwami „cywilizowanymi"[11]. Jak zauważył twórca socjologii procesu Norbert Elias (1897–1990), wojna lat 1914–1918, nie bez racji nazwana teraz Wielką Wojną, przyniosła wszystkim (a więc i wolnomularzom walczącym po obu stronach frontu) gorzkie doświadczenie ogólnej brutalizacji życia, banalizacji zła z jednej strony oraz sakralizacji przemocy, legitymizowanej tak przez państwo, jak i Kościoły – z drugiej[12]. Inaczej jednak niż zwykły obywatel, zobowiązany do lojalności wobec

[10] Nowsze wydania polskie: I. Kant, *Wieczny pokój*, tłum. J. Mondschein, Toruń 1992; *idem*, *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2011.

[11] Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre*…, s. 1.

[12] Oprócz Norberta Eliasa, *Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle 1939, zagadnienia te rozwinął Max Weber na forum dwóch konferencji w 1917 i 1919 roku na Uniwersytecie w Monachium, pt. *Wissenschaft als Beruf* oraz *Politik als Beruf*, por. M. Weber, *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris 1959.

własnego państwa, narodu czy grupy wyznaniowej, wolnomularz nie mógł nie popaść w ontologiczny konflikt z zasadą powszechnego braterstwa.

Po raz pierwszy konflikt ten ujawnił się w dobie wojny siedmioletniej 1756–1763, ale praktyczne rozwiązanie w tym wypadku podsunął wolnomularzom kodeks oficerski, który pozwolił stronie austriackiej wypuścić na wolność wziętych do niewoli brytyjskich oficerów-wolnomularzy – pod warunkiem, że do zakończenia wojny nie opuszczą terytorium Rzeszy Niemieckiej i nie obrócą broni przeciw cesarzowi. Przysięga składana przez Brytyjczyków sprawiła, że wielu z nich wypełniło czas pozostały im do końca wojny studiami na uniwersytetach niemieckich – z korzyścią dla siebie samych i rozwoju nauki na Wyspach[13].

Po wojnie siedmioletniej idea powszechnego braterstwa stała się stopniowo jedną z fundamentalnych zasad tożsamości wolnomularskiej. Owa „utopia planetarna", specyficznie wolnomularska, wyraziła się w micie „republiki uniwersalnej wolnomularzy", przy czym pojęcie „republiki" posiadało tu sens nie polityczny, lecz kulturalny. Według wyobrażeń ukształtowanych w XVIII stuleciu tworzyła ona dzięki związkom lożowym – inaczej jednak niż skupiona na erudycji (fałszywej!) republika literacka, opisana przez Monteskiusza w *Listach perskich* (CXLII, 1721) – sieć powiązań ideowych. Zdolna ona będzie przywrócić powszechną komunikację międzyludzką, zniszczoną od czasu klątwy rzuconej na budowniczych wieży Babel[14]. Stanie się – jak zauważa Krzysztof Pomian w *L'Europe et ses*

[13] Zwyczaj puszczania wolno wziętego do niewoli przeciwnika, jeśli dał słowo honoru, że do końca wojny nie powróci do domu i nie wesprze czynnie swojego kraju, stosowany był już podczas wojny trzydziestoletniej (1618–1648). Szkot sir Robert Moray (ok. 1607–1673), oficer i filozof, jeden z pierwszych wolnomularzy spekulatywnych, został zwolniony z niewoli austriackiej, by poświęcić się badaniom nad dziejami starożytnego Egiptu oraz korespondencji z jezuickim uczonym z uniwersytetu w Ingolstadt, Athanasiusem Kircherem; por. T. Cegielski, *„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII w.*, t. 1: *„Oświecenie Różokrzyżowców" i początki masonerii spekulatywnej, 1614–1738*, Warszawa 1994, s. 122–123.

[14] Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre*…, s. 2.

nations (1990), cytowany przez Contiego – „instytucją europejską, jedyną instytucją europejską obok Kościoła katolickiego”[15].

Na specyficzny charakter wolnomularskiej wspólnoty zwrócili już uwagę sami jej osiemnastowieczni twórcy. Historyk Pierre-Yves Beaurepaire cytuje opinię francuskiego mówcy lożowego, wypowiedzianą w 1782 roku, iż „sanktuarium przyjaźni i braterstwa masońskiego […] uświęcone jest głosem mówców” („Le sanctuaire de l’amitié et fraternité maçonniques […] est consacré par la voix des orateurs”)[16]. Chodzi o to, że „dyskurs lożowy jest w swej istocie performatywny, zaś świątynia lożowa postrzegana była w XVIII wieku jako teatr”[17]. Odgrywane w nim rytuały stanowią fragmenty dramatu, który – dodajmy tu od siebie – rozgrywa się, podobnie jak obrzęd religijny, nie tylko w czasie rzeczywistym, ale i metafizycznym. Wystąpienia mówców lożowych, które francuski badacz nazywa „elokwencją wolnomularską”, sytuuje „pomiędzy oratorskim przedstawieniem a XVIII-wieczną strategią komunikowania się”[18].

Nie jest więc dziełem przypadku, że mowy lożowe publikowane drukiem opuszczały hermetyczny krąg wspólnoty i stanowiły – wraz z działalnością filantropijną – główny, a czasami i jedyny zewnętrzny wyraz aktywności wolnomularskiej. Jak wielki wpływ mogły mieć one nie tylko na samo istnienie „sztuki królewskiej”, lecz także na rozwój kultury europejskiej, wskazuje

---

[15] K. Pomian, *L’Europe et ses nations*, Paris 1990, s. 108. Por. F. Conti, *La Franc-maçonnerie*…, s. 2.

[16] P.-Y. Beaurepaire, *L’éloquence maçonnique entre performance oratoire et stratégie de communication au XVIIIe siècle*, „Journée d’études Rhétorique sacrée et éloquence profane. Argumenter à l’époque moderne”, Mulhouse, 1er décembre 2014, DRAFT PAPER, s. 3.

[17] „De fait, le discours maçonnique est performatif dans le sens où le temple de la loge est compris dès le XVIIIe siècle comme un théâtre, et la tenue ou assemblée de loge comme une pièce qui se joue dans une unité de temps («de midi à minuit», après que les frères ont déposé leurs métaux au seuil du temple) et de lieu (sur les colonnes du temple), après avoir révisé leur catéchisme (c’est-à-dire les dialogues qui structurent l’ouverture et la fermeture des travaux) et revêtu leurs décors pour pénétrer dans le temple : un espace consacré et orienté”, por. *ibidem*.

[18] *Ibidem*, s. 1. Europejskiej republice wolnomularskiej poświęcił swoje klasyczne studium cytowany powyżej P.-Y. Beaurepaire, *L’Europe des francs-maçons (XVIIIe – XXIe siècles)*, Berlin–Paris 2002.

przykład mowy lożowej *Discours preliminaire* kawalera Andrew Ramsaya (1686–1743), francuskiego wolnomularza szkockiego pochodzenia, który przedstawił ją w 1738 roku na uroczystości powołania Wielkiej Loży Francji. Nakreślił w niej wizję masonerii jako ponadnarodowego i ponadczasowego świeckiego zakonu rycerskiego, powstałego w dobie krucjat w Ziemi Świętej, a także ogłosił apel do międzynarodowej wspólnoty braterskiej, aby poszła za przykładem Anglika Ephraima Chambersa (1680–1740), który opublikował w 1728 roku nowatorską *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* – summę wiedzy ludzkiej w przystępnej słownikowej formie. W rzeczy samej, *Cyclopaedia* tłumaczona na francuski stała się bezpośrednią przyczyną powstania *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*[19]. Ramsay, Chambers, francuski wydawca *Encyklopedii* André-François Le Breton (1708–1779), jak również sami autorzy dzieła tworzyli niezwykle efektywną – przynajmniej w tym wypadku – siatkę powiązań wolnomularskich. Pomiędzy angielskimi i francuskimi wspólnikami *Encyklopedii* doszło do gwałtownego sporu o prestiż i pieniądze, sprawa znalazła się w sądzie, ale w ostatecznym rozrachunku przyniosła Le Bretonowi nie tylko nieśmiertelną sławę, ale i olbrzymie zyski[20].

Owa kosmopolityczna, a zarazem niewidzialna wspólnota, której symbolicznie przewodził przez cały niemal XVIII wiek Voltaire, robiła nie tylko znakomite interesy: sprzeciwiała się wojnom oraz najróżniejszym konfliktom politycznym świata „profańskiego". W każdej z lóż obcokrajowiec przyjmowany był jako brat – a więc też człowiek „wolny i dobrych obyczajów", respektujący prawa swego kraju, zarazem tolerancyjny wobec

[19] Kwestii tej poświęciłem rozdział w pracy: T. Cegielski, *Księga Konstytucji 1723 r. i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii. Geneza – Fundamenty – Komentarze*, Warszawa 2011, s. 219–246.

[20] F.A. Kafker, J. Loveland, *André-François Le Breton, initiateur et libraire en chef de l'Encyclopédie*, „Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie" 2016, t. 51, s. 107–125. Pieniądze – niekiedy wielkie – jakie byli w stanie zarobić i pomnażać francuscy „filozofowie" doby Oświecenia stanowią przedmiot rozprawy doktorskiej *Voltaire financière*, obronionej w 1929 roku na Sorbonie przez prof. Leona Koźmińskiego (1904–1993), a opublikowanej niedawno w polskim przekładzie; por. L. Koźmiński, *Voltaire finansista*, tłum. M. Dera, wstęp A. Koźmiński, przedm. T. Cegielski, Warszawa 2019.

wartości wyznawanych przez współbraci, jak nakazywały już najstarsze konstytucje wolnomularskie z 1723 roku[21].

U schyłku Oświecenia wolnomularska utopia nowego ładu – już nie tylko europejskiego, ale i światowego, jeśli zważyć rangę i szerokie wpływy masonerii północnoamerykańskiej – przybrała (nie bez wpływu myśli Kantowskiej) formę projektu federacji wolnych narodów, stanów zjednoczonych Europy. Rodzące się nacjonalizmy wyparły jednak wolnomularski kosmopolityzm i zastąpiły ideą patriotyzmu; obediencje zaczęły szukać protekcji ze strony narodowego państwa i na ogół je znajdowały. Same uległy też znamiennej ewolucji: porzuciwszy ambicje tworzenia transgranicznych struktur w rodzaju powstałej w połowie XVIII wieku pseudozakonnej Ścisłej Obserwy Templariuszowskiej (SOT), skoncentrowały się na budowie quasi-suwerennych struktur, niezależnych od zewnętrznych wpływów.

2. „Dzieci wdowy" między wojną i pokojem, 1870–1918

Wojna secesyjna w Stanach Zjednoczonych oraz wojny prowadzone przez Francję za panowania Napoleona III (1852–1870) przyczyniły się do powstania nowoczesnego pacyfizmu typu zachodniego, który w przypadku wolnomularstwa przybrał formę pacyfizmu „warunkowego" czy też „demokratycznego" – jak określa go cytowany już Hivert-Messeca[22]. Jego *conditio sine qua non* stało się poszanowanie prawa oraz ewolucja społeczeństw ku większej równości i sprawiedliwości. Pacyfizm warunkowy/demokratyczny nie odrzucał wojny jako takiej; przeciwnie: akceptował ją jako wojnę obronną, prowadzoną przecież z zachowaniem prawa i zasady sprawiedliwości. W tej wizji „wojny sprawiedliwej" zasadniczą rolę odgrywała idea armii obywatelskiej, stanowiącej – na wzór szwajcarski – przeciwieństwo armii zawodowej, uważanej za skuteczne narzędzie polityki rządowej[23].

[21] Pełna polska edycja tak oryginału, jak i przekładu *Księgi Konstytucji 1723 r.*, por. T. Cegielski, *Księga Konstytucji*…

[22] Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre*…, s. 3.

[23] *Ibidem*.

Wskazując na dominujące w XIX wieku tendencje w wolnomularskiej wizji pokojowego ładu, pamiętać jednak musimy, że ruch ten nigdy nie miał homogenicznego charakteru od strony społecznej i kulturowej. I nie tylko od niej: aż do końca stulecia wiele obediencji nie uznawało się wzajemnie, nie komunikowało się ze sobą lub komunikacja ta miała charakter jedynie zwyczajowy i formalny. Większość obediencji europejskich nie manifestowała publicznie swego istnienia i nie starała się kontaktować z milczącą, „profańską" większością społeczeństwa. Pacyfizm wolnomularski miał też silną konkurencję w postaci antymilitarnego ruchu anarchistycznego oraz socjalistycznego z jednej strony, z drugiej zaś w formie ruchów wyrzeczenia się przemocy typu tołstojowskiego[24].

W tym kontekście oceniać należy wysiłki stworzenia organizacji wspierających wzajemną komunikację central lożowych, takich jak pierwszy międzynarodowy kongres wolnomularski zwołany w Paryżu w 1889 roku z okazji otwartej tam w rocznicę Rewolucji Francuskiej wystawy światowej. Udział wzięło w nim 12 obediencji: 7 europejskich, a także brazylijska, australijska oraz jedna ze Stanów Zjednoczonych. Uwagę zwraca fakt nieobecności **wszystkich** spośród licznych obediencji niemieckich. To zapowiedź wielkiego rozłamu, który pojawił się w ruchu wolnomularskim wraz z nastaniem wojny i który trwał po jej zakończeniu. Stanowił on zarazem impuls dla organizacji francuskich i niemieckich, aby dokonać wzajemnego zbliżenia. Pierwsze jego oznaki widoczne były podczas Conférence maçonnique universelle w Antwerpii (Belgia) w 1894 roku. Lokalnie, na granicy Niemiec i Luksemburga, doszło do współpracy między lożami[25]. Tylko tyle – lub aż tyle, jeśli zważyć rozwój wypadków po 1918 roku.

Z kolei 1 stycznia 1903 roku, z inicjatywy Grande Loge Suisse Alpina (Wielka Loża Szwajcarii Alpina), utworzono w Genewie organizację koordynującą aktywność wielkich lóż: Bureau international de relations maçonniques, BIRM (Międzynarodowe Biuro Stosunków Wolnomularskich), które działało do końca 1920 roku, po czym ustąpiło nowej

[24] *Ibidem*.
[25] J. Gotovitch, *Franc-Maçonnerie*…, s. 82.

formie organizacyjnej – wspomnianemu wcześniej AMI. Dzięki BIRM świat wolnomularski po raz pierwszy policzył swoje siły. W 1913 roku w swym głównym – a przecież nie jedynym – nurcie, liczył on 23 812 lóż na trzech kontynentach, grupujących 2 095 000 członków (w rzeczywistości dane te są znacznie większe)[26].

Równocześnie doszło do utworzenia – z inicjatywy środowisk lożowych – stałych struktur wspierających działania na rzecz pokoju. Prym wiedli pod tym względem wolnomularze francuscy. Najstarszej z nich, powstałej jeszcze w 1867 roku Ligue Internationale de la Paix et de la Liberté (League of Peace and Freedom, Międzynarodowa Liga Pokoju i Wolności) nie udało się zażegnać wojny francusko-pruskiej w 1870 roku, ale stała się ona impulsem dla powołania międzynarodowego arbitrażu: Société française pour l'arbitrage entre nations (Francuskie Stowarzyszenie dla Arbitrażu pomiędzy Narodami), a następnie Permanent Court of Arbitration (Stały Trybunał Arbitrażowy), który był bezpośrednim poprzednikiem Ligi Narodów. W 1887 roku z inicjatywy akademika Théodore'a Ruyssena (1868–1967), autora *Philosophie de la Paix* (*Filozofia pokoju*, 1904), powstało Association La Paix par le droit, APD (Stowarzyszenie Pokój dzięki Prawu), któremu przewodniczył on w latach 1897–1948. Z kolei w 1891 roku szwajcarski pisarz i parlamentarzysta Fredrik Bajer (1837–1922) powołał do życia w Bernie Bureau international de la paix (Międzynarodowe Biuro Pokoju). Jego następcą od 1907 roku został adwokat i brat lożowy, belgijski socjalista i senator Henri La Fontaine (1854–1943), laureat Pokojowej Nagrody Nobla w 1913 roku. Działacze zaangażowani w międzynarodowy arbitraż pokojowy, jak francuski ekonomista Frédéric Passy (1822–1912) w 1901 roku, a także brytyjski lider związkowy William Randal Cremer (1838–1908) w 1903 roku, zostali pierwszymi laureatami Pokojowej Nagrody Nobla.

Ustanowienie Pokojowej Nagrody Nobla, ufundowanej testamentem szwedzkiego przemysłowca-wolnomularza i wynalazcy Alfreda Nobla w 1895 roku, a następnie realizowanej

[26] Odpowiednio: 25 000–27 000 lóż oraz 2 280 000 braci; por. Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre*…, s. 3.

przez Norweski Komitet Noblowski (*Den Norske Nobelkomite*) i funkcjonującej od 1897 roku (kiedy to norweski parlament przyjął na siebie zadanie wybierania pięcioosobowego komitetu odpowiedzialnego za przyznawanie Nagrody), stanowiło spektakularny sukces ruchów na rzecz pokoju. Składało się nań wiele przyczyn: demokratyczny charakter zgłaszania kandydatur przez organizacje społeczne, instytucje (np. uniwersytety), jak i osoby fizyczne; wysokość i prestiż Nagrody; wreszcie osobiste wsparcie dla idei fundatora przez takie indywidualności jak austriacka hrabina Bertha Kinsky von Wchinitz und Tettau. Ta ostatnia ostro krytykowała wyścig zbrojeń, napisała słynną książkę *Precz z orężem* (*Die Waffen nieder*) i została prominentną postacią w ruchu pokojowym; w 1905 roku przyznano jej Pokojową Nagrodę Nobla.

Paradoksalnie do wielkich osiągnięć ruchów działających na rzecz pokoju zaliczyć należy podpisanie w 1899 roku 13 konwencji haskich, które podejmowały kwestię praw i zasad obowiązujących podczas wojny – z inicjatywy cara Rosji Mikołaja II. Na mocy pierwszej konwencji ustanowiono pokojowe rozstrzyganie międzynarodowych sporów przez utworzenie Stałego Trybunału Rozjemczego. W 1907 roku delegaci z 27 krajów przyjęli normy prowadzenia wojny na lądzie i morzu, w tym zakaz posługiwania się określonymi rodzajami broni i amunicji (konwencja III, IV, V). Na kolejnym kongresie, zwołanym z inicjatywy prezydenta Stanów Zjednoczonych Theodore'a Roosevelta, 44 kraje zmodyfikowały trzy konwencje z 1899 roku i przyjęły dziesięć nowych, dotyczących m.in. zasad i ochrony neutralności (*Acte Final*). Na 1915 rok zaplanowano trzeci kongres; tymczasem już w sierpniu 1914 roku, wraz z wybuchem wojny, Rzesza Niemiecka zdążyła pogwałcić kilka z podpisanych przez siebie konwencji, okupując neutralną Belgię, a także prześladując, a nawet eksterminując jej ludność cywilną.

Fakt łamania konwencji haskich podczas Wielkiej Wojny nie zmienia tego, iż generalnie były one przestrzegane przez strony konfliktu. Wybitnie też przyczyniły się do humanizacji nie tylko działań wojennych, ale i stosunku do jeńców oraz ludności podbitych obszarów. Przykładem może być rozwój wydarzeń na terenie Królestwa Polskiego, okupowanego od lata 1915 roku przez

państwa centralne. Niemcy i Austria chętnie wcieliłyby do swych armii dawnych poddanych rosyjskich, ale wyraźnie zabraniały tego konwencje haskie. Stąd projekt ustanowienia na terenie Królestwa Polskiego quasi-suwerennego rządu polskiego – powiązanego z Rzeszą, czyli uchwalenie tzw. aktu 5 listopada 1916 roku. Intencje niemieckie były równie przejrzyste, jak ostre stały się protesty państw Ententy. Uruchomiony został jednak proces, którego kolejnymi etapami było podjęcie działalności przez Tymczasową Radę Stanu w Królestwie Polskim w styczniu 1917 roku, wreszcie – ustanowienie suwerennej władzy polskiej w listopadzie 1918 roku przez ośrodki Ignacego Daszyńskiego, Wincentego Witosa i Józefa Piłsudskiego.

3. Triumf wolnomularskiego pacyfizmu, 1918–1932

Liczba tak profańskich, jak i masońskich inicjatyw pokojowych, podjętych tuż przed I wojną światową i zaraz po jej zakończeniu, przyprawia o zawrót głowy. Uwagę zwraca fakt kontynuacji ruchu, który przybierał po 1918 roku coraz to nowe formy organizacyjne i poprzez zaangażowanych w nie polityków, prawników, publicystów czy dziennikarzy nieustannie oddziaływał tak na rządy, jak i na opinię publiczną. Rozwój liczebny i organizacyjny ruchu każe jednak postrzegać także efemeryczność niektórych jego form i bezradność wobec narastających konfliktów europejskich i światowych. Nie miejsce tu na podnoszenie kwestii dyskutowanej przez Hassa: czy – tak, jak deklarowały te organizacje – celem ich działania było duchowe odrodzenie Europy, czy też raczej polityczna reforma stosunków na kontynencie?[27] Czy pacyfistyczne inicjatywy masonerii nie stanowiły głównie narzędzia quasi-mocarstwowej polityki Francji, która dzięki swej nowej, republikańskiej formie rządów wzmocniona została po (przegranej) wojnie 1870 roku? Polityki czynnie i głośno wspieranej teraz nie tylko przez najstarszą obediencję Grand Orient de France, lecz także – a może nawet

[27] Szczególnie rozdz. III: *W walce o nowy kształt Europy Środkowo-Wschodniej (1918–1923)* [w:] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość*…, s. 156–175.

przede wszystkim – przez Grand Loge de France? I czy całkiem bezpodstawne były formułowane w latach 1912–1914 oskarżenia lóż niemieckich pod adresem braci Francuzów o szowinizm i rewanżyzm?[28]

Bez względu na to, jak odpowiemy na tak postawione pytania, nie ulega wątpliwości, iż I wojna światowa stanowiła zasadniczą cezurę w historii masonerii europejskiej i spowodowała zmianę dotychczasowego układu sił wewnątrz „rzeczpospolitej wolnomularskiej". Zachwiana została dotychczasowa równowaga – widoczna w BIRM – pomiędzy masonerią anglosaską i niemiecką z jednej, zaś obediencjami romańskimi z drugiej strony; co gorsza, zanikła współpraca między obu gałęziami „sztuki królewskiej". Pojawienie się nowej siły w postaci masonerii krajów Europy Środkowo-Wschodniej przypieczętowało tylko dekonstrukcję tradycyjnego układu. Znamienne też, że zaraz po zakończeniu wojny liczebność europejskich i światowych lóż gwałtownie wzrosła – był to sygnał, iż mimo wielkiego kryzysu, jaki wywołał w masonerii konflikt wojenny, sama formuła budowy nowej organizacji społecznej przez wolnomularstwo zachowała swą atrakcyjność.

W szerzenie idei pacyfizmu i podtrzymywanie – słabnącego z biegiem lat – autorytetu Ligi Narodów zaangażowała się, oprócz AMI, inna ponadnarodowa struktura wolnomularska: Ligue Internationale de Francs-Maçons. Groupe du Travail Pacifiste Pratique (Międzynarodowa Liga Wolnomularzy. Grupa Praktycznego Działania Pacyfistów). Jej prezydent, wspomniany tu wcześniej noblista La Fontaine, wydał datowaną na 22 stycznia 1932 roku w Brukseli odezwę do wielkich mistrzów, którą otrzymał również ówczesny wielki mistrz WLNP, prof. Mieczysław Wolfke (1883–1947), światowej sławy fizyk, współpracownik Alberta Einsteina:

> Wolnomularstwo nie usiłowało, jak dotąd, wyjść poza świątynię i manifestować swej pokojowej woli. Okazja nadarzy się w najbliższej przyszłości. W lutym [1932 r.] Liga Narodów organizuje konferencję dla przedyskutowania kwestii rozbrojenia. […] Chodzi o to, by konferencja nie zakończyła się pustą deklaracją[29]

[28] J. Gotovitch, *Franc-Maçonnerie*…, s. 85.

[29] Ligue Internationale de Francs-Maçons, Groupe du Travail Pacifiste Pratique, President Henry La Fontaine do wielkich mistrzów, Bruxelles, 22.01.1932

– co byłoby zwycięstwem środowisk ciągnących korzyści z wojny. Liga Narodów utraciłaby prestiż – konkludował La Fontaine, który sam wiele uczynił, aby ów prestiż utrzymać. Był inicjatorem powstania Światowego Centrum Intelektualnego (Centre Intellectuel Mondial), przekształconego później w Instytut Współpracy Intelektualnej przy Lidze Narodów. Proponował utworzenie szeregu instytucji współpracy międzynarodowej: światowej szkoły i uniwersytetu, parlamentu światowego, międzynarodowego trybunału sprawiedliwości[30].

„Wyjściem wolnomularzy poza świątynię" był też ich tradycyjny już udział w pracach międzynarodowych organizacji profańskich działających na rzecz pokoju. W tym kontekście wspomnieć trzeba aktywność przywołanego wcześniej Passy'ego, lidera Human Rights League (Ligue des Droits de l'Homme, LDH, Liga Praw Człowieka), wraz z politykiem-pacyfistą Lucienem Le Foyerem (1872–1952), prezydentem Société des Amis de la Paix (Stowarzyszenie Przyjaciół Pokoju).

Le Foyer, w latach 1928–1930 sprawujący urząd wielkiego mistrza Wielkiej Loży Francji, bronił po I wojnie światowej pacyfistów niemieckich oskarżanych przez Francuzów i Belgów o bezczynność. Między 1914 a 1935 rokiem nominował on wiele osób do Pokojowej Nagrody Nobla, niektóre wielokrotnie: senatora i premiera Francji Léona Bourgeois (1851–1925), feministkę, anarchistkę i socjalistkę, współzałożycielkę Ligue Internationale Contre le Racisme et l'Antisémitisme (Międzynarodowa Liga przeciw Rasizmowi i Antysemityzmowi) Madame Séverine (właśc. Caroline Rémy de Guebhard, 1855–1929) oraz Charlesa Richeta (1850–1935). Ten ostatni otrzymał Nagrodę Nobla w 1913 roku, ale w swojej dziedzinie zawodowej – fizjologii-medycynie. Bourgeois za działalność w Lidze Narodów przyznano pokojowego Nobla w 1920 roku, natomiast kontrowersyjna Madame Séverine nie została uhonorowana tą nagrodą wcale. Pokojowa Nagroda Nobla od 1901 do poprzedzającego wybuch II wojny światowej 1938 roku

(kserokopia wraz z przekładem na j. polski), Teczka *L. Chajn, materiały i noty do „Wolnomularstwa polskiego"*, BUP, Papiery dr. Leona Chajna.

[30] https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1913/fontaine/facts/ [dostęp: 12.12.2019].

przyznana została 29 osobom (w ich liczbie dwóm kobietom), z których dziewięć było wolnomularzami[31]. Komitet Noblowski w 1910 roku uznał też zasługi Międzynarodowego Stałego Biura Pokoju (ang. Permanent International Peace Bureau, fr. Bureau International Permanent de la Paix, IPB) – najstarszej organizacji pokojowej, która powstała w 1891 roku i przetrwała do dnia dzisiejszego. Pierwszy sekretarz generalny Biura, Szwajcar Élie Ducommun (1833–1906), został laureatem Pokojowej Nagrody Nobla w 1902 roku (jako drugi po laureatach z roku poprzedniego: Passym i Jeanie Henrim Dunancie, twórcy Czerwonego Krzyża).

W lutym 1932 roku w kongresie rozbrojeniowym w Genewie udział wzięły 62 państwa. Równolegle do delegacji rządowych obradowali przedstawiciele 24 obediencji wolnomularskich, jednak bez polskiej wielkiej loży. Ta, wraz z wielkimi wschodami Niderlandów i Belgii, przesłała własny projekt rezolucji. Jej wersja finalna stanowiła dramatyczny apel, skierowany do obradujących pod kierownictwem labourzysty Arthura Hendersona (1863–1935), zarazem przyszłego noblisty (1934): „Oczy całej ludzkości są na was skierowane! Nie opuszczajcie konferencyjnego stołu bez dokonania pierwszego zdecydowanego i efektywnego kroku”[32].

4. Pacyfizm na wirażu historii, 1933–1941. W obronie cywilizacji

Kolejne lata przyniosły dramatyczny zwrot w sytuacji międzynarodowej za sprawą dyktatur w Niemczech, Hiszpanii i Włoszech. Liga Narodów okazała się bezradna wobec narastających konfliktów, polityki przemocy i aneksji. Ponowne ożywienie pacyfistycznych kół i organizacji wolnomularskich nastąpiło jednak w chwili, gdy na prezydenta Stanów Zjednoczonych (które nie były już członkiem Ligi Narodów) wybrany

[31] Y. Hivert-Messeca, *Hiram entre paix et guerre*…, s. 4; por. F. Conti, *La Franc-maçonnerie*…, s. 1. Pełna lista laureatów wraz z *dossier*, por. *All Nobel Peace Prizes*, https://www.nobelprize.org/prizes/lists/all-nobel-peace-prizes/ [dostęp: 12.12.2019].

[32] Ligue Internationale de Francs-Maçons, Groupe du Travail Pacifiste Pratique, President Henry La Fontaine do wielkich mistrzów…

został w czerwcu 1935 roku – na drugą już kadencję – Franklin Delano Roosevelt (1882–1945). Prezydent był wolnomularzem i tę okoliczność postanowiła zdyskontować Grande Loge de France (GLdF). W odezwie datowanej na 26 listopada 1936 roku do wszystkich obediencji europejskich, zatytułowanej *Włączcie się do nas w walce o pokój!*, wielki mistrz GLdF apelował:

> Obediencje bez bezpośredniego mieszania się do spraw polityki swego kraju – winny postawić rząd przed ogólnym, masowym żądaniem obywateli opowiadających się za pokojem. […] Powinny pamiętać, że człowiek, który jeszcze przez 4 lata będzie kierował losami olbrzymiego kraju, F.D. Roosevelt, otrzymał światło w naszych świątyniach; jemu więc można powiedzieć o zagrożeniu pokoju europejskiego[33].

Z początkiem 1937 roku inicjatywa francuska znalazła poparcie wśród członków AMI. W liście skierowanym do kierownictwa WLNP, datowanym Liège, 25 stycznia 1937 roku, brat Pierre Constant, przewodniczący Komitetu Wykonawczego AMI (zarazem zastępca wielkiego mistrza Wielkiej Loży Narodowej Czechosłowacji), pisał m.in.:

> Wielka Loża Francji jakiś czas temu podniosła kwestię interwencji u naszego brata, F.D. Roosevelta, w przedmiocie położenia kresu wojnie, która szaleje w Hiszpanii. Podczas ostatniego posiedzenia Komitetu wykonawczego AMI w Paryżu, br. Doignan zapoznał nas z treścią noty, która za pośrednictwem Ambasady USA zostanie wręczona Rooseveltowi. Aby dodać więcej wagi temu dokumentowi, postanowione, że zostanie on opieczętowany i podpisany przez wszystkie europejskie obediencje[34].

[33] Grande Loge de France do Obediencji Wolnomularskich, 26.11.1936, s. 1–4 (kserokopia oryg. francuskiego, wraz z przekładem fragmentów na j. polski i streszczeniem, podpisy wielkiego mistrza i wielkiego sekretarza), Teczka *L. Chajn, materiały i noty…*

[34] List Pierre'a Constanta, Liège, 25.01.1937 roku do WLNP, Teczka *L. Chajn, materiały i noty…*

Do powyższej informacji nadawca dołączył dokładną instrukcję co do formy noty i sposobu jej wysłania na adres w Pradze[35]. Apel do prezydenta USA podpisało ostatecznie 16 obediencji wolnomularskich z Europy i Ameryki Łacińskiej.

Była to najprawdopodobniej ostatnia akcja WLNP na forum międzynarodowym – nie tylko wolnomularskim. Wieńczyła ona przecież długi okres polskiej aktywności w ramach AMI i innych struktur wolnomularskich. W nie do końca znanych sobie nowych układach międzynarodowych – czego dowodem są listy wysłane przez wielkiego mistrza Struga w maju 1923 roku z prośbą o uznanie polskiego zakonu – kierownictwo Wielkiej Loży „Polacy Zjednoczeni" starało się od chwili narodzin włączyć do wolnomularskiego ruchu braterstwa, solidarności i współpracy. Czyniło to zrazu przez wspomniany już udział w pracach Association Maçonnique International. Aktywny był również złożony z wolnomularzy Komitet Organizacyjny Międzynarodowego Kongresu Pokoju, który zebrał się w czerwcu 1928 roku w składzie: prof. Witold Staniewicz, Stanisław Thugutt, Hipolit Gliwic, poseł Stanisław Okulicz, Stanisław Posner, Aleksander Lednicki, mec. Eugeniusz Śmiarowski – w większości bracia, których staż lożowy sięgał lat przedwojennych[36].

W połowie lat trzydziestych, podobnie jak w przypadku innych krajów członkowskich AMI, tak międzynarodowa, jak i wewnętrzna aktywność WLNP z działań na rzecz pokoju przesunęła się ku problematyce obrony europejskiej cywilizacji, w coraz większym stopniu zagrożonej przez totalitarne reżimy: bolszewicki w Rosji, faszystowski we Włoszech, nazistowski w Niemczech, frankistowski w Hiszpanii.

Dziewięć lat po wejściu Polaków do AMI jego Komitet Wykonawczy (Comité Exécutif) zebrał się 29 czerwca 1935 roku w Warszawie, w Hotelu Europejskim, aby otworzyć obrady w dniu

---

[35] „W tym celu przesyłam Wam oddzielną listę, która winna być podpisana przez wielkiego mistrza i w. sekretarza Waszej obediencji. Pieczęć wielkiej loży winna być umieszczona w środku górnej części. Karta (niezłożona) ma być odesłana na adres br. Doignan jako przesyłka polecona; ma być wręczona 5 lutego. Liczę na Waszą operatywność i proszę o zawiadomienie mnie na mój adres w Pradze", por. *ibidem*.

[36] L. Chajn, *Wolnomularstwo*…, s. 394–395.

31 czerwca, o godz. 9.50. W jego trzynastoosobowym składzie, pochodzącym z dziewięciu krajów, znalazło się wówczas aż trzech Polaków: Witold Łuniewski (1881–1943), wielki mistrz WLNP; Hipolit Gliwic (1878–1943) i Zbigniew Skokowski (1888–1943). Świadczyło to o niewątpliwym sukcesie polskiej obediencji w jej międzynarodowych relacjach; do myślenia daje też niesłychanie życzliwy dla gospodarzy, wręcz serdeczny ton oficjalnej relacji ze spotkania, zamieszczonej latem 1935 roku w Biuletynie AMI[37]. Wzmiankuje ona uroki miejsca obrad, tarasy i hotelowy ogród zimowy (w którym toczyły się obrady), zalety kuchni polskiej czy piękno zabytków Starego Miasta oraz siedziby Wielkiej Loży Narodowej, którą „jest dawny pałac książąt Mazowsza"[38]. Mowa tu o staromiejskiej siedzibie Towarzystwa Miłośników Historii, kierowanego przez brata lożowego, profesora Stanisława Kętrzyńskiego (1876–1950). TMH wielokrotnie użyczało masonerii reprezentacyjnej sali im. Joachima Lelewela[39].

Raport Komitetu Wykonawczego AMI z wizyty w Warszawie przypomina swym pozytywnym wydźwiękiem relację wielkiego komandora Johna Henry'ego Cowlesa z jego pobytu w Polsce w roku następnym[40]. Owe opinie, pełne uznania dla polskich braci i ich wysiłków – wbrew wrogiemu otoczeniu – w krzewieniu idei „sztuki królewskiej", należą – przy oczywistej kurtuazji gości wobec gospodarzy – nie tylko do sfery historii anegdotycznej masonerii. Stanowią wskazówkę co do tego, jak znaczny

---

[37] *Compte rendu de la session du Comité Exécutif tenue à Varsovie, le 31 août 1935, à l'Hôtel Europejski*, „Bulletin de l'A.M.I." 1935, no. 54, s. 87–89. Tekst podpisany przez: J. Mossaz, *Le Comité de AMI*.

[38] „[…] le Temple maçonnique, situe en bordure de la vielle place «Stare Miasto» […]. Le immeuble qui comprend les locaux de la Grande Loge de Pologne, est l'ancien palais des princes de Masovie […]", *ibidem*, s. 88–89.

[39] J. Wolski, *Relacja*, Warszawa, 8 lutego 1965 roku (w zbiorach L. Hassa).

[40] Relacja wielkiego suwerennego komandora Rady Najwyższej RSDU Dystryktu Południowego USA z jego wizyt w Warszawie, por. J. Cowles, *Podróże Wielkiego Komandora*. Część V, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1, s. 73–84; por. itinerarium pobytu gości w Polsce w grudniu 1936 roku, wraz z przekładem wydawcy na j. polski: *Visit of the M.-.[ost] P.-.[otent] Sov.-.[ereign] Gr.-.[and] Commander John H. Cowles and of Ill.-.[ustrious] Bro.*.[ther] William Moseley Brown Programe Warsaw, December 9th, 1936* [w:] L. Hass, *Druga wizyta Johna Henry'ego Cowlesa w Polsce i jej późniejsze perypetie, 1936–1947 (w świetle relacji i dokumentów)*, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 2, s. 67–104, tu: s. 84–85.

potencjał w budowaniu więzi międzyludzkich i międzynarodowych tkwił w ówczesnym wolnomularstwie, każąc też widzieć w tym kontekście formalne rezultaty warszawskiej konferencji, dotyczące sfery wewnątrzorganizacyjnej AMI. Z raportu jego Komitetu Wykonawczego, podpisanego przez wielkiego kanclerza organizacji, Johna Mossaza, dowiadujemy się, że przedmiotem obrad były: „kryzys ekonomiczny, który dotknął szereg krajów Europy, wydarzenia polityczne, które stały się źródłem poważnych konfliktów, antymasońska przemoc stosowana w niektórych krajach, które to zjawiska poważnie zaniepokoiły nas, Braci wolnomularzy”[41]. W swych komunikatach kanclerz wskazywał m.in. na aktywność, tak w Szwajcarii, jak i Francji, hitlerowskiej agencji zajmującej się wypaczaniem opinii na temat wolnomularstwa, rozprzestrzenianiem fałszywych informacji i innymi podobnymi działaniami. Takie akcje w sferze międzynarodowej komunikacji podejmowane były – zdaniem autora – również przez władze ZSRR i faszystowskich Włoch[42].

Pojawiły się też dobre wiadomości, jak ta, że wielkie loże działające w Stanach Zjednoczonych interesują się pracami AMI. W związku z tym powołano pięcioosobową misję do Ameryki, w której brał udział H. Gliwic (były radca ambasady RP w Waszyngtonie). Podjęto uchwały w sprawie liberalizacji zasad przyjęć do AMI i ustalono, jakie kwestie zostaną uregulowane w przyszłym międzynarodowym kodeksie wolnomularskim. Przyjęto też kierunkowy temat planowanego na sierpień 1936 roku kongresu wolnomularskiego w czeskiej Pradze: obrona cywilizacji zagrożonej przez faszyzm i nazizm[43].

Ataki i oszczerstwa kierowane teraz przeciw wolnomularstwu niemalże we wszystkich krajach Europy skłoniły Komitet Wykonawczy do podjęcia uchwały (deklaracji) następującej treści:

> Światowe wolnomularstwo, które w ciągu ponad dwu stuleci zabiegało o ustabilizowanie pokoju i braterstwa między

[41] *Compte rendu de la session du Comité Exécutif*…, s. 88.

[42] *Ibidem*, s. 77–78.

[43] *Ibidem*, s. 78. Leon Chajn, który szczegółowo relacjonuje przebieg obrad warszawskich, zwraca uwagę, że posiedzenie Komitetu Wykonawczego AMI musiało odbyć się za wiedzą i zgodą rządu RP; por. L. Chajn, *Wolnomularstwo*…, s. 341–344.

> ludźmi i narodami, nie może spoglądać obojętnie na akty terroryzmu i podżegania, które powodują zaburzenia pomiędzy narodami oraz zagrażają powszechnemu pokojowi. Liga Narodów na swym posiedzeniu w listopadzie 1934 r. zbadała projekt międzynarodowej konwencji i zamierzała zahamować akty terroryzmu i zbrodnie hańbiące ludzkość, a będące trwałym źródłem walk i napaści. Komitet Wykonawczy AMI wyraża swe pragnienie, aby ta międzynarodowa konwencja została jak najszybciej przyjęta, i wzywa wszystkich braci wolnomularzy, by pomagali wszystkimi swymi siłami temu przedsięwzięciu służącemu pokojowi i ludzkiej kulturze[44].

Znamienne, że o spotkaniu w Warszawie milczą oficjalne raporty za rok 1936 Wielkiego Wschodu Francji, który reprezentowany był przez brata Jeana-Féliciena Courta. Sugerowałoby to, iż największa zaangażowana w sprawy międzynarodowe obediencja francuska nie przykładała już tak znacznej, jak dawniej, wagi do działań AMI.

Po owocnym, jak się wydaje, posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Warszawie, 18 stycznia 1936 roku zebrał się on w Brukseli, zaś 27 sierpnia tegoż roku w Pradze, poprzedzając dwuroczny międzynarodowy kongres w stolicy Czechosłowacji. We wszystkich trzech z ramienia WLNP uczestniczył H. Gliwic, którego ranga w masońskiej dyplomacji wzrosła w związku z tym, że polska obediencja stała się rzeczywistym członkiem Komitetu Wykonawczego AMI[45]. W kongresie praskim udział wzięło tylko 18 delegacji (podczas gdy na kongresie w Stambule w 1932 roku było ich 36) – było to rezultatem rozwiązania wielu obediencji europejskich. Z obecnych w Pradze wielkich lóż już dwa lata później przestały istnieć trzy kolejne: austriacka, czechosłowacka i polska, przy czym dwie pierwsze w wyniku aneksji ze strony hitlerowskich Niemiec. Przyjęty w Pradze dokument, zatytułowany „Rapports présentés à l'AMI sur la Défense de la Civilisation. Thème d'étude inscrit à l'ordre de jour Convent International Bisannuel

[44] *Compte rendu de la session du Comité Exécutif*…, s. 86; przekład z j. francuskiego za: L. Chajn, *Wolnomularstwo*…, s. 344–345.

[45] „Bulletin de l'A.M.I." 1937, no. 60, s. 302.

tenu à Praha en Août 1936" („Sprawozdania o Obronie Cywilizacji przedstawione przez AMI. Temat studium postawionego na porządku dziennym Dwurocznego Międzynarodowego Konwentu odbytego w Pradze w sierpniu 1936")[46], miał charakter poufny, podobnie jak raporty przedstawicieli wszystkich obediencji na temat sytuacji wolnomularstwa w ich krajach oraz stanowiska władz państwowych i społeczeństwa wobec ruchu. Postanowiono rozważać te zagadnienia na kolejnych kongresach. Uchwały konwentu praskiego, oprócz zapowiedzi monitorowania rozwoju niekorzystnych dla „sztuki królewskiej" wydarzeń w krajach członkowskich AMI, ponawiały znane już nam apele tak do Ligi Narodów, jak i społeczności wolnomularskiej – o wzmożeniu akcji przeciwko terroryzmowi, represjom, polityce aneksji. Raport końcowy konwentu praskiego określał zaistniały kryzys kulturowy jako jeszcze poważniejszy niż ten z 1914 roku; wskazywał, że jego źródłem są trzy systemy polityczne, które najsilniej zwalczają masonerię: bolszewizm, faszyzm i narodowy socjalizm (nazizm)[47]. Zabrakło jednak choćby próby wyobrażenia sobie, jakie środki mogłyby zapobiec ekspansji nazizmu, który uporał się właśnie z rodzimą masonerią (1935), nie tylko zakazując jej aktywności, ale i doprowadzając do samolikwidacji prohitlerowskiego jej skrzydła, czyli tzw. lóż staropruskich. Konkretne działania podjęła jednak AMI w 1936 roku w sprawie masakry hiszpańskich wolnomularzy przez siły frankistowskie, a następnie udzielenia pomocy setkom, a nawet tysiącom szukającym schronienia w Francji[48].

Znamienne, że głęboki, wyrażony także w twórczości literackiej pesymizm co do losów Europy i jej cywilizacji manifestował lider polskiej masonerii w latach 1920–1929, zmarły w grudniu 1937 roku były wielki komandor Andrzej Strug (właśc. Tadeusz Gałecki).

---

[46] *Rapports présentés à l'AMI sur la Défense de la Civilisation. Convent International de Praha en Août 1936.*

[47] *Ibidem*, s. 76–77.

[48] „Bulletin de l'A.M.I." 1936, no. 58, s. 265–268.

Andrzej Strug: pokój wersalski zarzewiem nowej wojny

Przewidywania co do chwiejności pokoju i nowego światowego ładu Strug wyrażał już po zakończeniu wojny w lipcu 1919 roku jako redaktor czasopisma „Rząd i Wojsko", zamieszczając na jego łamach taką diagnozę:

> Pokój zawarty. Paryż dziś śpiewa i tańczy. Lecz czy w głębi duszy każdego Francuza nie nurtuje niepokój i troska o dzień jutrzejszy i nie dręczy go pytanie, czy istotnie Niemcy warunki tego pokoju lojalnie spełnią? Bo drugi pokój wersalski jest pokojem w znacznym stopniu rewanżu. To rewanż Francji za swe upokorzenia[49].

Jego zdaniem ówczesny pokój faktycznie upokarzał Niemcy i łamał ich dumę narodową. Strugowi chodziło wyraźnie o kwestię gruntu położonego pod przyszłe stosunki polityczne w Europie, nie o zasadność sankcji nałożonych na Niemcy, które zostały ukarane słusznie, gdyż jak pisał: „na własnej skórze poznaliśmy ich brutalność jako zwycięzców"[50].

Następne dziesięciolecie pokazało nieskuteczność wielkiego projektu zapewnienia Europie i światu trwałego pokojowego ładu, jaki głosiła i miała realizować Liga Narodów. Toteż z początkiem lat trzydziestych Strug mógł już tylko powtarzać swoje wcześniejsze sądy na temat sytuacji międzynarodowej:

> Pokój wersalski pognębił zwyciężonych, wywyższył zwycięzców, ale ofiary poniesione przez zwycięzców były tak straszliwe, że po paru latach i zwycięzcy byli tak samo zwyciężeni jak ci, co przegrali. Chociaż wszyscy mówią, że nie chcą wojny, nie przypisują jednak żadnej wagi prawom i umowom międzynarodowym; są one jedynie świstkami papieru podpisywanymi uroczyście, ale i deptanymi, gdy zajdzie potrzeba[51].

---

[49] A. Strug, *Pokój*, „Rząd i Wojsko" 1919, nr 27 (58), s. 1.

[50] W. Sikorski, *Przyszła wojna*, Kraków 2010, s. 46.

[51] B. Dudziński, *Andrzej Strug o kryzysie światowym. Odczyt Struga „Między wczoraj a jutrem"*, „Sygnały" 1938, nr 38; cyt. za: A. Kargol, *Strug. Miarą wszystkiego jest człowiek. Biografia polityczna*, Warszawa–Kraków 2016, s. 262.

Powojenny ład międzynarodowy nie dawał, zdaniem ekskomandora, żadnych gwarancji bezpieczeństwa; jego tymczasowość Strug traktował jako źródło kolejnej i chyba nieuniknionej wojny. Wskazał na stan zawieszenia „między wczoraj a jutrem":

> Świat trwa w jakimś międzyczasie. Ludzkość oczekuje na coś, czego jeszcze nie zna i nie rozumie. Skoro jedni tego jutra pragną i o nie walczą, a drudzy boją się go jak ognia, to właśnie moment dziejowy, w którym tkwimy obecnie, trzeba go nazwać okresem między wczoraj a jutrem. Dawne formy życia nie tylko u nas, lecz na całym świecie zawaliły się, runęły w gruzy[52].

Znikniemy wówczas z życia, nie wydawszy nawet głosu

Jak wynika z zachowanych źródeł dotyczących stosunku liderów WLNP do wielkich wyzwań drugiej połowy lat trzydziestych, ocenę tę – tyleż realistyczną, co przepojoną pesymizmem – podzielali ze Strugiem inni członkowie polskiego Zakonu. Dokument WLNP z 17 maja 1937 roku zatytułowany *Notatka. O wzmożeniu działalności wolnomularstwa polskiego*, podpisany przez H.M., czyli Hipolita Matadę, pod którym to imieniem zakonnym występował Tadeusz Jan Gliwic (1907–1994)[53], traktuje o zagrożeniach całego ładu cywilizacyjnego świata, przed którymi wolnomularstwo przestrzegało we wzmiankowanych tu wcześniej uchwałach i deklaracjach. Już w pierwszym zdaniu tekst nawiązuje do sytuacji międzynarodowej. Tę zaś określają dwa wielkie ruchy, które dziś nazwalibyśmy totalitaryzmami, a które Matada opisuje jako „nacjonalizm i walkę klas", a także jako „reakcyjny nacjonalizm oraz mię-

---

[52] *Ibidem*.

[53] Syn Hipolita Gliwica, a więc *lufton*, inicjowany w 1934 roku. Bardzo szybko (bo już w 1937 roku) awansowany na urząd zastępcy wielkiego sekretarza zewnętrznego WLNP. Po II wojnie światowej, w latach 1961–1991 członek działającej w podziemiu Loży-Matki Kopernik na Wsch. Warszawy, w latach 1991–1993 pierwszy wielki mistrz odrodzonej Wielkiej Loży Narodowej Polski; por. L. Hass, *Wolnomularze polscy w kraju i na świecie 1821–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 1999, s. 141.

dzynarodowa idea walki klasowej". Mimo różnych form, które przybierają, jednoczy je praktyka „degradacji jednostki wobec państwa, odrzucenie zasad humanizmu". Wspomniane ideologie:

> odrzucają […] cele duchowego rozwoju jednostki, do których wolność […] jest konieczna i stawiają na ich miejsce założenia racji stanu. […] Wywierany jest nieustanny nacisk na ludzkość, który drogą przymusowej tresury od lat dziecięcych obniża poczucie godności etycznej człowieka, pozbawia go własnego sądu o życiu, uniemożliwia jego rozwój indywidualny i przez to przeciwstawia się celowi życia jednostki[54].

Autor nie wskazuje krajów, które są źródłem tak zdefiniowanego zagrożenia, ale oczywiste jest, że mówi o III Rzeszy i Włoszech Mussoliniego z jednej, a o Związku Radzieckim z drugiej strony. Za głównego sojusznika dwu pierwszych uważa Kościół rzymsko-katolicki. Stwierdza wprost: „zdecydowana postawa, jaką po stronie faszyzmu zajął Kościół Rzymski, sprawia, że najbliższym niebezpieczeństwem jest to, które grozi ze strony połączonych sił reakcji i klerykalizmu"[55].

Powyższa myśl dotyczy również Polski. Tutaj żadna realna siła nie stoi na przeszkodzie sojuszowi „reakcji i klerykalizmu". Niestety, stwierdza Matada, wolnomularstwo polskie to zaledwie garstka ludzi, „jest ich [braci] mniej niż jeden na sto tysięcy". Tę część *Notatki* kończą zdania, które nie mogą nie poruszyć dzisiejszego czytelnika. To wizja likwidacji polskiej masonerii, osamotnionej w społeczeństwie, „karmionym fantastycznymi bajkami o naszych celach". Także zdradzonej przez rząd, który gotów będzie ją poświęcić w celu pozyskania „sojuszników w akcji politycznej".

> Likwidacja taka nie tylko nie natrafi na żaden opór moralny idący z poczucia naszej własnej siły, ale nie obudzi żadnego protestu w społeczeństwie. Znikniemy wówczas z życia, nie

[54] *Notatka. O wzmożeniu działalności wolnomularstwa polskiego, 17 V 1937* [w:] T. Cegielski, W. Gniadek, *Wielka Loża Narodowa Polski wobec wyzwań i problemów epoki. Dwa dokumenty (ca 1927 oraz 1937)*, „Ars Regia" 2012/2013, t. 13, nr 20, s. 189–206, tu: s. 202.

[55] *Ibidem*.

> wydawszy nawet głosu, który by pozwolił temu społeczeństwu ocenić, czym właściwie jesteśmy[56].

Ostatnie zdanie – w rzeczy samej i gorzkie, i profetyczne (nie minęło półtora roku, jak polska masoneria przestała istnieć jako zorganizowana siła) – mogłoby służyć jako motto do dziejów wolnomularstwa w II Rzeczypospolitej. Dalsza część dokumentu to próba wytyczenia zadań, trzeba przyznać, że skrojona realistycznie. Czy na miarę wyzwań opisanych wcześniej? – to już inna sprawa. I równie oczywiste jest, choć cokolwiek spóźnione stwierdzenie, że „należy zaznajamiać społeczeństwo polskie z zasadami ideowymi i etycznymi wolnomularstwa, jak również z jego historią w Polsce (teza 6)" oraz że „należy zorganizować wpływ ideowy na młodzież (teza 7)"[57]. Apele tego rodzaju nasuwają wniosek, że jak dotąd członkowie polskiego zakonu (wbrew rozpowszechnionej opinii) nie tworzyli w swojej ojczyźnie żadnej, jawnej lub tajnej sieci kontaktów; nie starali się również wyjść do społeczeństwa z informacją i propagandą własnych celów.

Zmierzch „szlachetnej utopii" w świetle czasopisma „Epoka", 1936–1939

Zadania informowania społeczeństwa o celach światowej oraz polskiej masonerii nie podjęło też – redagowane na skądinąd wysokim poziomie – czasopismo „Epoka" (ukazujące się bądź to jako tygodnik, bądź dwutygodnik lub nawet rzadziej), stanowiące w latach 1932–1933 i 1936–1939 organ środowiska i zaplecza intelektualnego Wielkiej Loży Narodowej; początkowo nieformalnie związane z grupą literacką Przedmieście. Na jego łamach publikowali przedstawiciele lewicowej inteligencji warszawskiej, jak: Jerzy Borejsza, Tytus Czyżewski, Alfred Fiderkiewicz, Juliusz Kaden-Bandrowski, Tadeusz Kotarbiński, Leon Kruczkowski, Gustaw Morcinek, Wincenty Rzymowski,

[56] *Ibidem*, s. 204.
[57] *Ibidem*, s. 206.

Anatol i Jonasz Sternowie. W ich liczbie znalazło się kilku wybitnych wolnomularzy, jak profesor medycyny Mieczysław Michałowicz, pisarze i działacze polityczni Stanisław Stempowski i Andrzej Strug. Założycielem „Epoki" i pierwszym jej redaktorem był Józef Wasowski (właśc. Wassercug, 1885–1947), od 1923 roku członek warszawskiej Loży-Matki Kopernik (imię zakonne: Widz)[58]. W 1936 roku redakcję „Epoki" przejął Henryk Lukrec (1884–1952), absolwent uczelni szwajcarskich i francuskich, wolnomularz, po I wojnie związany z liberalnym „Głosem". Przyszło mu też 15 sierpnia 1939 roku opublikować ostatni numer periodyku. Tak usytuowany na intelektualnej i politycznej mapie Warszawy periodyk tylko raz jeden, w grudniu 1936 roku podjął kwestię wolnomularstwa w niesygnowanym artykule pod tytułem *Masoneria w Polsce*[59]. Dotyczył „straszaka masońskiego w prasie endeckiej i katolickiej", a zaczynał się słynnym cytatem z publikacji Andrzeja Niemojewskiego z 1906 roku *O masonerii i masonach*: „Oszczerstwa rzucane na masonerię szczególnie są nikczemne w Polsce, w której dziejach wolnomularstwo odegrało rolę tak szlachetną"[60], kończył zaś przywołaniem opinii profesora teologii Karola Seriniego, autora *Symbolu w wolnomularstwie*, o dziejowej roli polskiej masonerii[61]. Czasopismo donosi w innym miejscu o dokonaniach polskich i europejskich wolnomularzy, szczególnie w kontekście dzieła odbudowy Państwa Polskiego i akcji na rzecz światowego pokoju (cykl: *Dzieje współczesne w żywych osobistościach*), choć nie informuje, że o masonach mowa: Andrzeja Struga, dyplomaty Stanisława Patka[62] czy Carla von Ossietzkiego (1889–1939) – „męczennika pokoju" – kiedy ten otrzymał w 1936 roku Pokojową Nagrodę Nobla[63].

---

58 L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, wyd. 2, Warszawa 1996, s. 522–523 (nota biograficzna z datami przynależności do lóż).

59 *Masoneria w Polsce*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 14 (79), s. 4–5.

60 A.N. Niemojewski, *O masonerii i masonach*, Warszawa 1906.

61 K. Serini, *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933; przedruk w „Ars Regia" 1992, t. 1, nr 1, s. 124–147.

62 H. Lukrec, *Dzieje współczesne w żywych osobistościach: Stanisław Patek*, „Epoka" 1938, t. 5, nr 22 (125).

63 *Męczennik pokoju. Dzieje walk Karola Ossietzky'ego*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 14 (79), s. 10–11. Niemiecki pisarz został aresztowany za swą działalność

„Epoka" wskazuje kraje i środowiska, które „postawiły na Ossietzky'ego": profesorów i senatorów ze Stanów Zjednoczonych, deputowanych Izby Gmin i Izby Lordów z parlamentu brytyjskiego, polityków z Francji i Szwajcarii. Pomija jednak znany fakt, iż inicjatywa przyznania pokojowego Nobla von Ossietzkiemu wyszła zrazu od grupy pisarzy norweskich, którzy protestowali też przeciwko jego uwięzieniu. W listopadzie tegoż 1936 roku warszawskie czasopismo świętowało wielkie zwycięstwo F.D. Roosevelta w wyborach amerykańskich „na tle sojuszu faszyzmu z hitleryzmem"[64]. Podobne liczenie sił własnych oraz sprzymierzeńców „Epoka" podejmowała przy różnych okazjach – szukając jakby przeciwwagi dla tematyki „cienia Berezy", „szkoły sadyzmu"[65], czyli nowoczesnych dyktatur (w domyśle także polskiej), wpływu faszyzmu w Polsce[66], niemieckich obozów koncentracyjnych (za pośrednictwem nowojorskiego „The Nation" z września 1936 roku[67]) czy wreszcie szczególnie bolesnej sprawy antysemityzmu wśród polskiej młodzieży akademickiej.

Odwaga w formułowaniu trudnych tematów i demitologizacji rzeczywistości lat 1936–1939 zdecydowanie wyróżnia „Epokę" spośród innych lewicowych tytułów prasowych, nastawionych opozycyjnie – tak wobec sanacji, jak i endecji. Co ważne z naszego punktu widzenia: podejmując problematykę wartości określających tożsamość wolnomularską, takich jak wolność, braterstwo i związany z nimi pacyfizm, czyni to w sposób krytyczny, zarazem samokrytyczny, niekiedy bolesny, wręcz masochistyczny – ale nigdy nie wyrzekając się tych wartości.

---

pacyfistyczną w lutym 1933 roku (zaraz po pożarze Reichstagu i zawieszeniu swobód obywatelskich przez reżim Hitlera), resztę życia spędził w więzieniu i obozach koncentracyjnych, w których zapadł na gruźlicę. Władze III Rzeszy uniemożliwiły mu odbiór nagrody – był to pierwszy taki przypadek od chwili ustanowienia Pokojowej Nagrody Nobla.

[64] t.r., *Zwycięstwo Roosevelta na tle sojuszu faszyzmu z hitleryzmem*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 12 (77), s. 3–4.

[65] *Cień Berezy*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 5 (70), s. 1–2; W. Rogowicz, *Szkoła sadyzmu*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 6 (71), s. 1–2.

[66] H. Krahelska, *Dość tych potworności*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 6 (71), s. 5–7.

[67] J. Schmidt, *Pobyt w piekle. Obóz koncentracyjny w Esterewegen*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 10 (75), s. 9–11.

> Metodę krytyczną obrał Kotarbiński w trzyczęściowym eseju *Idea wolności*, publikowanym w numerach od 1 do 3 wznowionego w 1936 roku czasopisma, zaczynając od kryzysu liberalizmu jako systemu i „opatrznego rozumienia idei wolności", a kończąc na „negatywnym charakterze wolności" oraz jej „nieuchronnej relatywizacji". Filozof podejmuje również problem „antynomii tolerancji" oraz konfliktu, w jakim „ludzie czynu" znaleźli się z tą wartością. A przecież – konkluduje Kotarbiński – wolność wciąż zachowuje swój „wdzięk", zaś „bez niej przykro żyć".

Problem złudzeń, jakie zrodziły się i kwitły po zakończeniu wojny i w związku z powstaniem Ligi Narodów, znajduje jeszcze inne rozwinięcie w artykule *W obronie pokoju*, pióra Wacława Rogowicza. Pisze on:

> Nadzieje trwałego pokoju zawiodły sromotnie, gdyż oparto je na autorytecie Ligi Narodów, w tym właśnie celu powołanej […]. Autorytet ten był złudzeniem, realna międzynarodówka wielkiego kapitału okazała się silniejszą od fikcyjnej międzynarodówki genewskich dyplomatów. Inicjatywa tej akcji ratunkowej [przed groźbą nowej wojny lotniczo-chemicznej] wyszła z krajów najwyższej kultury społecznej, z Francji i Anglii, i wyraziła się zwołaniem Światowego Kongresu Pokoju, który odbędzie się we wrześniu w Londynie[68].

W londyńskim Kongresie wzięło udział szereg wybitnych postaci, m.in. Karel Čapek, Heinrich Mann, Rabindranath Tagore, ale – jak stwierdza Rogowicz – wiodąca rola w organizacji pokoju powszechnego przypadła, jak zawsze, światu pracy. Polski publicysta, związany tak z masonerią, jak i ruchem socjalistycznym – podobnie jak Strug – znajdował się pod presją dwóch diametralnie różnych światopoglądów (trudno orzec, czy wykluczających się, czy raczej komplementarnych). Z jednej strony: marksistowskiej teorii walki klas, z wizją świata pracy przeciwstawiającego się „realnej międzynarodówce wielkiego kapitału", czyli potężnej sile odpowiedzialnej za wyścig zbrojeń i politykę wojenną. Teoria ta – *explicite* czy tylko *implicite* – zakładała

[68] W. Rogowicz, *W obronie pokoju*, „Epoka" 1936, t. 3, nr 1 (66), s. 3.

nieuchronność konfrontacji obu sił, kapitału i proletariatu (w XX wieku szerzej już: świata pracy) i w konsekwencji rewolucji (niekoniecznie światowej). Z drugiej zaś: wizji samoorganizujących się społeczeństw, pod wpływem światłych jednostek ewoluujących ku wyższym, demokratycznym i solidarnościowym formom ustrojowym. Tę właściwą dla wolnomularstwa koncepcję samodoskonalenia się jednostek, a wraz z nimi zbiorowości, uzupełniał charakterystyczny dla klasycznego liberalizmu kult „wychowania ku wolności"; wolności rozumianej również jako zdolność do myślenia i działania altruistycznego, upowszechniony w genialnym *Eseju o wolności* (*On Liberty*)[69] Johna Stuarta Milla (1806–1873). Tak kształtowane społeczeństwo ma charakter wspólnotowy, opiekuńczy i nie spełnia kryteriów nowoczesnego społeczeństwa otwartego[70].

Materiał zawarty w czasopiśmie „Epoka", nawet skonfrontowany z innymi wypowiedziami przedstawicieli środowiska wielkolożowego, nie pozwala, niestety, na bardziej pogłębioną rekonstrukcję, a tym samym ocenę ani filozofii społecznej, ani też filozofii pokoju. Obie stały się tematem podejmowanym na jego łamach – przynajmniej do 1938 roku, kiedy problematyka międzynarodowa i polityczna wyparła wszelką inną. Parlamentarna i prasowa wrzawa, która przez cały 1938 rok towarzyszyła polskiemu wolnomularstwu, nie znalazła odbicia na łamach „Epoki", poza dwiema, pośrednimi już tylko, manifestacjami. Pierwszą stanowił wspomniany wcześniej cykl publikacji *Dzieje współczesne w żywych osobistościach* (Strug, Patek), drugą – artykuł opublikowany 5 listopada, a więc gdy antymasoński dekret prezydenta Ignacego Mościckiego został dawno przesądzony (datowany na 22 listopada), a niemal wszystkie struktury wolnomularskie i parawolnomularskie, wraz z WLNP, uprzedzając go, zdecydowały o samorozwiązaniu. Roman Lang dokonał na łamach „Epoki" rozliczenia z pacyfizmem minionej dekady. W artykule *Złudzenia „pacyfizmu integralnego"*,

[69] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.

[70] A. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.

opublikowanym na pierwszych dwóch stronach, publicysta stwierdza, że zaledwie dziesięć lat upłynęło od czasu złotych godów światowego pacyfizmu, „a przecież chwilami wydaje się jakby [minęły] dwa pokolenia […]. Świat wydawał się taki spokojny, tak demokratyczny. W te to zamierzchłe dni wyrósł na lewicy społecznej i stał się modnym kwiat zgoła egzotyczny: *pacyfizm integralny*". Cokolwiek chciałoby się zarzucić ówczesnym zwolennikom „integralnego pacyfizmu", jedno trzeba przyznać: „był to pacyfizm szczery, pacyfizm demokratów pragnących wolności dla wszystkich. Była to szlachetna utopia" – stwierdza Lang[71].

Podsumowując tę część analizy poglądów wyrażanych w lewicowej przynajmniej części środowiska reprezentowanego w Wielkiej Loży Narodowej Polski, stwierdzić mogę, że krytyczne dla niej lata 1936–1938/1939 nie były ani stracone, ani bezpłodne. Specyficzna duchowość wolnomularska, rozwijająca się wokół takich wartości, jak wtajemniczenie (którym nie zajęliśmy się w niniejszym artykule), idea wolności i braterstwa, a w konsekwencji pacyfizm, doznała silnego wstrząsu w związku z rozwojem autorytarnych dyktatur w Europie i upadkiem międzynarodowego ruchu na rzecz pokoju, ale się nie załamała. Ożywcza krytyka, która na nią wówczas spadła, stała się zapowiedzią nowego etapu jej historii. Niestety wybuch II wojny światowej zniweczył również i tę nadzieję, choć sama idea wolnomularskiej, lożowej aktywności przetrwała.

[71] R. Lang, *Złudzenia „pacyfizmu integralnego"*, „Epoka" 1938, t. 5, nr 31 (134), s. 1.

Projekt medalu Pokojowej Nagrody Nobla autorstwa Gustava Vigelanda (1869–1943), 1902. *Nasjonalbiblioteket*, Norwegia. Na awersie w otoku napis: „ALFR. NOBEL. NAT. MDCCCXXXIII. OB. MDCCCXCVI" („Alfred Nobel, ur. 1833, zm. 1896"); na rewersie: „PRO PACE ET FRATERNITATE GENTIUM" („Dla pokoju i braterstwa narodów").

Cmentarz w Dardilly (dep. Rodanu, Francja), lata dwudzieste XX wieku. Na monumencie autorstwa Félixa Dumasa i Charlesa Yrondi napis: „Contre la guerre. A ses victimes. A la fraternité des peuples. Que l'avenir console la douleur" („Przeciw wojnie. Jej ofiarom. Braterstwu narodów. Niech przyszłość ukoi ból").

AGATA ŚWIERZOWSKA
Uniwersytet Jagielloński

ZDROWIE

DIETA JARSKA JAKO PODSTAWA DOBROSTANU CIAŁA I DUCHA W UJĘCIU POLSKICH EZOTERYKÓW SCHYŁKU XIX I PIERWSZEJ POŁOWY XX WIEKU

Systematyczna promocja diety bezmięsnej (jarstwa, jaroszostwa, wegetarianizmu) rozpoczęła się w Polsce z końcem XIX wieku i trwała nieprzerwanie do wybuchu II wojny światowej. Zainteresowanie tym sposobem odżywiania oraz idącymi w ślad za nim kwestiami światopoglądowymi można rozpatrywać z różnych perspektyw – ekonomicznej, zmieniających się mód kulinarnych, fascynacji nowo odkrywanymi produktami spożywczymi, historii poszczególnych wiktuałów itp. Jednak perspektywą, która wydaje się szczególnie obiecująca i która, przynajmniej w jakimś wycinku, zostanie ukazana w niniejszym artykule, jest ta pokazująca jarstwo jako element światopoglądów ezoterycznych. Perspektywa ta jest dla wegetarianizmu w pewien sposób naturalna, obie idee mają bowiem charakter wyraźnie antysytemowy, wpisują się w alternatywne nurty kultury omawianego

czasu, są wreszcie skutkiem procesów modernizacji, technicyzacji i biurokratyzacji, ale i wyrazem niezgody wobec nich. Nie bez znaczenia dla kształtowania się obu idei pozostaje wpływ ruchu higieny społecznej, prężnie rozwijającego się w Europie Zachodniej od połowy XIX wieku i dążącego do poprawy (naprawy) człowieka i całych społeczeństw (rasy). Siłą rzeczy więc ezoterycy, dla których postulat stworzenia nowego człowieka i odrodzenia ludzkości był jednym z kluczowych, przejawiali zainteresowanie sposobem odżywania i szukali tego, który byłby najkorzystniejszy: zapewniłby człowiekowi **zdrowie** – dobrostan ciała i ducha. Za taki – przynajmniej w znacznej części przypadków – uznawano dietę bezmięsną. Od razu należy jednak dodać, że fakt ten nie oznaczał, że ezoterycy *en masse* byli wegetarianami. Nawet niektórzy z przywoływanych w niniejszym artykule dopuszczali spożywanie mięsa. Niemniej jednak sama idea była niezwykle powszechna w środowiskach ezoterycznych i miała wielu orędowników.

Punktem wyjścia i motywem porządkującym niniejsze rozważania będzie idea **zdrowia**. Prosty, banalnie wręcz brzmiący opis tego, w jaki sposób należy rozumieć zdrowie, przedstawił Stanisław Breyer (1873–1939)[1]: „Zdrowie polega na normalnym działaniu wszystkich części organizmu”[2]. U podstaw tej definicji leży jednak złożona wizja antropologiczna, mająca swoje korzenie w ezoterycznej wizji świata. Warto zwrócić uwagę na kluczowe w przywołanym tu opisie słowo „normalne”. W podstawowym znaczeniu, można by powiedzieć potocznym,

[1] Stanisław Breyer – krakowski lekarz, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, po studiach pracował w szpitalach w Małopolsce i na Śląsku. Ostatecznie osiadł w Krakowie, gdzie – poza praktyką lekarską – prowadził działalność mającą na celu upowszechnianie medycyny naturalnej, homeopatii, diety jarskiej, zdrowego stylu życia. Breyer był także redaktorem i wydawcą dwóch czasopism: „Zielnik Polski. Miesięcznik ilustrowany, poświęcony ziołom leczniczym, higjenie i przyrodolecznictwu” (1921–1922) oraz „Higiena Życia. Miesięcznik poświęcony higienie, przyrodolecznictwu, zielarstwu” (1926). W 1930 roku założył stowarzyszenie Liga Zdrowia, które wydawało redagowane przez niego pismo „Liga Zdrowia. Czasopismo poświęcone moralnemu i fizycznemu odrodzeniu społeczeństwa” (1930). Breyer był również twórcą „religii syntezy” oraz prowadził badania metapsychiczne.

[2] S. Breyer, *Nowe horyzonty*, Kraków 1910, s. 47.

rozumiane jest ono jako bezproblemowe, nieprzysparzające człowiekowi kłopotów, dolegliwości czy cierpień funkcjonowanie wszystkich organów ciała. Jednak gdy uświadomimy sobie fakt, że Breyer był nie tylko lekarzem, ale i ezoterykiem, pojawi się drugie znaczenie, pozwalające na znacznie szersze rozumienie słowa „normalność". Otóż w tym ezoterycznym kontekście oznacza ono **zgodne z naturą** działanie każdej części ciała osobno oraz harmonijną, mającą uzasadnienie w prawach natury, współpracę ich wszystkich. Takie rozumienie zdrowia wynika z powszechnego dla ezoterycznych światopoglądów przekonania, że człowiek, byt duchowo-psycho-fizyczny, jest „wynikiem procesów rozwojowych, jakie rozgrywają się nieprzerwanie na falach wieczności, że jest on […] doskonałym wyrazem i sumą zdobytych w poprzednich bytach ziemskich doświadczeń, od protoplazmy, tj. pierwotnej komórki do skomplikowanej budowy organicznej obecnego istnienia"[3]. Mówiąc inaczej, człowiek jest wynikiem działania i manifestacją praw Natury – różnie nazywanych kosmicznych sił, tych samych, które powołały do istnienia cały wszechświat, zarówno w części widzialnej, jak i niewidzialnej. Co więcej, podlega ich działaniu, a sam – jako jeden z ich przejawów – może wpływać na cały wszechświat. Tę Faivre'owską[4] zasadę odpowiedniości

[3] *„Mazdaznan". Czem on jest i jakie przynosi mi korzyści?*, Warszawa [ok. 1920], s. 1. Mazdaznan – parareligijna grupa neozoroastryjska założona w 1917 roku przez Otto Hanisha (*alias* Otoman Zar-Adusht Ha'nish, 1844–1936), który utrzymywał, że głoszone przez siebie nauki otrzymał w czasie wtajemniczenia w sekretny zakon zoroastryjski. Miała to być pierwotna i niezniekształcona nauka samego Zoroastra. Zwolennicy Hanisha postrzegali go jako „Zarathustra redivivus". Dla mazdaznanu kluczowa była idea przekształcenia ziemi w rajski ogród, w którym człowiek będzie nie tylko oglądał Boga twarzą w twarz, lecz będzie mógł także z Nim bezpośrednio współpracować. Podstawowe praktyki zwolenników mazdaznanu obejmowały techniki oddechowe oraz powtarzanie wezwań (mantr) przekazywanych przez Hanisha. Zwolennicy idei propagowali ścisły wegetarianizm. Stworzona przez Hanisha doktryna jest niezwykle synkretyczna – poza elementami zoroastryzmu wyraźny jest w niej komponent teozoficzny, hermetyczny, a także elementy tradycji indyjskich. Por. np. M. Stausberg, *Para-Zoroastrianisms. Memetic Transmission and Appropriations* [w:] *Parsis in India and the Diaspora*, eds. J. Hinnells, A. Williams, London–New York 2008, s. 236–255.

[4] Por. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York 1994.

doskonale wyraził Breyer, pokazując jednocześnie miejsce człowieka we wszechświecie i konsekwencje takiej jego pozycji:

> Ta uniwersalna energia, którą starożytni nazywali prima materia, sanskryt akasa, współcześni wolą, siłą wszechświatową, itp. nie może być niczym innym, jak pierwszym przejawem woli Bożej. Każdy atom jest przejawem wyższych sił duchowych, składa się niejako z kilku oktaw, z których każda wyższa jest siłą poruszającą niższą, a ostateczną przyczyną jest owa tajemnicza siła, źródło sił wszelkich, która powołała do życia planety, systemy słoneczne, która tkwi we wszelkim istnieniu, która jest również źródłem naszej siły i świadomości. Każda siła jest przejawem jednej prasiły, będącej zarazem siłą życiową i świadomą, przyciągającą w minerale, organiczną w roślinie, czującą w zwierzęciu i myślącą w człowieku, stąd wzajemne działanie i harmonia. […] Człowiek i planety rozwijają się równocześnie; dotyczy to całego systemu planetarnego, pędzącego za słońcem w wszechświat: tworzą one całość. Każda przyczyna działa na wszystko, zmiany jednego wywołują zaraz zmiany drugiego, a raczej wszystkie są tylko narzędziami tej samej wszechpotężnej energii. W podświadomości naszej są ślady owego życia całości: duch ludzkości obejmuje, jako dusza indywidualna, wszystkie okresy rozwoju, przejawiające się w wszechświecie […]. Podobnie jak zwierzęta ssące, ptaki i owady, także człowiek podlega owemu tajemniczemu prawu, na mocy którego pewne przemiany życiowe, jak ciąża, dojrzałość, trwanie różnych chorób, zależne jest od faz księżyca[5].

Pomimo tego, że poszczególne tradycje ezoteryczne prezentowały rozmaite wizje antropologiczne, różniące się wieloma szczegółami, pozostawały zgodne w jednej kwestii: ta „wyższa siła duchowa" w sposób szczególny miała przejawiać się w człowieku jako duch (dusza) i to on miał być rodzajem czynnika integrującego, spajającego cały organizm i gwarantującego jego sprawne – „normalne" właśnie – funkcjonowanie. Odejście od praw Natury, ignorowanie sygnałów wysyłanych przez ducha

[5] S. Breyer, *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922, s. 8. W przytaczanych cytatach została zachowana oryginalna interpunkcja.

było więc traktowane przez ezoteryków – lekarzy i osoby zainteresowane problematyką zdrowia – jako źródło zaburzeń i chorób.

Nic więc dziwnego, że jednym z podstawowych zaleceń zdrowotnych, jakie formułowano, była konieczność podążania za prawami Natury. To właśnie to zalecenie miało zasadnicze znaczenie dla kondycji zdrowotnej człowieka – wytworu Natury i zarazem jej części. Stąd właśnie podstawową zasadą rządzącą praktyką medyczną wielu lekarzy-ezoteryków było hasło „powrotu do Natury". Była to maksyma, którą kierował się np. Eugeniusz Polończyk (1863–1932)[6]. To Natura była jego zdaniem najlepszym lekarzem, daleko bardziej skutecznym niż odhumanizowane, mechaniczne procedury aplikowane w szpitalach[7]. Polończyk, podobnie jak i inni ezoterycy zajmujący się problematyką dobrostanu człowieka, rozumieli kategorię „natury" dwojako: dosłownie i wąsko (jako przyroda: natura) – stąd tak wielkim uznaniem cieszyły się wszelkie naturalne środki lecznicze stosowane w ramach fitoterapii, helioterapii, hydroterapii itp., ale też szeroko (metaforycznie i ezoterycznie: Natura) – jako zbiór praw uniwersalnych, kosmicznych, odwiecznych, określających sposób funkcjonowania świata i człowieka. Zadaniem człowieka, który chce zachować zdrowie lub je odzyskać, miało być rozumne współdziałanie i wykorzystywanie możliwości tworzonych przez Naturę w ramach i na zasadach określonych przez Naturę. Współpraca z Naturą była rozumiana jako intuicyjne podążanie za odwiecznymi prawami, które zostały wpisane w organizm ludzki (tak, jak i w każdy inny żywy organizm). W ten sposób opisywał właściwy, jego zdaniem,

[6] Eugeniusz Polończyk był lwowskim lekarzem i mesmerystą, praktykował medycynę okultystyczną oraz różne formy przyrodolecznictwa; diagnozy stawiał, korzystając z pomocy medium, które sam wprowadzał w trans, przepisywane przezeń terapie obejmowały m.in. zabiegi magnetyczne, hydropatię, helioterapię, głodówki, dietę. Polończyk był też działaczem społecznym, w 1926 roku założył we Lwowie Stowarzyszenie „Arja". Jego celem było ukształtowanie nowego człowieka – odrodzonego duchowo, moralnie i intelektualnie – po to, by doprowadzić do odbudowy narodu polskiego, który przyniesie odnowę całej ludzkości i zapoczątkuje nowy porządek świata.

[7] Por. np. E. Polończyk, *Leczenie czy potęgowanie choroby?*, „Hejnał" 1930, t. 2, nr 2, s. 49–52; *idem*, *Lekarze i leczenie*, Lwów 1918.

stosunek człowieka do Natury Konstanty Moes-Oskragiełło (1850–1910)[8]. Twierdził on, że człowiek został przez Naturę wyposażony w narzędzia, które pozwalają mu odczytywać owe prawa. Instynkt (rozumiany przezeń jako zdolność wszystkich stworzeń do rozróżniania tego, co pożyteczne, od tego, co szkodliwe, oraz umiejętność szukania tego, co przynosi korzyść, a nie tego, co szkodzi) i zmysły to nic innego, jak właśnie owe „narzędzia", dzięki którym człowiek może odczytywać przekaz płynący od Natury, czytać „Księgę objawień, przez którą Bóg do nas przemawia" i rozumieć „wiekuisty porządek świata"[9]. Obrazem, z którego chętnie korzystał z kolei Polończyk, by pokazać tę idealną zależność człowiek–Natura, było chore zwierzę, które podążając za swoim instynktem (czyli zgodnie z prawami Natury) i zachowując się dzięki temu we właściwy sposób, wzmacniało siły i wracało do zdrowia. Polończyk podkreślał, że „[z]wierzę umie się leczyć, a i ludzie przez długie wieki szanowali znaczną część tych wskazówek wychodzących z instynktu"[10]. W podobnym tonie wypowiadał się Breyer, który wskazywał, że zwierzęta żyjące zgodnie z prawami Natury chorują sporadycznie, dla człowieka zaś każda choroba winna stać się sygnałem, swoistym przekazem od Natury, skłaniającym go do zmiany postępowania. Krakowski lekarz pisał:

---

[8] Konstanty Moes-Oskragiełło był niedoszłym lekarzem (rozpoczął studia medyczne, ale ich nie ukończył), homeopatą-samoukiem, zwolennikiem i propagatorem przyrodolecznictwa, orędownikiem wegetarianizmu (diety „zbożowocowej"), stworzył Zakład Leczniczy Termopatyczny (Odrodzisko Jarskie) w Otwocku (Bojanów), gdzie prowadził terapie przez kąpiele słoneczne, dietę bezmięsną, zalecał także picie kumysu oraz noszenie wełnianej odzieży. Przez pewien czas fascynował się teozofią, utrzymywał też kontakt korespondencyjny z Hanishem.

[9] K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy człowieka i wpływ ich na dolę ludzką*, Warszawa 1888, s. 9–10. Ezoteryk dodawał, że w istocie wszystkie księgi święte (Biblia, Wedy, „księgi wschodnie") są „dziełami przyrodniczymi", choć treści te są zwykle trudne do odczytania. Sięgając po przykład Biblii, jako księgi mu najbliższej, Moes-Oskragiełło twierdził, że „wskutek kwiecistych wschodnich sposobów wyrażania się" współczesny człowiek nie zawsze właściwie odczytuje ów przyrodniczy przekaz. „Ale o to idzie – podkreślał – żeby perły prawdy w niej zawarte spomiędzy przykrywającego je kwiecia wyszukać, owe prawdy zrozumieć, a nie tłumaczyć ich sobie błędnie", *ibidem*, s. 8.

[10] E. Polończyk, *Lekarze i leczenie*, s. 13.

> Zwierzęta żyjące według praw natury chorują bardzo rzadko; czemużby więc człowiek, korona stworzenia, miał nieustannie czuć ciężar ciała? Czyż jest to przeznaczeniem, którego uniknąć nie można? Stanowczo nie! Choroba to kara i lekarstwo zarazem. Kara, mająca na celu zmuszenie go do życia, według pewnych odwiecznych praw Bożych […]. Słusznie powiedziano, że choroba jest hańbą ludzkości – ponieważ jest świadectwem popełnianych błędów […][11].

Polończyk dodawał, że to przyroda „posiada wiedzę, środki i siły po temu i zna jedyną do tego celu [tj. do zdrowia – A.Ś.] zmierzającą drogę"[12]. Podkreślał on, że przyczyną choroby było rozluźnienie związków człowieka z Naturą, która nie mogła „odpowiedzieć" na „wezwania" niedomagającego organizmu. Interwencje zewnętrzne (procedury medyczne) były zaś „zdradą" Natury i prowadziły jedynie do pogłębiania problemu. Lwowski lekarz podkreślał:

> Gdy bowiem już w chwili powstawania objawów chorobowych, związek pomiędzy organizmem a przyrodą jest rozluźniony tak, iż ona nie może w razie potrzeby odpowiedzieć na wołania organizmu, to przez pomoc przybywającą z zewnątrz ten związek rozwiałby się jeszcze więcej, a nawet rozerwał zupełnie […]. A to byłaby zdrada […]. Za srebrniki judaszowe chwilowej ulgi i pomocy, za miskę soczewicy zostałoby sprzedane prawo pierworodztwa i pierwszeństwa, oraz usunięta z naczelnego miejsca iskra ducha wewnątrz organizmu, jedyny prawowity kierownik i lekarz[13].

Podążanie za głosem Natury miało gwarantować zdrowie – umiejętność odczytywania subtelnych sygnałów pozwalało na wdrożenie odpowiedniego postępowania z ciałem fizycznym tak, by zachować je w dobrej kondycji lub – w przypadku

[11] S. Breyer, *Lekarz domowy. Opis ciała ludzkiego, zasady zdrowia, pokarmy, rośliny lecznicze i inne środki domowe i zabiegi lecznicze: wodolecznictwo, światło i powietrze, gimnastyka, przyczyny, objawy i leczenie wszelkich chorób*, Kraków 1911, s. 50.

[12] E. Polończyk, *Lekarze i leczenie*, s. 8.

[13] *Ibidem*, s. 9–10.

choroby – doprowadzić do jego wyleczenia. To, w sposób oczywisty, dotyczyło także diety: osoba idąca za wskazaniami Natury intuicyjnie (instynktownie) miała akceptować wyłącznie jarski sposób odżywiania, gdyż to ta dieta miała być dla człowieka naturalna, „przyrodzona" – jak pisał Moes-Oskragiełło[14]. Ezoteryk wskazywał, że z natury człowiek jest „zbożowocowcem" – to właśnie owoce i nasiona zbóż zostały mu przeznaczone przez Boga w raju. Z tego też powodu ten rodzaj pożywienia Oskragiełło określał mianem „pokarmu rajskiego", a człowieka odżywiającego się nim nazywał „rajoszem"[15]. Ezoteryk wprost pisał także, iż ludzie spożywający wyłącznie takie rajskie pokarmy odżywiają się „po ludzku", a produkty te są dla nich nie tylko źródłem rozkoszy, ale przede wszystkim dzięki spożywaniu ich „[z]mysły powonienia i smaku […] tak się oczyszczają, do takiej dochodzą doskonałości, że wtedy dopiero ludzie całkowicie przychodzą do świadomości, że pokarm ich jest pokarmem rajskim"[16] – mówiąc inaczej, uświadamiają sobie swoją własną naturę i jej charakter. Z kolei zabijanie zwierząt i spożywanie ich mięsa było, na co wielokrotnie wskazywał Moes-Oskragiełło, łamaniem podstawowych zasad porządku kosmicznego, występowaniem przeciwko prawu naturalnemu i skutkowało „utratą raju", czyli zatraceniem przez człowieka właściwej mu natury. Ezoteryk wyjaśniał:

> Z mięsożerstwem ludzie stracili swój raj, i dziś jeszcze bezustannie go tracą. Czynią życie przeto piekłem, zamiast mieć niebo na ziemi. Przestępstwo Adama (człowieka – „Adam" znaczy „człowiek") jest przestępstwem prawa przyrodzonego, nakazującego żywić się zbożem i owocami, przez mięsożerstwo, a karą tego przestępstwa jest upadek, utrata raju – raju zdrowia i szczęścia[17].

Także Józef Drzewiecki (1860–1907)[18] podkreślał, że tylko pokarm roślinny jest naturalny i właściwy dla człowieka. Lekarz

[14] Por. K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…
[15] *Ibidem*, s. 18–19.
[16] *Ibidem*, s. 20.
[17] *Ibidem*, s. 12.
[18] Józef Drzewiecki – lekarz, absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, pełnił funkcję ordynatora w szpitalu św. Ducha w Warszawie, był gorącym

pisał, że dla wszystkich istot, tak dla zwierząt, jak i dla człowieka „[i]stnieje pewien rodzaj pokarmu, specjalnie harmonizującego i z jego charakterem i z jego budową wewnętrzną". Dla człowieka są nim rośliny i to takie pożywienie jest dla niego „najwłaściwsze, najnaturalniejsze, a zatem najzdrowsze"[19].

Na potwierdzenie takiego stanu rzeczy ezoterycy przywoływali zarówno argumenty o charakterze naukowym (anatomicznym i fizjologicznym, które – przez porównanie budowy człowieka ze zwierzętami roślino- i mięsożernymi – miały wskazywać na naturalną roślinożerność istot ludzkich[20]), jak i religijno-filozoficznym (które miały dowodzić, że niemal wszystkie religie wskazują, że „właściwym miejscem człowieka jest sad i naturalnym pokarmem są nasiona i owoce"[21]). Szukano też innych przesłanek, np. Moes-Oskragiełło sięgał po argumenty natury językowej i analizował etymologię oraz znaczenie słowa „wegetarianizm". Utrzymywał on, że błędne jest łączenie terminów takich jak ang. *vegeterian* czy niem. *Vegetarier* jedynie z łacińskim słowem *vegetus*, które oznacza „krzepki", „silny", „rzeźwy", „jary", a niedostrzeganie ich związku z łacińskim terminem *vegetabilia*, czyli „jarzyny". Oskragiełło dowodził, że w istocie terminy takie jak *vegeterian* i jemu podobne łączą oba znaczenia, które są ze sobą bezpośrednio powiązane. Jego zdaniem termin „wegetarianin" należy rozumieć jako wyrażający

zwolennikiem homeopatii i przyrodolecznictwa, propagował wegetarianizm. Założył Towarzystwo Propagowania Homeopatii, a także Towarzystwo Jaroszów – pierwszą w Polsce organizację nastawioną na systematyczne upowszechnianie diety bezmięsnej. W Warszawie prowadził również aptekę homeopatyczną. Był członkiem Towarzystwa Teozoficznego.

[19] J. Drzewiecki, *Jarstwo podstawą nowego życia w zdrowiu, piękności i szczęściu*, Berlin 1904, s. 7.

[20] Por. np. B. Włodarz, *Dlaczego jarstwo?*, broszura powielaczowa, b.d. (ok. 1949); *idem*, *Nie zabijaj!*, broszura powielaczowa, b.d. (ok. 1949); K. Moes-Oskragiełło, *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny*, Warszawa 1888, s. 7; J. Drzewiecki, *Mięso czy pokarmy roślinne. Wskazówki dyetetycznego odżywiania się*, Warszawa 1898, s. 7 i n.

[21] B. Włodarz, *Dlaczego jarstwo?*, s. 6. Wiele z argumentów Włodarz zaczerpnął z publikacji Drzewieckiego, *Jarstwo podstawą*… oraz *Mięso czy pokarmy roślinne*…

> […] ideał człowieka krzepkiego, zdrowego, jarego fizycznie i umysłowo, dochodzącego do tego stanu za pomocą jedynie prawidłowego, przez przyrodę nam naznaczonego pożywienia roślinnego. I na odwrót. Owoce, zboża i jarzyny, czyli pokarmy roślinne, jedynie dostarczyć mogą człowiekowi stałej, prawidłowej siły, krzep kości, jarości. W języku polskim dwa powyższe znaczenia również ściśle łączą się w wyrazie „jary". Jary człowiek, czyli w zamierzonym przeze mnie obecnie znaczeniu „jarosz", to człowiek krzepki, rzeźwy, zdrowy. Jarzyny, jary i jarosz, mają za źródłosłów jar-, podobnie jak „vegeterian, Vegetarier, vegetabilia i vegetus" i wspólnego są pochodzenia […]. Gdy więc miano „vegeterian," „der Vegetarianer" przełożymy na „jarosz" (człowiek krzepki, jary, wyłącznie jarzynami i owocami żyjący), to zdaje mi się, że wszystkim warunkom zamierzonego pojęcia zadość się czyni[22].

Chociaż odżywianie się jedynie pokarmem pochodzenia roślinnego było zapisane w naturze człowieka i miało charakter intuicyjny, to jednak, co podkreślali na przykład Oskragiełło czy Breyer, często zdarza się, zwłaszcza współcześnie, że „instynkt ten został nadużyciami znieprawiony"[23], a jego funkcjonowanie upośledzone. Więcej nawet: człowiek, który – jak wskazywał Drzewiecki – dysponuje większymi kompetencjami rozumowymi, może w sposób świadomy i intencjonalny ignorować wskazówki płynące ze strony Natury, może „nie słuchać głosu przyrody i jadać i pijać szkodliwe dla siebie pokarmy i napoje"[24]. W takiej sytuacji, jak podkreślano, człowiek potrzebuje argumentów i danych racjonalnych, rozumowych, naukowych, które pozwolą mu podejmować właściwe decyzje dietetyczne. Stąd właśnie lekarze-ezoterycy, choć przyjmowali ezoteryczną wizję

[22] K. Moes-Oskragiełło, *Słowo wstępne* [w:] A. von Seefeld, *Jarosz i jarstwo (wegetaryjanizm). Przyczynki do nauki o pożywieniu wyłącznie roślinnym, jako jedynym środku wyzwolenia się od chorób fizycznych, moralnych i społecznych, słowem odrodzenia się rodzaju ludzkiego*, tłum. K. Moes-Oskragiełło, Warszawa 1884, s. 1–2, wydanie nowe: Warszawa 2019.

[23] J. Breyerowa, *Jarska kuchnia witaminowa*, Kraków 1927, s. 21. Janina Breyerowa (1882–1943), żona Stanisława Breyera, upowszechniała głoszone przezeń idee, pokazując ich praktyczne zastosowanie, np. w postaci konkretnych przepisów kulinarnych.

[24] J. Drzewiecki, *Jarstwo podstawą*…, s. 19.

zdrowia (a więc i choroby) w swoich wywodach, bardzo często odwoływali się również do argumentów naukowych – medycznych, biologicznych, chemicznych itp., które popierali autorytetem i doświadczeniami znanych uczonych, przywoływali też literaturę naukową z tego zakresu[25]. Oskragiełło nawet uznawał jarstwo za **naukę**, dysponującą racjonalnymi argumentami i „[…] dowodzącą, że człowiek z przyrody swej jest stworzeniem **owocożernym**"[26].

Rzeczą drugą – poza słuchaniem głosu Natury – którą uznawano za kluczową dla zachowania zdrowia, był rodzaj higieny duchowej i swoiste pielęgnowanie ducha. Konieczność takich działań wynikała z przekonania, że – jak wyraźnie wskazywał na przykład Breyer – w istocie to duch formuje ciało, zatem od jego stanu uzależniona jest kondycja psychofizyczna człowieka. Lekarz pisał: „[d]uch czyli idea twórcza i przyczynowa, tak narodu jak i jednostki ludzkiej, stwarza energie i warunki, aby zaspokoić i wysycić wszelkie potrzeby i funkcje ciała. Ale biada duszy, jeżeli stosunek taki byłby odwrotny […]"[27]. W innym miejscu precyzował:

> „Zdrowy duch w zdrowym ciele". Słowa te powinny być jedynie hasłem do równomiernego rozwoju duszy i ciała. Przede wszystkim duszy, albowiem gdzie duch zdrowy i silny, tam niemal zawsze, pomimo słabego i wątłego ciała, cel bywa osiągnięty; gdzie jednak duch słaby i ulegający złemu, tam rychło, nawet najzdrowsze ciało ulega w walce, nie mając siły przewodniej, skupiającej miliardy komórek w jedną całość, urządzoną rozumnie i celowo […] bez ducha nawet najpiękniej

[25] Por. np. przywoływaną wielokrotnie przez polskich propagatorów diety bezmięsnej książkę A. Kingsford, *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, tłum. L. Leszczyński, Warszawa 1904, w której autorka (*notabene* teozofka, prezydent londyńskiej loży Towarzystwa), przedstawiła szereg naukowych, medycznych argumentów za dietą jarską. Zob. także np. B. Włodarz, *Dlaczego jarstwo?*, *passim*; J. Drzewiecki, *Jarstwo podstawą…*, *passim*; K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy…*, *passim*; J. Drzewiecki, *Główne zarysy jarstwa* [w:] M. Czarnowska, *Mały kucharz jarski. Książka zawierająca wypróbowane przepisy przyrządzania smacznych a zdrowych potraw roślinnych oraz naukowe uzasadnienie jarstwa*, Berlin 1904, *passim*.

[26] K. Moes-Oskragiełło, *Jarstwo i wełniarstwo…*, s. 7; wyróżnienie – A.Ś.

[27] S. Breyer, *Dwa odczyty o miłości, kobiecie i odrodzeniu*, Lwów 1929, s. 5.

> rozwinięte mięśnie szybko w pijaństwie, rozpuście i karciarstwie zwiotczeją[28].

Sposobów dbania o „higienę ducha" lekarze-ezoterycy podawali wiele, zasadniczo jednak sprowadzały się one do trzech podstawowych. Po pierwsze, zalecano „karmienie" ducha (duszy) odpowiednią „strawą" – wzniosłymi i szlachetnymi myślami, szczytnymi treściami, pięknymi obrazami i – co oczywiste – unikanie rzeczy przeciwnych[29]. Po drugie, wskazywano na konieczność wypracowywania stanu spokoju, który Polończyk nazywał nirwaną i opisywał jako wyzwolenie się z niewoli nastrojów i emocji, także wolność od nienawiści, gniewu, zazdrości, pożądania, namiętności itp.[30] Ów spokój miał być doskonałą emocjonalną równowagą, „stanem siły życiowej, pierwotnej, syntetycznej […] z tym stanem prawdziwego spokoju łączy się pełnia życia, żywotność, szybkość wszystkich funkcji i organizmu"[31]. Trzecim sposobem dbania nie tylko o dobrostan ducha, ale i o jego pełny rozwój było etyczne postępowanie. To właśnie ono, jak się wydaje, było najważniejsze także dla zachowania zdrowia całego organizmu. Breyer podkreślał:

> Istnieje ścisły związek duszy z ciałem. Dusza wpływa na ciało, ciało oddziaływa na duszę. Nauką o środkach zachowania zdrowia duszy jest **etyka**. Dusza posiada siłę, która jest w stanie bronić ciało przed chorobami i którą można rozwijać i doskonalić. Sztuka jest to wykształcona zdolność, a jeśli posiedliśmy sztukę życia, to możemy również posiąść sztukę zdrowia […]. Jeśli duch jest siłą twórczą w materii, to może się ona objawiać zarówno jako piękno, jak i zdrowie […]. Duch zasiewa nasiona, a owoce z tych nasion zatruwają ciało, lub leczą. I piękność jest w pewnej mierze objawem zdrowia. Cnota upiększa, występek szpeci[32].

Dzięki prawidłowej postawie etycznej duch (a więc i cały człowiek) pozostawał w pełnej łączności z Naturą, która była dlań

[28] *Idem*, *Lekarz domowy*…, s. 26, 51.
[29] Zob. np. *ibidem*, s. 27 i n.
[30] E. Polończyk, *Samoleczenie się*, Warszawa 1930, s. 73.
[31] *Ibidem*, s. 27.
[32] S. Breyer, *Nowe horyzonty*, s. 89–91; wyróżnienie – A.Ś.

źródłem siły i z której mógł czerpać wskazówki niezbędne do właściwego życia. Z kolei każdy moralnie naganny czyn zrywał związki człowieka z Naturą, przez co miał niszczący wpływ na jego duchową kondycję – a to nie pozostawało bez wpływu na ciało człowieka. Właśnie w tym braku łączności z Naturą upatrywał źródła chorób dręczących człowieka (a ostatecznie i przyczynę rozkładu całej cywilizacji ludzkiej) Włodzimierz Badmajeff (1884–1961)[33]. Twierdził on, że trzy „plagi" niszczące dzisiejszy świat to „egoizm, wybujałość kultury materialnej, chorobliwe współzawodnictwo w sferze zła". Wszystkie one popychały człowieka do popełniania najróżniejszych moralnie niewłaściwych czynów i w ten sposób niszczyły „jedność świata". „W wyniku ostatecznym – pisał Badmajeff – świat zatracił praźródło swego powstania, swego rozwoju i swego istnienia"[34]. Podobnie stało się z człowiekiem, który wskutek odcięcia (się) od Natury zmienił się w pozbawioną moralności maszynę, „stał się «robotem», owym tak dobrze znanym z wystaw «człowiekiem mechanicznym», który do złudzenia pod względem wykonywanych czynności przypomina człowieka żywego, lecz któremu brak rzeczy najważniejszej – duszy". Bez duszy zaś człowiek nie może postępować moralnie[35]. W istocie więc postępujący nieetycznie człowiek sam siebie skazywał na unicestwienie. Plastycznie opisał ten proces Breyer, który choć koncentrował się (w tym akurat przypadku) na fałszu i obłudzie, był przekonany, że każde działanie, które jest sprzeczne z czystą naturą ducha, przynosi podobne skutki. Krakowski lekarz pisał, że „[t]kanki obłudy odwracają

[33] Włodzimierz Badmajeff był z pochodzenia Buriatą, z domu wyniósł znajomość tradycyjnej medycyny tybetańskiej oraz buddyzmu – był siostrzeńcem Piotra Badmajeffa (1849 albo 1851–1919), lekarza carów Aleksandra III i Mikołaja II. Miał też wykształcenie medyczne – był absolwentem Cesarskiej Wojskowej Akademii Medycznej w Petersburgu. Do Polski przyjechał po wybuchu rewolucji październikowej, osiadł w Warszawie, gdzie prowadził praktykę medyczną i aptekę, zgodnie z zaleceniami medycyny tybetańskiej. Był ponoć znawcą jogi i tajemnic mnichów tybetańskich.

[34] W. Badmajeff, *Chorzy ludzie na czele chorego świata*, „Lekarz Tybetański" 1932, nr 3, s. 50.

[35] *Idem*, *Praca nad nowym człowiekiem*, „Lekarz Tybetański" 1933, nr 9, s. 151.

człowieka ku tyłowi i wciskają jego życiowe prądy w świat wydzieliny kałowej, która jest krainą śmierci”[36].

Jak można się domyślać, czynem, który wpływał na człowieka w sposób szczególnie negatywny, było odbieranie życia, zabójstwo – każde, oczywiście innej istoty ludzkiej, ale także zwierzęcia. Włączenie w zakaz zabijania zwierząt wynikało z kilku przesłanek, przyjmowanych dość powszechnie przez ezoteryków. Przede wszystkim zwierzęta taktowano jako istoty człowiekowi pokrewne, jako część tego samego „uniwersum życia”, którego elementem były także istoty ludzkie. Zabicie zwierzęcia było więc uznawane za zniszczenie cząstki tego uniwersum i sprzeciwienie się prawom Natury, które dokładnie określiły pozycję człowieka w stosunku do innych istot żywych. Właśnie na tę kwestię kładł mocny nacisk na przykład Błażej Włodarz, który swoje stanowisko wspierał, przywołując słowa jednej ze znanych angielskich teozofek i antywiwisekcjonistek Mabel Collins (1851–1927): „kto używa mięso, ten staje się współwinnym zabójstwa zwierzęcia; on też jest głównym winowajcą naruszenia w tym względzie stwórczego prawa”[37]. Jedna z propagatorek mazdaznanu apelowała: „Przypomnijmy sobie, jak brzmi prawo, które powinno być najświętszym dla zdrowo myślącego człowieka. Brzmi ono: «nie zabijaj!». Odnosi się to nie tylko do wzajemnego mordowania się ludzi, ale także istot nam pokrewnych – zwierząt, które wraz z nami należą do najwyższego, po królestwach eteru, minerałów i roślin, świata”. Dalej zaś dodawała: „Takim jest naturalne, a przez nas zapomniane prawo ewolucji, że niższe istoty mają służyć do rozwoju wyższych, a natomiast zastosowanie go wobec równorzędnych istot staje się zbrodnią, surowo karaną chorobami i śmiercią”[38]. Podobnym argumentem posługiwał się Oskragiełło, który wskazywał, że charakter pożywienia każdej istoty żywej zależy od jej

[36] E. Polończyk, *Samoleczenie się*, s. 64.

[37] B. Włodarz, *Nie zabijaj!*, s. 7. To cytat, który Włodarz zaczerpnął z książki M. Collins, *When the Sun Moves Northward. Being a Treatise on the Six Sacred Months*, Wheaton 1923, s. 142, nie podał jednak danych bibliograficznych.

[38] J. Ziółkowska, *Posłannictwo kobiety*, „Myśl Twórcza. Odrodzenie Jednostki i Rasy” 1930, t. 2, nr 4, s. 77.

pozycji w hierarchii bytów, w której rolą bytu niższego jest służenie bytom wyższym:

> Świat tedy mineralny przeznaczony jest dla wytworzenia czyli **indywidualizowania** świata roślinnego, świat roślinny zaś przeznaczony jest do indywidualizowania świata zwierzęcego z człowiekiem. Człowiek zaś, analogicznie przeznaczony również do indywidualizowania tworu wyższej doskonałości – ducha[39].

Zaburzenie naturalnego porządku miało skutkować chorobami i śmiercią. W innych przypadkach zwierzęta uznawano, co prawda, za istoty od człowieka niższe, ale właśnie to stawało się kluczowym argumentem za ich ochroną i odstąpieniem od zadawania im cierpienia. Na przykład, zgodnie z doktryną teozoficzną, która w dużej mierze ukształtowała myślenie o tej sprawie w polskim świecie ezoterycznym, zwierzęta były jedną z manifestacji bytu absolutnego, a ze względu na swoje ograniczenia wymagały szczególnej ochrony. Tym bardziej że były jednym z wielu etapów przejawiania się bytu absolutnego, zmierzającego w swej ewolucji ku formie najdoskonalszej[40]. W ten sposób uzasadniał zakaz krzywdzenia zwierząt Oskragiełło, który podkreślał, że wyjątkowo ciężkim przewinieniem jest „[…] to wszystko, co **jakiemukolwiek stworzeniu**, pośrednio lub bezpośrednio, szkodę na zdrowiu przynosi i tym samym rozwój ku doskonałości wstrzymuje"[41]. Dodatkowo wiele tradycji ezoterycznych, w szczególności tych inspirujących się teozofią, akceptowało transmigrację dusz. Przekonanie to, ze względów oczywistych, wykluczało krzywdzenie i zabijanie zwierząt.

Zabijanie – sam czyn, ale i spożywanie mięsa martwego zwierzęcia musiało więc odbić się w sposób negatywny na osobie, która działania takie podejmowała. Miały one w niekorzystny sposób przejawiać się w każdej sferze jej funkcjonowania:

[39] K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 17; wyróżnienie – A.Ś.

[40] Por. np. A. Besant, *Vegetarianism in the Light of Theosophy*, Adyar 1913, s. 5–6.

[41] K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 10.

cielesnej, psychicznej i duchowej. Przede wszystkim, jak wielokrotnie podkreślano, mięso było tym produktem spożywczym, który miał wywoływać wiele dolegliwości, a także ciężkich chorób, prowadzących ostatecznie do śmierci. Lista kłopotów zdrowotnych powodowanych przez dietę mięsną była bardzo długa. Breyer twierdził na przykład, że dieta mięsna powoduje raka, artretyzm, katary żołądka, choroby nerwowe, suchoty, skrofuły[42]. Janina Ziółkowska wskazywała gorączkę, choroby jelit, nerek, płuc, wątroby i skóry – funkcjonowanie tych organów ulega upośledzeniu na skutek zatrucia pochodzącymi z mięsa truciznami, których nie są w stanie usunąć[43]. Włodarz był przekonany, że jedzenie mięsa jest przyczyną m.in. anemii, anewryzmu, epilepsji, słoniowatości, zapalenia wyrostka, wola, wrzodów, kamieni żółciowych, reumatyzmu, sklerozy, astmy, puchliny czy zwapnienia żył[44]. Drzewiecki z kolei twierdził, że „medycyna nie zna żadnej choroby, wynikającej z jedzenia pokarmów roślinnych […], ale natomiast zna cały szereg chorób, z jedzeniem mięsa związanych, w liczbie których naczelne miejsce zajmują: suchoty, rak, karbunkuł, zołzy, artretyzmy, choroby kiszek, żołądka, wątroby itd."[45]. Trzeba dodać, że niemal powszechnym zwyczajem było przywoływanie także i w tych przypadkach nazwisk uznanych uczonych (lekarzy, biologów, fizjologów) oraz przywoływanie eksperymentów, które miały potwierdzać, a wręcz udowadniać wyjątkową szkodliwość diety mięsnej i prozdrowotne działanie jarstwa[46].

---

[42] S. Breyer, *Lekarz domowy*…, s. 28.

[43] J. Ziółkowska*, Posłannictwo kobiety*, s. 78–79.

[44] B. Włodarz, *Dlaczego jarstwo?*, s. 5.

[45] J. Drzewiecki, *Jarstwo podstawą*…, s. 12.

[46] Por. przypis 25. Zob. także opis często przywoływanego „eksperymentu jarskiego", przeprowadzonego przez londyńskich radnych miejskich w porozumieniu z tamtejszym Towarzystwem Jaroszów, podczas którego wyznaczono dwie grupy dzieci: jedna otrzymywała wyłącznie pożywienie jarskie, druga pozostawała na diecie zawierającej mięso. Badania medyczne przeprowadzone po upływie sześciu miesięcy miały wykazać „[…] niezbicie, że dzieci jarskiej grupy były zdrowsze i rozwijały się daleko lepiej, osiągając większą wagę, silniejsze mięśnie i znacznie lepszą cerę, aniżeli dzieci grupy mięsożernej" (S. Breyer, *Z higieny i przyrodolecznictwa. Mięso, czy strawa roślinna?*, „Zielnik Polski. Miesięcznik ilustrowany, poświęcony ziołom leczniczym, higienie

Aby udowodnić korzystny wpływ diety bezmięsnej na zdrowie, często odwoływano się także do opisów kultur, w których spożywanie mięsa nie należało do powszechnego zwyczaju, a pomimo tego członkowie tych kultur cieszyli się dobrym zdrowiem i znakomitą kondycją fizyczną. Sztandarowym przykładem były tu, rzecz jasna, Indie, które opisywano jako kraj jaroszów, wyróżniających się – właśnie dzięki diecie tego rodzaju – znakomitym zdrowiem, ale i wysoką kulturą duchową. Breyer na przykład podkreślał, że „[u] Hindusów, którym religia zabrania zabijać zwierzęta, porażenie, choroby wątroby, rak, suchoty są prawie nieznane”[47]. Polończyk zaś zapewniał, że „[p]odczas gdy we wszystkich nawet najgorętszych okolicach ziemi panuje gruźlica to jedynie Indje nie okazują jej. A jest to przecież kraj od tysięcy lat nie używający pokarmu mięsnego i jaj”[48]. Włodarz podkreślał zaś, że „[n]ajliczniejsze narody Wschodu – Hindusi i Chińczycy – których cywilizacje liczą wiele tysiącleci – nie jedzą mięsa i brzydzą się zabijaniem wszelkich stworzeń. Ich księgi święte (Wedy) surowo zabraniają im karmić się nie tylko mięsem, ale wszystkim, co pochodzi od zwierząt zabitych”[49]. Trzeba jednak pamiętać, że choć Indie bez wątpienia przywoływano ze względu na fakt, że dieta bezmięsna była bardzo rozpowszechniona, to jednak nie był to jedyny powód. Drugi, równie ważny, to odwołanie się polskich ezoteryków do wykreowanego jeszcze w okresie romantyzmu mitu Orientu, który w języku przestrzeni wyrażał określone wartości i relacje aksjologiczne. Na taką rolę mitu Orientu, a w szczególności Indii, zwracał uwagę Erazm Kuźma, pisząc, że „językiem przestrzeni można wyrazić świat wartości”[50]. W wywodach wielu polskich ezoteryków zainteresowanych kwestiami dietetycznymi Indie jawiły się jako upostaciowienie doskonałej realizacji jarskiego ideału – postrzeganego zarówno przez pryzmat zdrowotny, jak i etyczny. Pewnym

---

i przyrodolecznictwu” 1921, nr 3, s. 1; por. także: *idem*, *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937, s. 5 oraz J. Breyerowa, *Jarska kuchnia*…, Kraków 1929, s. 34).

[47] S. Breyer, *Lekarz domowy*…, s. 29.

[48] E. Polończyk, *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, Lwów 1922, s. 16.

[49] B. Włodarz, *Dlaczego jarstwo?*, s. 13–14.

[50] E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 7.

interesującym wyjątkiem jest tu Moes-Oskragiełło, dla którego doskonałymi wegetarianami byli nie mieszkańcy Indii, ale Słowianie. To oni, jak twierdził, są potomkami i spadkobiercami „Hyperborejów" – starożytnych jaroszy, którzy dzięki tej diecie i jednocześnie stylowi i filozofii życia („prawidłom życia") nie tylko cieszyli się długowiecznością i znakomitym zdrowiem, ale także tworzyli pokojową i harmonijnie rozwijającą się społeczność. To z tego źródła Słowianie mieli przejąć swoje podstawowe prawo, zamykające się w pięciu punktach:

> § 1. Dobrze jest żywić się zielem (dziełem) ziemi, czyli: zaleca się żywić się tylko płodami ziemi; § 2. Kto jako człowiek myśli (nie po zwierzęcemu, drapieżnie) ten nasz; § 3. Pokój utrzymuj stale. § 4. Nie wznoś ręki choćby na robaka. § 5. Gdyby kłótnik jaki z kłótnikami kłócił się, niech będzie ujęty i związany – większych przestępstw i większej kary widać nie było[51].

Przywołana przez Oskragiełłę idealna Hiperborea i jej doskonali mieszkańcy, a także czerpiąca z tego źródła równie idealna Słowiańszczyzna i dożywający w pełnym zdrowiu sędziwego wieku Słowianie pełnią w istocie te same funkcje, które w wywodach innych ezoteryków pełniły Indie. Jest to, by przywołać stwierdzenie Jurija Łotmana, sytuacja, w której „lokalizacja wartości moralnej stapia się z lokalizacją regionalną: pojęcia z zakresu etyki uzyskują nacechowanie lokalne, a lokalne – etyczne. Geografia występuje w roli odmiany wiedzy o moralności"[52]. Dla Oskragiełły, który przez niemal dekadę był związany z Towarzystwem Teozoficznym, idea Hiperborei i Hiperborejczyków jest dodatkowo o tyle znamienna, że łączy się z teozoficzną wizją sześciu głównych ras. W koncepcji tej Hiperborejczycy byli rasą drugą, tylko nieco mniej doskonałą od rasy pierwszej, czysto duchowej i dysponującej subtelnymi narządami zmysłów[53].

---

[51] K. Moes-Oskragiełło, *Jarstwo i wełniarstwo*…, s. 9.

[52] J. Łotman, *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, tłum. E. Balcerzan, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1974, nr 3 (915), s. 95.

[53] Por. H.P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, t. 2, Pasadena 2014, *passim*. Więcej o inspiracjach teozoficznych Oskragiełły i znaczeniu Hiperborei

Wizja Oskragiełły sytuowała więc Słowian na pozycji społeczności bliskiej doskonałości, której wyznacznikiem było jarstwo jako naczelna zasada organizująca życie jednostkowe i społeczne.

Kwestią drugą, której w literaturze ezoterycznej poświęcono wiele miejsca, był negatywny wpływ samej procedury pozyskiwania mięsa (a więc zabijania i oprawiania zwierząt) oraz diety mięsnej na sferę psychiczną człowieka i tym samym zmiana jego (ludzkiej) natury. W tym przypadku wskazywano na dwa zasadnicze problemy – swego rodzaju pobudzenie i idący w ślad za tym rozwój niewłaściwych instynktów i skłonności oraz utratę samodzielności i woli walki. Zabijanie zwierząt (a więc praca w rzeźni, garbarni itp.) oraz konsumpcję mięsa traktowano jako jeden z najsilniejszych czynników modyfikujących naturalne instynkty, predyspozycje, skłonności, a nawet zainteresowania człowieka. Niemal wszyscy ezoterycy podejmujący ten temat wskazywali, że dieta mięsna budzi (kształtuje?) w człowieku krwiożercze, zwierzęce instynkty, sprzyja agresji, przyczynia się więc pośrednio do wielu nadużyć, a nawet zbrodni, pobudza namiętności, żądze, czyni zeń istotę nieumiarkowaną, podatną na alkoholizm[54] oraz – co w sposób szczególny odbierało mu człowieczeństwo – niezdolną do zachowań etycznych i miłości, przy jednoczesnym wyraźnym pobudzaniu go seksualnym[55]. Polończyk podkreślał:

> Mięso i jaja a wraz z nimi i ostre przyprawy, a także nadmiar tłuszczów, zwłaszcza smażonych nie są wcale czynnikami

---

w jego koncepcji zdrowia zob. M. Rzeczycka, K.M. Hess, *Slavic Hyperboreans, Vegetarianism and Occultism. Konstanty Moes-Oskragiełło's Theories on the Sound State of a Man* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019, s. 158–174.

[54] W literaturze omawianego okresu dotyczącej zdrowego stylu życia powszechnie głoszono tezę, że spożywanie mięsa idzie w parze z piciem alkoholu, np.: „Najlepszym środkiem przeciw pijaństwu jest zrobienie pijaka jaroszem (wegetaryaninem). Faktem jest, że jarosze mają wstręt do picia i faktem jest, że pomiędzy szynkiem a jatką istnieje powinowactwo", por. Dr D.[rzewiecki?], *Przestrogi i rady*, „Przewodnik Zdrowia. Pismo poświęcone pielęgnowaniu zdrowia i sposobowi życia według praw i wskazówek przyrody" 1897, t. 3, nr 4, s. 31.

[55] J. Breyerowa twierdziła nawet, że dzieci do 7 roku życia w ogóle nie powinny spożywać mięsa, gdyż powoduje ono przedwczesne obudzenie popędu płciowego (J. Breyerowa, *Jarska kuchnia*…, s. 34).

> budowy organizmu, jak to fałszywie u nas się głosi, ale służą one chyba tylko jako środek do upadku, utraty zdrowia, a głównie jako materiał użytkowy w czasie nadużyć płciowych. Podczas takiego sposobu odżywiania się rodząca się „miłość" nie jest znów tak bardzo niebiańską i chrześcijańską, jak to głoszą poeci i teologowie. Jest to tylko ten rodzaj miłości opisany przez dzisiejszą literaturę pornograficzną, a zrealizowany przez polityków i paskarzy ostatniej doby[56].

Podobnego zdania był Włodarz, który mottem swojej broszurki-manifestu *Nie zabijaj!*, propagującej dietę jarską, uczynił słowa znanego orędownika wegetarianizmu i działacza na rzecz doskonalenia rasy Johna Harveya Kellogga (1852–1943): „Nie ulega wątpliwości, że jadanie mięsa usposabia do rozwoju instynktów morderczych i przytępia subtelniejsze uczucia ludzkie"[57]. W swoim wywodzie zaś podkreślał, że gdyby przeciętny, spożywający mięso człowiek, uświadomił sobie, w jak znaczny sposób jego charakter ulega zmianom pod wpływem tego rodzaju diety, która „potęguje jego niskie instynkty i złe skłonności i upodabnia […] pod wieloma względami do zwierzęcia", to zrozumiałby powód, dla którego dziś – w dobie powszechnej dostępności mięsa – wzniosłe ideały zostały zastąpione egoistycznymi pobudkami[58]. Moes-Oskragiełło zaliczał mięso do pokarmów dających złudne poczucie pokrzepienia, wynikające z niezdrowej stymulacji układu nerwowego. W istocie bowiem mięso miało pobudzać organizm człowieka tak, jak pobudza chorego gorączka, nie dając mu żadnej siły życiowej[59]. Breyer z kolei podkreślał, że dieta bezmięsna sprawia, iż w człowieku w sposób zdecydowanie wyraźniejszy manifestują się cechy właściwe człowiekowi. Lekarz podkreślał, że

---

[56] E. Polończyk, *Praktyczne wskazówki*…, s. 24.

[57] B. Włodarz, *Nie zabijaj!*, s. 1.

[58] *Ibidem*, s. 11–12.

[59] K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 41. W pewien sposób, jak precyzował Oskragiełło, człowieka jedzącego mięso trawi gorączka, ponieważ mięso zanieczyszcza krew i „nadaje jej charakter gnilny, zgęszcza ją, zgorączkowuje" (*ibidem*, s. 44).

> […] dzieci wychowane na diecie jarskiej odznaczają się znacznie większą łagodnością usposobienia i charakteru niż dzieci żywione mięsem, przy tym mają bardziej rozwinięty zmysł moralności, a także serce. Wszelkie zło sprawia im odrazę, są przy tym grzeczniejsze i posłuszniejsze, wytrwalsze w pracy umysłowej i wytrzymalsze na trudy fizyczne[60].

Drzewiecki zaś pisał wprost o „moralności czystości krwi", ponieważ to „materia fizyczna jest podkładem (substratum) dla pierwiastka duchowego, a fakt ten powinien pokarmowi, jaki spożywamy i powietrzu, jakim oddychamy, nadać znaczenie transcendentne"[61]. Oskragiełło z kolei, przekonany o szkodliwości mięsa i dobroczynnym wpływie pokarmów roślinnych, zalecał wprowadzenie diety „zbożowocowej" do więzień i zakładów poprawczych. Argumentował, że „[…] prawie wszystkie występki popełniają się pod wpływem napojów wyskokowych, lub namiętności, których przyczyna leży we krwi. Dieta zbożowocowa oczyszcza cały ustrój, daje lekką krew i tym samym na inne zupełnie myśli naprowadza"[62].

Spożywanie mięsa, jak twierdzili ezoterycy, miało zmieniać naturę człowieka w inny jeszcze sposób – miało pozbawiać go samodzielności, zdolności do samostanowienia i niszczyć jego wolę walki. W istocie więc dieta mięsna odbierała mu to, co stanowiło o jego człowieczeństwie. Moes-Oskragiełło podkreślał, że na skutek jedzenia mięsa człowiek staje się leniwy, ociężały i gnuśny – gnijące w jego wnętrzu mięso odbiera bowiem chęć działania i siłę woli[63]. Jeszcze dobitniej pisał o tym Polończyk, który twierdził, że sięgając po mięso – pożywienie co prawda szkodliwe, ale dostarczające przyjemności smakowych, szybko zaspokajające głód, przynoszące pozorną siłę i zdrowie, łatwe do pozyskania i przygotowania – człowiek rezygnuje z samodzielnej walki o swoją kondycję, z poszukiwań (we własnym wnętrzu) właściwej dla siebie drogi, oddając zarazem samego

---

60 S. Breyer, *Z higieny i przyrodolecznictwa*…, s. 1.

61 J. Drzewiecki, *Jarstwo podstawą*…, s. 29. Drzewiecki przywołuje tu słowa Williama Tyndala (1494–1536).

62 K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 24.

63 *Ibidem*, s. 44, 46.

siebie na pastwę sił zewnętrznych, pogrążając się w chaosie i zmieniając w zwierzę pasożytujące na innych żywych istotach. Lwowski lekarz pisał:

> I człowiek szuka pomocy takiej w jaką wierzy, że mu ulży w pracy własnej i zastąpi jego wnętrze. Różne rodzaje pomocników są wzywane i używane […]. Gdy wygląd i waga nie dopisują to na to pomaga gotowy tłuszcz i białko zwierzęce […]. W prawdzie psy karmione mięsem baranim, utrącają tłuszcz psi i wcielając w siebie gotowe obce tkanki zamieniają się częściowo w barany, ale pomoc taka jest wygodna i użycza wiele przyjemności w zjadaniu gotowego masła i smalcu wieprzowego […]. Tym sposobem ulgi, łaski, wygody, ułatwienia i przyjemność pasożytowania na obcych ciałach, zachwalane jako nowe kierunki odżywiania człowieka, odebrały mu całe człowieczeństwo, bo jeżeli za niego wykonują wszystkie funkcje lekarstwa, siły przyrody, a czucie i myśl człowieka opiera się o świat zwierzęcy – to gdzie jest człowiek kulturalny? […] Taki efekt dała najpotworniejsza z nauk – nauka nieustannego szukania pomocy i łaski poza własnym wnętrzem, nauka, która z człowieka, istoty twórczej, obdarzonej wolną wolą zrobiła własnowolnie pasożyta i niewolnika obcej woli i samowoli. Wolna wola, cecha człowieka przemieniła się w niewolę, cechę zwierzęcia[64].

W sferze duchowej zabijanie miało przynosić skutki jeszcze groźniejsze – właściwie całkowicie uniemożliwiało człowiekowi rozwój tej sfery. Niezależnie od tego, w jaki sposób ów rozwój był przez różne tradycje ezoteryczne rozumiany i opisywany, oznaczał on – mówiąc najogólniej – stopniowe doskonalenie się człowieka i realizację pełni jego człowieczeństwa. Zabijanie czy współudział w takim czynie, i to – podkreślmy raz jeszcze – niezależnie od tego, kto pozostawał ofiarą, było niemal powszechnie traktowane jako uwstecznienie, jako cofanie się na drodze ewolucji, spowodowane utratą sił życiowych napędzających cały proces. Osłabiony w ten sposób duch nie mógł już doskonalić się, nie mógł też spełniać funkcji integrującej i podtrzymującej funkcje ciała; przeciwnie: jego własna słabość

[64] E. Polończyk, *Samoleczenie się*, s. 9–11.

miała odbijać się na zdrowiu całego organizmu[65]. Spowodowane przez dietę mięsną schodzenie w dół drabiny ewolucyjnej skutkowało stopniowym odczłowieczaniem istoty ludzkiej, która traciła przyrodzone człowiekowi duchowe cechy i stawała się dzikim, drapieżnym zwierzęciem. Takie skutki jedzenia mięsa miały wynikać z faktu, że ten typ pożywienia traktowano jako materię martwą, zużytą, a więc nieposiadającą już siły życiowej; uznawano także, że jedząc mięso, człowiek przejmuje część zwierzęcej natury spożywanej istoty.

I tak Breyer na przykład podkreślał, że to, co jemy, wpływa na usposobienie, charakter i wolę człowieka, więc „[w]raz z mięsem spożywamy obok trucizn, pierwiastki budzące w nas instynkty zwierzęce". Ponadto uważał, że „[m]ięso jest materiałem już zużytym, ponieważ zwierzę pracowało i zanieczyściło go wielu odpadkami […]"[66], nie może więc w żaden sposób przyczynić się do jego wzmocnienia i rozwoju. Moes-Oskragiełło kwestię tę wyrażał krótko: „Martwe ciało człowieka, umarłego lub zabitego, nazywamy trupem. Tak samo ciało zdechłego zwierzęcia. […]. Śmierć jest wrogiem życia" i z tego powodu mięso (czyli trup zwierzęcia) nie może być źródłem siły życiowej i należy go unikać[67]. Zwolennicy mazdaznanu pisali jeszcze dobitniej o tym zjawisku, twierdząc, że jedzący mięso ludzie są

> […] chodzącymi grobami dla trupów zwierząt i nie zdajemy sobie nawet sprawy z tego, że istota, która umarła, nie może nam dać siły żywotnej, którą posiadała za życia, a której, opętani

[65] Należy dodać, że przyjmując duchową etiologię choroby, ezoterycy (przypomnijmy, że wśród nich byli przecież i lekarze) nie negowali znaczenia czynników zewnętrznych dla powstawania chorób. Przeciwnie – drobnoustroje, brak higieny, niewłaściwe nawyki dietetyczne, nałogi, oddziaływanie temperatury, czynniki środowiskowe itp. były wyraźnie i jednoznacznie identyfikowane jako przyczyny konkretnych jednostek chorobowych. Jednak czynniki te były interpretowane także w kluczu duchowym. Powszechnie uznawano, że mają one w istocie charakter wtórny. Miały być bowiem manifestacją „głębokich przyczyn, z których pierwotna najczęściej tkwi w nas samych" (S. Breyer, *Lekarz domowy*…, s. 49). Mówiąc inaczej, zaistnienie określonego uwarunkowania zewnętrznego powodującego chorobę u danej osoby (np. brak higieny czy infekcja bakteryjna) miało być spowodowane jej kondycją duchową.

[66] *Ibidem*, s. 28.

[67] K. Moes-Oskragiełło, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 41.

> jakimś dziwnym obłędem szukamy w trupach, zamiast u źródła, z którego czerpią stworzenia żywe, tj. ze świata roślinnego, niższego od naszego, który znów z niższych od siebie – świata minerałów i eteru – czerpie swoje soki żywotne i przechowuje je dla wyższych stworzeń w swych specjalnie dla tego celu zbudowanych komórkach[68].

Pokazywali także z pełną wyrazistością, w jaki sposób spożywanie mięsa niszczy sferę duchową człowieka, jego naturę i związaną z nimi sferę psychofizyczną, podkreślając, że mięso jest w istocie przyczyną rozpadu (rozkładu) jednostki ludzkiej. Warto przytoczyć nieco dłuższy fragment wywodu jednej z propagatorek mazdaznanu:

> Dla nas, jako istot dążących do wyższego stopnia rozwoju, krew i soki zabitego zwierzęcia są bez wartości, a nawet wręcz przeciwnie, zatruwają naszą krew przez trucizny, powstające w chwili śmierci organizmu zwierzęcego, tkanki zaś mięsne, niewydalone natychmiast przez nasze wnętrzności, – dłuższe i o wiele słabsze od zwierzęcych[69] […] – pozostają i rozkładają się. Jako środek ochronny przed strasznymi skutkami gnicia powstają w nas i hodują się całe masy pasożytów, bakcyli, mikrobów itd. Żywiących się właśnie tym gnijącym materiałem. Lecz zważmy, że pasożyty te żyją w nas swym własnym życiem, a więc trawią i wydzielają, a ich wydzieliny dostają się do naszego systemu krwionośnego i zatruwają nas po raz wtóry. Oprócz tego każde najmniejsze – nawet jednokomórkowe stworzenie – posiada swą własną inteligencję, zsumujmy zatem inteligencję tych trylionów pasożytów […] a otrzymamy w rezultacie potworne państwo w państwie, o własnej inteligencji, która w końcu przenika naszą, i wytwarza ten przerażający konglomerat człowieka tj. istoty wyższej – jasnej, i zwierzęcia o strasznych, krwawych instynktach. Ciągła walka człowieka

[68] J. Ziółkowska, *Posłannictwo kobiety*, s. 77.

[69] Zwolennicy tej idei utrzymywali, że wraz z ewolucją i stopniowym doskonaleniem się człowieka następowało wysubtelnianie jego ciała fizycznego. Na skutek tego procesu człowiek utracił „własności trawienne pierwotnych istot, które posiadają zwierzęta krwiożercze. Żywią się one krwią i sokami ze świeżego mięsa, a same tkanki mięsne są natychmiast przez silną muskulaturę jelit usuwane na zewnątrz" (J. Ziółkowska, *Posłannictwo kobiety*, s. 78).

> ze zwierzęciem kończy się przeważnie, niestety, zwycięstwem strony niższej – ciemnej, nazywanej słusznie przez Niemców „der Wurmgeist". Zwycięstwo to objawia się zarówno zgangrenowanymi myślami człowieka, jak i strasznymi chorobami […][70].

Wobec tych argumentów nie może dziwić fakt, że wielu ezoteryków uznawało dietę bezmięsną za najbardziej naturalny, a przez to korzystny dla człowieka sposób odżywiania się. Dieta taka, jak wskazywano, nie prowadziła do degeneracji żadnego z wymiarów jego funkcjonowania – przeciwnie, wzmacniała je i umożliwiała harmonijny rozwój. Dieta jarska, w pełni etyczna, nie zadawała gwałtu żywej tkance natury i tym samym nie niszczyła samego człowieka, nie niszczyła ducha i bezpośrednio związanego z nim ciała, miała ponadto – jak zapewniali lekarze ezoterycy – naturalne własności lecznicze. Breyer podkreślał na przykład, że „[p]okarmy jarskie co do pożywności nie tylko nie ustępują mięsu, lecz mają nawet o wiele większą wartość […]. Krew żywiących się mięsem ulega daleko szybciej gniciu, aniżeli jaroszów, stąd ciała zmarłych, odżywiających się za życia pokarmami roślinnymi, 3 razy dłużej opierają się gniciu aniżeli mięsożernych"[71]. Taki dobroczynny wpływ diety jarskiej miał wynikać z faktu, że całe rośliny, a zwłaszcza nasiona (jako potencjalna roślina) w specjalnych komórkach przechowują duże ilości energii – siły życiowej, czerpanej bezpośrednio ze źródła, czyli świata minerałów, wody, eteru, powietrza i słońca[72]. Niemal taką samą opinię wygłaszał Drzewiecki. Lekarz podkreślał, że

> […] we wszystkich nasionach […] materiał odżywczy w stanie dziewiczym się znajduje, zaopatrzony w siłę, a raczej energię życiową, która w mięsie już w znacznym stopniu została wyczerpana. Nierównie więc korzystniej jest dla ustroju żywić się dziewiczym materiałem, w energię życiową obfitującym, aniżeli materiałem już używanym i zanieczyszczonym odpadkami […][73].

---

70 *Ibidem*.
71 S. Breyer, *Lekarz domowy*…, s. 28.
72 J. Ziółkowska, *Posłannictwo kobiety*, s. 77.
73 J. Drzewiecki, *Mięso czy pokarmy roślinne*…, s. 14.

Energia ta miała wzmacniać oczywiście ciało – zapewniała mu dobrą kondycję i zdrowie, ale przede wszystkim w sposób wyjątkowy miała wpływać na duchową, subtelną formę istnienia człowieka oraz umożliwiać jej stopniowe doskonalenie i ewolucję, aż do osiągnięcia stanu pełnej doskonałości i duchowej nieśmiertelności. Te ideę wyjątkowo wyraźnie wyartykułowali zwolennicy mazdaznanu:

> Mazdaznan uwzględnia równomierny rozwój ducha i ciała, czym umożliwia i przyspiesza, kroczący według odwiecznych praw rozwój nasz i postęp. Mazdaznan zasady kultury ciała i racjonalnego odżywiania się zbadał daleko głębiej i na bardziej naukowych oparł je podstawach, niż jakakolwiek inna szkoła, czy metoda epoki współczesnej. Mazdaznan trafia w sedno rzeczy. […] stara się on pobudzić do życia myślowe, a lekkomyślnie przez nas zaniedbane centra ciała, aby od dawna wyblakłe już światy wewnętrzne ożywić i odtworzyć ich bogactwo w oczyszczonym, zdrowym ciele, w którem wszystkie komórki, wraz z cudownym aparatem mózgowym pracują sprawnie i prawidłowo[74].
>
> […] odżywiajmy się tylko pokarmami czystymi, zawierającymi w sobie naprawdę siłę żywotną słońca, tj. witaminy […], doprowadźmy do prawidłowego funkcjonowania gruczołów, by krew naszą ożywiały hormonami, a mózg, eterem, a osiągniemy prawdziwą, czystą i głęboką radość i wiedzę życia i zwyciężymy śmierć, gdyż będzie ona dla nas nie ponurym zakończeniem beznadziejnego żywota, lecz etapem na drodze rozwoju wolnego ducha[75].

Przekonanie, że dieta jarska jest jedyną dietą wspierającą duchowy rozwój człowieka, głosił także Wincenty Lutosławski (1863–1954)[76], który co prawda ezoterykiem *sensu stricto*

---

[74] *„Mazdaznan"*…, s. 3.

[75] J. Ziółkowska*, Posłannictwo kobiety*, s. 80.

[76] Wincenty Lutosławski był filozofem, pisarzem, publicystą, wykładowcą na uniwersytetach (m.in. w Krakowie, Kazaniu, Wilnie, Lwowie, Londynie, Genewie, Lozannie, Paryżu), działaczem społecznym, organizatorem kół edukacyjno-wychowawczych. Jako filozofowi sławę przyniosły mu badania nad chronologią prac Platona, którą ustalał, wykorzystując stworzoną przez siebie

nie był, jednak wiele pomysłów dotyczących m.in. zdrowia zaczerpnął ze źródeł ezoterycznych. W książce *Rozwój potęgi woli*[77], w której ezoteryczne wpływy i inspiracje są najbardziej ewidentne[78], filozof pisał wprost, że „[n]abiał, orzechy i owoce są najodpowiedniejsze dla tych, co chcą rozwinąć wyższe władze ducha". Uzasadniał to, twierdząc, że „[w] ogóle żywienie się pokarmami niegotowanymi […] jest bardzo korzystne dla uduchownienia organizmu, bo przeżuwając żywe komórki, wprowadzamy do ciała monady wyżej rozwinięte, które lepiej dadzą się spożytkować dla doskonałego ciała ludzkiego"[79]. Tym, którzy ze względu na silne przyzwyczajenie nie są w stanie całkowicie zrezygnować z jedzenia mięsa, Lutosławski zalecał, aby

> przerobić je przez staranne bardzo żucie, z wolą i wyobraźnią, skierowaną ku wyzwoleniu się od wpływu, jaki zwierzęca strawa wywiera. Każdy kawałek mięsa powinien być żuty z chlebem lub innym pokarmem roślinnym, z usilnym postanowieniem, aby mięso utraciło szkodliwe właściwości i stało się w skutkach podobnym do roślin[80].

Dieta bezmięsna, umiarkowana (a wręcz ascetyczna) była zdaniem filozofa jednym z pierwszych warunków rozpoczęcia pracy nad rozwojem duchowym – wzmacnianiem woli, a tym samym dążeniem do uwolnienia jaźni człowieka i wyzwolenia pełni jego twórczych możliwości.

---

metodę stylometryczną. Lutosławski stworzył i głosił swój własny system filozoficzny – eleuteryzm (z gr. *eleuteros* – wolny). Chętnie czerpał inspiracje z różnorakich tradycji ezoterycznych, które ujawniają się przede wszystkim w jego koncepcjach dotyczących wychowania narodowego i odrodzenia narodu polskiego. Utrzymywał intensywne kontakty (listowne i bezpośrednie) z wieloma przedstawicielami polskich i zagranicznych środowisk ezoterycznych.

[77] W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń*, Kraków 1909.

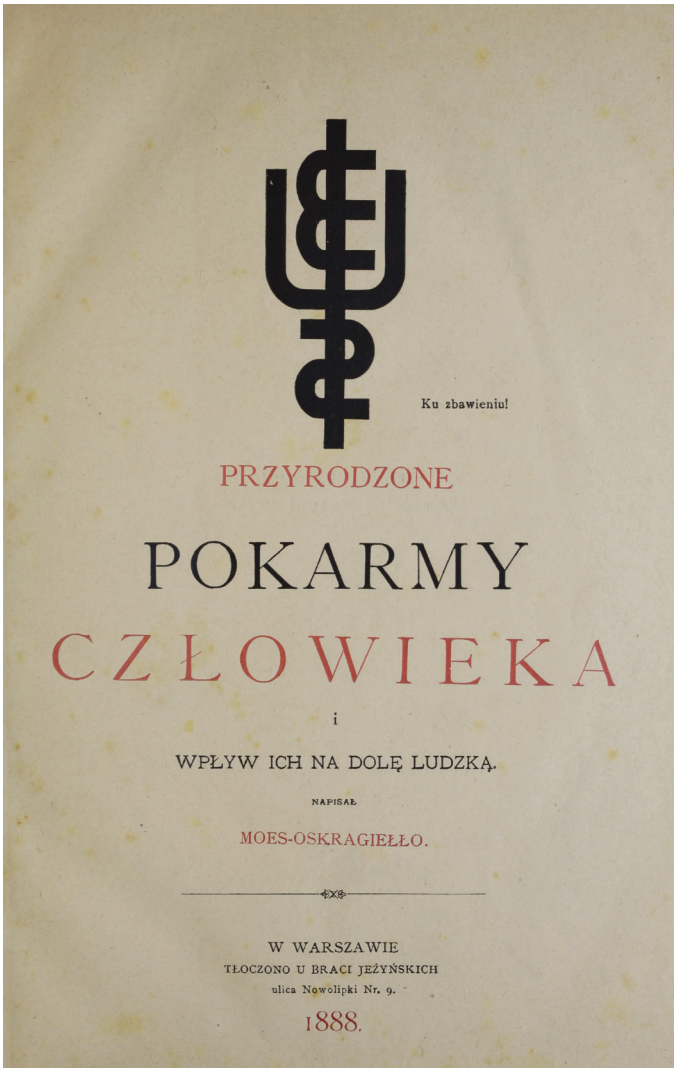
[78] Szczegółowo na ten temat zob. A. Świerzowska, *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „Estetyka i Krytyka", seria: „The Polish Journal of the Arts and Culture" (*Esoteric Studies. Polish Contributions*) 2015, nr 13 (1), s. 147–173.

[79] W. Lutosławski, *Pokarm i odżywianie*, „Eleusis. Czasopismo Elsów" 1907, t. 2, s. 102.

[80] *Idem*, *Rozwój potęgi woli*…, s. 19.

Kończąc rozważania na temat znaczenia diety dla zdrowia człowieka, warto dodać, że dla ezoteryków piszących o tej problematyce wybór sposobu odżywiania nie był jednak sprawą prywatną. Przeciwnie, stawał się kwestią społeczną: to, jaką dietę wybrała jednostka, miało bowiem bezpośredni wpływ na kondycję narodu, a w dalszej perspektywie całego rodzaju ludzkiego. Warto pamiętać, że w centrum myśli ezoterycznej leżało przekonanie o możliwości udoskonalenia każdego człowieka i w ten sposób doprowadzenie do odrodzenia całej ludzkości, a ostatecznie urzeczywistnienia nowego porządku świata. Ezoterycy poszukiwali więc najróżniejszych sposobów, które pozwoliłyby na stworzenie nowego człowieka – doskonałego fizycznie i duchowo, który stałby się częścią nowego i doskonałego społeczeństwa. W wizjach ezoteryków dieta była wyraźnie traktowana jako strategia odrodzeniowa, jeden ze sposobów na przemianę rzeczywistości na płaszczyźnie społecznej. Za przykład niech posłużą słowa Oskragiełły, które znalazły się we wstępie do książki Alfreda von Seefelda (1825–1893) pod znamiennym tytułem *Jarosz i jarstwo. Przyczynki do nauki o pożywieniu wyłącznie roślinnym, jako jedynym środku wyzwolenia się od chorób fizycznych, moralnych i społecznych, słowem odrodzenia się rodzaju ludzkiego*[81]. Ezoteryk pisał, że „[…] celem jarstwa jest odrodzenie ludzkości fizyczne i moralne, czyli regeneracja rodzaju ludzkiego. Drogą do tego celu jedyną jest reforma diety w szerokim pojęciu […]”[82]. Jarstwo uznawał nawet za „religię przyszłości”, której podstawowym prawem jest miłość, gwarantująca rozwój wszystkich „tworów w przyrodzie”[83]. Ten niezwykle interesujący temat wymagałby jednak odrębnych analiz, znacznie wykraczających poza ramy niniejszego artykułu. Na szczególną uwagę zasługiwałyby rozważania polskich ezoteryków, dla których poszukiwanie sposobów na odrodzenie narodu polskiego i tym samym odzyskanie niepodległości stanowiło kwestię zasadniczą.

[81] A. von Seefeld, *Jarosz i jarstwo*…
[82] K. Moes-Oskragiełło, *Słowo wstępne*, s. 2–3.
[83] *Idem*, *Przyrodzone pokarmy*…, s. 10.



Ku zbawieniu!

PRZYRODZONE

POKARMY

CZŁOWIEKA

i

WPŁYW ICH NA DOLĘ LUDZKĄ.

NAPISAŁ

MOES-OSKRAGIEŁŁO.

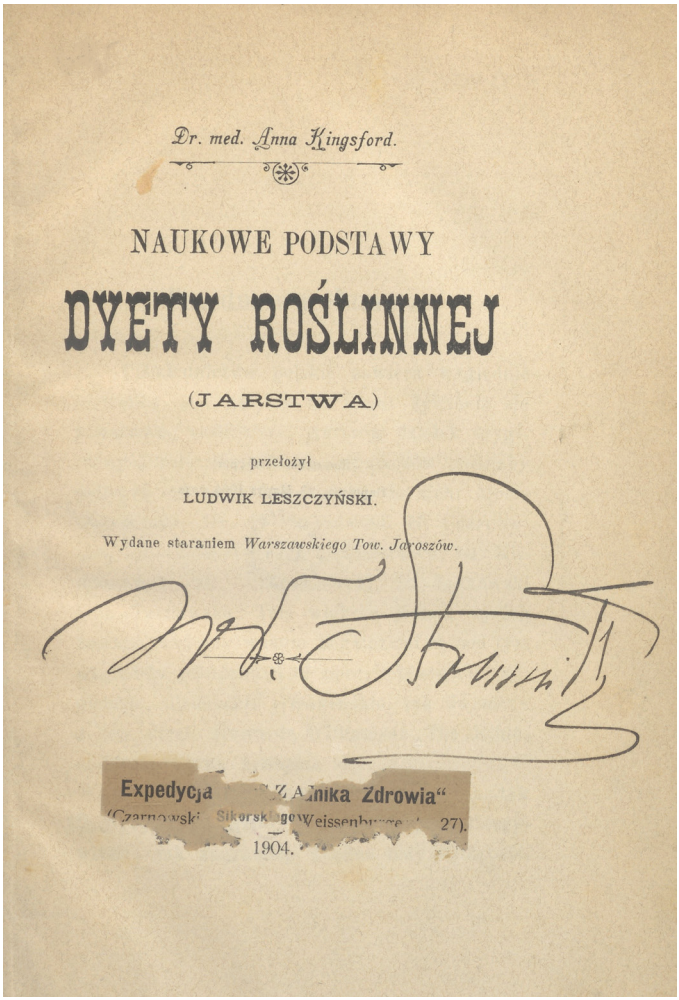
W WARSZAWIE

TŁOCZONO U BRACI JEŻYŃSKICH

ulica Nowolipki Nr. 9.

1888.

Strona tytułowa książki Konstantego Moes-Oskragiełły, *Przyrodzone pokarmy człowieka i wpływ ich na dolę ludzką*, Warszawa 1888.



Dr. med. Anna Kingsford.

NAUKOWE PODSTAWY

DYETY ROŚLINNEJ

(JARSTWA)

przełożył

LUDWIK LESZCZYŃSKI.

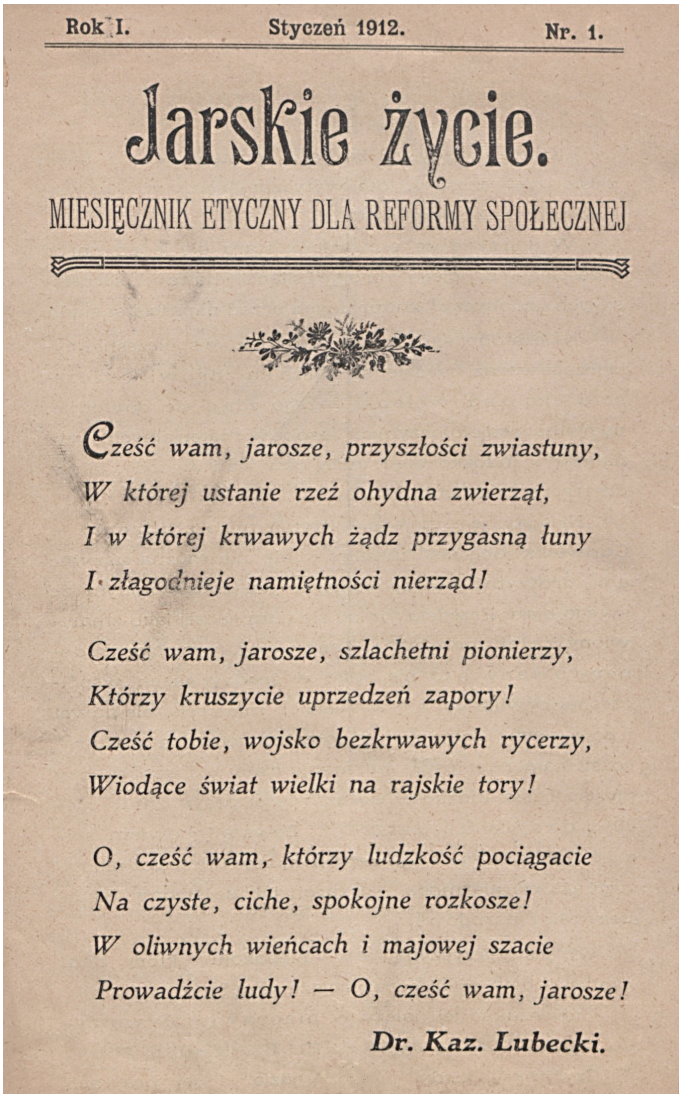
Wydane staraniem *Warszawskiego Tow. Jaroszów.*

Expedycja ... Zdrowia"

(Czarnowski Sikorskiego Weissenburge... 27).

1904.

Strona tytułowa dzieła dr Anny Kingsford, *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, tłum. L. Leszczyński, Warszawa 1904. Autograf własnościowy Tadeusza Zgierskiego-Strumiłły (1884–1958), członka Stowarzyszenia Patriotyczno-Religijnego „Eleusis", bliskiego współpracownika Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), pod którego wpływem eksperymentował z dietą jarską i postem.



Rok I. Styczeń 1912. Nr. 1.

Jarskie życie.

MIESIĘCZNIK ETYCZNY DLA REFORMY SPOŁECZNEJ

Cześć wam, jarosze, przyszłości zwiastuny,
W której ustanie rzeź ohydna zwierząt,
I w której krwawych żądz przygasną łuny
I złagodnieje namiętności nierząd!

Cześć wam, jarosze, szlachetni pionierzy,
Którzy kruszycie uprzedzeń zapory!
Cześć tobie, wojsko bezkrwawych rycerzy,
Wiodące świat wielki na rajskie tory!

O, cześć wam, którzy ludzkość pociągacie
Na czyste, ciche, spokojne rozkosze!
W oliwnych wieńcach i majowej szacie
Prowadźcie ludy! — O, cześć wam, jarosze!

Dr. Kaz. Lubecki.

„Jarskie Życie. Miesięcznik Etyczny dla Reformy Społecznej" 1912, t. 1, nr 1, s. 1.

ANNA MIKOŁEJKO
Uniwersytet Warszawski

NADZIEJA

SPIRYTYZM JAKO PRZYSZŁOŚĆ KULTURY W LITERACKICH WIZJACH PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

Spirytyzm – mimo gwałtownego i błyskawicznego podboju Europy – w środowiskach opiniotwórczych nie został przyjęty życzliwie. Polscy dziennikarze i publicyści zazwyczaj również nie darzyli go przychylnością, a spirytystyczne eksperymenty najczęściej pomijali milczeniem lub wyszydzali, choć zdarzały się także relacje wyważone. W polskiej literaturze natomiast tak zwana stolikomania budziła zainteresowanie o tyle, o ile mogła posłużyć do rozprawienia się z najrozmaitszymi wadami społecznymi i indywidualnymi. Pierwszy bodaj wykorzystał ją tak właśnie Stanisław Bogusławski (1804–1870) w nasyconej humorem krotochwili *Stoliki magnetyczne*[1].

W sztuce tej praktykami spirytystycznymi zajmowały się wyłącznie mniej lub bardziej groteskowe postacie, uosabiające bądź zbyt daleko posuniętą dobroduszność i naiwność, jak główny bohater, Gapiełło, bądź też pozbawioną jakichkolwiek barier moralnych interesowność, zachłanność i spryt, czym odznaczała się uwodząca Gapiełłę Fulgencja. Po przeciwnej stronie znalazły natomiast miejsce siły dobra i postępu opartego na ściśle naukowych podstawach. Reprezentowało je młode

[1] S. Bogusławski, *Stoliki magnetyczne* [w:] *Komedye oryginalne Stanisława Bogusławskiego*, t. 3, Warszawa 1853, s. 173–228.

pokolenie – przede wszystkim córka Gapiełły Helena i jej odrzucany przez potencjalnego teścia narzeczony Julian. Wspierała ich także siostra Gapiełły Henrieta wraz z pokojówką Justysią[2].

Stoliki magnetyczne w bardzo ekspresyjnej formie ośmieszały modne praktyki, a jednocześnie udzielały moralnych pouczeń i wskazań w imię powszechnego dobra i budowania ducha narodu. Bogusławski bezlitośnie wyszydził marzenie o prostym i łatwo dostępnym narzędziu nieograniczonej wiedzy, które przybrało groteskową postać zwykłego stolika okolonego łańcuchem rąk. Nie wykluczył on jednak całkowicie możliwości istnienia takiego narzędzia. Przekonywał tylko, że dopóki jego skuteczność nie została dowiedziona, stanowi iluzję, którą można dowolnie rozporządzać i która staje się potężną siłą, ponieważ swą moc czerpie z pożądania i ignorancji. Jednocześnie *Stoliki magnetyczne* znakomicie dokumentowały nastroje epoki.

O ile Stanisław Bogusławski ośmieszał wady indywidualne, o tyle Józef Ignacy Kraszewski (1812–1887) niecałe półtora roku po premierze *Stolików magnetycznych* zajął się w swoim *Trapezologionie*[3] wadami narodowymi. Akcję opowiadania umieścił on na Kresach, w skrajnie zaniedbanym dworku o nieprzypadkowej nazwie Monplaisir. Obnażała ona bowiem mentalność jego mieszkańców, którzy – nie zważając na konsekwencje – zabiegali tylko o własną przyjemność. Tej nurzającej się w niewybrednych rozkoszach życia egzystencji nie mogły zmienić nawet przestrogi duchów przeszłości, wśród których znaleźli się zarówno przedstawiciele sfer arystokratycznych, a więc Jan Potocki (1761–1815)[4], Kajetan Węgierski (1756–1783) oraz Antoni

[2] Więcej na ten temat zob. A. Mikołejko, *From the Grotesque to a Vision. Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2017, s. 113–116 oraz *eadem*, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 69–71.

[3] *Trapezologion* zaczął ukazywać się od numeru 283 „Dziennika Warszawskiego" z 1854 roku. Tytuł pochodził od greckich słów τραπέζι oraz λόγιον. Ich połączenie oznaczało „wyrocznie stołu" i dawało godne, lecz zarazem podszyte ironią miano dla praktyk, które prasa nazywała zazwyczaj „stolikomanią".

[4] Tożsamość postaci pozwalają ustalić szczegóły biograficzne.

Henryk Radziwiłł (1775–1833)[5], jak i reprezentanci średnich warstw społecznych, czyli Melania – kobieta samolubna, głupia i zaborcza, Paweł – żądny pieniędzy nieudacznik, wreszcie Filipek – pośledni szlachciura robiący lokalną karierę. Był jeszcze duch Piotra – ślepego lirnika, symbolizującego, zwłaszcza na Kresach, związki z transcendencją albo przynajmniej z narodowym profetyzmem czy mesjanizmem. Widziano tam w nim bowiem bożego pomazańca, który rozumie zarówno tajnie duszy, jak i odgaduje boskie wyroki.

Te siedem duchów starało się przestrzec przed wypaczeniem charakterów i postaw ludzkich, do jakich nieuchronnie prowadzić musiały idolatria, bytowanie w zmitologizowanej rzeczywistości, uleganie lenistwu, głupocie, zakłamaniu, próżności, nieczułości czy zachłanności. Równocześnie sam spirytyzm został tu w jakimś stopniu zdeprecjonowany, ponieważ na końcu czytelnik dowiaduje się, że występujący w roli medium totumfacki gospodarza, niejaki Nieklaszewicz, oszukiwał. Ale czy rzeczywiście? Wszak podczas seansu wyglądał, jakby istotnie zapadł w trans, a po latach część jego przepowiedni się sprawdziła. Z drugiej jednak strony można było się tego spodziewać, ponieważ rodzina Podkomorzego nie zamierzała zmieniać swego pozbawionego jakichkolwiek wyższych wartości bytowania[6].

Myśl o istnieniu świata niedostępnego dla zmysłów, z którym mimo wszystko niektórzy ludzie mogą się kontaktować, dochodzi do głosu jeszcze wyraźniej w opowiadaniu *Dwa kruki*[7] Ryszarda Wincentego Berwińskiego (1819–1879). Zostało ono wydane w 1855 roku, lecz jego akcja zaczyna się wiosną 1853 roku, a więc wówczas, gdy niemal wszystkich zajmowały eksperymenty ze stołami[8]. Dlatego też bohater opowiadania, Ryszard, poznawszy nieznajomego Polaka w małym niemieckim miasteczku, spieszy podzielić się z nim najświeższą sensacją. Hilary,

---

[5] Tożsamość postaci pozwalają ustalić szczegóły biograficzne.

[6] Więcej na ten temat zob. A. Mikołejko, *From a Grotesque to a Vision*…, s. 116–123 oraz *eadem*, *Spirytyzm czy mediumizm*…, s. 71–74.

[7] R.W. Berwiński, *Dwa kruki* [w:] *Wieczorne rozrywki przy kominku*, Poznań 1855, s. 36–140.

[8] Więcej na ten temat zob. A. Mikołejko, *Spirytyzm czy mediumizm*…, s. 75–76.

bo tak się ów nieznajomy nazywał, słucha wprawdzie z ogromną uwagą, lecz ostatecznie uznaje, że nie ma w niej nic nowego. Poruszenia stołów wywoływał bowiem – jego zdaniem – znany od blisko wieku magnetyzm, który mrocznym cieniem położył się również na losach jego rodziny. Tak zaczyna się ta historia, niesamowita niczym opowiadania i poezje Edgara Allana Poego (1809–1849)[9]. Jest w niej tajemnica, hańba, wygnanie, zniszczone życie, a wszystko z powodu owej niepojętej siły, zwanej magnetyzmem, która zdaje się działać również na rzeczy nieożywione. Wszak Ryszard do ostatnich kart opowiadania zmaga się z przedmiotami, które w niewyjaśniony sposób zmieniają miejsce.

Ostatecznie jednak jest to historia siostry Hilarego, Hortensji, niecnie wykorzystanej przez francuskiego magnetyzera, a zarazem przestroga przed pochopnym poddawaniem się modnym terapiom, choćby fakty zdawały się za nimi przemawiać. Hortensja bowiem, gdy okazała się brzemienna, zaczęła utrzymywać, iż zawarła potajemnie związek małżeński z bliskim jej sercu Stanisławem, który właśnie poległ. Podała nawet nikomu nieznany dzień jego śmierci, co uwiarygodniło łączącą młodych więź. Zwierzenia te uznano wszakże za hipnotyczną sugestię Francuza, który już wiele kobiet w ten sposób pohańbił. Wszystko ma zatem swoje racjonalnie wyjaśnienie, z wyjątkiem przepowiedni śmierci Stanisława. To ona właśnie nadaje opowiadaniu ton niesamowitości i otwiera na rzeczywistość różną od tej, która zdaje się nas otaczać – przecież Hortensja żyła w świecie odmiennym i ten świat w pewien sposób uwiarygodniała przepowiednia śmierci Stanisława, pomimo osądu otoczenia, który czynił z Hortensji zbrukaną ofiarę.

Pod koniec XIX stulecia tworzenie wizji rzeczywistości odmiennych, poddanych własnym regułom, stanie się praktyką wielu autorów, a w początkach wieku XX zaczną się wyraźnie ścierać dwie tendencje: jedni będą budowali obrazy społeczeństwa zainteresowanego przede wszystkim rozwojem opartym

[9] Warto w tym kontekście przywołać słynny wiersz Poego *Kruk*, a zwłaszcza frazę: „Wleciał ciężko Kruk wspaniały, jakby czarny piekieł stróż", ukazującą tego ptaka jako emblematycznego wysłannika otchłani, śmierci, grozy i tajemnicy; zob. E.A. Poe, *Kruk*, tłum. Z. Przesmycki [w:] *Poeci języka angielskiego*, red. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, t. 2, Warszawa 1971, s. 467.

na nauce i technice, gwarantującym materialną poprawę warunków życia, drudzy przeciwstawią im wizje zbiorowości, starającej się osiągnąć wyższy poziom rozwoju duchowego i uaktywnić niewykorzystane możliwości psychiki, zwłaszcza uzdolnienia paranormalne, co miało uzdrowić relacje międzyludzkie i zbudować harmonijnie funkcjonującą wspólnotę. Będą też tacy, którzy spróbują połączyć oba te porządki.

Do pierwszego nurtu zaliczyć wypada satyryczną powieść *W XX wieku* Włodzimierza Zagórskiego (1834–1902)[10]. Dla podjętej tutaj tematyki może ona o tyle być interesująca, że pojawia się w niej zarządzane przez Juliana Ochorowicza (1850–1917) Centralne Biuro Magnetycznych Połączeń. Ochorowicz wprawdzie liczy sobie w powieści aż 143 lata, lecz jest nadal aktywny (podobnie jak inni jemu współcześni), dzięki środkowi o nazwie vitalina. Warto tu przy okazji zauważyć, że wśród wielu wynalazków opisanych przez Zagórskiego część stała się już naszą codziennością, na przykład kamery ukazujące „na żywo" ulice odległych miast, które w powieści zostały nazwane elektro-telefotoskopem. Wracając jednak do Centralnego Biura Magnetycznych Połączeń: opierało się ono na zapewnianiu usług o charakterze telepatycznym, lecz bez pomocy mediów. Do łączenia świadomości służyły bowiem specjalne urządzenia, a zatem ten rodzaj komunikacji został wpisany w model cywilizacji technicznej.

Paradoksalnie takie właśnie postawienie sprawy wydaje się znacznie bliższe intencjom Ochorowicza niż jakże częste sprowadzanie jego eksperymentów do działalności spirytystycznej. On sam bowiem pragnął radykalnie odciąć się od spirytyzmu, dlatego swoim badaniom nadał nazwę „mediumizm". W ten sposób chciał podkreślić, że skupia się na mediach i ich zdolnościach, a nie na istnieniu życia zagrobowego. Był też przekonany, że badania te pozwolą odkryć nieznane właściwości ludzkiej psychiki, może nawet znaleźć prawdziwą sprężynę procesów fizjologicznych, coś, co decyduje nie tylko o kształcie życia, lecz o życiu samym[11].

---

[10] W. Zagórski, *W XX wieku. Fantazja humorystyczna*, Warszawa 1896.

[11] J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, t. 1, Warszawa [1913], s. 158 i n.

Zaledwie dwa lata po wydaniu powieści Zagórskiego ukazała się książka rysująca wizję przeciwstawną, chodziło w niej bowiem o cywilizację opartą na rozwoju duchowym. Był to *Profesor Przedpotopowicz*[12] Erazma Majewskiego (1858–1922), a ściślej – ostatnie fragmenty tej powieści. Przedstawiają one wizję cywilizacji, która za 10 000 lat ogarnie ziemię. Jej centrum stanowiła Rzeczpospolita Uniam-Wesi, położona na kontynencie afrykańskim. Obywatele tego państwa byli sobie równi, nie znali ciężkiej pracy, wyręczali się bowiem „pracą martwych, nieprzebranych, a posłusznych sił natury"[13]. Wyjątkiem były trzy lata, podczas których każdy pełnoletni obywatel musiał wykonywać cięższe, lecz niezbędne roboty publiczne. Pracę zwierząt domowych i maszyn parowych zastąpiły woda, przypływy i odpływy morza, promienie słońca oraz ciepło czerpane z wnętrza ziemi. Wojen nie było. Ostatnią stoczono „z barbarzyńcami, którzy objęli Europę w spadku po rasie białej i wiedli nędzny, a burzliwy żywot"[14], mimo że przejęli część wyższej kultury podbitych narodów. Oni jednak również wymarli.

Ludzie przyszłości z powieści Majewskiego potrzeby cielesne ograniczyli do absolutnie niezbędnego minimum. Ich pożywienie składało się więc wyłącznie z produktów chemicznych, idealnie dostosowanych do potrzeb organizmu, przez co niemal całkowicie wyeliminowali choroby. Sama czynność jedzenia uważana była przy tym za wstydliwą (podobnie jak wszystko, co wiązało się z materialną stroną egzystencji) i dlatego odbywała się w wyizolowanych jednoosobowych kabinach, zaopatrzonych w przewody, którymi dostarczano odpowiednie substancje. Ludzie ci przeważnie nie wstępowali też w związki małżeńskie, a ich powierzchowność nie ujawniała płci. Poza tym prowadzili życie odznaczające się jak największą prostotą obyczajów, sądzili bowiem, że dzięki niej można osiągnąć szczęście i upragniony, wyższy stan ducha. Z tego powodu ich „myślące oblicza" miały „jaśnieć błogością", nieznaną niemal ludziom współczesnym. Ten tryb życia miał też osłabiać „instynkta,

[12] E. Majewski, *Profesor Przedpotopowicz*, Warszawa 1898.
[13] *Ibidem*, s. 303.
[14] *Ibidem.*

które trzymały ludzi w stanie zbydlęcenia lub pchały w objęcia zbrodni", a także dawać „czasu i sił więcej na zaspakajanie potrzeb duchowych, na przyjemność służenia bliźnim"[15]. Nie znaczy to jednak, że ich życie pozbawione było bólu. Najbardziej cierpieli wówczas, gdy nie mogli pomóc bliźniemu, ale też cenili cierpienie, ponieważ oczyszczało ich i wznosiło (zapewne to jakiś cień czy powidok chrześcijańskiego doloryzmu).

W kulturze tej najwyższą wartością była miłość bliźniego, posunięta tak dalece, że usuwała w cień własne potrzeby. Zaraz po niej następowało poznawanie „cudów wszechświata" i choć nie dowiadujemy się, o jakich cudach mowa, pewną wskazówkę daje szczególny stosunek do muzyki. Miała ona bowiem wypowiadać „stokroć więcej niż z natury rzeczy gruba i niedoskonała mowa ludzka wyrazić jest w stanie", a także dawać „przedsmak doskonalszego, zagrobowego istnienia"[16]. W powieści tej jednak trudno doszukać się wyraźniejszych sugestii dotyczących rozwijania uzdolnień paranormalnych, mimo że wzrok tych ludzi „głębi duszy sięgał"[17]. Bardziej oczywiste są natomiast odwołania do chrześcijaństwa. Niewiele też wiadomo o technologicznym rozwoju, choć stolica Rzeczpospolitej Uniam-Wesi cieszyła się opinią światowego centrum nauki. Ostatecznie jednak wizja ta otrzymała swoiste racjonalne alibi – okazała się bowiem majaczeniem nieprzytomnego z wyczerpania geologa. Równocześnie Majewski, eksponując w niej implikacje rozwoju duchowego, nie ujawnił właściwie swojego stosunku do techniki. Natomiast inni pisarze zaczęli niebawem zarzucać cywilizacji technicznej, że zaszczepiła niszczący materializm i truciznę pragnień.

Wśród nich znalazł się Franciszek Gawroński (1846–1930), który w opowiadaniu *Czy to było?*[18] zauważał, iż to właśnie rozbudzone przez cywilizację techniczną pragnienia sprawiają, że „jedni przez pracę idą do ich zaspokojenia, drudzy

---

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, s. 304. Podobną funkcję pełniła muzyka w pitagorejskiej ścieżce Ezoterycznej Szkoły Teozofii, zob. M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *Tajemnica. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem*, w niniejszym tomie, s. 42.

[17] E. Majewski, *Profesor Przedpotopowicz*, s. 298.

[18] F. Gawroński, *Czy to było?* [w:] *idem*, *Złudzenia*, Lwów 1901, s. 141–211.

przez oszustwo; jedni kończą z wycieńczenia i niemocy, drudzy – na ławie oskarżonych”[19]. Opowiadanie to wprawdzie nie konfrontowało przeciwstawnych wizji kultury, jego tematem była bowiem miłość przezwyciężająca śmierć, lecz zarazem prowadząca – przynajmniej na tym padole – do samounicestwienia, mimo to jednak podawało w wątpliwość model kultury opartej na postępie technicznym. Oprócz gorzkiej refleksji dotyczącej rozbudzanych przez technikę pragnień znalazły się tam bowiem również myśli o przecenianiu omnipotencji nauki, która wprawdzie rozpoznaje objawy i zjawiska, lecz nie zawsze potrafi dociec ich przyczyny. Bagatelizuje jednak ten fakt i próbuje swą ułomną wiedzę wprząc w służbę technologicznego rozwoju, a braki zasłania pojęciami, które urastają do rangi bożyszcza. Takim pojęciem miała być na przykład „siła”, w tym także siła mediumiczna. Wielu badaczy obserwowało bowiem i poświadczyło swoim autorytetem jej występowanie, lecz nadal pozostawała ona zagadką[20].

Wątpliwości dotyczące kierunku rozwoju opartego na postępie technicznym z biegiem lat pogłębiały się i ostatecznie pisarze pierwszych dekad XX wieku zaczęli rysować obrazy społeczeństwa, które rozwinęło uzdolnienia właściwe mediom, a nawet więcej – zniosło granicę między nauką a wiedzą okultystyczną i bardziej rozbudowało tę ostatnią.

W polskiej literaturze wizję taką przedstawił m.in. Ferdynand Ossendowski (1878–1945) w słynnej książce *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*[21]. Zawiera ona opartą na tybetańskich przekazach legendę, zgodnie z którą 60 000 lat temu pewien prawy człowiek, nie mogąc pogodzić się z panującą na ziemi nikczemnością, zszedł w głąb jaskiń i tam zbudował społeczność nieznającą zła. Z biegiem lat rozrosła się ona w olbrzymie, liczące 800 milionów ludzi państwo o nazwie Aharta[22],

[19] *Ibidem*, s. 200.

[20] *Ibidem*, s. 184–185.

[21] F. Ossendowski, *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów. (Konno przez Azję Centralną)*, Warszawa [1923]. Książka ta ukazała się wcześniej w Stanach Zjednoczonych pod tytułem *Beasts, Men and Gods*, New York 1922.

[22] Nazwę tę spotyka się w różnych zapisach, m.in. Agharta, Agartha, Agarta, Agarttha, Agartta, Agharti. Na temat Agharty zob. P. Sieradzan, *Agartha* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1580 [dostęp: 1.12.2019].

którego znakomicie wykształceni mieszkańcy posiadali „wysokie stopnie magiczne”[23].

Państwo to miało rozciągać się pod wszystkimi kontynentami, a rządził nim Władca Świata, zwany też Wielkim Nieznanym lub Brahytmą. Stolicę Aharty okalały miasta zamieszkane przez wysokich kapłanów, natomiast przy tronie Władcy Świata czuwały „miliony przeistoczonych duchów i bogów”[24], zwanych *pandita*. Wokół jego pałacu mieszkali też potężni goro, którzy za pomocą magii władali „siłami ziemi, nieba, piekła i wody”[25]. W ich rękach spoczywało życie i śmierć ludów. Mogli oni „wysadzić w powietrze połowę naszej ziemi, osuszyć morze, stepy zmienić w ocean, góry rozsypać w piasek pustyni”[26]. Potrafili też sprawić, że w jednej chwili wyrastały drzewa i kwiaty, starcy stawali się młodzieńcami, a umarli zmartwychwstawali. Goro potrafili ponadto wznosić się na niebotyczne szczyty i zagłębiać w czeluście ziemi, a nawet wysyłać posłańców magicznym sposobem (może za pomocą telekinezy?) na inne planety. Mimo to dysponowali również pojazdami unoszącymi ich „wąskimi, podziemnymi szczelinami przez olbrzymie jaskinie, oblane tajemniczymi, zachwycającymi promieniami”[27]. Goro potrafili też wysyłać emisariuszy w płomienie, w powietrzne przestworza i wodne odmęty – po to, by poszerzać swą wiedzę o żywiołach i istotach je zamieszkujących. Ossendowski czyni tu więc wyraźną aluzję do opisanych przez Paracelsusa (1493 lub 1494–1541) żywiołaków wody, powietrza i ognia, czyli ondyn, sylfów oraz salamander[28], a zarazem przywołuje okultystyczne idee, zgodnie z którymi mają to być „dusze” żywiołów, możliwe do opanowania tylko przy pomocy magicznych praktyk.

Niezależnie od potęgi goro, wyłącznie Władca Świata mógł rozmawiać z Bogiem i widzieć go, mógł też łączyć się z duszami

[23] F. Ossendowski, *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*…, s. 336.

[24] *Ibidem*, s. 337.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*.

[28] Zob. m.in. Paracelsus, *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* [w:] *idem*, *Sämtliche Werke*, München 1933, a także wyd. pol.: *O nimfach, sylfach, pigmejach, salamandrach etc.*, tłum. R. Urbański, Wrocław 2013.

zmarłych za pośrednictwem najstarszego goro o imieniu Marza, co znaczyło „książę śmierci". Marza był ożywionym szkieletem z widzącymi oczami i językiem zdolnym do mówienia. Władca Świata mógł też wnikać w dusze żyjących, zwłaszcza tych, którzy mieli wpływ na losy ludzkości, poznawać ich zamiary i sprzyjać ich urzeczywistnieniu, jeśli były zgodne z wolą Boga, lub niweczyć, jeśli woli tej się sprzeciwiały. Wspierali go w tym Mahytma, który znał cel przyszłych zdarzeń i Mahynga, który kierował ich przyczynami. Cała potęga podziemnego państwa Aharty pochodziła jednak z najwyższej magicznej nauki *Om*, ofiarowanej pierwszemu goro. To on nauczył ludzi „radości, wiary, nadziei i miłości. On też oddzielił dobro od zła i pierwszy rozpoczął walkę ze złem"[29], za co Bóg nagrodził go wtajemniczeniem w arkana owej wiedzy.

Fundamentem sukcesu społeczeństwa Aharty był więc rozwój wewnętrzny polegający na osiągnięciu doskonałości moralnej połączonej z wiedzą, zwłaszcza wiedzą magiczną i zdolnościami paranormalnymi. Technika miała jedynie charakter pomocniczy – przede wszystkim pozwalała zabezpieczyć byt biologiczny, ale również zapewniała komfort materialny. Wnętrze ziemi oświetlone było bowiem osobliwym ogniem, w promieniach którego proso i jarzyny wydawały obfite plony, życie zaś stawało się długie i bezbolesne[30]. Schronienie natomiast zapewniały imponujące budowle, na przykład pałace z „połyskującego kryształu"[31]. Podróżowano też wygodnie wspomnianymi już, tajemniczymi pojazdami.

Ossendowski nie zdradza swojego stosunku do tych opowieści, a jedynie przytacza relacje, z którymi miał się zetknąć podczas podróży do Tybetu. Mimo to można doszukać się jego dyskretnego sceptycyzmu w opisie przygody z Tuszegunem, rosyjskim Kałmukiem uważanym za cudotwórcę i drugiego Dalajlamę. Tuszegun twierdził bowiem, że zszedł niegdyś do podziemnego państwa, gdzie poznał prawdziwe imię władcy świata. Stwarzał też wrażenie, iż przypisywana mu wiedza magiczna wywodzi się właśnie stamtąd. Ossendowski tymczasem zarówno w wizji straszliwego

[29] F. Ossendowski, *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*…, s. 341.
[30] *Ibidem*, s. 336.
[31] *Ibidem*, s. 337.

mordu dokonanego na jego oczach, jak i opowieściach krążących o czynach Kałmuka rozpoznał jedynie działanie dobrze znanej w Europie sugestii hipnotycznej[32].

Niezależnie jednak od osobistego stosunku to właśnie Ossendowski położył ogromne zasługi w rozpowszechnieniu legendy Aharty, chociaż palmę pierwszeństwa zazwyczaj przypisuje się Louisowi Jacolliotowi (1837–1890), który nazywa ją Miastem Słońca w swej książce *Le Spiritisme dans le monde. L'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples de l'antiquité* (1875), a bardziej jeszcze markizowi Alexandre'owi Saint-Yves d'Alveydre'owi (1842–1909), który państwo Władcy Świata opisał w pracy *Mission de l'Inde en Europeä* (1886). Książka Ossendowskiego została błyskawicznie przełożona na 17 języków, a miała też (i nadal ma) wiele wznowień. Jej popularności nie zdołały zdyskredytować ani oskarżenia o nierzetelność, ani nawet zarzuty wykorzystania cudzej twórczości[33].

Minął zaledwie rok od wydania polskiej edycji *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*, gdy ukazała się powieść o społeczeństwie, które swój rozwój oparło wyłącznie na uzdolnieniach paranormalnych – taką bowiem utopię opisywała *Miranda* Antoniego Langego (1861–1929)[34]. Jej bohater, Jan Podobłoczny, został zesłany w 1915 roku (za przepowiadanie w prywatnej rozmowie klęski Rosji) do małej miejscowości nad Bajkałem, gdzie miał okazję zobaczyć niektóre z szamańskich praktyk. Przypomniały mu one zagadkowe zjawiska, jakie przed zesłaniem obserwował na seansach z medium Mirandą. Wtedy właśnie jego uwagę zwróciła niezwykła relacja między medium a wyłanianą przez nie materializacją o imieniu Lenora. Miranda bowiem nikła, gdy materializowała się Lenora, zamiast jej rąk czy nóg „zjawiała się próżnia; suknia opadała, jakby żadne ciało się pod

[32] *Ibidem*, s. 132–134.

[33] M.in. René Guénon (1886–1951) posądził Ossendowskiego o przejęcie legendy Aharty z książki Alexandre'a Saint-Yves d'Alveydre'a, co jednak nie przeszkodziło mu pisać, powołując się na Ossendowskiego, o podziemnym państwie w *Le Roi du Monde*, Paris 1927. Podobnie też: S. Hedin, *Ossendowski und die Wahrheit*, Lipsk 1925.

[34] A. Lange, *Miranda*, Warszawa 1924. O powieści tej syntetycznie zob. A. Mikołejko, *From the Grotesque to a Vision*…, s. 126–128.

nią nie ukrywało”[35], natomiast „widmo przybierało formy tak cieleśnie skondensowane, że czułeś bicie jej serca, uderzenia pulsów, tętnienie krwi”[36]. Co więcej, Miranda nie była ładna, lecz jej „astral” wprost oszałamiał swą urodą.

Obserwacje te miały okazać się szczególnie ważne w przyszłości, gdy Podobłoczny na wieść o wybuchu rewolucji październikowej próbował przedostać się do kraju i ostatecznie trafił na nieznaną wyspę, jak się później okazało Taprobane[37], zamieszkaną przez ludzi przemienionych właśnie w astrale. Z początku uderzył go ich wygląd, nieziemsko piękny i młody, wkrótce jednak odkrył, że to tylko jedna, mało istotna konsekwencja wyzwolenia się z materii ciała. Mogli oni bowiem wzlatywać w powietrze, sięgać zmysłami dowolnie daleko, a także potrafili wiele dokonać wyłącznie siłą własnej woli. Znali też techniczne udogodnienia, lecz były one przeznaczone głównie dla dzieci, które jeszcze nie odbyły obrzędu „wyzwolin”, niczym się więc nie różniły od swoich rówieśników w innych krajach. „Wyzwoliny” takie chłopcy przechodzili w 18, a dziewczęta w 15 roku życia. Dokonywały się one przy użyciu najbardziej elementarnej cząstki materii (nirwidium[38]), która pozwalała „utrwalać” ciała astralne na całe życie. Ciało materialne „wracało” dopiero w chwili śmierci, gdy „astral ulatywał swobodnie na inną planetę”[39].

Możliwość podobnej przemiany była w tamtych czasach hipotezą rozpowszechnioną w środowiskach zainteresowanych zjawiskami paranormalnymi. Wielokrotnie bowiem obserwowano zmianę wagi mediów podczas materializacji, a także

[35] A. Lange, *Miranda*, s. 8.

[36] *Ibidem*, s. 7.

[37] Legendarna wyspa po raz pierwszy opisana przez Megastenesa około 290 roku p.n.e. Miała ona obfitować w złoto i perły. Późniejsze przekazy czyniły ją też siedliskiem olbrzymich mrówek-ludojadów, monopodów, czyli jednonogich i innych dziwnych istot. Lange jednak nawiązuje do *Miasta Słońca* (1602) Tommasa Campanelli (1568–1639), który swoją utopię umieścił właśnie na Taprobane. Wzorem Campanelli czyni też jej mieszkańców wolnymi, równymi, uczciwymi i pracowitymi, dzięki czemu osiągają szczęście.

[38] Pomysł ten podsunęły Antoniemu Langemu prace Jamesa Chadwicka, Johna Cockcrofta i Ernesta Waltona, którzy pod opieką Ernesta Rutherforda badali strukturę wiązań atomowych.

[39] A. Lange, *Miranda*, s. 57.

przecieranie włókien odzieży na seansach. Przypuszczano zatem, że media mogą mieć zdolność „operowania" materią, a ściślej – „pożyczania" atomów przede wszystkim z ciał własnych, ale również od innych osób biorących udział w seansie. Z materii tej miały następnie powstawać zjawy obserwowane podczas sesji spirytystycznych. Około 1920 roku pojawiło się nawet zdjęcie wykonane prawdopodobnie przez inżyniera-elektryka, obdarzonego podobno paranormalnymi zdolnościami, Henri Mathouillota (1870–1951), na którym widnieje francuskie medium, Marguerite Beuttinger, częściowo zdematerializowana, a spoza niej wyłania się zjawa bliźniaczo podobna i wyraźniej zarysowana od spoczywającej na krześle Marguerite.

Do ugruntowania hipotezy o działaniu mediów na materię przyczynił się m.in. polski inżynier, przemysłowiec i pionier kinematografii Piotr Lebiedziński (1860–1934), który 20 lutego 1916 roku pobrał od Stanisławy Popielskiej (ok. 1893–1938) próbkę ektoplazmy i część oddał do analizy Wacławowi Dąbrowskiemu (1879–1962), mikrobiologowi z Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, resztę zaś wysłał do Monachium, gdzie zbadał ją Albert von Schrenck-Notzing (1862–1929). Obie ekspertyzy niezależnie od siebie wykazały, że próbka zawierała białka, kropelki tłuszczu, leukocyty, komórki nabłonkowe oraz mikroorganizmy pochodzące z jamy ustnej medium. Wyniki tych badań zdawały się więc potwierdzać tezę o „pożyczaniu" przez zjawy materii tworzącej ich ciała. Ponadto za tezą tą miało świadczyć skrajne wyczerpanie mediów po seansach oraz szmery i szelesty przypominające tarcie, które słyszano zazwyczaj przed ukazaniem się widziadeł. Stali bywalcy seansów mówili wówczas o odziewaniu się zjaw. Obserwacje te dały ostatecznie impuls do postawienia tezy, że istota żyjąca jest jednością psychodynamiczną, a nie zespołem komórek, a więc jej ciało, czyli właśnie zespół komórek, może podlegać operacjom umysłu. Na ten pogląd złożyły się przede wszystkim wysunięta przez Ochorowicza teoria ideoplastii i oparta na niej teoria psychodynamizmu Gustave'a Géleya (1868–1924), lekarza i pierwszego dyrektora Instytutu Metapsychicznego w Paryżu, urzeczonego skądinąd filozofią Arthura Schopenhauera (1788–1860). W ślad za nimi wielu badaczy tamtej epoki zaczęło zakładać, że idea czy

też wyobrażenie może modelować żywą materię. W ten sposób materializacje stawały się świadectwem potężnej woli i siły duchowej człowieka, zdolnej do przeobrażania rzeczywistości we wszystkich jej aspektach.

Tacy też byli mieszkańcy Taprobane z powieści Langego. Po „wyzwolinach" ich ciała ulegały całkowitej dematerializacji, a zmaterializowany duch stawał się „nowym człowiekiem" – idealnym, w pełni zespolonym z naturą i nad nią panującym. Technika i związany z nią rozwój materialny miały być jedynie etapem w procesie ewolucji ducha, a kolejną epokę zapowiadała właśnie zdolność do materializacji. Zwiastowała ona przemianę wewnętrzną i zewnętrzną, przed jaką stanie ludzkość. Postać astralna okazywała się tu gwarantem idei *renovatio* w skali, jeśli nie kosmicznej, to z pewnością ludzkiej. W takim właśnie momencie dziejowym znalazło się po 300 latach społeczeństwo Solarów, przedstawione w *La Città del Sole* (Mieście Słońca) Tommasa Campanelli (1568–1639). Lange wielokrotnie zresztą nadmieniał, że stolica kraju, do którego trafił Jan Podobłoczny, to właśnie Città del Sole[40], i znajduje się ona – jak u Campanelli – na wspomnianej już wyspie Taprobane, której mieszkańcy żyją zgodnie z zasadami opisanymi przez renesansowego utopistę.

Krajem rządził zatem Słońce, zwany też Metafizyką, ponieważ się nią kierował, a pomagali mu Miłość, Mądrość i Potęga (atrybuty Boga)[41]. Stolicę nadal – jak opisywał to Campanella – otaczały mury, choć nie były one już potrzebne. Nadal też do miasta prowadziło siedem bram, symbolizujących siedem planet czy raczej bogów – według Campanelli bowiem ciała niebieskie były istotami żywymi, potężniejszymi i rozumniejszymi od człowieka, a nadto obdarzonymi uczuciem i wolą. Przy każdej bramie stał posąg jednego z bogów i jego świątynia. Dalszy opis przedstawiał miasto po upływie trzech wieków, które upłynęły od czasów Campanelli: stało się ono na poły ogrodem, powietrze wypełniały niezwykle przyjemne wonie, zewsząd dochodził też śpiew i muzyka. Domy – najwyżej dwupiętrowe i bez schodów

[40] Nosi ona w powieści nazwę Surja-wastu, co znaczy Gród Słońca, czyli La Città del Sole.

[41] A. Lange, *Miranda*, s. 30.

(wszak ich mieszkańcy mogli unieść się na dowolną wysokość) – olśniewały fasadami z materiału podobnego do szkła lub rogu. Prócz świątyń oraz Ministerstw Miłości, Mądrości i Potęgi[42] najbardziej chroniono budynki, w których powstawała pramateria czy raczej jej „astral" – Nirwidium (co znaczyło „ciało niewidzialne"), a także praenergia zwana Nerwidium[43].

W wychowywaniu młodzieży najwięcej uwagi poświęcano rozwijaniu zdolności paranormalnych (medialnych), przy czym dzieci powyżej pierwszego roku życia, aż do osiągnięcia wieku szkolnego, pozostawały pod opieką specjalistów zwanych mistrzami. Co roku sprawdzano „barwę, ton i melodię duszy ucznia"[44] – po to, by wykorzystać ten „obraz psychometryczny" do wybrania najlepszych form edukacji, a w przyszłości do szczęśliwego połączenia par. Zaślubiny następowały dopiero pod koniec harmonijnego pożycia, pary jednak na ogół pozostawały sobie wierne, ponieważ właściwie je dobrano, a ponadto żyły w przekonaniu, że niezwykłe bogactwo osobowości każdego mężczyzny i każdej kobiety czyni jeden związek bardziej ekscytujący niż krótsze i mniej głębokie kontakty z kilkoma partnerami. Jakiekolwiek regulacje prawne nie były zresztą konieczne, ponieważ każdy, niczym grecki daimonion, prawo „nosił w sobie" i rzadko się zdarzało, aby ktoś postąpił wbrew „istotnemu prawu przyrodzonemu"[45].

To doskonałe państwo miało jednak wrogów. Z jednej strony byli nimi inteligentni, pracowici, karni i dobrze zorganizowani Telurowie, z drugiej zaś Kalibany – barbarzyńscy i ulegający popędom. Pierwsi pod wpływem władzy absolutnej zatracili wraz z duszą człowieczeństwo, drudzy – zniewoleni władzą despotyczną – do niego nie dorośli. Lecz oba te narody miały za sobą siłę płynącą z ignorowania praw. W przeszłości zawładnęli więc Solarami, tym łatwiej, że naród kierujący się metafizyką nie miał możliwości stawienia oporu ludom dającym prymat ciału materialnemu, które trzymało „w kajdanach ciemnoty, żądz,

[42] Łatwo oczywiście dostrzec, że szlachetna utopia Campanelli i jego kontynuatorów zdaje się ostatecznie przeobrażać w straszliwą dystopię z *Roku 1984* George'a Orwella.

[43] A. Lange, *Miranda*, s. 35.

[44] *Ibidem*, s. 79.

[45] *Ibidem*, s. 42.

plugastwie rozpusty, kłamstwa, lenistwa”[46]. Wśród zniewolonych Solarów narodziła się jednak idea wyzwolenia z ciała materialnego, co okazało się możliwe po odkryciu Nirwidium. Dało im ono możliwość uwolnienia się od najeźdźców i odbudowania własnego państwa. Tymczasem po wielu latach wrogowie znów wypowiedzieli wojnę, lecz tym razem, wobec potężnej przewagi cywilizacji Surja-wastu (m.in. broń nirwidialna, rażąca system nerwowy, lecz zachowująca przy życiu, wywiad telepatycznie rozpoznający zamiary wroga, teleportujący się żołnierze), ich klęska okazała się nieuchronna.

Zamierzeniem Langego było ukazanie warunków, w jakich „możliwe by było stworzenie społeczności doskonałej”[47]. Według niego bowiem państwo Campanelli musiało – przy mentalności ludzi niepotrafiących korzystać z takich dobrodziejstw, jak na przykład równy podział dóbr – ulec anarchii. Dlatego właśnie Surja-wastu zbudowali ludzie duchowo przeobrażeni. Lange, kreśląc ich wizerunek, wykorzystał przede wszystkim badania zjawisk paranormalnych. Nie przypadkiem też wskazywał na silne inspiracje mieszkańców Surja-wastu kulturą Indii. Przyciągała ona bowiem uwagę świata zachodniego licznymi formami kształcenia ducha. Lange nie wahał się przy tym napisać, że swoją wizję uważa za „antycypację rzeczy, które będą”[48] i że „w *Mirandzie* znajdują się przeczucia nieokreślonych dziś jeszcze prawd naukowych”[49]. To przekonanie wzmacniało w nim odkrycie protonu, który – jak sądził – bardzo przypominał Nirwidium[50].

Wprawdzie projekt Langego był fikcją literacką, jednak nadzieje związane z wybraniem duchowego, a nie technicznego kierunku rozwoju stały się w okresie międzywojennym na tyle żywe, że pojawiły się inicjatywy próbujące w taki lub inny sposób je urzeczywistnić. Do najbardziej prężnych należało Bractwo Odrodzenia Narodowego, założone przez cieszyńskiego nauczyciela Józefa Chobota (1875–1942). Według niego materializm

---

[46] *Ibidem*, s. 51.

[47] A. Lange, *W czwartym wymiarze*, wyd. 2, Częstochowa 1925, s. III oraz *idem*, *Miranda*, Warszawa 1987, s. 6.

[48] *Idem*, *W czwartym wymiarze*, s. IV oraz *idem*, *Miranda*, s. 8.

[49] *Idem*, *W czwartym wymiarze*, s. IV oraz *idem*, *Miranda*, s. 7.

[50] *Idem*, *W czwartym wymiarze*, s. III oraz *idem*, *Miranda*, s. 7.

obnażył już całą głębię swej destrukcji, nadszedł więc czas wielkiego przesilenia, czas odrodzenia ducha, w wyniku którego materialistyczne koncepcje runą. Ludzie zapragną doskonalić się wewnętrznie, a w ślad za tym przyodzieją „nową szatę poznania Prawdy, Światłości, Dobra i Piękna”[51]. W rezultacie uzdrowią społeczne relacje i oprą je na innych, lepszych zasadach[52].

Motyw przemiany w ciało eteryczne pojawił się w literaturze międzywojnia nie tylko u Langego. Można tu przywołać choćby *Miasto księżyców* Stanisława Balińskiego (1898–1984), zamieszczone w zbiorze opowiadań pod tym samym tytułem[53]. W opowiadaniu tym ludzie, po spożyciu dziwnego płynu wynalezionego przez profesora Jana Laukena, ulegali „księżycowej przemianie”. Osiągali wówczas stan ekstazy, a ich ciała stawały się eteryczne i ulatywały w powietrze, gdzie jaśniały srebrzystym blaskiem. Żyli oni też tak długo, jak długo mogli chłonąć promienie księżyca – byli więc właściwie nieśmiertelni, choć w dzień szarzeli i nikli. Metamorfozę tę Baliński nazywał „przemianą w poezję”, ale nie próbował opisywać zasad, które miałyby kierować ich życiem. Wspomniał jedynie, że stają się mieszkańcami najpiękniejszego ze wszystkich państw świata, tajemnie połączonego z księżycem.

Książka Langego jest więc właściwie jedyną, która aż tak szczegółowo przedstawia wizję przyszłości zbudowaną na podstawie badań zwanych wówczas mediumicznymi i kreśli obraz społeczeństwa, które odrzuciło postęp techniczny na rzecz rozwoju duchowego. Społeczeństwo to wydaje się potężne i szczęśliwe. Każdy może w nim żyć, nawet jeśli nie akceptuje fundamentalnej zasady istnienia w Surja-wastu, czyli przemiany w byt astralny. Dysydenci są wprawdzie izolowani, lecz przecież nie mogą żyć w świecie astrali, bo nie są do niego przystosowani. To wyjątkowo pełna wizja społeczności realizującej idealny model życia. Możliwość tę zawdzięcza ona jednak wyłącznie wzniesieniu się na wyższy poziom rozwoju duchowego, połączonego z odrzuceniem materialnych aspektów istnienia.

[51] J. Chobot, *W sprawie domowej*, „Odrodzenie” 1921, nr 3, s. 1.

[52] Więcej na ten temat zob. A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2, s. 133–143.

[53] S. Baliński, *Miasto księżyców*, Warszawa [1924].

Paradoksalnie też właśnie dlatego dysponuje znacznie wyższą techniką. *Miranda* nie jest jednak książką jednoznaczną i przez szczeliny jej fabuły zdaje się przenikać inna prawda. W Surja-Wastu nie ma na przykład miejsca dla tych, którzy zapragną zboczyć z drogi życia wyznaczonej na podstawie „obrazu psychometrycznego". W takim razie pozostaje im tylko złożyć siebie na ofiarnym stosie. Przynajmniej tak postrzega to Podobłoczny, choć nie wyklucza, że zmysły jego materialnego ciała ślepe są na wyższe formy istnienia, oczywiste dla Solarów.

Lange „sprawdza" w swej książce implikacje nie tylko refleksji Campanelli, ale także innych systemów filozoficznych, chociażby idealizmu Platona (424/3 p.n.e. – 348/7 p.n.e.) czy koncepcji nadczłowieka Friedricha Nietzschego (1844–1900). Odwołuje się też do literatury, m.in. do dzieł Williama Szekspira (1564–1616)[54], Edgara Allana Poego[55], Juliusza Słowackiego (1809–1849)[56] oraz do eposów staroindyjskich (*Nal i Damajanti*). Równocześnie porusza kwestie związane ze spirytyzmem i – szerzej – okultyzmem oraz buddyzmem. Akcja powieści staje się więc ostatecznie jedynie pretekstem do polemik społecznych, filozoficznych i interkulturowych, a to sprawia, że można ją analizować na różnych poziomach i wykorzystać wiele możliwości interpretacyjnych (choć przeważnie ograniczają się one do jednego lub kilku wątków i różnią się już na poziomie oceny, czy mamy do czynienia z utopią, dystopią czy też – jak sądził Lange – antyutopią).

Całkowicie inaczej zostały pomyślane powieści Włodzimierza Bełcikowskiego (1874–?): *W walce ze złotym smokiem* (1925)[57] i *Tajemnica wiecznego życia* (1926)[58]. Obie bowiem zawierały stosunkowo proste i jednoznaczne przesłanie, podane w sensacyjnej formie, jawnie nawiązującej do słynnych przy-

[54] *Miranda* Langego, podobnie jak jej imienniczka z *Burzy* Szekspira, opuściła rodzimą Szkocję. Obie bohaterki łączy też motyw morza.

[55] Astralna emanacja Mirandy, Lenora, nawiązuje do wiersza Poego *Lenora*. Obie Lenory są symbolem idealnego świata, kobiecości i miłości platonicznej.

[56] Elementy filozofii genezyjskiej Słowackiego (*Genezis z Ducha*) dotyczące roli jednostki i narodu w historii.

[57] W. Bełcikowski, *W walce ze złotym smokiem*, [Warszawa] 1925.

[58] *Idem*, *Tajemnica wiecznego życia*, [Warszawa] 1926.

gód Sherlocka Holmesa sir Arthura Conana Doyle'a[59]. Nawet nazwiska głównych bohaterów brzmiały podobnie: William Talmes i Jackson. Talmes Bełcikowskiego odznaczał się jednak nie tylko wyjątkową spostrzegawczością, wnikliwością i biegłością w sztuce logicznego myślenia, lecz był także znawcą wiedzy tajemnej, która pozwalała mu hipnotyzować, dematerializować, sprawiać, że więzy opadały, a stalowe kraty rozsypywały się w proch. Wszystkie te umiejętności czyniły z niego wyjątkowo groźnego przeciwnika w walce ze złem. Talmes nie walczył jednak ze złymi ludźmi, takich bowiem w książkach Bełcikowskiego właściwie nie ma. Natomiast wszelkie słabości, jak wygodnictwo, opieszałość czy hedonizm, pozwalały działać złu transcendentnemu. I to właśnie jemu przeciwstawiał się Talmes. Tylko on bowiem potrafił je dostrzec i unicestwić.

Obie książki Bełcikowskiego łączyło bardzo wyraźne przesłanie moralne: miały one otworzyć oczy na zagrożenia, jakie niesie przyjęty model rozwoju. „Zalewają nas fale płytkiego egoizmu", pisał Bełcikowski, a „codzienna walka o byt staje się coraz bardziej wyczerpująca, zażarta i bezwzględna. Ogrom wrogich potęg planowo i wyrafinowanie pracuje na zgubę naszej państwowości"[60]. Wprawdzie diagnoza ta dawała wyraz powszechnym w każdych czasach nastrojom i lękom, ale proponowana terapia nosiła już wyraźne znamiona epoki. Wyrastała bowiem z idei duchowej odnowy, szerzonej wówczas zarówno w środowiskach katolickich, jak i wśród niemałej rzeszy ludzi poszukujących w innych tradycjach albo owładniętych nadzieją, że badania metapsychiczne – jak je wówczas nazywano – przyniosą dowody istnienia świata pozazmysłowego, a przynajmniej pozwolą odkryć i rozwinąć ukryty potencjał psychiki. Jak stwierdzał Bełcikowski, w warunkach moralnego upadku

> przeświadczenie o niewyczerpanych możliwościach ducha ludzkiego, odczucie go w sobie, szacunek dla swego „ja", wiara w swoje siły, oderwanie się, o ile tylko to jest możliwe, od rzeczy

[59] O obu powieściach zob. też: A. Mikołejko, *From the Grotesque to a Vision*…, s. 123–126.

[60] W. Bełcikowski, *Przedmowa* [w:] *idem*, *W walce ze złotym smokiem*, Warszawa 1984, s. 5.

> poziomych, dążenie do wzniesienia się wyżej – jedynie może uzbroić nas należycie do walki i do zwycięstwa. Rozwój duchowy wtedy tylko jest możliwy, kiedy widzi przed sobą ideał – absolut. Nie widząc przed sobą gwiazdy przewodniej, człowiek błądzi, pada i nurza się w błocie[61].

Przewodnikiem na drodze rozwoju duchowego powinna być – zdaniem Bełcikowskiego – wiara katolicka, ponieważ wyznacza właściwe cele. Nie ma ona jednak środków do ich realizacji. Walczy bowiem zarówno z ludzkimi słabościami, jak i wiedzą oraz praktykami innych systemów religijnych. Wiedzą i praktykami – dodać trzeba – które mogą być oddane w służbę złu, więc trzeba je zgłębić i wykorzystać do czynienia dobra. Inaczej trudno się przed nimi obronić. Dla Bełcikowskiego – podobnie jak dla Langego – naprawy rzeczywistości można dokonać tylko przez taką pracę nad sobą, która pozwoli wznieść się na wyższy poziom moralny. U Langego było to możliwe przez materializację przypominającą daimoniona, u Bełcikowskiego natomiast – jak u większości pisarzy tamtego okresu – przez wykorzystanie i rozwinięcie potencjału skrytego we własnym wnętrzu. Fascynował go przy tym nie tylko okultyzm, ale i technika, która stawała się narzędziem wspomagającym moralną odnowę świata. Taką właśnie funkcję pełnią w jego książkach różne wynalazki, na przykład elektrofony, hydroplany, radiatory itp. Elektrofony otwierają drzwi i zapraszają do wejścia, zastępują więc służących i lokai, a przez to stają się świadectwem szacunku dla drugiego człowieka – uwalniają wszak od wzgardy, jaką otoczone są te zawody. Hydroplany, czyli jachty ze skrzydłami, potrafią wytrzymać napór najbardziej rozszalałych żywiołów. Okazują się one doprawdy niezastąpione, gdy ciemne moce rozpętują żywioły, by udaremnić pomoc, którą Talmes i jego ludzie chcą nieść porwanej i przeznaczonej na krwawą ofiarę parze zakochanych. Nawet radiatory, które zdają się najbardziej neutralne, tworzą bowiem tylko „jednostajny, łagodnie ciepły i rzeźwiąco przyjemny klimat”[62], służą w istocie

[61] *Ibidem.*
[62] W. Bełcikowski, *Tajemnica wiecznego życia*, Warszawa 1984, s. 68.

temu, by przeciwstawić opis miasta materialnej szczęśliwości wewnętrznej gorączce trawiącej dusze jego mieszkańców.

Bełcikowski trafnie wydobywał fobie i z dużą dozą wyobraźni eksploatował dwie największe fascynacje tamtych czasów: okultyzm (rozumiany jednak jako rodzaj wiedzy psychologicznej, której arkana może, a nawet powinien posiąść każdy) oraz technikę. Co więcej, budował on wizję harmonijnego połączenia rozwoju wewnętrznego, polegającego na opanowaniu i wykorzystaniu niezbadanego potencjału psychicznego (jaki miał się ujawniać m.in. w różnego rodzaju zjawiskach paranormalnych) z technologicznym. Tę ideę współistnienia i wzajemnego wspierania zaproponował wówczas, gdy technologia była bodaj najbardziej oskarżana o niszczenie nawet najbardziej elementarnych form rozwoju wewnętrznego.

Siła oskarżeń o niszczycielską moc cywilizacji podążającej drogą rozwoju technicznego nie zmalała jednak nawet po kilkunastu latach. Niemal plakatowym ich przykładem może być powieść Stefana Grabińskiego *Wyspa Itongo*[63]. Tę zagubioną gdzieś w bezmiarze świata wyspę pochłania ocean, ponieważ jej mieszkańcy oddają władzę obdarzonemu paranormalnymi właściwościami przybyszowi z Europy, Janowi Gniewoszowi, który jednak pragnie pozbyć się swych medialnych uzdolnień. Dlatego narzuca on Itonganom rozwój technologiczny, a także zamierza wykorzenić miejscowe wierzenia oraz praktyki religijne. Posunięcie to rzeczywiście, zgodnie z nadzieją Gniewosza, wygasza jego paranormalne zdolności, lecz jednocześnie traci on posłuch. Zgodnie bowiem z miejscowymi wierzeniami i tradycją właśnie te zdolności decydują o wyborze władcy. Wkrótce okazuje się też, że lekceważenie obrzędów i znaków przypisywanych przez wyspiarzy siłom nadzmysłowym nie tylko prowadzi do konfliktu między mieszkańcami wyspy, ale także obraca przeciwko nim moce natury. Podlegają one bowiem prawom, o których ludzie nie mają pojęcia. Dlatego ignorowanie zjawisk nazywanych paranormalnymi czy odrzucenie doświadczenia wielu pokoleń, ujętego w formy religijne, musi nieuchronnie prowadzić do bezwiednego naruszenia równowagi między nierozpoznanymi siłami,

[63] S. Grabiński, *Wyspa Itongo*, Warszawa 1936.

a co za tym idzie – do katastrofy[64]. Przesłanie Grabińskiego jest wyraźnie: położenie nacisku wyłącznie na rozwój technologiczny rozpęta nieznane moce i wyzwoli groźne żywioły.

Dokonała się zatem – w ciągu niewiele ponad pół wieku – radykalna zmiana perspektywy. O ile wcześniej spirytyzm postrzegany był jednoznacznie jako wyraz ciemnoty i narzędzie żerowania na ludzkiej naiwności, o tyle z początkiem wieku XX zaczęto w nim i – szerzej – w okultyzmie widzieć sprzymierzeńca, pozwalającego przeciwstawić się najbardziej niszczącym konsekwencjom rozwoju technologicznego. Seanse spirytystyczne, które dla wielu stały się dowodem ciągłości istnienia poza życiem doczesnym, wydobywały też z ogromną siłą kwestię odpowiedzialności moralnej. Przekonywały bowiem, że za wyrządzone zło trzeba będzie zapłacić, jeśli nie na tym świecie to w zaświatach lub może w przyszłym życiu. Natomiast paranormalne zdolności mediów pozwalały snuć przypuszczenia, że ewolucja zmierza w innym kierunku niż rozwój technologiczny, a więc ten ostatni trzeba uznać za swoistego rodzaju wynaturzenie, o ile nie idzie w parze z rozwojem tych uzdolnień, które zdaje się ofiarowywać natura i które być może pozwalają nie tylko lepiej zgłębiać rzeczywistość, ale też bardziej nad nią zapanować. Oczywiście, ta perspektywa nie zdominowała myślenia, odcisnęła się jednak na tyle wyraźnie w twórczości, zwłaszcza w literaturze, że w jakimś stopniu ostudzała nadmierną fascynację zdobyczami techniki, wskazując na jej negatywne następstwa, a przynajmniej skłaniała do refleksji nad konsekwencjami przyjętego modelu rozwoju.

---

[64] W pewnej mierze paralelna do tych koncepcji, mimo wszystkich różnic, jest idea „prometeizmu chrześcijańskiego", która pojawia się w różnych dziełach Mariana Zdziechowskiego (1861–1938) jako odpowiedź nie tylko na Nietzscheańską koncepcję „nadczłowieka", lecz także na nadciągającą niechybnie katastrofę dziejową, stanowiącą rezultat błędnego kierunku rozwoju cywilizacji, a nade wszystko spotęgowania się nowoczesnych totalitaryzmów i sprzyjających im „wewnętrznych barbarzyńców".

WOBEC TRADYCJI

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 264 2021-01-08 14:07:23

PRZEMYSŁAW SIERADZAN
Uniwersytet Gdański

ANTYCHRYSTIANIZM

KRYTYKA CHRZEŚCIJAŃSTWA W POLSKIEJ LITERATURZE INSPIROWANEJ EZOTERYZMEM (1890–1939)

Badacz ezoteryki, który stawia sobie za cel analizę wątków antychrześcijańskich w polskim dyskursie inspirowanym okultyzmem w latach 1890–1939, staje przed niezwykle trudnym wyzwaniem. Liczba polskojęzycznych tekstów krytycznych wobec duchowości chrześcijańskiej, powstałych przed II wojną światową, jest tak nieznaczna, że uprawnione wydaje się wręcz użycie przymiotnika „znikoma". Dominujący ówcześnie światopogląd religijny poddawali krytyce jedynie nonkonformistyczni myśliciele, sytuujący się – z racji niepopularności swoich przekonań – na marginesie dyskursu ezoterycznego. Poglądy antychrześcijańskie w okresie poprzedzającym II wojnę światową nie tylko nie zyskały (choćby ograniczonego) poklasku, ale wywołały zainteresowanie na tyle niewielkie, że nie zrodziły w potencjalnych adwersarzach potrzeby polemicznego ustosunkowania się do nich.

Mimo nieznacznego zasięgu i znikomej popularności przedwojennej polskiej myśli ezoterycznej o charakterze antychrześcijańskim uważam ją za wartą eksploracji intelektualnej. Po pierwsze, krytyka paradygmatu dominującego jest aktem odwagi intelektualnej, co samo w sobie można uznać za godne

docenienia. Po drugie, część z badanych przeze mnie tekstów charakteryzuje się oryginalnością i posiada znaczną wartość literacką i naukową – dzieła te są elementem zapomnianego (a wartego przypomnienia) dziedzictwa intelektualnego. *Last but not least*, krytyka chrześcijaństwa stała się nadzwyczaj istotnym wątkiem w powojennej polskiej myśli ezoterycznej.

Duchowa i intelektualna supremacja chrześcijaństwa w polskiej myśli ezoterycznej opisywanego okresu jest wątkiem wartym pogłębionej refleksji. Warto zauważyć, że skala tego fenomenu znacząco osłabła w kolejnych dekadach. Przynajmniej od lat osiemdziesiątych XX wieku nauki Jezusa z Nazaretu oraz oparte na nich tradycje i obrzędy poddawali krytyce liczni przedstawiciele rozmaitych nurtów duchowości alternatywnej działający w Polsce, by wymienić tylko: rodzimowierców słowiańskich, asatryjczyków, wiccan, synkretycznych neopogan, satanistów, lucyferian, thelemitów, dyskordian, zwolenników magii chaosu, adeptów kabały klifotycznej, a także część uczestników i ideologów nowych ruchów religijnych, inspirowanych religiami Wschodu, ideami New Age czy ufologią. Prawdziwy rozkwit krytycznych wobec chrześcijaństwa nurtów ezoteryki, który rozpoczął się w okresie poprzedzającym przemiany polityczne 1989 roku i trwa do momentu, gdy powstają te słowa, kontrastuje z ubóstwem (z punktu widzenia ilości, nie zaś jakości) analogicznych fenomenów kulturowych w okresie przedwojennym. Tym samym myśliciele okultystyczni, którzy już przeszło pół wieku wcześniej odcinali się od chrystianizmu, mogą zostać uznani za pionierów intelektualnych, przecierających szlaki kolejnym pokoleniom.

Znany niderlandzki badacz Wouter Hanegraaff określił filozofię ezoteryczną mianem „wiedzy odrzuconej”[1]. Niezależnie od kontrowersji, które może budzić to sformułowanie, polską ezoterykę antychrześcijańską należy uznać za odrzuconą po dwakroć: wyklętą zarówno przez ogół społeczeństwa, znajdujący się pod dominującym wpływem światopoglądu uformowanego przez chrześcijaństwo ortodoksyjne, jak też i przez społeczność

[1] Zob. W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

ezoteryczną, hołdującą w większości przekonaniom bliskim heterodoksyjnym nurtom chrześcijańskim.

Absolutna hegemonia heretyckiego (w autentycznym, a więc pozbawionym pejoratywnego zabarwienia znaczeniu tego słowa)[2] chrześcijaństwa w latach 1890–1939 wyróżniała polskie środowisko ezoteryczne na tle ówczesnej Europy i świata. Nie jest tu wyjątkiem niewątpliwie najsilniejsza i najbardziej wpływowa z polskich formacji ezoterycznych, którą był ruch teozoficzny. Wprawdzie Helena Bławatska, założycielka i twórczyni ideowych fundamentów Towarzystwa Teozoficznego, nie kryła swojego krytycyzmu wobec religii i tradycji chrześcijańskiej, ale polscy kontynuatorzy jej myśli całkowicie przemilczali te wątki. Można odnieść wrażenie, że Wanda Dynowska (1888–1971) i jej współpracownicy z Polskiego Towarzystwa Teozoficznego dokonali reinterpretacji wyznawanej przez siebie doktryny w taki sposób, by była ona łatwiejsza do zaakceptowania przez w większości katolickie społeczeństwo[3]. Względnie silny nad Wisłą ruch antropozoficzny miał charakter otwarcie chrystocentryczny. Polscy ezoteryczni indywidualiści, tacy jak np. Wincenty Lutosławski (1863–1954), Józef Świtkowski (1876–1942), Jan Hadyna (1899–1971), Karol Chobot (1875–1942), Maria Horska-Szpyrkówna (1893–1977), Robert Walter (1908–1981), Mieczysław Geniusz (1853–1920) czy Lucjan Freytag (1883–1967), uważali się za chrześcijan. Nawet martynista Czesław Czyński, którego skandalizująca prasa przedstawiała jako czarnego

[2] Zob. J. Prokopiuk, *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004. Herezja (z gr. *hairesis* – wybierać) to w istocie pewna postawa wobec duchowości, wyrażająca się w uznawaniu prawa każdej jednostki do niezależnych poszukiwań religijnych oraz samodzielnym i świadomym interpretowaniu zasad wiary, a także odrzuceniu dogmatyzmu i apriorycznego uznawania autorytetu jakiejkolwiek tradycji czy instytucji. Antonimem herezji jest ortodoksja – rygorystyczne przestrzeganie dogmatycznie interpretowanych zasad religijnych i bezkrytyczna wierność pewnej doktrynie. Pierwotnie oba pojęcia miały charakter neutralny. W okresie późnostarożytnej i średniowiecznej hegemonii kulturowej chrześcijaństwa ortodoksyjnego w Europie pojęcie nabrało wydźwięku pejoratywnego, który w pewnym stopniu (zdaniem autora, niestety) nadal utrzymuje się w semantyce polszczyzny współczesnej.

[3] Warto w tym miejscu odnotować, że pełne krytycznych odniesień do chrześcijaństwa dzieło Heleny Bławatskiej *Isis Unveiled* nigdy nie zostało przełożone na język polski.

maga i satanistę, był w rzeczywistości ezoterykiem chrześcijańskim i członkiem Kościoła rzymskiego[4]. Niewielka grupa polskich adeptów Agni Jogi uprawiała, co prawda, ezoterykę niechrześcijańską (inspirowaną przede wszystkim religiami Orientu), lecz swój krytycyzm ograniczała do działalności instytucji chrześcijańskiego kultu[5]. Podobnie scharakteryzować można czasopismo „Feniks", którego jedyny numer ukazał się w 1937 roku. Był to jeden z nielicznych przykładów polskich periodyków propagujących okultyzm niechrześcijański (m.in. duchowość dawnych Słowian, religie Wschodu, Agni Jogę i teozofię)[6]. Nawet tam nie sposób jednak odnaleźć krytyki przesłania Ewangelii. Mimo usilnych starań współczesnych badaczy tego nurtu nie udało się wykazać jakiegokolwiek wpływu twórczości i działalności członków krytycznej wobec chrześcijaństwa inicjacyjnej organizacji okultystycznej Ordo Templi Orientis (Zakon Świątyni Wschodu) oraz filozofii Thelemy na polską myśl ezoteryczną. Nazwisko najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu – Aleistera Crowleya – najprawdopodobniej nigdy nie ukazało się w druku w polskiej literaturze i prasie przed 1939 rokiem.

Warto w tym miejscu odnotować, że w twórczości ezoteryków polskich omawianego okresu bez trudu odnaleźć można krytykę dogmatycznego i zrytualizowanego katolicyzmu czy też – rzadziej – samego Kościoła rzymskiego i jego tradycji. Krytyka ta przeprowadzana była zazwyczaj z pozycji chrześcijaństwa, uznawanego przez samych autorów za autentyczne i nieskażone, wykracza zatem poza obszar badawczy niniejszego studium.

Szczególnie istotne miejsce wśród polskich krytyków chrześcijaństwa z pozycji ezoterycznych zajmuje Jan Hempel (1877–1937). Ten filozof i działacz polityczny znany jest dziś przede wszystkim jako tłumacz i propagator dzieł Williama Jamesa, a także aktywista

[4] Zob. Z. Łagosz, *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX-wiecznej tradycji ezoterycznej*, Gdynia–Kraków 2016; Z. Łagosz, *Czesław Czyński. Czarny adept*, Warszawa 2017.

[5] Por. M. Rzeczycka, P. Sieradzan, *Międzynarodowa afera z tajemną księgą w roli głównej (Warszawa – Naggar – Wisła – Asunción: 1936–1937)* [w:] *Magia ksiąg, księgi magii. Księga pamiątkowa poświęcona profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska, U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017.

[6] „Feniks" 1937, nr 1.

komunistyczny. Mniej znane są jego wczesne sympatie wobec duchowości politeistycznej i orientalnej.

Hempel nie uzyskał formalnego wykształcenia średniego i wyższego. W latach 1903–1910 podróżował po świecie. Przy budowie Kolei Wschodniochińskiej pełnił funkcję mierniczego, później pracował na statkach – odwiedził Japonię, Indie i Włochy. W lutym 1904 roku przybył do Parany w Brazylii. Wtedy napisał swoje pierwsze dzieło *Kazania polskie*, które było wyrazem głębokiej krytyki chrześcijaństwa z pozycji antropocentrycznej doktryny ezoterycznej, postrzegającej człowieka-twórcę jako pośrednika między transcendentnym światem duchowym i materialnym. Praca ta utrzymana była w duchu swoistego mesjanizmu *à rebours*, przypisującego narodowi polskiemu misję uwolnienia ludzkości od chrześcijaństwa, postrzeganego jako trucizna duchowa, narzucona Słowianom przez wrogich im Niemców:

> Kto przyniósł do nas naukę Chrystusową kto nas tym jadem zakaził? Niemcy-cudzoziemcy, ziemi polskiej grabiciele. […] I ten sposób walki z nami okazał się najskuteczniejszy: – chrześcijaństwo odebrało nam wszelką moc, wszelką siłę bohaterskiego rozmachu […], aż w końcu uwierzyliśmy, że – jak Chrystus – przeznaczeni jesteśmy na ofiarę mściwemu Bogu, że jedynym czynem naszym jest barania śmierć pod nożem kapłana, który wilczy rzymskogermański głód nasyci polską krwią naszą[7].

Od 1908 roku Hempel przebywał w Paryżu, gdzie zbliżył się do środowisk anarchistycznych. W tym okresie napisał *Kazania piastowe* – antychrześcijański manifest zadedykowany „Młodym!", pisany młodopolskim językiem, pełnym metafor, przypominający poemat utrzymany w duchu nietzscheańsko-anarchistycznym i ultraindywidualistycznym[8]. Autor przedstawia tam panteistyczną wizję Wszechświata oraz dokonuje apoteozy człowieka, w którego dziele doskonałość istnienia osiąga swój zenit. W traktacie zaprezentowana zostaje wizja

[7] Zob. J. Hempel, *Kazania polskie*, Kurytyba 2010.
[8] Zob. *idem*, *Kazania piastowe*, Bielsk 2012.

ludzkości, którą kierują dwa wielkie prądy, utożsamiane z wolnością i zniewoleniem:

> Wspomniane już było o dwóch wielkich prądach w ludzkości, z których jeden – prąd wolności – idzie przez Indie i Grecję aż do nas, a drugi – prąd panów i rabów – idzie przez Babilon, Egipt, Jeruzalem, Persję aż wreszcie przez Rzym i Bizancjum rozlewa się po Europie[9].

Oba prądy są wrogie sobie nawzajem i wiążą się z wzajemnie wykluczającymi się systemami wartości. Hempel podaje szereg przykładów ilustrujących tezę o fundamentalnej opozycji między etosem wolności i niewolą, utożsamianą z chrześcijaństwem:

> Demon w Grecji opiekunem i pomocnikiem ludzi jest. Demon u chrześcijan – to wróg człowieka […]. Człowiek u nas – po aryjskiej stronie – to istota najdostojniejsza, najpiękniejsza i najdoskonalsza. Człowiek u chrześcijan – po semickiej stronie – to podły rab pański, istota plugawa i krnąbrnie buntować się tylko umiejąca[10].

Według Hempla chrześcijaństwo, będące emanacją kultury zniewolenia, redukuje status ontyczny człowieka do nieudanego, ułomnego odbicia Boga, pozbawiając go jaźni i woli:

> Dążenie do wolności i poznania u chrześcijan-semitów jest największą zbrodnią; boć nie za co innego Adam wygnany był z Raju, jeno za to, że wolnym i świadomym być chciał. Psie czołganie się u nóg pańskich u nas na słuszną zasługuje wzgardę. Psie poddanie się nie wiadomo za co na plecy mu spadającym batogom pańskim najwyższą jest cnotą Hioba[11].

Chrześcijański Bóg przedstawiany jest w traktacie jako okrutny tyran, który gardzi człowiekiem i pozbawia go wolności.

W 1910 roku Hempel powrócił na ziemie polskie. W Lublinie objął stanowisko redaktora „Kuriera Lubelskiego", jednak wkrótce został zmuszony do rezygnacji. Jesienią następnego roku

---

[9] *Ibidem*, s. 205.
[10] *Ibidem*, s. 206.
[11] *Ibidem*.

wrócił do Paryża, gdzie wstąpił do Polskiej Partii Socjalistycznej-Lewicy. W maju 1912 roku ponownie przyjechał na ziemie polskie, angażując się w działalność socjalistyczną, spółdzielczą i oświatową (do jego wychowanków należał młody Bolesław Bierut).

Szczególnie interesującym dziełem ezoterycznym Hempla, zawierającym treści antychrześcijańskie, jest *Bohaterska etyka Ramajany*. Pierwsza część tekstu stanowi streszczenie hinduistycznego eposu *Ramajana*, jednej z ksiąg kanonu Smriti („to, co jest zapamiętane"), w której heros Rama, będący awatarem (inkarnacją) boga Wisznu i następcą tronu miasta Ajodji, zostaje wygnany na czternastoletnią banicję tuż przed ceremonią koronacji. Na wygnaniu prowadzi życie ascety, lecz powraca do rodzinnego miasta na wieść o inwazji demonicznych istot – Rakszasów. Rama przybywa z odsieczą oblężonemu miastu i stacza zwycięski pojedynek z najpotężniejszym z najeźdźców – złowrogim Rawaną, po czym rozpoczyna szczęśliwe i mądre panowanie[12]. Po omówieniu fabuły eposu autor przechodzi do analizy religijnego i filozoficznego przesłania dzieła. Pisze:

> Najogólniejszym rysem Ramy jest BOHATERSTWO – i wszystko, cokolwiek o nim powiedzieć będziemy mogli, jest naprawdę tylko objaśnieniem, wykładem pojęcia bohaterstwa. Rama jest bohaterem – dostojnym, jasnym, pogodnym bohaterem[13].

Hempel nie kryje podziwu dla heroicznej postawy Ramy, który z godnością przyjął decyzję swojego ojca o wygnaniu (wynikającą ze złożonego niegdyś przyrzeczenia), a następnie powrócił, by w bohaterskim starciu uwolnić ludzkość od demonicznych hord. Wizję tę przeciwstawia chrześcijańskiemu ideałowi etycznemu:

> Jakież to różne od pokus chrześcijańskich, od tego zła, co jawi się w formie pięknej i ponętnej, jak to różne od perwersyjnych wizji świętych chrześcijańskich, którym Zło jawi się jako Piękno, a Dobro jako surowa, kamienista i ciernista pustynia. Zło nie mogło przyjść do Ramy w formie pięknej, bo Zło

[12] J. Hempel, *Bohaterska etyka Ramajany*, Lublin 1914, s. 3–9.
[13] *Ibidem*, s. 11.

> jest brzydkie; i Rama bynajmniej ze sobą walczyć nie potrzebuje, aby Dobru i Pięknu wierności dochować[14].

Następnie myśliciel prezentuje swoją wizję średniowiecza, które utożsamia z tryumfem chrystianizmu i upadkiem wartości reprezentowanych przez kulturę aryjską, w którym jednakże pojawia się zaprzeczenie wartości chrześcijańskich – postać bohaterskiego rycerza, opiewana w eposach heroicznych (takich jak te dotyczące Świętego Graala): „Jakżeż zdziwiłyby się Marki, Pawły i Łukasze ewangeliczne, gdyby im pokazano takiego w zbroję zakutego, z wstęgą kochanki na hełmie, z olbrzymim mieczem w ręku – obrońcę wiary chrystusowej"[15]. Hempel utożsamia europejskich rycerzy z indoaryjskimi kszatrijami i przeciwstawia etos rycerstwa chrześcijańskiej apologii cierpienia i pokory[16]. W dalszej części traktatu czytelnik odnajduje przeciwstawienie indyjskiego zbawiciela świata Ramy i semickich, judeo-chrześcijańskich wyobrażeń o mesjaszu:

> Zbawienie świata dokonywa się po stronie semickiej nie wysiłkiem bohaterskim, ni walką ze złym pierwiastkiem, jeno zaparciem się godności swojej ludzkiej, wyrzeczeniem się własnej woli, własnego chcenia, niemal osobowości zaprzeczeniem[17].

Światopogląd judeochrześcijański przedstawiany jest jako antyhumanistyczny, pozbawiający istotę ludzką jej człowieczeństwa w imię iluzorycznego, fałszywego prawa, utożsamianego z bezmyślnym, bezwolnym posłuszeństwem chrześcijańskiemu Bogu. Podobnie Rama, okazujący wspaniałomyślność pokonanemu Rawanie, przeciwstawiany jest Dawidowi, w podstępny sposób zabijającemu Goliata. Autor porusza też przemilczany zazwyczaj temat, którym są opisywane i gloryfikowane

---

[14] *Ibidem*, s. 21.

[15] *Ibidem*, s. 22.

[16] Warto zauważyć, że Jan Hempel przeciwstawia bohaterów indyjskich eposów zdobywcom Troi z homeryckiej Iliady, którzy – w przeciwieństwie do silnego, spokojnego i pogodnego Ramy – jawią się mu jako próżni, tchórzliwi i grubiańscy, zdobywają Troję podstępem, obrzucając wcześniej jej obrońców gradem karczemnych obelg.

[17] J. Hempel, *Bohaterska etyka*…, s. 33.

w judeochrześcijańskiej Biblii masowe zbrodnie na ludności cywilnej (np. rzeź Kananejczyków)[18]. Przedmiotem krytyki ze strony Hempla jest ponadto pogardliwy stosunek tradycji biblijnej do kobiet. Obecnej w *Ramajanie* wizji radosnej i świetlistej miłości filozof przeciwstawia judeochrześcijańską pruderię i pełną hipokryzji odrazę wobec ludzkiej seksualności: „Jakże inna jest miłość biblijna, ta, która grzechem jest i przekleństwem, która brzydzi się siebie samej i figowymi liśćmi sprośnie się zakrywa"[19]. Sprzeciw myśliciela budzi też judeochrześcijański, instrumentalny stosunek do przyrody, którą „człowiek biblijny" dostrzega tylko wtedy, gdy przynieść mu ona może jakikolwiek zysk, co zostaje przeciwstawione barwnym, pełnym witalności opisom natury obecnym w *Ramajanie*[20].

W późniejszym okresie twórczości i działalności Hempel pozostał wierny swojemu antychrześcijańskiemu światopoglądowi. Odciął się jednak od wczesnych sympatii ezoterycznych, przechodząc na pozycję konsekwentnego materializmu i angażując się w działalność Komunistycznej Partii Polski.

O słabości polskich środowisk, krytycznych wobec duchowości monoteistycznej, może świadczyć fakt, że najsilniejszym ugrupowaniem społeczno-politycznym i intelektualnym nad Wisłą, deklarującym otwartą wrogość wobec chrześcijaństwa, była Zadruga, zainicjowana w 1937 roku i skupiona wokół czasopisma o tytule takim, jak nazwa organizacji, będąca w istocie niewielkim kręgiem działaczy wokół filozofa, ekonomisty i teoretyka kultury Jana Stachniuka. To właśnie ten myśliciel stał się twórcą filozofii kulturalizmu, będącej oryginalną syntezą panslawizmu, nietzscheanizmu, nacjonalizmu, socjalizmu i antychrześcijańskich koncepcji panteistycznych, na której opierała się ideologia Zadrugi. Członkowie tej grupy przybrali sobie słowiańskie imiona, co stanowiło wyraz sprzeciwu wobec hegemonii tradycji judeochrześcijańskiej. Stachniuk, założyciel i ideolog ugrupowania, zwany był odtąd Stoigniewem.

---

[18] *Ibidem*, s. 36.
[19] *Ibidem*, s. 37.
[20] *Ibidem*, s. 38.

Zadrużanie posiadali wprawdzie znikomy wpływ na współczesną sobie rzeczywistość społeczną, współtworzyli jednak jedną z najbardziej oryginalnych formacji intelektualnych międzywojennej Polski. Stachniuk i jego współpracownicy poddawali nieustannej krytyce nie tylko instytucjonalny Kościół rzymski, ale także chrześcijański system wartości i ufundowaną na nim cywilizację łacińską. Wzywali do odrzucenia całości kultury wytworzonej po przyjęciu przez Polskę chrztu, jednocześnie wykazując fascynację dziejami przedchrześcijańskich władztw słowiańskich. Ponadto deklarowali się jako poganie, co w ultrakatolickiej Polsce spotykało się z niezrozumieniem i potępieniem.

Jan Stachniuk (1905–1963) urodził się w Kowlu, na Wołyniu, w rodzinie robotniczej. Po ukończeniu gimnazjum przeniósł się do Poznania, gdzie studiował ekonomię, historię, psychologię i socjologię. W 1933 roku opublikował pierwszą pracę, zatytułowaną *Kolektywizm a naród*[21], w której ujawnił swoją fascynację nacjonalizmem i wartościami wspólnotowymi. W wydanym dwa lata później dziele zatytułowanym *Heroiczna wspólnota narodu* po raz pierwszy poddał druzgocącej krytyce wartości chrześcijańskie[22].

We wczesnym okresie twórczości potępienie chrześcijaństwa formułowane było przez Stachniuka z perspektywy światopoglądu materialistycznego. Także i późniejsze dzieła – za sprawą obecnej w nich krytyki duchowości monoteistycznej – niekiedy niesłusznie interpretowane są w kategoriach czysto materialistycznych. W rzeczywistości światopogląd twórcy Zadrugi ewoluował w kierunku metafizycznego panteizmu, w którym dostrzec można wyraźne inspiracje ezoteryczne i politeistyczne. Przedmiotem krytyki myśliciela nie były wszystkie religie, lecz konkretne systemy wierzeń (przede wszystkim chrześcijaństwo, ale także judaizm, islam, hinduizm i buddyzm)[23]. O niektórych innych światopoglądach religijnych pisał wręcz afirmatywnie:

---

[21] J. Stachniuk, *Kolektywizm a naród*, Warszawa 1933.

[22] *Idem*, *Heroiczna wspólnota narodu*, Warszawa 1935.

[23] *Idem*, *Chrześcijaństwo a ludzkość*, Warszawa 1997, s. 22. Warto zauważyć, że Hempel i Stachniuk odmiennie oceniali różne prądy religijne. Pierwszy afirmował hinduizm, drugi uważał go za religię „wspakulturową", afirmującą bierność. Hempel zrównywał zoroastryzm z chrześcijaństwem, natomiast Stachniuk uważał go za wartościowy światopogląd.

> W *Wedach* indyjskich, w taoizmie Chin, w *Iliadzie* Greków, w naukach Zoroastra, w stosunku do bytu Latynów, Germanów, Celtów, Słowian brzmi jeden zasadniczy ton: widzenie świata jako ewolucyjnej jedności, organicznej siły; brzmi podziw i pragnienie tej siły, wola pełni życia, czucie powinności wobec dzieła budowania mocy i kultury. To jest cecha wspólna wszystkich zdrowych ludów tej epoki[24].

W myśli Stachniuka Wszechświat postrzegany jest jako przestrzeń urzeczywistniania się bezosobowej, metafizycznej siły nazywanej „wolą tworzycielską". W myśl tej koncepcji Wszechistnienie ma charakter dynamiczny. Utożsamia się je z bezustannym dążeniem do przezwyciężania własnych ograniczeń, permanentnym rozwojem i niemającym końca zmierzaniem ku coraz doskonalszym formom.

Konsekwencją wegetatywnego aspektu człowieka jest przeciwieństwo kultury – „wspakultura", która stanowi zespół sił dążących do stagnacji, powstrzymania ewolucji „tworzycielskiej" świata i rozpadu kultury. Najwyższą wartością światopoglądu „wspakulturowego" jest fizjologicznie rozumiane „osobiste szczęście". Dzieje ludzkości myśliciel pojmuje jako nieustającą walkę dwóch przeciwbieżnych ciągów: kulturowego, zmierzającego ku doskonałości, i „wspakulturowego", dążącego do zastoju i rozpadu cywilizacji[25].

Choć Stachniuk wielokrotnie podkreśla „wspaniałość istoty człowieka", w jego wizji antropologicznej nie stanowi on wartości samoistnej. Jego szczególny status ontyczny wynika z tego, że w opisywanej metafizycznej wizji jest on świadomym nosicielem wszechświatowej „woli tworzycielskiej": „Tym, czym człowiek zasadniczo wyróżnia się spośród innych gatunków żyjących, jest zdolność tworzenia, tajemniczy pierwiastek tworzycielski"[26]. Dzięki owemu pierwiastkowi ludzkość jest zdolna do podjęcia się dzieła przekształcania i doskonalenia świata. Najwyższą wartością w koncepcji tego myśliciela jest nie człowiek,

---

[24] *Ibidem*, s. 17.
[25] Zob. J. Stachniuk, *Wspakultura*, Warszawa 1947.
[26] *Idem*, *Człowieczeństwo i kultura*, Poznań 1946, s. 10.

lecz jego dzieło, czyli kultura, rozumiana jako emanacja „woli tworzycielskiej", definiowana jako „proces reorganizacji ładu naturalnego, zbieranie elementów i łączenie ich według innego wzoru, dzięki czemu powstaje nowy typ podległej człowiekowi mocy"[27]. Człowiek jest jednak zarazem determinowany przez swoją naturę biologiczną, zwierzęcą, wegetatywną, czego konsekwencję stanowi dążenie do unikania cierpienia i zwielokrotniania szczęścia. W myśl etyki zadrużnej zadaniem człowieka jest całkowite przezwyciężenie swej wegetatywnej natury[28].

Powyższa wizja przypomina Nietzscheańską wizję człowieka jako mostu rozpiętego między zwierzęciem a nadczłowiekiem. Stachniuk odrzuca tu etykę chrześcijańską, opartą na dychotomii „dobra" i „zła". Zamiast niej postuluje etykę heroiczną, ugruntowaną na pojęciach „upadku" i „zwycięstwa". Zwycięskie jest każde działanie, które przyczynia się do rozwoju kultury („potężnienia woli tworzycielskiej"), upadek stanowi zaś spowolnienie bądź osłabienie kulturotwórczego dzieła ludzkości.

Zadruga poddawała chrześcijaństwo, a w szczególności rzymski katolicyzm (w specyficznym polskim kontekście kulturowym określany pejoratywnie jako „polakatolicyzm"), druzgocącej krytyce, uznając je za przejaw destrukcyjnej, regresywnej „wspakultury". W myśl ideologii ruchu dzieje narodów determinuje ich kolektywna psychika, formowana przez „ideomatrycę", za którą odpowiada dominujący w danej społeczności światopogląd. W rezultacie dokonanej przez siebie analizy socjopolitycznych konsekwencji różnych światopoglądów o charakterze duchowym Stachniuk uznał katolicyzm za prąd szczególnie szkodliwy dla rozwoju kultury, dostrzegając w nim apoteozę eskapizmu, kwietyzmu i konsumpcjonizmu, co nieuchronnie prowadzi do upadku cywilizacyjnego i zacofania. Remedium na postępujący upadek narodu polskiego myśliciel upatrywał w oparciu ideomatrycy o wyrastające z wierzeń przedchrześcijańskich Słowian wartości kolektywistyczne i etykę heroiczną[29]. Choć Zadruga miała charakter neopogański, jej członkowie nie

[27] *Ibidem*, s. 27.

[28] *Ibidem*, s. 25.

[29] J. Stachniuk, *Dzieje bez dziejów*, Warszawa 1939, s. 9–83; *idem*, *Heroiczna wspólnota*…; *idem*, *Mit słowiański*, Wrocław 2006.

rozumieli dosłownie kultu słowiańskich bogów – Świętowit, Perun, Weles i Swaróg traktowani byli przez nich jako personifikacja i wizualizacja pewnych wzniosłych idei, dążeń, praw natury, jako mit narodowy afirmujący wspólnotę i heroiczną etykę walki[30].

Stachniuk uważał chrześcijaństwo za światopogląd dekadencki i odczłowieczający, afirmujący negatywne aspekty natury ludzkiej, za jakie uważał: skłonność do upajania się pustką, niewinnością i nieodpowiedzialnością, czerpanie radości z czystego trwania i subiektywnego stanu szczęścia. Fundamentu chrześcijaństwa upatrywał w personalistycznej koncepcji człowieka, utożsamianej przez niego z „wolą czystego trwania biofizjologicznego jednostki"[31]. Innym aspektem światopoglądu opierającego się na Ewangelii jest „mistyka wspólnoty biologicznego trwania", utożsamiana przez twórcę Zadrugi z pojęciem „wszechmiłość". Termin ten odnosi się do pragnienia fizjologicznego szczęścia wszystkich żywych istot na Ziemi i fałszywego braterstwa wszystkich ludzi, co w przekonaniu Stachniuka jest szkodliwym egalitarnym mirażem: „O to właśnie [chrześcijanom – przyp. P.S.] chodzi, by amputować wszystko, co stanowiłoby jakąś wartość dla kultury. Siła, dzielność, talent, umiejętność, poryw, wola dokonania dzieła i jego środki – to nic nie znaczy, więcej nawet – przeszkadza"[32]. Chrześcijański moralizm stanowi z kolei apologię słabości i bierności[33], spirytualizm utożsamiany jest zaś ze szkodliwym eskapizmem[34]. Typowa dla chrześcijaństwa apologia pokory, miłości, cichości i wiary ma swoje źródło w nihilizmie i prowadzi, zdaniem myśliciela, do stłumienia twórczych i heroicznych dążeń jednostki ludzkiej[35]. W wizji ideologa Zadrugi chrześcijaństwo było trucizną ideową i duchową oraz źródłem upadku narodowego. Polscy neopoganie postulowali antychrześcijańską rewolucję kulturową przeciw religii narzuconej Słowianom przez – w ich opinii – wrogie siły[36].

---

30 Zob. J. Stachniuk, *Mit słowiański.*
31 *Idem*, *Chrześcijaństwo a ludzkość*, s. 29–30.
32 *Ibidem*, s. 46.
33 *Ibidem*, s. 58–67.
34 *Ibidem*, s. 68–79.
35 *Ibidem*, s. 80–82.
36 Zob. J. Stachniuk, *Droga rewolucji kulturowej w Polsce*, Wrocław 2006.

Chrześcijaństwo kontestował także wybitny polski artysta neopogański Stanisław Szukalski (1893–1987), zwany „Stachem z Warty", założyciel grupy artystycznej o nazwie Szczep Rogate Serce. Uważał on tę monoteistyczną religię za obcą słowiańskiemu duchowi i narzuconą przemocą. Opowiadał się za odtworzeniem pradawnych wierzeń, które miały się stać duchowym fundamentem przyszłej Polski mocarstwowej. Do pogańskich mitów i bóstw nawiązuje twórczość plastyczna Szukalskiego. Zaprojektowany przez artystę symbol „Toporła" (orzeł biały stylizowany na topór obosieczny) stał się symbolem antychrześcijańskich nacjonalistów[37].

Myśliciele i twórcy okultystyczni poddający krytyce chrześcijaństwo stworzyli interesujące i oryginalne dzieła, lecz nie wywarli znacznego wpływu na przedwojenną kulturę polską. Ich dzieła, tezy i postulaty docierały do nielicznych kręgów zwolenników i uczniów. Hegemonia paradygmatu chrześcijańskiego nad Wisłą okazała się tak silna, że uległa jej nawet przeważająca większość wolnomyślicielsko i nonkonformistycznie usposobionych ezoteryków polskich. Można dostrzec bardzo jaskrawy kontrast między supremacją światopoglądu chrześcijańskiego w przedwojennych kręgach ezoterycznych a szeroko rozpowszechnionym krytycyzmem wobec monoteistycznego paradygmatu w powojennych środowiskach okultystycznych. To zaś pozwala postawić hipotezę, że fenomen ten był związany ze stopniowym słabnięciem hegemonii światopoglądu chrześcijańskiego w społeczeństwie polskim, w którym w pewnym momencie pojawił się swoisty głód duchowości alternatywnej. Temat ten z pewnością zasługuje na dokładne zbadanie przy zastosowaniu interdyscyplinarnych metod.

[37] Zob. L. Lameński, *Stach z Warty Szukalski i Szczep Rogate Serce*, Lublin 2007.

MARIUSZ DOBKOWSKI
Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem

GNOSTYCYZM

RECEPCJA GNOSTYCYZMU I MANICHEIZMU W POLSKICH PUBLIKACJACH Z LAT 1890–1939 ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM LITERATURY EZOTERYCZNEJ

Badacze ezoteryki zachodniej na początku jej dziejów umieszczają często gnostycyzm[1], późnoantyczną formację duchowo-religijną[2]. Niejednokrotnie można znaleźć także opinie, że koncepcja tego zjawiska religijnego była ważnym czynnikiem rozwoju zachodniej kultury przełomu XIX i XX wieku oraz okresu międzywojennego[3]. Powyższe stwierdzenia zachęcają

[1] Na temat gnostycyzmu zob. np.: H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; B.A. Pearson, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis 2007; W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2010.

[2] Zob. np. A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007, s. 11, 27–35, 37–42; A. Faivre, *L'ésotérisme*, Paris 2012, s. 10, 40 (wyd. 1: Paris 1992); W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London 2013, s. 18–21.

[3] Zob. K.J. Grimstad, *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doktor Faustus*, Rochester 2002; D. Jiro Tanaka, *Gnosophilia. Bloch,*

do tego, aby zbadać, w jakim stopniu idea gnostycyzmu była obecna również w obszarze polskiej kultury wspomnianego okresu, a szczególnie w polskim środowisku ezoterycznym. Podstawą prezentowanej analizy jest kwerenda, którą przeprowadziłem wśród publikacji w języku polskim (książek i artykułów rodzimych autorów oraz tłumaczeń prac obcojęzycznych) wydanych w latach 1890–1939[4]. Wypada wyjaśnić, że gnostycyzm potraktowałem tu szeroko – wraz z manicheizmem oraz ruchem bogomiłów i katarów. Oczywiście, niniejszy szkic, jak i badania, na których się opiera, nie rości sobie prawa do wyczerpania tematu, jest jedynie jego pierwszym przybliżeniem.

1. Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej

W niewielkiej publikacji polskiego ezoteryka Zygmunta Szumskiego[5] *Bóg, świat, człowiek*, wydanej w 1924 roku, znajdujemy takie oto zdanie:

> W pierwszych wiekach chrześcijaństwa tę wiedzę tajemną (*occulte* [*sic!*]) przechowali gnostycy, a gdy ich prześladować zaczęto, potworzyły się tajne bractwa różokrzyżowców, templariuszy i masonów, które w XIX wieku przekształciły się w towarzystwa okultystów, spirytystów i teozofów[6].

Benjamin, and the Authority of Counter-Tradition [w:] *The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age*, eds. J. Landy, M. Saler, Stanford 2009, s. 181–200; „Cahiers de littérature française" 2016, t. 15 (*Échos des doctrines gnostiques aux XIXe et XXe siècles*).

[4] Dobrym punktem wyjścia do badania recepcji gnostycyzmu w publikacjach *non-fiction* w języku polskim jest artykuł Zygmunta Poniatowskiego *Gnoza i gnostycyzm. Bibliografia publikacji w Polsce*, „Studia Religioznawcze" 1990, nr 22, s. 107–166.

[5] Zygmunt Szumski wydał jeszcze jedną książeczkę, w której prezentował swój światopogląd ezoteryczny: *U źródeł kryzysu. Walka o nowy światopogląd i nowy ustrój społeczny w Polsce odrodzonej*, Warszawa 1935, oraz był jednym z autorów ezoterycznego pisma „Odrodzenie".

[6] *Idem*, *Bóg, świat, człowiek*, Warszawa 1924, s. 20.

We fragmencie tym widzimy, że autor podkreśla inicjalną pozycję gnostycyzmu dla rozwoju zachodniej (chrześcijańskiej) tradycji ezoterycznej – gnostycyzmu, który jest jednocześnie łącznikiem między nią a wcześniejszym przekazem „wiedzy tajemnej". Opinia o założycielskiej roli tej formacji religijnej dla ezoteryki zachodniej nie jest odosobniona w polskich publikacjach tego czasu, posiadamy bowiem na ten temat dwa inne ważne świadectwa, oba z 1926 roku: jedno pochodzi z przekładu książki wybitnego francuskiego ezoteryka Édouarda Schurégo (1841–1929), drugie – z artykułu polemicznego cenionego polskiego teologa katolickiego ks. Mariana Morawskiego (1881–1940)[7].

Schuré w książce *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa* przedstawia ezoteryzm zachodni – podobnie jak Szumski – jako wieloetapowy przekaz, który rozpoczyna się wraz z gnostycyzmem i jest kontynuowany do czasów mu współczesnych. Jego ogniwami są nie tylko ugrupowania ezoteryczne, takie jak (poza gnostykami): manichejczycy, albigensi, templariusze i różokrzyżowcy, lecz także sławni ezoterycy, wśród których zostali wymienieni: Christian Rosenkreuz, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535 lub 1536), Paracelsus (1493 lub 1494–1541), Jakob Böhme (1575–1624), Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803), Eliphas Lévi (1810–1875) oraz Rudolf Steiner (1861–1925)[8]. Należy dodać, że francuski autor nie poprzestaje na opisie wspomnianej tradycji, na czele której umieścił gnostyków, lecz pokazuje również czynniki na nią oddziałujące. Chodzi tu o dwa nurty w historii cywilizacji chrześcijańskiej: „prąd Chrystusa" i „prąd Lucyfera". Pierwszy z nich łączy się z religią i wiarą, drugi – ze sferą świecką i nauką[9]. Zadaniem ezoteryków jest harmonizować oba te nurty[10].

---

[7] Zob. na ten temat: M. Dobkowski, *Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego*, „Przegląd Religioznawczy" 2018, nr 1 (267), s. 107–120.

[8] É. Schuré, *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Warszawa 1926, s. 317–319, 321.

[9] *Ibidem*, s. 311–312.

[10] *Ibidem*, s. 316.

Ks. Morawski w artykule *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, chociaż analizuje ezoteryzm zachodni (nazywany tu „teozofią")[11] z przeciwnego niż Schuré punktu widzenia (bo polemicznego), to na początku tej tradycji również umieszcza gnostycyzm. Także ogniwa łańcucha „wiedzy tajemnej" są podobne (choć nie identyczne) do tych uwzględnionych przez francuskiego ezoteryka. Wśród formacji ezoterycznych ks. Morawski wymienia oprócz gnostyków: pryscylian, euchitów (messalian), paulicjan, bogomiłów, katarów, albigensów, różokrzyżowców, teozofię i antropozofię, natomiast wśród wpływowych ezoteryków: Paracelsusa, Kaspara Schwenckfelda (1490–1561), Sebastiana Francka (1499–1542), Jakoba Böhmego, Emanuela Swedenborga (1688–1772), Louisa Claude'a de Saint-Martina[12]. Ponadto polski teolog podkreśla, że gnostycyzm jako inicjalne ogniwo zachodniej tradycji ezoterycznej („najdawniejsza forma teozofii, rzekomo chrześcijańskiej") ma pochodzenie zewnętrzne, a celem gnostyków było zniekształcenie rodzącego się chrześcijaństwa[13].

2. Gnostycyzm – próby ujęcia, definicje

A. Ezoterycy

Definicje opisowe. W *Glossarjuszu okultyzmu* zredagowanym przez Alojzego Krzysztofa Gleica (1897–1950) – którą to publikację można uznać za podsumowanie zainteresowań polskiego środowiska ezoterycznego na przełomie XIX i XX wieku oraz w okresie międzywojennym – znajdujemy opisową definicję gnostycyzmu. Nazwa ta odnosi się do „szkół religijno-filozoficznych z II wieku po Chr. o charakterze ezoterycznym".

[11] Należy zauważyć, że chociaż ks. Morawski w swoim artykule używa terminu „teozofia" w trzech znaczeniach: 1. formacji duchowo-religijnej odnoszącej się do Towarzystwa Teozoficznego i antropozofii; 2. ezoteryki zachodniej; 3. ezoteryki powszechnej, to poszczególne sensy są wyraźnie uchwytne w kontekście jego rozważań; zob. M. Dobkowski, *Gnostycyzm jako początek*…, s. 114.

[12] M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, „Przegląd Powszechny" 1926, t. 43, nr 171, s. 14–22.

[13] *Ibidem*, s. 14.

Jeśli chodzi o jego genezę, to „gnostycyzm był próbą połączenia chrześcijaństwa z antycznymi misteriami". Światopogląd gnostyków opierał się na przekonaniu, że świat materialny jest wynikiem stwórczego działania niższego boga, demiurga, którego oni są „niewolnikami", oraz na nadziei „wyzwolenia się z pomocą części siły boskiej, która przypadła im w udziale". Autor hasła podkreśla także, iż według gnostyków dla uzyskania wyzwolenia konieczna jest „absolutna asceza" oraz to, że gnostycyzm wykazuje pewne podobieństwa do współczesnej mu teozofii[14].

Z kolei obszerniejsza charakterystyka manicheizmu została zamieszczona w *Słowniczku wiedzy duchowej* publikowanym w ezoterycznym miesięczniku „Hejnał". Na początku autor hasła pisze, że religia ta powstała z „babilońskiego gnostycyzmu w połączeniu z pojęciami chrześcijańskimi", a jego założycielem był Mani (Manes) (216–277), który „połączył zasadę stopniowego (hierarchicznego) wtajemniczenia starożytnego z pojęciami chrześcijańskimi".

Znajdujemy tu także informacje o dualistycznym charakterze manicheizmu: dobra istota wieczna ma swoje miejsce w krainie światła, a zła – w państwie ciemności, dobro i zło są sobie równoważne, a świat widzialny powstał ze zmieszania części Światła z Ciemnością. Autor przywołuje również postać „Syna promienistego Boga najwyższego" (chodzi tu o boga nazywanego w oryginalnych pismach manichejskich Pierwszym Człowiekiem), który rozpoczął proces uwalniania cząsteczek Światła z niewoli Ciemności. Dalej dowiadujemy się, że zwolennicy „religii Światłości" odrzucali Stary Testament, a Nowy interpretowali tylko według komentarzy Maniego. Autor hasła zwraca uwagę na to, że cechą szczególną nauczania manichejczyków było połączenie chrześcijaństwa z zasadą reinkarnacji. Następnie przechodzi do zagadnień organizacji i etyki. Wspólnota dzieliła się na dwie grupy: „słuchających i wybranych". Pierwsi prowadzili życie świeckie i byli zobowiązani utrzymywać „wybranych".

[14] A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, Kraków 1936, s. 31. Hasło to jest identyczne z tym opublikowanym w *Słowniku wiedzy duchowej*, w miesięczniku „Hejnał" 1934, t. 6, nr 4, s. 127.

Ci drudzy zaś musieli przestrzegać surowej ascezy polegającej na zachowaniu trzech pieczęci: „pieczęci ust" (zakaz spożywania napojów odurzających oraz mięsa, a także wypowiadania złych słów), „pieczęci rąk" (nie szkodzić roślinom i zwierzętom i żyć w ubóstwie) i „pieczęci łona" (powstrzymać się od kontaktów seksualnych). Co do kultu manichejskiego, znajdujemy informację, że najważniejszą czynnością była tu modlitwa. Autor wspomina także postać św. Augustyna (354–430), który w młodości należał do manichejczyków, a w życiu dojrzałym został ich ideowym przeciwnikiem. Na zakończenie dowiadujemy się, że „religia Światłości" – zwalczana z wielką energią tak przez chrześcijaństwo, jak i zaratusztrianizm – miała wygasnąć w VI wieku, jednak w średniowieczu idee manichejskie pojawiły się ponownie u katarów, albigensów, adamitów, bogomiłów i templariuszy (*sic!*)[15].

Definicje istotowe. Polska literatura ezoteryczna omawianego okresu pozwala nam zapoznać się z krótkimi, esencjonalnymi ujęciami gnostycyzmu, dokonanymi przez wybitnych ówczesnych ezoteryków: wspominanego już Schurégo oraz założyciela antropozofii Steinera. Pierwszy z nich podkreśla znaczenie gnostyków, mówiąc, że „posiadali głęboki zmysł słowa boskiego we wszechświecie i hipostaz jego, z których ostatnią i najświetniejszą był Chrystus"[16]. Jak więc widać, Schuré umieszcza ich wyraźnie w tradycji chrześcijańskiej i zapewne to do nich odnosi się inne jego stwierdzenie: „przez pierwsze dwa wieki, pewna liczba zrzeszeń chrześcijańskich zachowała zasadę starożytną, stopniowego hierarchicznego wtajemniczenia. Nazwano to **gnozą**"[17]. A zatem to gnostycy stanowią łącznik między dawnymi kulturami i religiami a rozwijającym się chrześcijaństwem, choćby przez to, że oferują wiedzę osiąganą przez stopniową inicjację. Francuski ezoteryk docenia gnostycki rodzaj wiedzy, ponieważ czyni z niej szczególny, ponadhistoryczny typ poznania duchowego: „Gnoza (poznanie prawd religijnych), czyli mistyka racjonalna wszystkich epok, jest sztuką

[15] *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Espero, „Hejnał" 1935, t. 7, nr 9, s. 284.
[16] É. Schuré, *Ewolucja boska*…, s. 317.
[17] *Ibidem*, s. 312; podkreślenie autora cytatu.

znalezienia Boga w sobie samym przez rozwijanie tajemnych głębi, ukrytych władz świadomości"[18].

Podobnie gnostycyzm rozumie Steiner. Twierdzi on bowiem, że przedstawiciele tej formacji duchowo-religijnej mieli jeszcze zdolność „pierwotnego jasnowidzenia" i dzięki niej potrafili intuicyjnie poznać duchowe tajemnice, przede wszystkim „przeniknięcie Jezusa Nazareńskiego duchem Chrystusowym"[19]. Także i dla niego gnostycyzm jest dobrym punktem wyjścia, aby tworzyć pewne określenia ogólne. I tak „gnostyk", oprócz „mistyka" i „teozofa", to typ badacza świata psychicznego i duchowego[20], a gnostyka (w ten sposób polski tłumacz oddaje niemieckie *Gnosis*[21]) zostaje zestawiona z wiedzą duchową, mistyką i antropozofią[22].

Uniwersum religijne gnostycyzmu. Krótkie, ale liczne wzmianki w polskich publikacjach ezoterycznych badanego okresu stwarzają okazję do zarysowania uniwersum religijnego gnostycyzmu. Według Léona Denisa (1846–1927), francuskiego spirytysty i twórcy światopoglądu ezoterycznego, najwyższy Bóg gnostyków, przedstawiany jako bezdenna otchłań, jest dobrym przykładem niepoznawalności Boga[23]. Z kolei w jednym z artykułów w ezoterycznym periodyku „Odrodzenie" znajdujemy informację o pewnym typie kosmogonii, którą głosili także gnostycy i manichejczycy: wszechświat miał powstać z boskiego Światła, które następnie spotkało się z przeciwnym pierwiastkiem – ciemnym i złym[24]. Oba słowniki ezoteryczne wzmiankują o eonach, ważnym

[18] É. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii: Rama, Kryszna, Hermes, Mojżesz, Orfeusz, Pytagoras, Platon, Chrystus*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa [ca 1939], s. 18.

[19] R. Steiner, *Boże Narodzenie – święto inspiracji = Weihnachten – ein Inspirationfest. Wykład wygłoszony w Berlinie 1911*, tłum. H. Dobrzyńska, Warszawa 1938, s. 5–6.

[20] *Idem*, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, cz. 1, tłum. W. Wolański, Dr H. K., Wilno 1926, s. 1.

[21] *Idem*, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, http://anthroposophie.byu.edu/schriften/010.pdf [dostęp: 23.02.2019], s. 22.

[22] *Idem*, *Jak uzyskać poznanie*…, s. 26–27.

[23] L. Denis, *Wielka zagadka. Bóg i wszechświat, księga natury, prawo krążenia, etapy życia, misja XX wieku*, tłum. K. Chobotowa, Wisła 1937, s. 95.

[24] IRIS, *Walka o duszę człowieka*, cz. 1: *Światło wśród ciemności*, „Odrodzenie" 1924–1925, t. 4, nr 4, s. 3.

elemencie gnostyckiej Pleromy: ich autorzy twierdzą zgodnie, że są to „duchy pośredniczące między Bogiem i stworzeniem”[25]. *Glossarjusz* Gleica dodatkowo wspomina Achamot, niższą manifestację ostatniego z gnostyckich eonów Sophii: „u gnostyków stwarzająca światy Mądrość wypromieniowana przez Absolut”[26]. Także demiurg został uwzględniony przez polskich autorów – oba słowniki podają następującą jego definicję: „twórca świata zmysłów, pochodzący od najwyższego Boga”[27]. Ponadto w tłumaczeniu powieści francuskiego ezoteryka Paula Sédira odnajdujemy wzmiankę o „strażnikach, o których mowa w *Pistis Sophia*”[28], co zapewne jest nawiązaniem do gnostyckich archontów, pomocników demiurga, a w szczególności władców sfer planetarnych.

Dwa interesujące świadectwa dotyczące gnostycyzmu przedstawia wspomniany już Szumski. Pierwsze z nich to fragment narracji gnostyckiej zamieszczony w piśmie „Odrodzenie”. Jest to, jak twierdzi autor, legenda ofitów i esseńczyków według Ewangelii św. Mateusza, która miała być napisana po aramejsku, a w IV wieku została przełożona przez św. Hieronima (347–419 lub 420) na język grecki. Na początku opowieści jest mowa o demiurgu (a właściwie o typie bóstwa, które kieruje widzialnym wszechświatem), nazywanym przede wszystkim Elochimem i kojarzonym z innymi istotami boskimi, jak: Ildabaot, Jehowa/Jahwe, Adonaj, Tsabaot, Eleej, Oreaj, Astaufe. Następnie pojawia się motyw buntu Ildabaota przeciw Bogu, uważa on bowiem, że jest najwyższym bóstwem i stąd należy mu się powszechna cześć. Ildabaota usiłowała powstrzymać jego matka, boska Mądrość (Theo-Sophia), małżonka Słowa Bożego, Syna Człowieczego, mówiąc, że to jej duchowy małżonek jest najwyższym Bogiem. Wówczas Ildabaot wraz z Jehową, bogiem Żydów, postanowili powstrzymać Jezusa, buntując kapłanów świątyni jerozolimskiej i doprowadzając do jego śmierci. Kiedy

[25] *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Lipowski, „Hejnał” 1934, t. 6, nr 3, s. 93; A.K. Gleic, *Glossarjusz*…, s. 24.

[26] A.K. Gleic, *Glossarjusz*…, s. 5.

[27] *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Lipowski, „Hejnał” 1934, t. 6, nr 2, s. 58; A.K. Gleic, *Glossarjusz*…, s. 20.

[28] P. Sédir, *Wtajemniczenia. Powieść dla „maluczkich”*, tłum. J. Jankowski, Warszawa [1923], s. 139.

więc Jezus Chrystus został ukrzyżowany, Chrystus i Mądrość-Sophia opuścili go, wracając do „eterycznej sfery niebios". Jego ciało powróciło do ziemi, a duch połączył się z Bogiem i odtąd Chrystus zasiada na tronie Boga Ojca w niebiosach. Z kolei jaźń-dusza Jezusa pozostała przez 18 miesięcy wśród uczniów, przybierając kształt z materii subtelnej[29].

Szumski zaznacza, że podstawą powyższej narracji była Ewangelia św. Mateusza, napisana po aramejsku i przełożona na grekę przez św. Hieronima. Zapewne chodzi tu o jedną z tzw. ewangelii judeochrześcijańskich[30], *Ewangelię Hebrajczyków* (*Nazarejczyków*), z której zachowały się jedynie krótkie cytaty albo jej krótkie opisy u późniejszych autorów. Niestety, znane fragmenty nie przynoszą wzmianki o wspomnianej legendzie[31]. Bardzo podobną relację znajdujemy natomiast w traktacie Ireneusza z Lyonu (ok. 140–ok. 202) *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*. W obszernej charakterystyce gnostyckiego ugrupowana ofitów wybitny polemista zawarł następujące informacje. Jaldabaoth, syn boskiej Matki (jednej z pierwszych emanacji w tym systemie gnostyckim) zrodził sam 6 synów, którzy wraz z nim są władcami poszczególnych sfer planetarnych. Ich imiona to: Jao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor, Astapheus. Następnie Jaldabaoth ogłosił się Ojcem i Bogiem, lecz Matka zaprotestowała, mówiąc, że nad nim jest jeszcze Ojciec Wszechrzeczy oraz Syn Człowieczy[32]. Potem Ireneusz relacjonuje ciąg dalszy narracji ofickiej aż do ukrzyżowania Jezusa Chrystusa. Przy tym wydarzeniu pisze, że Chrystus i Mądrość (Sophia) pozostawili Jezusa i powrócili do „nieprzemijającego Eonu", a następnie Chrystus przekazał Jezusowi moc, która sprawiła, że zmartwychwstał. Następnie Jezus pozostał wraz z uczniami jeszcze przez 18 miesięcy, aby ich nauczać[33].

---

[29] Z. Szumski, *Religia przyszłości*, „Odrodzenie" 1924–1925, t. 4, nr 10, s. 13–14.

[30] *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, cz. 1, Kraków 2003, s. 98–117.

[31] *Ibidem*, s. 99–114, zwł. s. 103–107.

[32] *Adv. Haer.* I, 30, 4–I, 30, 6 (wydanie: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau; vol. 1.2, Paris 1979).

[33] *Adv. Haer.* I, 30, 13–I, 30, 14.

Drugie świadectwo Szumskiego odnosi się do życia rytualnego gnostyków. W innym numerze „Odrodzenia" autor mówi o ceremonii wtajemniczenia, powołując się na gnostycki traktat *Pistis Sophia*. Odnosi się tu do fragmentu, w którym uczniowie prosili Chrystusa, aby objaśnił im misteria światła, słyszeli bowiem, że jest „inny chrzest z ognia Ducha św.", a to w związku z wypowiedzią Jana Chrzciciela, że on chrzci wodą, lecz ten, kto przyjdzie po nim, chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem (Mt 3,11). Szumski dodaje, że chrzest ogniem odpowiada sakramentowi bierzmowania[34]. Polski ezoteryk nawiązuje tu zapewne do fragmentu z 4. księgi *Pistis Sophia*, w którym uczniowie zwracają się do Jezusa, aby wyjaśnił im tajemnicę światła Ojca, słyszeli bowiem o trzech chrztach: pierwszy ogniem, drugi światłem Ducha Świętego, a trzeci to duchowe namaszczenie[35].

Powyższe przykłady dowodzą tego, że w religijnym uniwersum gnostycyzmu ukazywanym w polskich publikacjach ezoterycznych dużą rolę odgrywała postać Jezusa Chrystusa. Chodzi tu przede wszystkim o rozróżnienie duchowego Chrystusa i psychiczno-cielesnego Jezusa (cytowana już wypowiedź Steinera o przeniknięciu Jezusa duchem Chrystusa i narracja ofitów według Szumskiego). Dodać tu można jeszcze stwierdzenie Schurégo, że „zmartwychwstanie [jako zjawisko religijne, ale przede wszystkim to Jezusa – M.D.] mogło być interpretowane w sposób materialny i duchowy". Ten pierwszy był udziałem Kościoła, drugi wtajemniczonych, w tym – gnostyków[36].

Z kolei Paul Sédir (1871–1926) w jednej ze swoich książek wymienia gnostyków jako tych, którzy głosili – obok buddystów i kwietystów – że uczynki człowieka mogą być nie tylko dobre i złe, ale i obojętne/neutralne[37]. Ponadto najczęściej chyba podkreślaną przez polskie publikacje ezoteryczne cechą

[34] Z. Szumski, *Misterje wtajemniczenia*, „Odrodzenie" 1925–1926, t. 5, nr 3, s. 13.

[35] *Pistis Sophia* 372, 15–20 (wydanie: *Pistis Sophia*, eds. C. Schmidt, V. MacDermot, Leiden 1978).

[36] É. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*…, s. 514–518, zwł. s. 515–516.

[37] P. Sédir, *Wykłady Ewangelji*, t. 2: *Kazanie na Górze*, tłum. J. Jankowski, Warszawa [1922], s. 95.

gnostycyzmu jest reinkarnacja[38]. I w końcu: gnostycy byli zwolennikami eschatologii katastroficznej[39].

Nurty i postaci. Warto zauważyć, że polskie publikacje ezoteryczne wymieniają kilka nurtów i osób łączących się z gnostycyzmem. Pisałem już o narracji gnostyckich ofitów, wykorzystanej przez Szumskiego. *Słowniczek wiedzy duchowej* publikowany w „Hejnale" przynosi informacje o kainitach: „sekta gnostyczna w II w. po Chr.; czcili Kaina jako zrodzonego z wyższej siły"[40] oraz o ekscentrycznych karpokracjanach: „chrześcijańska sekta gnostycka w II w. po Chr.; utrzymywali, na podstawie nauki o wędrówce dusz, że każda dusza (jak również Chrystusa) musi przeżywać wszystko zło i dobro, nim zostanie wyzwolona"[41].

Według Sédira przedstawiciele tradycji uznanych przez Kościół za heretyckie – w tym gnostycy – cenili Jana Ewangelistę, ponieważ to na jego ustnym (jak należy sądzić: ezoterycznym) przekazie mieli oprzeć swoje duchowe nauczanie[42]. Ten sam autor w innym miejscu twierdzi, że w opinii gnostyków apostoł Jan wyobraża miłość, Jakub – nadzieję, a Piotr – wiarę[43].

Jeśli chodzi o postaci założycielskie szeroko rozumianego gnostycyzmu, to w polskich publikacjach ezoterycznych odnajdujemy dwie takie. Jedną z nich jest Szymon Mag (I w. n.e.), powszechnie uważany za pierwszego gnostyka. W książce Denisa jest on (oprócz Apoloniusza z Tiany, ok. 15–ok. 100, Mojżesza i Chrystusa) przykładem wzorcowego wtajemniczonego, który musiał powściągnąć namiętności i kierował swoje siły ku Pięknu i Dobru. W ten sposób uzyskiwał władzę

[38] Z. Szumski, *Duch i Materja (Dokończenie)*, „Odrodzenie" 1926–1927, t. 6, nr 8, s. 12; I.S. Cooper, *Reinkarnacja*, tłum. W. Dynowska, Warszawa [1928], s. 10; J. Świtkowska, *Reinkarnacja. Przyczynek do studjów nad palingenezą*, „Lotos" 1936, t. 3, nr 6, s. 181.

[39] P. Sédir, *Siły mistyczne i sprawowanie życiowe*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1921, s. 28.

[40] *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Espero, „Hejnał" 1934, t. 6, nr 10, s. 315.

[41] *Ibidem*, s. 315–316.

[42] P. Sédir, *Wykłady Ewangelji*, t. 1: *Lata dziecięce Chrystusa*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1922, s. 29.

[43] *Idem*, *Uzdrowienia Chrystusa*, Warszawa [1930], s. 68.

nad przyrodą i mógł nawiązać kontakt z „niewidzialnymi potęgami wszechświata”[44]. Gleic w *Glossarjuszu okultyzmu* dodaje, że Szymon Mag „posiadał wielu zwolenników i założył szkołę gnostyczną. Współpracownicą jego była niewiasta Helena, w związku z czym nazwano jego szkołę helenianami”[45]. Drugą z ważnych osób szeroko rozumianej tradycji gnostyckiej jest założyciel manicheizmu Mani (Manes). *Słowniczek wiedzy duchowej* podaje jego podstawowe dane biograficzne i zaznacza, że „miał mieć objawienie Chrystusa” oraz „wziął sobie za cel wznieść wtajemniczenia starożytne do wyżyn nauki Chrystusa”[46]. Schuré pisze, że wraz z Manim „ustala się” ezoteryzm chrześcijański oraz że jego działalność to „pierwsza próba wprowadzenia prądu lucyferycznego w prąd chrześcijański”. Francuski ezoteryk podkreśla wielkość Maniego, przytaczając jako przykład argument, że Kościół uznał w nim groźnego przeciwnika, i dodaje, że „oryginalnością myśli jego stanowiło pojęcie zła jako koniecznej przeciwwagi dobra w ustroju świata i wprowadzenie do chrześcijanizmu idei reinkarnacji”[47].

Tradycje postgnostyckie i postmanichejskie. W publikacjach polskich ezoteryków oraz w przekładach tekstów autorów zagranicznych pojawiają się wzmianki na temat formacji duchowo-religijnych, które w średniowieczu były inspirowane ideami gnostyckimi i manichejskimi. W miesięczniku „Hejnał” znajdujemy informację na temat bogomiłów. Autor artykułu na temat ugrupowań ezoterycznych w Bułgarii P.G. Pamporow mówi o bogomilizmie jako o „wielkim religijnym i społecznym prądzie”, który – oprócz tego, że oddziałał na narody słowiańskie – był również „największym darem słowiańskich narodów dla ludzkości, ponieważ jest on początkiem odrodzenia, reformacji i wielu postępowych prądów w Europie”. Uczestnicy tej tradycji religijnej „pierwsi w epoce despotyzmu ogłosili

[44] L. Denis, *Życie po śmierci. Wykład nauki duchów, naukowo uzasadnione rozwiązanie zagadnień życia i śmierci, natura i przeznaczenie jaźni ludzkiej, przeżycia kolejne*, tłum. J. Kreczyńska, Katowice 1924, s. 24–25.

[45] A.K. Gleic, *Glossarjusz*…, s. 78.

[46] *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Espero, „Hejnał” 1935, t. 7, nr 9, s. 283–284.

[47] É. Schuré, *Ewolucja boska*…, s. 317–318.

tolerancję, wolność, sprawiedliwość, pokój i Królestwo Boże w życiu". Bogomilizm nie tylko miał wpływ, według bułgarskiego autora, na katarów i albigensów, lecz także dał początek ugrupowaniu różokrzyżowców[48].

Co do wspomnianych wyżej katarów, bułgarski ezoteryk łączy tę nazwę ze wspólnotami na Bałkanach i we Włoszech[49], podczas gdy *Słowniczek wiedzy duchowej* z periodyku „Hejnał" rozumie to określenie znacznie szerzej, zalicza bowiem do grona katarów: albigensów, bogomiłów, euchitów (messalian), lucyferian i paulicjan. Podstawowym kryterium przynależności jest tu dualizm[50]. Jeśli chodzi o albigensów, to autorzy ezoteryczni odnoszą tę nazwę do uczestników wspólnoty głoszącej idee manichejskie we Francji[51], których nauka miała opierać się na ustnym przekazie Jana Ewangelisty[52] i cechować się przepowiedniami szybkiego końca świata, poprzedzonego licznymi katastrofami[53].

Prześladowania i próby skazania na zapomnienie. Autorzy ezoteryczni akcentują szczególnego rodzaju martyrologię towarzyszącą gnostycyzmowi i wywodzącym się z niego tradycjom duchowo-religijnym. O gnostykach piszą, że wraz z Orygenesem (ok. 184–ok. 253) zostali potępieni przez sobór w Konstantynopolu w 553 roku[54], o manichejczykach, że zwalczali ich zarówno chrześcijanie, jak i zaratusztrianie, a o katarach, że byli „tępieni przez inkwizycję"[55]. W perspektywie omawianego zagadnienia szczególną postacią jest Mani: Schuré podaje, że został on skazany na śmierć i stracony, świadectwa jego nauczania zniszczone, a tradycja z nim związana – zniekształcona[56].

---

48 P.G. Pamporow, *Bułgaria jako duchowe ognisko w przeszłości i obecnie. (Odczyt wygłoszony w pierwszym dniu Ogólno-Polskiego Zjazdu Ezoteryków i Metapsychików w Poznaniu)*, „Hejnał" 1937, t. 9, nr 2, s. 70–71.

49 *Ibidem*, s. 70.

50 *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Espero, „Hejnał" 1934, t. 6, nr 10, s. 316.

51 É. Schuré, *Ewolucja boska*…, s. 318.

52 P. Sédir, *Wykłady Ewangelji*, t. 1, s. 29.

53 *Idem*, *Siły mistyczne*…, s. 27–28.

54 L. Denis, *Życie po śmierci*…, s. 60.

55 *Słowniczek wiedzy duchowej*, red. A. Espero, „Hejnał" 1934, t. 6, nr 10, s. 316.

56 É. Schuré, *Ewolucja boska*…, s. 317–318.

*

Warto podkreślić, już tylko dla zasygnalizowania tematu, że recepcja gnostycyzmu w środowisku ezoterycznym nie odnosiła się tylko do publikacji książkowych lub czasopiśmiennych, ponieważ także dokumenty prywatne polskich ezoteryków potwierdzają zainteresowanie tym tematem. Jako przykład można wskazać list Bohdana Chrzanowskiego (1900–1940)[57], filozofa, antropozofa, syna wybitnego historyka literatury polskiej Ignacego Chrzanowskiego, do antropozofki Haliny Salmonowicz z d. Świda (?–1938)[58], działaczki koła wileńskiego Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego. Autor listu charakteryzuje gnostycyzm jako „kierunek religijno-filozoficzny i sektę religijną (chrześcijańską)", a za jego głównych przedstawicieli uważa Bazylidesa (II w.), Karpokratesa (II w.) i Walentyna (ok. 100–ok. 160). Zwraca przy tym uwagę na dualizm w poglądach gnostyków: „zajmowali się bardzo wnikliwie stosunkiem **Złego** do **Dobrego**", a w oddzieleniu zła od dobra widzi ich potrzebę poznania i przemienienia zła: „gnostycy chcieli tylko siły złe **poznawszy** je przepracować i przez to przezwyciężyć, ale nie bali się poznać złego". B. Chrzanowski podkreśla także gnostyckie rozróżnienie między najwyższym Bogiem i Chrystusem, związanymi ze światem Pleromy, z jednej strony, a Jahwe, twórcą i władcą widzialnego świata – z drugiej: „gnostycyzm […] mocno akcentował, że Jezus Chrystus jest Bogiem znacznie wyższym od Boga Żydów (Jehowy), tzn. że Chrystus jest dopiero prawdziwym, oczekiwanym Bogiem". Ponadto polski ezoteryk wysoko ocenia znaczenie gnostycyzmu, pisząc, że jest to „niesłychanie ważna religijna sekta (bardzo respektowana w antropozofii")[59].

---

[57] Na temat B. Chrzanowskiego zob. M. Rzeczycka, *Chrzanowski Bogdan* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1163 [dostęp: 10.12.2019].

[58] Na temat H. Salmonowicz zob.: K. Arciszewska, *Salmonowicz Halina* [w:] *Internetowy Leksykon…*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1334 [dostęp: 10.12.2019].

[59] List Bohdana Chrzanowskiego do Haliny Salmonowicz z d. Świda, Kraków, 12 grudnia 1929 r.; wyróżnienia pochodzą od autora listu. Za udostępnienie tej korespondencji chciałbym podziękować prof. Monice Rzeczyckiej.

B. Twórcy literatury[60]

Stanisław Przybyszewski. Do zagadnienia gnostycyzmu, a także manicheizmu i kataryzmu, przede wszystkim w kontekście zjawiska czarownictwa i satanizmu, odnosił się Przybyszewski (1868–1927)[61]. Temat gnostycyzmu, z podkreślonym wątkiem demiurga i libertyńskiego nurtu karpokracjan, znajdujemy w jego powieści *Il regno doloroso*[62]. Tak o gnostyckim demiurgu Jaldabaocie, nazywanym tu Szatanem, mówi jeden z bohaterów utworu:

> On jeden jest panem ziemi, on jeden tu jest Bogiem i jego jest królestwo tu na ziemi. On – hardy, potężny, silniejszy od wszelkich Eonów Pleromy, mędrszy od tego Niewysłowionego, który jest i nie jest – on niezniszczalny, zawsze zwycięski, wiecznie w nową potęgę rosnący: Szatan![63]

Charakterystyka karpokracjan we wspomnianej powieści – zaczerpnięta z traktatu Epifaniusza z Salaminy (ok. 315–403) *Panarion*[64] – jest następująca: Chrystus był ważny dla zwolenników Karpokratesa, gdyż posiadał większą moc od demiurgów (zapewne chodzi o archontów). Ponadto głosili oni, że owi demiurgowie-archonci uniemożliwiają ludzkim duszom po śmierci połączenie się z Absolutem, zmuszając ich do kolejnych inkarnacji. Twierdzili w związku z tym, że działalności demiurgów-archontów sprzyja niewyczerpanie całej liczby

---

[60] O wątkach gnostyckich i postawie gnostycznej w literaturze polskiej na przełomie XIX i XX wieku zob. przede wszystkim: A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej". Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009; zob. także: Ł. Książyk, *Nihilizm gnostycki w kulturze przełomu XIX i XX wieku. Rekonesans*, Warszawa 2010, gdzie autor przedstawia idee gnostycko-egzystencjalne jako elementy doświadczenia nowoczesności m.in. na podstawie świadectw polskich pisarzy i myślicieli badanego tu okresu.

[61] Na temat wrażliwości gnostycznej i wątków gnostyckich u Przybyszewskiego: A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej"*…, s. 13–66. K. Woźniak, *Ladislav Klíma i Stanisław Przybyszewski. W kręgu nihilizmu gnostyckiego*, Wrocław 2011.

[62] S. Przybyszewski, *Il regno doloroso*, Lwów 1924.

[63] *Ibidem*, s. 22–23.

[64] *Panarion*, I, 2, 27 (wydanie: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33*, red. A. Baron, tłum. M. Gilski, Kraków 2015).

grzechów, które określone dusze miały popełnić. Stąd antynomijny postulat karpokracjan, aby popełniać jak najwięcej grzechów, zbrodni i wykroczeń. Inna cecha gnostyckiego nurtu karpokracjan to orgie gastronomiczne i seksualne oraz nudyzm podczas modlitwy. Podsumowując działalność tej libertyńskiej wspólnoty, jeden z bohaterów powieści mówi: „tak więc sekta czarownic jest tylko dalszą rozbudową sekty gnostycznej karpokratów”[65].

Związek manichejsko-katarskiej tradycji dualistycznej z czarownictwem został najlepiej ukazany przez Przybyszewskiego w eseju *Synagoga Szatana*[66]. Według młodopolskiego twórcy manicheizm „w pierwszych wiekach po Chrystusie silnie wstrząsnął posadami chrześcijaństwa”[67]. Religia Maniego w trakcie rozwoju zatraciła swoją oryginalną doktrynę na rzecz silnej krytyki chrześcijaństwa, co było wynikiem prześladowania manichejczyków. Manicheizm miał także być, w opinii autora, prawdziwym źródłem idei „sabatu średniowiecznego”[68].

Znacznie więcej miejsca Przybyszewski poświęca kataryzmowi, zapewne dlatego, że widzi wyraźny historyczny związek między rozwojem czarownictwa a pozostałościami wspólnot katarskich. Kataryzm to „herezja”, „odrodzony manicheizm”, „przekształcenie pierwotnego manicheizmu”, a katarzy to „nowi manichejczycy”. To zjawisko religijne rozumie autor szeroko, zalicza bowiem do niego, oprócz właściwych katarów, także bogomiłów, albigensów, adamitów i w gruncie rzeczy wszelkie herezje średniowieczne. W związku z tym wyraża przekonanie, że kataryzm mógł realnie zagrozić chrześcijaństwu. Jeśli chodzi o doktrynę katarską, Przybyszewski pisze, że „zupełnie sprzeciwia się nauce chrześcijańskiej”, ponieważ według katarów zło i dobro to dwie przeciwstawne i równorzędne jakości – ta opozycja „sięga aż do najwewnętrzniejszych korzeni bytu i dotyczy nawet samego bóstwa”. Co za tym idzie, to nie człowiek jest obwiniany za swoje złe czyny, tylko zły Bóg. Jeśli

[65] S. Przybyszewski, *Il regno*…, s. 196–200.

[66] *Idem*, *Synagoga Szatana. Przyczynek do psychologii czarownicy*, Warszawa 1902.

[67] *Ibidem*, s. 13–14.

[68] *Ibidem*, s. 42.

nie ma grzechu, to nie ma potrzeby ani kary, ani potępienia, ani skruchy. Jest to, jak konkluduje autor, „całkowicie wyrobiona doktryna sataniczna". Również antropologia katarska jest dualistyczna: ciało należy do złego Boga, a duch – do dobrego. Autor zaznacza, że we wspólnotach katarskich nastąpił rozłam na nurt ascetyczny i libertyński, i podkreśla, że stopniowo słabło znaczenie doktryny na rzecz sfery rytualnej. Rytuały katarskie miały być parodią mszy chrześcijańskiej i właściwe prototypem sabatu czarownic[69]. Przybyszewski stwierdza także, iż mimo surowych represji nie udało się Kościołowi ostatecznie wykorzenić wspólnot manichejsko-katarskich, a jako ostatni przykład dualistów wskazuje austriackich adamitów z XIX wieku[70].

Tadeusz Miciński. W dramacie Micińskiego (1873–1918)[71] *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu* eksmnich Choerina, nazwany ironicznie przez inną postać tego utworu „gnostykiem świętego Sfinksa", wygłasza kwestię, która wyraźnie przypomina narrację gnostycką. Opowiada o tym, że na duchowych wyżynach istnieje sam w sobie niepoznawalny Bythos-Głębia, który jest także Milczeniem. Aby się przejawić, aktem woli uczynił eony, z których ostatnim była Sophia-Mądrość. Uległa ona pragnieniu bezpośredniego oglądania Głębi, a niemożliwość spełnienia tego spowodowała, że pogrążyła się „w smutku, w strachu i w zdumieniu". Pod wpływem tych uczuć Sophia powołała do istnienia „istność nieokreśloną i męczącą się", czyli Achamoth. W tym momencie pojawia się Horos (Oros)-Kres, który – jak należy sądzić – oddziela Sophię od Achamoth. Dalej znajdujemy informację, że z uczuć i myśli obu duchowych bohaterek zostają uczynione elementy widzialnego świata, wraz z demonami i „skrzydlatymi Demiurgami". Następnie bohater dramatu twierdzi, że pomocnikiem Achamoth został Paraklet i że będzie ona zaślubiona Chrystusowi.

---

69 *Ibidem*, s. 13–16.

70 *Ibidem*, s. 18–19.

71 Na temat wrażliwości gnostycznej i wątków gnostyckich u Micińskiego: J. Tomkowski, *Świat gnozy Tadeusza Micińskiego* [w:] *Młoda Polska. Legendy i światopoglądy*, red. T. Bujnicki, J. Illg, Katowice 1983, s. 54–74; A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej"*…, s. 67–156; K. Bezubik, *Tatry huczą gnozą! O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Kraków 2013.

Na zakończenie Choerina przepowiada, że świat, wraz z ludźmi i szatanem, zginie w kosmicznej pożodze[72].

Chociaż młodopolski autor sugeruje, że wspomnianą narrację należałoby łączyć z gnostykiem Bazylidesem („I cóż jest w końcu tego metafizycznego romansu, który kradłeś z Bazylidesa i u kucharzy?”)[73], to opowieść ta jest przetworzonym artystycznie streszczeniem nauk gnostyków-walentynian przedstawionych w traktacie Ireneusza z Lyonu[74].

C. Filozof

Polski filozof Bogumił Jasinowski (1883–1969) rozpatrywał problem gnostycyzmu i manicheizmu w kilku swoich publikacjach i chociaż jego analizy odznaczają się głębokim zrozumieniem tematu i oryginalnymi wnioskami, to jednak badacz nie poświęcił temu zagadnieniu osobnego studium[75]. Najobszerniej poruszył omawianą kwestię w książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*[76]. W pracy tej Jasinowski bada religijność wschodniochrześcijańską i kulturę rosyjską, aby lepiej zrozumieć naturę współczesnych mu przemian w Rosji, tj. rewolucję i powstanie państwa bolszewickiego.

Filozof próbuje ująć i zrozumieć gnostycyzm na trzy sposoby. Pierwszym jest ustalenie ścisłej definicji tej formacji religijnej. Wymienia tu następujące punkty:

1. „teza o pochodzeniu świata od **złej** lub co najmniej **niedoskonałej** istoty – od Demiurga jako Boga Starego Testamentu, ewentualnie – od upadłych aniołów”;
2. „**ambiwalencja** Dobra i Zła, Ducha i Ciała, Boga i Seksualności”;
3. „hierarchiczne rozróżnienie **pneumatyków, psychików i hylików**”;

---

[72] T. Miciński, *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu. Tragedja z dziejów Bizancjum X wieku*, Kraków 1909, s. 201–202.

[73] *Ibidem*, s. 202.

[74] *Adv. Haer.* I, 1, 1–I, 7, 1.

[75] Zob. M. Dobkowski, *Bogumiła Jasinowskiego studia nad gnostycyzmem i manicheizmem w kontekście jego badań rosjoznawczych i filozoficznych*, „Slavia Orientalis” 2019, t. 68, s. 501–517.

[76] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.

4. „**zasadnicza opozycja wobec judaizmu**, dążąca do wyeliminowania Starego Testamentu z obrębu chrześcijaństwa”[77].

Drugą metodą zrozumienia jest umieszczenie gnostycyzmu w szerokiej strukturze światopoglądowej, w której miejsce mają także manicheizm, neoplatonizm oraz „systemy filozoficzno-religijne Indii”[78]. I wreszcie trzecim sposobem ujęcia omawianej formacji religijnej jest badanie „swoistej struktury psychicznej”, znajdującej się u źródeł gnostycyzmu; struktury, którą uznać można bardziej za powszechnik antropologiczno-egzystencjalny niż zjawisko czysto psychologiczne[79]. Treścią tego powszechnika jest napięcie – a właściwie dynamika – między Dobrem a Złem. W tzw. „pozycji zasadniczej”, gdy między wspomnianymi jakościami istnieje niewielkie napięcie, działa tendencja kompensująca, wyrażająca się w seksualizacji bóstwa, natomiast w przypadku „pozycji granicznej” dochodzi do ubóstwienia ciała i Zła, co znajduje odzwierciedlenie w poglądach satanistycznych i etyce libertyńskiej[80].

D. Historycy religii

Jan Stawarczyk. Orientalista, biblista i religioznawca ks. Stawarczyk (1887–1944) w artykule *Protomandaizm a powstanie gnozy*[81] ujmował genezę gnostycyzm z punktu widzenia religii mandajskiej. Twierdził on mianowicie, że istnieją przesłanki do tego, aby uznać mandaizm za protognozę/protognostycyzm, tj. „pierwotny system gnozy, który nie uległ jeszcze schrystianizowaniu”[82]. Według jego ustaleń mandaizm jako protognoza powstał w Babilonii jeszcze przed Aleksandrem Wielkim i był wynikiem wzajemnego oddziaływania wczesnego zaratusztrianizmu i astralnych wierzeń babilońskich. Doktryna mandajska głosiła, że planety oraz znaki zodiaku mają charakter demoniczny, a co za tym idzie, duchowa natura człowieka jest odseparowana

[77] *Ibidem*, s. 47; wszystkie podkreślenia – autor cytatu.
[78] *Ibidem*, s. 31–35.
[79] *Ibidem*, s. 31.
[80] *Ibidem*, s. 38–45.
[81] J. Stawarczyk, *Protomandaizm a powstanie gnozy*, „Collectanea Theologica” 1935, t. 16, nr 4, s. 519–530.
[82] *Ibidem*, s. 522.

od najwyższego dobrego bóstwa. Wyznawca mógł przywrócić kontakt z tym Bogiem za pomocą intuicyjnego poznania, gnozy, którą mandejczycy nazywali *manda*. Znali oni także boskiego wysłannika-objawiciela i uosobienie gnozy Manda d-Hajje oraz demiurga Ptahila. Zgodnie z ustaleniami ks. Stawarczyka mandaizm w swojej pierwotnej formie pozostał w Babilonii (chociaż tu pewien jego odłam wszedł w kontakt z manicheizmem), a ta jego wersja, która rozpowszechniła się na Zachodzie – w wyniku kontaktu z systemami filozoficznymi i chrześcijaństwem – utworzyła nurty gnostycyzmu. Oddziaływanie mandaizmu widać najwyraźniej, według polskiego religioznawcy, u gnostyków Saturnila (ok. 120 r. n.e.) i Marka (II w. n.e.).

Eugeniusz Dąbrowski. Z kolei ks. Dąbrowski (1901–1970), biblista i religioznawca, w artykule *Ze świeżo odkrytych papirusów manichejskich*[83] zajął się manicheizmem, który przedstawia z perspektywy warsztatu naukowego, tzn. z punktu widzenia źródeł, odkryć i aktualnych zagadnień badawczych. Na początku autor prezentuje tradycyjną bazę źródłową do badań nad „religią Światłości". Wspomina tu o pisarzach chrześcijańskich (łacińskiego, greckiego i syryjskiego obszaru językowego) oraz o autorach arabskich, a także o nowych odkryciach z przełomu XIX i XX wieku, dzięki którym zapoznano się z oryginalnymi rękopisami manichejskimi w językach Środkowego i Dalekiego Wschodu (irańskie, staroturecki, chiński)[84]. Szczególną uwagę poświęca ks. Dąbrowski znalezisku manichejskich tekstów koptyjskich, dokonanemu na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku w egipskiej miejscowości Medinet Madi. Polski badacz opisuje zidentyfikowane manuskrypty, podkreślając duże znaczenie traktatu *Kephalaia Nauczyciela*, *Listów* Maniego oraz manichejskich *Psalmów*[85]. W ostatniej części swojej publikacji autor wyraża nadzieję, że koptyjskie teksty z Medinet Madi przyczynią się do lepszego zbadania przede wszystkim trzech zagadnień: 1. liczby oryginalnych pism Maniego, 2. genezy religii manichejskiej i 3. stosunku

[83] E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych papirusów manichejskich*, „Przegląd Powszechny" 1934, t. 51, nr 201, s. 408–429.

[84] *Ibidem*, s. 410–414.

[85] *Ibidem*, s. 414–419.

manicheizmu do chrześcijaństwa. Przy tej okazji ks. Dąbrowski podkreśla badawczą wartość manicheizmu:

> wyrastając zasadniczo z iranizmu i kierunków gnostyckich, istniejących już przed chrześcijaństwem, manicheizm przechował nam ich naukę a zwłaszcza idee soteriologiczne, które pośrednio czy bezpośrednio wpłynęły i na chrześcijaństwo[86].

W związku z tym ks. Dąbrowski twierdzi, że dobre poznanie manicheizmu pomoże ustalić stopień oddziaływania innych religii, zwłaszcza zaratusztrianizmu i nurtów gnostyckich, na chrześcijaństwo[87].

E. Historyk Kościoła

Jako przykład zainteresowania historyków Kościoła gnostycyzmem można wskazać rozprawę ks. Władysława Śpikowskiego (1897–1980) *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu*[88]. Autor prezentuje tu gnostycyzm w kontekście polemiki Ireneusza z Lyonu zawartej w jego najważniejszym dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*. W tym podstawowym tekście herezjologii wczesnego Kościoła ks. Śpikowski koncentruje się na zagadnieniu Boga – należy tu jednak wyjaśnić, że temat Boga rozumie on bardzo szeroko. W gruncie rzeczy zagadnienie to obejmuje cały mit gnostycki, począwszy od niepoznawalnego pra-Ojca (Bythosa), przez manifestowanie się eonów i upadek ostatniego z nich i dalej przez powołanie do istnienia Demiurga i materialnego świata oraz utworzenie człowieka, aż po kwestie soteriologii[89]. W drugiej części książki ks. Śpikowski bada typy argumentów, którymi posługuje się Ireneusz, odpierając poglądy gnostyków, i wyróżnia ich trzy rodzaje: oparte na tradycji, na rozumowaniu filozoficznym oraz na Piśmie świętym[90]. W ostatniej części swojej rozprawy rekonstruuje on naukę o Bogu, która wynika z refutacji Ireneusza z Lyonu. Według

---

[86] *Ibidem*, s. 428.

[87] *Ibidem*, s. 419–429.

[88] W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu*, Leopoli [Lwów] 1933.

[89] *Ibidem*, s. 14–56.

[90] *Ibidem*, s. 57–152.

niego antygnostycki polemista podkreślał m.in. następujące cechy Boga: niepoznawalny Bythos i twórca świata są tym samym Bogiem; istnieje harmonia między materią i duchem; materia została stworzona z niczego; Bóg stworzył świat bez pośredników; nad światem czuwa boska opatrzność; Bóg w swojej pełni może być poznany tylko przez Syna, lecz ludzie mogą go poznawać również dzięki stworzeniu i przez nadzwyczajne objawienia[91].

Dla rozumienia gnostycyzmu przez ks. Śpikowskiego ważne jest to, w jaki sposób formułuje on cel swojej rozprawy:

> Zadaniem niniejszej pracy jest wykazanie, jak św. Ireneusz bronił młodego Kościoła przed zalewem indywidualistycznych i naturalistycznych zapatrywań gnostyków, co groziło zniekształceniem Kościoła Chrystusowego[92].

Za tak wyznaczoną perspektywą badawczą stoi założenie, iż oba fenomeny religijne są od siebie genetycznie niezależne (ponadto gnostycyzm jest starszy) i chrześcijaństwo dopiero na etapie umacniania się weszło w kontakt z gnostycyzmem i musiało bronić się przed jego szkodliwymi wpływami[93]. Takie ujęcie relacji między nimi miało podkreślać odrębność i wyraźną tożsamość religii chrześcijańskiej.

3. Gnostycyzm jako narzędzie hermeneutyczne

Polscy autorzy zajmujący się gnostycyzmem w badanym przeze mnie okresie posługiwali się koncepcją tego zjawiska religijnego jako narzędziem intelektualnym w celu objaśniania innych fenomenów kultury. Na podstawie dostępnego materiału można wskazać dwa tego przykłady. Pierwszy dotyczy polskiej literatury romantycznej, a dokładnie – twórczości Słowackiego, drugi – próby zrozumienia czynników rozwojowych kultury/cywilizacji rosyjskiej.

---

91 *Ibidem*, s. 152–175.
92 *Ibidem*, s. 4.
93 *Ibidem*, s. 3–4.

Literatura. Próbą zastosowania klucza gnostyckiego do interpretacji późnych tekstów Słowackiego (1809–1849) – chodzi tu przede wszystkim o *Genezis z Ducha* – jest artykuł filologa klasycznego i historyka literatury Stanisława Schneidera (1858–1917) *Słowacki jako gnostyk*[94]. Polski filolog, szukając wpływów i paraleli gnostyckich u Słowackiego, zauważa, że romantyczny poeta charakteryzuje swój światopogląd jako „widzącą wiarę", „wiarę nową widzącą", „która wierzy, bo wie… a nie dlatego, że wierzy"[95]. Schneider, kiedy odnosi się do *Genezis z Ducha*, przypomina, że Słowacki sam mówił o objawionym, niejako gnostycznym źródle tego poematu: „*Genezis z Ducha*, która mi była podyktowana nad morzem, bez przyzwolenia na to myśli moich, przy uśpionych władzach rozumu"[96]. Badacz odnotowuje także, iż wspólną cechą gnostycyzmu i twórczości Słowackiego jest postać demiurga, która w tym utworze konkretyzuje się jako Słowo[97]. Co ważne, polski filolog wskazuje na możliwe źródło wpływu wyobrażeń gnostycko-manichejskich na poglądy Słowackiego. W opublikowanych notatkach poety znalazł on mianowicie wypis z greckiego traktatu Nemezjusza z Emezy (ok. 400) *O naturze ludzkiej*[98], gdzie w rozdziale drugim został umieszczony opis nauki manichejczyków o duszy[99]. Odnosząc się do wątku manichejskiego w zapiskach Słowackiego, Schneider zauważa podobieństwo między poglądami manichejczyków na temat duszy a koncepcją poety, w myśl której istnieje jedna i ta sama substancja duchowa,

---

[94] S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, „Pamiętnik Literacki" 1909, t. 8, s. 46–55. Gnostycyzm jest ponadto jednym z tropów interpretacyjnych twórczości Słowackiego w dwóch innych publikacjach: S. Schneider, *Jedno ze źródeł twórczości Słowackiego*, Kraków 1912; S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha"*, Poznań 1918.

[95] S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, s. 47.

[96] *Ibidem*; cytat u Schneidera za *Listem do Jana Nepomucena Rembowskiego* Słowackiego.

[97] S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, s. 47–48.

[98] Schneider ustalił, że chodziło o wydanie: Nemesius Emesenus, *De natura hominis graece et latine*, ed. Ch.F. Matthaei, Halle 1802; S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, s. 49.

[99] Nemesius, *De nat. hominis* 11; 18 (tłumaczenie: Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982).

a poszczególne duchowe postaci są tylko jej formami[100]. Ponadto polski badacz twierdzi, że Słowacki, podobnie jak gnostycy i manichejczycy, był zwolennikiem połączenia idei chrześcijańskiej z zasadą reinkarnacji, czego ślady widzi w dwóch cyklach ewolucji Ducha przedstawionych w *Genezis z Ducha*[101].

Historia idei. We wspominanym już wcześniej studium *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* Jasinowski mocno akcentuje wpływ nurtów gnostycko-manichejskich na kształtowanie się duchowości wschodniej/bizantyjskiej[102], a następnie pokazuje oddziaływanie ukształtowanego tam wzorca dualistycznego na duchowość i kulturę Rosji[103]. Autor konstruuje tu pewien model „kontrastowego ujmowania rzeczywistości", który wyraża się wzorem:

> „duch = dobro = wolność
> ciało = zło = konieczność (doczesna i społeczna)",

gdzie jakości z pierwszej linii pozostają w opozycji do tych z linii drugiej[104]. Co więcej, Jasinowski odnajduje wyraźne inspiracje gnostycko-manichejskie u rosyjskich filozofów i pisarzy XIX wieku. Pośród tych pierwszych wymienia przede wszystkim Władimira Sołowjowa (1853–1900) z jego koncepcją Sofii, ideą „Chrystusa jako zasady kosmicznej" oraz historią Duszy Świata, która odpadła od Boga i tęskni do utraconej jedności. Swoją gnostycką interpretację myśli Sołowjowa Jasinowski podsumowuje następująco:

> W ogólności zaś poemat metafizyczno-kosmiczny Sołowjewa przypomina do złudzenia analogiczny poemat Walentyna […], a podobieństwo to wyraża się również w podobieństwie nastroju, nastroju tęsknoty do wyzwolenia, przepełniającego Duszę świata, która w Walentynie nosi miano Sofii Achamoth[105].

Jeśli chodzi o pisarzy rosyjskich będących pod wpływem idei gnostyckich, to polski filozof wskazuje tu głównie Fiodora

[100] S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, s. 50–51.
[101] *Ibidem*, s. 51.
[102] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo*…, s. 11–62.
[103] *Ibidem*, s. 63–135.
[104] *Ibidem*, s. 63–64.
[105] *Ibidem*, s. 136–140.

Dostojewskiego (1821–1881). Jako gnostyckie cechy jego twórczości podkreśla opozycję dobra i zła, zbrodnię jako sposób na wewnętrzne oczyszczenie człowieka i stałe wewnętrze rozdwojenie jego bohaterów[106].

4. Źródła wiedzy na temat gnostycyzmu i manicheizmu

Jak polskie publikacje w okresie analizowanym w niniejszym szkicu prezentują naukowe źródła wiedzy na temat gnostycyzmu i manicheizmu? Omówienie odpowiadające na to pytanie podzielę na dwie części: w pierwszej odniosę się do tekstów źródłowych, tzn. do wydań ich tłumaczeń na język polski oraz odniesień w publikacjach, w drugiej nawiążę do najważniejszych opracowań, na które powoływali się autorzy badanych przeze mnie książek i artykułów.

Teksty źródłowe. Co do przekładów tekstów źródłowych, to na początku należy wspomnieć o krótkim cytacie z oryginalnego pisma gnostyckiego *Pistis Sofia*[107], który opublikował wspominany już ks. Morawski[108]. Z kolei Andrzej Niemojewski (1864–1921) w swojej książce *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych* zamieścił fragment *Hymnu naaseńskiego* gnostyków[109]. Utwór ten został zaczerpnięty z *Refutatio omnium haeresium* (*Philosophumena*) (V, 10, 2), dzieła polemicznego, długo przypisywanego Hipolitowi Rzymskiemu (zm. ok. 235). Inne świadectwo warte zasygnalizowania to *List do Florinusa* Ireneusza z Lyonu, w którym ten najważniejszy polemista antygnostycki zwraca się przeciw Florinusowi, zwolennikowi nauk gnostyka Walentyna[110]. Tekst ten jest fragmentem przekazanym przez Euzebiusza z Cezarei (ok. 265–339) w jego *Historii*

---

[106] *Ibidem*, s. 146–148.

[107] Fragment trudny do identyfikacji, składa się bowiem z części zdań, między którymi są długie opuszczenia; prawdopodobnie jest to zakończenie ks. 2 *Pistis Sofia*.

[108] M. Morawski, *Teozofia w dziejach*…, s. 18.

[109] A. Niemojewski, *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909, s. 115.

[110] Ireneusz z Lyonu, *List św. Ireneusza do Florinusa (fragmenty) i List św. Polikarpa do Filipensów*, tłum. B. Wilanowski, Warszawa 1920, s. 6–7.

kościelnej (V, 20, 4–8), nie zawiera jednak informacji o sprawach doktrynalnych. W omawianym kontekście warto zwrócić uwagę na cenioną serię przekładów źródeł patrystycznych „Pisma Ojców Kościoła". Na 17 tytułów wydanych w okresie międzywojennym aż w 12 znajdujemy informacje o gnostykach lub manichejczykach. Do najważniejszych z punktu widzenia naszego tematu należą: *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei[111], dwa pisma św. Augustyna: *Wyznania*[112] i *Państwo Boże*[113] oraz *Kazania* Leona Wielkiego (ok. 390–461)[114]. W końcu należy wymienić *Oracula Magica Zoroastris*[115], opublikowane w ezoterycznym czasopiśmie „Lotos", które w opinii autora wyrażają idee zaratusztriańskie, ale zmodyfikowane wpływami neoplatońskimi i gnostyckimi[116].

Jeśli chodzi o nawiązania do traktatów gnostyckich, to autorzy publikacji badanego okresu często podają tu koptyjskie pismo *Pistis Sofia*[117]. Natomiast najlepszy przegląd oryginalnych źródeł manichejskich dał wspominany ks. Dąbrowski: poza wymienionymi już przeze mnie manichejskimi traktatami koptyjskimi (*Kephalaia Nauczyciela*, *Listy* Maniego i *Psalmy*) autor wzmiankuje średnioperski *Szapurakan* i staroujgurski *Xuāstvānīft*[118]. Ze świadectw polemicznych mówiących o gnostycyzmie publikacje najczęściej wymieniają – co nie może dziwić – *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* Ireneusza z Lyonu[119]. Obszerniejsze omówienie znalazły antygnostyckie

---

[111] Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

[112] Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Poznań 1929.

[113] *Idem*, *Państwo Boże*, t. 1–3, tłum. W. Kubicki, Poznań 1930–1937.

[114] Leon Wielki, *Kazania wybrane*, tłum. J. Czuj, Poznań 1936.

[115] J. Ryglewicz, *Oracula Magica Zoroastris*, „Lotos" 1935, t. 2, nr 10, s. 323–327, nr 11, s. 368–373.

[116] *Ibidem*, s. 323.

[117] T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, Warszawa 1911, s. 130; P. Sédir, *Wtajemniczenia*…, s. 139; S. Przybyszewski, *Il regno*…, s. IX; Z. Szumski, *Misterje wtajemniczenia*, s. 13; J. Stawarczyk, *Protomandaizm*…, s. 519.

[118] E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 413.

[119] W. Barewicz, *Demonologia nowoplatoników i Orygenesa* [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 25-letniej działalności nauczycielskiej w Uniwersytecie Lwowskim radcy dworu prof. dra Ludwika Ćwiklińskiego*, Lwów 1902, tekst nr 5, s. 4–5; S. Szydelski, *Początki chrześcijaństwa. Studyum*, Warszawa

pisma Tertuliana (ok. 150–ok. 220)[120], wspomniane zostały także *Philosophumena* (*Refutatio omnium haeresium*), przypisywane Hipolitowi[121] oraz *Panarion* Epifaniusza z Salaminy (315–403)[122]. Również *Enneady* Plotyna (ok. 205–270), podstawowy tekst neoplatoński, został uwzględniony jako źródło do gnostycyzmu[123]. Listę źródeł antygnostyckich uzupełnia ks. Morawski, dodając również Klemensa Aleksandryjskiego (zm. przed 215) i Orygenesa[124]. W kwestii źródeł polemicznych do manicheizmu autorzy publikacji badanego okresu wskazują przede wszystkim korpus antymanichejskich traktatów św. Augustyna[125], a ks. Dąbrowski wymienia ponadto teksty pochodzące z kręgu chrześcijaństwa wschodniego oraz pisarzy muzułmańskich: Ya'qūbīego (zm. ok. 897), Ibn al-Nadīma (zm. 995 lub 998), Bīrūnīego (973–ok. 1050), Shahrastānīego (1086–1153), Ibn al-Murtaḍę (zm. 1437)[126]. W końcu Schneider powołuje się na rzadko wykorzystywany tekst do badań nad manicheizmem: traktat chrześcijańskiego pisarza Nemezjusza z Emezy *O naturze ludzkiej*[127].

Opracowania. W badanych przeze mnie publikacjach autorzy wykazują znajomość większości z ważnych w ich czasach opracowań na temat gnostycyzmu i manicheizmu. Powołują się więc na prace dla swojej epoki już klasyczne – dla gnostycyzmu będą to: *Histoire critique du gnosticisme* (Paris 1828) Jacques'a Mattera[128] i *Die christliche Gnosis* (Tübingen 1835) Ferdi-

1911, s. 28–44; S. Przybyszewski, *Il regno*…, s. 199; W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami*…, *passim*; J. Stawarczyk, *Protomandaizm*…, s. 527.

120 K. Tomczak, *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana*, „Przegląd Teologiczny" 1925, t. 6, s. 328–345.

121 B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny" 1917, t. 20, s. 58, 217, 219; J. Stawarczyk, *Protomandaizm*…, s. 527.

122 S. Przybyszewski, *Il regno*…, s. 196, 198–199.

123 B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu*…, s. 194; *idem*, *Wschodnie chrześcijaństwo*…, s. 32.

124 M. Morawski, *Teozofia w dziejach*…, s. 16.

125 A. Bukowski, *Św. Augustyn o reinkarnacji dusz* [w:] *Studia augustiańskie*, Warszawa 1931, s. 46–56; E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 411.

126 E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 411–412.

127 S. Schneider, *Słowacki jako gnostyk*, s. 49.

128 M. Straszewski, *Filozofja św. Augustyna na tle epoki*, Kraków 1905, s. 361.

nanda Christiana Baura[129], dla manicheizmu zaś *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (Amsterdam 1734–1739) Isaaca de Beausobre'a[130]. W analizowanych pracach możemy znaleźć także współczesne syntezy ważne dla postępu badań – dla historii gnostycyzmu wymieńmy: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg 1886–1890) Adolfa Harnacka[131], *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) Wilhelma Bousseta[132] i *Gnostiques et gnosticisme* (Paris 1913) Eugène'a de Faye'a[133], a dla „religii Światłości": *Les écritures manichéennes* (Paris 1918–1919) Prospera Alfarica[134], *The religion of the Manichees* (Cambridge 1925) Francisa Burkitta[135], jak również informację o odkryciu manichejskich tekstów w Medinet Madi – Carl Schmidt i Hans Jakob Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler* (Berlin 1933)[136].

5. Zakończenie

Zaprezentowany przegląd wątków gnostyckich w polskich publikacjach końca XIX i szeroko pojętego początku XX wieku pokazał, że gnostycyzm znalazł się w centrum uwagi wielu i różnych dziedzin polskiej kultury i nauki w badanym okresie. Co więcej, trzy ważne świadectwa (ezoteryczne polskie, ezoteryczne

[129] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo*…, s. 30; W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami*…, s. 5 i n.

[130] É. Schuré, *Ewolucja boska*…, s. 317; B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo*…, s. 29.

[131] W. Barewicz, *Demonologia nowoplatoników*…, s. 6 i n.; S. Szydelski, *Początki chrześcijaństwa*…, s. 33; W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami*…, s. 3; E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 422 i n.

[132] W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami*…, s. 5; E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 422; J. Stawarczyk, *Protomandaizm*…, s. 523; J. Stawarczyk, *Zagadnienie mandajskie i próby jego rozwiązania* [w:] *Nasza myśl teologiczna*, t. 2: *Pamiętnik drugiego zjazdu naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 roku*, Warszawa 1935, s. 140.

[133] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo*…, s. 30; W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami*…, s. 6 i n.

[134] E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych*…, s. 410 i n.

[135] *Ibidem*, s. 422.

[136] *Ibidem*, s. 414 i n.; J. Stawarczyk, *Zagadnienie mandajskie*…, s. 149.

obce oraz polemiczne polskie) zaświadczają, że był uważany za pierwsze ogniwo zachodniej tradycji ezoterycznej.

To, że zagadnienia gnostycyzmu i podobnych/pokrewnych mu ugrupowań duchowo-religijnych znajdowały się w polu zainteresowań polskich ezoteryków, potwierdza *Glossarjusz okultyzmu* Gleica – podsumowanie wiedzy polskiego środowiska ezoterycznego w badanym przeze mnie okresie. Ponadto polskie piśmiennictwo ezoteryczne pozwala na rekonstrukcję wyobrażeń na temat omawianego zjawiska religijnego, a więc na odkrycie swego rodzaju *interpretatio esoterica* gnostycyzmu. Według tego ujęcia:

- jest on połączeniem religijności starożytnej (szczególnie misteryjnej) z kształtującym się chrześcijaństwem, dzięki czemu mógł nastąpić przekaz „wiedzy tajemnej" do cywilizacji Zachodu;
- tworzy uniwersum religijne, składające się z następujących elementów: najwyższy Bóg jako bóg niepoznawalny, dualizm Światła i Ciemności, eony pośredniczące między Bogiem i stworzeniem, ważna rola Sofii-Mądrości, Demiurg i archonci, zbawcza funkcja Chrystusa – istoty duchowej, ceremonia inicjacji – chrzest ogniem, zasada reinkarnacji;
- gnostycy i manichejczycy doświadczyli prześladowań fizycznych i symbolicznych – męczeństwa albo skazania na niepamięć.

Ponadto o znajomości gnostycyzmu w środowisku ezoterycznym świadczą nie tylko teksty publikowane, lecz także dokumenty prywatne: jako przykład wskazano tu list Bohdana Chrzanowskiego do Haliny Salmonowicz z 1929 roku.

Co do polskich pisarzy, to największe zainteresowanie omawianym zjawiskiem religijnym wykazywali Przybyszewski i Miciński. Pierwszy z nich umieścił gnostycyzm wraz z manicheizmem i kataryzmem w nurcie czarownictwa i satanizmu. Z kolei Miciński w dramacie *W mrokach złotego pałacu* podał skrót mitycznej narracji gnostyckiej – takiej, jaką przekazał Ireneusz z Lyonu. Z kolei filozof Jasinowski rozpatrywał omawianą formację duchowo-religijną na gruncie teoretycznym na trzech płaszczyznach: typologicznej, gdy tworzy definicję tego zjawiska, komparatystycznej, gdy konstruuje szeroką grupę

światopoglądową z gnostycyzmem jako nurtem przewodnim, i wreszcie antropologiczno-egzystencjalnej, kiedy próbuje dotrzeć do głębszej struktury będącej podłożem światopoglądu gnostyckiego. Polscy historycy religii przedstawiają gnostycyzm i manicheizm przede wszystkim jako zjawisko historyczne. Ks. Stawarczyk postrzega gnostycyzm jako wynik rozwoju religii mandajskiej, podczas gdy ks. Dąbrowski ukazuje „religię Światłości" z punktu widzenia warsztatu historyka religii. Wreszcie historyk Kościoła ks. Śpikowski, analizując polemikę Ireneusza z Lyonu z gnostykami, przedstawia gnostycyzm jako najgroźniejsze zewnętrzne niebezpieczeństwo dla wczesnego Kościoła.

Znaczenie tematu gnostycyzmu w polskich publikacjach przełomu XIX i XX wieku podkreślają jeszcze inne obserwacje. Pierwsza: w dwóch przypadkach koncepcja gnostycyzmu została wykorzystana jako narzędzie interpretacyjne – w dziedzinie literatury i historii idei. I druga: autorzy badanych przeze mnie publikacji wykazują dobrą orientację w kwestii najważniejszych źródeł i opracowań na omawiany temat.

W podsumowaniu można więc stwierdzić, że temat gnostycyzmu i manicheizmu był wyraźnie obecny w polskim piśmiennictwie ezoterycznym lat 1890–1939, a ponadto idea gnostycyzmu stanowiła zauważalny element polskiej kultury intelektualnej i artystycznej tego okresu.

KONTEKSTY KULTURY

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 310 2021-01-08 14:07:27

IRENA FIJAŁKOWSKA-JANIAK
Uniwersytet Gdański

MASON

WIZERUNEK WOLNOMULARZA W POLSKIEJ LITERATURZE LAT 1890–1939

Wolnomularze polscy

Dałeś nam, Mroku, mieczów siedem,
a wszystkie miecze obusieczne:
nieszczęsną Miłość – brak Miłości,
wpatrzenie oczu ślepych – wieczne!
nieugaszonych marzeń – kwiat parości,
zwątpienie, które jest nam Credem;
zamek Chrystusa na bajorze;
tętent szatana wśród Golgoty –
krzyż milczący, w głębiach złoty,
który niewiarą pług zaorze!

Tadeusz Miciński[1]

[1] T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa 2004, s. 300.

Cytat – pełniący tu funkcję motta i zaczerpnięty z *Nietoty. Księgi tajemnej Tatr* (1910) Tadeusza Micińskiego, dzieła fascynującego i jedynego w swoim rodzaju – wprowadził nas w temat przewodni artykułu. Powstał on w ramach projektu badawczego zatytułowanego przed laty *Literatura i Loża*[2], poświęconego wzajemnym powiązaniom i oddziaływaniom tych fenomenów kultury. Problematyka badań ujęta została dwukierunkowo: z jednej strony jako oddziaływanie literatury na wolnomularstwo, co zostało zainicjowane, jak spostrzegł historyk literatury Jacek Głażewski, „niemal od początku dziejów Zakonu"[3]. Wtedy to poezja i muzyka „na dobre zagościły w masońskim świecie" – pisała z kolei Elżbieta Wichrowska[4]. Z drugiej strony – jako obecność w piśmiennictwie, przede wszystkim w literaturze pięknej, rozmaitych wątków wolnomularskich dotyczących działalności lóż i „braci w fartuszkach", obrzędów i ich symboliki, także szeroko pojętej sfery idei: filozofii i wartości etycznych.

Historycy wolnomularstwa[5] i literatury[6] zauważają, że literatura europejskiego kręgu kulturowego, a zwłaszcza

---

[2] Spośród prac, które powstały w ramach tego projektu, można wymienić np.: I. Fijałkowska-Janiak, *Максимилиан Волошин как масонский писатель* [w:] *Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat, (seria „Światło i ciemność", t. 1), Gdańsk 2001, s. 124–150; *eadem*, *Литературная интерпретация масонской дороги к Храму Соломона* [w:] *Jews and Slavs*, vol. 10: *Semiotics of Piligrimage*, eds. W. Moskovich, S. Schwarzband, Jerusalem 2003, s. 271–280; *eadem*, *Миф жидомасонского заговора в русской и польской литературе* [w:] *Jews and Slavs*, vol. 21: *Jews, Poles and Russians. Jews–Polish and Jewish–Russian contacts*, eds. W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak, Jerusalem–Gdańsk 2008, s. 9–26.

[3] J. Głażewski, *Wieczysty węzeł ludzkości: pieśni łańcuchowe jako gatunek rytualnej poezji masońskiej*, „Napis. Pismo poświęcone literaturze użytkowej" 2010, nr 16, s. 411.

[4] E. Wichrowska, *Antologia poezji masońskiej*, Warszawa 1995, s. 16.

[5] M. Moramarco, *La massoneria ieri e oggi*, Milano 1977. Korzystam z przekładu rosyjskiego: *Масонство в прошлом и настоящем*, пер. В.П. Гайдук, Москва 1990, s. 49; J. Wojtowicz, *Masoneria – wielka niewiadoma? Studium z dziejów tzw. tajnych towarzystw w Europie nowożytnej (XVIII–XX)*, Toruń 1992, s. 85–106; A. Nowicki, *Tadeusza Micińskiego subiektywizacja i pluralizacja lucyferyzmu* [w:] T. Miciński, *Nietota*…, s. 365–396; R. Gervaso, *Bracia przeklęci. Historia masonerii*, tłum. K. Kościelak, Warszawa 2005, s. 249–272.

[6] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 19–56, 106–162, T. Drewnowski, *Rzecz russowska*. *O pisarstwie Marii Dąbrowskiej*, Kraków 1981, s. 54–55, 64–65; R. Blüth, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków

powieść[7], miała duże znaczenie dla ukształtowania się sądów, opinii i wyobrażeń o wolnomularstwie, że częstokroć miała wpływ na to, czy otrzymało ono w obiegu czytelniczym miano masonerii, masoństwa, wolnomularstwa, frankomasoństwa, farmazonii, templariuszy, bractwa róży i krzyża czy też sekty diabła[8].

W ninejszym artykule, zgodnie z założeniami projektu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939", analizowane zagadnienia zostały zredukowane do podanego kontekstu czasoprzestrzennego, do kwestii odrodzenia się w początkach XX stulecia wolnomularstwa na ziemiach polskich trzech zaborów oraz jego działalności w latach 1920–1938[9], jak też do narodzin określonego wizerunku, stereotypu[10], a nawet mitu i upowszechniania tych wyobrażeń

1987, s. 133 i n.; J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Warszawa 1971, s. 45–46; *Масонство и русская литература XVIII – начала XIX вв.*, ред. В. Сахаров, Москва 2000, s. 3–29; A.M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 350–364.

[7] Motywy wolnomularskie obecne były i są w wielu powieściach literatury światowej, jak na przykład: *Rękopis znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego, *Lata nauki i lata wędrówki Wilhelma Meistra* Johanna Wolfganga Goethego, *Henryk von Ofterdingen* Novalisa, *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, *Józef Balsamo* Aleksandra Dumasa, *Wojna i pokój* Lwa Tołstoja, *Masony* Aleksandra Pisiemskiego, *Là-Bas* Jorisa Karla Huysmansa, *Czarodziejska góra* Thomasa Manna, *Lochy Watykanu* André Gide'a i w wielu współczesnych powieściach.

[8] Pisałam o tym m.in. w: *Literatura i Loża. Wpływ wolnomularstwa na literaturę rosyjską* [w:] *Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002, s. 173–188.

[9] Historia wolnomularstwa polskiego nie jest tu bezpośrednim przedmiotem dociekań (została ona opracowana przez badaczy tak starszego, jak i młodszego pokolenia (Leon Chajn, Ludwik Hass, Tadeusz Cegielski, Tadeusz Nasierowski, Andrzej R. Nowicki, Jerzy Siewierski, Maciej B. Stępień, Zbigniew Łagosz, Przemysław Waingertner, Jerzy Wojtowicz i wielu innych), lecz pośrednim, bez którego trudno byłoby odtworzyć dzieje wizerunku masona, funkcjonującego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku i w dwudziestoleciu międzywojennym.

[10] W niniejszym opracowaniu, kreśląc wizerunek wolnomularza, posługuję się m.in. pojęciem stereotypu. Jest on pojmowany w konwencjonalny, słownikowy sposób: jako funkcjonujący w świadomości społecznej, w obiegu masowym, uproszczony i zabarwiony wartościująco (częstokroć ujemnie) obraz osób,

w piśmiennictwie polskim[11]. Znawcy przedmiotu ostrzegają wprawdzie, że zapuszczamy się tu na grunt wyjątkowo grząski i ze wszech miar zdradliwy. Tadeusz Drewnowski na przykład, dokonując analizy życia i twórczości Marii Dąbrowskiej, związanej ze środowiskiem wolnomularzy[12], zauważył:

> Każdy, kto choć trochę pamięta międzywojenne dwudziestolecie lub cokolwiek liznął jego historii, sięgając do autentycznych źródeł, zdaje sobie sprawę, jak tajemnicze potężne emocje kłębiły się wokół masonerii. Atmosfera czegoś wstydliwego a niecnego i groźnego powstała w dwudziestoleciu międzywojennym wskutek statusu, jaki miała wówczas masoneria w Polsce[13].

Znawca przedmiotu Leon Chajn w pracy *Polskie wolnomularstwo* 1920–1938 zwrócił natomiast uwagę na to, że:

> w Polsce masonem albo farmazonem nazywano nie tylko bezbożnika, niedowiarka, socjalistę, ludowca, rewolucjonistę – określenia „mason" używano w sensie pejoratywnym,

grup społecznych, instytucji. Zagadnieniami teoretycznymi oraz ustaleniem zakresu pojęć zajął się Norbert Wójtowicz w pracy *Pojęcie i funkcjonowanie stereotypu. Dychotomiczny obraz masona ze szczególnym uwzględnieniem autostereotypu polskich „braci" u progu II RP*, „Musica Sacra Nova" 2007, nr 1, s. 394–427.

[11] W ostatnich dekadach ukazało się kilka opracowań na temat stereotypu wolnomularza w rzeczywistości polskiej. Dla przykładu można wymienić: P. Waingertner, *„Judeomasoneria" – ze stereotypu wolnomularstwa w Polsce międzywojennej*, „Acta Uniwersitatis Lodziensis. Folia Historia" 1995, nr 54, s. 185–199; *idem*, *„Kosmopolici", „obcy agenci", „zdrajcy" – ze stereotypu wolnomularstwa w II Rzeczypospolitej*, „Ars Regia" 1994, t. 3, nr 3–4, s. 97–110; N. Wójtowicz, *Pojęcie i funkcjonowanie stereotypu*…

[12] Na temat bliskich związków Dąbrowskiej ze środowiskiem wolnomularzy pisali także: T. Nasierowski, *Żeromski, Strug, Dąbrowska a psychiatrzy wolnomularze*, Warszawa 1997, s. 10, 71, 98–99, 111; E. Głębicka, *Maria i Marian Dąbrowscy wśród wolnomularzy w latach 1909–1925 (w świetle ich korespondencji)*, „Teksty Drugie" 2005, nr 6, s. 157–176; P. Waingertner, *Wolnomularstwo a Kościół katolicki w II Rzeczypospolitej. Kontrowersje i polemiki*, „Acta Universitis Lodziensis. Folia Historia" 1995, nr 52, s. 131; I. Kienzler, *Prowokatorka. Fascynujące życie Marii Dąbrowskiej*, Warszawa b.d., s. 63–71.

[13] T. Drewnowski, *Rzecz russowska*…, s. 62.

> w przekleństwach, oznaczało ono nihilistę narodowego rozpustnika, intryganta, anarchistę, zdrajcę itp. Jakże często dla pokonania w sporze przeciwnika zastępowano rzeczowe argumenty krótkim stwierdzeniem: „bo to mason”[14].

Wypowiedź Chajna można wesprzeć cytatami z literatury pięknej, chociażby z *Tajemnicy masońskiego zegara* (1926) Marii Szpyrkówny, z wcześniejszych i bardziej znaczących *Popiołów* (1904) Stefana Żeromskiego, z wymownej i prześmiewczej *Kariery Nikodema Dyzmy* (1932) Tadeusza Dołęgi-Mostowicza czy też z wywołującego kontrowersje wiersza *Polska wybuchła w roku 1937* (1937) Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego. Zdanie Chajna najlepiej zilustruje tekst Żeromskiego. Jeden z młodych bohaterów *Popiołów*, szaławiła, przedstawiciel „złotej młodzieży”, na suto zakrapianym spotkaniu rozpowszechniał niepochlebne opinie o wolnomularzu, księciu Janie Gintułtcie:

> Opowiadają o nim duby smalone. To jakiś dziwak i nudziarz. Nie należny do towarzystwa, a nawet do żadnego z tutejszych towarzystw ani stronnictw. Siedzi sam w domu, a jeżeli się gdzie zjawić raczy, to tyle zawsze pokaże ludziom efronterii i wyniosłości, że każdy gorętszy kipi. Toteż tu młodzież ostrzy sobie na niego pazury […]. Był niby we Francji, był, podobno, we Włoszech, jeździł do Egiptu, tłukł się po Arabiach i Azjach, stamtąd przywiózł te jakieś farmazońskie banialuki, którymi się tak rozpiera. To o nim rozpowiadają świadomi rzeczy. Ja draba nie znam, co może jest i lepiej, bobym z miejsca zekpał[15].

Powyższe uwagi i cytaty posłużyły jako bezpośredni punkt wyjścia do szerszej analizy zjawiska, do próby odpowiedzi na pytanie: jaki wpływ na kreowanie podobnego wizerunku masona, na rozpowszechnie stereotypu, miała szeroko pojęta literatura polska. Materiał źródłowy stanowiły bowiem zarówno utwory literatury pięknej, jak i teksty należące do piśmiennictwa

[14] L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo. 1920–1938*, Warszawa 1984, s. 7.
[15] S. Żeromski, *Popioły*, t. 2, Warszawa 2000, s. 15–16.

publicystycznego, eseistycznego, dyskursywnego (książkowego i prasowego), teksty fikcji i faktu okresu Młodej Polski, jego schyłku i dwudziestolecia międzywojennego. W artykule uwaga skoncentrowana została głównie na literaturze pięknej. Mimo zawężenia obszar poszukiwań odpowiedzi na powyższe pytanie nadal był rozległy, różnorodny i pełen sprzeczności, jak w tyglu pomieszany. Był zarówno dekadencki, jak i neoromantyczny, modernistyczny, jak i neorealistyczny, awangardowy, obfity w dzieła znaczące, częstokroć wybitne, utrzymane w różnych konwencjach rodzajowych, gatunkowych, poruszające istotne tematy i problemy polskiej rzeczywistości.

Oblicze epoki tworzyła także literatura popularna, twórczość „obiegów masowych", należąca do pisarzy i pisarek dziś prawie zapomnianych, częstokroć ukrywających się pod pseudonimami, autorów powieści sensacyjnych, szpiegowskich, sensacyjnych romansów współczesnych[16], w których występowały motywy masońskie, najczęściej zaczerpnięte z wolnomularstwa okultystycznego. Duże znaczenie miał też bogaty rynek czasopiśmienniczy, pojawiały się na nim różne gatunki prasowe, które upowszechniały nie tyle informacje, co sądy i opinie, tworzyły stereotypy, formowały werbalne ataki. Uwzględnione tu zostały także pisma sprzyjające wolnomularstwu, które Chajn z jednej strony nazywał zaprzyjaźnionymi[17], z drugiej zaś wrogie wobec

[16] „Express" wydawany przez Łódzkie Wydawnictwo Republika drukował na przykład w 1934 roku *Księżycową Kochankę* Mieczysława Sylwestra (na stałe związanego z tym pismem), *Agenta „R"* Adama Nasielskiego (niezwykle płodnego autora utworów szpiegowskich, ukrywającego się niekiedy pod pseudonimem Bill Tramp), *Diablicę* Jana Aleksandra Katrana (dziś pisarza zupełnie zapomnianego).

[17] Do bliższego zapoznania się z „przyjazną" prasą sprowokował mnie Chajn, który pisał: „Do propagowania wolnomularskiego światopoglądu kierownictwo polskiego zakonu starało się wykorzystywać zaprzyjaźnione czasopisma. Do takich czasopism należał m.in.: «Głos Prawdy» (zwłaszcza w początkowym okresie), redagowany przez Wojciecha Stpiczyńskiego, «Kurier Poranny» (zanim został pismem ozonowym), «Kurier» (Stefan Krzywoszewski, Juliusz Kaden-Bandrowski, Władysław Ludwik Evert, Leon Chrzanowski) […], «Nowy Kurier Polski» (Stefan Grostern, Józef Wasowski, Seweryn Ludkiewicz, Julian Husarski, Zygmunt Nagórski, Marian Zyndram-Kościałkowski), oraz założona przez Wasowskiego i kontynuowana przez Henryka Lukreca

niego[18], tak ogólnokrajowe, jak i lokalne, małe i duże, literackie i o szerokim profilu, podejmujące zagadnienia związane z wolnomularstwem, zjawiskiem niezmiernie złożonym w polskich realiach.

Na poszczególnych etapach lat 1890–1939 wpływ na ruch piśmienniczy miały wydarzenia natury politycznej, społecznej, ideologicznej, religijnej (klerykalnej), kulturowej, literackiej, a przede wszystkim kontekst polski, walka o wolność, a po jej odzyskaniu – o władzę. To one decydowały również o obecności tematyki wolnomularskiej i stereotypu masona w kulturze polskiej.

Nie bez znaczenia była aktywna działalność wolnomularstwa we Francji, Włoszech, a nawet w Rosji – krajach, w których obediencje i ich członkowie odegrały znaczącą rolę w dziejach polskiej masonerii narodowej i wielkowschodowej, jak też wolnomularstwa okultystycznego. Od czasu zetknięcia się Polaków przebywających w początkach XX wieku na emigracji w Belgii i Francji z działalnością wolnomularstwa na Zachodzie i zaangażowania się w działalność paryskiego Wielkiego Wschodu Francji – wśród nich byli: Marian Dąbrowski, Rafał Radziwiłłowicz, Tadeusz Gałecki (Andrzej Strug), Stefan Żeromski[19], którzy zakładali loże w Warszawie i Lublinie[20] – w opinii spo-

«Epoka»" (L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*…, s. 201). W realizacji tego tematu szczególnie pomocna okazała się „Epoka".

[18] Mowa o pismach katolickich, takich jak „Mały Dziennik" czy wileński dziennik „Słowo", redagowany przez zdecydowanego wroga wolnomularstwa – Stanisława Cata-Mackiewicza.

[19] Żeromski nie zdecydował się zalegalizować swojej sympatii dla Bractwa, niemniej miał zasługi w procesie powstawania organizacji w Polsce. Drewnowski pisał nawet, iż „wielu polskich emigrantów i ludzi bywających na Zachodzie (m.in. Żeromski, Abramowski, Askenazy) trafiało do lóż za granicą, zwłaszcza we Francji i Szwajcarii, gdzie chetnie myślano o rozszerzaniu zakonu na obszary carskiego imperium". T. Drewnowski, *Rzecz russowska*…, s. 64–65.

[20] Por. L. Chajn, *Polskie wolnomularstwo*…, 85–126; L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Warszawa 1984, s. 76–124, 129–132; *idem*, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1996, s. 37–44; T. Nasierowski, *Żeromski*…, s. 59–63: T. Drewnowski, *Rzecz russowska*…, s. 62–66, 170–175; A. Nowicki, *Filozofia masonerii u progu siódmego tysiąclecia*, Gdynia 5997 [1997], s. 241–265.

łecznej ożył stereotyp masona jako członka tajemniczej organizacji, pragnącej sprawować władzę nad światem, rewolucjonisty walczącego o Wolność, Równość i Braterstwo, po trosze też uczonego, poszukiwacza prawdy. Stereotyp ten ulegał ciągłym aktualizacjom, transformacjom – najczęściej wartościującym, odzwierciedlając stan umysłów w burzliwych czasach przemian społecznych, obyczajowych, ideologicznych, filozoficznych, kulturowych i literackich. W toku tych zmian wizerunek masona przybrał, i to nie tylko w Polsce, postać Żyda Wiecznego Masona[21].

Generalnie rzecz biorąc, w polskiej rzeczywistości i jej kulturze lat 1890–1939 istniało kilka stereotypowych wizerunków wolnomularza: 1. mason myśliciel, uczony, filozof, ezoteryk, gnostyk, wtajemniczony; 2. mason członek tajnej organizacji, brat, adept „sztuki królewskiej", wtajemniczony, budowniczy katedr, Hiram; 3. mason rewolucjonista, spiskowiec, anarchista, socjalista; 4. mason Żyd, komunista, zdrajca, wróg, przede wszystkim ojczyzny, obcy; 5. mason antychryst, ateista z semickimi korzeniami, wróg Kościoła[22]. Granice między poszczególnymi wizerunkami wolnomularzy były nieostre, a wręcz płynne, otwarte. Przedstawienia częstokroć zazębiały się, krzyżowały, nakładały się na siebie, ewoluowały i dopełniały. Największą pojemność znaczeniową posiadał najczęściej występujący stereotyp masona Żyda, zarazem antychrysta czy wręcz szatana, a przede wszystkim – wroga Polski i Kościoła katolickiego. Pamiętać należy, że mity i stereotypy funkcjonowały w konkretnej sytuacji politycznej oraz społecznej (walka o niepodległość i jej odzyskanie), którą można za Aliną Kowalczykową określić jako zderzenie oczekiwań z zaistniałą rzeczywistością[23].

---

[21] Zagadnienie to dokładniej omówiłam w artykule *Żyd Wieczny Mason* [w:] *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008, s. 161–182.

[22] W 1906 roku Niemojewski, zauważając istnienie podobnych stereotypów, pisał, że: „[…] wyraz Mason połączył się w jakąś wielką rodzinę wolnomyślnego uczonego, socjalistę, ludowca, bezbożnika targującego się o ślub i ucznia, opierającego się stosowaniu sposobów policyjnych do konfesjonału", por. *idem*, *O Masonerji i Masonach*. *Szkic popularny*, Warszawa 1906, s. 5–6.

[23] A. Kowalczykowa, *Programy i spory literackie w dwudziestoleciu 1918–1939*, Warszawa 1981, s. 162–165.

Na szczegółową interpretację zasługują dwa najbardziej typowe, rozpowszechnione wizerunki: masona myśliciela i masona Żyda, a zarazem dwa przeciwstawne ideogramy wolnomularstwa.

*

Przeniesiony z wcześniejszego stulecia stereotyp wolnomularza myśliciela, uczonego, gnostyka, intelektualisty, wolnomyśliciela, po trosze alchemika, poszukiwacza kamienia filozoficznego i zagubionego słowa, wędrowcy ku światłu i samodoskonaleniu, jak również mit o doktorze Johnie Dee, Michale Sędziwoju, Wolterze, Alessandrze di Cagliostrze, Wolfgangu Amadeuszu Mozarcie, Johannie Wolfgangu Goethem, Andrzeju Towiańskim – powrócił w nowych czasach, w Polsce początku XX wieku. Był także obecny w dwudziestoleciu międzywojennym. „Masonem nazywają uczonego, który wykłada, że plemię ludzkie istnieje na ziemi znacznie dłużej, niż to uczy ksiądz podczas wykładu religii”[24] – pokpiwał Andrzej Niemojewski. Postać masona uczonego, człowieka nauki, istniała zarówno w literaturze pięknej, jak i w piśmiennictwie naukowym i publicystyce. Wizerunek ten, co warto wspomnieć, powiązany był z najstarszym wyobrażeniem masona budowniczego świątyni Salomona, potem twórcy średniowiecznych budowli gotyckich, „katedr, kompleksów klasztornych i zamków świeckich”[25]. „Budowla”[26], a wraz z nią „geometria” i cały architektoniczno-mularski repertuar (cyrkiel, kątownica, poziomica, młot, kielnia) stały się atrybutami budowlanych cechów, jak również symbolami wolnomularstwa spekulatywnego[27], pragnącego „budować świątynię powszechnego braterstwa”[28]. A patronował ich dziełu Wielki Budowniczy Wszechświata (Wielki Budownik, Wielki Architekt Wszechświata).

---

[24] A. Niemojewski, *O Masonerji*…, s. 5.

[25] L. Hass, *Sekta farmazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980, s. 30.

[26] Słowa „budowla, budowa, budowanie” w znaczeniu „budowania Polski, budowania ojczyzny” weszły w obieg rzeczywistości lat 1918–1939.

[27] Por. T. Cegielski, *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992, s. 11–18.

[28] K. Serini, *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933, s. 30.

Do podobnych wyobrażeń odwoływała się europejska literatura piękna, częstokroć poezja, podejmująca się opisu i filozoficznej interpretacji przestrzeni sakralnych. W polskiej literaturze do topiki katedralnej sięgało wielu twórców. W omawianym okresie, jak przypomina Małgorzata Czermińska, byli to Julian Przyboś, Jarosław Iwaszkiewicz, Stanisław Wyspiański, Mieczysław Jastrun, Aleksander Wat, Kazimierz Wierzyński, Wacław Berent, Hanna Malewska i inni[29]. Kreowanie przestrzeni sakralnych, odtwarzanie gotyckich obrazów katedr w Chartres, Rouen, Notre-Dame w Paryżu nie zawsze miało konotacje wolnomularskie lub czyniło aluzje do Salomona i Hirama. Niemniej istniały (i istnieją) utwory, w których pisarze odwoływali się do masońskich znaczeń świątyni, do faktu wznoszenia ich przez wolnych muratorów i umieszczania tam symboli, szyfrowanych znaków swojego światopoglądu, systemu religijno-filozoficznego, sposobu pojmowania Boga, świata i człowieka, życia jako wędrówki do doskonałości, drogi od dzikiego kamienia do oszlifowanego[30]. Śladów takiej interpretacji katedry można dopatrywać się w *Żywych kamieniach* (1918) Berenta. W powieści tej pisarz przedstawił zmierzch średniowiecza, kiedy to kościoły, symbole wielkich budowniczych, wiedzy, myśli architektonicznej i hermetycznej, zaczęły upadać, wolnomularze zaś koczować u ich ścian. Już w jednym z pierwszych akapitów tekstu pojawiło się takie zdanie:

> I z murarzy wolnych niejeden zalegał tu bezrobotnie. Niegdyś, bywało, strzępił dłutem te ciosy kościoła, głazom samym lekkości nadając. A gdy tysiącam rąk wypiętrzyły się one na skończony ogrom tłumu, gdy wypadło dłuto, kierowane biciem serc tysiąca, owisły i ramiona w bezczynie. Dusza, w zespole zapałów dzielna, nie ostała się w opieszałości powszechnej. I sama, od nie ociosanego głazu cięższa, leżała oto kamieniem u dokonanego społecznie dzieła[31].

---

[29] Por. M. Czermińska, *Gotyk i pisarze. Topika opisu katedry*, Gdańsk 2005, s. 158, 174–254, 190, 340–439, 326–334; Zob. także: I. Fijałkowska-Janiak, *Литературная интерпретация*…, s. 271–280.

[30] Najlepszym przykładem może być powieść *Katedra Marii Panny w Paryżu* (1831) Wiktora Hugo oraz cykl *Katedra w Rouen (1905–1907)* Maksymiliana Wołoszyna, rosyjskiego poety, malarza Srebrnego Wieku, masona.

[31] W. Berent, *Żywe kamienie*, Warszawa 1958, s. 8.

Charakterystykę stereotypu masona mędrca, uczonego, należy zacząć od uwagi ogólnej: w literaturze polskiej obraz ten rzadko pojawiał się w powieściach z lat 1890–1939, nie istnieje dzieło w całości poświęcone działalności tajnego związku i masonom intelektualistom. W strukturze fabuły tych powieści wątek wolnomularski był jednym z wielu, a wykreowana postać adepta, obracającego się w kręgu myśli i wiedzy, nie była głównym, tytułowym bohaterem powieści. Jest to szczególnie widoczne w porównaniu z literaturą rosyjską, pełną odniesień do tajnej organizacji i wykazującą zainteresowanie twórczą osobowością jej członków, a przede wszystkim Mistrza loży[32].

Dla polskiego kontekstu literackiego ważne było wszakże to, że te nieliczne teksty powstawały pod piórem pisarzy ważnych, znaczących, cieszących się autorytetem. W pierwszym rzędzie wymienić tu należy twórczość Żeromskiego i jego *Popioły* (1904), utwór pod wieloma względami wyjątkowy, „epos, albo raczej szereg majestatycznych rapsodów na wielką skalę zakrojonych", jak pisał w 1926 roku Antoni Lange[33]. Aluzje oraz nawiązania do wolnomularstwa, polskich myślicieli spod znaku cyrkla i kielni, zawierały również inne dzieła: *Ludzie bezdomni* (1899)[34], *Walka z Szatanem* (1916–1919)[35] i *Przedwiośnie* (1925)[36].

---

[32] Zob. А. Писемский, *Масоны* (1880) [w:] *Собрание сочинений в девяти томах*, t. 8–9, Москва 1959; Вс. Соловьев, *Волхвы, Великий Розенкрейцер. Дилогия* (1889–1890), Москва 1994; М. Кузмин, *Чудесная жизнь Иосифа Бальзамо* (1919) [w:] *idem*, *Стихи и проза*, Москва 1992. М. Осоргин, *Вольный каменщик*, Москва 1992; М. Алданов, *Мыслитель* [w:] *idem*, *Собрание сочинний в шести томах*, Москва 1991.

[33] A. Lange, *Pochodnie w mroku. Żeromski – Reymont – Kasprowicz*, Warszawa 1926, s. 24.

[34] Badacze wolnomularstwa i twórczości Żeromskiego udowadniali częstokroć, że prototypem dr. Tomasza Judyma był dr Radziwiłłowicz – mason, psychiatra, działacz społeczny, przyjaciel i szwagier Żeromskiego. Zob. T. Nasierowski, *Żeromski*…, s. 15, 21, 32, 43.

[35] Główny bohater trylogii *Walka z szatanem*, Ryszard Nienaski, po zawodzie miłosnym znalazł wsparcie wśród zakonników w Tatrach. Jeden z nich uważany jest za literacki portret Zygmunta Chmielewskiego (1873–1939), wolnomularza, chemika, przyrodniego brata Radziwiłłowicza.

[36] Tadeusz Nasierowski wiele uwagi poświęcił wolnomularskim postaciom *Przedwiośnia*, dowodząc, że Szymon Gajowiec to wizerunek Radziwiłłowicza. Na ścianie gabinetu Gajowca wisiały portrety: Mariana Bohusza (Józefa

W tym kontekście mieszczą się także *Noce i dnie* (1928–1934[37]) Dąbrowskiej, *Generał Barcz* (1923) – kontrowersyjna, pełna podtekstów powieść Juliusza Kadena-Bandrowskiego i metaforyczna *Wyspa zapomnienia* (1921) Struga[38]. Na pierwszy rzut oka ta ostatnia książka mogłaby wydawać się klasyczną robinsonadą lub stanowić polemikę z utworem Daniela Defoe[39], ale dla wtajemniczonego w wolnomularską symbolikę i metaforykę była wykładnią światopoglądu, filozofii Bractwa[40]. Znaczące

K. Potockiego) i dwóch wolnomularzy: Edwarda Abramowskiego oraz Stanisława Krzemińskiego, por. T. Nasierowski, *Żeromski*…, s. 47.

[37] Można wskazać na masońskie parantele Marcina Śniadowskiego, jednego z bohaterów trzeciego i czwartego tomu *Nocy i dni* (miłość Agnieszki Niechcic), a potem opowiadania *Szkiełko* (1932), z tego względu, iż pierwowzorem Śniadowskiego był wolnomularz Marian Dąbrowski, mąż pisarki. O dowolności w komentowaniu twórczości Dąbrowskiej pisała Ewa Głębicka w książce *„Przypisywanie" Dąbrowskiej. O różnicach w komentowaniu tekstów na przykładzie edycji krytycznej* Nocy i dni *oraz korespondencji osobistej*, „Sztuka Edycji" 2017, nr 2, s. 18.

[38] Henryk Michalski zauważył, że w tym utworze Strug, wielki mistrz Wielkiej Loży Narodowej (1920–1923), przedstawił wpływ idei masońskich na własne życie; por. H. Michalski, *Mason rewolucjonista. Andrzej Strug (Tadeusz Gałecki 1871–1937)*, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1, s. 49–61. Powieść Struga ukazywała się w odcinkach w „Kurierze Lwowskim" w 1921 roku. W wydaniu książkowym opublikowana została dopiero w roku 1962. W związku z tym autor posłowia, Samuel Sandler, pisał: „taki jest chyba bezsporny stan rzeczy: ćwierć wieku po śmierci Andrzeja Struga pojawia się jego powieść – tak dobrze zapomniana, że właściwie nieznana. Napisana przed przeszło czterdziestoma laty. Ma to niewątpliwie posmak nieco sensacyjny", S. Sandler, *Posłowie* [w:] A. Strug, *Wyspa zapomnienia*, Warszawa 1962, s. 135.

[39] Wielotomowa powieść D. Defoe *Przypadki Robinsona Crusoe* (1719), obecnie zredukowana do jednego tomu przygodowej literatury dla dzieci i młodzieży, poruszała istotne problemy egzystencjalne, religijne, pedagogiczne, psychologiczne, ekonomiczne. Wykreowana wizja świata inspirowała i prowokowała. Dzieło to obrosło więc w polemiczne, najczęściej literackie komentarze. W dyskusji wzięli udział m.in. tacy pisarze, jak Juliusz Verne, Adolf Dygasiński, William Golding, Stanisław Lem, John M. Coetzee.

[40] Por. L. Mackiewicz, *Ślady idei masońskich w powieści Andrzeja Struga „Wyspa zapomnienia"*, „Rocznik Europejskiego Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów" 2003, t. 1, s. 38–41; E. Baum, *Symbolika wolnomularska w powieści Andrzeja Struga – „Wyspa zapomnienia"*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne" 2005, t. 5, s. 81–89; K. Wojciechowski, *Wolnomularskie aspiracje Andrzeja Struga*, https://wolnomularstwo.pl/baza_artykulow/wolnomularstwo-a-kultura/wolnomularstwo-a-literatura/wolnomularskie-inspiracje-andrzeja-struga/ [dostęp: 14.10.2019].

było również to, że do motywów masońskich sięgali częstokroć pisarze powiązani z wolnomularstwem, masoni bądź filomasoni, czyli wtajemniczeni w arkana organizacyjne, światopoglądowe, obrzędowe i w symbolikę wolnomularską.

Stereotyp masona poszukiwacza kamienia filozoficznego, tajemnej wiedzy, drogi do Światła, funcjonował również w literaturze popularnej. Na uwagę zasługuje wspomniana powieść *Tajemnica masońskiego zegara* (1926) Szpyrkówny – znanej i poczytnej niegdyś pisarki i eseistki[41]. Wspomnieć jeszcze można utwory inspirowane okultyzmem, spirytyzmem i mediumizmem czy współczesną teozofią, w których pojawiał się uczony, hermetysta tajemnie powiązany z wolnomularstwem, jak na przykład w powieściach *Salamandra* (1924) czy *Cień Bafometa* (1926) Stefana Grabińskiego.

Pisarze próbowali odpowiedzieć na pytania: jak powinien wyglądać polski wolnomularz, członek tajnej oranizacji, poszukiwacz prawdy ostatecznej? Jakie cechy charakteru powinien posiadać, jaki system wartości wyznawać? Przy pomocy jakich środków wyrazu przedstawić wizerunek zewnętrzny i duchowy masona, jego czyny, okoliczności inicjacji. Wzorców – i to nie tylko literatom polskim, na przykład Żeromskiemu – dostarczył Lew Tołstoj, który wpisał wizerunek masona w historiozoficzną powieść *Wojna i pokój*. Za Marianem Zdziechowskim można powtórzyć: „W kim nie budzi sympatii epizodyczna, lecz tak żywa, tak podniosła, pełna powagi duchowej postać wolnomularza w *Wojnie i pokoju*”[42].

Warto przypomnieć, że chodzi tu o Józefa Aleksiejewicza Bazdiejewa, którego Pierre Bezuchow spotkał na drodze z Moskwy do Petersburga, w szczególnym, przełomowym momencie swojego życia. Był to stary człowiek, pełen dostojeństwa, kultury i ładu, na jego palcu lśnił pierścień z tajemniczymi

[41] Maria Horska Szpyrkówna (1893–1977), poetka, pisarka, publicystka, reportażystka, autorka prozy dla dzieci i młodzieży, a także popularnych powieści obyczajowych i okultystycznych, zob. M. Rzeczycka, *Maria Horska Szpyrkówna* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/660 [dostęp: 11.03.2020].

[42] M. Zdziechowski, *Masoneria jej cele i ideały* [w:] *idem*, *W obliczu końca*, Warszawa–Ząbki 1999, s. 15–16.

symbolami (znak przynależności do masonerii), a na kolanach leżała Księga. Przełom duchowy Pierre zawdzięczał bitwie pod Borodino, spotkanie z Bazdiejewem było natomiast znaczącym etapem na jego drodze poszukiwania wartości, sensu życia, intelektualnego rozwoju, poznania dzieł Jakoba Böhme, Tomasza à Kempis, Louisa Saint-Martina a przede wszystkim Biblii, w niektórych obediencjach nazywanej Księgą Świętego Prawa. Poznanie mistrza Bazdiejewa miało też wymiar symboliczny: odzwierciedlało dzieje i sytuację masonerii w Rosji oraz przedstawiało sposób mówienia o niej[43].

Mimo dużego wpływu Tołstoja na sposób kreacji masona uczonego polska literatura wypracowała jego własny wizerunek. Mason, przede wszystkim myśliciel i filozof, był przedstawiany najczęściej w loży lub bibliotece, wśród ksiąg i zwojów. Cechował go wyjątkowy wyraz oczu i twarzy, wskazujący na jego uduchowienie i polskość. Jego czyny świadczyły o patriotyzmie i możliwościach intelektualnych.

Wśród wymienionych wcześniej utworów polskiej literatury, kreujących postać masona myśliciela, szczególne miejsce przypada dwóm, zupełnie różnym tekstom, w zasadzie nieporównywalnym: historycznemu dziełu[44] *Popioły* i popularnej powieści *Tajemnica masońskiego zegara*.

Opublikowane w 1904 roku *Popioły*, w których „problematyka wojenna i historyczna wysuwała się zdecydowanie na pierwszy plan"[45], poświęcone były wielkim wydarzeniom w dziejach Polski, w tym działalności wolnomularzy. Stworzony przez Żeromskiego obraz masonerii i wizerunek masona myśliciela miały dużą siłę oddziaływania. W 1927 roku umieszczony w „Światowidzie" artykuł o wolnomularstwie w Polsce, podpi-

[43] Л. Толстой, *Война и мир*, t. 1–2, Москва 1948, s. 376–393.

[44] Powiązanie działalności wolnomularstwa z powieścią historyczną, której wyznaczniki były skodyfikowane przez literaturę romantyczną i Tołstoja, stało się zjawiskiem typowym, rozpowszechnionym w zachodniej literaturze, odtwarzającej dzieje rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich. Udział wolnomularstwa w tych wydarzeniach był nie tylko znakiem czasów, ale i kryterium oceny człowieka, nie zawsze zresztą pozytywnej. Akcja powieści Żeromskiego obejmowała ważny okres polskich dziejów (1797–1812), z wątkiem napoleońskim włącznie, w których mason, książę Jan Gintułt, odegrał niemałą rolę.

[45] A. Hutnikiewicz, *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964, s. 114.

sany pseudonimem Ag., zaczynał się słowami: „Któż z nas nie czytał *Popiołów* Żeromskiego i komu nie utkwiła w pamięci scena spotkania w loży wolnomularskiej Rafała z Heleną”[46]. Nie tylko spotkanie kochanków pozostawało w pamięci czytelników, lecz także obrzęd inicjacji Olbromskiego, którego fragment warto tu przypomnieć:

> Jeszcze brzmiała pieśń, gdy błysło światło jakoby w rozdzielonym murze. Miękko odsunęły się niewidzialne drzwi i stanęli w ich świetle trzej mężowie ubrani tak samo jak książę. Znajdujący się pośrodku miał na ramieniu obnażoną szpadę. Zbliżywszy się do Rafała ów mąż środkowy począł mówić po polsku głosem cichym i łagodnym. Z długiej jego przemowy słuchający zapamiętał powtarzane wielekroć wyrazy: zaufanie i szczerość, miłosierdzie dla ubogich, posłuszeństwo, łagodność, cierpliwość, odwaga i milczenie. […] Stojący pośrodku zaczął mówić na temat wymienionych siedmiu obowiązków, każdego z nich znaczenie, ważność i rozciągłość oznaczając w długim wywodzie. Gdy na zadane w końcu pytanie: czy chce należeć do zgromadzenia praktykującego te cnoty? – znowu twierdząco odpowiedział, mówca dał znak a jego towarzysze przystąpili do Rafała i zaczęli go rozbierać. Ściągnęli z niego frak, kamizelkę i obnażyli lewą pierś; ściągnęli trzewik, pończochę i obnażyli do kolana lewą nogę. Szeroką i grubą chustą zawiązali mu oczy. Wówczas usłyszał głos mówcy. […] Czego tu chcesz? Chcę być przyjęty do społeczności wolnych mularzów – rzekł Rafał[47].

W *Popiołach* była jeszcze jedna, przeciwstawna scena, ilustrująca obrzęd inicjacji, widziany oczyma profana, reprezentanta opinii społecznej, „młodzieńca mielącego językiem”:

> – A trafił na zebranie niby masonów – przerwał mu młody blondynek mielący już językiem – a te farmazony zaczęły go wodzić po piwnicach… Kazali mu – che, che – dotykać z nabożeństwem głów kapuścianych i wymawiać przy tym jakieś głupie słowa, zanurzać ręce po łokcie w garnkach kwaśnego mleka i rysować końcem palca krzyż na połciach słoniny. Trzymajcie mnie!… umrę ze śmiechu…[48]

[46] Ag., *Wolnomularstwo w Polsce*, „Światowid” 1927, nr 4 (129), s. 2.
[47] S. Żeromski, *Popioły*, t. 2, s. 45–50.
[48] *Ibidem*, s. 21–22.

Te dwie różne interpretacje scen z życia masonerii ilustrowały dwojaki stosunek polskiej inteligencji do działalności lóż, aczkolwiek intencją tekstu było wywołanie pozytywnej reakcji. Przywołując Ludwika Hassa, można więc powiedzieć, że „*Popioły* Stefana Żeromskiego […] wzbudziły w kołach inteligencji pozytywne zaciekawienie wolnomularstwem […]”[49]. Faktem jest, że literatura tego okresu, wychodząc naprzeciw zainteresowaniom i potrzebom odbiorców, zaczęła wprowadzać w sferę znaków i znaczeń tekstu spektakularne wątki masońskie. Loże, ich kolorystyka, obrzędowość, stroje, insygnia, działalność tajnego, zamkniętego przysięgą zachowania tajemnicy i posłuszeństwa bractwa, najczęściej męskiego – to wszystko owiane było aurą zagadkowości, a nawet grozy, pobudzało i wyobraźnię, i ciekawość, prowokowało do „zerwania zasłony Izydy”, do poznania zaszyfrowanego języka braci. Polskiego czytelnika przyciągały nie tylko wspomniane widowiskowe sceny wtajemniczenia: wprowadzenia R. Olbromskiego w arkana wolnomularstwa i w poczet „społeczności wolnych mularzy”[50], loży Zum golden Leuchter (Pod Złotym Lichtarzem), powstałej w Warszawie w 1797 roku, ale i (a może – przede wszystkim) przyjęcia pięknej Heleny de With do „loży niewieściej i wnet afiliowanej do loży męskiej na wschodzie Warszawy”[51]. Wprowadzającymi młodych, Rafała i Helenę, na drogę światła byli książę Gintułt i major wojsk pruskich, mistrz major de With, przedstawiciele pokolenia starszego i wiekiem, i stopniami. To modelowe postaci masona myśliciela, filozofa kroczącego drogą samodoskonalenia, który zaczyna walkę ze złem od samego siebie. Tołstojowska idea łączyła Gintułta z Bazdiejewem, wolnomularzem z *Wojny i pokoju.* Jak wspomniano wcześniej, wywarła ona silny wpływ na kreację postaci przez Żeromskiego.

Książę Gintułt, arystokrata, właściciel pałaców w Grudnie i Warszawie, był człowiekiem pełnym duchowej powagi, dostojeństwa, myślącym, krytycznym wobec głupoty i warcholstwa szlachty oraz poczynań Napoleona, który wykorzystywał wojsko

[49] L. Hass, *Masoneria polska XX wieku*…, s. 35.
[50] S. Żeromski, *Popioły*, t. 2, s. 49.
[51] *Ibidem*, s. 55.

polskie do swoich celów. Żeromski przywiązywał duże znaczenie do portretu zewnętrznego i wewnętrznego bohatera. Jak na klasyczną powieść przystało, portret wyprzedzał charakterystykę wewnętrzną bohatera. Gintułt został przedstawiony przy okazji jego spotkania z Rafałem w Wygnance, miejscu przebywania rannego na wojnie i odrzuconego przez ojca Piotra Olbromskiego. Rafał opisał go jak:

> […] z powozu wyskoczył na ziemię smukły młodzieniec. Rzucił na ręce lokaja płócienny kitel i z pięknym ukłonem zbliżał się do siedzących. […] Nie mógł oczu oderwać od jego kostiumu z sukna i lśniącego obuwia. […] Gdy zdjął kapelusz, Rafał miał możność podziwiania jego prześlicznych jasnych włosów, które w lokach spadały, i wdychania zapachu wódek, którymi piękny pan był zlany[52].

Znamienne, że we wspomnianej wcześniej powieści popularnej pióra Szpyrkówny czytelnik znajduje podobne wizerunki. Autorka *Tajemnicy masońskiego zegara* również uważała, że wolnomularz, jako poszukiwacz tajemnicy, musi mieć szczególny wygląd – piękny, szlachetny, budzący dreszcz emocji. Takim miał być wielki Gonzaga, jeden z „najsłynniejszych wolnomularzy w Polsce", pradziad głównego bohatera. Co prawda, sprowadził on z Paryża farmazona o powierzchowności i kompulsji zgoła odmniennej, który biegał po wsiach w brązowym habicie, budząc przestrach wśród okolicznych mieszkańców, a kobiety straszyły nim dzieci, ale ten bardzo „widowiskowy" portret podkreślał szlachetne cechy Gonzagi. Również wuj głównego bohatera, ofiara masońskiego zegara, posiadał ów szlachetny rys:

> Był to w stylu francuskim wykonany portret młodzieńca o wyniosłej postaci i sokolich brwiach, z którymi w szczególnej sprzeczności były oczy, piękne i marzycielskie jak u poety z tej epoki. Na ogół cała twarz rasowa i subtelna, cokolwiek egzaltowana w wyrazie; dziś bym ją nazwał twarzą człowieka psychicznego; wówczas w ten sposób postaciowano modny typ fatalisty[53].

---

[52] *Ibidem*, s. 138.

[53] M. Szpyrkówna, *Tajemnica masońskiego zegara*, Warszawa 1926, s. 40.

W obydwu utworach opisy cech zewnętrznych bohaterów ściśle wiążą się z charakterystyką wewnętrzną tych postaci. Gintułt Żeromskiego został przedstawiony na etapie poszukiwań dalszej drogi życia i rozwoju. Z autoprezentacji wynikało, że zainteresowanie wolnomularstwem i jego światopoglądem zdeterminowało życiowe wybory bohatera:

> Siedząc w samotności, wśród śniegów i lodów, myślałem i ja także dniami i nocami. Myślałem głównie nad tym, że w samej istocie rzeczy przestałem być sobą, panem. Nie przewyższałem otaczających niczym a niczym. […] Wtedy to olśniła mię ta myśl, którą czczę teraz. Znalazłem w sobie skałę i na niej stanąwszy, uczułem moc w duszy i siłę w oczach. Przestałem być niewolnikiem i oczy moje nabrały blasku. Ujrzałem życie, ujrzałem je całe […][54].

Wkrótce Rafał poznał Gintułta jako człowieka spędzającego czas w bibliotece, pochylonego nad księgami wielkich rozmiarów, oprawnymi w białą skórę, studiującego nauki hermetyczne, słuchającego wykładu „starszego brata" – uczonego majora wojsk pruskich – o „wielkim duchu budownika świata, który nie objawia się bardziej, niż w dojrzewaniu ziarna, rodzeniu się traw na łące, gdy przygrzeje słońce – i w umieraniu ostatniego potrawu, gdy słoty października zasłaniać je zaczną"[55]. Żeromski zastosował ciekawy chwyt kreacji wizerunku masona: portret, który stopniowo przechodził nie tylko w prostą wykładnię doktryny wolnomularskiej, ale w znacznie bardziej zaawansowany wykład o misteriach Eleuzyjskich i duchowym doskonaleniu się człowieka[56].

Różnice w zastosowanej technice postaciowania w tekście Szpyrkówny wynikały ze wspomnianej już odmienności formalno-gatunkowej utworu. Podstawą strukturalno-znaczeniową

[54] S. Żeromski, *Popioły*, t. 2, s. 142–143.

[55] *Ibidem*, s. 38.

[56] Na ten ważny wątek zwrócił mi uwagę Tadeusz Cegielski, który podkreślił obecną w tej scenie ideę „przekreślenia potęgi miecza", niezwykle brzmiącą w ustach zawodowego wojskowego, a mającą skierować umysł Rafała ku wyższym wartościom. Z kolei zadane tłumaczenie ze św. Augustyna miało się stać formą duchowego oczyszczenia Olbromskiego.

Tajemnicy masońskiego zegara nie była bowiem powieść historyczna, jak w przypadku dzieła Żeromskiego, forma rygorystyczna, która wszystkie wydarzenia musiała uwiarygodnić, wesprzeć dokumentami, lecz okultystyczna[57], a nawet gotycka, z elementami powieści grozy. Były tu wszystkie jej atrybuty: stary opuszczony dwór (w tekście „dworzyszcze"), niczym zamek Otranto, w ruinie, z zakurzonymi pokojami, z tajemnymi przejściami, drzwiami prowadzącymi donikąd, starą biblioteką, a także gotycki pejzaż – stary, czarny park, gdzie nocą pokrzykują puszczyki i sowy, zniszczony klasztor, tajemnicza wyspa na jeziorze i wznosząca się niedostępna kaplica.

Przestrzeń, do której dużą wagę przywiązywali i Szpyrkówna, i Żeromski, była kolejnym koniecznym środkiem tworzącym wizerunek „brata w fartuszku", albowiem w systemie filozoficznym wolnomularstwa, w jego symbolice, to właśnie przestrzeń zajmowała miejsce szczególne. Dla literatury, która wprowadzała wątek wolnomularski, zasadą stało się dzielenie świata na dwa obszary: masonów i niemasonów, wtajemniczonych i profanów, co odpowiadało gnostyckiej, dualistycznej wizji świata, w której miały się ścierać przeciwstawne żywioły, zasady, sposoby i cele istnienia. Dla wolnomularzy miejscem szczególnym, przestrzenią sakralną, świątynią była loża, biblioteka, a w niektórych przypadkach pracownia alchemiczna. Żeromski przedkładał lożę i gabinet Gintułta w jego warszawskiej siedzibie, Szpyrkówna – bibliotekę i jej *pars pro toto* – księgę. Bohater jej powieści, spadkobierca „dworzyszcza", wyruszając do swojej posiadłości, dowiedział się, że znajduje się tam „biblioteka po starym Gonzadze […]. Najwspanialsze dokumenta masońskie w Polsce"[58].

O ile Gintułt, właściciel ogromnej biblioteki w warszawskim pałacu, zlecił Rafałowi w ramach przygotowań do inicjacji przetłumaczenie rozdziału z traktatu św. Augustyna *Contra*

[57] Witold Ostrowski, autor hasła *Powieść okultystyczna* w *Słowniku rodzajów i gatunków literackich* (red. G. Gazda, S. Tyniecka-Makowska, Kraków 2006, s. 577), umieścił twórczość Szpyrkówny – autorki m.in. *Gwiazdy Lucyfera*, *Niesamowitych*, *Diablicy* i omawianej tu *Tajemnicy masońskiego zegara* – wśród „książek krążących na pograniczu okultyzmu".

[58] M. Szpyrkówna, *Tajemnica*…, s. 13.

Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum, w którym ten chrześcijański teolog i filozof polemizował z Fortunatem, kapłanem manichejskim, o tyle bohater utworu Szpyrkówny, prawnuk Gonzagi, Brata Wielkiego Wschodu, aby odkryć tajemnicę masońskiego zegara, musiał zapoznać się z ogromną liczbą pozostawionych przez pradziadka, babkę i wuja starodruków, zapisków, niedopalonych pamiętników, ksiąg Paracelsusa, manuskryptów z dziedziny magii, alchemii, tradycji różokrzyżowej oraz dokumentów wolnomularskich, zachowanych w starym dworze, a przede wszystkim w świątyni na wyspie przez skromnego mnicha z pobliskiego klasztoru. Brat Anioła, jak nazwał go prawnuk Gonzagi, uważał, że ten obowiązek zlecił mu Bóg. Gdy główny bohater wyjeżdżał do miasta, mnich powiedział mu:

> Proszę pamiętać, że gorącym sercem będę panu służyć za klucznika do bram dziś opuszczonych, ale których pogardzone zbiory niejednego filozofa dziś jeszcze zastanowią i z drogi wiedzy dzisiejszej zawrócą! Bóg zawierzył mi straż przy tej oto spuściźnie klasztornej, nie dla mnie, ciemnego i ubogiego, och nie dla mnie! […] Ale dla kogoś tę straż pełnię; kto przyjdzie. Światlejszy, bardziej współczesny, obeznany z wiedzą wieku dzisiejszego, który oceni…[59]

Szpyrkówna, przedstawiając artystyczną ocenę działalności wolnomularzy – ich poszukiwań prawdy absolutnej, sposobów tworzenia wielkiego dzieła, przemiany zwykłego kamienia w szlachetny i sakralny, nadający się do budowy świątyni – zasugerowała, że ich sprzymierzeńcami byli mnisi, przedstawiciele duchowieństwa. Autorka była zapewne rzeczniczką poglądu, który jednoznacznie i kontrowersyjnie wprowadził do obiegowych sądów w 1933 roku Czesław Chorzelski w artykule *Z dziejów masonerji w Polsce*, zamieszczonym w lewicowo-demokratycznej „Epoce":

> Wolnomularstwo polskie było, mimo nieprzychylnego doń stosunku Stolicy Apostolskiej, w stałej łączności z Kościołem przez swych członków, przedstawicieli duchowieństwa katolickiego.

[59] *Ibidem*, s. 150.

> Było nadto na wskroś narodowe, a posiadając w swym gronie elitę społeczeństwa, wywierało niemal wpływ na przebieg spraw politycznych[60].

W omawianym okresie tego typu wypowiedzi – publicystyczne, eseistyczne popularnonaukowe i naukowe – spełniały ważną rolę w tworzeniu mitu masona myśliciela, uczonego i filozofa. Kreowały i prezentowały ten wizerunek w nieco inny niż artystyczny sposób. Wynikało to z reguł dyskursywnego tekstu i z dwojakiego oglądu osiągnięć naukowych wolnomularzy.

Z jednej strony taki wizerunek masona był tworzony przez własny dorobek naukowy, publicystyczny, myślowy, filozoficzny poszczególnych wolnomularzy, niekoniecznie wynikający z ich przynależności do loży i bractwa. Doskonałym przykładem może być tu działalność naukowa, publikacje książkowe i prasowe Edwarda Abramowskiego, Mariana Dąbrowskiego, Rafała Radziwiłłowicza, Aleksandra Janowskiego, Andrzeja Niemojewskiego, Stanisława Stempowskiego, Stefana Drzewieskiego i wielu innych, tworzących – według określenia Andrzeja Nowickiego – „filozofię masonerii"[61]. Jak w każdej pracy naukowej, popularyzatorskiej, propagandowej, wybór tematu i zagadnień, postawienie celów oraz sformułowanie hipotezy, sposób przekazywania wiedzy, retoryka i frazeologia – stanowiły swego rodzaju autocharakterystykę autora.

Dużym, wszechstronnym dorobkiem naukowym i popularnością mógł poszczycić się Abramowski, wolnomularz[62], filozof, socjolog, etyk, psycholog, działacz społeczny, wykładowca Instytutu Psychologii Doświadczalnej Uniwersytetu Warszawskiego. Przeszedł on „skomplikowaną ewolucję"[63] od popularyzatora marksizmu, idei socjalistycznych i spółdzielczych, pozytywistycznego myślenia do upowszechnienia innych – duchowych, intuicyjnych środków poznania i metafizyki doświadczalnej. Drewnowski podkreślił, że „jego wykłady

[60] C. Chorzelski, *Z dziejów masonerji w Polsce*, „Epoka" 1933, t. 2, nr 48 (61), s. 12.

[61] A. Nowicki, *Filozofia*…, s. 11 i n.

[62] Por. L. Hass, *Masoneria polska XX wieku*…, s. 157.

[63] T. Drewnowski, *Rzecz russowska*…, s. 54.

o metafizyce doświadczalnej ściągały tłumy; podczas wojny słuchała ich również Dąbrowska"[64]. Po latach pisarka stwierdziła:

> Filozofowie typu Abramowskiego doszli rozmaitymi drogami do wniosku, że istota rzeczy albo substancja bytu jest poznawalna w inny sposób niż czysty rozum. Jako będąca natury irracjonalnej, jest ona poznawalna za pomocą innych władz poznawczych, którymi są: Intuicja, instynkt i stany zawieszenia uwagi, niejako bezpojęciowe. Krótko mówiąc, za pomocą tej strony życia wewnętrznego, którego domeną jest podświadomość. Najsłynniejszym przedstawicielem tego kierunku był Henri Bergson[65].

Autorka *Nocy i dni* swoje uznanie oraz sympatię dla Abramowskiego w pełni wyraziła w pracy *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego* (1925)[66]. Uczynił to również Lange, poeta, prozaik, autor ezoterycznych powieści i przyjaciel wolnomularzy, we wnikliwej rozprawie *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego* (1928)[67]. O znaczeniu Abramowskiego w życiu środowiska akademickiego w Brukseli i swoim własnym pisał z kolei Kaden-Bandrowski, wolnomularz, autor sławetnego (a według niektórych skandalizującego) *Generała Barcza* (1923), mieszczącego się w tym samym nurcie rozrachunkowym, co *Przedwiośnie* Żeromskiego, *Pokolenie Marka Świdry* Struga, *Romans Teresy Hennert* Zofii Nałkowskiej – powieści, „w których autorzy próbują dojść przyczyn […] rozbieżności między oczekiwaniami a rzeczywistością"[68]. Najlepszym przykładem autoprezentacji, a zarazem tworzenia mitu masona myśliciela, filozofa i uczonego były dzieła Abramowskiego: *Etyka a rewolucja* (1899), *Idee społeczne kooperatyzmu* (1907), *Źródła podświadomości i przejawy* (1914), *Przyczynek do psychologii myślenia logicznego* (1915) i inne. Do stworzenia wizerunku masona

---

[64] *Ibidem*, s. 55.

[65] M. Dąbrowska, *„Non omnis moriar". Odczyt w Klubie Krzywego Koła w 40 rocznicę śmierci Edwarda Abramowicza* [w:] *eadem*, *Pisma rozproszone*, Kraków 1964, s. 320–321.

[66] *Eadem*, *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1925.

[67] A. Lange, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1928.

[68] A. Kowalczykowa, *Programy i spory literackie*…, s. 165.

myśliciela, a w dodatku pisarza, przyczynił się Stanisław Stempowski, Wielki Mistrz Wielkiej Loży Narodowej Polski w latach 1926–1928, a od 1929 roku Wielki Suwerenny Komandor Rady Najwyższej Rytu Szkockiego Dawnego Uznanego[69] – postać pod każdym względem niezwykła, człowiek przestrzegający zasad etycznych wolnomularstwa. Tadeusz Nasierowski pisał o nim: „Stanisław Stempowski pozostał w pamięci potomnych jako wielki idealista i romantyk, człowiek prawy, o niezwykłym uroku osobistym. Był działaczem społecznym i literatem, przez wiele lat osobiście związany z Marią Dąbrowską"[70]. Wkładem do „filozofii masońskiej" była jego działalność polityczna, społeczna i literacka oraz *Pamiętniki*[71].

Do powstania wyobrażenia wolnomularza myśliciela i uczonego przyczynili się również: Radziwiłłowicz[72], twórca teorii pluralistycznej struktury jaźni, oraz jego książki *Myśli o myśleniu*[73], *Podstawy psychologii w zarysie*[74]; Niemojewski, autor prac krytyczno-historycznych o masonerii; Janowski, krajoznawca, propagator idei o doskonaleniu rzeczywistości ziemskiej; Jan Hempel, który „wielkie zasługi położył dla rozwoju spółdzielczości w Polsce. Był jednym z czołowych działaczy ruchu wolnomyślicielskiego i jednym z pionierów polskiego religioznawstwa"[75].

Z drugiej strony w omawianym okresie powstało i zostało opublikowanych sporo prac dotyczących bezpośrednio historii wolnomularstwa, symboliki i obrzędowości, informacji prasowych o działalności lóż w wolnej Polsce, a także o ich udziale w polityce i zamiarach przejęcia rządu w niepodległej rzeczywistości, powtarzano przy tym endeckie tezy o wszechmocy wolnomularzy[76].

---

69 L. Hass, *Masoneria polska XX wieku*…, s. 255.

70 T. Nasierowski, *Wolnomularstwo bez tajemnic*, Warszawa 1996, s. 35.

71 S. Stempowski, *Pamiętniki (1870–1914)*, Wrocław 1953.

72 L. Hass, *Masoneria polska XX wieku*…, s. 239.

73 R. Radziwiłłowicz, *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1926.

74 *Idem*, *Podstawy psychologii w zarysie*, Warszawa 1926.

75 A. Nowicki, *Filozofia*…, s. 263.

76 F. Eger, *Historya towarzystw tajnych*, Kraków 1886; *eadem*, *Historya towarzystw tajnych. Dzieje wolnomularstwa (masonii) według najlepszych źródeł opracowane*, Kraków 1894; *eadem*, *Kilka słów o masonii*, Warszawa 1901; A. Niemojewski, *O Masonerji*…; F. Eger, *Żydzi i masoni we wspólnej pracy*,

Prace te w małym stopniu zwracały uwagę na naukowe, twórcze osiągnięcia wolnomularzy, programowe wymogi zdobywania wiedzy, doskonalenie intelektualne, umiejętności myślenia, budowanie społeczeństwa zgodnie z wymogami rozumu. Zarazem przyznawały, że poznanie bytu jest możliwe w inny sposób niż tylko za pomocą czystego rozumu, a także upowszechniały siedem nauk wyzwolonych, szczególnie geometrię oraz prace nad szlifowaniem dzikiego kamienia – mówiąc metaforycznym językiem Sztuki Królewskiej. W małym stopniu brały udział w tworzeniu mitu o masonie uczonym, filozofie. A jeśli już, to czyniły to w przewrotny sposób – insynuowały, że wiedza i dorobek naukowy mogą stwarzać zagrożenie, brać udział w spisku, w celowej działalności przeciw tym, którzy nie są masonami. Lech Zdybel nazwał tę teorię spiskową „gnozą". Spostrzegł on, że „Modernistycznie pojęta «gnoza» przejawiła się m.in. w przekonaniu o możliwości posiadania wyjątkowej, niemal ezoterycznej, historycznej i politycznej wiedzy"[77]. Wiele przedwojennych publikacji przyczyniło się do stworzenia i upowszechnienia najbardziej popularnego w tamtym czasie stereotypu masona-Żyda (inaczej żydomasona, żydomasonerii, judeomasonerii), a w konsekwencji ugruntowywało spiskową koncepcję dziejów.

*

W końcu XIX wieku Europę opanował lęk przed zagrożeniem żydowskim, do którego szybko dołączono element masoński, w efekcie czego powstała zbitka pojęciowa „żydomasoneria". Spiskowa teoria dziejów dała o sobie znać na wielu płaszczyznach: w *Protokołach mędrców Syjonu*, w walkach o władzę, rozgrywkach politycznych, partyjnych, wystąpieniach polityków, w działalności Romana Dmowskiego.

Warszawa 1908; S. Załęski, *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822 na źródłach wyłącznie masońskich*, cz. 1, Kraków 1908; B. Chełmiński, *Masonerja w Polsce współczesnej*, Warszawa 1936; M. Skrudlik, *Masoneria w Polsce*, Katowice 1936; K. Janowski, *Wolnomularstwo (Masonerja)*, Lwów b.r.w. Obszerny spis publikacji znajduje się w antologii *Wolnomularstwo w świetle Encyklopedyj. Wypisy*, Warszawa 1934, s. 43–46.

[77] L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002, s. 428.

Socjolog i politolog Paweł Śpiewak zauważył, iż „Historycy powiadają, że od 1912 r. endecję ogarnął już pełny żydocentryzm upatrujący wszędzie spisków i macek żydowsko-masońskich”[78]. Stereotyp ten propagowany był przede wszystkim przez publikacje polityczne o orientacji nacjonalistycznej i kościelnej, klerykalnej, a także przez literaturę antywolnomularską i antysemicką, wydawaną w dużych nakładach[79]. Na stronicach „Rycerza Niepokalanej” na przykład pojawiały się hasła, które świadczyły o stosunku prasy katolickiej, czytelników oraz części duchowieństwa Kościoła do masonów i Żydów: „bij – Żyda, masona i antychrysta”[80]. Z kolei prowincjonalny „Dziennik Bydgoski” 10 maja 1928 roku na pierwszej stronie zamieścił artykuł *Nad-Masonereja*, w którym autor dowodził, „że wolnomularstwo było w rzeczywistości pomysłem i dziełem żydów i z biegiem czasu, staje się coraz wyraźniej narzędziem wszechświatowej polityki żydowskiej”[81]. Ważną pozycję wśród wypowiedzi antysemickich i antymasońskich zajmowało piśmiennictwo Feliksy Eger – literatki, historyczki, bibliotekarki, obracającej się w intelektualnych kręgach Warszawy i Zakopanego. Była autorką wielu prac o masonerii i jej powiązaniach z Żydami[82]. Dużą popularnością cieszyła się jej *Historya masoneryi i innych towarzystw tajnych*, która ukazała się w roku opublikowania *Popiołów* (1904). Książka ta zawierała inną interpretację zjawiska, przekazaną w odmiennej formie i służącą innym celom. Była to prezentacja dziejów masonerii „od samych początków”, przez wiek XVIII, niemiecki iluminizm, francuską rewolucję, czasy Napoleona, następnie lata 1815–1830 po jego klęsce, przez masonerię w Polsce (biorąc pod uwagę jej charakter i odrębność), aż po „socjalizm, internacjonał i inne związki mające na celu

[78] P. Śpiewak, *Żydokomuna. Interpretacje historyczne*, Warszawa 2012, s. 38.

[79] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość*…, s. 8.

[80] „Rycerz Niepokalanej” 1936, nr 1 (169), s. 14, za: T. Nasierowski, *Wolnomularstwo*…, s. 7.

[81] N.N., *Nad-Masonenerja*, „Dziennik Bydgoski” 1928, nr 108, s. 1.

[82] F. Eger, *Historya towarzystw tajnych*; *eadem*, *Historia towarzystw tajnych. Dzieje wolnomularstwa*…; *eadem*, *Kilka słów o masonii*…; *eadem*, *Żydzi i masoni*…

obalenie porządku społecznego”[83]. Motyw żydomasonerii pojawił się dopiero w *Domówieniu*, w rozdziale 17, który nosił tytuł *Gdzie szukać kierowników?* Eger na postawione pytanie odpowiedziała stereotypowo: wśród Żydów. Masoneria jest jedynie narzędziem w ich ręku, używanym przede wszystkim do walki z chrześcijaństwem, do przywrócenia znaczenia księciu ciemności, Szatanowi.

„Satanizacja masonerii”, jak to nazwał Alfonso Maria di Nola, była częstym tematem (bądź motywem) literatury powszechnej. W ślad za Léo Taxilem, rewelacjami Miss Diany Vaughan, książką *Le Diable au XX siècle*, powieścią Jelizawiety Szabielskiej *Sataniści XX stulecia*[84] powtarzano, że „«prawdziwa masoneria» jest satanistyczną sektą czcicieli diabła, zwanych lucyferianami albo palladystami, którzy, nawiązując do wątków ze wszech miar dualistycznych, uznawali Szatana za prawdziwego Boga Światłości, jednocześnie odrzucając Boga Żydowskiego jako bóstwo ciemności. […] Bożkiem sekty […] był tajemniczy Bafomet”[85]. Eger twierdziła, że Żydzi „od samego początku” wstępowali do masonerii, by od wewnątrz ją kształtować, wpływać na podejmowaną działalność i na decyzje polityczne, ekonomiczne, religijne, a w konsekwencji – by przejąć władzę i kierownictwo i za ich pośrednictwem podporządkować sobie cały świat. Gdy masoneria spostrzegła te knowania, sprzeciwiła się „obrządkom żydowskim” i inicjowaniu Żydów do lóż, wówczas oni – jak pisze autorka – „przemocą lub jawnym podstępem” zaczęli tworzyć loże oddzielne, własne, „obrządku Mizraima we Francji, a Beni-Berith (*sic!*) i Kesger Shel Barzel w Stanach

[83] F. Eger, *Historya masoneryi i innych towarzystw tajnych*, Warszawa 1904.

[84] O satanizacji masonerii w powieści *Sataniści XX stulecia* szczegółowo pisałam w artykule *Миф жидомасонского заговора в русской и польской литературе*…, s. 9–26.

[85] A.M. di Nola, *Diabeł*…, s. 352. W Rosji ideę tę propagował Grigorij Bostunicz, zob. Г. Бостунич, *Масонство и русская революция*, Новый Сад 1921. Współcześnie w Polsce głosicielem podobnych poglądów są m.in. Henryk Pająk, *Bestie końca czasu*, Lublin 2001 oraz Stanisław Krajski, autor kilkudziesięciu pseudonaukowych publikacji na temat polskiej i światowej masonerii, ostatnio: *idem*, *Masoneria polska 2017. U progu katastrofy*, Warszawa 2017; *idem*, *Masoneria. Zaciskanie pętli*, Warszawa 2018.

Zjednoczonych, by tym sposobem wejść do wielkiej rodziny masońskiej, zawiązać stosunki z innymi lożami i korzystać z przywilejów innym braciom służących”[86]. Stworzyli tajną kohortę, której celem było zabijanie i rabowanie[87]. Masoni nie-Żydzi musieli przeobrazić się, przejść swoistą inicjację, by stać się masonem-Żydem, przybrać wizerunek antychrześcijanina, agenta zniszczenia, bankiera kosmopolity.

W podobne cechy wyposażył masona-Żyda Dmowski w swych antysemickich wystąpieniach, a przede wszystkim w powieści *Dziedzictwo*, którą opublikował w 1931 roku pod pseudonimem Kazimierz Wybranowski[88]. Motyw antysemicki, problem Żydów w Polsce pojawił się w światopoglądzie Dmowskiego już w czasach założenia „Przeglądu Wszechpolskiego” (1895) i opublikowania książki *Myśli nowoczesnego Polaka* (1897), w której przedstawił program Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego. Nakreślił w niej wizerunek narodowego demokraty (konserwatysta, przedstawiciel klasy średniej, gorący zwolennik niepodległości Polski, przeciwnik PPS-u, realista mający poczucie historii), ale i spróbował odpowiedzieć na pytanie o przyczyny utraty niepodległości przez Polskę. Wśród różnych powodów wymienił heterogeniczność kraju, nadmierną tolerancję religijną, istnienie zbyt wielu mniejszości narodowych, które nie dawały się asymilować. Głosił, że Białorusini, Ukraińcy, a przede wszystkim Żydzi nigdy nie będą mieli polskiej świadomości narodowej, bez której z kolei Polska nie może odzyskać niepodległości[89]. Niedługo później podobnie zaczął traktować dochodzące wówczas do głosu wolnomularstwo. Odrzucił wszelkie próby nawiązania z nim kontaktów przez masonów rosyjskich (Maksim Kowalewski) i włoskich[90], opanowała go wolnomularska psychoza i „myślenie teoriospiskowe”.

---

[86] F. Eger, *Historya masoneryi i innych towarzystw*…, s. 366.

[87] *Ibidem*, s. 367.

[88] Dmowski był autorem jeszcze jednej powieści: *W połowie drogi*, która była drukowana w odcinkach w „Gazecie Warszawskiej” w 1929 roku.

[89] R.M. Watt, *Gorzka chwała. Polska i jej los. 1918–1939*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2005, s. 38, 39.

[90] L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość*…, s. 110.

Śpiewak zauważył, że Dmowski „wpisywał się w spiskowy obraz świata zakorzeniony w *Protokołach Mędrców Syjonu*”[91]. Pełnym wyrazem tego stanowiska stało się *Dziedzictwo*, zaszufladkowane przez literaturoznawców do gatunku powieści politycznej, pojmowanej jako tekst o polityce[92]. Zdybel natomiast twierdził, że jest to częsty przypadek, gdy polityk, nierzadko wybitny,

> posługuje się literackimi środkami przekazu w postaci np. studiów historycznych, pamiętnikarstwa, publicystyki. Sięga po nie, aby dać wyraz swojej politycznej wiedzy, aby zaświadczyć o swoich politycznych doświadczeniach i przekonaniach. Czyni to również niewątpliwie po to, by szerzej i skuteczniej wpływać na opinię publiczną[93].

Dmowski – jak uściśliła Danuta Dobrowolska – „dopiero w powieści, przez odpowiednie połączenie fikcji literackiej z rzeczywistością, znalazł możliwość pełnego wyrażenia swoich poglądów stanowiących podstawę programu endeckiego”[94]. Sam polityk wypowiedział się na ten temat w tekście, którego główny bohater, Zbigniew Twardowski, przyjeżdżając do jakiegoś nowego kraju, „rozczytywał się w literaturze powieściowej, co mu dawało pewne pojęcie o miejscowych stosunkach i o psychice społeczeństwa. Teraz właśnie zabrał się do współczesnej, powojennej powieści polskiej”[95]. Aby oddać wizerunek „miejscowych stosunków”, Dmowski sięgnął po powieść szczególną – po *political fiction*. „Reguły gatunku powodują, iż powieści polityczne realizują jeden schemat. Akcja toczy się wśród wysokich sfer oficjalnych (rządy, wywiady), biorą w niej udział przedstawiciele najwyższych władz państwowych i partyjnych”[96]. Dla realizacji swoich celów pisarz urozmaicił nieco *political fiction*, sięgnął po inne jeszcze formy: po powieść o państwie, prozę sensacyjną,

---

[91] P. Śpiewak, *Żydokomuna*…, s. 26.

[92] D. Dobrowolska, *Powieść polityczna dwudziestolecia międzywojennego*, Kielce 2000.

[93] L. Zdybel, *Idea spisku*…, s. 283.

[94] D. Dobrowolska, *Powieść polityczna*…, s. 148.

[95] K. Wybranowski [R. Dmowski], *Dziedzictwo*, Wrocław 1997, s. 53.

[96] A. Gemra, *Powieść polityczna przygodowa (political fiction)* [w:] *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 1997, s. 328.

kryminał, a nawet powieść tajemnic. Był to gatunek niezmiernie popularny pod koniec XIX wieku (dzięki Eugène'owi Sue), podejmujący motywy żydowskie i masońskie. Józef Bachórz wprost usytuował powieść Dmowskiego w tym właśnie nurcie i umieścił obok anonimowych *Tajemnic wielkiego miasta* (1927), *Tajemnic jaskini w Zoppot* (1929) Jana Groma oraz *Tajemnic Paryża – Białych kapturów* (1939) Juliana Diaz-Koreckiego[97], czyli wśród tekstów i pisarzy mało znanych i znaczących. Dmowski miał jednak większe aspiracje. W jego powieści najważniejszy był konflikt sił działających w II Rzeczypospolitej, któremu próbował nadać znaczenie polityczne: Polaków (rodaków, patriotów, rodowitych mieszkańców ziem polskich) i Żydów (masonów, cudzoziemców, wrogów). Tym samym Dmowski skonfrontował dwie religie, postawy życiowe, dwa światopoglądy, sposoby i cele działania. Przedstawił dwa wizerunki: Polaka i Żyda-masona, katolika i judaisty, swojego i obcego. Dokładniej rzecz ujmując, polityk wykreował z jednej strony mit narodowy, z drugiej – stereotyp żydomasonerii. Przy prezentacji mitu i stereotypu Dmowski zastosował ten sam chwyt kompozycyjny: narrator prezentował portret, charakter, osobowość, poglądy, czyny, działalność. Polacy, reprezentujący linię dobra, piękna, szlachetności, są piękni, wysocy, mają duże szare lub błękitne oczy, charakteryzują ich czyny chwalebne, wzniosłe, prawe, pod warunkiem, że w drogę im nie wejdą masoni o specyficznym semickim wyglądzie. Wizerunek ten prezentował autor przede wszystkim na przykładzie Henryka Celmera/Kolmana:

> Wszedł pan średniego wzrostu, dość otyły w wieku lat około sześćdziesięciu. Wyglądał imponująco… Duża, biała grzywa, zarzucona w tył, i równie biała, przystrzyżona na ostro broda. Od tej białości odbijały czerwone, lśniące policzki i jeszcze czerwieńsze wargi: dolna, opuszczona i zgięta w dziobek, niby przygotowany do ciągnięcia jakiejś słodyczy. Najbardziej uderzyły oczy – czarne jak węgle, gorejące jak węgle rozżarzone, oczy prawie nigdy nie spotykane pod północnym niebem. Wiał od nich żar arabskiej czy syryjskiej pustyni.
> – Semita – rzekł do siebie w duchu Twardowski […][98].

[97] J. Bachórz, *Powieść tajemnic* [w:] *Słownik literatury popularnej*, s. 338.
[98] K. Wybranowski, *Dziedzictwo*, s. 53.

Dmowski uważał, że Żydzi mieszkający w Polsce, zjednoczeni w masońskiej organizacji „Związek Uczynnych Grabarzy", owładnięci byli ideą w rodzaju: „ta ziemia musi być nasza"[99]. Aby zrealizować swoje plany, musieli „schować swoje żydostwo", przyjąć chrzest, poznać stereotyp Polaka i przebrać się za niego – człowieka, który przede wszystkim kocha swoją ojczyznę, postępuje patriotycznie, bierze udział w wojnach narodowych, organizuje powstania przeciw zaborcom, wspiera Kościół. Takiej maskarady doświadczył Celmer i jego rodzina. Pod taką przykrywką działała również podporządkowana Żydom organizacja wolnomularska, która miała wielkie wpływy w kraju i za granicą. „Wielkie wpływy – to mało powiedziane: rządzą oni wszędzie i decydują o karierach ludzkich: z nimi zawsze się dochodzi, bez nich nigdy"[100]. Culmer, zachęcając Twardowskiego do wstąpienia do „Związku Uczynnych Grabarzy", działającego pod hasłem „Kto nie z nami, ten przeciw nam", przedstawił cele i zadania tej organizacji: „jak popiera ona wszędzie prawdziwy postęp, broni sprawiedliwości, opiekuje się słabymi, walczy z gwałtem i przemocą, tępi obskurantyzm, uczy kochać ludzkość, bez względu na różnice rasowe i wyznań itd."[101]. Jak widać, Dmowski wykorzystał w celach prześmiewczych i satyrycznych faktyczne zadania masonerii.

Zawarta w powieści opinia Dmowskiego o aktywnej działalności Żydów w polskich lożach odbiegała od stanu faktycznego. Tadeusz Cegielski stwierdził, iż „charakterystyczną cechą wolnomularskiej elity [w Polsce – I.F.-J.] był nikły procent Żydów w jej szeregach"[102]. Niemniej negatywny wizerunek Żyda-masona, rozpowszechniany przez piśmiennictwo polskie II Rzeczypospolitej, miał duży wpływ na opinię społeczną i świadomość narodową. Przetrwał on do dnia dzisiejszego[103].

---

[99] *Ibidem*, s. 100.

[100] *Ibidem*, s. 71.

[101] *Ibidem.*

[102] T. Cegielski, *Masoneria* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/458 [dostęp: 11.02.2020].

[103] Zob. H. Pająk, *Bestie końca czasu*.

ZOFIA KRASNOPOLSKA-WESNER
Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku

CIAŁO

TEMAT CIAŁA W TWÓRCZOŚCI POLSKICH ARTYSTÓW INSPIROWANYCH EZOTERYZMEM Z POCZĄTKU XX WIEKU (DUNIKOWSKI, BIEGAS)

Kenneth Clark w liczącej sobie ponad pół wieku, lecz stale będącej punktem wyjścia polemik i przedmiotem ataków książce *Akt. Studium idealnej formy* pisał, że wyobrażenie nagiego ciała nie jest przedmiotem sztuki, lecz formą sztuki i że pozostaje ciągle najpełniejszym przykładem przeobrażenia materii w formę[1]. Nie ma wątpliwości, że obraz przedstawiający ciało, oprawiony w ramy i wiszący w galerii, jest stenograficznym zapisem sztuki jako takiej, ikoną zachodnioeuropejskiej kultury, symbolem cywilizacji i jej dokonań. Muzealne kolekcje prezentujące profuzję torsów, ud, brzuchów, pośladków, piersi czy kobiecych wagin i męskich członków potwierdzają tylko to wrażenie. Wspomniany temat funkcjonuje w sztuce właściwie nieprzerwanie.

Historia sztuki uczyniła ze sposobu komponowania i odwzorowywania ciała pierwszy symptom rozpoznawczy ręki artysty, czasu i miejsca powstania dzieła. Sposób namalowania lub

[1] K. Clark, *Akt. Studium idealnej formy*, tłum. J. Bomba, Warszawa 1998.

wyrzeźbienia ciała stał się istotną przesłanką do odkrywania treści i sensu dzieła sztuki. Stosunek zatem do zmysłowo rozumianej materii określa dzieło i artystę, jego umiejętności warsztatowe, ale także wskazuje na jego stosunek do ciała jako wartości religijnej, historycznospołecznej czy moralnej. Kreowanie ludzkiego ciała wiązało się integralnie ze sposobem odtwarzania materii przyrody i wszelkich innych rzeczy, które mogłyby uwypuklać cielesność człowieka bądź służyć jego dematerializacji. Koncepcja człowieka i jego cielesności warunkuje zatem wizualizację fizyczną, ale także cechy duchowe, wewnętrzne przedstawionej postaci, często skrywane w bezpośrednim oglądzie. Materia – zarówno stworzona, jak i ta odtworzona w sztuce – jest różnorodnie warunkowana tym, co ją otacza. Ciało ludzkie, jak je rozumiała sztuka w kategoriach religijnych, było „pojemnikiem" duszy lub jej medium. Jeżeli nawet pierwsze i ostateczne miejsce przyznawane było wartości cielesnej, to ona sama ewokowała w odbiorcy asocjacje pozacielesne i pozazmysłowe[2]. Tak więc ciało miało od samego początku sztuki swoje odrębne kategorie: wyobrażało zarówno piękno zewnętrzne – cielesne, jak i piękno wewnętrzne – duchowe[3].

Na początku XX wieku temat ten stał się jednym z pól doświadczalnych dla wielu kierunków nowoczesnych i rozlicznych artystycznych eksperymentów, w tym także inspirowanych naukami ezoterycznymi. Nagie ciało – jak żaden inny motyw naładowane emocjami, poruszające instynkty, budzące pożądanie lub wstyd – przekształcane tu bywa w element czysto formalny. Jest kształtem, bryłą czy wreszcie niemal abstrakcyjną

[2] Zob. na ten temat: U.M. Mazurczak, *Cielesność człowieka w średniowiecznym malarstwie Italii*, t. 1, Lublin 2012; *eadem*, *Ciało i jego cień. Refleksje nad sposobami ukazywania ciała w malarstwie europejskim*, „Ethos" 2008, nr 2–3 (82–83), s. 129–148; *eadem*, *Zmysłowa cielesność zła i piękno cierpienia. Obrazy cielesności w sztuce* [w:] *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, Lublin 2014, s. 163–178; *eadem*, *Dwie starożytne tradycje rozumienia ciała w sztuce średniowiecznej*, „Roczniki Humanistyczne" 2007, t. 54–55, s. 3, 157–180 (w artykule tym znajduje się również bibliografia zagadnienia ciała w sztuce).

[3] Piękno z ciała i piękno z ducha interpretowane było jako jedno w stworzeniu człowieka według Księgi Rodzaju, zob. U. Mazurczak, *Cielesność człowieka*…, s. 32–67.

kompozycją. Jest pretekstem do poszukiwania nowej formy, nowego wymiaru, nowej rzeczywistości. Temat ten posłużył także twórcom do kształtowania języka uniwersalnego, który stworzyłby duchowo-artystyczną jedność wszechświata i zunifikował twórczość artystyczną, o czym pisał już w 1891 roku Albert Aurier:

> Bezpośrednie wyrażanie przedmiotów w malarstwie nie może być prawidłowym i ostatecznym celem malarstwa, podobnie zresztą żadnej sztuki. Przeznaczeniem malarstwa jest wyrażanie idei poprzez tłumaczenie ich na specjalny język. Istotnie, w oczach artysty, jako człowieka wyrażającego byty absolutne, przedmioty, to znaczy byty względne, które stanowią jedynie proporcjonalne do względności naszych umysłów przekłady bytów absolutnych i podstawowych – Idei, przedmioty nie mogą posiadać wartości jako przedmioty. Dla artysty mogą to być jedynie znaki. Są to litery ogromnego alfabetu, które wypełnić potrafi tylko człowiek utalentowany. Zapisać myśl lub poemat przy pomocy znaków, pamiętając o tym, że znak, jakkolwiek nieodzowny, sam w sobie jest niczym, i że tylko idea jest wszystkim – oto zadanie artysty, którego oko umiało rozróżnić hipostazy dotykalnych przedmiotów[4].

Problem struktury znaków języka uniwersalnego, a zarazem nowego podejścia do twórczości, wiązał się z istotą ezoteryzmu. Dążenie do „tajemnicy znaku", wiara w jego moc, skłaniały artystów do poszukiwania takiego języka uniwersalnego, który gwarantowałby zrozumienie i porozumienie. Poszukiwania nowej formy wyrazu artystycznego doprowadzić miały do powstania nowej sztuki, w której „[…] każdy symbol i każda kombinacja symboli wiodą nie tu, czy gdzie indziej, nie ku poszczególnym przykładom, eksperymentom i dowodom, lecz ku centrum, ku tajemnicy i najtajniejszej głębi świata, ku prawiedzy"[5].

Koncepcje te znalazły szeroki odzew wśród wielu artystów początku XX wieku, niezależnie od granic krajów czy kontynentów. Był to czas działalności licznych stowarzyszeń

[4] Cyt. za: E. Grabska, *Moderniści o sztuce*, Warszawa 1971, s. 269–270.

[5] H. Hesse, *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1971, s. 2, 132.

zgłębiających tajniki „nauk okultnych", spirytyzmu, magii, astrologii – dyscyplin wchodzących w zakres zachodniego ezoteryzmu. W ruchu tym brali udział malarze, rzeźbiarze, graficy, muzycy, pisarze – twórcy, dla których ezoteryzm stanowił bodziec do nieustannych poszukiwań filozoficzno-artystycznych, stał się źródłem nowych tematów i środków wyrazu. Ezoteryzm przyciągał ludzi usiłujących zrozumieć siebie i świat, poszukujących prawdy i sensu życia. W latach 1907–1939 wśród artystów polskich związanych z Monachium, a na gruncie rodzimym przede wszystkim z Krakowem i Lwowem (ale także Warszawą i Wilnem) wielką popularnością cieszyła się teozofia i antropozofia. Nauka Rudolfa Steinera – od 1904 roku przewodniczącego sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego, a od 1912 roku założyciela opozycyjnego wobec teozofów z Adyaru Towarzystwa Antropozoficznego – była niezwykle inspirująca dla twórców początku XX wieku. Wielu polskich artystów, zafascynowanych jego wizjonerskimi projektami obejmującymi architekturę, wzornictwo przemysłowe, rzeźbę, witrażownictwo, grawerowanie szkła czy nowe formy sceniczne (tzw. eurytmia), aktywnie działało w grupach antropozoficznych, uczestnicząc w wykładach prowadzonych przez Doktora, organizowanych w całej Europie[6]. Wśród sympatyków Steinera znaleźli się: poetka Bronisława Ostrowska i jej mąż rzeźbiarz Stanisław Ostrowski, Franciszek Siedlecki oraz jego żona Wiga, którzy od 1914 roku uczestniczyli w budowie Goetheanum. Zwolennikiem Steinera był także Stanisław Stuckgold – wybitna osobowość w międzynarodowym środowisku intelektualnym Monachium i Paryża – oraz młodopolski artysta malarz, urodzony we Lwowie, a związany

[6] Zob.: M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 131–210, a także: E. Biernat, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner* [w:] *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. 2, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006, s. 50–69; *eadem*, *„Doktor i Dornach". Wspomnienia o Rudolfie Steinerze* [w:] *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczyk, L. Kalita, Gdańsk 2005, s. 97–108; M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010.

z Krakowem i Monachium Tadeusz Rychter[7]. Do propagatorów antropozofii wśród artystów krakowskich zaliczali się współzałożyciele słynnych „Warsztatów Krakowskich": Henryk Kunzek i Karol Homolacs. Obydwaj figurowali na liście członków Towarzystwa Antropozoficznego. Między młodopolskimi adeptami nauki Steinera z Galicji wyjątkowe miejsce zajmowały wybitne lwowskie rzeźbiarki: Luna Drexler, która podobnie jak Siedleccy brała udział w budowie Goetheanum, a od 1923 roku przewodniczyła Polskiemu Towarzystwu Antropozoficznemu, oraz członkini tegoż – Zofia Baltarowicz-Dzielińska, która w obszernych dziennikach szczegółowo opisała jego działalność[8]. Z fascynacji nauką Steinera powstawały odważne koncepcje artystyczne, będące formą wyrażenia doświadczeń duchowych, ale też próbą stworzenia nowego języka, pozwalającego na przedstawienie efektów owej percepcji „wyższych światów".

Szczególną rolę w wyrażaniu treści ezoterycznych, które w tradycyjnych formach sztuki nie mogły być wyrażone, odegrała twórczość absolwentów krakowskiej „majsterszuli", prowadzonej przez Konstantego Laszczkę[9]: Bolesława Biegasa (lata nauki 1896–1901) oraz Xawerego Dunikowskiego (lata nauki 1899–1903). Pracownia kierowana przez Laszczkę umożliwiała studentom opanowanie sztuki modelowania, zapoznanie się z nowymi technikami odbiegającymi od obowiązujących konwencji oraz dawała możliwość oderwania się od sztywnych praktyk akademickich. Widać to m.in. w portretach Biegasa, które nie mają formy pełnej rzeźby, ale przypominają maski, czy w kompozycjach Dunikowskiego, preferującego kompozycje ograniczające się do torsów lub ściętych korpusów. Laszczka był doskonale zorientowany w najnowszych trendach

[7] Na temat polskich antropozofów zob.: H. Ostrowska-Grabska, *Bric à Brac 1848–1939*, Warszawa 1978; M. Rzeczycka, *Młodopolska antropozofia (Kraków i okolice)* [w:] *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008, s. 106–122.

[8] Zofia Baltarowicz-Dzielińska, *Mój życiorys*, b.d., rkps, dokumenty znajdujące się w archiwum Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych oraz archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie.

[9] Konstanty Laszczka od 1900 do 1935 roku był kierownikiem katedry rzeźby Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. W roku 1905 został profesorem zwyczajnym, a w 1911 roku mianowano go rektorem tej uczelni.

w dziedzinie rzeźby, inspirowała go sztuka Auguste'a Rodina. Pomimo szacunku, jakim darzył sztukę starożytną, wskazywał nowe drogi. Interesowała go sztuka średniowieczna, ludowa i mitologia słowiańska – tematy fascynujące wówczas wielu polskich ezoteryków. Duży wpływ na twórczość Laszczki wywarł Stanisław Przybyszewski, który jesienią 1898 roku przeniósł się do Krakowa i mieszkał tu do roku 1900. Pisarz otworzył przed artystami nowe możliwości poznawczych i twórczych działań, opartych na intuicyjno-emocjonalnym przeżyciu, na doznaniach psychicznych wolnych od kontroli intelektu i na metafizycznych iluminacjach obejmujących sferę zjawisk i wrażeń, które pozostawały poza tradycyjnym doświadczeniem zmysłowym. Jak twierdził, dążenie do takich stanów powinno być celem prawdziwego artysty, który jako jednostka autonomiczna tylko w taki sposób może uzyskać ekspresję własnej osobowości[10]. Przybyszewski był rzecznikiem symbolicznego postrzegania rzeczywistości objawiającej się w „fenomenach bytu", znakach, symbolach „innego wyższego świata", które pozwalają docierać do „istoty rzeczy", wyłuskanej z magmy zjawisk pospolitych, przypadkowych, przemijających[11]. Wszystkie dostępne zmysłom „cząstki i cząsteczki świata" artysta winien intuicyjnie przepracować w swojej duszy i związać w jedną całość. Kategorie twórczości artystycznej i związanych z nią pojęć płci, losu, duszy Przybyszewski rozpatrywał w pewnym porządku symbolicznym, który za jego sprawą stał się wówczas filozofią sztuki kreującą modernistyczne utopie. Do wyznawców teorii Przybyszewskiego, pod wpływem Laszczki, dołączyli jego uczniowie – Biegas i Dunikowski. Drugi z nich po latach w rozmowie z Juliuszem Starzyńskim wspominał:

> Ten [Przybyszewski] wywarł na mnie wpływ ogromny. […] Gdy tylko w Krakowie zjawił się Przybyszewski, od razu byłem wśród jego wyznawców. […] Panie, to nie do wiary, czym był Przybyszewski w tych latach w Krakowie: gdyby

[10] K. Janicka, *O poglądach estetycznych Stanisława Przybyszewskiego*, „Sztuka i Krytyka" 1956, nr 3–4, s. 176–196.

[11] *Ibidem*.

> po jednej stronie ulicy szedł Chrystus, a po drugiej Przybyszewski – to wszyscy ludzie patrzyliby na Przybyszewskiego[12].

W 1899 roku Biegas zaprezentował na wystawie Towarzystwa Sztuk Pięknych dwie prace: *Piekło* i *Rozpacz*, w których widać wpływ poglądów Przybyszewskiego oraz twórczości norweskiego artysty Gustava Vigelanda. Pierwsza z nich przedstawia ciało nagiego mężczyzny z wyciągniętymi ramionami, otoczonego siecią linii przypominających płomienie. Jest to zapewne personifikacja Lucyfera, anioła-buntownika strąconego do piekła, postaci bardzo często pojawiającej się w twórczości europejskich ezoteryków. Rzeźba *Rozpacz*, znana jedynie z fotografii, ma formę reliefu wypukłego. Przedstawia obnażoną postać człowieka z dwiema zaciśniętymi pięściami, którego otaczają inne ręce, wystające z tła i szarpiące jego ubranie. Dłonie zajmują ważne miejsce w twórczości malarskiej i rzeźbiarskiej Biegasa, na przykład w całej serii *Ręce myślicieli.* Temat śmierci obecny w pismach Przybyszewskiego stał się plastycznym obrazem metafizycznych strapień Biegasa. Ciężar „satanizmu" Przybyszewskiego widać nie tylko w dorobku plastycznym Biegasa, ale i w jego spuściźnie literackiej, o czym świadczy wydana w 1902 roku, własnym kosztem, książka *Przyszłość i przeszłość*, w której znalazły się następujące teksty: *Bóg-świat*, *Obraz sztuki życia* i *Księżyc*. Publikacja ta doskonale ukazuje metafizyczne poglądy i obsesje Biegasa, skupiające się wokół walki sił dobra i zła[13]. Widać to również w dorobku artysty

[12] J. Starzyński, *Dunikowski o Młodej Polsce* [w:] *idem*, *Polska droga do samodzielności w sztuce*, Warszawa 1973, s. 136. Ta rozmowa Juliusza Starzyńskiego z Xawerym Dunikowskim została opublikowana także w: „Sztuka i Krytyka" 1957, t. 8, nr 3–4, s. 288–304. Dodam, że utwór *De profundis*, zamieszczony w „Życiu" (1900, nr 1), zawierał reprodukcję płaskorzeźbionej plakietki z głową Kaina, sygnowaną przez Dunikowskiego. Kain ma kurczowo splecione ręce, a jego głowę oplata wąż.

[13] W 1903 roku artysta napisał esej *Wędrówka ducha myśli*, wydany następnie przez Drukarnię Narodową w Krakowie. Jest to jeden z nielicznych utworów Biegasa, który nie ma formy sztuki teatralnej. To metafizyczna, poetycka wizja, podzielona na 18 rozdziałów, w której Biegas przedstawia swoje kosmogoniczne strapienia. Wydanie zostało zilustrowane rzeźbami artysty: *Życie*, *Pięć tajemnic*, *Wędrówka ducha myśli*, *Zagadka*, *Świat* oraz *Przeczucie.* Tytuł i narracja utworu utrzymane były w młodopolskiej stylistyce pism Przybyszewskiego

po 1900 roku, w którym Biegas odrzuca normatywne kanony anatomiczne i eksponuje ciała udręczone i wychudzone, niemal pozbawione mięśni. Fascynacja złem, horrorem i koszmarem stała się nieodłącznym elementem jego apokaliptycznej estetyki, co potwierdzają rzeźby *Koniec świata*, a także *Wampiry wojny*, które zaprezentowane zostały w Wiedniu. W 1901 roku artysta stworzył *Księgę życia* – rzeźbę, po wykonaniu której został zmuszony do opuszczenia pracowni Laszczki[14]. Dzieło wyróżnia się formalnym uproszczeniem. Jego strukturę wyznacza geometryzacja. Spłaszczony tors składa się z dwóch trapezów, a z nich wyłaniają się symetrycznie ułożone ramiona. Ręce jakby spuchnięte, nieproporcjonalnie duże, przypominają szpony drapieżnego ptaka, który chwyta za książkę[15]. Są bardzo ekspresjonistyczne, w przeciwieństwie do twarzy, której anatomiczne elementy zostały zatarte. Czaszka przyjmuje jajowaty kształt, który będzie nadal rozwijany i uzyska najpełniejszą formę w *Sfinksie* (1902). W 1901 roku w Towarzystwie Zachęty Sztuk Pięknych w Warszawie zostały przedstawione rzeźby *Noc* i *Walka o byt.* Pierwsza wyobraża sylwetkę kobiety uosabiającej noc i trzymającej dziecko. Linie twarzy postaci są ostre, bardzo uproszczone i kontrastują z łagodnie falującymi włosami, które zdradzają wpływ estetyki secesyjnej. Głowa kobiety jest odchylona do tyłu, sztywne ramiona otaczają zamyśloną twarz skulonego w sobie, wychudzonego dziecka. Z pukli włosów wyłania się jednocześnie

---

i przypominały jego teksty ze zbioru *Na drogach duszy.* Biegas przyswoił sobie estetyczne tezy Przybyszewskiego i powtarzał za nim, że „dusza artysty nie powinna się krępować formą; zły to środek i fałszywy, który nieraz zabija siłę twórczą. Sztuki skojarzone są z ołtarzem duszy ludzkiej […]. Artysta, obdarzony łaską natchnienia, przedziera się przez ciemność, zwalcza przeszkody, wkracza myślą w dal, łamie zapory, dzielące go od źródeł zaświatów; tam zdąża owiany marzeniem, poszukując ogniska siły tajemniczej". Wypowiedzi Biegasa zostały opublikowane w: H. Biegeleisen, *Biegas*, Lwów 1911.

[14] Biegas był wówczas pod wpływem panujących trendów symbolistycznych i dekadenckich, propagowanych przez Przybyszewskiego. Buntował się przeciwko treściom i sposobom nauczania, co było bezpośrednią przyczyną usunięcia go z Akademii w 1901 roku. Zob. na ten temat: X. Deryng, *Bolesław Biegas*, tłum. K. Marciniak, Paryż–Warszawa [2011], s. 26. Jest to najpełniejsze z dotychczasowych opracowań poświęconych życiu i twórczości tego artysty.

[15] Podobne, nieproporcjonalnie wielkie ręce pojawiły się w rzeźbach Dunikowskiego, np. *Tchnienie* (1903) oraz *Fatum* (1904).

głowa ptaka z zakrzywionym dziobem i na wpół widoczna maska. Wychudzone ramiona dziecka splatają się z ramionami kobiety, które przypominają ścięte kolumny. Podobnie jak *Księga życia*, także *Noc* zapowiada odejście Biegasa w kierunku abstrakcji. Druga z rzeźb wystawionych w Zachęcie, *Walka o byt*, jest kompozycją złożoną z siedmiu głów, spomiędzy których wystają wyciągnięte pięści. Większość twarzy odsłania uzębienie. Dwie głowy umieszczone u dołu, z lewej strony, uosabiają śmierć. Jedynie głowa umieszczona w środku całej rzeźby nie ma przerażającego charakteru pozostałych. Wyraźnie tu widać wpływ twórczości popularnego wówczas artysty Edwarda Muncha, zwłaszcza jego obrazu *Krzyk*. *Walka o byt* wydaje się trójwymiarową wersją słynnego płótna.

W latach 1902–1903, mieszkając już w Paryżu, Biegas stworzył serie *Sfinksów* przedstawionych w formie popiersi, których anatomiczne elementy, oprócz nosa, ograniczają się do linii naniesionych na poziomie podbródka, jakby przy użyciu cyrkla i linijki, zamkniętych w formie trapezu, z wydatnymi łukami brwiowymi. Usta są ledwie zaznaczone, ramiona zanikają, całkowicie zastąpione przez prosty, spłaszczony łuk, na szczycie którego rozmieszczone są symetrycznie zgięte, pozbawione objętości palce. Brakuje uszu, a wypukła czaszka wydaje się ubrana w hełm. Jest to idealne potwierdzenie zerwania z naturalistycznymi i realistycznymi konwencjami, a faktura gipsu przypomina wyglądem afrykańskie maski. Najbardziej niezwykłą w cyklu *Sfinksów* wydaje się rzeźba *Sfinks trynitarny*, nazywana również *Zagadką.* Ujęcie rąk (haczykowate) z punktu widzenia formy stanowi kulminację geometrycznych poszukiwań Biegasa. Oczy *Sfinksa* nie mają powiek, niewidoczne są również ich migdałowe kontury. Pozostały jedynie duże okrągłe oczodoły, które nabierają kosmicznego wymiaru, gdyż w każdym z nich umieszczone są cztery okrągłe elementy. Przypominają one bardziej satelity krążące wokół planety niż źrenice i tęczówki, są zapowiedzią sferyzmu, który pojawi się później w malarstwie artysty.

Bliski wyobrażeniom *Sfinksa* jest także *Bóg* – rzeźba wykonana w 1902 roku i wystawiona w holu redakcji pisma „La Plume". Kompozycja ma zdecydowanie charakter architektoniczny. Artysta przedłużył proste, równoległe linie twarzy

aż do podstawy. Łuki brwiowe, niczym sklepienia, oddzielone są kolumną nosa. Podbródek maskują wyryte bruzdy brody. Warto w tym miejscu dodać, że sam motyw sfinksa był niemalże obsesyjnym dla środowisk ezoterycznych i może wywoływać wiele skojarzeń. Sfinks to nie tylko najszerzej rozumiana tajemnica, ale i strażnik tajemniczości i sekretów, strażnik *sacrum*, apotropaion, figura inicjacji, samo milczenie, egzotyzm, ambiwalencja i spójna jedność, a także pradawna, zapomniana mądrość. W związku z tą symboliczną postacią pojawiają się często odniesienia do posągu egipskiego Wielkiego Sfinksa z Gizy, a nawet do dziedzictwa wykraczającego już poza historyczną chronologię, mianowicie – mitycznej Antlantydy. Sfinks bywał uosobieniem pamięci, tradycji, historii, wieczności i wiecznego trwania, a zarazem nieuchronnego przemijania czasu, śmierci, świata pozagrobowego, grozy, lęku, cierpienia, pustki i melancholii. Sfinks postrzegany jest jako alegoria samego Egiptu (pradawnej, potężnej cywilizacji faraonów, będącej w przekonaniu ezoteryków spadkobierczynią i depozytariuszką tajemnej wiedzy Atlantów[16]) i – ogólnie – kontynentu Afryki (która według tego samego ezoterycznego dyskursu miała być kolonią Atlantydy). Motyw ten utożsamiany był z mitologią (*in genere*), religią (i samym *sacrum*), ale i pogaństwem, magią, sztuką i wiedzą, nauką, majestatem, siłą i potęgą. Poza tym sfinks, jako istota hybrydyczna, symbolizuje zwierzę, które staje się człowiekiem. Jest to symbol zmiany statusu ontologicznego istoty targanej porywami zwierzęcego instynktu, która przez ezoteryczne wtajemniczenie („wiedzę duchową") uczy się kontrolować popędy i dzięki temu staje się świadomym uczestnikiem kosmicznej ewolucji.

Motyw sfinksa powrócił w twórczości Biegasa w 1909 roku, w serii imponujących rozmiarów rzeźb dwustronnych, o wyraźnym charakterze metafizycznym: *Spokój medytacji/Filozofia*, *Sfinks/Tajemnica*, *Mądrość/Tworzenie*, *Przeznaczenie/Wieczność tajemnicy*, *Groza/Wszechpotęga*, *Siła woli/Smutek*, *Życie/Przestrzeń.* Biegas, porzucając geometryzację, skupił się tu na anatomii, którą przedstawia z dużą precyzją. Większość tych rzeźb

[16] Zob. np.: É. Schuré, *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Warszawa 1926.

cechuje dwupłciowość – mają one zarówno stronę kobiecą, jak i męską. Znamienne, że znaczna część tych rzeźb przedstawia bohaterów obecnych w jego sztukach teatralnych, opublikowanych w 1908 i 1909 roku w zbiorach *Orfida* i *Bramir*[17].

Problematyka ciała i cielesności w zetknięciu z naukami ezoterycznymi obecna była także w twórczości Dunikowskiego. W pierwszej dekadzie XX wieku artysta stworzył zespół rzeźb, w których dotykał „rzeczy pierwszych": mitów, fenomenu bóstwa i wiary, istnienia człowieka, kategorii bytu, szczęścia, cierpienia, walki, losu, narodzin, śmierci i miłości, Erosa i Thanatosa, a także tajemnicy twórczości – archetypowych toposów, przekazywanych kolejnym pokoleniom przez „genetyczną pamięć" ludzkości. Tworzył rzeźby, w których ujawniał ich znaczenia pierwotne, fundamentalne, i ten powrót do źródeł był odpowiedzią na żywą w epoce modernizmu potrzebę mitologizacji rzeczywistości[18]. Dunikowskiego fascynowało wszystko to, co „przedwieczne" czy najdawniejsze, stąd fascynacja paleolitycznymi rytami i malowidłami z jaskini Altamira. Artysta sięgał także do archetypów, czerpał ze świata mitów greckich, czego najpełniejszym przykładem jest wykonana w 1903 roku rzeźba *Prometeusz*. W dziele tym powalonego nagiego mężczyznę atakuje nie drapieżny ptak, lecz inny człowiek, będący uosobieniem przemocy wobec „drugiego". Ta rzeźbiarska grupa, której artysta nadał osobliwą narrację, była metaforą ludzkiego losu, odwiecznych konfliktów i zmagań bezimiennych ludzi, personifikacją kata i ofiary, a także wyobrażeniem niekończącej się walki z siłami od nas potężniejszymi. Zachowana grupa *Prometeusza*[19] odznacza się spontanicznie kształtowaną, pozornie

[17] Pierwsza z tych publikacji obejmuje sześć dramatów: *Boguj*, *Syn wieczności*, *Samon i Nila*, *Orfida*, *Rydol* i *Lawira*, druga zawiera pięć sztuk: *Bramir*, *Ludor*, *Ganir*, *Alkada* i *Michał Anioł*. Zbiór pt. *Orfida* został wydany w 1908 roku i liczył 410 stron, natomiast zbiór pt. *Bramir* w 1909 roku i liczył 503 strony.

[18] Na ten temat zob. A. Melbechowska-Luty, *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, Warszawa 2012, s. 43.

[19] Dunikowski powtarzał *Prometeusza* kilkakrotnie. Tylko jedna rzeźba odlana w gipsie patynowanym zachowała się w Królikarni. Dodam, że prawie identyczną kompozycję artysta wystawił w 1905 roku w Salonie Krywulta pod tytułem *Beznadziejność*, uległa ona jednak zniszczeniu wskutek upadku ze stelaża.

niedbałą formą. Jest to pospiesznie modelowana bryła z chropowatą fakturą. Ta rzeźba wykraczała poza zasady poprawności warsztatowej, której oczekiwano od studenta Akademii Sztuk Pięknych. Dunikowski stworzył dzieło stojące poza akceptowanym kanonem akademickim, niepokorne, prowokacyjnie posiadające ogromny ładunek ekspresji, napięcia, emocji i siły rażenia. Nie dbając o tradycyjną doskonałość warsztatu, artysta pozostawił wiele swych wczesnych dzieł w fazie *non finito*, na etapie szkicu. W 1903 roku powstała eksponująca ciało, znacząca rzeźba *Człowiek* (*Antropos*, dzieło zaginione): oszczędnie, niemal ascetycznie modelowany nagi człowiek, z ciałem ledwie przetartym gipsową fakturą. Postać przedstawiona jest w pozie klęczącej, zgarbionej, z głową wspartą na zaciśniętych dłoniach. Jawi się niczym uniwersalny symbol ludzkiej egzystencji, przygniecionej ciężarem bytowania, z przejmującym wyrazem zadumy, namysłu, refleksji, skupienia na własnej podmiotowości. Wyraża skrywane zmagania z własnym *ego* lub postawę obronną wobec zagrożeń niesionych przez życie. Cezary Jellenta zwrócił uwagę na melancholijny aspekt wycofania, odcięcia się od świata, bo ów *Człowiek*,

> schowany w skupienie własnych myśli, przysiadł tak, jak gdyby chciał, żeby wszystko, co idzie, co mogłoby go zawadzić, zaczepić, przeszło ponad nim; skurczył się, głowę wcisnął w ręce, w oczy swoje wpakował cały mózg, całe natężenie ducha, ale to, czego unika i przed czym ucieka – kobieta, natręt, intruz, wróg duszy i samotności – nasiada mu na kark, przeszkadza i dręczy swą obecnością[20].

Kolejnym dziełem Dunikowskiego, w którym doprowadził swoją wizję spraw człowieczych do najwyższej intensywności, było *Fatum* (1904)[21]. Artysta po mistrzowsku posłużył się

[20] C. Jellenta, *Rzeźbiarz Dunikowski*, „Ateneum" 1903, t. 1, nr 1, s. 107; cyt. za: A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 50.

[21] Dunikowski pracował nad *Fatum* od 1904 roku, powtarzał to dzieło w różnych technikach i wymiarach. Oprócz gipsowego pierwowzoru w Królikarni zachowały się (różniące się szczegółami) cztery repliki – dwie w gipsie, jedna odlana w brązie i jedna odkuta w piaskowcu, eksponowana w parku w Królikarni, która była własnością Antoniego Cierplikowskiego.

deformacją kształtów ciał, doprowadzonych niemal do granic abstrakcji, grą kontrastów potężnych mas i gładkich, surowych płaszczyzn, dochodząc do szczytu syntezy, zwięzłości, plastycznego skrótu – znaku symbolicznych treści[22]. Nie interesowała go poprawność anatomiczna dwóch wtopionych w siebie figur: ustalał dowolnie ich proporcje, tworząc porażającą wizję fatalnego uwięzienia w cielesności. Obie postacie bardziej przypominają zjawy niż żywych ludzi i, jak się zdaje, mają cechy androgyniczne – istot oczyszczonych z widomych znamion płci. Wybitnie nowatorskim osiągnięciem Dunikowskiego, w sposób interesujący prezentującym ciało, jest *Tchnienie* (ok. 1903). To na poły abstrakcyjna kompozycja, niemająca dotychczas żadnego odpowiednika. Stanowi syntetyczną formę, oczyszczoną z wszelkich zbędnych elementów (zgodnie z tezą Johanna Wolfganga Goethego, który mawiał, że ograniczenia czynią mistrza[23]), została bowiem sprowadzona do prostej, kubistycznej bryły. Rzeźba przedstawia ogromną półfigurę kobiety z pochyloną, łysą głową, przytulającej noworodka i dotykającej go ustami. O sile wyrazu dzieła decyduje jego zwarta bryła, zdefiniowanie płaszczyzny i plany łączące gładkie powierzchnie z kanciastymi krawędziami. Monumentalna postać matki, z jajowatą głową i twarzą opracowaną jak maska, została ujęta w formie trapezu. Jej ogromna, większa od głowy, wyraźnie zarysowana ręka podtrzymuje noworodka, sprowadzonego do formy geometrycznej – jakby znaku nowego życia. Niewątpliwie jest to jedna z wielu zagadkowych rzeźb artysty, które trudno jednoznacznie zinterpretować. Jest przesycona metafizyczną aurą, nasuwa liczne skojarzenia, porusza wyobraźnię i prowokuje do nowych pytań. Z jednej strony mamy tutaj pochwałę miłości macierzyńskiej, ale również – jak pisze Aleksandra Melbechowska-Luty – „poczucie głębszego, bardziej uniwersalnego sensu podsuwa jeszcze inną, ukrytą pod warstwą rodzicielstwa warstwę semantyczną, która może być odczytana jako wskazanie na symboliczny akt kreacji

[22] Zob.: *Figura w rzeźbie polskiej XIX i XX wieku* (katalog wystawy), red. P. Szubert, Warszawa 1999, s. 194.

[23] Twórczość Goethego była jedną z najważniejszych inspiracji twórcy antropozofii.

dotyczący także artysty – demiurga tworzącego swoje – wywołane z nicości – nowe światy”[24].

Nie ma wątpliwości, że Dunikowski uległ popularnym na początku XX wieku ideom ezoterycznym. Nic nie wiadomo na temat przynależności artysty do jakiejkolwiek formacji ezoterycznej, ale relacje przyjaciół potwierdzają, że podczas pobytu w Paryżu zajmował się chiromancją, interesował się „czarną magią”, fascynowały go wyczyny joginów i czytał księgi na temat jogi[25]. Jedną z tajemnic, która nurtowała go przez długi czas, była teoria „czwartego wymiaru”, to jest czasu istniejącego obok trzech klasycznych wymiarów geometrii. Stefan Flukowski, który często rozmawiał z artystą, wspominał:

> Istotna przyczyna ekspresji, siły i drapieżności rzeźb Dunikowskiego tkwi w trójwymiarowości rzutującej czwarty wymiar, inaczej nieskończoność. Ów czwarty wymiar sprawia, że odwieczne pojęcie bytu, życia, śmierci, miłości czy cierpienia – tematy zdawałoby się tak młodopolskie i literackie, zagrały w pracach artysty inaczej, niepokojąco, sugestywnie. Stary symbolizm przeobraził się w dramat nieskończonej przestrzeni, kluczowego założenia dwudziestowiecznej myśli[26].

Warto podkreślić, że teoria czwartego wymiaru była tematem kluczowym dla europejskich ezoteryków przełomu XIX i XX wieku. Okazała się skutecznym stymulatorem wyobraźni artystycznej, oddziałując zarówno na kubizm, surrealizm, jak i na konstruktywizm. Czwarty wymiar nie tylko pozwalał wyobraźni podbijać nowe przestrzenie, stwarzał też nadzieję na podjęcie przez nauki ścisłe zagadnień ducha i świadomości. Koncepcja czwartego wymiaru rozwijana była przez wspomnianego już Steinera oraz Uspienskiego – współtwórcy, wraz z Georgijem Gurdżijewem,

[24] A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 55.

[25] Wiadomości na temat pobytu Dunikowskiego w Paryżu podczas I wojny światowej przekazał Zygmunt Lubicz Zaleski, pisarz, krytyk, dyplomata, animator kultury, członek Komitetu Narodowego Polskiego i prezes Towarzystwa Artystów Polskich. W latach 1904–1925 prowadził dziennik, w którym opisywał wydarzenia ze swojego życia, bieżące wypadki, opinie znajomych i spotkania towarzyskie, w tym także z Dunikowskim.

[26] Cyt. za: A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 150.

ezoterycznego „Systemu" (tzw. Czwartej Drogi). Jego spostrzeżenia na temat widzenia obiektu „przychodzącego" z czwartego wymiaru są cenne dla zrozumienia sztuki pierwszej połowy XX wieku. Teoria czwartego wymiaru według rosyjskiego filozofa opierać się powinna na uznaniu, że w otaczającym nas świecie istnieją rzeczy i zjawiska, których długości, szerokości i wysokości nie można zmierzyć, które umykają wszelkim pomiarom – istnieją, ale nie mogą zostać zmierzone. Jak pisał Uspienski:

> myśl o czwartym wymiarze powinna pojawiać się wówczas, gdy uświadomimy sobie, że we wszystkich zjawiskach widzimy i poznajemy nieporównywalnie mniej niż się w nich rzeczywiście kryje. Takie są na przykład zjawiska myślenia i życia, jeśli porównywać je z mechanicznymi zjawiskami fizykochemicznymi; takie są wszystkie idee, obrazy, przedstawienia, wspomnienia; takie są sny, twórcza fantazja i tak dalej. Rozpatrując je jako istniejące realnie, obiektywnie i rozumiejąc, że nie wszystko w nich dostrzegamy, możemy przypuszczać, że mają one jakiś inny wymiar oprócz tych, które są nam dostępne, jakąś niemierzalną dla nas rozciągłość[27].

Dunikowski zrealizował ideę czwartego wymiaru w ogromnej kompozycji znanej pod nazwą *Grobowiec Bolesława Śmiałego* (1917). Artysta modelował ją w glinie w wojennym Paryżu. Posłużył się tu abstrakcyjną formą wyrosłą na podłożu założeń kubistycznych. Zwięzła kompozycja tego monumentu objawiła się w spiętrzeniu surowych linii i mocno obciosanych brył, wpisanych w wysoki, wyszczerbiony trójkąt, w rytmicznych kontrastach wypukłych i płaskich form oraz w zupełnym zatraceniu perspektywy przez zderzenie planów, w których uwięzły dwie ściśle ze sobą związane figury. Z tła wyłania się zarys profilu Bolesława Śmiałego i jego wzniesionej do góry ręki z mieczem, poniżej umieszczona została skulona postać z opuszczoną jajowatą głową i złamanymi pod ostrym kątem nogami[28]. Poszukiwania czwartego wymiaru widoczne są również w *Autoportrecie* (1917). Artysta sam objaśnił znaczenie tej rzeźby, nadając

[27] P.D. Uspienski, *Czwarty wymiar*, tłum. H. Prosnak, Gdańsk 2002, s. 64.
[28] Szerzej na ten temat: A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 152–155.

jej podtytuły *Idę ku słońcu* lub *Droga do słońca.* W rozmowie z Wacławem Borowym w 1932 roku wspominał ją: „pękata, krępa figura mężczyzny, który gramoli się po ziemi. Niech pan zobaczy głowę, te skośne oczka. Podobny? To jest mój autoportret astralny. Taka wizja wewnętrzna, od środka. Synteza tego pędu w kosmos, jaki człowiek nosi w sobie”[29]. W tym potężnym wizerunku Dunikowski objawił swoistą harmonię łączącą człowieka z wszechświatem i życiodajną energią czerpaną z kosmosu. Wspartą o podłoże figurę zawiesił w abstrakcyjnej, „tęczowej” przestrzeni; wyciągnięte w górę ręce unoszą cząstki kosmicznej bądź ziemskiej materii. Precyzyjnie cięte kubiczne płaszczyzny ustawione w pionowych i skośnych rytmach oraz dynamika ostrych geometrycznych form pozwoliły artyście pokazać postać w ruchu, niekończącym się marszu, z głową o dwóch twarzach (jedna jest prawdziwa, a druga to zwrócona ku niebu maska). Ekspresję dzieła podkreśla jeszcze wielobarwna polichromia, zestawiona z ciepłych brązów, żółcieni, błękitów i akcentów czerwieni. Mieczysław Treter pisał, że:

> rzeźbę Dunikowskiego można by rozumieć jako krystalizujące się ciało astralne artysty. Naturalne kształty ludzkiego ciała przestylizowane w konstrukcji stereometrycznej. Z pochylonej głowy tej postaci wyłania się inna, potężniejsza głowa, która uzmysławia właściwą istotę […] tej indywidualności psychicznej, tego ludzkiego bytu […]; jest to jak gdyby praistność jednostki, zawieszona wśród gwiazd, w pryzmie tęczowych barw. Rzeźba ta jest polichromowana, a barwy odpowiadające składnikom widma słonecznego uwydatniają jeszcze dobitniej schematyczną konstrukcję form. W tym niecodziennym pomyśle artysta usiłował przedstawić siebie niejako w świetle analizy spektralnej[30].

Kompozycja Dunikowskiego wydaje się nawiązywać do koncepcji budowy człowieka, zaczerpniętej przez teozofów z systemów religijnych Wschodu i rozwiniętej szeroko w piśmiennictwie

[29] W. Borowy, *Rozmowa z wielkim rzeźbiarzem. Wśród wspaniałych dzieł Ksawerego Dunikowskiego*, „Express Poranny” 1932, nr 50, s. 3. Cyt. za: A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 143.

[30] M. Treter, *Ksawery Dunikowski. Próba estetycznej charakterystyki jego rzeźb*, Lwów 1924. Cyt. za: A. Melbechowska-Luty, *Kreator*…, s. 143–144.

ezoterycznym końca XIX i początku XX wieku[31]. Według teozofów i postteozofów ciało fizyczne jest tylko jednym z kilku aspektów istoty ludzkiej (najczęściej mówi się o siedmiu ciałach), przy czym najniższe z nich – tj. ciało fizyczne i trzy „ciała niewidzialne": eteryczne, astralne i mentalne – posiada każdy człowiek, podczas gdy wyższe są potencjami istot ludzkich, które powinny być sukcesywnie rozwijane w procesie kosmicznej ewolucji. Świadomość istnienia tych ciał, nauka postrzegania ich za pomocą „nowych zmysłów", rozwijanych w toku specjalnych ćwiczeń, znajomość sposobów ich interakcji oraz specyficznych funkcji (oraz dysfunkcji jako prawdziwego źródła chorób, a także adekwatnych sposobów leczenia), wiedza o możliwości komunikowania się dzięki nim z innymi istotami czy energiami były jednym z najważniejszych elementów „nauki duchowej" ezoteryków. Takie formuły jak „astral", ciało fizyczne, ciało eteryczne itd. weszły na stałe do słownika przedwojennych polskich ezoteryków[32].

Twórczość omówionych artystów dowodzi, że utożsamiali oni sztukę z drogą duchowego rozwoju, prowadzącą ku nowej świadomości. A tak często eksploatowana przez nich tematyka ciała stała się pretekstem do wyrażania treści tajemnych, niedostępnych „zwykłemu" poznaniu zmysłowemu, czyniąc twórców wtajemniczonymi adeptami wiedzy, która przekracza możliwości tradycyjnego postrzegania i rozumienia.

---

[31] A. Besant, *Man and His Bodies*, Adyar 1912 (wyd. 1: 1896).

[32] Zob. np.: K. Chodkiewicz, *Anatomja ciał niewidzialnych człowieka*, Wisła 1933.

Bolesław Biegas (1877–1954), *Wszechświat*, ok. 1902, brąz; Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. MNK II-rz-1680. Archiwum Fotograficzne Muzeum Narodowego w Krakowie.

Bolesław Biegas (1877–1954), *Początek dwoistości twórczej bóstwa*, 1908, brąz, awers i rewers, Muzeum Narodowe w Poznaniu, nr inw. MNP P 1130

MILENA SOPOROWSKA
Warszawa

FOTOGRAFIA

REJESTRUJĄC NIEWIDZIALNE. DOKUMENTACJA FOTOGRAFICZNA I JEJ ZWIĄZKI ZE SPIRYTYZMEM W DRUGIEJ POŁOWIE XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU NA PRZYKŁADZIE BADAŃ JULIANA OCHOROWICZA

Spirytyzm i fotografię, wytwory pełnego sprzeczności wieku XIX, połączyło pragnienie poznania. Zarówno spirytyści, jak i z rezerwą nastawieni do teorii Allana Kardeca (1804–1869) naukowcy chcieli udokumentować niewytłumaczalne dotąd zjawiska. Sposoby użycia nowego narzędzia obrazowania i funkcję, jaką pełnić miało w ramach prowadzonych eksperymentów, przedstawię, odnosząc się do badań czołowego polskiego mediumisty Juliana Ochorowicza (1850–1917). Przytaczając doświadczenia z Eusapią Palladino (1854–1918) oraz Stanisławą Tomczyk (lata życia nieustalone), skupię się na przypisywanym fotografii właściwościom w kontekście pojęcia niewidzialności.

Fotografii od początku jej istnienia towarzyszyła obietnica obiektywnej dokumentacji rzeczywistości. Uznana za wynalazek techniczny, a nie *stricte* artystyczny, miała pomóc w rejestrowaniu otaczającego nas świata. Ów kontekst dokumentalny

na długo przesądził o traktowaniu jej w sposób zgoła inny niż malarstwo, grafikę czy rzeźbę. Przede wszystkim zastąpienie ludzkiego oka aparatem fotograficznym oraz materiałem światłoczułym w XIX wieku stało się gwarancją uzyskania bezstronnego zapisu. Pragnienie wyeliminowania udziału człowieka, oddania pola do popisu „czystej" rzeczywistości, zdawało się spełnieniem zrodzonego u początków sztuki marzenia o naśladownictwie natury. Niemiecki historyk sztuki Wolfgang Kemp, wspominając historyczne przemówienie François Arago (1786–1853), cenionego matematyka, astronoma i fizyka, poprzedzające przekazanie narodowi francuskiemu wynalazku fotografii w 1839 roku, pisał:

> Oto po raz pierwszy maszyna jest w stanie wyrazić prawdę otaczającej nas rzeczywistości w stopniu po stokroć doskonalszym, niż byli to w stanie uczynić wszyscy dotychczasowi malarze świata. […] Arago dał światu narzędzie, dzięki któremu – jak mu się wydawało – uzyskamy możliwość obiektywnego oglądu natury, nieskażonego ludzkim subiektywizmem. To on pierwszy uznał, że nowy wynalazek stwarza możliwość udokumentowania świata, chciałoby się rzec: w duchu francuskich encyklopedystów[1].

Tak powstał dokument wizualny, którego prawdziwość ukonstytuowała z jednej strony zaawansowana technologia, z drugiej zaś natura – obrazy wykonywano przy użyciu aparatu, jednak samo zdjęcie stanowiło efekt działania promieni świetlnych.

We wstępie do wydanego po raz pierwszy w 1844 roku *The Pencil of Nature* (Pióro natury) jeden z pionierów fotografii, chemik, botanik i archeolog William Fox Talbot (1800–1877) skrupulatnie opisuje pięcioletni proces eksperymentów, na drodze których, jak sam to określa, doszło do wynalezienia „Nowej Sztuki – którą potem nazwano Fotografią"[2]. Jego przełomowy album składa się ze zdjęć dokumentujących otaczające go środowisko – pojawiają się domy, widoki ulic, chińska ceramika, rzeźby, faksymilia, litografia. Te różnorodne przykłady mają za zadanie

[1] W. Kemp, *Historia fotografii. Od Daguerre'a do Gursky'ego*, tłum. M. Bryl, Kraków 2014, s. 7–8.

[2] W. Fox Talbot, *The Pencil of Nature*, Londyn 1844, s. 10–11.

zareklamować nowe medium, pokazując jego uniwersalność i elastyczność. Talbot w komentarzach pod poszczególnymi odbitkami opisuje technikę ich wykonania, zachwalając uzyskany tą drogą efekt szczegółowości. Podkreśla zalety fotografii jako zdolnej do kopiowania zarówno okazałych reprezentacyjnych budowli, jak i rzeczy tak banalnych jak koronka. W opisie kalotypu chińskiej porcelany angielski chemik stawia znak równości między uwieczniającą ją odbitką a „nowym rodzajem świadectwa"[3], które mogłoby być przedstawione w sądzie w razie kradzieży zarejestrowanego tą drogą mienia. Tym samym fotografia staje się dowodem – właściwości nowego medium odpowiedzialne za wierne przedstawienie rzeczywistości zostają wkrótce wykorzystane w rozmaitych badaniach i eksperymentach.

Mimo że, jak podaje jeden z najbardziej interesujących współczesnych kuratorów i krytyków fotografii Clément Chéroux, „u progu lat siedemdziesiątych [XIX wieku – M.S.] konkretne zastosowania fotografii rzadko jeszcze pojawiają się w protokołach naukowych", „cieszy się [ona – M.S.] w rozmaitych wystąpieniach – począwszy od pierwszej prezentacji François Arago w 1839 roku – prawdziwą aurą naukowości"[4]. To przekonanie o naukowości, nawet jeśli nie było poparte wówczas wieloma przykładami praktycznymi, nadaje jej rangę dokumentu, która paradoksalnie wypływa z wymuszonej przez mechanizm aparatu ograniczonej świadomości fotografa. Na jego niewiedzy, jego ograniczeniach percepcyjnych, budowana jest oryginalność fotografii.

Wystarczy wspomnieć wykonywane od 1872 roku eksperymenty fotografa Eadwearda Muybridge'a (1830–1904) dotyczące zapisu sekwencji ruchu ciała. Zatrzymanie czasu, podzielenie ciągu aktywności na poszczególne obrazy pozwoliło m.in. zarejestrować chwilę, w której galopujący koń podnosi wszystkie cztery kopyta – moment, który bez użycia aparatu fotograficznego byłby dla człowieka niedostępny. Fotografia zaczęła być używana do rejestracji niewidzialnego,

[3] Cyt. za: A. Sekula, *Społeczne użycia fotografii*, tłum. K. Pijarski, Warszawa 2010, s. 137.

[4] C. Chéroux, *Wernakularne. Eseje z historii fotografii*, tłum. T. Swoboda, Warszawa 2014, s. 36.

tj. tego, czego ludzkie oko nie jest w stanie dostrzec. Nic dziwnego, że technika ta wkrótce zaczęła interesować spirytystów i mediumistów. Naukowcy skupiający się na nowych, nieznanych zjawiskach często sięgali w XIX i na początku XX wieku po fotografię jako narzędzie badawcze, sposób na potwierdzenie lub obalenie swoich hipotez. Niezależnie bowiem od tego, czy mówimy o „fluidzie" Franza Antona Mesmera (1734–1815), „fluidalu" Hectora Durville'a (1849–1923), „personifikacji fluidycznej" lub „dwojniku" Ochorowicza, duchach Kardeca, „dźwigni psychicznej" Williama Jacksona Crawforda (1881–1920) czy używanym w ogólnym dyskursie ezoterycznym „ciele duchowym", mówimy o sile dla ludzkiego oka niewidzialnej, a zdolnej oddziaływać na materię.

Fotografia, będąc techniką automatyczną, a więc zobiektywizowaną, jawiła się jako doskonały sposób na zweryfikowanie istnienia owych fenomenów. Jeśli miała być ona, jak chciał tego Talbot, „piórem natury", to naturę miała odtwarzać – nie fabrykować, nie naśladować, nie pozorować, ale ukazywać taką, jaka jest. W określeniu tym zawiera się cała wiara i oczekiwania względem nowego, wynalezionego zaledwie dziewięć lat przed wydarzeniami w Haydesville narzędzia obrazowania. W tekstach będących na ogół relacjami z konkretnych eksperymentów na próżno szukać manifestów dotyczących samego medium fotograficznego. Niemniej podkreślić należy, że uzyskane tą drogą świadectwa cieszyły się wielką popularnością – nie tylko wśród poważnych naukowców, ale i ogółu społeczeństwa. Ich niekwestionowana widowiskowość oraz atrakcyjność wizualna bardziej pobudzały wyobraźnię niż niejeden abstrakcyjny zapis w formie liczb czy diagramów.

Na przestrzeni lat dokumentacja seansów, choć wykonywana przez wielu badaczy różnych narodowości, z udziałem wielu mediów, wytworzyła dość spójną, uniwersalną ikonografię. Na typowe zdjęcia spirytystyczne składają się wizerunki zjaw, fotografia procesów materializacyjnych, lewitujących przedmiotów, odlewów i odcisków, a także dość abstrakcyjna w swej formie rejestracja „czystego" fluidu lub siły duchowej.

Jednym z najbardziej znanych polskich badaczy zajmujących się mediumizmem i spirytyzmem był Ochorowicz, który

z dziełami Kardeca po raz pierwszy zetknął się w 1869 roku. Wybitny psycholog, wynalazca, filozof i hipnotyzer brał udział w wielu eksperymentach z udziałem największych polskich i zagranicznych mediów, dostarczając tym samym bogatego materiału wizualnego. Ochorowicz był również autorem inspirujących teorii psychologiczno-fizjologicznych, m.in. odważnej koncepcji ideoplastii. Odnosiła się ona do kreacyjnych właściwości ludzkiej psychiki, która – wprowadzana w określone stany – potrafiła kształtować zastaną rzeczywistość, rzeźbić ją, organizować. Teoria ta, opierając się na psychofizjologicznej koncepcji duszy, zdolnej do wytworzenia „chwilowego transferu siły nerwowo-mięśniowej z organizmu na otoczenie”[5], podnosiła kwestię ładunku energetycznego treści mentalnych. Jak pisze Katarzyna Drop w „Przeglądzie Psychologicznym”, „to **wylewanie się** energii poza organizm medium następuje pod wpływem wyobrażeń, co oznacza, iż mogą one oddziaływać na funkcje tkanek, powodując urzeczywistnienie wyobrażonego (pomyślanego) stanu”[6]. Warunkiem jego namacalności miało być wprowadzenie medium w stan monodeiczny, któremu odpowiadała hipnoza zupełna. Wówczas umysł przyjmował rolę „czystej tablicy”, na której wyobrażenie „staje się niemal wszechwładne” i mogąc „opanować cały układ nerwowy”, realizuje się poza organizmem[7]. Faza monodeizmu, zwana przez Ochorowicza „najbardziej mistycznym ze wszystkich stanów hipnozy”[8], oznaczała najwyższą formę „zawężenia świadomości”[9], która – nakierowując się całkowicie na jedną i jedyną myśl – obdarzała ją niespotykaną dotąd siłą.

Teoria ideoplastii została publicznie przedstawiona przez Ochorowicza już w 1884 roku na spotkaniu Towarzystwa Biologicznego w Paryżu. Niestety, jak wspomina polski badacz, w momencie wygłoszenia referat został przyjęty „gorzej niż

[5] K. Drop, *Przegrane batalie Juliana Ochorowicza*, „Przegląd Psychologiczny” 2010, nr 3, s. 284.

[6] *Ibidem*; wyróżnienie – autorka cytatu.

[7] J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady psychologii i inne prace*, red. R. Stachowski, Warszawa 1996, s. 143.

[8] *Ibidem*, s. 163.

[9] *Ibidem*, s. 159.

źle, bo obojętnie”[10]. Po 30 latach od prezentacji przyczyn owej indyferencji Ochorowicz upatrywał m.in. w „braku dostatecznej liczby przykładów”[11].

Dowodów naukowiec szukał m.in. na seansach organizowanych ze słynną włoską medium Eusapią Palladino, do których w 1892 roku zachęcał go mieszkający w Rzymie malarz Henryk Siemiradzki (1843–1902), a ostatecznie przekonał zainteresowany spirytyzmem francuski lekarz Charles Richet (1850–1935). Fizjolog podpisał raport z posiedzeń z Palladino, skłaniając Ochorowicza do przyjazdu do Włoch w 1893 roku na serię eksperymentów. Następnie Palladino, na zaproszenie Siemiradzkiego i Ochorowicza, odwiedziła w tym samym roku Warszawę. Efekty z badań włoskich i warszawskich Ochorowicz zawarł w wydanym w 1913 roku pięciotomowym dziele *Zjawiska mediumiczne*. Podsumowująca doświadczenia spirytystyczne publikacja stanowi bogate źródło informacji na temat stosunku badacza do fotografii jako narzędzia naukowego.

W okresie 1909–1912 w Warszawie i Wiśle Ochorowicz przeprowadził kolejną serię seansów, tym razem z przejawiającą zdolności psychokinetyczne, młodziutką medium Stanisławą Tomczyk, zwaną również „Tomczykówną”. Badaczowi przedstawił ją jego współpracownik, eksperymentujący z nią wcześniej Piotr Lebiedziński (1860–1934)[12]. Ochorowicz odkrył wówczas tzw. „promienie sztywne”. Wyłaniające się z palców wiązki półprzezroczystej substancji były, według naukowca, przedłużeniem ciała medium i przejawiały podobne właściwości do tego ciała – przede wszystkim mechaniczne. Najmocniejszą, zagęszczoną odmianę strumieni energetycznych ochrzcił mianem „promieni Xx”[13]. Wnioski z eksperymentów opublikował

[10] *Ibidem*, s. 147.

[11] *Ibidem*, s. 148.

[12] Piotr Lebiedziński jako pierwszy pobrał próbkę ektoplazmy w 1916 roku, podczas eksperymentu z inną słynną polską medium Stanisławą Popielską. Zbadana pod mikroskopem okazała się włóknistą substancją złożoną głównie z białka.

[13] Nazwa „promienie Xx” stworzona została w nawiązaniu do odkrytej w 1895 roku przez Wilhelma Conrada Roentgena (1845–1923) nieznanej formy radiacji, ochrzczonej przez niego „promieniami X”. Radiografia stała się wówczas popularnym narzędziem diagnostycznym. Jako sposób na rejestrację niewidzialnej dla ludzkiego oka siły była również inspiracją dla wszelkiego

w *Zjawiskach mediumicznych* oraz na łamach nieregularnie ukazującego się w latach 1891–1919 czasopisma „Annales des Sciences Psychiques". Przedstawił również swoje odkrycie na I Zjeździe Polskich Neurologów, Psychiatrów i Psychologów w Warszawie w 1909 roku. Odczyt spotkał się z oburzeniem części naukowców.

Swoje teorie polski badacz i publicysta nie tylko opisywał, ale i starał się zweryfikować oraz utrwalić za pomocą fotografii. Warto jednak zaznaczyć, że autora podobnej dokumentacji zazwyczaj nie podawano; okoliczności powstania odbitki stanowiły wartość nadrzędną wobec autorstwa. Przytaczając przykłady zdjęć, domyślnie odnosić się będę więc do fotografii powstałych w ramach przeprowadzanych w obecności Ochorowicza eksperymentów, których później używał on jako materiału referencyjnego. Zdjęcia służyły ilustracji opisywanych przez badacza zdarzeń i wniosków.

Seanse rejestrowano na ogół za pomocą stojącego w oddaleniu od centrum wydarzeń aparatu fotograficznego. Dzięki szerokiemu kadrowi na odbitce można było uchwycić kontekst dokumentowanych zdarzeń.

> […] w rogu pokoju ustawiony był aparat fotograficzny z automatyczną lampą magnezjową. Gdy nastąpiło uniesienie stołu, na dany znak pan Bakałowicz naciskał stopą na gruszkę kauczukową, leżącą na ziemi, wówczas proszek magnezjowy, wstrzyknięty do lampki spirytusowej ciągle się palącej, wybuchał snopem światła i aparat chwytał wszystko, co w danej chwili mogło być widzialne[14]

– pisał Ochorowicz w *Zjawiskach mediumicznych*.

Dodać należy, że zdjęcia na ogół wykonywane były w stosunkowo słabym świetle. Stąd aparaty musiały pracować z pomocą mocnej lampy błyskowej, która umożliwiała

rodzaju fluidystów, okultystów i badaczy akademickich, którzy przejęli naukowe nazewnictwo i metody, chcąc legitymizować swoje poszukiwania. Więcej o tym procesie zob. C. Chéroux, *Alfabet niewidzialnych promieni. Fotografia fluidów, czyli lapsusy wywoływacza* [w:] *idem*, *Wernakularne*…, s. 57–83.

[14] J. Ochorowicz, *Zjawiska mediumiczne*, cz. 1, Warszawa 1913 (reprint: Warszawa 1992), s. 18.

nagłe rozświetlenie półmroku, celem wychwycenia jak największej liczby szczegółów. Zdjęcia musiały być wykonywane z natychmiastową, reporterską wręcz szybkością, aby zdążyć przed zniknięciem objawów.

Wiele tego typu fotografii pochodzi z prowadzonych w latach 1893–1894 eksperymentów z medium Palladino. Ochorowicz, starając się wyeliminować ryzyko oszustwa, dbał o zachowanie odpowiednich środków ostrożności. Medium dokładnie rewidowano zarówno przed seansem, jak i w jego trakcie, sprawdzane było również pomieszczenie, w którym odbywał się eksperyment, oraz używane wówczas sprzęty. Samą uczestniczkę doświadczenia poddawano szczegółowym badaniom – sprawdzano puls, mierzono opór elektryczny ciała. Podczas seansu po obu jej stronach siedzieli wyznaczeni kontrolerzy, których dłoń przywiązywano do dłoni Palladino taśmą. Kontrolerzy nadzorowali również nogi Eusapii, niekiedy zamykane dodatkowo w wykrywającym każde najmniejsze poruszenie aparacie elektrycznym. Wypada zaznaczyć, że Ochorowicz budował specjalnie aparaty tylko w tym celu, aby monitorować kończyny medium oraz sprawdzać nacisk na stół podczas lewitacji. Dodatkowo medium umieszczano niekiedy w czymś w rodzaju namiotu zwanego na ogół „gabinetem". W tak oddzielonej przestrzeni przywiązywano je do krzesła lub kanapy. Był to kolejny środek przeciwdziałający hochsztaplerstwu – skrępowanie i odseparowanie uniemożliwiało imitację fenomenów paranormalnych, w tym całopostaciowych materializacji „duchów" lub, jak wolał to określać Ochorowicz, przyoblekających się w ludzką postać wytworów psychiki medium.

Przed tzw. „posiedzeniami urzędowymi", czyli oficjalnymi, odbywały się organizowane w kameralnym gronie bliskich posiedzenia próbne. Na seanse zapraszano zarówno zdystansowanych sceptyków, jak i entuzjastów spirytyzmu – w ten sposób Ochorowicz chciał sprawdzić, jak zachowanie medium zmienia się w zależności od stosunku obserwujących. W jednym z takich seansów, na prośbę badacza, uczestniczył słynny prestidigitator Władysław Rybka, który fachowym okiem miał ocenić, czy Eusapia nie dopuszcza się kuglarstwa. Doświadczenia wykonywane w obecności lekarzy, przyrodników, literatów, wojskowych,

prawników, artystów i innych wybitnych postaci warszawskiej socjety kończyły się podpisaniem zbiorowego protokołu.

Na dokumentację eksperymentów składały się m.in. rejestracje lewitacji oraz glinianych odlewów dłoni i twarzy tzw. „dwojnika medium”[15], zwanego „John King”. Pierwsze zdjęcia ukazały prywatne mieszkanie Ochorowicza i zgromadzonych wokół stołu obserwatorów wraz z medium. Twarz Eusapii na ogół zdradzała objawy wysiłku, wyczerpania lub dużego skupienia. Stół albo podnosił się sam, albo przytrzymywany był w trakcie seansu przez uczestników. Fotografie te nie odbiegają od zdjęć wykonanych podczas eksperymentów opowiadającego się za teorią metapsychiczną Richeta czy spirytysty Camille'a Flammariona (1842–1925) – powtarza się na nich motyw lewitujących mebli i domowej przestrzeni jako zwyczajnej scenografii dla tych niezwyczajnych zdarzeń.

Fotografii używano także jako narzędzia porównawczego – Ochorowicz zlecił wykonanie m.in. zdjęcia odlewu gipsowego dłoni Palladino, aby zestawić ją w tej formie z uzyskanymi w trakcie seansów w Rzymie odlewami Johna Kinga (te zresztą zostały później również udokumentowane fotograficznie). W ten sposób uzyskiwano również odciski twarzy „bezwiednej osobowości”[16] medium, jak nazywał niekiedy Ochorowicz Kinga, w ramach doświadczeń warszawskich. Otrzymane tą drogą dowody badacz przyrównywał do pozbawionych energii życiowej „pośmiertnych masek”[17]. Konfrontując je następnie z fizjonomią Eusapii czy innych uczestników seansu, można było wykluczyć ewentualne podszywanie się pod Kinga[18].

---

[15] *Ibidem*, s. 226.

[16] *Ibidem*, s. 68.

[17] *Ibidem*, s. 69.

[18] Innym przykładem podobnych zdjęć są rejestracje odlewów parafinowych części ciała podczas posiedzeń ze słynnym polskim medium Frankiem Kluskim. Ilustrowały one wydaną w Warszawie w 1926 roku książkę *Wspomnienia z seansów z medjum Frankiem Kluskim* pułkownika Norberta Okołowicza. Umieszczone na ciemnym tle modele przedstawiały części ciała, w tym m.in. splecione lub częściowo złożone w geście modlitewnym dłonie, co miało świadczyć o niemożności wykonania odcisków samodzielnie przez medium. Dzieło stanowiło „zbiór dokumentów i materiałów dowodowych

W pierwszej połowie XX wieku Ochorowicz rozpoczął badania z Tomczykówną, w obecności której występowały również takie zjawiska jak lewitacja czy materializacje. Materiał wizualny z seansów przedstawiony został na wspomnianym już warszawskim zjeździe w 1909 roku. Uczeni mieli okazję zapoznać się z powiększeniami, zdjęciami stereoskopowymi oraz rzucanymi na ścianę projekcjami.

W trakcie eksperymentów Ochorowicz próbował m.in. zarejestrować „czystą" siłę duchową za pomocą materiałów światłoczułych. Jeden z jego sposobów polegał na umieszczeniu błony fotograficznej w pewnego rodzaju skrytce, tak by medium nie miało z nią bezpośredniej styczności. Koncentrując się na jej powierzchni, mogło ono wywołać, bezkontaktowo, mniej lub bardziej figuratywne obrazy. Tomczykówna, kładąc ręce na szklanej butelce, wytwarzała obraz na włożonej do środka błonie fotograficznej. Niekiedy część ciała przykładano bezpośrednio do powłoki światłoczułej, czego efektem miała być odbita na niej emanacja fluidów życiowych. Tak uzyskane odbitki określano mianem „radiografii" – był to zapis rodzaju wewnętrznego promieniowania, wykonany bez użycia aparatu. Wiele radiografii tzw. „ręki fluidycznej" wykonał Ochorowicz metodą stykową. Enigmatycze, skłębione, świetliste plamy czy podobne do cieni odbitki dłoni stawały się dowodem na istnienie oddziałującej na materię niewidzialnej siły witalnej.

Podczas posiedzeń Ochorowicza z Tomczykówną dokumentowano również zjawisko lewitacji. Z tamtego okresu pochodzi wiele fotografii wykonanych w domu badacza, na których Tomczykówna prezentuje fenomen psychokinezy. Warunki, w których je uzyskiwano, były jednak o wiele bardziej rygorystyczne niż w przypadku seansów z Palladino. Przede wszystkim eksperymenty nie były prowadzone w ciemności, a przy świetle dziennym lub czerwonej lampy. Dodatkowo manifestacje objawiały się w stanie hipnozy, w którą wprowadzał Tomczykównę Ochorowicz. Całkowicie eliminując trans samoistny, badacz był w stanie wytrenować medium tak, by przejąć kontrolę nad kolejnością i charakterem występujących zjawisk. Redukcji uległa

z 96 fotografiami i szkicami zjaw, foremek i odlewów, zmaterializowanych części ciała oraz 23 planami, wykresami i tabelami", jak czytamy w jego podtytule.

liczba uczestników doświadczeń – kameralne grono zmniejszało ryzyko niepotrzebnego chaosu. Eksperyment ostatecznie pozbawiony został ezoterycznej otoczki, co miało również zapobiec „sugestiom spirytystycznym”[19]. Biorąc pod uwagę podatność mediów na wszelkiego rodzaju wpływy, Ochorowicz chciał uniknąć pokusy interpretacji zjawisk według konkretnej ideologii – zarówno przez medium, jak i świadków. Maksymalnie koordynując przebieg badań, ograniczając rolę impulsu oraz polepszając oświetlenie, psycholog i wynalazca chciał uzyskać możliwie jak najlepsze warunki do obserwacji i przede wszystkim weryfikacji zjawisk.

Zdjęcia wykonane podczas spotkań ukazują skupioną twarz medium z zamkniętymi oczami, przechyloną ku poruszanemu przedmiotowi, z dłońmi uniesionymi do góry poziomo, jak gdyby budowały niewidzialny stelaż. Niekiedy towarzyszy jej coś na kształt usytuowanego na piersi białego ekranu lub zawieszonego u szyi jasnego śliniaka – zabiegi te miały uwidocznić wychodzące z palców medium półprzezroczyste nici identyfikowane jako „promienie sztywne” lub „promienie Xx”.

W trakcie nietypowych eksperymentów Tomczykówna siedzi na kanapie, za nią widać na ścianie zegar i talerz na tasiemce. Znajdujemy się ponownie w domu prywatnym – nie w laboratorium lub gabinecie lekarskim. Drgają, lewitują niewielkie obiekty: nożyczki, słoik, mała waga. Często widać na nich intensywnie obserwującego dłonie medium Ochorowicza. Obecność obserwatora (prawdopodobnie również autora eksperymentu) zasygnalizowana jest niekiedy przez widoczne po prawej stronie „ucięte” męskie ramię.

Ochorowicz, podobnie jak m.in. angielski fizyk i chemik William Crookes (1832–1919) w trakcie eksperymentów z Florence Cook, wykonał zdjęcie pełnoplastycznego ducha – była nią Mała Stasia, jedna z aż czterech osobowości ujawniających się u Tomczykówny w stanie hipnozy. Samo medium zwało ją „swoim sobowtórem”[20] i to jej przypisywało produkcję przeróżnych

[19] Cyt. za: M. Stachelski, *Duchy czy nieznana siła?*, Warszawa 2017, s. 246.

[20] Cyt. za: L. Szczepański, *Stanisława Tomczykówna i różne nieznane rodzaje energii*, „Kwartalnik Spirytystyczny” 2010, nr 1, s. 49.

fenomenów. Przydomek Mała Stasia swoje źródło miał w aparycji zjawy – Ochorowicz opisuje ją jako podobną do Tomczykówny, acz o wiele niższą, bo o wzroście zaledwie 55 centymetrów. Ludwik Szczepański (1872–1954), dziennikarz i publicysta, autor dzieła *Mediumizm współczesny i wielkie media polskie*, definiuje Małą Stasię jako „personifikację dziecięcych podświadomych wspomnień medium”[21]. Rzeczywiście, duch przejawiał cechy charakterystyczne dla krnąbrnych dzieci, był złośliwy, zadziorny, skłonny do przekory – do tego stopnia, iż sam Ochorowicz często wyrażał swoje nią zirytowanie.

Opisujący historię ducha włoski parapsycholog i spirytysta Ernesto Bozzano (1862–1943) nazywa te eksperymenty wręcz „punktem kulminacyjnym” doświadczeń z Tomczykówną, osiągniętym „w warunkach, które można uważać za jedyne w historii badań mediumicznych”[22]. Wizerunek osobowości somnambulicznej medium w istocie uzyskany został unikatową metodą, gdyż do jego wykonania doprowadzono bez czynnego udziału badacza. Aparat fotograficzny z otwartym obiektywem na polecenie pogrążonego w transie medium ustawiony został w ciemnym pokoju. Podczas gdy Tomczykówna wraz z Ochorowiczem przebywali w sąsiednim pomieszczeniu, dało zauważyć się dochodzący z pokoju obok błysk. Następnie rozległo się pukanie Małej Stasi informujące o wykonaniu fotografii. Uzyskana klasyczną metodą, przedstawiała małą dziewczynkę z ciemnymi puklami włosów, otuloną w coś przypominającego chmurę. Dziewczynka na zdjęciu, ku zdumieniu Ochorowicza, nie przypominała Tomczykówny, co opowiadający się za teorią spirytystyczną Bozzano wykorzystał na poparcie swoich poglądów. Według słów samej Małej Stasi fotografia miała służyć jako dowód jej autonomii. „Dałam się sfotografować w wiadomych warunkach, aby ci dać dowód, że nie jestem jakąś tam «siłą», która wydziela się z medium, ale istotą niezależną”[23] – mówi do Ochorowicza zaraz po swoim zmaterializowaniu.

---

[21] *Ibidem*, s. 50.

[22] E. Bozzano, *Prawdziwa historia „Małej Stasi”*, „Kwartalnik Spirytystyczny” 2010, nr 1, s. 53–54.

[23] Cyt. za: *ibidem*, s. 64.

Chociaż zdjęcia duchów czy – jak woleli niektórzy – fenomenów będących jedynie (i aż!) wynikiem pracy jaźni osobowości medialnych, były jednymi z najbardziej pożądanych, to za jeszcze bardziej spektakularne uznać można te dokumentujące sam proces materializacji. O tzw. „embriologii duchów", czyli etapowym powstawaniu zjaw, pisał polski badacz w rozdziale *Jak się robi ciało „duchów"?*, który stanowił część wspomnianej publikacji *Zjawiska mediumiczne*. W kwestii tych doświadczeń w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku Ochorowicz mógł powołać się jedynie na serię fotografii Johna Beattie i dr. Thomsona, wykonaną w okresie od 1872 do 1873 roku. Opis wyniku doświadczeń badaczy zdradza stosunek samego Ochorowicza do roli odbitki fotograficznej w badaniach mediumicznych. Na zdjęciach widnieją siedzący przy stoliku mężczyźni, na każdym z nich pozostają oni w podobnym układzie – czasem jest ich trzech, czasem czterech, jednak ogólny kadr pozostaje niezmienny. To, co odróżnia od siebie poszczególne fotografie, to przede wszystkim pojawiające się, na ogół w centrum sceny, białe smugi – niekiedy bardziej abstrakcyjne, innym razem przybierające kształt antropomorficzny. Ochorowicz definiował to zjawisko jako mechanizm formowania się „ducha", poczynając od pojawiającej się w sąsiedztwie medium bezkształtnej „plamy lub gwiazdy świetlnej […], które to plamy następnie zlewały się, wydłużały, członkowały i ostatecznie przybierały zarys postaci ludzkiej, w całości lub w części sformowanej". Jak podawał polski badacz, doświadczenia przeprowadzano „pod wieczór, o zmroku, czasem prawie w ciemności". Mgławice posiadające „własne światło, z silnymi promieniami chemicznymi […] odbijały się prędzej i jaśniej" niż postacie zgromadzone naokoło stolika. Zdjęcia wykonywano seryjnie, co cztery sekundy, z uwagi na „szybką zmienność kształtujących się form"[24]. Niektóre nie dawały oczekiwanego rezultatu[25].

[24] J. Ochorowicz, *Zjawiska*…, s. 109–110.

[25] Ostatecznie uzyskano kilkaset odbitek, z których część Beattie przekazał bezpośrednio Aksakowi. Pierwsza doniosła o nich prasa: w 1872 roku ukazał się artykuł w „British Journal of Photography", potem zaś w londyńskim „Photographic News", które odniosły się do nich z lekkim sceptycyzmem.

Opisując zdjęcia Johna Beattie i dr. Thomsona, Ochorowicz pytał jednocześnie, „czego te fotografie dowodzą?". Po czym sam udzielał sobie odpowiedzi:

> dowodzą one, że przy posiedzeniach mediumicznych, w otoczeniu medium, mogą zachodzić zmiany fizyczne, niedostępne dla oka, ale działające na płytkę fotograficzną. A ponieważ zmiany te odpowiadają domniemanym halucynacjom mediów i zgadzają się z nimi, musimy nadto przyznać, że w **pewnych wyjątkowych warunkach halucynacjom towarzyszą rzeczywiste, obiektywne zmiany w ośrodku**[26].

Fotografie stały się jednocześnie ilustracją jego koncepcji pięciu stopni rzeczywistości, którym odpowiadały poszczególne zmysły człowieka. W ramach tych stopni opisywał funkcjonowanie „postaci mediumicznych"[27], zwanych najczęściej po prostu „zjawami". Badacz przechodził od prostej halucynacji medium po dotykalne, uformowane, posiadające wagę ciała. Fotografia pełniła tu rolę rozstrzygającą – pozwalała odróżnić subiektywne omamy od faktów:

> fotografia potwierdza orzeczenie osoby wrażliwej. Na płytce fotograficznej występuje widziadło, co do formy zgodne z opisem jasnowidzącego. Tym razem musimy już przyznać, że halucynacji medium odpowiadało coś obiektywnego, rzeczywistego[28]

– stwierdzał Ochorowicz.

Zaświadczoną przez pracę aparatu postać rejestrowały inne media, nie widziały jej zaś osoby „nie sensytywne"[29]. Dla tych nieobdarzonych wyjątkową wrażliwością pozostawała fotografia. Ochorowicz, za Aleksandrem Aksakowem (1832–1903), rosyjskim tłumaczem, dziennikarzem i badaczem zjawisk paranormalnych, zwał ją „fotografią transcendentalną", czyli „fotografią postaci dla ogółu niewidzialnej"[30].

Nie przeszkodziło to Aksakowi umieścić 16 odbitek w swoim głośnym dziele *Анимизм и спиритизм* (Animizm i spirytyzm), wydanym w 1893 roku.

[26] J. Ochorowicz, *Zjawiska*…, s. 111; wyróżnienia – M.S.

[27] *Ibidem*, s. 107.

[28] *Ibidem*, s. 108.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*.

Zawierzenie bezstronności przedmiotów martwych to wątek przewijający się w tekstach uczonego.

> Więc może Eusapia jest tylko znakomitą hipnotyzerką, która nas wszystkich odurzyła i przez sugestię kazała nam widzieć i słyszeć rzeczy nie istniejące? […] Niektóre objawy pozostawiały trwałe ślady na fotografiach, rysunkach i odciskach; musielibyśmy więc przypuszczać, że i te martwe przyrządy uległy jej sugestii[31]

– pisał w *Zjawiskach mediumicznych*.

Rejestracja fotograficzna była więc według Ochorowicza metodą unaoczniającą to, co niewidzialne dla człowieka. Materiał światłoczuły ujawniał i jednocześnie utrwalał fenomeny do tej pory niedostępne naszemu wzrokowi – np. promienie Xx, ich działanie, strukturę i proces tworzenia się. Aparat, płytka czy błona fotograficzna traktowane były przez psychologa na równi z używanymi podczas seansów narzędziami pomiarowymi – galwanometrem, estezjometrem, hipnoskopem. Zdjęcia nie różniły się od odcisków, odlewów, bezpośrednich śladów ciała, poświadczając występowanie badanych zjawisk. Fotografia wchodziła w skład naukowego ekwipunku, co wynikało z jej zautomatyzowania i wyłączenia udziału człowieka z procesu produkcji obrazu. Takie jej postrzeganie było charakterystyczne dla dominującego wówczas dyskursu realizmu fotograficznego, a także pozytywistycznej postawy Ochorowicza, który w fotografii widział przede wszystkim dostawcę rzetelnych faktów. Skrajny scjentyzm pozwolił mu paradoksalnie zająć się skąpanym w mistyczno-religijnej aurze spirytyzmem. Pochwała empiryzmu i metody eksperymentalnej wykluczały odrzucenie zjawisk mediumicznych, póki nie zostały poddane obiektywnym testom. Choć do działalności mediów odnosił się dość sceptycznie, nie dyskredytował jej, ale poddawał szczegółowym badaniom: „[…] spirytystą nigdy nie byłem i mam nadzieję, że nie będę”[32] – deklarował.

To, co w oczach spirytystów było wytworem ducha, według Ochorowicza stanowiło efekt przechodzenia energii psychicznej

[31] *Ibidem*, s. 47.
[32] *Ibidem*, s. 6.

w fizyczną za pomocą nieodkrytych jeszcze właściwości ludzkiego organizmu. Doskonaląc swoją metodę badawczą, ulepszając warunki uzyskania dowodów na istnienie zdolności mediumicznych, eksperymentator sięgnął po fotografię. Posłużyła mu ona jako narzędzie kontroli przebiegu eksperymentów oraz materiał dowodowy, do którego odnieść mógł się on sam oraz inni badacze. Analiza dokumentacji doświadczeń przeprowadzanych przez Ochorowicza z Palladino i Tomczykówną dobrze obrazuje przejście od spirytyzmu do mediumizmu, od tajemniczego seansu do coraz bardziej rygorystycznie przeprowadzanego doświadczenia. Ochorowicz w zjawiskach mediumicznych widział szansę na poszerzenie dotychczasowego stanu wiedzy z zakresu fizjologii, przyrodoznawstwa, psychologii, a nawet filozofii: „jest nadzieja, że już w niedługim czasie kwestia mediumizmu stanie się kwestią naukową”[33] – pisał pod koniec XIX wieku.

Podobnie jak Kardec, Flammarion czy Paul Gibier (1851–1900) chcieli wyłączyć spirytyzm z dyskursu cudowności, magii i zabobonów, tak i Ochorowicz, wraz z innymi czołowymi parapsychologami, pragnął przedstawić to zjawisko w kontekście nauki, nie wiary. Stać się miał on docelowo nowym działem zjawisk psychofizycznych, a fotografia służyła jego uprawomocnieniu – opatrzone nią prace i odczyty oraz naukowa nomenklatura sprawiały, że to, co dotąd interpretowane było w kontekście widowiskowej rozrywki czy nowej religii, zyskiwało wymiar scjentystyczny. Traktowane jak dokument zdjęcia z posiedzeń miały dopomóc w klasyfikacji studiowanych fenomenów i ostatecznym ich zrozumieniu. Asymilując wiedzę do tej pory uważaną za tajemną, dawały nadzieję na włączenie jej w sferę wiedzy akademickiej. Spirytyzm stanowił dla badaczy, w tym dla Ochorowicza, jeden z impulsów popychających do dalszych badań sfery niematerialnej, do poszukiwania dla niej miejsca w ogólnych prawach przyrody. Legitymizująca rola fotografii, która jako nowa technika ułatwiała badanie tego, co do tej pory uznawano za niewidzialne, przyczyniła się do włączenia duchowości do nauki i odwrotnie, czego efektem w XX wieku było m.in. powstanie takich dziedzin jak psychologia.

[33] *Ibidem*, s. 275.

Eusapia Palladino (1854–1918), której zdolności parapsychiczne badał Juliusz Ochorowicz (1850–1917), tu podczas seansu lewitującego stolika; eksperyment przeprowadzono w domu francuskiego astronoma i badacza spirytyzmu Camille'a Flammariona (1842–1925); 1898, Francja.

Stanisława Tomczykówna (lata życia nieustalone) demonstruje lewitację nożyczek, eksperyment obserwuje Julian Ochorowicz (1850–1917); zdjęcie wykonane prawdopodobnie w domu badacza; 1909, Wisła.

URSZULA PATOCKA-SIGŁOWY
Uniwersytet Gdański

MONIKA RZECZYCKA
Uniwersytet Gdański

SENSACJA

WĄTKI EZOTERYCZNE W „EXPRESSIE WIECZORNYM ILUSTROWANYM" (1923–1939)

Komunikowanie się ludzi jest podstawą istnienia i funkcjonowania społeczeństwa. Istotnym elementem tego procesu w okresie dwudziestolecia międzywojennego była prasa. W ostatnich latach można zaobserwować duże zainteresowanie badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe zagadnieniami dotyczącymi systemu prasowego w przedwojennej Polsce. Należą do nich również rozważania nad prasą ezoteryczną[1] oraz obecnością wątków ezoterycznych w różnych tytułach prasowych.

Przedmiotem analizy, której wyniki zostaną zaprezentowane w niniejszym szkicu, jest obecność zagadnień ezoterycznych

[1] Np. U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 211–233; *eadem*, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019, s. 267–318; *eadem*, *Polish Esoteric Press and Book Publications in the Years 1890–1939* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019, s. 254–290; U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, *„Wiedza Duchowa" (1934). Z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 2019, t. 62, nr 3 (239), s. 81–94.

w jednym z tytułów prasy łódzkiej – „Expressie Wieczornym Ilustrowanym". Łódzka przestrzeń medialna zdominowana była w badanym okresie przez dwa koncerny prasowe – „Kuriera Łódzkiego" i „Republikę"[2]. Pierwszy z nich wydawał pisma „Kurier Łódzki"[3] i „Echo"[4], natomiast drugi – „Ilustrowaną Republikę"[5], „Express Ilustrowany" (1923–1939), „Express Wieczorny Ilustrowany" (1923–1939) i „Gazetę 5 Groszy dla Wszystkich" (1931–1939). Inne łódzkie koncerny, wydające na przykład „Rozwój" (1918–1931), „Głos Polski" (1918–1929), „Głos Poranny" (1929–1939), „Hasło Łódzkie" (1927–1931) i „Łodzianina" (1936–1939), funkcjonowały na marginesie łódzkiego rynku prasowego[6].

Koncerny „Kuriera Łódzkiego" i „Republiki" miały charakter prorządowy i oprócz stołecznego „Domu Prasy" należały do największych przedsiębiorstw prasowych w Polsce. Większy z nich – „Republika" – pozostawał w rękach reprezentantów przemysłu włókienniczego. Na czele zarządu spółki wydawniczej stał Maurycy I. Poznański. Podstawą ekspansji koncernu stały się wymienione wyżej „Expressy". W drugiej połowie lat trzydziestych wydawnictwo wylansowało również komiksowe tygodniki młodzieżowe i przygodowe: „Karuzelę" (od 1937), „Wędrowca" (od 1937), „Tarzana" (maj–listopad 1937), „Buffalo Billa" (od 1938). Zestaw wydawnictw uzupełniały zeszyty powieściowe („Co tydzień powieść" wydawane od 1935 roku w nakładzie około 50–60 tys. egzemplarzy, „Lord Lister" wydawany od 1937 roku i „7 Nowel" założone w tym samym roku)[7].

---

[2] J. Tynecki, *Łódzki rynek prasowy w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Prace Polonistyczne" 1983, seria XXXIX, s. 259–316.

[3] „Kurier Łódzki" (1920–1939) wcześniej był wydawany jako: „Goniec Łódzki" (1898–1906), „Kurier Łódzki" (1906–1911), „Nowy Kurier Łódzki" (1911–1919) i „Kurier Łódzki Ilustrowany" (1919–1920).

[4] „Echo" (1928–1939), wydawane wcześniej jako popołudniówka „Łódzkie Echo Wieczorne" (1925–1928). Kolportowane również w Warszawie pod nazwą „Echo Polskie".

[5] „Ilustrowana Republika" (1925–1939), wydawana wcześniej jako „Republika" (1923–1925).

[6] B. Cieśla, *Łódzkie czasopisma humorystyczne w międzywojniu*, Łódź 2014, s. 14.

[7] A. Paczkowski, *Prasa polska w latach 1918–1939*, Warszawa 1980, s. 168.

„Express Ilustrowany" rozwinął na szeroką skalę system mutacji, dzięki czemu dotarł niemal do wszystkich regionów kraju (poza łódzką i warszawską było 18 wersji tej gazety, na przykład pomorska, poznańska, śląska, gdyńska)[8]. Jego oddziały mieściły się m.in. w Gdyni, Kaliszu, Katowicach, Krakowie, Lublinie, Lwowie, Poznaniu, Warszawie, Wilnie. W mniejszych miastach były natomiast agentury. Ośmiokolumnowe „Expresy" miały charakter sensacyjny, a nawet brukowy, sporo miejsca przeznaczały na sprawy lokalne i powieści w odcinkach.

> Mimo iż wydawnictwa koncernu „Republiki" rzadko były wymieniane wśród pism mających poważniejsze wpływy, w rzeczywistości jednak – biorąc pod uwagę nakład a także geograficzny zasięg kolportażu – skala ich oddziaływania była nie mniejsza niż warszawskich „czerwoniaków", do których były najbardziej zbliżone pod względem zawartości, choć uboższe w zakresie informacji (zwłaszcza zagranicznej), jak i słabsze pod względem poziomu dziennikarskiego[9].

Zdaniem Stanisława Oskara Czarnika „Express" w wydaniu wieczornym

> w większym jeszcze stopniu niż IKC lub „Kurier Czerwony" zabiegał o czytelnika przedgazetowego, który do pism codziennych sięgał sporadycznie i nie bez trudności przystępował do lektury. Dlatego na łamach „Expressu" tak często pojawiały się historie rysunkowe oraz ilustracje, a wśród doniesień poczesne miejsce zajmowały sensacje lokalne. Wybitną rolę w tym właśnie dzienniku odgrywał „odcinek" literacki, powiązany często z materiałami dziennikarskimi drukowanymi na innych kolumnach[10].

W przepełnionym sensacyjnymi doniesieniami „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" nie mogło zabraknąć tematów związanych z ezoteryzmem. Dowodzi tego zaprezentowana

[8] *Ibidem*, s. 167.
[9] *Ibidem*, s. 169.
[10] O.S. Czarnik, *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Wrocław 1982, s. 74.

w niniejszym szkicu analiza zawartości wybranych numerów pisma. Analizie poddano 817 numerów „Expressu Wieczornego Ilustrowanego". Tematyka ezoteryczna znalazła się w 131 numerach. Najczęściej podejmowanymi zagadnieniami z kręgu ezoteryzmu były spirytyzm[11], mediumizm[12] i związane z nimi seanse spirytystyczne, traktowane tu najczęściej jako modna rozrywka.

Opublikowane na łamach dziennika artykuły dotyczyły przede wszystkim sensacyjnych – jak określano je czasami w tekstach – seansów spirytystycznych z udziałem znanych postaci. W jednym z numerów pisma z 1923 roku[13] czytamy o niezwykłych seansach spirytystycznych w Londynie. W ich trakcie widmo genialnego pisarza Oskara Wilde'a dyktowało żywym swoje pośmiertne myśli. Seanse urządzało londyńskie towarzystwo spirytystyczne pod kontrolą przedstawiciela Towarzystwa Badań Psychicznych. W ich trakcie duch Wilde'a przekazywał informacje za pomocą pisma automatycznego[14]. Wykonawcą woli pisarza był człowiek, który nigdy nie znał zmarłego osobiście i czytał zaledwie jedną z napisanych przez niego książek. Pismo tego londyńczyka w trakcie seansów zupełnie nie przypominało jego charakteru pisma, było zaś bardzo podobne do pisma zmarłego pisarza.

W numerze „Expressu Wieczornego Ilustrowanego" z 1924 roku, w publikacji *Czy psy żyją po śmierci?*[15] poruszony został temat toczącej się w Anglii dyskusji na temat życia psów po śmierci. Sprawą zajmowali się przede wszystkim George Graves i George Robey. Na ten temat wypowiedział się także żarliwy zwolennik

---

[11] Spirytyzm – nauka o świecie pozagrobowym, oparta na wierze w duchy, *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3192 [dostęp: 2.01.2020].

[12] Mediumizm jest działem parapsychologii (metapsychiki), obejmującym całokształt wiadomości o zjawiskach zachodzących w obecności medium, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2974 [dostęp: 2.01.2020].

[13] *Listy Oskara Wilde'a zza grobu*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 21, s. 6.

[14] Pismo automatyczne – pismo wykonywane ręką osoby (medium) bez jej świadomej kontroli, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3092 [dostęp: 2.01.2020].

[15] *Czy psy żyją po śmierci?*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 234, s. 4.

mediumizmu Arthur Conan Doyle[16], który „całkowicie zapuścił się w labirynt spirytyzmu". Powiedział, że „w czasie różnych seansów spirytystycznych słyszał głośne szczekanie psów"[17]. Pisano również o spirytystycznych eksperymentach („Salonik, w którym «monsieur Omega» pokazywał się gościom był, jak gdyby, miejscem jakowychś spirytystycznych eksperymentów […]"[18]) oraz seansach, które prowadziły do plagiatowania tekstów[19] lub wywoływały sensację w otoczeniu[20].

Nie zawsze szukano w seansach spirytystycznych sensacji. Czasami, nawet jeśli tytuł sugerował taki charakter spotkań, starano się uwypuklić ich naukową stronę. O podstawach naukowych czytamy na przykład w artykule *Zjawisko spirytystyczne wytłumaczone sposobem naturalnym*, opublikowanym

---

[16] Z postacią Doyle'a związany jest także artykuł opublikowany w 1930 roku. Czytamy w nim: „Dla zajmujących się spirytyzmem, mediumizmem, metapsychiką i w ogóle okultyzmem, ważną wiadomością będzie, że słynny powieściopisarz angielski […] opuścił szeregi londyńskiego Towarzystwa Badań Psychicznych […], któremu na odchodnym zarzucił ciasnotę poglądów, zgubny wpływ, brak konstrukcyjnej pracy i hamowanie postępu w zakresie spirytyzmu". W dalszej części tekstu znajduje się wyjaśnienie problemu i stanowisko członków Towarzystwa. *Wojna w państwie duchów*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 86, s. 2.

[17] *Czy psy żyją po śmierci?*, s. 4.

[18] *Romans między orangutanem i kokotą paryską zakończył się w sposób tragiczny i poruszył opinię stolicy świata*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 284, s. 3.

[19] *Rumuńska aktorka i kapłan Ozirisa*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 20, s. 5. Tekst dotyczy rumuńskiego bankiera Steianescu i jego córki. Oboje byli zawziętymi adeptami spirytyzmu. Córka bankiera brała udział w seansach spirytystycznych i spisała opowieści pewnego medium, a następnie wydała je jako powieść w jednym z pism z Bukareszcie. Niedługo po tym ukazała się w Paryżu powieść *La Reine Taia* autorstwa dziennikarza Maurice'a de Waleffe. Obie książki miały taką samą treść. W trakcie procesu dotyczącego popełnienia plagiatu starano się wykorzystać argument, że powieść została podyktowana, za pośrednictwem medium, przez kapłana Ozyrysa i jeśli podobało mu się opowiedzieć tę samą treść kilku osobom, to mogły powstać dwie identyczne prace.

[20] *Głosy spoza świata przez pośrednictwo gramofonu*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 281, s. 5; *Najnowsza sensacja spirytystyczna Londynu*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 124, s. 1; *Tajemnicza śmierć pięknej Marii Orsini. W rozpaczy po stracie męża oddała się praktykom spirytystycznym*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 142, s. 5.

w numerze 37 z 1924 roku[21]. Znajdujemy w nim informację, że profesor Karol Richter[22], znany z seansów spirytystycznych z polskimi mediami, odczytał na jednym ze spotkań komunikat fizyków (Cardot i Langler), którzy w sposób naukowy tłumaczyli zjawiska uznane przez jednego ze spirytystów w Paryżu za ponadnaturalne. Tekst wpisuje się w panującą wówczas tendencję do naukowego wyjaśniania zjawisk mediumicznych jako fenomenów psychicznych[23]. W publikacji *Sensacyjny seans spirytystyczny*[24] znajdujemy również informacje o naukowych badaniach dotyczących spirytyzmu. Czytamy w niej: „U znanego naukowego badacza spirytyzmu p. S. zebrało się wczoraj grono zwolenników badań metampsychicznych. Byli wśród nich uczeni, lekarze, poeci oraz trzy urocze artystki teatrów warszawskich"[25].

Niektóre artykuły były relacjami ze spotkań zagranicznych spirytystów. Przykładem jest *Tak twierdzi lord Northcliff… z zaświatów*[26] – relacja ze spotkania spirytystów w Queen's Hall pod przewodnictwem sir Edwarda Marshalla. W tekście znajdujemy informację o jego stałym kontakcie z lordem Northcliff, choć od jego śmierci upłynął już rok. Lord pojawiał się na seansach spirytystycznych odbywających się w domu najlepszego londyńskiego medium Gladys Osborne Leonard[27].

Z tematem seansów spirytystycznych związane były również publikacje poświęcone mediom[28]. Wśród nich znalazły się:

---

[21] *Zjawisko spirytystyczne wytłumaczone sposobem naturalnym*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 37, s. 6.

[22] Nazwisko zostało prawdopodobnie błędnie zapisane. Chodzi zapewne o noblistę, profesora Sorbony i członka Francuskiej Akademii Nauk Charlesa Roberta Richeta, fizjologa i bliskiego współpracownika Juliana Ochorowicza.

[23] Zob. prace Ochorowicza.

[24] *Sensacyjny seans spirytystyczny*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 241, s. 3.

[25] *Ibidem*.

[26] *Tak twierdzi lord Northcliff… z zaświatów*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 42, s. 2.

[27] Gladys Osborne Leonard (1882–1968) była brytyjskim medium współpracującym z Towarzystwem Badań Psychicznych. Jej seanse zostały opisane m.in. w książce Olivera Lodge'a z 1916 roku *Raymond or Life and Death.*

[28] Medium – dosłownie: „pośrednik", jednostka obdarzona własnościami wywoływania paranormalnych zjawisk fizycznych i psychicznych,

Astral Janusza Fronczaka[29], *Duch na fotografii. Niepożądane zjawisko mediumistyczno-spirytystyczne*[30], *Duchy… Duchy… Nadprzyrodzone zjawiska trwają*[31], *„Fruwająca" kobieta*[32], *Latające szklanki i fruwający dzwonek w czasie seansu spirytystycznego. Kordon Very jest „niezawodnym" i uczciwym medium*[33], *Niebezpieczne medium*[34], *Prąd elektryczny jako medium spirytystyczne*[35], *Sanatorium astralnego lekarza*[36]. Teksty te w większości dotyczyły sztuczek i oszustw. W podobnym tonie utrzymany jest artykuł *Medium w opałach*[37], opublikowany w 1930 roku, dotyczący procesu wytoczonego przez 34 osoby słynnemu

Internetowy Leksykon…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2973 [dostęp: 2.01.2020].

[29] Tekst wyjaśnia, jak zdemaskowano medium, za którym szalała cała niemal Warszawa. Janusz Fronczak miał być konkurencją dla Jana Guzika. Seanse z jego udziałem wywoływały w Warszawie niezwykły entuzjazm. Niestety po pewnym czasie odkryto, że Janusz Fronczak przy pomocy kilku „sztuczek" oszukiwał uczestników spotkań. *Astral Janusza Fronczaka*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 23, s. 4.

[30] *Duch na fotografii. Niepożądane zjawisko mediumistyczno-spirytystyczne*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 232, s. 5.

[31] *Duchy… Duchy… Nadprzyrodzone zjawiska trwają*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 11, s. 1.

[32] Tekst przybliża dokonania „najsilniejszego medium, jakie zna dotychczasowa historia spirytyzmu" – Helgi Hagens. Odkrywcą jej niezwykłych zdolności był długoletni prezes niemieckiego stowarzyszenia okultystycznego K. Schuppe. *„Fruwająca" kobieta*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 57, s. 2.

[33] *Latające szklanki i fruwający dzwonek w czasie seansu spirytystycznego. Kordon Very jest „niezawodnym" i uczciwym medium*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 64, s. 2.

[34] Na Węgrzech żyje Jan Farkas (4 lata), który został przez dzienniki węgierskie, amerykańskie i francuskie nazwany „diabelskim dzieckiem". Chłopiec wznieca bezwiednie pożary w domach, w których przebywa. *Niebezpieczne medium*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 86, s. 6.

[35] *Prąd elektryczny jako medium spirytystyczne*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 24, s. 2.

[36] Tekst poświęcony sanatorium, w którym pacjenci leczeni są przez ducha zmarłego lekarza. Sanatorium zostało nazwane w tekście „spirytystycznym sanatorium". Jego pacjenci oczekują cudownego uzdrowienia przez „astralnego lekarza" – Doktora Boale, który nie może oczywiście bezpośrednio obcować ze swoimi pacjentami, więc porad udziela przy pomocy medium miss Harrey. „Leczenie" zostało przedstawione w tekście jako oszustwo. *Sanatorium astralnego lekarza*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 233, s. 5.

[37] *Medium w opałach. 34 skargi o oszustwo*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 40, s. 4.

medium Erikowi Hanussenowi[38], który uchodził za jednego z najbardziej uznanych „wywoływaczy duchów".

Mediom poświęcony jest utrzymany w sensacyjnej stylistyce artykuł *Pomysłowy „duch" wyłudził 400 tys. marek*. Dotyczy on seansów spirytystycznych i będącego ich wynikiem procesu przed sądem berlińskim. Jego bohaterką była Fryda Weingartner: „Dawniej służyła wielu spirytystom jako medium. Sławne były również jej obrazy malowane w transie, którym umiała nadawać szczególny i osobliwy blask, podziwiany przez fachowców"[39]; następnie stała się bohaterką skandalu finansowego. Sensacja pojawiła się także w tytule publikacji dotyczącej wynalazku zaprezentowanego na spotkaniu angielskiego Towarzystwa Badań Psychicznych[40]. Tekst wyjaśnia, w jaki sposób można wywoływać zjawiska okultystyczno-spirytystyczne bez pośrednictwa medium. O możliwościach mechanicznego medium wypowiedział się „tak miarodajny a zarazem świetnie poinformowany w spirytystycznych zagadnieniach człowiek, jak Edison"[41]. Okazało się, że angielski inżynier B.H. Kirby skonstruował urządzenie – reflektograf – które „nie jest jeszcze w stanie pośredniczyć pomiędzy tym a tamtym światem, lecz na razie odtwarza z całą dokładnością rozmaitego rodzaju pomyślane obrazy, słowa lub pojęcia"[42].

Z zagadnieniem mediów częściowo związany jest temat zjaw i widm. Ta problematyka została poruszona w artykule *Widmo w obiektywie fotograficznym*[43], w którym czytamy o tym, jak badacz okultystyczny Ernest Bozzano relacjonuje wydarzenie, którego bohaterką jest tajemnicza postać w czarnej sukni (zjawa),

---

[38] Erik Jan Hanussen (1889–1933), właśc. Hermann Steinschneider – był austriackim iluzjonistą uznawanym za jasnowidza. Utrzymywał kontakty z nazistami. Przepowiedział m.in. dojście Adolfa Hitlera do władzy oraz pożar Reichstagu, do którego doszło w 1933 roku.

[39] *Pomysłowy „duch" wyłudził 400 tys. marek*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 51, s. 2.

[40] *Mechaniczne medium. Sensacyjny wynalazek angielskiego inżyniera*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 63, s. 2.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*.

[43] *Widmo w obiektywie fotograficznym*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 24, s. 5.

której kontury zostały uwiecznione na fotografii. Do tej kwestii nawiązują także publikacje *„Klub piekielnego ognia" w murach sławnego uniwersytetu w Oxfordzie*[44], *Tajemnica aparatu telefonicznego*[45], *Widmo w welonie ślubnym odwiedza po śmierci swoją rodzinę*[46].

Jednym z ezoterycznych zagadnień wielokrotnie poruszanych przez „Express Wieczorny Ilustrowany" były techniki dywinacyjne, przede wszystkim chiromancja[47] i pokrewna, lecz nie tak popularna, pedomancja[48]. Z analizy tekstów wynika, iż ręka była i jest uznawana za ważny element naszego wizerunku. Ręce mają swoją wymowę, tak jak twarz. Wiedzą o tym przede wszystkim chiromanci, czyli ludzie, którzy twierdzą, że z ręki – jej kształtu oraz linii wyżłobionych na dłoni – można wyczytać naszą przeszłość i przyszłość, upodobania, namiętności i charakter[49].

Część opublikowanych artykułów miała charakter ironiczny i prześmiewczy. Autorzy zwracali uwagę na ogromne zaufanie, jakim łodzianie darzyli chiromantów, mimo ich wątpliwych kompetencji[50]. Osoby zajmujące się chiromancją lub pedomancją nazywano „profesorami" wróżącymi przyszłość i wróżbitami[51]. Zdarzały się ponadto teksty o zabarwieniu neutralnym, w których autorzy starali się przedstawić sytuację chiromantów w innych krajach, na przykład działania Józefa Fockratha, mające na celu

---

[44] *„Klub ognia piekielnego" w murach sławnego uniwersytetu w Oxfordzie*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 35, s. 2.

[45] *Tajemnica aparatu telefonicznego*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 159, s. 5.

[46] *Widmo w welonie ślubnym odwiedza po śmierci swoją rodzinę*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 3, s. 1.

[47] Chiromancja – określanie indywidualności, cech psychicznych i fizjologicznych, przeszłości i przyszłości człowieka na podstawie ręki, palców, głównie zaś na podstawie kierunku i układu linii na dłoni oraz jej wypukłości, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2332 [dostęp: 2.01.2020].

[48] Pedomancja – odczytywanie przyszłości ze stopy ludzkiej. To z kształtu stopy można wyczytać cechy naszego charakteru, np. człowiek posiadający szeroką piętę ma niezależny charakter, jest śmiały i dumny. *„Pedomancja" w Paryżu konkuruje z chiromancją*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 246, s. 5.

[49] *Wymowa ręki*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 294, s. 2.

[50] *Wycinanki łódzkie. Chiromanta*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 29, s. 3.

[51] *„Pedomancja" w Paryżu konkuruje z chiromancją*, s. 5.

obronę chiromantów zwalczanych przez wiedeńską policję za rozpowszechnianie wróżbiarstwa[52].

Kolejnym ezoterycznym zagadnieniem, które cieszyło się sporym zainteresowaniem dziennikarzy „Expressu Wieczornego Ilustrowanego", było jasnowidzenie[53] i działalność wróżek. Prezentowane treści owiane były tajemnicą. Wśród nich znalazły się recenzje książek[54], przykłady przepowiedni[55], sprawozdania ze spotkań osób zajmujących się przepowiadaniem przyszłości[56]. Niektóre publikacje miały oczywiście charakter żartobliwy. W sposób nieco ironiczny stawiano pytanie o konieczność zatrudniania w urzędach państwowych osób jasnowidzących (w kontekście usług świadczonych przez te osoby i pomocy przy odszukiwaniu zaginionych dokumentów)[57]. Zastanawiano się także nad nieuzasadnionymi oczekiwaniami jasnowidzów wobec policji prowadzącej śledztwa. Zdarzało się, że z usług jasnowidzów korzystali zwłaszcza obrońcy osób oskarżonych, jednakże dotychczasowe doświadczenia ze współpracy nie upoważniały jasnowidzów – zdaniem autorów – do formułowania warunków

[52] *Tajemnica ręki ludzkiej. Można z niej poznać nie tylko charakter, ale i przyszłość człowieka*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 232, s. 5.

[53] Jasnowidzenie – widzenie rzeczy odległych w przestrzeni lub w czasie bez pomocy oka, nieznaną nam drogą wewnętrzną. Może dotyczyć wypadków w świecie fizycznym, astralnym lub myślowym; działa na nieograniczone przestrzenie, przenika wszelką materię, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2791 [dostęp: 2.01.2020].

[54] *Tajemnica jasnowidzenia. Genialny pomysł szarlatana. Jak można zrobić na mediumizmie majątek?*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 70, s. 6. W tekście będącym recenzją książki Charlesa Abbota na temat sławnych pseudo-mediów zdemaskowanych najczęściej u szczytu kariery czytamy, że: „Naiwność ludzka jest nieograniczona. Szczególnie, gdy się styka z sferą zjawisk tajemniczych i niesamowitych, które nie są łatwe do ogarnięcia rozumem".

[55] *Przepowiednie na rok 1924 „hrabiny Aurelii"*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 11, s. 6. „Wśród wielkiej liczby jasnowidzących i wróżbitów, którzy od czasu do czasu uchylają zasłonę przyszłości zwykłym śmiertelnikom, znajduje się również włoszka ukryta pod pseudonimem «hrabiny Aurelii», która mieszka w Rzymie i której specjalnością jest polityka zagraniczna".

[56] *Organizacja „proroków"*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 159, s. 7; *Sabbat… wróżek. Zjazd „dam jasnowidzących" uchwalił utworzenie związku zawodowego*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 32, s. 3.

[57] *Czy jasnowidzący są potrzebni w urzędach państwowych*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 230, s. 4.

współdziałania wobec policji. W jednym z tekstów przywołano kilka przykładów współpracy, które pokazywały jasnowidzów w niezbyt korzystnym świetle[58]. Dziennikarze zastanawiali się również nad fenomenem popularności usług świadczonych przez wróżki, wyśmiewając przy tym osoby z takich usług korzystające[59] („Człowiek, który obecnie nie tańczy «jawy», nie orientuje się dokładnie w nazwiskach i powierzchowności słynnych gwiazd filmowych i nie wierzy w jasnowidzenie, wróżbiarstwo, chiromancję i grafologię, nie rozumie po prostu ducha czasu"[60]).

Niektóre publikacje związane z tematyką ezoteryczną dotyczyły telepatii[61]. Znalazły się wśród nich: sprawozdania ze spotkań z odgadującym myśli rozmówców profesorem Gilbertem Murrayem („najlepszym telepatą w Anglii"[62]), organizowanych w londyńskim towarzystwie okultystów, informacje o interesującej dyskusji, która toczyła się na łamach jednego z francuskich czasopism[63], i przypomnienie depeszy myślowej przesłanej z Wiednia do Watykanu[64].

W „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" nie zabrakło artykułów dotyczących astrologii, oczywiście w wydaniu popularnym, dywinacyjnym. Były to m.in. przepowiednie amerykańskiego astrologa Gustawa Meyera[65]. Tekst opatrzony

[58] *Magowie naszych czasów na usługach kryminalistyki*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 34, s. 2.

[59] *Przesądy i gusła w jasnym świetle jupiterów*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 81, s. 4; *W pętach wróżbitów i kuglarzy*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 93, s. 4.

[60] *U wróżki*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 57, s. 4.

[61] Telepatia – zdolność odbierania cudzych myśli lub wysyłania swoich komuś, niezależnie od odległości, bez żadnych zmysłowo dostrzegalnych odznak, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3252 [dostęp: 2.01.2020].

[62] *Fenomenalny telepata angielski zdemaskował najtajniejsze myśli dziennikarza zagranicznego*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 294, s. 6.

[63] „Chodziło o wyjaśnienie niezwykłego wypadku okultystycznego. Ogół paryskich metapsychologów twierdził, iż omawiane zdarzenie jest po prostu przejawem telepatii, podczas gdy sędziwy astronom Kamil Flammarion dawał wyraz swej opinii wciągającej duchy zmarłych w tę tajemniczą historię", *Depesza z tamtego świata*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 2, s. 5.

[64] *Jubileusz setnej depeszy myślowej*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 64, s. 2.

[65] *Groźne przepowiednie amerykańskiego astrologa*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 15, s. 6.

został tytułem *Groźne przepowiednie amerykańskiego astrologa*, co oczywiście pomogło w budowaniu atmosfery sensacji. Z dziennika można się także było dowiedzieć o pracy Kamila Flammariona. Ten „poeta gwiazd, głośny astronom i uczony, którego nazwisko jest autorytetem dla całego świata, opisał 5600 autentycznych wypadków”[66] domów, w których straszy. Warto podkreślić, że w artykule użyte zostało określenie „autorytet” w stosunku do Flammariona.

Kolejne ezoteryczne publikacje związane były z talizmanami i kabałą jako przykładem wróżbiarstwa, czyli dywinacją dla ludu, a nie nauką mistyczną. W jednym z artykułów czytamy: „Podlegamy przesądom nie w mniejszym stopniu niż odległe pokolenia. Choćby tylko wiara w Talizmany!”[67]. Hindusi przypisywali siłę talizmanu różnym kamieniom szlachetnym. Kamień taki rządził miesiącem urodzenia. W przywoływanej publikacji znajdujemy informacje o kamieniach przynoszących szczęście urodzonym w różnych miesiącach. Równie silna wiara w talizmany była obecna w Chinach. W tekście z 1930 roku czytamy o Tchan-tchen: „Nie ma w Chinach zamożniejszej rodziny, która by nie posiadała kawałka «Tchan-tchenu» i którego by nie przechowywała jak bezcenny skarb”[68]. Badacze Chin twierdzili, że roślina ta z pewnością jeszcze długo pozostanie tajemnicą dla medycyny europejskiej, ale być może jej cudowne działanie kiedyś dotrze na nasz kontynent. Kabała pojawiła się natomiast w kontekście dwóch słynnych kabalarek: jedna miała wstęp na dwór Ludwika XVI, a druga wywierała wpływ na Stanisława Augusta. W artykule pojawiają się: tajemniczy dom, pałacyk wróżbitki i sprawdzone przepowiednie[69]. Kolejny tekst dotyczył nieuczciwych praktyk wróżbiarskich[70].

---

[66] *Tajemnica domów, w których „straszy”*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1923, nr 113, s. 6.

[67] *W gonitwie za szczęściem. Co księgi indyjskie twierdzą o talizmanach*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1923, nr 23, s. 6.

[68] *„Tchan-tchen” cudowny talizman za 10 tysięcy dolarów*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1930, nr 13, s. 5.

[69] *Dwie słynne kabalarki Maria Lenormand i Zofia Lhuillier*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1923, nr 93, s. 6.

[70] *Indyjski środek na miłość. Panna Janka straciła zaufanie do kabalarki*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1930, nr 78, s. 3.

Część publikacji zamieszczonych w „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" dotyczyła niekonwencjonalnego lecznictwa. Z medycyną, podobnie jak ze wspomnianym wcześniej *Sanatorium astralnego lekarza*, związany jest artykuł *Cudowny doktor Piętka*. Czytamy w nim o „cudownym lekarzu" (warto zwrócić uwagę na zapis w cudzysłowie), pochodzącym ze Śląska – Adolfie Piętce, który pomaga chorym ludziom jedynie przy użyciu „wahadła astralnego". Zdaniem relacjonujących to wydarzenie „metoda […] zda się wkraczać w dziedziny okultyzmu"[71]. Stawianie diagnozy polegało na tym, że chory dostarczał lekarzowi odcisk ręki zrobiony tuszem na papierze albo rysunek konturów dłoni. Piętka wodził wahadłem składającym się z kawałka szkła zawieszonego na nitce po tej właśnie odbitce, wypowiadając przy tym jakieś słowa. Według doktora „każde miejsce na dłoni ma swój odpowiednik w jakimś wewnętrznym organie ludzkim, człowiek zaś jest […] aparatem radiowym, z którego dłoni wychodzą fale i promienie"[72]. Następnie, również przy wykorzystaniu wahadła, Piętka wybierał lekarstwa składające się z ziół i soli odżywczych. „Cudownym lekarzem" został także nazwany Jan Bezlat, bohater tekstu z 1925 roku. W jego przypadku mamy do czynienia z procesem sądowym, który odbywał się w Tuluzie. Proces wytoczyła izba lekarska, oskarżając Bezlata o bezprawne wykonywanie zawodu lekarskiego. „Express Wieczorny Ilustrowany" uznał to zdarzenie za „nader sensacyjne"[73].

Hipnoza[74] stała się tematem przewodnim kilku publikacji. W jednym z artykułów[75] z 1924 roku znajdujemy doniesienie o zbrodni hipnotycznej, która wyszła na jaw w Poczdamie. W zbrodnię zamieszana była kobieta nosząca brylantowy

[71] *Cudowny doktor Piętka*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 42, s. 2.

[72] *Ibidem*.

[73] *Uzdrawiające ręce „cudownego lekarza"*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 164, s. 5.

[74] Hipnoza – stan uśpienia za pomocą sugestii, pod wpływem magnetyzowania. Dzieli się na kilka szczebli, w których stopniowo zamierają funkcje umysłu, czucia, a wreszcie zmysłów; magnetyzm zna tych szczebli siedem, hipnotyzm zaś tylko cztery, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2741 [dostęp: 2.01.2020].

[75] *Hypnotyczny pierścień pięknej Rosjanki*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 38, s. 2.

pierścień, przy pomocy którego wywierała wpływ hipnotyczny na pana Cureta Fromanna. Gdy człowiek ten „wyłamuje się spod jej wpływu, podbija go znów, przy pomocy tego hipnotycznego symbolu". W tekście nie ma mowy o zbrodni. Autorzy zdecydowanie nadużyli tego słowa w celu zbudowania bardziej sensacyjnej atmosfery. Z kolei artykuł *Pierwszy seans hipnotyczny*[76] jest sprawozdaniem z seansu. Spotkanie odbyło się na zaproszenie profesora literatury Narskiego – hipnotyzera i badacza zjawisk mediumicznych. Medium była żona gospodarza spotkania – pana O. Kobieta „po kilku minutach manipulacji prof. N. nad jej głową – zapadła w głęboki sen hipnotyczny". Następnie odpowiadała m.in. na pytanie dotyczące gubernatora lubelskiego hr. Stanisława Szeptyckiego. Medium odpowiadało, „gładząc przy tym włosy, co było charakterystycznym przyzwyczajeniem generała podczas rozmowy". Kolejne pytania dotyczyły Józefa Piłsudskiego. O potędze sugestii i niezwykłych wydarzeniach na jednym z angielskich uniwersytetów czytamy w publikacji *Hipnoza… kluczem do mózgu*[77]. Jest ona streszczeniem artykułu zamieszczonego w jednym z angielskich pism, autorstwa słynnego hipnotyzera Erskine'a. Nie zabrakło tekstów, w których hipnoza doprowadziła oskarżonych o okultyzm przed oblicze sądu[78].

W „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" znajdujemy publikacje poświęcone czarnej magii. W jednym z artykułów[79] możemy zapoznać się z przykładami działań nazwanych czarną magią: jak postawić jajko końcem na stole, jak się stać niewidzialnym. W tytule mamy określenie „innego oszukaństwa", co wskazuje na negatywne nastawienie autora do tematu. Pismo reklamowało książki i broszury poświęcone czarnej i białej magii[80]. Zdaniem dziennikarzy każdy, kto chce

[76] *Pierwszy seans hipnotyczny*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 264, s. 3.

[77] *Hipnoza… kluczem do mózgu*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 56, s. 2.

[78] *Hipnoza i uwiedzenie*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 23, s. 1; *Oskarżony zahipnotyzował sędziego*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1925, nr 160, s. 6.

[79] *Z tajemnic czarnej magii i innego oszukaństwa*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 23, s. 6.

[80] *Czarna i biała magia*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1939, nr 241, s. 4.

wzbudzić sobą zainteresowanie w towarzystwie, może łatwo to uzyskać po przestudiowaniu kursu magii – zbioru najciekawszych sztuk z zakresu mechaniki i zręczności (czarodziejska tablica, lustro magiczne, płonąca woda, jajko w butelce), a także seansów spirytystycznych.

Do poruszanych na łamach dziennika tematów należą sobowtóry i zjawisko rozdwojenia jaźni. Zdaniem autorów jednego z tekstów[81] rozdwojeniem jaźni „zajmuje się już od dawna zarówno wiedza okultystyczna, jak i medycyna". Dalej czytamy o książce autorstwa Eugène'a Osty'ego, w której podawane są liczne przykłady dotyczące rozdwojenia (bohaterami doniesień są na przykład Johann Wolfgang von Goethe i Guy de Maupassant). W innej publikacji autorzy dowodzą, że rozdwojenie osobowości wzbudza dreszcz grozy i staje się zagadką kryminalno-psychologiczną[82].

Wśród poruszanych tematów ezoterycznych znaleźli się także masoni[83]. Na łamach „Expressu" opublikowano m.in. teksty[84] zawierające dane statystyczne, których analiza pozwala określić poziom zainteresowania masonerią w różnych częściach świata. Artykuły z 1924 roku są przedrukiem z „Rocznika Masonerii Powszechnej" – pisma wydawanego przez byłego wielkiego mistrza Wielkiej Loży Szwajcarskiej „Alpina" od 1914 roku. Według danych w 1922 roku masoneria właściwa liczyła na całym świecie 26 751 lóż i 3 480 000 członków. Najmniej rozpowszechniona była w Azji i Afryce. Najbardziej „zmasonizowaną" częścią świata była Ameryka. W artykule wymienione zostały również

[81] *Rozdwojenie jaźni człowieka*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 67, s. 6.

[82] *Ludzie o dwóch duszach. Autentyczne wypadki rozdwojenia osobowości, które wzbudzają dreszcz grozy*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 9, s. 2.

[83] Masoneria, inaczej wolnomularstwo – sztuka prostokątnego budowania życia, doskonalenie własnego Ja i całej ludzkości. Wolnomularstwo pragnie podnieść do najwyższej doskonałości prawo moralne, wspólne wszystkim ludziom, drogą wewnętrznego rozwoju i zewnętrznej działalności jednostki, *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3329 [dostęp: 2.01.2020].

[84] *Wielu jest na świecie masonów?*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 167, s. 2; *Ilu jest masonów na świecie?*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 187, s. 7.

przykłady pism masońskich wydawanych w Anglii, Francji, Niemczech, Ameryce. „Do prasy masońskiej zaliczyć należy rozmaite wydawnictwa okultystyczne, spirytystyczne, teozoficzne itp. «Rocznik» nie mówi naturalnie o ogromnej ilości pism politycznych stojących pod wpływem masonerii”[85]. Tematyka loży pojawiła się w przepełnionym ironią tekście *Wielki mistrz loży… głupców fabrykował „pigułki mózgowe” i „pasy ściągające bogactwo”*[86]. Czytamy w nim o „Wielkim Mistrzu”, który dostarczał talizmany usuwające wszelkie nieszczęścia, a okazał się oszustem.

W jednym z numerów „Expressu Wieczornego Ilustrowanego” z 1930 roku czytamy o mistrzu nauk tajemnych z Sosnowca. Z lektury dowiadujemy się, iż miejscowe władze śledcze rozpoczęły dochodzenie w sprawie sekty martynistów[87]:

> […] przeprowadzono rewizję w mieszkaniu Stanisława Jastrzębiec-Kozłowskiego, byłego geometry zamieszkałego w Sosnowcu. Kozłowski występował jako Peterschen dr nauk hermetycznych i prof. honorowy akademii magii tajemnej w Bucharze. […] w czasie rewizji znaleziono u Kozłowskiego korespondencję z wielkim mistrzem w Lyonie oraz Czesławem Czyńskim w Warszawie, rysunki wyobrażające magiczne koła i trójkąty itp. Znaleziono również […] inne przedmioty służące prawdopodobnie do odprawiania modłów sekciarskich[88].

W artykule dominują określenia związane z magią i sekciarstwem. O sensacyjnym wydźwięku tekstu świadczą również odwołania do rewizji.

W „Expressie Wieczornym Ilustrowanym” nie zabrakło ogłoszeń o tematyce ezoterycznej. Zdecydowanie najczęściej ukazywały się reklamy usług Szyllera Szkolnika („Poznaj siebie. […]

---

[85] *Wielu jest na świecie masonów?…*, s. 2.

[86] *Wielki mistrz loży… głupców fabrykował „pigułki mózgowe” i „pasy ściągające bogactwo”*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1930, nr 59, s. 5.

[87] Martynizm – „Centrum wtajemniczenia” na Zachodzie, zawdzięcza swoje powstanie tajemniczemu osobnikowi, jakim był Martinez de Pasqually oraz markizowi de Saint Martin w XVIII wieku. Do Polski i Rosji wprowadzony w drugiej połowie XVIII wieku. *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/2958 [dostęp: 2.01.2020].

[88] *Mistrz nauk tajemnych w Sosnowcu. Obfite wyniki rewizji u sekciarza*, „Express Wieczorny Ilustrowany” 1930, nr 248, s. 1.

zwróć się do p. Szyllera Szkolnika, znawcy dusz, autora prac naukowych. […] Doświadczenia naukowe p. Szyllera Szkolnika zaszczycone chwalebnymi protokołami naukowych towarzystw Warszawy, świadectwami najwybitniejszych powag świata lekarskiego i odezwami prasy")[89]. Aby otrzymać horoskop, wystarczyło przesłać na wskazany adres próbkę pisma zainteresowanej osoby. Reklamowano również wykłady profesora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie Wincentego Lutosławskiego *Etyka płci*[90] i występ O. Marconiego zatytułowany *Skandal w restauracji* (w programie spirytyzm, magia, fakiryzm, zatrzymywanie pisma)[91].

W analizowanych numerach „Expressu Wieczornego Ilustrowanego" zabrakło publikacji związanych z ezoteryzmem z kręgu teozofii, a także nurtów postteozoficznych jako prób poszukiwania sensu i miejsca człowieka we współczesnym świecie. Być może dziennikarze nie mieli żadnych związków z tymi środowiskami i czerpali swoją wiedzę głównie ze źródeł „wtórnych", na przykład sensacyjnych pism zagranicznych. Poza tym problemy wchodzące w zakres tej tematyki mogły wydawać się zbyt skomplikowane i nie byłyby interesujące dla grupy docelowej dziennika.

Podsumowując powyższe przykłady, można stwierdzić, iż większość przywołanych artykułów dotyczy drobnych spraw kryminalnych, często o zasięgu lokalnym, i wydarzeń sensacyjnych. Część z nich związana jest ze zdarzeniami, które miały miejsce poza granicami kraju (np. Austria, Czechosłowacja, Francja, Niemcy), lub stanowi przedruk z prasy zagranicznej (np. „Daily Chronicle"). Ich analizę można podsumować, wykorzystując opinię zawartą w tekście *Głosy spoza świata przez pośrednictwo gramofonu*[92], w którym wszystko to, co ma związek z okultyzmem, zostało uznane za nieprawdziwe. W artykule czytamy również, iż „Wiadomość[93] była prawdziwa i co jeszcze

[89] Zob. „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 189, s. 8; „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 202, s. 8; „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 237, s. 8; „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 1, s. 6.

[90] „Express Wieczorny Ilustrowany" 1923, nr 101, s. 5.

[91] „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 33, s. 5.

[92] *Głosy spoza świata przez pośrednictwo gramofonu*, s. 5.

[93] Tekst dotyczy seansu, który miał miejsce w Londynie. W jego trakcie lord Alfred Tennyson recytował swoje wiersze, które zostały uwiecznione przed jego śmiercią na płycie gramofonowej.

dziwniejsze nie pozostawała w żadnym związku ze spirytyzmem, okultyzmem lub jakąkolwiek inną tzw. wiedzą tajemną”[94].

Okultyzm został ponadto uznany za zjawisko o marginalnym znaczeniu w poznawaniu i budowaniu społeczności: „Jakkolwiekby się zapatrywano na kwestię okultyzmu, trzeba mu wytknąć jedną wadę, mianowicie ubieganie się o przyznanie wielkiego miejsca w życiu praktycznym, jako teorii naukowej, zanim jeszcze zdołano zorganizować naukowe badanie tej zagadkowej sfery duszy ludzkiej”[95]. Jednakże, przede wszystkim ze względu na charakter sensacyjny, który zwiększał z pewnością zainteresowanie czytelników pismem, pojawiał się on z dosyć dużą częstotliwością na łamach „Expressu Wieczornego Ilustrowanego”.

Fakt ten jest szczególnie istotny ze względu na to, że w okresie dwudziestolecia międzywojennego społeczeństwo polskie brało udział w procesie umasowienia kultury, a prasa popularna odgrywała w tych działaniach istotną rolę. Zasięg dzienników takich jak „Express Wieczorny Ilustrowany” decydował o ich wpływie na mentalność społeczną i na życie duchowe Polaków. Ich cechą charakterystyczną był eklektyzm, przejawiający się w zakresie tematycznym publikowanych tekstów: od prywatnego życia gwiazd, podróży, polityki, sportu i humoru, po sprawy duchowe i religię. W ten sposób treści ezoteryczne, traktowane jako sensacyjne, lekkie, docierały do szerokiego kręgu odbiorców i stawały się wartościami masowymi.

---

[94] *Głosy spoza świata przez pośrednictwo gramofonu*, s. 5.
[95] *Magowie naszych czasów na usługach kryminalistyki*, s. 2.

KATARZYNA ROSIAK
Uniwersytet Warszawski

ANTYMASONIZM

IDEA ANTYMASONIZMU W POLSKICH PUBLIKACJACH Z LAT 1890–1939

Ktokolwiek w Polsce walczy o wolność sumienia, o wolność nauki, o wolność polityczną, społeczną i ekonomiczną, tego prędzej czy później okrzyczą za Masona. […] W ten sposób wyraz Mason połączył w jakąś wielką rodzinę wolnomyślnego uczonego, socjalistę, ludowca, bezbożnika targującego się o ślub i ucznia, opierającego się stosowaniu sposobów policyjnych do konfesjonału. Cóż tedy dziwnego, że każdy z nich zapytuje: co to jest Mason? co to jest Masoneria? Niejeden, doprowadzony do rozpaczy, szedłby już może szukać tych Masonów, jak Twardowski diabła, żeby z nimi pakt zawrzeć; albowiem wedle przysłowia powiada sobie, że gdy wisieć, to za obie nogi. Musi jednak w dalszym ciągu wisieć za nogę jedną, bo się o ową Masonerię nigdzie dopytać nie może; istnieje ona dla niego rzeczywiście jak ów tajemniczy diabeł, którym ciągle ludzi bojaźliwych straszą, ale który się jakoś nigdy na żywe oczy nie pokazuje. Więc w końcu budzi się w nim podejrzenie, że może tych Masonów wcale na świecie nie ma i że cała Masoneria jest tylko straszakiem, wymyślonym przez księży? Oto jest krótka

historia słowa Mason w Polsce, używanego jako wymysłu w rodzaju „niedowiarek", „bezbożnik", „socjalista" itp.

Andrzej Niemojewski[1]

Wprawdzie masoneria nie do wszystkiego się przyznaje, cośmy jej zarzucili; ale my wiemy, że ona jest mistrzynią w sztuce zwodzenia ludzi.

Józef Stanisław Pelczar[2]

Wolnomularstwo spekulatywne (zwane również masonerią i sztuką królewską) to ruch społeczny zorganizowany w różnych rytach i zakonach, oparty na systemie inicjacji oraz wierze w „szczególny system etyki, osnuty alegoriami i przedstawiony za pomocą symboli"[3]. Nie ma konkretnej daty jego powstania ani też nie sposób podać nazwisko osoby, która zainicjowała powstanie ruchu[4]; istnieje ponadto wiele różnych teorii próbujących wyjaśnić, w jaki sposób powstało wolnomularstwo[5].

---

[1] A.J. Niemojewski, *O masonerji i masonach. Szkic popularny*, Warszawa 1906, s. 5–6.

[2] J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota, zasady, dążności, początki, rozwój, organizacya, ceremoniał i działanie. Według pewnych przeważnie masońskich źródeł*, Kraków 1914, s. 83.

[3] G. Di Bernardo, *Definicja masonerii*, tłum. J. Wysocka, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1, s. 7–12.

[4] Por. J.A.M. Snoek, H. Bogdan, *The History of Freemasonry. An Overview* [w:] *Handbook of Freemasonry*, eds. H. Bogdan, J.A.M. Snoek, Leiden–Boston 2014, s. 13–32.

[5] Cieszącą się obecnie największym uznaniem teorię zaproponował historyk David Stevenson, autor *The Origins of Freemasonry* (1988). Zdaniem uczonego wolnomularstwo narodziło się w Szkocji na początku XVII wieku, skąd w następnym wieku zostało przejęte i zaadaptowane przez Anglików. Z jego tezą nie zgadza się jednak historyczka Margaret Jacob, autorka kilku publikacji na ten temat, w tym najnowszej książki *The Origins of Freemasonry. Facts and Fictions* (2006), która uważa, że wolnomularze powstali w wyniku przekształcenia rzemieślniczych murarskich gildii na Wyspach Brytyjskich, po upływie pewnego okresu przejściowego. Ten problem jeszcze przed Jacob, próbowali rozwiązać w latach trzydziestych XIX wieku Douglas Knoop i Gwilym Peredur Jones z Uniwersytetu Sheffield. Badacze w swojej książce *The Genesis of Freemasonry* (1947) oświadczyli, iż ich zdaniem istniała forma przejściowa między masonerią operatywną (gildiami murarskimi) a spekulatywną (obecną formą wolnomularstwa), którą określili mianem masonerii akceptowanej (*accepted masonry*).

Wiadomo jednak, że około 1600 roku, gdy możemy już zdefiniować istniejącą wówczas organizację jako wolnomularstwo spekulatywne, istniały przynajmniej dwie różne jego formy: jedna w Anglii, a druga w Szkocji. Ponad półtora wieku później znajdziemy już trzy różne odmiany ruchu w Anglii i dodatkowo inną jego formę w Irlandii[6]. W Europie kontynentalnej wolnomularstwo pojawiło się natomiast dopiero po 1725 roku, a pierwszym krajem, w którym założona została loża, była Francja[7]. W ciągu kolejnych 200 lat ruch rozwijał się niezwykle dynamicznie, a nowe loże powstały nie tylko w Europie, lecz także w Azji i obu Amerykach, skupiając wielu wybitnych polityków, naukowców, artystów oraz działaczy społecznych. O kryzysie ruchu wolnomularskiego możemy mówić dopiero w okresie od końca XIX wieku do wybuchu II wojny światowej. To czas wielu znaczących zmian i transformacji zarówno kulturowych, jak i społecznych czy politycznych, które doprowadziły do nasilenia różnego rodzaju lęków oraz wzrostu przekonania o prawdziwości teorii spiskowych[8]. Wiara w spisek żydo-masoński oraz potęgę satanizmu była, zdaniem historyka Léona Poliakova, prawdziwym fenomenem *fin de siècle*[9], a historyk John Morris Roberts, autor książki *Mythology of secret societies*, uważał pojawienie się spiskowych teorii za reakcję na zachodzące w społeczeństwie modernistyczne i dezorientujące zmiany, które łatwiej było wytłumaczyć działaniem jakiejś zorganizowanej, negatywnej siły[10]. To właśnie wtedy we Francji antysemityzm znalazł swe ujście w postaci

Por. M.D.J. Scanlan, *The Origins of Freemasonry. England* [w:] *Handbook of Freemasonry*, s. 63–81.

[6] J.A.M. Snoek, H. Bogdan, *The History of Freemasonry*…, s. 13.

[7] *Ibidem*, s. 19.

[8] Zgodnie z zaproponowaną przez Daniela Pipesa definicją teoria spiskowa to „obawa przed spiskiem, którego nie ma". Por. D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, tłum. S. Kędzierski, Warszawa 1998, s. 40.

[9] Por. L. Poliakov, *La causalité diabolique*, Paris 2006, s. 92, cyt. za: D.A. Harvey, *Lucifer in the City of Light. The Palladium Hoax and "Diabolical Causality" in Fin de Siècle France*, „Magic, Ritual, and Witchcraft" 2006, vol. 1, no. 2, s. 204–205.

[10] Por. J.M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies*, New York 1972.

tzw. sprawy Dreyfusa[11], wówczas także doszło do publikacji serii antymasońskich tekstów Léo Taxila.

Hochsztapler Taxil[12], zainspirowany papieską encykliką *Humanum genus* (1884)[13], wydał w 1892 roku słynną książkę *Le Diable au XIXe siècle* (Diabeł w XIX wieku). Publikacja napisana wspólnie z Charlesem Hacksem, przyjacielem Taxila z dzieciństwa, opowiada sensacyjną historię śledztwa prowadzonego przez fikcyjnego doktora Bataille na temat rzekomego satanistycznego kultu praktykowanego w najwyższych

[11] W 1894 roku Alfred Dreyfus, francuski oficer artylerii pochodzenia żydowskiego, został oskarżony o szpiegostwo na rzecz Niemiec w oparciu o fałszywe dowody. Jego proces doprowadził do polaryzacji francuskiej opinii publicznej; ostatecznie Dreyfus został uniewinniony, jego oskarżyciel skazany, a całe wydarzenie spowodowało znaczące zmiany polityczne we Francji; por. T. Conner, *The Dreyfus Affair and the Rise of the French Public Intellectual*, Jefferson 2014.

[12] Léo Taxil (właśc. Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès; 1854–1907) – urodzony we Francji oszust i awanturnik, w 1886 roku wydał swoją pierwszą antymasońską publikację *Les Mystères de la franc-maçonnerie dévoilés* (Tajemnice masonerii ujawnione), a zaraz po niej kolejne: *Les frères Trois-Points* (Bracia Trzech Punktów, 1885), *Les soeurs maçonnes* (Masońskie siostry, 1886), *Les mystères de la franc-maçonnerie* (Tajemnice masonerii, 1886), *Le culte du Grand Architecte* (Kult wielkiego architekta, 1886). Wątpliwą sławę zyskał dzięki oszustwu polegającemu na głoszeniu, że istnieje satanistyczny kult masonerii palladiańskiej, zorganizowanej w sekretnych najwyższych kręgach wolnomularstwa; do tej rzekomej konspiracji udało mu się przekonać samego papieża Leona XIII. Por. K. Rosiak, *Taxil Léo* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3646 [dostęp: 20.09.2019].

[13] Papież Leon XIII w encyklice *Humanum genus* przestrzegał przed wolnomularzami i, jak oświadczył sam Taxil, to właśnie on natchnął go do publikacji zmyślonych historii na temat masonów. „[…] Gdy rodzaj ludzki, stając się ofiarą nienawiści Szatana, nieszczęśliwie odpadł od swego Stwórcy i Dawcy wspaniałych darów, podzielił się wtedy na dwa obozy […]. Pierwszy to Królestwo Boże na ziemi, to jest Kościół Jezusa Chrystusa […]. Drugi obóz – to królestwo Szatana, pod którego władzą i panowaniem znajdują się wszyscy, co naśladując zgubny przykład swego przywódcy i pierwszych rodziców, odmawiają posłuszeństwa wiekuistemu prawu Bożemu i, wzgardziwszy Bogiem, pracują – zapamiętale – przeciw Bogu. […] W czasach zaś obecnych zdaje się, że ci wszyscy, którzy są po stronie zła, łączą siły i sprzysięgają się do najzaciętszej walki, a to za sprawą i przy współdziałaniu szeroko rozpowszechnionego i silnie zorganizowanego stowarzyszenia tzw. masonów". Tekst encykliki dostępny online: http://www.frydek.pl/poczet/encykliki/leon13/humanum.pdf [dostęp: 12.09.2019].

kręgach wymyślonej przez Taxila tzw. masonerii palladiańskiej. Zgodnie z relacją doktora palladyści mieli składać ofiary z ludzi, odprawiać tajemnicze sado-masochistyczne i erotyczne rytuały, doświadczać diabelskich objawień i dematerializacji (w tym nawet takiego *curiosum* jak skrzydlaty krokodyl potrafiący grać na pianinie), zaś ich domniemany przywódca Albert Pike[14] ponoć osobiście spotykał się z Lucyferem w każdy piątek o godzinie 15 (!). Ważną figurą w spisku miała być również niejaka Diana Vaughan, była najwyższa kapłanka palladyzmu oraz rzekoma potomkini Thomasa Vaughana, siedemnastowiecznego filozofa i alchemika zajmującego się okultyzmem i wiedzą tajemną. Diana, jako świeżo nawrócona na katolicyzm, w pewnym momencie korespondowała nawet z samą św. Teresą od Dzieciątka Jezus, a także aktywnie działała przeciwko palladystom, ujawniając ich straszliwy spisek. Głównym celem palladystów miało być zniszczenie katolicyzmu oraz przygotowanie świata na przybycie Antychrysta. Cała historia na temat palladyzmu i rzekomej antykatolickiej konspiracji była oczywiście oszustwem, co ostatecznie wyznał sam Taxil, świadom, że dłużej nie jest już w stanie zwodzić swojej publiczności. Na zwołanej przez siebie konferencji w Towarzystwie Geograficznym w Paryżu, 19 kwietnia 1897 roku oświadczył wobec 2 000 zgromadzonych osób, iż zarówno palladyzm, jak i postać Diany Vaughan to całkowita fikcja.

Rewelacje Taxila, pomimo ich zdemaskowania przez samego twórcę, zaczęły jednak żyć własnym życiem i pojawiały się w coraz to nowych publikacjach, tak światowych, jak i polskich. Léon Meurin, francuski arcybiskup zamieszkały na Mauritiusie, w wydanej 1893 roku książce *La franc-maçonnerie, synagogue de Satan* (Masoneria – synagoga Szatana[15]) połączył wątek antymasonizmu z antysemityzmem. Być może tekst ten stanowił jedną z inspiracji dla autorów *Protokołów Mędrców Syjonu* (1903),

[14] Albert Pike (1809–1891) – prawnik, bohater wojny secesyjnej, wolnomularz oraz autor fundamentalnego dzieła na temat Rytu Szkockiego wysokich stopni: *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*.

[15] Wszystkie tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa – K.R.

publikacji, która okazała się jednym z największych fenomenów XX wieku. *Protokoły* – dokument spreparowany na zlecenie carskiej Ochrany, czego dowiodła księżniczka Catherine Radziwiłł w 1921 roku[16] – na dobre rozsławiły rzekomą współpracę Żydów i wolnomularzy. W latach dwudziestych XX wieku rozpowszechniał je sam Henry Ford, a później zainspirowały one Hitlera do prześladowania nie tylko Żydów, ale i masonów, w wyniku czego wielu spośród prominentnych członków wolnomularstwa trafiło do obozów koncentracyjnych. W *Protokołach* przeczytać możemy m.in. o rzekomej nietykalności masonerii[17], istnieniu tajnych agentów masońskich[18], a także – znanej z *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (*Historii jakobinizmu*)[19] – teorii na temat rewolucji francuskiej, która miała być jakoby wspólnym dziełem masonów, wykonujących z kolei, jak wynika z tekstu *Protokołów*, rozkazy Żydów[20]. Masoneria miała być również siłą kierowniczą wszystkich tajnych stowarzyszeń[21]. Autorzy mówią o istnieniu dwóch różnych wcieleń wolnomularstwa: sekretnej wewnętrznej żydowskiej masonerii, realizującej swój złowieszczy plan, oraz masonerii zewnętrznej (składającej się głównie z niewtajemniczonych gojów), służącej jedynie do „ukrycia jej [masonerii wewnętrznej – K.R.] oraz jej celów, plan zaś działań tej siły, a nawet miejsce, gdzie się znajduje, nie będzie nigdy ludziom wiadome"[22]. Wątek ten, zaczerpnięty zresztą zapewne z pism Taxila[23], później był niezwykle często eksploatowany

[16] S.E. Bronner, *A Rumor About the Jews. Antisemitism, Conspiracy and the Protocols of Zion*, Oxford 2003, s. 78.

[17] *Protokoły Mędrców Syjonu*, b.m.w. 1919, s. 18, tekst dostępny online: http://wojtek.pp.org.pl/pliki/notki/2019-02-12_protokoly-medrcow-syjonu-skladnica/Protoko%C5%82y%20Medrc%C3%B3w%20Syjonu%20z%201919%20roku%20w%20formacie%20PDF.pdf [dostęp: 20.08.2019].

[18] *Ibidem*, s. 19.

[19] Więcej na temat tej pracy w dalszej części artykułu.

[20] *Protokoły*…, s. 18.

[21] *Ibidem*, s. 50–52.

[22] *Ibidem*, s. 20.

[23] Taxil, zapewne sprytnie chroniąc się przed dyskredytacją, twierdził w swych publikacjach, jakoby jedynie wybrani członkowie masonerii byli wtajemniczeni w sekretną satanistyczną doktrynę. Masoni niegodni tego zaszczytu otrzymywali ponoć pierścień, który miał za zadanie uprzedzać wolnomularzy wprowadzonych w arkana kultu, iż nie powinni dzielić się z rozmówcą poufną wiedzą.

przez przeciwników wolnomularstwa. Pisze o tym m.in. autorka trzech antymasońskich pozycji, Feliksa Eger: „Masonia wyższa istnieje jednak niezaprzeczenie, a masonia symboliczna jest jedynie parawanem, poza którem działanie prawdziwej masonii się ukrywa”[24]. *Protokoły* opisują również drogi i strategie przejęcia władzy na świecie przez masonów (a dzięki nim i Żydów) przez podporządkowanie sobie wszystkich instytucji, w tym zwłaszcza rządów, prasy i szkolnictwa; enuncjacje te zaowocowały wśród wielu polskich publicystów paranoidalnym wręcz przekonaniem o wszechobecności masonów w kręgach politycznych i medialnych. Tak silny oddźwięk *Protokołów* w Polsce nie był jednak światowym ewenementem, ale raczej, niestety, normą.

Historia Polski w omawianym okresie jest równie burzliwa jak dzieje pozostałej części Europy – to czas obejmujący ostatnie lata istnienia Królestwa Kongresowego oraz I wojnę światową, która pozwoliła na odzyskanie niepodległości po 123 latach niewoli. To także wybuch II wojny światowej, która doprowadziła do ponownej utraty suwerenności. Większość omawianych przeze mnie publikacji pochodzi z okresu II Rzeczypospolitej. W suwerennym i demokratycznym państwie powstała niezależna prasa oraz dokonał się szybki rozwój rynku wydawniczego. W dwudziestoleciu międzywojennym odrodziło się również wolnomularstwo – we wszystkich jego światowych nurtach i manifestacjach. Równocześnie jest to też okres zmasowanych ataków na masonerię i głoszone przez nią wartości ze strony szeroko rozumianej prawicy: narodowej demokracji, nacjonalistów i kół klerykalno-katolickich. Jak stwierdza Przemysław Waingertner:

> Polskie wolnomularstwo, które w krótkim okresie rodzimego oświecenia – czasach stanisławowskich – i w latach Księstwa Warszawskiego przeżywało swój złoty wiek, po odrodzeniu się w niepodległej II RP było atakowane zarówno przez duchowieństwo katolickie, jak też wpływowe nurty polityczne: obóz

[24] F. Eger, *Historia towarzystw tajnych. Dzieje wolnomularstwa (masonii)*, Kraków 1894, s. 6.

narodowy, część konserwatystów, a u schyłku międzywojnia również przez prawicę rządzącego obozu piłsudczykowskiego[25].

Ataki te w dużej mierze miały źródło w mitach wykształconych w ramach wciąż rozwijającej się ideologii antymasonizmu.

W przeciwieństwie do antysemityzmu antymasonizm to fenomen, który do dnia dzisiejszego nie został wystarczająco opisany i scharakteryzowany w historiografii. Jak pisze historyk Tadeusz Cegielski, otwarty pozostaje problem źródeł antymasonizmu, jego typologii, a zwłaszcza miejsca w intelektualnych strukturach poszczególnych epok historycznych[26]. Na potrzeby artykułu zdefiniuję antymasonizm jako wielonurtowy ruch opozycyjny wobec wolnomularstwa, oparty na różnorakich teoriach spiskowych, głoszących rzekome niebezpieczeństwo ze strony masońskich konspiracji zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym[27].

Wychodząc od artykułu *Od papieskiej bulli do tabloidu. Krótki zarys dziejów antymasonizmu* Cegielskiego[28], w historii tego zjawiska wyznaczyłam trzy zasadnicze fazy rozwoju:

1. Fazę krytyki społeczno-obyczajowej, która pojawiła się pierwszej połowie XVIII wieku, jako reakcja brytyjskich elit na reformatorskie aspiracje pierwszych lóż spekulatywnych. Wśród głównych zarzutów, poza zbyt daleko idącymi ambicjami – na przykład chęcią przyciągnięcia w krąg masonerii arystokracji i dworu królewskiego – pojawiały również oskarżenia o rozwiązły tryb życia i propagowanie libertynizmu.
2. Fazę krytyki kościelnej, którą zapoczątkowała wydana w 1738 roku bulla *In eminenti apostolatus specula* autorstwa papieża Klemensa XII. Poza rzekomym brakiem

[25] P. Waingertner, *„Rządzi Polską zakonspirowana mafia" – o stereotypie masonerii w II Rzeczypospolitej* [w:] *Mity i stereotypy w dziejach Polski i Ukrainy w XIX i XX wieku*, red. A. Czyżewski, R. Stobiecki, T. Toborek, L. Zaszkilniak, Warszawa–Łódź 2012, s. 137.

[26] T. Cegielski, *Od papieskiej bulli do tabloidu. Krótki zarys dziejów antymasonizmu*, „Hermaion" 2015, t. 4, s. 37.

[27] Zgodnie z typologią Pipesa, który podzielił spiski na marginalne i ogólnoświatowe, na podstawie celów stawianych przez spisek, nie zaś według jego skali. Por. D. Pipes, *Potęga spisku*…, s. 40–41.

[28] Zob. T. Cegielski, *Od papieskiej bulli*…, s. 37–52.

jawności zebrań i praktyk wolnomularskich sprzeciw Klemensa XII i jego następców wzbudzały niedopuszczalne z punktu widzenia Kościoła, głoszone przez *liberi muratori* tezy o równości wszystkich ludzi. Najcięższy zarzut dotyczył praktycznego zrównania wyznań chrześcijańskich, a nawet religii[29], a tym samym podważania katolickiego dogmatu, zgodnie z którym „nie ma zbawienia poza Kościołem".

3. Fazę teorii konspiracyjnych, którą podzielić można na 3 etapy:
   - etap rewolucji francuskiej, rozpoczęty przez byłego jezuitę Augustina Barruela, który w latach 1797–1799 wydał *Historię jakobinizmu* (*Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*). Książka – oparta w dużej mierze na zeznaniach pseudomaga i oszusta, rzekomego hrabiego di Cagliostra, zebranych podczas jego procesu przed Świętą Inkwizycją – przedstawia historię antychrześcijańskiej masońskiej konspiracji, będącej dziełem m.in. Woltera, która zacząć się miała wraz z wybuchem rewolucji francuskiej[30];
   - etap satanistyczny, związany z serią publikacji hochsztaplera i awanturnika Taxila, który rozpowszechniał w nich historie o rzekomych erotyczno-satanistycznych praktykach, mających miejsce w fikcyjnych lożach, nazwanych przez Taxila palladiańskimi; rozpoczyna go wydanie *Les Mystères de la franc-maçonnerie dévoilés* w 1886 roku. Konfabulacje Taxila na stałe zagościły w kulturze popularnej;
   - etap antysemicki, który pod wpływem *Protokołów Mędrców Syjonu* (1903) doprowadził do fuzji obu spiskowych teorii: połączenia wolnomularzy i Żydów w jedną wielką sektę dążącą do przejęcia władzy nad światem (żydomasonerię) oraz wywołał

[29] Zgodnie z doktryną katolicką zbawienie możliwe jest jedynie poprzez Kościół. Por. Klemens XII, *In eminenti apostolatus specula*, przekład angielski: http://freemasonry.bcy.ca/anti-masonry/papal/in_eminenti.html [dostęp: 14.09.2019].

[30] Por. K. Rosiak, *Cagliostro Alessandro di* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3691 [dostęp: 20.09.2019].

prześladowania obu grup przez totalitarne reżimy w okresie po I wojnie światowej w XX wieku.

Analiza przekazów antymasońskich z lat 1890–1939 pozwala wyróżnić kilka stale powtarzających się wątków, odpowiadających powyższym fazom rozwoju antymasonizmu. Przede wszystkim widoczny jest wpływ krytycznego podejścia Kościoła katolickiego do wolnomularstwa. Wielu spośród badanych publicystów powołuje się na jego autorytet i cytuje papieskie encykliki, aby przekonać swoich czytelników o zgubnym wpływie masonerii. „Liczne bulle i encykliki papieży, skierowane przeciwko masonerii, określają zdecydowane stanowisko, obowiązujące katolików wobec tej konspiracji międzynarodowej, domagają się od nich aktywnego przeciwstawiania się akcji destrukcyjnej”[31] – pisze Mieczysław Skrudlik (1887–1941), autor antymasońskich publikacji (m.in. *Z tajemnic masonerji*, *Bezbożnictwo w Polsce* i *Masonerja w Polsce*), który sam siebie określał mianem „świadomego żołnierza kościoła wojującego”[32]. Z kolei Ignacy Grabowski (1866–1933), publicysta, przeciwnik reform i autor tekstów o tematyce religijnej, w broszurze *Masonerja*[33] oświadcza:

> Największymi, najprzenikliwszymi antagonistami masonerii byli papieże. Pierwszy Klemens XII w bulli *In Eminenti apostolatus* r. 1738 wystąpił surowo przeciwko masonerii. Wymienił tam zamknięte, tajne sekty i ich śmiertelne zobowiązania. W stuleciu XIX występowali głównie Pius VII, Leon XII, Pius VIII, Grzegorz XVI, Pius IX i Leon XIII w licznych encyklikach[34].

Wtóruje im także przasnyski biskup Józef Sebastian Pelczar (1842–1924, pseudonim J.S. Korczyński), autor antymasońskiej publikacji *Masonerya. Jej istota, zasady, dążności, początki,*

---

[31] M. Skrudlik, *Z tajemnic masonerji*, Warszawa 1927, s. 138.

[32] Biogram: M. Knapikowa, *Mieczysław Skrudlik*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/mieczyslaw-skrudlik [dostęp: 16.09.2019].

[33] Biogram: J. Michalski, *Ignacy Grabowski*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/ignacy-grabowski#text [dostęp: 16.09.2019]. Rok urodzenia i zgonu podany za danymi dostępnymi na stronie Biblioteki Narodowej.

[34] I. Grabowski, *Masonerja*, Warszawa 1923, s. 93.

rozwój, organizacya, ceremoniał i działanie. Według pewnych przeważnie masońskich źródeł. Pisze on:

> Słusznie papież Leon XII w encyklice *Humanum genus* oburza się na tę niegodziwość: „Zaprawdę, udawać i chcieć w ukryciu zostawać, – zobowiązywać sobie ludzi jako niewolników węzłem najtrwalszym, nie objawiwszy im dostatecznie przyczyny, – obcej woli oddanych używać do wszelkiego występku, – kazać im morderstwa spełniać, powołując się na bezkarność grzechu, – jest potwornością, na którą wzdryga się sama natura. Dlatego sam rozum i rzeczywistość sama dowodzi, że stowarzyszenie to sprzeciwia się sprawiedliwości i naturalnej uczciwości”[35].

W rozdziale *Masoneria i Stolica Apostolska* przywołuje on wystąpienia pozostałych papieży – od Klemensa XII i jego bulli *In eminenti* z 28 kwietnia 1738 roku do Piusa X i jego encykliki *Vehementer Nos* z 11 lutego 1906 roku[36]. „Że wszystkie te wyroki Stolicy św. są sprawiedliwe, przyznają nie tylko sami katolicy, ale nawet wierzący protestanci” – podkreśla Pelczar. Podobnie zresztą postąpił jego poprzednik, jezuita ks. Stanisław Załęski (1843–1908), który w tekście *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822 na źródłach wyłącznie masońskich* również streścił całą historię stosunku Kościoła katolickiego do wolnomularstwa[37]. Wśród antymasońskich publikacji znaleźć można również niewielką broszurę pióra Marii Steckiej[38] *Encykliki*

[35] J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota*…, s. 56.

[36] *Ibidem*, s. 83–91.

[37] S. Załęski, *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822 na źródłach wyłącznie masońskich*, Kraków 1908, s. 32–39.

[38] Maria Stecka (data urodzenia i śmierci nieznana) pisywała również i inne teksty na temat masonerii, które publikowała na łamach tygodnika „Myśl Narodowa. Tygodnik Poświęcony Kulturze Twórczości Polskiej”: *U pra-źródeł masonerii*, „Myśl Narodowa” 1933, nr 42, s. 622–624; nr 43, s. 637–641 (oparty na książce N. Webster, *Secret Societies and Subversive Movements*, London 1925) oraz *Okultyzm i masoneria w „Moich współczesnych” Przybyszewskiego*, „Myśl Narodowa” 1935, nr 41, s. 627–628. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza napisany przez nią artykuł *Pugillatori* („Myśl Narodowa” 1935, nr 32, s. 479–482), w którym Stecka prezentuje swoje rozmowy z uśpioną masonką. Z artykułu wynika, iż masoneria jest rodzajem religii, a masoni, którzy niegdyś zabijali za zdradę swoich tajemnic, dziś „zabijają moralnie” (*ibidem*, s. 482)

papieży o masonerji, w której autorka przestrzega, iż „nakazy wydane przez najwyższych zwierzchników Kościoła, dotyczące ustosunkowania się wiernych do masonerii, są i niedwuznaczne, i niedopuszczające wątpliwości”[39].

Powoływanie się na papieskie encykliki, wspomaganie autorytetem najwyższego zwierzchnika Kościoła katolickiego i następcy Chrystusa na ziemi, wydaje się zatem odgrywać niebagatelną rolę zarówno w przypadku pisarzy świeckich, jak i duchownych. Dla katolików papieski osąd jest nie tylko wskazówką, ale wręcz nakazem, zwłaszcza w świetle ogłoszonego w 1870 roku dogmatu o nieomylności papieża w sprawach wiary i obyczajów.

Wrogi stosunek Kościoła i jego wiernych do masonerii wynika również z głębokiego przekonania o istnieniu sekretnych planów wolnomularzy mających na celu zniszczenie katolickiej wspólnoty. Źródło owego poglądu znajdziemy we wspomnianej już wcześniej *Historii jakobinizmu* ks. Barruela – dzieło to spolszczył ks. Karol Surowiecki (1750–1824). *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* ukazały się w dwóch wersjach: streszczeniu *Tajemnice masonerii sprofanowane* (1805) oraz w szerszej wersji jako *Historia jakobinizmu* (1812). Wizja masońsko-filozoficznego spisku zawiązanego przeciw Kościołowi katolickiemu wywarła ogromne wrażenie na polskich publicystach i znalazła wśród nich wielu zwolenników. Rozpropagowali ją szeroko, mimo że prezentowana w tekście Barruela teoria jest niezgodna z dogmatem wiary katolickiej, zgodnie z którym to Bóg, a nie człowiek, zarządza historią, a zatem wszystko, co się dzieje na świecie, jest zgodne z jego zamysłem.

---

oraz działają na rzecz fałszowania opinii publicznej. Z drugiej jednak strony Stecka zauważa, że do masonerii należą także i ludzie prawi, godni naśladowania. Ta pozorna niezgodność ma być zdaniem autorki rezultatem niejednolitości ruchu wolnomularskiego, skupiającego w sobie osoby o różnych przymiotach i charakterach.

[39] M. Stecka, *Encykliki papieży o masonerji*, Wilno 1937, s. 6; tekst dostępny w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie. Przedruk z „Ruchu Katolickiego”, organu Akcji Katolickiej w Polsce (M. Stecka, *Masonerja a Encykliki Papieży*, „Ruch Katolicki” 1936, nr 5, s. 212–215). Natomiast jego pierwotną wersję znajdziemy w: „Myśl Narodowa” 1935, nr 48, s. 734–736.

Skrudlik w książce *Z tajemnic masonerji* stwierdza:

> Główną, wspólną, powszechną cechą masonerii jest walka z Kościołem katolickim i z ustrojami państwowymi, nie opartymi na ludowładztwie. Dokładniejsze zapoznanie się ze źródłami, dotyczącymi historii wszystkich rewolucji od 18 w. po czasy obecne, ujawniło w sposób niezaprzeczalny wpływy decydujące masonerii u podstaw tych ruchów. Nawet deistyczna, konserwatywna masoneria angielska brała udział w przygotowaniu przewrotów, ona to np. głównie przyczyniła się do wybuchu ostatniej rewolucji rosyjskiej. Ideologia masonerii jest to ideologia wielkiej rewolucji francuskiej. Masoneria zmierza do obalenia wszelkiego porządku historycznego, opartego na tradycji i do zastąpienia go „prawem natury", „prawami jednostki". W miejsce narodów, idei narodowej, wprowadza masoneria „ludzkość", a za instancję najwyższą zdolną do opanowania wszystkiego uznaje rozum ludzki[40].

Tezy te powtarza, a nawet rozwija w swoim kolejnym tekście *Masonerja w Polsce*:

> Celem ostatecznym rewolucji światowej, którą przygotowuje masoneria, nie jest socjalizm, ani nawet komunizm, ani zmiana w obecnym systemie ekonomicznym, ani wreszcie zniszczenie cywilizacji w znaczeniu materialnym. Rewolucja, którą chcą przygotować wodzowie masońscy, ma charakter moralny i duchowy. Chodzi o wywołanie anarchii umysłowej, która podważyłaby podstawy cywilizacji, istniejącej od dziewiętnastu wieków, o zdeptanie wszystkich dotąd czczonych tradycji, a przede wszystkim o wykorzenienie idei chrześcijańskiej[41].

Przed tymi katastrofalnymi zamiarami przestrzega również Aleksander Weryha (1894–1971?[42]), autor broszury *Walka z masonerją*:

---

[40] M. Skrudlik, *Z tajemnic*…, s. 8.

[41] *Idem*, *Masonerja w Polsce*, Katowice 1935, s. 21–22.

[42] Nie wiadomo, czy autorem publikacji *Walka z masonerją* jest Aleksander Weryha, statystyk, matematyk i profesor Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1955–1966, autor takich prac jak *Zastosowanie ubezpieczeń na życie do zagadnień nadmiernego podziału gruntów* (1929), *Zagadnienie równowagi finansowej w ubezpieczeniu emerytalnym pracowników umysłowych* (1939), czy też inna osoba.

> Sprawa walki z Masonerią stała się szczególnie piekąca u nas od chwili ujawnienia się w całej pełni grozy niebezpieczeństwa naporu tej konspiracyjnej, międzynarodowej sekty, tego sprzysiężenia przeciwko Kościołowi, religii i kulturze chrześcijańskiej, a w wyniku przeciw narodowi i państwu. Sekty tym groźniejszej, że dzięki swej nadzwyczajnej organizacji i szatańsko przebiegłej taktyce potrafi ona bałamucić, wciągać w orbitę swych wpływów, ludzi dobrej wiary i dobrych intencji, oraz posługiwać się nimi z całą bezwzględnością do swoich celów[43].

Natomiast Kazimierz Marian Morawski (1884–1944), konserwatysta, założyciel i członek Agencji Antymasońskiej, która wydawała „Biuletyn Antymasoński" oraz inne publikacje – w tym napisaną przez Morawskiego wspólnie z Włodzimierzem Moszczyńskim książkę *Co to jest masonerja*[44] – stwierdza kategorycznie:

> Pomiędzy Kościołem, zbudowanym przez **Chrystusa**, a żydowską Świątynią **Salomona**, którą buduje masoneria, istnieje przepaść nie do przebycia, wre od wieków walka na śmierć i życie o „rząd dusz". Kościół wyklina masonerię w licznych bullach, masoneria walczy z Kościołem z całych sił, nazywa się sama Przeciw-Kościołem, stara się go zjudaizować od wewnątrz.
>
> Ta walka – „**Masoneria jest Przeciw-kościołem**" jest charakterystyczną cechą masonerii wszystkich czasów[45].

O walce z katolicyzmem wspomina również Stanisław Antoni Wotowski (1895–1939?[46]), popularny autor powieści

---

[43] A. Weryha, *Walka z masonerją*, Warszawa 1929, s. 3.

[44] Agencja Antymasońska została powołana dla „systematycznego informowania opinii publicznej o celach i działaniach związków tajnych oraz skoordynowania badań masonoznawczych; na czele AA stanęli: M. [Kazimierz Marian Morawski – przyp. K.R.], filozof Jerzy Braun i reprezentujący nacjonalistyczno-legionowy klub «Jutro Pracy», poseł Wacław Budzyński; AA wydała 6 numerów «Biuletynu Antymasońskiego» pod redakcją M. oraz kilka książek, w tym przetłumaczone i opatrzone przypisami przez M. *Państwo w okowach masonerii* (Katowice 1937) A.G. Michela oraz napisane przez M. i Włodzimierza Moszczyńskiego kompendium *Co to jest masoneria* (Warszawa 1939, Poznań 1997)", J. Bartyzel, *Kazimierz Marian Morawski*, http://www.legitymizm.org/ebp-kazimierz-marian-morawski [dostęp: 13.09.2019].

[45] K.M. Morawski, W. Moszczyński, *Co to jest masonerja*, s. 26, 29; wyróżnienia – autor cytatu.

[46] Jego losy po wybuchu II wojny światowej są nieznane.

kryminalno-sensacyjnych (m.in. *Czarny adept*, 1928; *Sekta diabła*, 1930), uchodzący na początku XX wieku za znawcę okultyzmu: „Aczkolwiek w stopniach niższych nie mówi się tego wyraźnie, lecz daje jako cel, doskonałość wewnętrzną masona, to w stopniach wyższych – rytuał templariuszowski jest wyraźny: nieubłagana walka z katolicyzmem i monarchią”[47].

Natomiast biskup Pelczar określa masonerię mianem sekty religijnej:

> Streszczając teraz to, co się powiedziało, przychodzimy do wniosku, że masoneria jest sektą antyreligijną, dążącą ostatecznie do usunięcia religii Chrystusowej, a zastąpienia jej kultem natury i ubóstwieniem człowieka, jako też do obalenia Kościoła, by zamiast niego zawładnąć wszystkimi duszami. Że ta sekta marzy o panowaniu w świecie duchowym, pokazuje się stąd, że małpując Kościół, zaprowadziła u siebie podobną organizację i hierarchię i święta i świątynie i ołtarze i procesie i uczty miłosne, tak iż ją słusznie nazwano „karykaturą Kościoła”. Zapewne dlatego nazwała się sama „sztuką królewską”[48].

Myśl tę Pelczar rozwija w kolejnej publikacji, nawiązując bezpośrednio do rewolucji francuskiej:

> Co do polityki, nie jest prawdą, jakoby masoneria szanowała opinie polityczne swoich członków i zakazywała im nawet dyskusji o kwestiach politycznych na zebraniach lożowych; bo jak to poniżej wykażemy, począwszy od rewolucji francuskiej, nie było w świecie politycznym, zwłaszcza w krajach katolickich, żadnego przewrotu, ani też zamachu na Kościół katolicki, czy na monarchię, w którym by masoni nie mieli większego lub mniejszego udziału[49].

Pisze także o diabolicznych, acz sekretnych celach francuskich wolnomularzy:

---

[47] S.A. Wotowski, *Tajemnice masonerji i masonów. Obrzędy, rytuały, wtajemniczenia, loża, kobiety masonki, masoneria a Żydzi, kult szatana, istotna treść masonerji i jej rola w życiu współczesnym w Polsce*, Warszawa 1926, s. 44.

[48] J.S. Korczyński, *Masonerya. Jej początki, organizacya, ceremoniał, zasady i działanie*, Przemyśl 1905, s. 6–7; pod pseudonimem J.S. Korczyński kryje się Pelczar.

[49] J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota*…, s. 14.

> A jakież są dążności masonerii francuskiej? Zgnieść do szczętu Kościół katolicki, zedrzeć ze społeczeństwa cechę chrześcijańską i zapanować całkowicie nad Francją. Te ostateczne cele pokrywała ona dawniej szumnymi hasłami, które zresztą i dziś powtarza, głosząc, że zwalcza tylko obskurantyzm i tyranię, a nie prawdziwą religię; […] a dziś mówi otwarcie, że klerykalizm i katolicyzm to jedno i że „bezecnym, którego zgnieść trzeba, nie jest klerykalizm, ale Bóg[50].

W kontekście rewolucji francuskiej znaczną rolę w konspiracji odegrać miała również najbardziej znana organizacja tajna XVIII wieku, czyli zakon iluminatów bawarskich. Stowarzyszenie to zostało założone w 1776 roku w Ingolstadt przez Adama Weishaupta, filozofa i znawcę prawa kościelnego. Zakon zakończył swoje funkcjonowanie w 1785 roku z powodu edyktu zakazującego działalności organizacji założonych bez zgody rządu Bawarii[51]. Skrudlik, zapewne zainspirowany pracą Barruela, uważał jednak, że stowarzyszenie odegrało znacznie większą rolę w historii Francji, oddziałując na przebieg rewolucji francuskiej przez wpływy, jakie miało wśród wolnomularzy francuskich: „Ale może warto przypomnieć, że już w r. 1776 istniał tajny związek illuminatów w Niemczech, który wpływał na masonerię francuską, a te wpływy przyczyniły się do zwyrodnienia Rewolucji Francuskiej w wielu objawach"[52]. Podobną tezę powtarza i Pelczar, który za Barruelem oskarża iluminatów nawet o zaplanowanie samej rewolucji:

> Stosunek nowego „zakonu" do masonerii był taki, że Weishaupt postanowił przejąć na wskroś masonerię iluminizmem i zapanować nad nią. Połączenie obu zakonów nastąpiło już w r. 1781, a w r. 1782 na zjeździe w Wilhelmsbadzie, zwołanym w celu usunięcia strasznego chaosu ze systemów masońskich i zaprowadzenia systemu elektrycznego, sprytny Knigge tyle sprawił, że głowacze masońscy, między innymi książę brunszwicki

[50] *Ibidem*, s. 227.

[51] V. Stauffer, *New England and the Bavarian Illuminati*, New York 1918, https://archive.org/details/newenglandbavari00stauuoft/page/n6/mode/2up [dostęp: 13.09.2019].

[52] M. Skrudlik, *Z tajemnic*…, s. 131.

> Ferdynand i słynny później hrabia Mirabeau, nie tylko uznali zakon iluminatów za część składową masonerii, ale poddali się pod jego komendę. Wówczas to uchwalono, jak twierdzą, wywołać rewolucję we Francji[53].

O rewolucji francuskiej i wpływie filozofów pisze również Feliksa Eger (1835–1908)[54], bibliotekarka i autorka tekstów religijnych oraz antymasońskich:

> Dwie postacie, które najwięcej oddziałały na przewrót społeczny były: Voltaire i Fryderyk II. Obydwaj wolnomularze, zawzięci nieprzyjaciele katolicyzmu, papiestwa i w ogóle duchowieństwa, utrzymywali między sobą korespondencję będącą najdoskonalszym obrazem ich pojęć, pragnień i celu pracy[55].

Co więcej, zdaniem autorki decyzja o rozpoczęciu rewolucji zapadła już w 1786 r.: „[…] na konwencie masońskim odbytym w r. 1786, czuli się masoni na siłach do postanowienia już wywołania rewolucji francuskiej i wszystkiego tego co z nią w związku było”[56]. W *Historii towarzystw tajnych. Dzieje wolnomularstwa (masonii)* autorka przyznaje we wstępie, że czerpie głównie z prac francuskiego jezuity Nicolasa Deschampsa, autora *Les sociétés secrètes et la société ou philosophie de l'histoire contemporaine* (1874–1876) – który zresztą sam opierał się w dużej mierze na dziele Barruela – a niekiedy cytuje samego Barruela[57]. W ten sposób w publikacji Eger, na tle pozostałych analizowanych tekstów, transfer idei i koncepcji pochodzących z *Historii jakobinizmu* jest najbardziej widoczny.

Z teorią masońskiego pochodzenia rewolucji francuskiej zgadza się również Wotowski:

> Tajemnicą ukrytą, która właściwie przestała być tajemnicą, była walka z tyranią i przesądem tj. z monarchią i papiestwem. Była to ideologia Wielkiej Rewolucji Francuskiej, którą

[53] J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota*…, s. 111.

[54] Por. K. Rosiak, *Eger Feliksa* [w:] *Internetowy Leksykon*…, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/963 [dostęp: 14.09.2019].

[55] F. Eger, *Historia towarzystw*…, s. 62.

[56] *Ibidem*, s. 107.

[57] *Ibidem*, s. 99.

> przygotowało wolnomularstwo, powołując się na swe dawne tradycje i na nakazy zemsty, odziedziczone po templariuszach. Dlatego w rzadkich książkach masońskich czytać możemy: „trzy wielkie nastąpią uderzenia, od których zadrży świat". Pierwszem z tych uderzeń była Wielka Rewolucja Francuska, drugim – obalenie doczesnej władzy papieża, trzecim – przypuszczają, że przygotowanie przewrotu w Rosji. Lecz bolszewicy, początkowo popierani przez masonerię, z czasem uwolnili się całkowicie i dziś występują samoistnie[58].

Kolejnym wątkiem szeroko dyskutowanym w antymasońskich publikacjach są rzekome rytuały satanistyczne, praktykowane w tzw. lożach palladiańskich. Tylko Pelczar przywołuje w swoich tekstach postać Taxila[59] i stwierdza, że jego zdaniem został on specjalnie podstawiony przez masonerię, aby zadrwić z katolików[60]. Biskup najwyraźniej zabezpiecza się, z jednej strony nie chcąc narazić na szwank swej wiarygodności i autorytetu, z drugiej jednak podziela kościelny pogląd o personalnej obecności zła, który nie wyklucza możliwości istnienia satanistycznego kultu:

> A czy zdarza się, że szatan w niektórych lożach cześć jawną i zewnętrzną odbiera?
>
> Tak twierdził wspomniany wyżej szubrawiec Leon Taxil, ale okazało się to kłamstwem; o ile zaś inne relacje zasługują na wiarę, trudno to orzec. Mamy np. świadectwo nawróconego masona Bossane, przedtem członka loży *Des Amis des hommes* w Annonay (r. 1888), który śmiało utrzymuje, że kult masoński jest kultem szatana. Inny mason, Copin-Albancelli, który także sektę porzucił, opowiada, że był świadkiem takiego kultu i że istnieją loże, które w swoich pismach takiej używają formuły: […] „Chwała i miłość Lucyferowi! Nienawiść! nienawiść! nienawiść! Bogu przeklętemu, przeklętemu, przeklętemu!".
>
> Rozumie się, że ci autorzy biorą całą odpowiedzialność za swoje twierdzenia[61].

---

58 S.A. Wotowski, *Tajemnice*…, s. 34.
59 Por. J.S. Korczyński, *Masonerya. Jej początki*…, s. 44–45, 415–416.
60 *Ibidem*, s. 35–36.
61 J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota*…, s. 47–48.

Na uwagę zasługuje również utożsamienie satanizmu z bolszewizmem. Taką interpretację napotykamy w tekstach Skrudlika, który pisze: „Satanistyczny charakter rewolucji bolszewickiej wyraził się między innymi – w wznoszeniu pomników dla Judasza Iskarioty, w Meksyku zaś w nadawaniu nowych nazw miastom, noszącym dotychczas imiona świętych. Dawne nazwy, Santa Rosalia, Conception, zastąpiono obecnie nazwami: Lucyfer, Szatan…”[62].

O powiązaniach między satanizmem i bolszewizmem wspomina także Grabowski, u którego pierwszymi czcicielami Bafometa[63] mieli być templariusze, następnie zaś masoni i, co zaskakuje, bolszewicy:

> Bo chociaż Templariuszy wytępiono, Bafomet ukrył się, stał się patronem wszystkich nowoczesnych rewolucji, a w bolszewizmie osiągnął największe powodzenie polityczne, jakie kiedykolwiek nosił na świecie. […]
>
> Otóż statua – bałwan tego Bafometa, z rubinami zamiast oczu, była dana, według podania masońskiego, Templariuszom przez samego „Wielkiego Budowniczego Świata”. Od Templariuszy miał przejść tajnie do socynianów, a od tych do masonów[64].

Natomiast Wotowski, który również przytacza opowieść na temat posągu Bafometa, zachowuje w stosunku do niej widoczny dystans i wprost określa ją mianem „bajki”:

> Gdy resztki templariuszy uciekły po rozbiciu zakonu do Szkocji, mieli oni z sobą zabrać posąg Bafometa, ulany ze złota o rubinowych oczach. Od nich dostał się on do masonów, jemu to w stopniach najwyższych przez wtajemniczonych adeptów

[62] M. Skrudlik, *Bezbożnictwo w Polsce*, Katowice 1935, s. 27.

[63] Bafomet – synkretyczne bóstwo, domniemany obiekt czci templariuszy. Symbol ten stał się szeroko znany dzięki publikacji jego wizerunku przez XIX-wiecznego okultystę Éliphasa Léviego, który przedstawił go jako skrzydlatego kozła o kobiecych piersiach. Postać ta miała umieszczoną na głowie palącą się pochodnię oraz namalowany na czole pentagram. Przez część publicystów (w tym m.in. przez wspomnianego w artykule Taxila, który niejednokrotnie przywoływał go na kartach swych tekstów), zgodnie z linią zaprezentowaną już podczas procesu templariuszy, Bafomet interpretowany jest jako symbol Szatana.

[64] I. Grabowski, *Masonerja*, s. 5–6.

> składaną jest boska cześć. Symbol ten przechowywał w Charlestonie w Ameryce Albert Pike, głowa międzynarodowej masonerii, przezwany antypapieżem. Podobne legendy niejednokrotnie opowiadano. Lecz po bliższym sprawdzeniu nie przestawały być one legendami, a osławione rewelacje… tumanieniem naiwnych[65].

U Skrudlika również pojawia się wątek bolszewizmu, który – tak jak masoneria – miał być kierowany przez Sanhedryn:

> Lenin, który bynajmniej nie praktykował cnoty skromności i zaparcia się siebie, powtarzał często, że jest jedynie wykonawcą otrzymywanych od kogoś rozkazów, **narzędziem tajemniczej woli**. […] Na tle interesów narodowych, politycznych, społecznych, szarpiących masonerię, – **jedynie element** żydowski stanowi potęgę zwartą, jednolitą, karną, świadomą swych celów. Nie bezpodstawnym przeto jest przypuszczenie, że ponad lożami wszelkich odcieni, ponad odmętami bolszewickich przewrotów, czuwa głęboko zakonspirowana wola Sanhedrynu, kierująca biegiem wypadków, skuwająca świat w pęta niewoli, u stóp tronu „narodu wybranego", „przeznaczonego" do rządów nad światem![66]

Innym razem natomiast autor oskarża o sprawowanie rządów najstarszą żydowską organizację B'nai B'rith[67].

Skrudlik nie oszczędza nawet tak wybitnego poety jak Julian Tuwim, któremu zarzuca nie tylko wspieranie masonerii, ale także o propagandę bolszewizmu:

> Piętno żydostwa, tak silnie występujące w masonerii, uzewnętrzniło się z siłą niezwykłą w antykościelnych i antyreligijnych wystąpieniach innej, ujawnionej placówki masonerii, mianowicie w „Wiadomościach Literackich", zwłaszcza w twórczości Tuwima, laureata miasta Łodzi […]. Z utworów p. Tuwima zionie ta sama nienawiść przeciwko Kościołowi i historycznemu porządkowi rzeczy, która zrodziła antykościelne enuncjacje masonerii. Entuzjazm na rzecz bolszewizmu, przenikający utwory Tuwima, odzwierciedla stanowisko masonerii

[65] S.A. Wotowski, *Tajemnice*…, s. 34–37.
[66] M. Skrudlik, *Z tajemnic*…, s. 134–135; wyróżnienia – autor cytatu.
[67] *Idem*, *Bezbożnictwo*…, s. 19.

> w stosunku do rewolucji rosyjskiej, w chwilach jej wybuchu. Wiersze te posiadają bezpośredni związek z propagandą bezbożną w Polsce, wzorowaną na organizacjach sowieckich[68].

Innego zdania na temat relacji bolszewizmu i masonerii jest jedynie Antoni Kwiatkowski (1890–1970; ps. Antoni Starodworski), ksiądz katolicki i sowietolog. Postrzega on masonerię i bolszewizm jako rywali w walce duchowej z Kościołem katolickim i oznajmia:

> Okazuje się, że bolszewicy surowo potępiają udział swoich **towarzyszów** w lożach masońskich, tem bardziej, że w tym wypadku uważają oni wprost za bezczelność łączyć ideę **dyktatury proletariatu** i **walkę klasową** z **braterstwem** radykałów, bankierów, adwokatów itp., chcących zatuszować różnice klasowe na swoich jawnych i tajnych posiedzeniach masońskich[69].

Natomiast do rewelacji Taxila, choć nie w sposób bezpośredni, odwołuje się także wspomniana już Eger, która dość szeroko pisze o rzekomym satanizmie, kultywowanym w szeregach masonerii. Autorka opisuje odwrócone rytuały katolickie, odprawiane podczas uczty masońskiej, zwanej przez nią areopagiem (*sic!*)[70], a także rolę, jaką w kulcie pełnić ma postać Pike'a oraz satanistyczna świątynia w Charlestonie[71]. Twierdzi, jakoby masoni (razem z Żydami) uważali się za potomków samego Szatana.

> Masoni w legendach swych opowiadają, że pochodzą od Kaina, Lemecha, Tubalkaina, Chanaana, Hirama i że Kain był nieprawym synem Ewy i Eblisa, czyli szatana. Genealogia taka upoważnia ich do oddawania czci swemu protoplaście. Stąd też Żydzi i Wol. Mul. utrzymują, że należą do rasy wyższej od ludzkiej, i to jest także jednym punktem więcej zbliżenia między nimi. W tym też duchu pracując Albert Pike, postanowił ponad wszystkimi obrządkami świata stojącą Mas. wyższą, jawnie

---

68 *Idem*, *Masonerja*…, s. 47–48.

69 A. Starodworski, *Bolszewizm a masonerja*, Warszawa 1927, s. 5, wyróżnienia – autor cytatu; tekst dostępny w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie. Przedruk z: „Przegląd Katolicki" 1927, nr 6, s. 81–83.

70 F. Eger, *Żydzi i masoni we wspólnej pracy*, Warszawa 1908, s. 78.

71 Por. *ibidem*, s. 85, 87.

> Lucyferiańską, której władza zwierzchnia uznaną i przyjętą jest przez wszystkich Wol. Mul.
>
> Czczą oni szatana, pod nazwami: W-go Architekta świata, Eblisa, Mistrza Jehowah, Anioła ciemności, podstawę dobra, Lucyfera, „równego Adonai, który na nieszczęście jest także Bogiem”[72].

Eger oznajmia również, że „najniebezpieczniejszym z Żydów jest Żyd mason lub socjalista: prowokator, szpieg, wywołujący strajki, oszukujący, wywodzący w pole i biednego, ufającego mu robotnika i rząd, który się nim posługuje”[73]. Co więcej, autorka pisze wprost, że masoneria ma być wojskiem podlegającym Żydom oraz siłą panującą nad światem politycznie, podczas gdy Żydzi mają sprawować nad nim władzę finansową, co jest niemalże dosłownym cytatem z treści *Protokołów*.

Antysemtizm wydaje się zatem, od momentu publikacji *Protokołów Mędrców Syjonu*, wręcz nierozłącznie powiązany z antymasonizmem. W II Rzeczypospolitej dodatkowe zainteresowanie tą tematyką wśród pewnej części społeczeństwa podsycała także obecność mniejszości żydowskiej, która stanowiła drugą największą liczebnie grupę mniejszości w Polsce[74]. Jak słusznie zauważa Waingertner:

> Antysemityzm charakterystyczny dla polskiego ruchu międzynarodowego, a także części duchowieństwa katolickiego, każący widzieć w Żydach wrogów polskiego interesu narodowego, element szkodliwy dla moralności społeczeństwa i czynnik destrukcyjny dla państwa, a wreszcie akcentujący stereotyp Żydów – **wrogów Chrystusa** łączył się w propagandzie narodowo-katolickiej z wrogością do **kosmopolitycznego**, **agenturalnego**, tolerancyjnego w kwestiach

[72] *Ibidem*, s. 89.

[73] *Ibidem*, s. 11–12.

[74] W spisie powszechnym w 1931 roku, w którym nie pytano o narodowość, ale o język ojczysty, język polski deklarowało 68,9% ludności, ukraiński – 10,1%, żydowski i hebrajski – 8,6%, ruski – 3,8%, białoruski – 3,1%, niemiecki – 2,3%, rosyjski – 0,4%, inny i niewiadomy – 2,8%. Por. publikację Głównego Urzędu Statystycznego: *100 lat Polski w liczbach 1918–2018*, Warszawa 2018, https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/inne-opracowania-zbiorcze/100-lat-polski-w-liczbach-1918-2018,30,1.html [dostęp: 19.09.2019].

> światopoglądowych wolnomularstwa. Autorzy o proweniencji nacjonalistycznej wykorzystywali, właściwe dla środowisk wolnomularskich i żydowskich, wytwarzanie sieci powiązań międzynarodowych oraz ich wspólne występowanie przeciw propagandzie antysemickiej […] – by tworzyć i umacniać obraz wszechwładnej i jednolitej **judeomasonerii**[75].

Nie dziwi zatem, że antysemityzm i idee inspirowane *Protokołami* pojawiają się wielokrotnie w publikacjach Skrudlika[76]. Autor pisze wprost, że Żydzi są immanentną częścią wolnomularstwa: „Organ masonów francuskich «Acacia» pisał, że **nie ma loży bez Żydów**, co się tłumaczy tym, że religia żydowska jest sprzymierzeńcem naturalnym masonerii. Jeden z pisarzy angielskich oświadczył: **Mason jest niczym innym, jak sztucznym żydem**"[77]. Słowa te cytuje również i Grabowski, który oświadcza, iż „świadomie czy nieświadomie mason jest «sztucznym żydem»"[78].

Z kolei Morawski wspólnie z Moszczyńskim propagują w swojej książce *Co to jest masonerja* mit spisku żydomasońskiego, mającego na celu judaizację świata:

> Celem masonerii, nad którym cała pracuje, jest duchowa budowa żydowskiej Świątyni **Salomona**, która ma być – według niej – świątynią człowieczeństwa, jednoczącą całą ludzkość. Jak **Chrystus** zbudował Kościół, tak masoneria buduje żydowską Świątynię **Salomona**. Zjudaizować świat – mówiąc wyraźnie – oto cel masonerii[79].

Piszą również o dążeniu masonerii do utworzenia jednego państwa – masońskiej Republiki Światowej, która to teoria spiskowa dziś znana jest pod nazwą Nowego Porządku Świata.

---

[75] P. Waingertner, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej w oczach współczesnych*, Łódź 1999, s. 83; wyróżnienia – autor cytatu.

[76] Por. M. Skrudlik, *Z tajemnic*…, s. 8–9, 35, 88, 97–98; *idem*, *Bezbożnictwo*…, s. 21.

[77] *Idem*, *Z tajemnic*…, s. 35; wyróżnienia – autor cytatu.

[78] I. Grabowski, *Masonerja*, s. 93.

[79] K.M. Morawski, W. Moszczyński, *Co to jest masonerja*, s. 25; wyróżnienia – autorzy cytatu.

„Celem politycznym masonerii, który sobie wytknęła na długo jeszcze przed wojną, a który po wojnie zaczęła w szybkim tempie urzeczywistniać, była demokratyczna Republika Światowa"[80]. W tym celu Żydzi utworzyli Ligę Narodów[81] oraz podjęli konkretne działania: wprowadzili demokrację, która ma być w rzeczywistości narzędziem władzy lóż masońskich, opanowali politykę zagraniczną oraz przejęli całkowitą kontrolę nad wychowaniem dzieci oraz kulturą. Celem owych działań miało być fizyczne i duchowe wyniszczenie poszczególnych państw i narodów[82].

Na uwagę zasługuje także poboczny, ale jednak występujący w publikacjach wątek powiązań wolnomularstwa z teozofią[83], który wzbudza głęboką podejrzliwość u publicystów. Pisze o tym Skrudlik, który zauważa, że „cele masonerii najzupełniej pokrywają się z wytycznymi kół teozoficznych"[84], i poświęca cały rozdział zagadnieniu propagandy teozoficzno-filozoficznej w Polsce, ewidentnie uznając, że masoneria i teozofia są tym samym[85]. O masonach jako członkach organizacji teozoficznej wspomina również i Grabowski, który stwierdza, że „Teozof zwykle jest i członkiem *Tow. Gwiazdy Wschodu*"[86].

Ciekawą kwestię stanowią pozostałe oskarżenia pod adresem masonerii dotyczące wydarzeń historycznych i wszelakich zmian zachodzących w społeczeństwie, niepożądanych przez danego autora i wyznawaną przez niego ideologię, które postanawia on wyjaśnić przy pomocy zaplanowanego spisku. Ich lista wydaje się wręcz nieskończona, a arsenał środków, do jakich

---

[80] *Ibidem*, s. 40.

[81] *Ibidem*, s. 41–42.

[82] *Ibidem*, s. 43–44.

[83] Teozofia – światopogląd religijno-filozoficzny uznający możliwość uzyskania bezpośredniego kontaktu człowieka ze światem nadprzyrodzonym poprzez mistyczne objawienie. Por. *About Theosophy*, https://www.ts-adyar.org/content/about-theosophy [dostęp: 19.09.2019]; I. Trzcińska, *Teozofia* [w:] *Internetowy Leksykon*…, https://www.ts-adyar.org/content/about-theosophy [dostęp: 6.02.2020].

[84] M. Skrudlik, *Z tajemnic*…, s. 52.

[85] *Ibidem*, s. 49–104.

[86] I. Grabowski, *Masonerja*, s. 9.

mają uciekać się masoni, aby zrealizować swe złowieszcze plany, sięga od cenzury, przez walkę polityczną, aż do morderstwa.

Na przykład Franciszek Lasota[87], autor artykułu *Masoneria w polskim szkolnictwie*, opartego głównie na pracy Jeana Marquès-Rivière'a *Wolnomularstwo a szkoła*[88], rozpacza z powodu złego stanu szkolnictwa polskiego. Za tę sytuację odpowiedzialność ponoszą, jego zdaniem, wolnomularze, którzy zniszczyli polskie szkoły, korzystając z metod walki stosowanych wcześniej we Francji, takich jak: obsadzenie administracji szkolnej masonami („zarówno ministrowie jak i szefowie departamentów ministerstwa oświaty we Francji rekrutują się z masonów"[89]), wywiad policyjny i masoński (którego przedmiotem mają być rzekomo nauczyciele katoliccy nie tylko w swym życiu szkolnym, ale i prywatnym), wprowadzenie zajęć pozalekcyjnych (których celem jest „odwrócenie uwagi od życia wewnętrznego, a zwrócenie ku zewnętrznemu"[90]), wychowanie fizyczne (mające za zadanie szerzenie poglądów na życie płciowe odmiennych od poglądów Kościoła oraz propagandę nudyzmu i swobody obyczajowej[91]) czy koedukacja. „Jeżeli plan i metody działania masonerii francuskiej na polu szkolnictwa porównamy z tym, co się w Polsce w tej dziedzinie dokonało, to musimy zauważyć, że chyba i u nas działała ta sama tajemnicza organizacja, choć oczywiście na mniejszą skalę i z mniejszym sukcesem"[92] – twierdzi Lasota.

Natomiast zdaniem Skrudlika masoneria odpowiedzialna jest za wprowadzenie cenzury w szkołach:

> Opanowanie wyższych stanowisk w Ministerstwie W. R. i O. P. przez jednostki, związane z masonerią i organizacjami wolnomyślicielskimi, tłumaczy takie fakty jak zabronienie rozpowszechniania na terenie szkół tygodnika „Przewodnik

[87] Prawdopodobnie pseudonim autora, prawdziwe imię i nazwisko nieznane.

[88] J. Marquès-Rivière, *Wolnomularstwo a szkoła*, tłum. A.D. Drużbacka, Katowice 1936.

[89] F. Lasota, *Masoneria w polskim szkolnictwie*, „Przegląd Powszechny" 1936, t. 212, nr 10, s. 190.

[90] *Ibidem*, s. 191.

[91] *Ibidem*.

[92] *Ibidem*.

> katolicki", jak zakaz kuratorium lwowskiego przyjmowania do bibliotek szkolnych i kolportowania na terenie szkół pisma „Nasz Przyjaciel", organu Sodalicji Marjańskiej, redagowanego przez o. bazylianów[93].

Z kolei w innej publikacji Skrudlik obwinia masonów o upadek państwa polskiego oraz rozbiory[94]. Podobnie na ten temat myślał Morawski, twierdząc, że za panowania Augusta III Polska znajdowała się pod wpływem tajnych organizacji, w tym masonów, które doprowadziły ostatecznie do jej rozbiorów[95]. Grabowski uważa natomiast, że masoni odpowiedzialni są za śmierć następcy tronu Franciszka Ferdynanda[96] oraz wywołanie rewolucji rosyjskiej.

> Rewolucję rosyjską, jak twierdzi książka Bostunicza zrobili 99 proc. masonów i l proc. obałamuconych głupców. Z tych 99 proc. było 60 proc. Żydów, 20 proc. świadomych i 20 proc. nieświadomych zażydzeńców[97].

Żydów posądzano też o zamordowanie cara Aleksandra III (zabójstwo przy pomocy zaklęć)[98] oraz cara Mikołaja II (na którego mieli rzekomo wydać wyrok)[99].

---

[93] M. Skrudlik, *Bezbożnictwo*…, s. 105.

[94] *Idem*, *Masonerja*…, s. 31.

[95] K.M. Morawski, *Wolnomularstwo a Polska w dobie dziejowej przed rewolucją francuską* [w:] *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie 28 listopada do 4 grudnia 1930 r.*, red. K. Tyszkowski, t. 1: *Referaty*, Lwów 1930, s. 241–245. Tezy przedstawione w powyższym referacie Morawski przekształcił później w obszerną monografię, napisaną pod wpływem zachęty Prymasa Polski abp. kard. Augusta Hlonda i dedykowaną Romanowi Dmowskiemu: *Źródło rozbioru Polski. Studia i szkice z ery Sasów i Stanisławów*, Poznań 1935. Myślą przewodnią książki był pogląd o inspiratorskiej roli masonerii w rozbiorach Polski. Choć wśród części środowiska katolicko-narodowego spotkała się ona z entuzjastycznym przyjęciem, jednak u pozostałych wzbudziła kontrowersje, przede wszystkim z powodów naukowych. Recenzja wybitnego historyka Władysława Konopczyńskiego okazała się miażdżąca dla publikacji – uczony zasugerował, iż książka Morawskiego wręcz ośmiesza idee narodowej demokracji.

[96] I. Grabowski, *Masonerja*…, s. 67–75.

[97] *Ibidem*, s. 79.

[98] *Ibidem*, s. 77.

[99] *Ibidem*, s. 78–79.

Również i Pelczar oskarża ich o praktykowanie morderstwa politycznego[100], a poza tym organizację rewolucji lipcowej[101], projekt emancypacji kobiet[102], założenie karbonaryzmu i wywołanie rewolucji we Włoszech[103], zbrodnie, ohydne występki i samobójstwa we Francji[104], zalew pornografii[105], zepsucie obyczajów, ateizm i olbrzymie defraudacje[106]. Ponadto podejrzewa Napoleona Bonaparte o przypuszczalną przynależność do masonerii, a w każdym razie o „działanie po masońsku"[107].

Morawski podaje równie długą listę przestępstw masonerii:

> Rewolucja lipcowa we Francji, symbolizowana w osobie starego **Lafayette'a**; rewolucja listopadowa w Polsce, poczęta z ducha „Wolnomularstwa Narodowego"; rewolucje hiszpańskie i włoskie, niemieckie i polskie z lat 30-tych i 40-tych, dzieła „węglarzy" i „Tugendbundów"; zamach stanu „karbonariusza" **Napoleona III** i szturm na Rzym „węglarza" **Garibaldiego**; trzecia republika francuska, ugruntowana na dawnych tradycjach lożowych i konsekwentnie, a nieraz po trupach, krocząca od **Cremieux** do **Combesa** i od **Constanta** do **Sarrauta** ku realizacji „ideałów" masońskich; szturm na inne trony, któregośmy byli świadkami ułatwiony skażeniem wewnętrznym ich dzierżycieli, grzechem przede wszystkim rozbiorów Polski; wreszcie zaś ohydna rewolucja bolszewicka w Rosji, zwrócona w równej mierze przeciwko tronom, co przeciw ołtarzom, a pieczętująca się „gwiazdą **Dawidową**" – oto szereg etapów końcowych wielkiej walki Antychrysta z Chrystusem, której rozgrywka ostateczna zbiegnie się zapewne aż z końcem dziejów świata[108].

W analizowanych publikacjach antymasońskich widzimy zatem oczywisty wpływ omówionych faz rozwoju antymasonizmu – fazy krytyki kościelnej oraz trzech etapów fazy teorii

[100] J.S. Pelczar, *Masonerya. Jej istota*…, s. 61.
[101] *Ibidem*, s. 214.
[102] *Ibidem*, s. 219.
[103] *Ibidem*, s. 246.
[104] *Ibidem*, s. 238–240.
[105] *Ibidem*.
[106] *Ibidem*, s. 371.
[107] *Ibidem*, s. 212.
[108] K.M. Morawski, W. Moszczyński, *Co to jest masonerja*, s. 91; wyróżnienia – autorzy cytatu.

konspiracyjnych: etapu rewolucji francuskiej, etapu satanistycznego oraz etapu antysemickiego, które wywarły niezwykle silny wpływ na polskich autorów końca XIX i szeroko rozumianego początku pierwszej połowy XX wieku. Stąd możemy u nich odnaleźć amalgamat takich wątków jak satanizm, antysemityzm i spisek filozofów francuskich, który często ewoluował w prawdziwą histerię na punkcie istnienia rzekomego judeo-masońskiego spisku. Niektórzy z autorów, przekonani o rzeczywistym zagrożeniu ze strony żydomasonerii, zdecydowali się podjąć zdecydowane działania i, poza pisaniem oraz informowaniem w ten sposób o złowrogim spisku, organizowali odczyty i wykłady, a nawet zakładali organizacje antymasońskie, takie jak stworzona przez Morawskiego Agencja Antymasońska. Inni zaś, być może kierowani lękiem i obawą przed zemstą ze strony wszechpotężnych masonów, czy też strachem przed ewentualną dyskredytacją, gdyby postawione przez nich tezy zostały otwarcie obalone jako fałszywe, woleli pozostać anonimowi. I tak Feliksa Eger dopiero w trzeciej swojej publikacji ujawniła się jako autorka, wcześniej podpisywała się F.E. (*Kilka słów o masonerii*) lub F. Eger (*Historia towarzystw tajnych*). Podobnie Pelczar początkowo publikował jako J.S. Korczyński, Antoni Kwiatkowski jako Antoni Starodworski, zaś w przypadku *Masonerii w polskim szkolnictwie* znamy jedynie pseudonim autora – Franciszek Lasota.

Warto także zauważyć, iż w przypadku polskiego (a także światowego) antymasonizmu doszło do swego rodzaju nieświadomego i nieplanowanego zastosowania tzw. okna Overtona[109]. Do mitu na temat masonerii powoli i stopniowo dodawano coraz

[109] Okno Overtona – koncepcja zaproponowana przez Josepha P. Overtona, byłego wiceprezydenta Mackinac Center for Public Policy. Zgodnie z tezą Overtona polityczna żywotność idei zależy od tego, czy mieści się ona w oknie akceptowanych przez społeczeństwo idei. Okno Overtona opisuje szereg zasad uznawanych za akceptowalne w obecnym stanie opinii publicznej, które polityk może stosować bez ryzyka oskarżeń o zbyt ekstremalne poglądy na piastowanie urzędu publicznego oraz podaje techniki pozwalające na poszerzenie owego okna w pożądanym przez polityka kierunku. Por. *A Brief Explanation of the Overton Window*, https://www.mackinac.org/OvertonWindow [dostęp: 19.09.2019]; O. Karpenko, *The "Overton Window" as Manipulative Mechanism of Public Values Transformation*, „National Academy of Managerial Staff of Culture & Arts

to nowe i bardziej niewiarygodne szczegóły, które wcześniej zostałyby odrzucone jako zbyt nieprawdopodobne. Gdy społeczeństwo przyjęło już jako prawdziwą (a przynajmniej możliwą) hipotezę o zawiązaniu spisku mającego na celu wywołanie rewolucji francuskiej, tym łatwiej było mu zaakceptować historie o satanistycznej sekcie, zwłaszcza jeśli zyskała ona w pewnej mierze poparcie Kościoła katolickiego, mającego w owym czasie ogromny społeczny autorytet. Podobnie *Protokoły* Mędrców Syjonu nie zostałyby tak szybko zaaprobowane i uznane za prawdziwe, gdyby nie wcześniejsze teorie spiskowe, mity i stereotypy utrwalone w społecznej świadomości zarówno na temat Żydów, jak i masonów.

Sam twórca satanistycznej legendy Taxil zauważył w wywiadzie dla „The National Magazine. An Illustrated American Monthly":

> To publiczność uczyniła mnie tym, kim jestem, oszustem wszechczasów. Gdy pierwszy raz postanowiłem zacząć pisać moje antymasońskie teksty, moim celem była jedynie prosta i czysta rozrywka. Zarzuty, jakie stawiałem masonom, były tak groteskowe, tak nieprawdopodobne, tak bardzo przesadzone, że byłem przekonany, iż każdy zrozumie dowcip i stanę się twórcą nowego rodzaju humoru. Ale moi czytelnicy tego nie pojęli; uznali moje wymysły za objawioną prawdę i im bardziej kłamałem, aby ujawnić swe dotychczasowe kłamstwa, tym bardziej byli przekonani, że byłem wzorem prawdomówności[110].

Nie inaczej było w przypadku polskich autorów – gdyby nie odbiorcy ich antymasońskich publikacji, sam fenomen antymasonizmu nie mógłby zaistnieć.

Herald" 2019, no. 1, s. 51–54, http://journals.uran.ua/visnyknakkkim/article/view/166531 [dostęp: 19.09.2019].

[110] J.M. Chapple, *A halt on the muck rakes*, „The National Magazine. An Illustrated American Monthly" 1906, vol. 24 (kwiecień–wrzesień), s. 228–229; cyt. za: *Taxil hoax*, https://archive.org/details/nationalmagazine24brayrich [dostęp: 28.09.2019].

POLISH ESOTERIC TRADITIONS 1890–1939, VOL. 5: *THE GUIDING IDEAS*

Summary

This collection consists of 17 essays on the guiding ideas of Polish esoteric traditions between 1890 and 1939. The ideas, which could also be called concepts, obviously, do not exhaust all the possible motives and topoi that appear in the views and the practice of Polish esotericists of that period. Neither should the ideas be treated – due to the pioneering nature of the research – as the final presentation of the actualities: they have been named by us 'guiding', because they are the result of a preview of sources and research interests of their authors. We hope that they will be helpful in further exploration of the important culture area of Polish esotericism.

These ideas fall into three groups. The first one – 'The Determinants of Identity' – sketches the ideological profile of Polish esoteric traditions of the late 19th and the first decades of the 20th century. The second, 'Towards Traditions', shows the attitude of the Polish esoteric community towards the idea of two religious traditions: Christianity and Gnosticism. And the third part – defined by us as 'The Contexts of Culture' – presents the ideas appearing in other non-esoteric areas of culture inspired or co-created by the esoteric environments' influences. In the essays we refer to literature (freemason as a character), visual arts (the body theme), technology (photography), popular culture (sensation) and the environment of ideological opponents of esotericism (the anti-Masonic attitude).

The part entitled 'Determinants of the Identity' begins with an essay by Monika Rzeczycka and Urszula Patocka-Sigłowy on the idea of MYSTERY. The authors emphasize not only the fundamental importance of this idea for Western esotericism, but also try to define its ambivalent specificity. On the one hand, the esoteric formations proclaimed the postulate of discovering and disseminating the eternal mysteries of Humanity, while on the

other – in their organizational structures – they created 'internal circles' or 'initiation sub-formations', granting the access to spiritual secrets only to the chosen ones. In the next article, referring to SPIRITUALITY, Izabela Trzcińska presents it in the context of teaching and practising it by Polish theosophists. The researcher distinguishes two trends there: one is the mythological narrative combining the features of theosophical theory of evolution and romantic historiography, whereas the other is the spiritual practice that transcends religious and ideological systems combined with social commitment and the desire to change one's lifestyle.

In the article on SCIENCE, Rafał T. Prinke discusses it on the example of the Polish astrological environment. He concludes that this issue was raised by Polish astrologers (because of the authority of science), however, only in a declarative form, as no attempts were ever made to empirically verify the effects of this discipline. The idea of IMAGINATION was shown in relation to Polish anthroposophical thought. In the opinion of Diana Oboleńska, it manifests itself as an attachment to Polish messianism which, in turn, was based on Steiner's symptomatology of history. The idea of SEX / SEXUALITY is presented by Karolina Maria Hess in a wide range of its manifestations. It can be found in the area of Polish esotericism in a positive approach – accepting an open sexual attitude, in some mysteries, rituals and in the 'search for demonic excitement' as well as in a negative, restrictive one – where the role of sex is limited solely to procreation or to sublimating desire – in the case of sexual magic.

In his paper on SATANISM, Zbigniew Łagosz concentrates on the great attractiveness of this idea for the esoteric environment. He observes its considerable elusiveness – it inspires accusations, stimulates artists, creates poses and provokes scandals rather than encourages genuine involvement in the devil's cult. BROTHERHOOD is discussed by Józef Szymeczek basing on the theosophical movement with particular emphasis on Polish theosophists from Cieszyn. The idea of Brotherhood among nations accompanied the theosophical tradition from the very beginnings, and gained more popularity after the atrocities of the World War I. In case of Polish theosophists it was also manifested in the organizational and social activity such as unions,

leagues, clubs and associations as well as cooperation with the Esperantist movement.

Tadeusz Cegielski's article focuses on PACIFISM in the context of Polish and international Freemasonry. This idea, manifested itself in the reflection and action of adepts of the 'royal art' as defence of or fight for peace in the world. It created an important element of Freemasonry's identity deriving directly from such principles as freedom, tolerance or brotherhood. Agata Świerzowska in her essay on HEALTH writes that, according to Polish esotericists, the idea was closely associated with the slogan of a return to or cooperation with Nature. It was understood as a certain spiritual and material whole. Maintaining or recovering health was, first of all, dependent on one's spiritual well-being. An important element of health-promoting practice was a meat-free diet which not only strengthened man as a spiritual and physical being, but also facilitated the development of his spirit. In an article devoted to HOPE, Anna Mikołejko discusses the above idea on the basis of spiritualist motifs in Polish fiction of the period in question. The author observes that the creators' emphasis on the spiritual potential of a human being is a comforting opposition / complement to the predominant fascination with technology in the culture of that time.

The next group of ideas, called 'Towards Traditions', opens with an essay by Przemysław Sieradzan on ANTI-CHRISTIANISM. In the researcher's opinion, the idea of rejecting the Christian tradition had a small number of supporters among Polish esotericists who, in the vast majority, in fact shared the very Christian religious worldview; its criticism was conducted from the point of view of the Slavic Native Faith or religious systems of India. The essay is followed by Mariusz Dobkowski's study which concentrates on the idea of GNOSTICISM among Polish esotericists, scholars and artists. He emphasizes that in esoteric publications one can see a tendency to construct a special image of this spiritual and religious formation: in addition to typical elements concerning its religious universe, there is a belief that it was one of the stages of the transmission of 'secret knowledge' (NB: the founding stage for Western esotericism) and that it was the target of severe persecution by the mainstream adversaries.

'The Contexts of Culture' section opens with an article by Irena Fijałkowska-Janiak on the idea of a MASON, which can be considered as an attempt to show the issue of the esoteric stereotype in literature. Based on the works of both high and popular literature, the author discusses in detail two types of this image: a freemason-scholar, a thinker, a seeker of secret knowledge, and a freemason-Jew, a cosmopolitan, an enemy of the homeland and of the Church. Then, in her essay on BODY, Zofia Krasnopolska-Wesner focuses on the presence of this idea both in esotericism and in fine arts of the period. The researcher notes that in art the body for a long time had the potential to express not only material beauty but also spiritual content. Then, at the turn of the 19th and 20th centuries it became a particularly grateful subject of artistic experiments. She also states that the esotericists of the time, emphasizing the spiritual capabilities of man, dealt with the nuanced body substantiality that included not only physical but also numerous 'invisible bodies'.

Milena Soporowska's article about PHOTOGRAPHY addresses the relationship between esoterism and technology. The idea of objective capturing reality turned out to be what temporarily connected the new technical invention with the phenomenon of spiritism / mediumism. Also, according to the author, it 'contributed to the inclusion of spirituality in science and vice versa.' The article by Urszula Patocka-Sigłowy and Monika Rzeczycka presents the idea of SENSATION in the context of the functioning of esoteric motifs in popular culture. The research focuses on one of the Polish inter-war tabloids. The authors follow a wide set of occult issues – from spiritism / mediumism, through divination techniques, clairvoyance, telepathy and hypnosis to unconventional medicine and others. They conclude that thanks to tabloids, the esoteric threads became an element of mass culture similar to, for example celebrities' lives, sports, travel or popular entertainment. Katarzyna Rosiak in her essay explores ANTI-MASONRY – an ideological attitude based on conspiracy theories – in the journalism of the ideological opponents of Freemasonry and esotericism. She writes that anti-Semitic, as well as anti-Satanist and anti-Bolshevik stories, were often included in the anti-Freemasonry narratives. The author also points at

some significant events in Polish and general history that the followers of the 'royal art' were blamed for. They include, among others, the partitions of Poland, the French Revolution, the Great War or the Soviet Revolution as well as some political murders.

Translated by Tadeusz Cegielski

BIBLIOGRAFIA[1]

100 lat Polski w liczbach 1918–2018, Warszawa 2018, https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/inne-opracowania-zbiorcze/100-lat-polski-w-liczbach-1918-2018,30,1.html [dostęp: 19.09.2019].

1928. Pierwszy polski kalendarz astrologiczny, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1927.

A Brief Explanation of the Overton Window, https://www.mackinac.org/OvertonWindow [dostęp: 19.09.2019].

About Theosophy, https://www.ts-adyar.org/content/about-theosophy [dostęp: 19.09.2019].

Agassi J., *Towards a Rational Theory of Superstition*, „Zetetic Scholar" 1979, no. 3–4.

Agassi J., *Wild goose chase* [w:] *Science and culture*, ed. *idem*, New York 2003.

Alcyone [Jiddu Krishnamurti], *U stóp Mistrza*, Warszawa–Kraków [1919].

All Nobel Peace Prizes, https://www.nobelprize.org/prizes/lists/all-nobel-peace-prizes [dostęp: 12.12.2019].

A.P. [Agnieszka Pilchowa], *Zmora. Powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wisła 1932.

Apokryfy Nowego Testamentu, red. M. Starowieyski, t. 1, cz. 1, Kraków 2003.

Arciszewska K., *Salmonowicz Halina* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1334 [dostęp: 10.12.2019].

Asprem E., *Dis/unity of knowledge. Models for the study of modern esotericism and science*, „Numen" 2015, vol. 62, no. 5–6.

[1] Ze względu na różnorodność archiwaliów stanowiących podstawę badań przedstawionych w tym tomie i wynikającą z tej różnorodności trudność sporządzenia ujednoliconego opisu dokumentów źródłowych, bibliografia obejmuje wyłącznie spis materiałów opublikowanych. Archiwalia niepublikowane (rękopisy, maszynopisy, notaty itd.) każdorazowo opisano w odnośnikach do tekstu głównego.

Astrologia i nauka w redakcji „Miesięcznika Literackiego”, „Miesięcznik Literacki” 1975, nr 8, http://www.astrolab.org.pl/blog/astrologia-i-nauka-w-redakcji-miesiecznika-literackiego-czesc-1–3 (transkrypcja: R. Marzewski) [dostęp: 1.01.2020].

Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, t. 1–3, tłum. W. Kubicki, Poznań 1930–1937.

Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Poznań 1929.

Baliński S., *Miasto księżyców*, Warszawa [1924].

Banasiak M., *Pisarz tajemnica*, „Stolica. Warszawski Magazyn Ilustrowany” 2013, nr 3 (2251).

Banasiak M., *Stanisław Antoni Wotowski – pisarz zapomniany* [w:] S.A. Wotowski, *George Sand. Kobieta nieposkromionych namiętności. Ostatnia miłość w życiu Chopina*, Warszawa 2014.

Barewicz W., *Demonologia nowoplatoników i Orygenesa* [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 25-letniej działalności nauczycielskiej w Uniwersytecie Lwowskim radcy dworu prof. dra Ludwika Ćwiklińskiego*, Lwów 1902.

Bartyzel J., *Kazimierz Marian Morawski*, http://www.legitymizm.org/ebp-kazimierz-marian-morawski [dostęp: 13.09.2019].

Baum E., *Symbolika wolnomularska w powieści Andrzeja Struga – „Wyspa zapomnienia”*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” 2005, t. 5.

Beaurepaire P.-Y., *L’éloquence maçonnique entre performance oratoire et stratégie de communication au XVIIIe siècle*, „Journée d’études Rhétorique sacrée et éloquence profane. Argumenter à l’époque moderne”, Mulhouse, 1er décembre 2014, DRAFT PAPER.

Beaurepaire P.-Y., *L’Europe des francs-maçons (XVIIIe – XXIe siècles)*, Berlin–Paris 2002.

Bełcikowski J., *O Monsalwacie (problemat Mickiewicza)*, Warszawa 1909.

Bełcikowski W., *Przedmowa* [w:] *idem*, *W walce ze złotym smokiem*, Warszawa 1985.

Bełcikowski W., *Tajemnica wiecznego życia*, [Warszawa] 1926.

Bełcikowski W., *Tajemnica wiecznego życia*, Warszawa 1984.

Bełcikowski W., *W walce ze złotym smokiem*, [Warszawa] 1925.

Berent W., *Żywe kamienie*, Warszawa 1958.

Berger J., *European Freemasonries, 1850–1935. Networks and Transnational Movements* [w:] European History Online (EGO), https://d-nb.info/1020548894/34 [dostęp: 12.12.2019].

Berwiński R.W., *Dwa kruki* [w:] *Wieczorne rozrywki przy kominku*, Poznań 1855.

Besant A., *Esoteric Christianity or the Lesser Mysteries*, Adyar–Wheaton 2002.

Besant A., *La sagesse antique. Exposé sommaire de l'enseignement théosophique*, Paris 1905, http://www.anandgholap.net/Lives_of_Alcyone-AB_CWL.htm# [dostęp: 12.09.2019].

Besant A., *Man and His Bodies*, Adyar 1912.

Besant A., *Seven Great Religions*, Adyar 1972.

Besant A., *The Ancient Wisdom. An Outline of Theosophical Teaching*, London 1899.

Besant A., *The Law of Population. Its Consequences and Its Bearing upon Human Conduct and Morals*, London 1877.

Besant A., *Theosophy and the Law of Population*, London 1904.

Besant A., *Vegetarianism in the Light of Theosophy*, Adyar 1913.

Besant A., *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, tłum. W. Głownia, Warszawa 1928.

Besant A., Leadbeater C.W., *The Lives of Alcyone*, vol. 1–2, Madras 1924.

Bezubik K., *Tatry huczą gnozą! O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Kraków 2013.

Białostocki J., *Iconografia e Iconologia* [w:] *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. 7, Roma 1962.

Biegas B., *Orfida*, Warszawa 1908.

Biegas B., *Wędrówka ducha myśli*, Kraków 1903.

Biegeleisen H., *Biegas*, Lwów 1911.

Biernat E., *„Doktor i Dornach". Wspomnienia o Rudolfie Steinerze* [w:] *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczyk, L. Kalita, Gdańsk 2005.

Biernat E., *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner* [w:] *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, t. 2, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006.

Blavatsky H.P., *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vol. 1–2, New York 1877.

Blavatsky H.P., *Secret Doctrine*, vol. 1–2, London 1888.
Bławatska H.P., *Nauka tajemna*, tłum. W.D. [Wanda Dynowska], F.U., Madras 1957.
Blüth R., *Pisma literackie*, red. P. Nowaczyński, Kraków 1987.
Bocheński W., *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain"*, „Ars Regia" 1994, t. 3, nr 1.
Bogusławski S., *Stoliki magnetyczne* [w:] *Komedye oryginalne Stanisława Bogusławskiego*, t. 3, Warszawa 1853.
Bołoz-Antoniewiczowa H., *Gwiazda w Polsce. Przemówienie wygłoszone na 6 Zjeździe Związku Jutrzenki we wrześniu 1927*, Warszawa 1927.
Bozzano E., *Prawdziwa historia „Małej Stasi"*, „Kwartalnik Spirytystyczny" 2010, nr 1.
Braude A., *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Boston 1989, s. 13.
Breyer S., *Dwa odczyty o miłości, kobiecie i odrodzeniu*, Lwów 1929.
Breyer S., *Lekarz domowy. Opis ciała ludzkiego, zasady zdrowia, pokarmy, rośliny lecznicze i inne środki domowe i zabiegi lecznicze: wodolecznictwo, światło i powietrze, gimnastyka, przyczyny, objawy i leczenie wszelkich chorób*, Kraków 1911.
Breyer S., *„Mazdaznan". Czem on jest i jakie przynosi mi korzyści?*, Warszawa [ok. 1920].
Breyer S., *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937.
Breyer S., *Nowe horyzonty*, Kraków 1910.
Breyer S., *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922.
Breyerowa J., *Jarska kuchnia witaminowa*, Kraków 1927.
Bronner S.E., *A Rumor About the Jews. Antisemitism, Conspiracy and the Protocols of Zion*, Oxford 2003.
Budil I.T., *Spiritualismus a odvrácená strana přírody*, Praha 2017.
Bukowski A., *Św. Augustyn o reinkarnacji dusz* [w:] *Studia augustiańskie*, Warszawa 1931.
„Cahiers de littérature française" 2016, vol. 15 (*Échos des doctrines gnostiques aux XIXe et XXe siècles*).
Campbell B.F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.

Capra F., *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Kraków 1994.

Carducci G., *Inno a Satana*, tłum. J. Dickstein-Wieleżyńska, Gedanum [Gdańsk] 2014.

Cegielski T., *Feniks z popiołów. Odrodzenie wolnomularstwa polskiego (1909–1921)* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Cegielski T., *Księga Konstytucji 1723 r. i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii. Geneza – Fundamenty – Komentarze*, Warszawa 2011.

Cegielski T., *Masoneria* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/458 [dostęp: 11.02.2020].

Cegielski T., *Od papieskiej bulli do tabloidu. Krótki zarys dziejów antymasonizmu*, „Hermaion" 2015, t. 4.

Cegielski T., *„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII w.*, t. 1: *„Oświecenie Różokrzyżowców" i początki masonerii spekulatywnej, 1614–1738*, Warszawa 1994.

Cegielski T., *„Pecunia non olet"? Wiktoriańska idea pieniędzy* [w:] *Europejczycy, Afrykanie, inni. Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, red. B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, Warszawa 2011.

Cegielski T., *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992.

Cegielski T., Gniadek W., *Wielka Loża Narodowa Polski wobec wyzwań i problemów epoki. Dwa dokumenty (ca 1927 oraz 1937)*, „Ars Regia" 2012/2013, t. 13, nr 20.

Cegielski T., Rzeczycka M., *Polscy ezoterycy i wolnomularze* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Chajn L., *Polskie wolnomularstwo. 1920–1938*, Warszawa 1984.

Chajn L., *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975.

Chełmiński B., *Masonerja w Polsce współczesnej*, Warszawa 1936.
Chéroux C., *Wernakularne. Eseje z historii fotografii*, tłum. T. Swoboda, Warszawa 2014.
Chmielewski A., *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.
Chodkiewicz K., *Anatomja ciał niewidzialnych człowieka*, Wisła 1933.
Chodkiewicz K., *Okultyzm a nauka*, Londyn 1961.
Chodkiewicz K., *Wiedza tajemna czy wiedza duchowa*, Wisła 1932.
Cieśla B., *Łódzkie czasopisma humorystyczne w międzywojniu*, Łódź 2014.
Clark K., *Akt. Studium idealnej formy*, tłum. J. Bomba, Warszawa 1998.
Collins M., *When the Sun Moves Northward. Being a Treatise on the Six Sacred Months*, Wheaton 1923.
Conner T., *The Dreyfus Affair and the Rise of the French Public Intellectual*, Jefferson 2014, http://search-1ebscohost-1com-10000b5k905c4.han.buw.uw.edu.pl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=763619&lang=pl&site=eds-live&scope=site [dostęp: 20.09.2019].
Constant B., *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Warszawa 2007.
Conti F., *La Franc-maçonnerie et le mouvement pour la paix en Europe*, trad. N. Casano, „Cahiers de la Méditerranée" 2015, no. 91, https://journals.openedition.org/cdlm/8101#text [dostęp: 5.07.2018].
Cooper I.S., *Reinkarnacja*, tłum. W. Dynowska, Warszawa [1928].
Cowles J., *Podróże Wielkiego Komandora*. Część V, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1.
Cross W., *The Burned-Over District. The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800–1850*, Ithaca–London 1950.
Curry P., *A Confusion of Prophets. Victorian and Edwardian Astrology*, London 1992.
Czarnik O.S., *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Wrocław 1982.

Czermińska M., *Gotyk i pisarze. Topika opisu katedry*, Gdańsk 2005.
Czyński C., *Kartka z tajemnic życia. Opowiadanie kryminalnego procesu odbytego w Monachium w roku 1894*, Warszawa 1899.
Dąbrowska M., *„Non omnis moriar". Odczyt w Klubie Krzywego Koła w 40 rocznicę śmierci Edwarda Abramowicza* [w:] M. Dąbrowska, *Pisma rozproszone*, Kraków 1964.
Dąbrowska M., *Życie i dzieło Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1925.
Daszyńska-Golińska Z., *Zagadnienia polityki populacyjnej*, Warszawa 1927.
Dean G.A., Mather A., *Recent Advances in Natal Astrology. A Critical Review, 1900–1976*, Subiaco 1977.
Dean G.A., Mather A., Nias D., Smit R., *Tests of Astrology. A Critical Review of Hundreds of Studies*, Amsterdam 2016.
Denis L., *Chrystjanizm a spirytyzm. Dowody reinkarnacji. Obcowanie z duchami zmarłych, nauka tajemna, nowe objawienie*, tłum. K. Chobotowa, Wisła 1935.
Denis L., *Wielka zagadka. Bóg i wszechświat, księga natury, prawo krążenia, etapy życia, misja XX wieku*, tłum. K. Chobotowa, Wisła 1937.
Denis L., *Życie po śmierci. Wykład nauki duchów, naukowo uzasadnione rozwiązanie zagadnień życia i śmierci, natura i przeznaczenie jaźni ludzkiej, przeżycia kolejne*, tłum. J. Kreczyńska, Katowice 1924.
Depta H., *Miejsce i rola sztuki w szkołach waldorfskich* [w:] *Świat człowieka – świat sztuki*, red. J.M. Śnieciński, Warszawa 1996.
Deryng X., *Bolesław Biegas*, tłum. K. Marciniak, Paryż–Warszawa [2011].
Deveney J.P., *Spiritualism* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston–Köln 2006.
Di Bernardo G., *Definicja masonerii*, tłum. J. Wysocka, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1.
Dixon J., *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore–London 2001.
Dobiasz M., *Polish Enigma* [w:] *Ænigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art*, eds. R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015.

Dobkowski M., *Bogumiła Jasinowskiego studia nad gnostycyzmem i manicheizmem w kontekście jego badań rosjoznawczych i filozoficznych*, „Slavia Orientalis" 2019, t. 68.

Dobkowski M., *Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego*, „Przegląd Religioznawczy" 2018, nr 1 (267).

Dobrowolska D., *Powieść polityczna dwudziestolecia międzywojennego*, Kielce 2000.

Doel van den M.J.E., Hanegraaff W.J., *Imagination* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

Dołęga-Mostowicz T., *Kariera Nikodema Dyzmy*, https://wolnelektury.pl/media/book /pdf/kariera-nikodema-dyzmy.pdf [dostęp: 10.08.2019].

Doolittle M., *Fatherhood, Religious Belief, and the Protection of Children in Nineteenth-Century English Families* [w:] *Gender and Fatherhood in the Nineteenth Century*, eds. T.L. Broughton, H. Rogers, New York 2007.

Drewnowski T., *Rzecz russowska. O pisarstwie Marii Dąbrowskiej*, Kraków 1981.

Drop K., *Przegrane batalie Juliana Ochorowicza*, „Przegląd Psychologiczny" 2010, nr 3.

Drzewiecki J., *Główne zarysy jarstwa* [w:] M. Czarnowska, *Mały kucharz jarski. Książka zawierająca wypróbowane przepisy przyrządzania smacznych a zdrowych potraw roślinnych oraz naukowe uzasadnienie jarstwa*, Berlin 1904.

Drzewiecki J., *Jarstwo podstawą nowego życia w zdrowiu, piękności i szczęściu*, Berlin 1904.

Drzewiecki J., *Mięso czy pokarmy roślinne. Wskazówki dyetetycznego odżywiania się*, Warszawa 1898.

Du Prel K., *Zagadka człowieka. Wstęp do studyum nauk tajemnych*, tłum. L. Sternklar, Lwów 1913.

Dukes R. [Lionel Snell], *S.T.C.M.O. Seksualne tajemnice czarnych magów obnażone. Esej o magii, jej podstawach, rozwoju i miejscu we współczesnym życiu*, tłum. R.T. Prinke, Poznań 1992.

Dukes R. [Lionel Snell], *S.T.C.M.O. Esej o magii, jej podstawach, rozwoju i miejscu we współczesnym życiu*, tłum. R.T. Prinke, Poznań 1985 (wyd. 2: Poznań 1992).

Dulska M.A., Hess K.M., *Nightmares, Lethargy, and Wandering in the Afterlife. Visions of the Mysteries of Life and Death in Agnieszka Pilchowa's Novel Zmora*, „Melancolia. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR" 2019, vol. 4.

Dunikowski o Młodej Polsce [w:] J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*, Warszawa 1973.

Dynowska W., *Parsifal w świetle wiedzy okultystycznej* (afisz odczytu), https://polona.pl/item/afisz-inc-w-poniedzialek-dnia-11-kwietnia-o-godz-8-wiecz-wanda-dynowska,NDAxNDUxOTQ/ [dostęp: 12.09.2019].

Dynowska W., *Twój warsztat*, Bangalore, listopad 1937 [w:] *eadem*, *Razem pod wiatr. Wiersze indyjskie. Pożegnanie Polski. Z rozmów ze sobą*, Bangalore 1948.

Dziurzyński D., *Przybyszewski fantastyczny*. *Między patologią a satanizmem*, Warszawa 2017.

[Eger F.], *Historya towarzystw tajnych*, Kraków 1894.

Eger F., *Kilka słów o masonii*, Warszawa 1901.

Eger F., *Żydzi i masoni we wspólnej pracy*, Warszawa 1908.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

Elias N., *Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle 1939.

Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33*, red. A. Baron, tłum. M. Gilski, Kraków 2015.

Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

Faivre A., *Access to Western Esotericism*, New York 1994.

Faivre A., *L'ésotérisme*, Paris 2012.

Feyerabend P., *Science in a free society*, London 1978.

Feyerabend P., *The strange case of astrology* [w:] *Philosophy of science and the occult*, ed. P. Grim, Albany 1982.

Figura w rzeźbie polskiej XIX i XX wieku (katalog wystawy), red. P. Szubert, Warszawa 1999.

Fijałkowska-Janiak I., *Literatura i Loża. Wpływ wolnomularstwa na literaturę rosyjską* [w:] *Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002.

Fijałkowska-Janiak I., *Żyd Wieczny Mason* [w:] *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.

Fijałkowska-Janiak I., *Литературная интерпретация масонской дороги к Храму Соломона* [w:] *Jews and Slavs*, vol. 10: *Semiotics of Piligrimage*, eds. W. Moskovich, S. Schwarzband, Jerusalem 2003.

Fijałkowska-Janiak I., *Максимилиан Волошин как масонский писатель* [w:] *Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat, (seria „Światło i ciemność", t. 1), Gdańsk 2001, s. 124–150.

Fijałkowska-Janiak I., *Миф жидомасонского заговора в русской и польской литературе* [w:] *Jews and Slavs*, vol. 21: *Jews, Poles and Russians. Jews–Polish and Jewish–Russian contacts*, eds. W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak, Jerusalem–Gdańsk 2008.

Florkowa M., *Tajemnice szlachetnych kamieni*, przedm. T. Zori, Wisła 1938.

Floryńska H., *Spadkobiercy Króla-Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976.

Fox Talbot W., *The Pencil of Nature*, Londyn 1844.

Furor Divinus II. Materiały z Konferencji Lashtal Press, Gdańsk 2009, red. K. Azarewicz, Gdynia 2010.

G.O.M. [G.O. Mebes], *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny wykład nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symbolistyki*, t. 1–2, tłum. K. Chobot, Cieszyn 1921.

Gabriel M., *Notorious Victoria. The Life of Victoria Woodhull, Uncensored*, New York 1998.

Gajkowska C., *Jadwiga Marcinowska*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jadwiga-marcinowska [dostęp: 2.02.2020].

Gawroński F., *Czy to było?* [w:] *idem*, *Złudzenia*, Lwów 1901.

Gemra A., *Powieść polityczna przygodowa (political fiction)* [w:] *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 1997.

Geniusz M., *Znaj siebie samego*, Kraków 1910.

Gervaso R., *Bracia przeklęci. Historia masonerii*, tłum. K. Kościelak, Warszawa 2005.

Głażewski J., *Wieczysty węzeł ludzkości: pieśni łańcuchowe jako gatunek rytualnej poezji masońskiej*, „Napis. Pismo poświęcone literaturze użytkowej" 2010, nr 16.

Głębicka E., *Maria i Marian Dąbrowscy wśród wolnomularzy w latach 1909–1925 (w świetle ich korespondencji)*, „Teksty Drugie" 2005, nr 6.

Głębicka E., *„Przypisywanie" Dąbrowskiej. O różnicach w komentowaniu tekstów na przykładzie edycji krytycznej Nocy i dni oraz korespondencji osobistej*, „Sztuka Edycji" 2017, nr 2.

Gleic A.K., *Glossarjusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936.

Głowiński M., *Zagajenie* [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum. Warszawa 10–11 grudnia 1979*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981.

Godwin J., *Blavatsky and the First Generation of Theosophy* [w:] *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden–Boston 2013.

Godwin J., *The Theosophical Enlightenment*, Albany 1994.

Godwin J., *Upstate Cauldron. Eccentric Spiritual Movements in Early New York State*, Albany 2015.

Górski A., *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, Warszawa 1908.

Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

Gotovitch J., *Franc-Maçonnerie, guerre et paix*, https://www.persee.fr/doc/efr_0000–0000_1987_act95_1_2889 [dostęp: 5.07.2018].

Grabiński S., *Wyspa Itongo*, Warszawa 1936.

Grabowski I., *Masonerja*, Warszawa 1923.

Grabska E., *Moderniści o sztuce*, Warszawa 1971.

Grashey H., Hirt L., Preyer W., *Der Prozess Czynski. Thatbestand desselben und Gutachten über Willensbeschränkung durch hypnotisch-suggestiven Einfluss*, Stuttgart 1895.

Grimstad K.J., *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doktor Faustus*, Rochester 2002.

Grudnik K., *Krótka historia satanizmu*, „Trans/wizje" 2014, nr 5.

Grudnik K., *Okultyzm i nowoczesność. Studium literaturoznawcze*, Gdynia–Kraków 2016.

Guénon R., *Le Roi du Monde*, Paris 1927.
Haluza J.L., *Ogólny pogląd na wzajemne działanie sił kosmicznych w wszechświecie i na człowieka* [w:] *1929. Pierwszy polski kalendarz astrologiczny*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1928.
Hanegraaff W.J., *Beyond the Yates paradigm. The study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries" 2001, vol. 1, no. 1.
Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
Hanegraaff W.J., *Reason, Faith, and Gnosis. Potentials and Problematics of a Typological Construct* [w:] *Clashes of Knowledge. Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, eds. P. Meusburger, M. Welker, E. Wunder, Heidelberg 2008.
Hanegraaff W.J., *Western Esotericism*, London 2013.
Harvey D.A., *Lucifer in the City of Light. The Palladium Hoax and "Diabolical Causality" in Fin de Siècle France*, „Magic, Ritual, and Witchcraft" 2006, vol. 1, no. 2.
Hass L., *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Warszawa 1984.
Hass L., *Druga wizyta Johna Henry'ego Cowlesa w Polsce i jej późniejsze perypetie, 1936–1947 (w świetle relacji i dokumentów)*, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 2.
Hass L., *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1996.
Hass L., *Sekta farmazonii warszawskiej. Pierwsze stulecie wolnomularstwa w Warszawie (1721–1821)*, Warszawa 1980.
Hass L., *Wolnomularze polscy w kraju i na świecie 1821–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 1999.
Hedin S., *Ossendowski und die Wahrheit*, Lipsk 1925.
Helena Blavatsky, „Western Esoteric Masters Series", ed. N. Goodrick-Clarke, Berkeley 2004.
Hempel J., *Bohaterska etyka Ramajany*, Lublin 1914.
Hempel J., *Kazania piastowe*, Bielsk 2012.
Hempel J., *Kazania polskie*, Kurytyba 2010.
Hess K.M., *Czarownice, mistyczki, media. Kobiety w badaniach fenomenów hipnotycznych Juliana Ochorowicza* [w:] *Czarownice, czarownicy. Studia interdyscyplinarne*, red. A. Anczyk, Kraków 2020.

Hess K.M., *Sad Satan's Children. Stanisław Przybyszewski and Esoteric Milieus*, „La Rosa di Paracelso" 2017, nr 2.

Hess K.M., *Władysław Reymont's Fascination with Occultism. Biographical and Artistic Threads*, „Književna istorija" 2020.

Hess K.M., *Wschód i Zachód w fuzji teozofii z chrześcijaństwem. Liberalny Kościół Katolicki i jego recepcja w Polsce* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015, s. 26–52.

Hess K.M., Dulska M.A., *Sukkuby i inkuby w koncepcji magii seksualnej Józefa Świtkowskiego*, „Maska" 2017, nr 33 (*Magia*).

Hess K.M., Sieradzan P., *Explorations of the Esoteric Dreams of the Himalayas* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność", t. 8), Gdańsk 2017.

Hesse H., *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1971.

Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism, eds. W.J. Hanegraaff, J.J. Kripal, Leiden 2008.

Historia Le Droit Humain w Polsce, http://droithumain.pl/index.php/o-nas/24-historia-dh-w-polsce [dostęp: 9.09.2019].

Hivert-Messeca Y., *Hiram entre paix et guerre. L'humanisme maçonnique à l'épreuve de la Grande Guerre. Version écrite et longue de la conferérence publique prononcée le 3 novembre 2016 dans la cycle annuel de la loge Villard de Honnecourt (GLNF)*, https://yveshivertmesseca.wordpress.com/2016/11/10/2584/ [dostęp: 5.07.2018].

Homolacs K., *Ona*, Kraków 1905.

Homolacs K., *Wychowawcze znaczenie sztuki*, Warszawa 1938.

Howe E., *Astrology and the Third Reich*, Wellingborough 1984.

Hroch M., *Małe narody Europy*, tłum. G. Pańko, Wrocław 2003.

Hutnikiewicz A., *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964.

Iliffe R., *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford 2017.

Illg J., *Niesamowitego spotkania karty nieznane. Korespondencja Tadeusza Micińskiego z Wincentym Lutosławskim* [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979.

Introvigne M., *Huysmans, Joris-Karl* [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006.

Introvigne M., *Satanizm. Historia, mity*, tłum. A. Gogolin, Kraków 2014.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, vol. 1.2, Paris 1979.

Ireneusz z Lyonu, *List św. Ireneusza do Florinusa (fragmenty) i List św. Polikarpa do Filipensów*, tłum. B. Wilanowski, Warszawa 1920.

Jan Lagutt von Ostheim, b.a., http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1113 [dostęp: 7.11.2019].

Janicka K., *O poglądach estetycznych Stanisława Przybyszewskiego*, „Sztuka i Krytyka" 1956, nr 3–4.

Janicki K., *Epoka hipokryzji. Seks i erotyka w przedwojennej Polsce*, Kraków 2015.

Jankowski J., *Nowości okultyzmu. Przegląd ostatnich zdobyczy wiedzy tajemnej z dziedziny rozumowej i doświadczalnej*, Warszawa 1911.

Janowski K., *Wolnomularstwo (Masonerja)*, Lwów b.r.w.

Jarosławski M., *Klub wtajemniczonych. Powieść*, Warszawa 1927.

Jasinowski B., *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.

Jasińska M., *O Krishnamurtim*, „Colloquia Communia" 1987, nr 1–2.

Jemelka M., *„Sešli jsme se jako křesťané". Počátky lidového spiritismu ve Slezsku do jeho institucionalizace v letech 1914–1919*, „Slezský sborník" 2016, R. 114, č. 2.

Jinarajadasa C., *Early Teachings of the Masters 1881–1883*, Chicago 1923.

Jiro Tanaka D., *Gnosophilia. Bloch, Benjamin, and the Authority of Counter-Tradition* [w:] *The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age*, eds. J. Landy, M. Saler, Stanford 2009.

Jocz A., *Przypadek „osy rozbójniczej". Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009.

Johnson P.K., *The Masters Revealed. Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*, New York 1994.
Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
Kafker F.A., Loveland J., *André-François Le Breton, initiateur et libraire en chef de l'Encyclopédie*, „Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie" 2016, t. 51.
Kandyński W., *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996.
Kant I., *Ku wieczystemu pokojow*i, tłum. M. Żelazny [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2011.
Kant I., *Wieczny pokój*, tłum. J. Mondschein, Toruń 1992.
Kargol A., *Strug. Miarą wszystkiego jest człowiek. Biografia polityczna*, Warszawa–Kraków 2016.
Karpenko O., *The "Overton Window" as Manipulative Mechanism of Public Values Transformation*, „National Academy of Managerial Staff of Culture & Arts Herald" 2019, no. 1. http://journals.uran.ua/visnyknakkkim/article/view/166531 [dostęp: 19.09.2019].
Karta pierwszej klasy Wyższej Szkoły Wiedzy Duchowej Jerzego Lilientala (fotografia) [w:] *Polskie tradycje ezoetryczne 1890–1939*, t. 4: Źródła i dokumenty, red. D. Oboleńska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.
Kemp W., *Historia fotografii. Od Daguerre'a do Gursky'ego*, tłum. M. Bryl, Kraków 2014.
Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.
Kidd T., *The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven 2007.
Kienzler I., *Prowokatorka. Fascynujące życie Marii Dąbrowskiej*, Warszawa [2018].
Kiersch J., *A History of the School of Spiritual Science. The First Class*, trans. A.R. Meuss, Dornach 2006.
Kingsford A., *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, tłum. L. Leszczyński, Warszawa 1904.
Kirchner R.E., *Mój system tajemny*, tłum. P. Kozielski, Lwów 1913.
Klecz M., *Kabalistyczne obliczanie numerów loteryjnych* [w:] *Polski kalendarz astrologiczny (Almanach wpływów kosmicznych) na rok 1934*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1933.

Klemens XII, *In eminenti apostolatus specula*, http://freemasonry.bcy.ca/anti-masonry/papal/in_eminenti.html [dostęp: 14.09.2019].

Kłoczowski J.A., *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i historyczny* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006.

Knapikowa M., *Mieczysław Skrudlik*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/mieczyslaw-skrudlik [dostęp: 16.09.2019].

Kocówna B., *Reymont. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1971.

[Koehler Z.], *Elementarny kurs astrologii urodzeniowej w 15 lekcjach*, Bydgoszcz 1937.

Kołtoniak A., *Recepcja twórczości Adama Mickiewicza w „Tygodniku Ilustrowanym" w latach 1898–1907*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza" 2008, nr 1 (43).

Konieczny J., *Juliusz Słowacki w świetle okultyzmu*, Lwów 1909.

Korczyński J.S. [Józef Stanisław Pelczar], *Masonerya. Jej początki, organizacya, ceremoniał, zasady i działanie*, Przemyśl 1905.

Korwin Kwiatkowski W., *Zbiór tajemnic świata widzialnego i niewidzialnego czarnej magii*, Stanisławów 1923.

Kowalczykowa A., *Programy i spory literackie w dwudziestoleciu 1918–1939*, Warszawa 1981.

Koźmiński L., *Voltaire finansista*, tłum. M. Dera, wstęp A. Koźmiński, przedm. T. Cegielski, Warszawa 2019.

Krajski S., *Masoneria polska 2017. U progu katastrofy*, Warszawa 2017.

Krajski S., *Masoneria. Zaciskanie pętli*, Warszawa 2018.

Krasnodębski Z., *M. Weber*, Warszawa 1999.

Kraszewski J.I., *Trapezologjon. Historyjka*, Warszawa 1855.

Krishnamurti J., *Jak wiele sieci rzek* [w:] *idem*, *W sercu mem jesteś*, [tłum. H. Potulicka], Warszawa 1928.

Krishnamurti J., *Na szczytach prawdy. Przemówienia w Ommen, sierpień 1927*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1928.

Krishnamurti J., *Nie zważam na nic* [w:] *idem*, *W sercu mem jesteś*, [tłum. H. Potulicka], Warszawa 1928.

Krishnamurti J., *Now*, Ommen 1929.

Krishnamurti J., *Rozwiązanie Zakonu Gwiazdy*, tłum. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1929.

Krishnamurti J., *Życie wyzwolone. Przemówienia w Ommen, sierpień 1926*, tłum. J.B. Rychliński, Warszawa 1929.

Krobicki K., *O „Księgach Rodzaju Narodu Polskiego"*, „Pamiętnik Literacki" 1969, t. 60, nr 3.

Krzyżanowski J., *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Warszawa 1971.

Książyk Ł., *Nihilizm gnostycki w kulturze przełomu XIX i XX wieku. Rekonesans*, Warszawa 2010.

Küenzlen G., *Max Weber: religia jako odczarowania świata* [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen i in., tłum. L. Łysień, Kraków 2008.

Kuźma E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.

Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław 1976.

Lachman G., *Madame Blavatsky. The Mother of Modern Spirituality*, New York 2012.

Łagosz Z., *Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki* [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, Kraków 2017.

Łagosz Z., *Aparat represji wobec Roberta Waltera i jego działalności na kanwie masonerii ezoterycznej rytu Memphis-Misraim*, „Hermaion" 2015, t. 4.

Łagosz Z., *Czesław Czyński – uwodziciel hipnotyczny* [w:] *Antropologia miłości*, t. 7: *Miłość czarowna*, red. B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka, Wrocław 2015.

Łagosz Z., *Czesław Czyński. Czarny adept*, Warszawa 2017.

Łagosz Z., *Mariawici a okultyzm – próba dotarcia do prawdy* [w:] *Prawda i fałsz o Polskiej chwale i wstydzie*, red. W.K. Pessel, S. Zagórski, Łomża 2010.

Łagosz Z., *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji*, „Studia Religiologica" 2014, t. 47, nr 3.

Łagosz Z., *Mit polskiego satanizmu. Czesław Czyński – proces, którego nie było*, „Hermaion" 2012, t. 1, s. 186–206.

Łagosz Z., *Na obrzeżach religii i filozofii: Czesław Czyński*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2006, nr 53/54.
Łagosz Z., *Polska myśl magiczna XX wieku na przykładzie Cz. Czyńskiego* [w:] *Furor Divinus. Materiały z konferencji Lashtal Press, Gdańsk 2008*, red. K. Azarewicz, Gdynia 2009.
Łagosz Z., *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX-wiecznej tradycji ezoterycznej*, Gdynia–Kraków 2016.
Łagosz Z., *Sekta Diabła, powieść S.A. Wotowskiego jako mitotwórcza koncepcja realnych wydarzeń „procesu satanistów"*, „Fronda Lux" 2016, nr 80.
Łagosz Z., *Zakon Martynistów w Polsce (geneza, rozwój, upadek)*, „Przegląd Religioznawczy" 2006, nr 3 (221).
Lameński L., *Stach z Warty Szukalski i Szczep Rogate Serce*, Lublin 2007.
Lange A., *Miranda*, Warszawa 1924.
Lange A., *Miranda*, Warszawa 1987.
Lange A., *Pochodnie w mroku. Żeromski – Reymont – Kasprowicz*, Warszawa 1926.
Lange A., *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1928.
Lange A., *W czwartym wymiarze*, Częstochowa 1925.
Leon Wielki, *Kazania wybrane*, tłum. J. Czuj, Poznań 1936.
Leon XIII, *Humanum genus*, http://www.frydek.pl/poczet/encykliki/leon13/humanum.pdf [dostęp: 12.09.2019].
Listy Henryka Kunzeka do dr. Rudolfa Steinera [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.
Liturgja Liberalnego Kościoła Katolickiego w Polsce, Warszawa 1929.
Lodge O., *Raymond or Life and Death*, London 1916.
Łotman J., *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, tłum. E. Balcerzan, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja" 1974, nr 3 (915).
Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge 1936.
Lovejoy A.O., *The Historiography of Ideas* [w:] *idem*, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960.

Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

Lutosławski W., *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń*, Kraków 1909.

Lutyens M., *Krishnamurti. The Years of Awakening*, London 1975.

Mackiewicz L., *Ślady idei masońskich w powieści Andrzeja Struga „Wyspa zapomnienia"*, „Rocznik Europejskiego Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów" 2003, t. 1.

Majewski E., *Profesor Przedpotopowicz*, Warszawa 1898.

Marquès-Rivière J., *Wolnomularstwo a szkoła*, tłum. A.D. Drużbacka, Katowice 1936.

Martin L.P., *Les Francs-maçons dans la cité. Le pacifisme et la francs-maçonnerie dans l'Europe de l'entre-deux-guerres*, https://books.openedition.org/pur/19613 [dostęp: 5.07.2018].

Marulewska K., *Idea „wiecznego pokoju" Kanta a współczesny porządek międzynarodowy*, „Dialogi Polityczne" 2005, nr 5–6.

Matuszek G., *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego* [w:] S. Przybyszewski, *Synagoga szatana i inne eseje*, red. G. Matuszek, Kraków 1997.

Matuszewski I., *Słowacki i nowa sztuka*, Warszawa 1902.

Mazurczak U.M., *Ciało i jego cień. Refleksje nad sposobami ukazywania ciała w malarstwie europejskim*, „Ethos" 2008, nr 2–3 (82–83).

Mazurczak U.M., *Cielesność człowieka w średniowiecznym malarstwie Italii*, t. 1, Lublin 2012.

Mazurczak U.M., *Dwie starożytne tradycje rozumienia ciała w sztuce średniowiecznej*, „Roczniki Humanistyczne" 2007, t. 54–55.

Mazurczak U.M., *Zmysłowa cielesność zła i piękno cierpienia. Obrazy cielesności w sztuce* [w:] *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, Lublin 2014.

Mc Leod H., *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, překl. T. Suchomel, Brno 2007.

Melbechowska-Luty A., *Kreator. Rzeźbiarskie dzieło Xawerego Dunikowskiego*, Warszawa 2012.
Methorst-Kuiper A.J.G., *Krishnamurti*, Bombay [1970].
Michalski H., *Mason-rewolucjonista. Andrzej Strug (Tadeusz Gałecki 1871–1937)*, „Ars Regia" 1993, t. 2, nr 1.
Michalski J., *Ignacy Grabowski*, https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/ignacy-grabowski#text [dostęp: 16.09.2019].
Michel A.G, *Państwo w okowach masonerii*, tłum. K.M. Morawski, Katowice 1937.
Miciński T., *Król Duch-Jaźń. Poemat Juliusza Słowackiego* [w:] *idem*, *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906.
Miciński T., *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa [ca 1910].
Miciński T., *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa 2004.
Miciński T., *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu. Tragedja z dziejów Bizancjum X wieku*, Kraków 1909.
Miciński T., *Walka o Chrystusa*, Warszawa 1911.
Mickiewicz A., *Literatura słowiańska. Kurs trzeci* [w:] *idem*, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1998.
Mikołejko A., *From the Grotesque to a Vision. Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność", t. 7), Gdańsk 2017.
Mikołejko A., *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.
Mikołejko A., *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.
Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.
Miller E.C., *Body, Spirit, Print. The Radical Autobiographies of Annie Besant and Helen and Olivia Rossetti*, „Feminist Studies" 2009, vol. 35, no. 2.
Moes-Oskragiełło K., *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny*, Warszawa 1888.

Moes-Oskragiełło K., *Przyrodzone pokarmy człowieka i wpływ ich na dolę ludzką*, Warszawa 1888.

Moes-Oskragiełło K., *Słowo wstępne* [w:] A. von Seefeld, *Jarosz i jarstwo (wegetaryjanizm). Przyczynki do nauki o pożywieniu wyłącznie roślinnym, jako jedynym środku wyzwolenia się od chorób fizycznych, moralnych i społecznych, słowem odrodzenia się rodzaju ludzkiego*, tłum. K. Moes-Oskragiełło, Warszawa 1884.

Moramarco M., *La massoneria ieri e oggi*, Milano 1977.

Morawski K.M., *Wolnomularstwo a Polska w dobie dziejowej przed rewolucją francuską* [w:] *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie 28 listopada do 4 grudnia 1930 r.*, red. K. Tyszkowski, t. 1: *Referaty*, Lwów 1930.

Morawski K.M., *Źródło rozbioru Polski. Studja i szkice z ery Sasów i Stanisławów*, Poznań 1935.

Morawski K.M., Moszczyński W., *Co to jest masonerja*, Warszawa 1939.

Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2010.

Nasierowski T., *Wolnomularstwo bez tajemnic*, Warszawa 1996.

Nasierowski T., *Żeromski – Strug – Dąbrowska a psychiatrzy wolnomularze*, Warszawa 1997.

Nemesius Emesenus, *De natura hominis graece et latine*, ed. Ch.F. Matthaei, Halle 1802.

Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.

Neupert K., *Światopogląd przyszłości* [w:] *Polski kalendarz astrologiczny i efemerydy astronomiczne (Almanach wpływów kosmicznych) na 1932 rok*, red. F.A. Prengel, Bydgoszcz 1931.

Newman W.R., *Newton the Alchemist. Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*, Princeton 2019.

Niemojewski A., *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909.

Niemojewski A., *O masonerji i masonach. Szkic popularny*, Warszawa 1906.

Niemojewski A., *Tajemnice astrologji chrześcijańskiej*, Warszawa 1913.

Nizio K., *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 1977, z. 13.

Nola di A.M., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

Nowicki A., *Filozofia masonerii u progu siódmego tysiąclecia*, Gdynia 5997 [1997].

Nowicki A., *Tadeusza Micińskiego subiektywizacja i pluralizacja lucyferyzmu* [w:] T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Warszawa 2004.

O Krishnamurtim. Myśli, cytaty, streszczenia, red. E. K.[arasiówna] [w:] *Różne głosy o nowej nauce*, Madras 1957.

Oboleńska D., *De Imaginatione. О эзотерической имагинации в русской культуре начала XX века*, Gdańsk 2014.

Oboleńska D., *Homolacs Karol* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/335 [dostęp: 29.12.2019].

Oboleńska D., *Hulewicz Jerzy* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1633 [dostęp: 29.12.2019].

Oboleńska D., *Rundbaken Jan* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/604 [dostęp: 29.12.2019].

Oboleńska D., Rzeczycka M., *Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862–1944)*, „Przegląd Religioznawczy" 2016, nr 1 (259).

Ochorowicz J., *De la suggestion mentale*, Paris 1887.

Ochorowicz J., *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studjów z psychologji kryminalnej*, Warszawa 1870.

Ochorowicz J., *O sugestji myślowej*, Kraków 1937.

Ochorowicz J., *Pierwsze zasady psychologii i inne prace*, red. R. Stachowski, Warszawa 1996.

Ochorowicz J., *Zjawiska medyumiczne*, Warszawa–Lwów 1913–1914, t. 1–5.

Okołowicz N., *Wspomnienia z seansów z medjum Frankiem Kluskim*, Warszawa 1926.

Ossendowski F., *Beasts, Men and Gods*, New York 1922.
Ossendowski F., *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów. (Konno przez Azję Centralną)*, Warszawa [1923].
Ostrowska-Grabska H., *Bric à Brac 1848–1939*, Warszawa 1978.
Ostrowski W., *Powieść okultystyczna* [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tyniecka-Makowska, Kraków 2006.
Otto R., Świętość. *Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
Our Brother Rudyard Kipling. Lecture delivered on Oct. 07, 2011 at the CR4 Lodge, https://albertpike.wordpress.com/kipling-mason/ [dostęp: 28.04.2020].
Paczkowski A., *Prasa polska w latach 1918–1939*, Warszawa 1980.
Pająk H., *Bestie końca czasu*, Lublin 2001.
Panofsky E., *Introductory* [w:] *idem*, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939.
Paracelsus, *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* [w:] *idem*, *Sämtliche Werke*, München 1933.
Paracelsus, *O nimfach, sylfach, pigmejach, salamandrach etc.*, tłum. R. Urbański, Wrocław 2013.
Partridge Ch., *The Re-Enchantment of the West*, London 2004, vol. 1–2.
Pasek Z., *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego* [w:] *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły. Monografia Wisły*, t. 3, red. R. Czyż, Z. Pasek, Wisła 2008.
Pasi M., *The problems of rejected knowledge. Thoughts on Wouter Hanegraaff's Esotericism and the Academy*, „Religion" 2013, vol. 43, no. 2.
Pasricha A., *The Political Thought of Annie Besant*, New Delhi 2009.
Patocka-Sigłowy U., *Polish Esoteric Press and Book Publications in the Years 1890–1939* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019.
Patocka-Sigłowy U., *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Patocka-Sigłowy U., *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Patocka-Sigłowy U., Rzeczycka M., *„Wiedza Duchowa" (1934). Z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej*, „Zeszyty Prasoznawcze" 2019, t. 62, nr 3 (239).

Pawłowski A., Ulkan A., *Astrologja. Wtajemniczenie i porady dla każdego*, Toruń 1927.

Pearson B.A., *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis 2007.

Pelczar J.S., *Masonerya. Jej istota, zasady, dążności, początki, rozwój, organizacya, ceremoniał i działanie. Według pewnych przeważnie masońskich źródeł*, Kraków 1914.

Pełczyński S., *Proroctwo Mickiewicza „a imię jego czterdzieści i cztery", czyli Marszałek Piłsudski przepowiedzianym mężem i wskrzesicielem narodu*, Warszawa 1930.

Piasecka E., *„Dolina Mroku". Groza i niesamowitości w prozie polskiej lat 1890–1918*, Opole 2006.

Piłsudska A., *Wspomnienia*, Londyn 1985.

Pingree D., *Hellenophilia versus the history of science*, „Isis" 1992, vol. 83, no. 4.

Piotrowicz A., *Poglądy filozoficzne Maurycego Straszewskiego*, Toruń 2006.

Pipes D., *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, tłum. S. Kędzierski, Warszawa 1998.

Pistis Sophia, eds. C. Schmidt, V. MacDermot, Leiden 1978.

Plutarchus, *Iside et Osiride. O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.

Poe E.A., *Kruk*, tłum. Z. Przesmycki [w:] *Poeci języka angielskiego*, red. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, t. 2, Warszawa 1971.

Poliakov L., *La causalité diabolique*, Paris 2006.

Polończyk E., *Lekarze i leczenie*, Lwów 1918.

Polończyk E., *Praktyczne wskazówki leczniczo-dyetetyczne*, Lwów 1922.

Polończyk E., *Samoleczenie się*, Warszawa 1930.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Pomian K., *L'Europe et ses nations*, Paris 1990.

Poniatowski Z., *Gnoza i gnostycyzm. Bibliografia publikacji w Polsce*, „Studia Religioznawcze" 1990, nr 22.

Prevoz-Woźniewski Z., *Symbolika astralna Słowackiego*, Bydgoszcz 1935.

Prinke R.T., *Doktor Punar Bhava i polscy sataniści*, „Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Radiestezyjnego w Bydgoszczy" 1986, nr 4.

Prinke R.T., *Krótki zarys dziejów astrologii w Polsce*, „Problemy Astrologii" 1980, t. 1.

Prinke R.T., *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*, Warszawa 2014.

Prinke R.T., Weres L., *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, Poznań 1982, t. 2.

Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, Warszawa 23–29 października 1929 [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Prokofieff S., *Misterium Michaela*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2016.

Prokofieff S., Selg P., *Konferencja Bożonarodzeniowa i powstanie nowych misteriów*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2017.

Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998.

Prokopiuk J., *Jestem heretykiem. Ogdoada gnostycka*, Białystok 2004.

Prokopiuk J., *Mistrz z Komorowa. Robert Walter* [w:] *idem*, *Szkice antropozoficzne*, Białystok 2003.

Prokopiuk J., *Novalis, czyli ziarno przyszłości* [w:] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, red. i tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Protokoły Mędrców Syjonu, b.m.w. 1919, http://wojtek.pp.org.pl/pliki/notki/2019–02–12_protokoly-medrcow-syjonu-skladnica/Protoko%C5%82y%20Medrc%C3%B3w%20Syjonu%20z%201919%20roku%20w%20formacie%20PDF.pdf [dostęp: 20.08.2019].

Przewóska-Helja M.C., *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota (z kart pamiętnikowych)*, Warszawa 1937, https://polona.pl/item/mieczyslaw-geniusz-dzieje-zywota-z-kart-pamietnikowych-z-lat-wojny,NDE3NTM3OTQ/#info:metadata [dostęp: 7.10.2018].

Przybyszewski S., *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha"*, Poznań 1918.

Przybyszewski S., *Il regno doloroso*, Lwów 1924.

Przybyszewski S., *Synagoga Szatana. Przyczynek do psychologii czarownicy*, Warszawa 1902.

Przybyszewski S., *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1922.

Radziszewski S., *Wiedza tajemna*, Warszawa 1904.

Radziwiłłowicz R., *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1926.

Radziwiłłowicz R., *Podstawy psychologii w zarysie*, Warszawa 1926.

Ramacharaka J., *Religje Indyj. Wyjątek z dzieła „Religje i tajemne nauczania Wschodu"*, tłum. K. Chobot, Warszawa 1930.

Reymont W., *Wampir*, Warszawa 1986.

Roberts J.M., *The Mythology of the Secret Societies*, New York 1972.

Roggemans M., *History of Martinism and the F.U.D.O.S.I.*, Marston Gate 2009.

Rogosz-Walewska J., *Prochom Juljusza Słowackiego*, Kraków 1927.

Rosiak K., *Cagliostro Alessandro di* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3691 [dostęp: 20.09.2019].

Rosiak K., *Eger Feliksa* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/963 [dostęp: 14.09.2019].

Rosiak K., *Taxil Léo* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/3646 [dostęp: 20.09.2019].

Rożek M., *Diabeł w kulturze polskiej*, Warszawa–Kraków 1993.

Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995.

Rzeczycka M., *Chrzanowski Bogdan* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1163 [dostęp: 10.12.2019].

Rzeczycka M., *Colonna-Walewska Józefina* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/723 [dostęp: 29.12.2019].

Rzeczycka M., *Młodopolska antropozofia (Kraków i okolice)* [w:] *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.

Rzeczycka M., *Szpyrkówna Maria Horska* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/660 [dostęp: 11.03.2020].

Rzeczycka M., Arciszewska-Tomczak K., *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Rzeczycka M., Hess K.M., *Slavic Hyperboreans, Vegetarianism and Occultism. Konstanty Moes-Oskragiełło's Theories on the Sound State of a Man* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019.

Rzeczycka M., Sieradzan P., *Międzynarodowa afera z tajemną księgą w roli głównej (Warszawa – Naggar – Wisła – Asunción: 1936–1937)* [w:] *Magia ksiąg, księgi magii. Księga pamiątkowa poświęcona profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska, U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017.

Rzut zasad Towarzystwa Antropozoficznego [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Saler M., *As If. Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*, Oxford–New York 2012.

Sandler S., *Posłowie* [w:] A. Strug, *Wyspa zapomnienia*, Warszawa 1962.

Santucci J.A., *Blavatsky, Helena Petrovna* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

Santucci J.A., *Theosophy and the Theosophical Society*, London 1985.

Scanlan M.D.J., *The Origins of Freemasonry. England* [w:] *Handbook of Freemasonry*, eds. H. Bogdan, J.A.M. Snoek, Leiden–Boston 2014.

Schallmayer W., *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine Staatswissenschaftliche Studie auf Grund der Neueren Biologie*, Jena 1903.
Schiller F., *Dzieła wybrane*, tłum. S.H. Kaszyński, Warszawa 1985.
Schmitt Ch., *Perennial Philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas" 1966, vol. 27.
Schneider S., *Jedno ze źródeł twórczości Słowackiego*, Kraków 1912.
Schuré É., *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Warszawa 1926.
Schuré É., *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii: Rama, Kryszna, Hermes, Mojżesz, Orfeusz, Pytagoras, Platon, Chrystus*, tłum. R. Centnerszwerowa, Warszawa [ca 1939].
Sédir P., *Siły mistyczne i sprawowanie życiowe*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1921.
Sédir P., *Wtajemniczenia. Powieść dla „maluczkich"*, tłum. J. Jankowski, Warszawa [1923].
Sédir P., *Wykłady Ewangelji*, t. 1: *Lata dziecięce Chrystusa*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1922.
Sédir P., *Wykłady Ewangelji*, t. 2: *Kazanie na Górze*, tłum. J. Jankowski, Warszawa [1922].
Sekula A., *Społeczne użycia fotografii*, tłum. K. Pijarski, Warszawa 2010.
Serini K., *Symbol w wolnomularstwie*, Warszawa 1933; przedruk w „Ars Regia" 1992, t. 1, nr 1.
Sieradzan J., *W kręgu pojęć: ezoteryzm, okultyzm, satanizm* [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, Kraków 2005.
Sieradzan P., *Agartha* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1580 [dostęp: 1.12.2019].
Sikorski W., *Przyszła wojna*, Kraków 2010.
Sinclair U., *Dom cudów*, tłum. A. Motylińska, Warszawa 1924.
Sinnett A.P., *Świat tajemny. Wiedza transcendentalna na Wschodzie*, tłum. Z. Skorobohata-Stankiewicz, Warszawa 1912, https://polona.pl/item/swiat-tajemny-wiedza-transcedentalna-na-wschodzie,OTI4OTQ3NDE/72/#info:metadata [dostęp: 12.09.2019].

Skoczyński J., *Straszewski Maurycy (1848–1921)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 44, Warszawa–Kraków 2006–2007.
Skrudlik M., *Bezbożnictwo w Polsce*, Katowice 1935.
Skrudlik M., *Masoneria w Polsce*, Katowice 1936.
Skrudlik M., *Z tajemnic masonerji*, Warszawa 1927.
Sloss R.R., *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*, Edinburgh 1991.
Słowacki J., *Dzienniki z lat 1847–1849*, red. J. Brzozowski, K. Szumska, Wrocław 2012.
Słowacki J., *Genezis z Ducha*, red. W. Lutosławski, Kraków 1903.
Słowacki J., *Genezis z Ducha*, Warszawa 1911.
Slowatski J., *La Genèse par l'âme*, trad. A. d'Ulrich, Milano [b.d.].
Snell L., *Four Glasses of Water. Magic Considered as a 'Culture' Distinct from Art, Science or Religion, and How This Could Help Clarify Discussion of the Broad Spectrum of Magical, Pagan, New Age and 'Alternative' Beliefs and Practices*, „Journal for the Academic Study of Magic" 2004, vol. 2.
Snell L., *My years of magical thinking*, Cape Town 2017.
[Snell L.], *S.S.O.T.B.M.E. An Essay on Magic, its Foundations, Development and Place in Modern Life*, Redbourn 1975.
Snoek J.A.M., Bogdan H., *The History of Freemasonry. An Overview* [w:] *Handbook of Freemasonry*, eds. H. Bogdan, J.A.M. Snoek, Leiden–Boston 2014.
Snow Ch.P., *Dwie kultury*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.
Sołtysiak A., *Czarna msza. Od mitu do bluźnierczej psychodramy* [w:] *Obrzęd, teatr, ceremoniał w dawnych kulturach*, red. J. Olko, Warszawa 2008.
Sołtysiak A., *Satanizm tradycyjny* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 9, Warszawa 2003.
Sołtysiak A., *Satanizm współczesny* [w:] *Antropologia Religii*, t. 5, Warszawa 2013.
Śpiewak P., *Żydokomuna. Interpretacje historyczne*, Warszawa 2012.
Śpikowski W., *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu*, Leopoli [Lwów] 1933.
Stachelski M., *Duchy czy nieznana siła?*, Warszawa 2017.
Stachniuk J., *Chrześcijaństwo a ludzkość*, Warszawa 1997.
Stachniuk J., *Człowieczeństwo i kultura*, Poznań 1946.
Stachniuk J., *Droga rewolucji kulturowej w Polsce*, Wrocław 2006.

Stachniuk J., *Dzieje bez dziejów*, Warszawa 1939.
Stachniuk J., *Heroiczna wspólnota narodu*, Warszawa 1935.
Stachniuk J., *Kolektywizm a naród*, Warszawa 1933.
Stachniuk J., *Mit słowiański*, Wrocław 2006.
Stachniuk J., *Wspakultura*, Warszawa 1947.
Stanton E.C. et al., *The History of Woman Suffrage*, Rochester 1881, vol. 1.
Starodworski A., *Bolszewizm a masonerja*, Warszawa 1927.
Stauffer V., *New England and the Bavarian Illuminati*, New York 1918, https://archive.org/details/newenglandbavari00stauuoft/page/n6/mode/2up [dostęp: 13.09.2019].
Stausberg M., *Para-Zoroastrianisms. Memetic Transmission and Appropriations* [w:] *Parsis in India and the Diaspora*, eds. J. Hinnells, A. Williams, London–New York 2008.
Stawarczyk J., *Zagadnienie mandajskie i próby jego rozwiązania* [w:] *Nasza myśl teologiczna*, t. 2: *Pamiętnik drugiego zjazdu naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 roku*, Warszawa 1935.
Stecka M., *Encykliki papieży o masonerji*, Wilno 1937.
Steiner R., *Boże Narodzenie – święto inspiracji = Weihnachten – ein Inspirationfest. Wykład wygłoszony w Berlinie 1911*, tłum. H. Dobrzyńska, Warszawa 1938.
Steiner R., *Der Dornacher Bau als Wahrzeichen Geschichtlichen Werdens und Künstlerischer Umwandlungsimpulse*, Dritter Vortrag, Dornach, 19. Oktober 1914, GA 287, http://bdn-steiner.ru/cat/ga/287.pdf [dostęp: 29.12.2019].
Steiner R., *Die Tempellegende und die Goldene Legende als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwickelungsgeheimnisse des Menschen*, Berlin 23.05.1904–02.01.1906, GA 93, http://bdn-steiner.ru/cat/ga/093.pdf [dostęp: 29.12.2019].
Steiner R., *Geschichtliche Symptomatologie*, Dornach 18.10–3.11.1918, GA 185, http://bdn-steiner.ru/cat/ga/185.pdf [dostęp: 29.12.2019].
Steiner R., *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, cz. 1, tłum. W. Wolański, Dr H.K., Wilno 1926.
Steiner R., *Posłannictwo Archanioła Michała*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2001.
Steiner R., *Przejawy karmy*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2009.

Steiner R., *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, GA 10, http://anthroposophie.byu.edu/schriften/010.pdf [dostęp: 23.02.2019].

Steiner R., *Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914. Briefe. Rundbriefe. Dokumente und Vorträge*, GA 264, http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Book&Id=264 [dostęp: 29.10.2019].

Stempowski S., *Pamiętniki (1870–1914)*, Wrocław 1953.

Straszewski M., *Filozofja św. Augustyna na tle epoki*, Kraków 1905.

Straszewski M., *Religia przyszłości*, Kraków 1903.

Stuckrad von K., *Western Esotericism. Towards an Integrative Model of Interpretation*, „Religion" 2005, vol. 35.

Stutzer G., *Tajemnice życia duchowego. Zjawiska, których nauka jeszcze nie poznała*, tłum. P. Hulka-Laskowski, Toledo 1926.

Świerzowska A., *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „Estetyka i Krytyka", seria: „The Polish Journal of the Arts and Culture" (*Esoteric Studies. Polish Contributions*) 2015, nr 13 (1).

Świerzowska A., *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku. Konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019.

Świerzowska A., *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski" w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. I. Trzcińska, M. Rzeczycka, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Świtkowski J., *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Kraków 1990.

Szczepański L., *Stanisława Tomczykówna i różne nieznane rodzaje energii*, „Kwartalnik Spirytystyczny" 2010, nr 1.

Szmurło P., *Ze świata tajemnic. Metapsychika, okultyzm, spirytyzm*, Warszawa 1928.

Szpyrkówna M., *Tajemnica masońskiego zegara*, Warszawa 1926.

Szumski Z., *Bóg, świat, człowiek*, Warszawa 1924.

Szumski Z., *U źródeł kryzysu. Walka o nowy światopogląd i nowy ustrój społeczny w Polsce odrodzonej*, Warszawa 1935.

Szydelski S., *Początki chrześcijaństwa. Studyum*, Warszawa 1911.

Szymeczek J., *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku XX wieku do 1952 r.* [w:] *Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – konteksty – dylematy. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Zenonowi Jasińskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Karcz-Tarnowicz, Opole 2016.

Szyszko J., *Dwór Mężenin*, https://mazowieckie.dipp.info.pl/baza-dipp/item/205-gmina-platerow/190-dwor-mezenin [dostęp: 4.04.2020].

Taxil hoax [w:] *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Taxil_hoax [dostęp: 25.09.2019].

Thagard P.R., *Why astrology is a pseudoscience* [w:] *PSA 1978. Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1978*, eds. P.D. Asquith, I. Hacking, East Lansing 1978, t. 1.

„The American Historical Review" 1989, vol. 94, no. 3.

The K.H. Letters to C.W. Leadbeater, Adyar 1941.

The Mahatma Letters to A.P. Sinnett from the Mahatmas M. and K.H., ed. A.T. Barker, London 1923.

The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age, eds. J. Landy, M. Saler, Stanford 2009.

Thorndike L., *A history of magic and experimental science*, vol. 1–8, New York 1923–1958.

Tomasiewicz J., Sieradzan P., *Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Tomkowski J., *Świat gnozy Tadeusza Micińskiego* [w:] *Młoda Polska. Legendy i światopoglądy*, red. T. Bujnicki, J. Illg, Katowice 1983.

Towarzystwo Teozoficzne. Cele i zadania, Warszawa 1923, https://polona.pl/item/towarzystwo-teozoficzne-cele-i-zadania,NzIwMTQ2MzA/2/#info:metadata [dostęp: 10.09.2019].

Treter M., *Ksawery Dunikowski. Próba estetycznej charakterystyki jego rzeźb*, Lwów 1924.

Trzcińska I., *Teozofia* [w:] *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*, http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/687 [dostęp: 6.02.2020].

Trzcińska I., *Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists* [w:] *Polish Esoteric Traditions 1890–1939. Selected Issues*, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019.

Trzcińska I., Rzeczycka M., *Badania nad ezoteryzmem w kontekście polskim* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Trzcińska I., Rzeczycka M., *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Trzcińska I., Świerzowska A., Szymeczek J., *Z dziejów polskiej teozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, (seria „Światło i ciemność"), Gdańsk 2019.

Tynecki J., *Łódzki rynek prasowy w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Prace Polonistyczne" 1983, seria XXXIX.

Ujejski J., *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

Ulrich von A., *Nauka dawna i idee nowe. Odczyt*, Łowicz 1908.

Uspienski P.D., *Czwarty wymiar*, tłum. H. Prosnak, Gdańsk 2002.

Versluis A., *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007.

Vickers B., *Analogy Versus Identity. The Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680* [w:] *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. *idem*, Cambridge 1984.

Waingertner P., *„Judeomasoneria" – ze stereotypu wolnomularstwa w Polsce międzywojennej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historia" 1995, nr 54.

Waingertner P., *„Kosmopolici", „obcy agenci", „zdrajcy" – ze stereotypu wolnomularstwa w II Rzeczypospolitej*, „Ars Regia" 1994, t. 3, nr 3–4.

Waingertner P., *„Rządzi Polską zakonspirowana mafia" – o stereotypie masonerii w II Rzeczypospolitej* [w:] *Mity i stereotypy w dziejach Polski i Ukrainy w XIX i XX wieku*, red. A. Czyżewski, R. Stobiecki, T. Toborek, L. Zaszkilniak, Warszawa–Łódź 2012.

Waingertner P., *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej w oczach współczesnych*, Łódź 1999.

Waingertner P., *Wolnomularstwo a Kościół katolicki w II Rzeczypospolitej. Kontrowersje i polemiki*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historia" 1995, nr 52.
Wais K., *Teozofja nowoczesna*, Lwów 1924.
Watt R.M., *Gorzka chwała. Polska i jej los. 1918–1939*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2005.
Webb J., *The Flight from Reason*, London 1971.
Webb J., *The Occult Establishment*, La Salle 1976.
Webb J., *The Occult Underground. The Dawn of the New Age*, La Salle 1974.
Weber M., *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris 1959.
Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel [w:] *idem*, *Polityka jako zawód i powołanie*, red. Z. Krasnodębski, Kraków 1998.
Webster N., *Secret Societies and Subversive Movements*, London 1925.
Wedgwood J.I., *Początki medytacji*, tłum. W. Głownia, Warszawa 1937.
Weisberger H., *Zur Einführung* [w:] *Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904–1914. Briefe. Rundbriefe. Dokumente und Vorträge*, GA 264, http://bdn-steiner.ru/cat/ga/264.pdf [dostęp: 7.11.2019].
Weryha A., *Walka z masonerją*, Warszawa 1929.
Wessinger C., *The Second Generation Leader of Theosophical Society (Adyar)* [w:] *Handbook of Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden–Boston 2013.
Wichrowska E., *Antologia poezji masońskiej*, Warszawa 1995.
Włodarz B., *Dlaczego jarstwo?*, broszura powielaczowa, b.d. (ok. 1949).
Włodarz B., *Nie zabijaj!*, broszura powielaczowa, b.d. (ok. 1949).
Wojciechowski K., *Wolnomularskie aspiracje Andrzeja Struga*, https://wolnomularstwo.pl/baza_artykulow/wolnomularstwo-a-kultura/wolnomularstwo-a-literatura/wolnomularskie-inspiracje-andrzeja-struga/ [dostęp: 14.10.2019].
Wojtowicz J., *Masoneria – wielka niewiadoma? Studium z dziejów tzw. tajnych towarzystw w Europie nowożytnej (XVIII–XX)*, Toruń 1992.
Wójcicki B., *Djabeł. Szkic monografji okultystycznej*, Warszawa 1924.

Wójtowicz N., *Pojęcie i funkcjonowanie stereotypu. Dychotomiczny obraz masona ze szczególnym uwzględnieniem autostereotypu polskich „braci" u progu II RP*, „Musica Sacra Nova" 2007, nr 1.

Wolnomularstwo w świetle Encyklopedyj. Wypisy, Warszawa 1934.

Wood E., *Koncentracja*, tłum. K. Machlańska, Warszawa 1924.

Wotowski S.A., *Magja i czary. Szkice z dziedziny wiedzy tajemniczej*, Warszawa 1926.

Wotowski S.A., *Tajemnice masonerji i masonów. Obrzędy, rytuały, wtajemniczenia, loże, kobiety masonki, masonerja a Żydzi, kult szatana, istotna treść masonerji i jej rola w życiu współczesnem w Polsce*, Warszawa 1926.

Wotowski S.A., *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa 1924.

Wotowski S.A., *Wielka księga cudów i tajemnic. Czarna i biała magja, cudotwórcy, mistrzowie i adepci wiedzy tajemnej*, Warszawa 1928.

Woźniak K., *Ladislav Klíma i Stanisław Przybyszewski. W kręgu nihilizmu gnostyckiego*, Wrocław 2011.

Wybranowski K. [R. Dmowski], *Dziedzictwo*, Poznań 1931.

Wybranowski K. [R. Dmowski], *W połowie drogi*, Warszawa 1931.

Wysocka A. (A.P.) [A. Pilchowa], *Umarli mówią. Powieść*, Wisła 1933.

Zagórski W., *W XX wieku. Fantazja humorystyczna*, Warszawa 1896.

Załęski S., *O masonii w Polsce od roku 1738 do 1822 na źródłach wyłącznie masońskich*, Kraków 1908.

Zasady teozofji opowiedziane poprostu, Warszawa 1936, https://polona.pl/item/zasady-teozofji-opowiedziane-po-prostu,MTEzMjc1NDU2/0/#info:metadata [dostęp: 12.09.2019].

Zdybel L., *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002.

Zdziechowski M., *Masoneria jej cele i ideały* [w:] *idem*, *W obliczu końca*, Warszawa–Ząbki 1999.

Zeidler P., *Czy alchemia była protochemią? Studium metodologiczno-historyczne* [w:] *Pogranicza nauki. Protonauka – paranauka – pseudonauka*, red. J. Zon, Lublin 2009.

Ziemska M., *Jadwiga Wiga Siedlecka*, http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1362 [dostęp: 1.03.2019].
Żak Ł., *Wpływy kosmiczne a życie ziemi*, Bydgoszcz 1938.
Żeromski S., *Popioły*, Warszawa 2000, t. 1–3.

BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW W JĘZYKU ROSYJSKIM

Аксаков А.Н., *Анимизм и спиритизм*, Санкт-Петербург 1893.
Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный), публ. Дж. Мальмстад, „Минувшее: Исторический альманах" (Paris) 1988, вып. 6; 1989, вып. 8; 1990, вып. 9.
Белый А., *Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, Москва 2000.
Блаватская Е.П., *Мои книги* [w:] *eadem*, *Новый Панарион (сборник статей)*, Москва 1994, https://ru.teopedia.org/lib/Блаватская_Е.П._-_Мои_книги_(пер._изд._Дюна) [dostęp: 5.11.2019].
Бостунич Г., *Масонство и русская революция*, Новый Сад 1921.
Волошина М. (Сабашникова М.В.), *Зеленая Змея. История одной жизни*, пер. Н.М. Жемчужниковой, Москва 1993.
Кузмин М., *Чудесная жизнь Иосифа Бальзамо (1919)* [w:] *idem*, *Стихи и проза*, Москва 1992.
Масонство и русская литература XVIII–начала XIX вв., ред. В. Сахаров, Москва 2000.
Майер Р., *В пространстве – время здесь… История Грааля*, пер. В. и М. Витковские, Москва 1997.
Морамарко М., *Масонство в прошлом и настоящем*, Москва 1990.
Писемский А., *Масоны (1880)* [w:] *Собрание сочинений в девяти томах*, т. 8–9, Москва 1959.
Риттельмайер Ф., *Встречи с Рудольфом Штайнером*, пер. П. Снегирева, Москва 2011.
Соловьевъ Вс., *Волхвы, Великий Розенкрейцер. Дилогия (1889–1890)*, Москва 1994.

Соловьевъ Вс., *Современная жрица Изиды. Мое знакомство съ Е.П. Блаватской и „Теософическимъ обществомъ" (Эпизод „fin de siècle"). Съ приложеніемь ответа на брошюру „г-жи Игрекъ" и новыхъ документовъ*, С.-Петербургъ 1893.

Толстой Л., *Война и мир*, t. 1–2, Москва 1948.

Штайн В.Й., *Мировая история в свете Святого Грааля. Великое девятое столетие*, пер. В. Микушевич, Москва 2012.

Штайн В.Й., *Смерть Мерлина. Легенда об Артуре и алхимия*, пер. К. Бондаренко, Р. Идрисов, Санкт-Петербург 2017.

Штайнер Р., *Материалы Эзотерической Школы 1904–1914. Письма документы и лекции*, GA 264, пер. В. Волков, Ереван 2004.

Штейнер Р., *Рихард Вагнер и новые поиски Грааля*, пер. С. Шнитцер, Ереван 2009.

PRASA Z EPOKI

„A.B.C." 1930.
„Ateneum" 1903.
„Biuletyn Teozoficzny" 1936–1937.
„Bulletin de l'A.M.I." 1935–1937.
„Collectanea Theologica" 1935.
„Dziennik Bydgoski" 1928.
„Eleusis. Czasopismo Elsów" 1907.
„Epoka" 1933, 1936, 1938.
„Express Poranny" 1930, 1932.
„Express Wieczorny Ilustrowany" 1923–1925, 1930, 1939.
„Feniks" 1937.
„Głos Poznański" 1926.
„Hejnał" 1930, 1934–1935, 1937.
„La Voie. Revue mensuelle de haute science" 1907.
„Le Matin" 1911.
„Lekarz Tybetański" 1932–1933.
„Lotos" 1935–1936.
„Lucifer" 1888.

„Myśl Narodowa” 1933, 1935.
„Myśl Niepodległa” 1930.
„Myśl Twórcza. Odrodzenie Jednostki i Rasy” 1930.
„Niebo Gwiaździste” 1937.
„Odrodzenie” 1921, 1924–1927.
„Pamiętnik Literacki” 1908–1909.
„Przegląd Ezoteryczny”, b.m.d.
„Przegląd Filozoficzny” 1917.
„Przegląd Powszechny” 1926, 1934, 1936.
„Przegląd Teologiczny” 1925.
„Przegląd Teozoficzny” 1921–1924, 1929.
„Przewodnik Zdrowia. Pismo Poświęcone Pielęgnowaniu Zdrowia i Sposobowi Życia Według Praw i Wskazówek Przyrody” 1897.
„Robotnik” 1929.
„Ruch Literacki” 1933.
„Rycerz Niepokalanej” 1936.
„Rząd i Wojsko” 1919.
„Sygnały” 1938.
„Sztuka” 1911.
„Światowid” 1927.
„Teozofja” 1919–1920, 1923.
„The National Magazine. An Illustrated American Monthly” 1906.
„The Theosophist” 1936.
„Tygodnik Ilustrowany” 1906, 1921.
„Wiadomości Codzienne” 1930.
„Wiedza Duchowa” 1930.
„Wyzwolenie” 1919.
„Zielnik Polski. Miesięcznik Ilustrowany, Poświęcony Ziołom Leczniczym, Higienie i Przyrodolecznictwu” 1921.
„Życie” 1900.
„Нива” 1916.

SPIS ILUSTRACJI

1. Fragment miedziorytu z traktatu Jakoba Boehme, *De Signatura Rerum*, Amsterdam 1622, autor anonimowy, prawdopodobnie Abraham von Franckenberg, domena publiczna, https://en.wikipedia.org/wiki/File:Seven_governors.jpg [20.06.2020] 9

2. Fragment okładki czasopisma „Wiedza Duchowa" 1934, t. 1, nr 4, domena publiczna, Śląska Biblioteka Cyfrowa, https://www.sbc.org.pl/dlibra/results?q=Wiedza+Duchowa&action=SimpleSearchAction&type=-6&p=0 [28.04.2020] 31

3. Certyfikat członkostwa Zakonu Gwiazdy na Wschodzie, dokument udostępniono zgodnie z licencją obejmującą zgodę na kopiowanie, rozpowszechnianie i/lub modyfikację tego dokumentu zgodnie z warunkami GNU FDL (wersja 1.2 lub dowolna późniejsza, opublikowana przez Free Software Foundation), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/58/Orde_van_de_ster_in_het_oosten.jpg [4.06.2020] 54

4. *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dziełach polskich w XVI i XVII wieku odbitych a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych*, Kraków 1849, ryc. 1903, domena publiczna, Biblioteka Cyfrowa Polona, https://polona.pl/item/zbior-odciskow-drzeworytow-w-roznych-dzielach-polskich-w-xvi-i-xvii-wieku-odbitych-a,NTQxMzM5OQ/3/#info:metadata [4.05.2020]. 79

5. Fragment okładki projektu Karola Homolacsa do tomu poezji Józefiny Rogosz-Walewskiej, *Prochom Juljusza Słowackiego*, Kraków 1927, zbiory prywatne 100

6. Antonio Canova, *Psyche budzona przez pocałunek Kupidyna*, autor fotografii: Sabrina Majello, domena publiczna, https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Eros_e_Psyche.jpg [4.06.2020] 119

7. Fragment grafiki Francisco Goi, *Ensayos* z cyklu *Los Capichos*, 1799, domena publiczna, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ensayos.jpg [4.06.2020]. 147

8. Pieczątka z napisem: ČESKÁ SPOLEČNOST TEOSOFICKÁ. ODBOR PRO OSTRAVSKO. Zemský archiv Opava, zespół: Policejní ředitelství v Moravské Ostravě, Teosofická společnost, pudło 1091, sygn. 1160/1, Informacja o organizacji spotkania członków Czeskiego Towarzystwa Teozoficznego w dniu 22.12.1920 roku w Morawskiej Ostrawie 162

9. Koperta listu wysłanego 11 marca 1932 roku przez oddział Światowego Związku Esperantystów (Universala Esperanto-Asocio) w Hradec Králové do Andrzeja Kajfosza, Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, teczka Organizacje polskie, Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Nydku, koperta wysłana 11.03.1932 roku do Andrzeja Kajfosza w Nydku 176

10. Ekslibris Wielkiej Loży Narodowej Polski, litografia, autor: Edward Okuń, po 1928 roku, ze zbiorów Tadeusza Cegielskiego 177

11. Projekt medalu Pokojowej Nagrody Nobla autorstwa Gustava Vigelanda, domena publiczna, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/06/Nobels_fredspris%2C_medalje_-_no-nb_digifoto_20160310_00042_NB_NS_NM_10016%2B_00049_NB_NS_NM_10023_contrast.jpg [16.05.2020] 209

12. Pomnik upamiętniający ofiary I wojny światowej na cmentarzu w Dardilly autorstwa Félixa Dumasa i Charlesa Yrondi, fot. C. Truong-Ngoc, dokument udostępniono zgodnie z licencją obejmującą zgodę na kopiowanie, rozpowszechnianie i/lub modyfikację tego dokumentu zgodnie z warunkami GNU FDL (wersja 1.2 lub dowolna późniejsza, opublikowana przez Free Software Foundation), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9a/Dardilly%2C_le_monument_aux_morts_pacifiste.jpg?uselang=fr [16.05.2020]. 209

13. Strona tytułowa czasopisma „Jarskie Życie. Miesięcznik Etyczny dla Reformy Społecznej" 1912, t. 1, nr 5–6, domena publiczna, Biblioteka Cyfrowa Polona, https://polona.pl/item/jarskie-zycie-miesiecznik-etyczny-dla-reformy-spolecznej-r-1-1912-nr-5-6,Nzg0Mjc2Mg/0/#info: metadata [24.04.2020]. . . 210

14. Strona tytułowa książki Konstantego Moes-Oskragiełły, *Przyrodzone pokarmy człowieka i wpływ ich na dolę ludzką*, Warszawa 1888, domena publiczna, Biblioteka Cyfrowa Polona, https://polona.pl/item/przyrodzone-pokarmy-czlowieka-i-wplyw-ich-na-dole-ludzka,MTUyMjU0MDc/6/#info:metadata [24.04.2020] 238

15. Strona tytułowa książki dr Anny Kingsford, *Naukowe podstawy dyety roślinnej (jarstwa)*, tłum. Ludwik Leszczyński, Warszawa 1904, domena publiczna, Biblioteka Cyfrowa Polona, https://polona.pl/item/

naukowe-podstawy-dyety-roslinnej-jarstwa, OTgwODY2NDM/6/#info:metadata [24.04.2020] 239

16. „Jarskie Życie. Miesięcznik Etyczny dla Reformy Społecznej" 1912, t. 1, nr 1, s. 1, domena publiczna, Biblioteka Cyfrowa Polona, https://polona.pl/item/jarskie-zycie-miesiecznik-etyczny-dla-reformy-spolecznej-r-1-1912-nr-1,Nzg0MjU2NA/0/#info:metadata [24.04.2020] 240

17. Fragment obrazu Anne-Francois-Louis Janmot, *Poème de l'âme*. *Le Vol de l'âme*. Domena publiczna, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6a/Louis_Janmot_-_Po%C3%A8me_de_l%27%C3%A2me_16_-_Le_Vol_de_l%E2%80%99%C3%A2me.jpg [4.06.2020] 241

18. Grafika autorstwa Agnieszki Grocholskiej, *Ręce Boga*, 2020, ze zbiorów Przemysława Sieradzana . . . 265

19. Fragment okładki projektu Jana Bukowskiego do dramatu Tadeusza Micińskiego, *W mrokach złotego pałacu, czyli Bazylissa Teofanu. Tragedja z dziejów Bizancjum X wieku*, Kraków 1909, oryginał w zbiorach Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. H. Łopacińskiego w Lublinie, sygn. 359147 II/L, domena publiczna, http://bc.wbp.lublin.pl/dlibra/docmetadata?id=11169&from=FBC [10.03.2020] 279

20. Frontyspis książki *Jachin and Boaz; or, an Authentic Key to the Door of Free-Masonry, Both Ancient and Modern*, London 1788, autor anonimowy, domena publiczna Wellcome Images/Wellcome Trust, via: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a3/Collection_of_freemasons%27_symbols%2C_from_architectural_instru_Wellcome_V0007703.jpg [4.06.2020] . . . 311

21. Bolesław Biegas, *Sfinx*, 1902, gips, Musée d'Orsay w Paryżu, za zgodą Towarzystwa Historyczno-Literackiego/Biblioteki Polskiej w Paryżu; https://www.wikiart.org/en/boleslas-biegas/le-sphinx-1902 [6.05.2020] 341

22. Bolesław Biegas, *Wszechświat*, ok. 1902, brąz, Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. MNK II-rz-1680. Archiwum Fotograficzne Muzeum Narodowego w Krakowie, za zgodą Towarzystwa Historyczno-Literackiego/Biblioteki Polskiej w Paryżu 358

23. Fotografie dwóch stron dzieła Bolesława Biegasa, *Początek dwoistości twórczej bóstwa*, 1908, brąz, Muzeum Narodowe w Poznaniu, nr inw. MNP P 1130, za zgodą Towarzystwa Historyczno-Literackiego/Biblioteki Polskiej w Paryżu 358

24. Julian Ochorowicz, fotografia Jana Mieczkowskiego, ok. 1880, domena publiczna, https://pl.wikipedia.org/wiki/Julian_Ochorowicz#/media/Plik:Julian_Ochorowicz.jpg [3.03.2020] 359

25. Fotografia Eusapii Palladino demonstrującej lewitację stolika w obecności Camille'a Flammariona, fot. H. Mairet, domena publiczna, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c3/Eusapia-Palladino-levitation-table.jpg [16.05.2020] 375

26. Fotografia Stanisławy Tomczykówny demonstrującej lewitację nożyczek w obecności Juliana Ochorowicza, Wisła, autor anonimowy, domena publiczna, „The Sketch. A Journal of Art and Actuality" 8.06.1910, s. 277, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ae/Stanislawa-Tomczyk-levitating-scissors-1909.jpg [16.05.2020] 375

27. Fragment strony tytułowej czasopisma: „Express Wieczorny Ilustrowany" 1930, nr 23, domena publiczna, https://bc.wbp.lodz.pl/dlibra/publication/47689/edition/45562/content [4.06.2020], poniżej: *Sensacyjny seans spirytystyczny. O czem się nie mówi*, „Express Wieczorny Ilustrowany" 1924, nr 241, s. 3, domena publiczna, https://bc.wbp.lodz.pl/dlibra/publication/25738/edition/24497/content [4.06.2020]. 376

28. Plakat reklamujący książkę Léo Taxila, *Les Mystères de la franc-maçonnerie dévoilés*, Paris 1896, inspirowany rysunkiem *Baphomet* autorstwa Eliphasa Léviego, domena publiczna Gallica, via https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9o_Taxil#/media/Fichier:Les_Myst%C3%A8res_de_la_franc-ma%C3%A7onnerie_d%C3%A9voil%C3%A9s_par_L%C3%A9o_Taxil.jpg [6.04.2020]. 394

INDEKS OSÓB

A.P. zob. Pilchowa Agnieszka
Abbot Charles 385
Abramowski Edward 317, 322, 331, 332
Ag. zob. Pilchowa Agnieszka
Agassi Joseph 90, 91
Agni zob. Pilchowa Agnieszka
Agrippa von Nettesheim Heinrich Cornelius 281
Aksakov Alexander (Aksakow) 371, 372
Alcyone zob. Krishnamurti Jiddu
Aleksander III Romanow 222, 419
Aleksander Wielki 297
Aleksandrowicz Julian 91
Alfaric Prosper 306
Alveydre Alexandre Saint-Yves d' 251
Ałdanow Mark 321
Amsterdamski Piotr 337
Anczyk Adam 139
Apanowicz Franciszek 318, 345
Apoloniusz z Tiany 289
Arago François 360, 361
Arciszewska Katarzyna (Arciszewska-Tomczak) 36, 38, 47, 50, 114, 292, 344
Arnold Dorothy 46
Arundale George 65
Arundale Rukmini Devi (Devi S.R., Rukmini Devi) 71
Askenazy Szymon 317
Asprem Egil 83–86
Asquith Peter D. 80
August III Sas 419
Augustyn z Hippony św. 284, 304, 305, 328, 329
Aurier Gabriel-Albert 343
Azarewicz Krzysztof 153, 158

Bachórz Józef 339
Badmajeff Piotr 222
Badmajeff Włodzimierz 222
Bajer Fredrik 188
Bakałowicz, fotograf 365
Balcerzan Edward 227
Baliński Stanisław 257
Baltarowicz-Dzielińska Zofia 50, 51, 53, 345
Banasiak Mieszko 155, 156
Barewicz Witold 304, 306
Barker Alfred Trevor 37
Baron Arkadiusz 293
Barruel Augustin 402, 405, 409, 410
Bartyzel Jacek 407
Baszniak Tadeusz 82
Baum Ewa 322
Baur Ferdinand Christian 306
Bazylides, gnostyk 292, 296
Beattie John 371, 372
Beaurepaire Pierre-Yves 184
Beausobre Isaac de 306
Bełcikowski Jan 102
Bełcikowski Włodzimierz 258–261
Berbiguier Alexis (Berbiguier de Terre-Neuve du Thym Alexis-Vincent-Charles) 149
Berent Wacław 320

Berger Joachim 180
Bergson Henri 332
Berwiński Ryszard Wincenty 243
Besant Annie 36, 40, 41, 46, 55, 56, 65–68, 70–72, 74, 127–130, 224, 357
Besant Frank 127
Beuttinger Marguerite 253
Bezlat Jan 388
Bezubik Krystyna 160, 295
Bharathi K.S. 72
Bhava Punar zob. Czyński Czesław
Białostocki Jan 23
Bibro Tadeusz 46
Biegas Bolesław 345–350, 358
Biegeleisen Henryk 348
Biełу Andriej (właśc. Boris Bugajew) 39, 101
Biernat Elżbieta 312, 344
Bierut Bolesław 271
Bīrūnī 305
Bluntschli Johann Caspar 72
Blüth Rafał 312
Bławatska Helena (Blavatsky Helena P.) 31, 32, 34, 35, 37, 41, 53, 55, 56, 70, 94, 96, 124, 128, 164, 227, 267
Boale, doktor 382
Bocheńska Elżbieta 64–66, 70
Bocheński Władysław 69
Bogdan Henrik 395, 396
Bogusławski Stanisław 241, 242
Böhme Jakob (Boehme) 281, 282, 324
Bolesław II Szczodry (Śmiały) 355
Bołoz-Antoniewiczowa Helena 74–76
Bomba Jacek 341
Bondarenko Konstantin 105
Boos Roman 51
Borejsza Jerzy 203
Borowy Wacław 356
Bossane, mason 411
Bostunicz Grigorij Wilhelmowicz (Szwarc-Bostunicz Gregor) 156, 336, 419
Bourgeois Léon 192
Bousset Wilhelm 306
Bozzano Ernesto 370, 383
Brach Jean-Pierre 121
Bradlaugh Charles 127
Braude Ann 122, 124
Braun Jerzy 407
Breyer Stanisław 211–213, 215, 216, 219–222, 225, 226, 229, 230, 232, 234
Breyerowa Janina 228
Bricaud Jean 152
Broek Roelof van den 121
Bronner Stephen 399
Broughton Trev Lynn 127
Bryl Mariusz 360
Brzozowski Jacek 106
Budil Ivo T. 164
Budzyński Wacław 407
Bujnicki Tadeusz 295
Bukowski Aloizy 305
Burkitt Francis 306

Cagliostro Alessandro di 319, 402
Campanella Tommaso 252, 254–256, 258

Campbell Bruce F. 54
Čapek Karol 206
Capra Fritjof 83
Cardot, fizyk 381
Carducci Jozue (Giosuè) 156
Casano Nicoletta 180
Castaneda Carlos 86
Cat-Mackiewicz Stanisław 317
Cegielski Tadeusz 9, 11, 23, 25, 41, 150, 177, 178, 183, 185, 186, 202, 313, 319, 328, 340, 401, 425
Centnerszwerowa Róża Emilia 285
Chadwick James 252
Chajn Leon 177, 181, 192, 195, 197, 198, 313–317
Chambers Ephraim 185
Chełmiński Bolesław 334
Chéroux Clément 361, 365
Chmielewski Adam 207
Chmielewski Zygmunt 321
Chobot Józef 95, 167, 256, 257
Chobot Karol 36, 37, 95, 97, 159, 167, 267
Chobotowa Kazimiera 36, 285
Chodkiewicz Kazimierz 36, 94, 357
Chorzelski Czesław 330, 331
Chapple J.M. 422
Chrzanowska Wanda 115
Chrzanowski Bohdan (Bogdan) 292, 307
Chrzanowski Ignacy 292
Chrzanowski Leon 316
Cierplikowski Antoni 352
Ciesielska Joanna A. 149
Cieśla Bartłomiej 377
Čiurlionis Mikalojus Konstantinas 62
Clark Kenneth 341
Cockcroft John 252
Coetzee John M. 322
Collins Mabel 223
Colonna-Walewski Stanisław 36, 50
Combes Émile 420
Comte Auguste 15
Conner Tom 397
Constant Benjamin 20, 420
Constant Pierre 194
Conti Fulvio 180, 184, 193
Cook Florence 369
Cooper Irving S. 289
Copin-Albancelli, mason 411
Court Jean-Félicien 198
Cowles John Henry 196
Crawford William Jackson 362
Cremer William Randal 188
Crémieux Adolphe 420
Crookes William 369
Cross Whitney 122
Crowley Aleister 86, 150, 268
Curry Patrick 94
Czarnik Stanisław Oskar 378
Czarnomski Jan 59
Czarnowska Maria 220
Czermińska Małgorzata 320
Czubryński Antoni 86, 104
Czuj Jan 304
Czyński Czesław Norbert (Punar Bhava) 36, 53, 145, 146, 152, 158, 159, 267, 391
Czyż Renata 132
Czyżewski Andrzej 401
Czyżewski Tytus 203

Darwin Karol 55
Daszyńska-Golińska Zofia 126, 129–131
Daszyński Ignacy 190
Dąbrowska Maria 314, 322, 332, 333
Dąbrowski Eugeniusz 298, 299, 304–306, 308
Dąbrowski Marian 317, 322, 331
Dąbrowski Wacław 253
Dean Geoffrey 89–91
Dee John 319
Defoe Daniel 322
Demko Iwona 51
Denis Léon 36, 285, 289–291
Depta Henryk 117
Dera Małgorzata 185
Deraismes Maria Adélaïde 124, 125
Deryng Xavier 348
Deschamps Nicolas 410
Deveney John Patrick 121
Dewey John 117
Di Bernardo Giuliano 395
Diaz-Korecki Julian 339
Dickstein-Wieleżyńska Julia 156
Dixon Joy 70
Dmowski Roman (Wybranowski Kazimierz) 334, 337–340, 419
Dobiasz Maja (Dobiasz-Krysiak) 47
Dobkowski Mariusz 9, 12, 279, 281, 282, 296, 425
Dobrowolska Danuta 338
Dobrzyńska Helena 285
Doel Marieke van den 107
Doignan, mason 194, 195
Dołęga-Mostowicz Tadeusz 143, 146, 315
Doolittle Megan 127
Dostojewski Fiodor 303, 313
Doutreleau Louis 287
Doyle Arthur Conan 259, 380
Dr D.[rzewiecki] 228
Drehsen Volker 17
Drewnowski Tadeusz 312, 314, 317, 331
Drexler Amalia Luna 39, 47, 50, 53, 105, 106, 345
Dreyfus Alfred 397
Drogoszewski Aureli 102
Drop Katarzyna 363
Drużbacka Anna Danuta 418
Drysdale Charles Robert 127
Drzewiecki Józef 217–220, 225, 230, 234
Drzewieski Stefan 331
Du Prel Karl 36, 159
Ducommun Élie 193
Duczyńska Irma von 105
Dudziński Bolesław 200
Dukes Ramsey zob. Snell Lionel
Dulska Małgorzata Alicja 134, 136
Dumas Alexandre (właśc. Dumas Davy de la Pailleterie) 313
Dumas Félix 209
Dunant Jean Henri 193
Dunikowski Xawery 111, 160, 345–348, 351–356
Durville Hector 362
Dybel Paweł 17
Dygasiński Adolf 322
Dynowska Wanda 34, 46, 57, 63, 67, 70, 71, 74, 169, 267, 289

Dziergowski Maksymilian 97
Dziewianowska Małgorzata 127
Dziubaniuk Elżbieta 47
Dziurzyński Dariusz 159

Edison Thomas Alva 383
Eger Feliksa 333, 335–337, 400, 410, 414, 415, 421
Einstein Albert 191
Eliade Mircea 20
Elias Norbert 182
Englert-Faye Curt 50
Epifaniusz z Salaminy 293, 305
Erskine, hipnotyzer 389
Espero A. 133, 284, 289–291
Euzebiusz z Cezarei 303, 304
Evert Władysław Ludwik 316

F.U. 34
Faivre Antoine 81, 85, 121, 212, 279
Farkas Jan 382
Fäth Reinhold J. 47
Faye Eugène de 306
Ferdynand, książę Brunszwiku (Ferdinand von Braunschweig-Wolfenbüttel) 410
Ferrière Adolphe 117
Feyerabend Paul 80, 82, 90, 91
Fiderkiewicz Alfred 203
Fijałkowska-Janiak Irena 12, 143, 311, 312, 320, 426
Fijałkowski Stanisław 62
Flammarion Camille (Kamil) 367, 374, 375, 386, 387
Florinus 303
Florkowa Maria 36
Floryńska Halina 107
Flukowski Stefan 354
Fockrath Józef 384
Ford Henry 399
Fox Kate 122
Fox Margaret 122
Fox Talbot William 360
Franciszek Ferdynand Habsburg 419
Franciszek z Asyżu św. 17
Franck Sebastian 282
Freud Zygmunt 139
Freund Julien 182
Freytag Lucjan 267
Fromann Curet 389
Fronczak Janusz 382
Fryderyk II (Friedrich II von Hohenzollern) 410
Frydman Maurycy 46

G.O.M. (Grigorij Ottonowicz Mebes) 36
Gabriel Mary 123
Gadacz Tadeusz 148
Gajduk W.P. 312
Gajkowska Celina 125
Gałczyński Konstanty Ildefons 315
Gałecki Tadeusz zob. Strug Andrzej
Garibaldi Giuseppe 420
Gawroński Franciszek 247
Gazda Grzegorz 329
Géley Gustave 253
Gemra Anna 338
Geniusz Mieczysław Stefan 58–60, 63, 267
Gervaso Roberto 312
Gibier Paul 374

Gide André Paul Guillaume 313
Gilski Marek 293
Gleic Alojzy Krzysztof 133, 134, 282, 283, 286, 290, 307
Gliwic Hipolit 195–198, 201
Gliwic Tadeusz Jan (Matada Hipolit, H.M.) 201, 202
Głażewski Jacek 312
Głębicka Ewa 314, 322
Głowiński Michał 110
Głownia Władysław 65
Gniadek Waldemar 202
Godwin Joscelyn 54, 122, 165
Goethe Johann Wolfgang von 114, 313, 319, 353, 390
Gogolin Anna 147
Golding William 322
Goodrick-Clarke Nicholas 55
Gorgolewski Stanisław 91, 92
Gotovitch José 180, 187, 191
Górski Artur 100–103, 105, 106, 116
Górski Karol 54
Grabiński Stefan 261, 262, 323
Grabowski Ignacy 403, 412, 416, 417, 419
Grabska Elżbieta 343
Grashey Hubert 145
Graves George 379
Grim Patrick 80
Grimstad Kirsten J. 279
Grof Stanislav 117
Grom Jan 339
Grostern Stefan 316
Grudnik Krzysztof 148, 149, 160
Grużewski Marian 151
Grzegorczyk Andrzej 54
Grzegorz XVI (właśc. Bartolomeo Alberto Cappellari) 403
Guaita Stanislas de 159
Guénon René 251
Gurdżijew Georgij 354
Guzik Jan 382

H.K. 285
Hacking Ian 80
Hacks Charles 397
Hadyna Jan 267
Hagens Helga 382
Haluza Julian L. 96
Hammer Olav 56, 165
Hanegraaff Wouter Jacobus 81, 84, 85, 107, 119–121, 146, 149, 164, 266, 279
Hanish Otto (Hanisch, Otoman Zar-Adusht Ha'nish) 212, 215
Hanussen Erik Jan (właśc. Hermann Steinschneider) 383
Harlan David 21
Harmsworth Alfred, lord Northcliffe 381
Harnack Adolf 306
Harrey miss, medium 382
Hartmann Eduard von 15
Harvey David A. 396
Hass Ludwik 125, 177, 181, 190, 196, 201, 204, 313, 317, 319, 326, 331, 333, 335, 337
Hedin Sven 251
Heindel Max (właśc. Carl Louis von Grasshoff) 94
Hempel Jan 268–274, 333

Henderson Arthur 193
Hess Karolina Maria 11, 34, 69, 119, 134, 136, 139, 141, 159, 228, 424
Hesse Hermann 343
Hieronim ze Strydonu św. 286, 287
Hilarion Mistrz 37
Hinnells John 212
Hipokrates z Kos 87
Hipolit Rzymski 303, 305
Hiram (leg.) 33, 318, 320, 414
Hirt Ludwig 145
Hitler Adolf 179, 205, 383, 399
Hivert-Messeca Yves 180, 182, 183, 186, 188, 193
Hlond August 419
Hojnacka Konstancja 47
Homolacs Karol 103, 104, 110, 117, 118, 345
Horska Szpyrkówna Maria zob. Szprykówna Maria
Howe Ellie 94
Hroch Miroslav 162, 163
Hubble Edwin 24
Hugo Wiktor 320
Hulewicz Jerzy 108
Hulka-Laskowski Paweł 37
Husarski Julian 316
Hutnikiewicz Artur 324
Huysmans Joris-Karl (Huysmans Charles-Marie-Georges) 149, 159, 313

Idrisow R. 105
Iliffe Rob 84
Illg Jerzy 63, 295
Introvigne Massimo 147, 149, 151
Ireneusz z Lyonu św. 287, 296, 299, 300, 303, 304, 307, 308
Iwaszkiewicz Jarosław 320

Jacob Margaret 395
Jacolliot Louis 251
Jaegermann Zofia 53
Jakub Apostoł 289
James William 15, 268
Jan Chrzciciel św. 288
Jan Ewangelista 289, 291
Janicka Krystyna 346
Janicki Kamil 146
Janion Maria 110
Jankowski Józef 36, 286, 288, 289
Janowski Aleksander 331, 333
Janowski Kazimierz 334
Jarosławski Mieczysław 36
Jasinowski Bogumił 296, 302, 305–307
Jasińska Magdalena 72
Jastrun Mieczysław 320
Jastrzębiec-Kozłowski Stanisław 391
Jaworska Maria 50
Jellenta Cezary 352
Jemelka Martin 169
Jerzy VI Windsor 65
Jezus Chrystus 37, 67, 69, 70, 157, 174, 266, 269, 281, 284–290, 292–295, 302, 307, 311, 347, 397, 405, 407, 408, 415, 416, 420
Jędrychowska Anna 92
Jinarajadasa Curuppumullage 56, 77, 175
Jiro Tanaka Daniel 279
Jocz Artur 293, 295

Jogand-Pagès Marie Joseph Gabriel Antoine zob. Taxil Léo
Johnson K. Paul 55
Jonas Hans 279
Jonathan zob. Wójcicki Bolesław
Jones Gwilym Peredur 395
Judasz Iskariota 412
Jung Carl Gustav 87
Juszkiewicz Henryk 111

Kaden-Bandrowski Juliusz 203, 316, 322, 332
Kafker Frank A. 185
Kajfosz Andrzej 57, 67, 169, 170, 173, 176
Kalinowski Kazimierz 62
Kalita Liliana 344
Kamieński Michał 92
Kandinsky Wassily (Kandyński Wasyl) 62
Kania Ireneusz 313
Kant Immanuel 181, 182
Karasiówna Ewelina 46, 65, 70
Karcz-Tarnowicz Eugenia 169
Kardaszewicz K. 58
Kardec Allan 359, 362, 363, 374
Kargol Anna 177, 200
Karpenko Oleksandr 421
Karpokrates, gnostyk 292, 293
Kasprowicz Jan 160
Katran Jan Aleksander 316
Kellogg John Harvey 229
Kemp Wolfgang 360
Kempfi Andrzej 301
Kerschensteiner Georg 117
Kędzierski Sławomir 24, 396
Kępiński Zdzisław 312
Kętrzyński Stanisław 196
Kidd Thomas S. 122
Kienzler Iwona 314
Kiersch Johannes 40
Kiesewetter Carl 159
Kingsford Anna 220, 239
Kinsky von Wchinitz und Tettau Bertha hr. 189
Kipling Rudyard 27
Kirby B.H. 383
Kircher Athanasius 183
Kirchner Rafał Eugeniusz 36
Klecz Mieczysław 96
Klemens Aleksandryjski (właśc. Titus Flavius Clemens) 305
Klemens XII (właśc. Lorenzo Corsini) 401–404
Klimowicz Marek 279
Klint Hilma af 62
Kluski Franek 367
Kłoczowski Jan Andrzej 54
Knapikowa Marta 403
Knigge Adolph Franz Friedrich Ludwig 409
Knoop Douglas 395
Knowlton Charles 127
Kocówna Barbara 141
Koehler Zygmunt 92, 93, 95, 97, 98
Kołaczkowski Wacław 153
Kołtoniak Adrian 100
Konarzewska Wanda 91
Konieczny Jan Z. 107
Konopczyński Władysław 419
Koot Hoomi, Mahatma 37, 73
Korczyński J.S. zob. Pelczar Józef Stanisław
Korwin Kwiatkowski Władysław 36

Koschany Rafał 54
Kościelak Katarzyna 312
Kotarbiński Tadeusz 203, 206
Kowalczykowa Alina 318, 332
Kowalewski Maksim 337
Kozielski Piotr 36
Koźmiński Andrzej K. 185
Koźmiński Leon 185
Krahelska Halina 205
Krajski Stanisław 336
Krasiński Zygmunt 115
Krasnodębski Zdzisław 17
Krasnopolska-Wesner Zofia 12, 341, 426
Kraszewski Józef Ignacy 242
Kraszewski Piotr 313
Kreczyńska Janina 290
Křetinský František 175
Kripal Jeffrey J. 146
Krishnamurti Jiddu (Alcyone) 56, 72–78
Krobicki Kazimierz 57
Kruczkowski Leon 203
Kruszyńska Sabina 20
Krzeczkowski Henryk 244
Krzemiński Stanisław 322
Krzywoszewski Stefan 316
Krzyżanowski Julian 313
Książyk Łukasz 293
Kubicki Władysław 304
Küenzlen Gottfried 17
Kuhn Thomas 79, 80
Kunzek Henryk 47, 345
Kupis Bogdan 20
Kurecka Maria 343
Kurlandzka Amelia 207
Kuzmin Michaił 321
Kuźma Erazm 109, 226
Kwiatkowski Antoni (Starodworski Antoni) 414, 421

La Fayette Marie Joseph de 420
La Fontaine Henri 188, 191–193
La Voisin Catherine 149
Lachman Gary 55
Lagutt von Ostheim Jan 47
Lameński Lechosław 278
Landy Joshua 18, 280
Lang Roman 207, 208
Lange Antoni 251, 252, 254–258, 260, 321, 332
Langler, fizyk 381
Lasota Franciszek 418, 421
Laszczka Konstanty 160, 345, 346, 348
Le Breton André-François 185
Le Foyer Lucien 192
Leadbeater Charles W. 56, 60, 72, 73, 130
Lebiedziński Piotr 253, 364
Lednicki Aleksander 195
Lem Stanisław 322
Leo Alan (Allan William Frederick) 93, 94, 96
Leon I Wielki 304
Leon XII (właśc. Annibale Sermattei della Genga) 403, 404
Leon XIII (właśc. Gioacchino Vincenzo Raphaelo Luigi Pecci) 150, 397, 403
Leonard Gladys Osborne 381
Leo-Rose Anna 281, 350
Leszczyński Ludwik 220, 239
Leśmian Bolesław 111
Letourneau Karol 138
Lévi Eliphas 281, 412

Liliental Jerzy 49
Lipowski A. 286
Lisiecki Arkadiusz 304
Lodge Oliver 381
Lovejoy Arthur O. 22
Loveland Jeff 185
Lubicz Zaleski Zygmunt 354
Ludkiewicz Seweryn 316
Ludwik XIV, Król Słońce 149
Ludwik XVI (Louis August de Bourbon) 387
Lukrec Henryk 204, 316
Lutosławski Wincenty 108, 235, 236, 239, 267, 392
Lutyens Mary 72, 74

Łagosz Zbigniew 11, 145, 147, 152, 154, 158, 160, 268, 313, 424
Łotman Jurij 227
Łuniewski Witold 196
Łysień Leszek 17

MacDermot Violet 288
Machlańska K. 65
Mackiewicz Ludmiła 322
Macura Paweł 83
Majewski Erazm 246, 247
Malewska Hanna 320
Maliński Józef 98
Malmstad John E. 39
Malthus Thomas Robert 126
Mani (Manes, Manicheusz) 283, 290, 291, 294, 298, 299, 304
Mann Heinrich 206
Mann Thomas 313
Marchel Kaja 158
Marciniak Katarzyna 348
Marcinowska Jadwiga 125
Marconi O. 392
Marek, gnostyk 298
Maria z Nazaretu (Matka Boska) 70
Marquès-Rivière Jean 418
Marshall Edward 381
Martin Georges 124, 125
Martin Luis P. 180
Martineau Harriet 126
Marulewska Kinga 180
Marzewski Robert 91
Matada Hipolit zob. Gliwic Tadeusz Jan
Mather Arthur 89
Mathouillot Henri 253
Matka Boska zob. Maria z Nazaretu
Matter Jacques 305
Matthaei Christian Frederick 301
Matuszek Gabriela 159, 160
Matuszewski Ignacy 107
Maupassant Guy de 390
Mayer Rudolf 105
Mazurczak Urszula M. 342
McLeod Hugh 163
Melbechowska-Luty Aleksandra 351–356
Mesmer Franz Anton 133, 362
Methorst-Kuiper A.J.G. 76
Meurin Léon 398
Meusburger Peter 85
Meuss Anna R. 40
Meyer Gustaw 386
Michalski Henryk 322
Michalski Jerzy 403
Michałowicz Mieczysław 204

Michałowski Kazimierz 91
Michel A.G. 407
Miciński Tadeusz 57, 61, 63, 111, 151, 160, 295, 296, 304, 307, 311, 312
Mickiewicz Adam 33, 67, 100–106, 112, 114–116
Mickiewicz Władysław 105, 106
Mikołaj II Romanow 189, 222, 419
Mikołejko Anna 12, 241–243, 251, 257, 259, 425
Mikuszewicz Władimir 105
Milerski Bogusław 148
Mill John Stuart 15, 126, 207
Miller Elizabeth Carolyn 127
Miłosz Czesław 141
Mirabeau, hrabia (właśc. Honoré Gabriel Riqueti, Hrabia de Mirabeau) 410
Moes-Oskragiełło Konstanty 215, 217–220, 224, 227, 229, 230, 232, 237, 238
Mondschein Józef 182
Monteskiusz (właśc. Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu) 183
Montessori Maria 172
Moramarco Michele 312
Morawski Kazimierz Marian 407, 416, 419–421
Morawski Marian 281, 282, 303, 305
Moray Robert 183
Morcinek Gustaw 203
Moskovich Wolf 312
Mossaz John 196, 197
Moszczyński Włodzimierz 407, 416, 420
Mościcki Ignacy 207
Motylińska Ada 65
Mozart Wolfgang Amadeus 319
Mróz Piotr 25, 26
Munch Edvard 349
Münch Henryk 46
Munther Thompson D.V. de 76
Murray Gilbert 386
Murtaḍa al- Ibn 305
Muybridge Eadweard 361
Myszor Wincenty 279

N.N. 335
Nadīm al- Ibn 305
Nagielski Mirosław 23
Naglowska Maria de 150
Nagórski Zygmunt 316
Nałkowska Zofia 332
Napoleon I Bonaparte 326, 335
Napoleon III Bonaparte 186, 420
Narski, profesor 389
Nasielski Adam (Tramp Bill) 316
Nasierowski Tadeusz 313, 314, 317, 321, 322, 333, 335
Nemezjusz z Emezy (Nemesius Emesenus) 301, 305
Neupert Karol 96
Newman William Royall 84
Newton Izaak 84
Nias David 89
Niemojewski Andrzej 36, 204, 303, 318, 319, 331, 333, 395
Nietzsche Friedrich 15, 258
Nizio Krystyna 58
Nobel Alfred 188, 209

Noel Myrtha zob. Stecka Romana 155
Nola Alfonso Maria di 313, 336
Nordmann Charles 95
Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 33, 53, 313
Nowaczyński Piotr 312
Nowak Bronisław 23
Nowicki Andrzej 312, 313, 317, 331, 333

Oboleńska Diana 11, 25, 39, 62, 100, 103, 108, 111, 268, 424
Ochorowicz Julian 137–141, 245, 253, 359, 362–375, 381
Odrowąż-Wróblewski Adam 98
Okołowicz Norbert 367
Okulicz Stanisław 195
Olcott Henry S. 128
Olko Justyna 154
Orwell George 255
Orygenes św. 291, 305
Orzeszkowa Eliza 125
Osorgin Michaił 321
Ossendowski Ferdynand 248–251
Ossietzky Carl von 204, 205
Ossowska Maria 207
Ostrowska Bronisława 344
Ostrowska-Grabska Halina 345
Ostrowski Stanisław 344
Ostrowski Witold 329
Osty Eugène 390
Otto Rudolf 20
Overton Joseph P. 421

Paczkowski Andrzej 377
Pająk Henryk 336, 340
Palladino Eusapia 359, 364, 366–368, 373–375
Pamporow Piotr 290, 291
Panofsky Erwin 22, 23
Pańko Grażyna 162
Paracelsus (właśc. Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) 47, 249, 281, 282, 330
Parkhurs Helen 117
Parsons Jack 151
Partridge Christopher 18
Pasek Zbigniew 132, 147
Pasi Marco 81
Pasqually Martinez de 391
Pasricha Ashu 72
Passy Frédéric 188, 192, 193
Patek Stanisław 204, 207
Patocka-Sigłowy Urszula 10, 13, 31, 34, 66, 247, 268, 376, 423, 426
Pawlaczyk Anna 33
Pawłowski Andrzej 95, 96
Pearce Alfred John (Zadkiel) 94
Pearson Birger A. 279
Pelczar Józef Stanisław (J.S. Korczyński) 395, 403, 404, 408–411, 420, 421
Pełczyński Stanisław 104
Pessel Włodzimierz Karol 159
Pfister Oskar 117
Piaget Jean 117
Piasecka Ewa 160
Piętka Adolf 388
Pijarski Krzysztof 361
Pike Albert 398, 413, 414
Pilchowa Agnieszka (A.P., Ag., Agni, Agni P., Wysocka

Agnieszka) 57, 98, 132–134, 138, 146
Piłsudska Aleksandra 62
Piłsudski Józef 64, 104, 178, 190, 389
Pingree David 80–82
Piobb Pierre 152
Piotr Apostoł (Szymon Piotr) 289
Piotrowicz Artur 14
Pipes Daniel 24, 396, 401
Pisiemski Aleksander 313
Pisiemski Aleksiej 321
Pius VII (właśc. Gregorio Luigi Barnaba Chiaramonti) 403
Pius VIII (właśc. Francesco Saverio Castiglioni) 403
Pius IX (właśc. Giovanni Maria Mastai Ferretti) 403
Pius X (właśc. Giuseppe Melchiorre Sarto) 404
Place Francis 126
Platon 235, 258
Plotyn 305
Plutarch (Plutarchus) 33
Płatek Monika 128
Płonka-Syroka Bożena 158
Podraza-Kwiatkowska Maria 63
Podżorski Andrzej 67, 170
Poe Edgar Allan 244, 258
Polański Roman 24
Poliakov Léon 396
Polończyk Eugeniusz 214–216, 221, 223, 226, 228–231
Polotsky Hans Jakob 306
Pomian Krzysztof 183, 184
Poniatowski Zygmunt 280
Popielska Stanisława 253, 364
Popper Karl 79, 90
Posner Stanisław 195
Post Amy 122
Post Isaac 122
Potocki Jan 242, 313
Potocki Józef Karol (Bohusz Marian) 322
Potulicka Helena 74, 75, 76
Poznański Maurycy I. 377
Prengel Franciszek Augustyn 92, 95–99, 174
Prevoz-Woźniewski Zbigniew 107
Preyer Wilhelm 145
Prinke Rafał T. 10, 79, 87, 88, 95, 152, 153, 424
Prokofieff Sergej O. 38, 105
Prokopiuk Jerzy 33, 152, 267, 279
Prosnak Hanna 355
Przesmycki Zenon 244
Przewóska-Helja Maria Czesława 58
Przyboś Julian 320
Przybysławski Artur 22
Przybyszewski Stanisław 24, 107, 108, 141, 151, 159, 160, 293–295, 301, 304, 305, 307, 346–348
Pysiak Jerzy 23

Radziszewski S. 36
Radziwiłł Antoni Henryk 243
Radziwiłł Catherine 399
Radziwiłłowicz Rafał 317, 321, 331, 333
Ramacharaka Yogi (właśc. William Walker Atkinson) 36
Ramsay Andrew 185
Rao Sandżiwa 77

Rasputin Grigorij Jefimowicz 158
Reutt Maria 47
Reymont Władysław Stanisław 141, 142, 146
Richet Charles Robert 192, 364, 367, 381
Richter Karol 381
Riqueti Honoré Gabriel zob. Mirabeau, hrabia
Rittelmeyer Friedrich 101
Roberts John Morris 396
Robey George 379
Rodin François-Auguste-René 346
Rodziewiczówna Maria 125
Roentgen Wilhelm Conrad 364
Roerich Nikołaj Konstantinowicz 62
Rogers Helen 127
Roggemans Marcel 152
Rogoszówna Zofia 110
Rogosz-Walewska Józefina Alicja 105, 110, 116
Rogowicz Wacław 205, 206
Roosevelt Franklin Delano 194, 205
Roosevelt Theodore 189
Rosenkreutz Christian 34
Rosiak Katarzyna 13, 150, 394, 397, 402, 410, 426
Rothstein Mikael 56, 165
Rousseau Adelin 287
Rożek Michał 159
Rudolph Kurt 279
Rukmini Devi zob. Arundale Rukmini Devi
Rundbaken Jan 111, 112
Rutherford Ernest 252
Ruyssen Théodore 188
Rybka Władysław 366
Rychliński Jerzy Bohdan 74
Rychter Tadeusz 39, 47, 345
Ryglewicz Józef 304
Rzeczycka Monika 10, 13, 18, 25, 31, 34–36, 38, 41, 47, 50, 56, 59, 62, 66, 108, 110, 117, 169, 178, 228, 242, 247, 268, 292, 318, 323, 344, 345, 376, 423, 426
Rzymowski Wincenty 203

Sabasznikowa Margarita (Wołoszyna Sabasznikowa) 101
Sacharow Wsiewołod 313
Saint-Germain de, hrabia 37
Saint-Martin Louis Claude de 281, 282, 324, 391
Saler Michael 18, 280
Salmonowicz Halina z d. Świda 292, 307
Salomon, król 320
Sałajczyk Janina 344
Sandler Samuel 322
Sanger Margaret 128, 129
Santucci James A. 164
Sarraut Albert 420
Saturnil z Antiochii 298
Scanlan Matthew D.J. 396
Schallmayer Wilhelm 129
Schiller Friedrich 33
Schmidt Carl 288, 306
Schmidt J. 205
Schmitt Charles B. 55
Schneider Stanisław 107, 301, 302, 305
Schnitzer Solomon 105

Schopenhauer Arthur 253
Schrenck-Notzing Albert von 253
Schuppe K. 382
Schuré Édouard 281, 282, 284, 285, 288, 290, 291, 306, 350
Schwarzband Shmuel (Shvarzband) 312
Schwenckfeld Kaspar 282
Sédir Paul (właśc. Yvon Le Loup) 286, 288, 289, 291, 304
Seefeld Alfred von 219, 237
Seher Mozes 155
Sekula Allan 361
Selg Peter 105
Serini Karol 204, 319
Séverine Madame (właśc. Caroline Rémy de Guebhard) 192
Sezemský Karel 170
Sędziwój Michał 319
Shahrastānī 305
Sheldrake Rupert 86
Siedlecka Jadwiga (Wiga) 39, 47, 102, 110, 344, 345
Siedlecki Franciszek 39, 47, 111, 344, 345
Siemiradzki Henryk 364
Sienkiewicz Henryk 21
Sieradzan Jacek 147
Sieradzan Przemysław 12, 34, 39, 248, 265, 268, 425
Siewierski Jerzy 313
Sikorski Władysław 200
Sinclair Upton 65
Sinnett Alfred Percy 37, 73
Sirus 97
Sito Jerzy S. 244
Skoczyński Jan 14
Skokowski Zbigniew 196
Skorobohata-Stankiewicz Zofia 73
Skrudlik Mieczysław 334, 403, 406, 409, 412, 413, 416–419
Škuta Josef 175
Sloss Radha Rajagopal 72
Słowacki Juliusz 57, 61, 106–112, 114–116, 258, 300–302
Smit Rudolf 89
Snell Lionel (Dukes Ramsey) 87, 88, 99
Sniegiriewa Praskowja 101
Snoek Jan A.M. 395, 396
Snow Charles Percy 82, 88
Sobieski A. 169
Sokorski Włodzimierz 91, 92
Sołowjow Władimir 32, 302
Sołowjow Wsiewołod 32, 321
Sołtys Jerzy 106
Sołtysiak Arkadiusz 148, 149, 154
Soporowska Milena 13, 359, 426
Sowinski Grzegorz 279
Sójka Jacek 54
Spencer Herbert 15, 72
Stabrowski Kazimierz 46, 57, 61–63, 125, 169
Stach z Warty zob. Szukalski Stanisław
Stachelski Marcin 369
Stachniuk Jan 273–277
Stachowski Ryszard 363
Staniewicz Witold 195
Stanisław August Poniatowski 387
Stanton Elizabeth Cady 124
Starodworski Antoni zob. Kwiatkowski Antoni

Starowieyski Marek 287
Starzyński Juliusz 346, 347
Starża-Dzierżbicki Jan 95, 96, 98
Stauffer Vernon 409
Stausberg Michael 212
Stawarczyk Jan 297, 298, 304–306, 308
Stecka Maria 404, 405
Stecka Romana (Noel Myrtha) 155
Steffen Albert 49
Steianescu, bankier 380
Stein Walter Johannes 105
Steiner Rudolf 37, 38, 40–42, 45, 47–53, 59, 86, 94, 101–105, 107, 109, 111–116, 118, 281, 284, 285, 288, 344, 345, 354, 424
Steiner von Sivers Marie 49, 51, 53
Stempowski Stanisław 204, 331, 333
Stern Anatol 204
Stern Jonasz 204
Sternklar Leon 36
Steuco Agostino 35, 55
Stevenson David 395
Stępień Maciej B. 313
Stobiecki Rafał 401
Stpiczyński Wojciech 316
Straszewski Maurycy 14–17, 305
Strug Andrzej (właśc. Tadeusz Gałecki) 177, 195, 199, 200, 201, 204, 206, 207, 317, 322, 332
Stuckgold Stanisław 344
Stuckrad Kocku von 85
Stutzer Gustav 37
Suchomel Tomáš 163
Sue Eugène 339
Surowiecki Karol 405
Swedenborg Emanuel 282
Swoboda Tomasz 361
Sylwester Mieczysław 316
Syroka Andrzej 158
Szabielska Jelizawieta 336
Szczepański Ludwik 369, 370
Szekspir William (Shakespeare William) 258
Szeptycki Stanisław 389
Szmurło Prosper 37, 151, 159
Szpyrkówna Maria (Horska-Szprykówna Maria) 267, 315, 323, 327–330
Sztomberska Katarzyna A. 149
Szubert Piotr 353
Szukalski Stanisław (Stach z Warty) 278
Szuman Leszek 92
Szumska Katarzyna 106
Szumski Zygmunt 280, 281, 286–289, 304
Szydelski Szczepan 304, 306
Szyller Szkolnik Chaim 391, 392
Szymeczek Józef 11, 34, 39, 46, 56, 65, 162, 169, 172, 424
Szymon Mag 289, 290
Szyszko Jacek 145

Śmiarowski Eugeniusz 195
Śnieciński Józef Marek 117
Śpiewak Paweł 335, 338
Śpikowski Władysław 299, 300, 305, 306, 308

Świerzowska Agata 10, 11, 25, 27, 34, 39, 46, 56, 58, 65, 69, 70, 160, 169, 172, 210, 228, 236, 242, 376, 425
Świtkowska J. 289
Świtkowski Józef 135–137, 146, 267

t.r. 205
Tagore Rabindranath 206
Tarło-Maziński Włodzimierz 39
Taxil Léo (właśc. Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand--Pagès) 150, 336, 397–399, 402, 411, 412, 414, 422
Tennyson Alfred 392
Teresa z Ávili św. 139
Teresa od Dzieciątka Jezus św. 398
Tertulian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 305
Thagard Paul R. 80
Thomson dr 371, 372
Thorndike Lynn 80
Thugutt Stanisław 195
Toborek Tomasz 401
Tokarczuk Olga 141
Tokarzewski-Karaszewicz Michał 46
Tołstoj Lew 313, 323, 324
Tomasiewicz Jarosław 39
Tomasz à Kempis 324
Tomasz z Akwinu św. 17
Tomczak Kazimierz 305
Tomczyk Stanisława (Tomczykówna) 359, 364, 368–370, 374, 375
Tomkowski Jan 295
Towiański Andrzej 114, 319
Treter Mieczysław 356
Trzcińska Izabela 10, 18, 25, 34–36, 39, 46, 54, 56, 59, 65, 69, 70, 117, 160, 169, 172, 242, 344, 376, 417, 424
Tuwim Julian 159, 160, 177, 413
Twardowski Zbigniew 338–340, 394
Tyndale William 230
Tynecki Jerzy 377
Tyniecka-Makowska Słowinia 329
Tyszkowski Kazimierz 419

Ujejski Józef 115
Ulkan Alfred 95–98
Ulrich Alida von 57, 60, 108
Unger Józef 100
Urbański Robert 249
Uspienski Piotr 354, 355

Vaughan Diana 150, 336, 398
Vaughan Thomas 398
Verne Juliusz 322
Versluis Arthur 279
Vickers Brian 85
Vigeland Gustav Adolf (właśc. Adolf Gustav Thorsen) 209, 347
Voda David 47
Voltaire (Wolter, właśc. François--Marie Arouet) 185, 319, 402, 410

Wachsmuth Guenther 49–51
Waingertner Przemysław 313, 314, 400, 401, 415, 416
Wais Kazimierz 53
Walentyn Egipcjanin 292, 302, 303

Walleen Carl Alphonse 109
Wallefe Maurice de 109
Walter Robert 92, 135, 152, 154, 267
Walton Ernest 252
Wasowski Józef (Józef Wassercug) 204, 316
Waśniewski Michał 38, 59, 105
Wat Aleksander 320
Watt Richard Martin 337
Webb James 84
Weber Max 17, 18, 83, 182
Webster Nesta 404
Wegmann Ita 49
Weingartner Fryda 383
Weisberger Hella 40, 52
Weishaupt Adam 409
Welker Michael 85
Weres Leszek 95
Weryha Aleksander 406, 407
Wessinger Catherine 56
Węgierski Kajetan 242
Wichrowska Elżbieta 312
Wieczorkowski Aleksander 91
Wielikowski Immanuił 86
Wierusz-Kowalski Jan 20
Wierzyński Kazimierz 320
Wilanowski Bolesław 303
Wilbik Mieczysław 97
Wilde Oscar 379
Williams Alan 212
Williamson William 67
Wilson Thomas Woodrow 181
Witkowskaja M. 105
Witkowskij W. 105
Witos Wincenty 190
Włodarz Błażej 218, 220, 223, 225, 226, 229
Wojciechowski Karol 322
Wojtowicz Jerzy 312, 313
Wolański Witold 285
Wolfke Mieczysław 191
Wolski Jan 196
Wolter zob. Voltaire
Wołkow Wiaczesław Iwanowicz 37
Wołosiuk Jan 91
Wołoszyn Maksymilian 320
Wołowski Marian 47
Wood Ernest 65
Woodhull Victoria 123
Wotowski Stanisław (ojciec) 155
Wotowski Stanisław Antoni 37, 145, 151, 154–158, 407, 408, 410–413
Wotowski Teofil 155
Woźniak Kamila 293
Wójcicki Bolesław (brat Jonathan) 151–154, 158
Wójtowicz Norbert 314
Wunder Edgar 85
Wybranowski Kazimierz zob. Dmowski Roman
Wysocka Agnieszka zob. Pilchowa Agnieszka
Wysocka Joanna 395
Wyspiański Stanisław 160, 320

Ya‘qūbī 305
Yrondi Charles 209
Yates Frances 81

Zadkiel zob. Pearce Alfred John
Zagórski Stanisław 159
Zagórski Włodzimierz 245, 246
Załęski Stanisław 334, 404

Zaruski Mariusz 155
Zaszkilniak Leonid 401
Zdybel Lech 334, 338
Zdziechowski Marian 262, 323
Zedlitz Hedwig (Jadwiga) von 145, 158
Zeidler Paweł 83
Zgierski-Strumiłło Tadeusz 239
Ziemska Maria 102
Ziółkowska Janina 223, 225, 233–235
Zon Józef 83
Zori Tomira (właśc. Tomira Cotvici-Ghilevici) 36
Zoroaster (Zaratusztra) 212, 275
Zyndram-Kościałkowski Marian 316

Żabski Tadeusz 338
Żak Łucjan 97
Żelazny Mirosław 182
Żemczużnikowoj M.N. 101
Żeromski Stefan 315, 317, 321, 323–329, 332
Żmigrodzka Maria 110
Żuławski Juliusz 244

O AUTORACH

Tadeusz Cegielski, ORCID: 0000–0001–6457–7149
doktor habilitowany, emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, historyk; specjalizuje się w historii idei oraz dziejach kultury epoki nowożytnej i XIX wieku. W latach 1974–2013 pracował w Instytucie Historycznym UW, ostatnio w Instytucie Historii Sztuki UW. Autor podręczników szkolnych i programów nauczania w dziedzinie historii; opublikował szereg monografii z zakresu dziejów nowożytnych powszechnych i Polski, w tym masonerii (*„Ordo ex Chao". Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1995; wyd. niemieckie 2019; *Księga Konstytucji 1723 roku i początki wolnomularstwa spekulatywnego w Anglii*, Warszawa 2011). Wydawca i redaktor naczelny czasopisma „Ars Regia. Rocznik poświęcony myśli i historii wolnomularstwa" w latach 1992–2013. Popularyzator wiedzy historycznej, autor czterech powieści, kilkuset artykułów, scenariuszy telewizyjnych, wywiadów, wykładów uniwersyteckich i publicznych w kraju i na świecie, kurator i współautor wystawy w Muzeum Narodowym w Warszawie *Masoneria. Pro publico bono* (2014/2015). Wielbiciel literatury popularnej, także jej badacz; z początkiem 2015 roku ukazała się jego monografia *Detektyw w krainie cudów. Powieść kryminalna i początki nowoczesności 1841–1941* (Warszawa).

Mariusz Dobkowski, ORCID: 0000–0002–5327–4887
magister historii (UW), doktor nauk humanistycznych w zakresie religioznawstwa (UJ). Przedmiotem jego badań są przede wszystkim gnostycyzm, religia manichejska i średniowieczna dysydencja religijna nazywana tradycyjnie kataryzmem w kontekście swoich epok historycznych, a także recepcja tych fenomenów religijnych w kulturze XX wieku, głównie w obszarze tradycji ezoterycznych. Inny obszar jego poszukiwań badawczych to teoria religii, mitu i rytuału. Wydał monografię *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007. Redaktor prac zbiorowych: *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012 (wspólnie

z B. Sienkiewicz i A. Joczem); numeru kwartalnika „Nomos” 2005, nr 49/50, poświęconego dualizmowi (wspólnie z H. Hoffmannem); *Kościoły, wspólnoty, herezje*, Warszawa 1997; *Nurty chrześcijaństwa*, Warszawa 1995 (wspólnie z S. Kosielińskim). Ostatnio opublikował: *Was Gnosis Necessary to the Gnostic after His Death? A Few Remarks on NHC V,3: 32,28–35,26 from "The First Apocalypse of James"*, „Przegląd Religioznawczy” 2019, nr 4 (274), s. 121–133; *The Figure of Sethel in the Medinet Madi Manichaean Writings. A Result of the Influence of the Gnostic Sethianism? Observations on Manichaeism as a Religious System*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 2018/2019, t. 17/18, s. 39–60.

Irena Fijałkowska-Janiak, ORCID: 0000–0001–7377–0434
emerytowana profesor Uniwersytetu Gdańskiego związana z Instytutem Rusycystyki i Studiów Wschodnich UG, badaczka literatury rosyjskiej i powszechnej, współzałożycielka Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości, redaktor tomów z serii „Jews and Slavs”, wydawanych we współpracy z Uniwersytetem Hebrajskim w Jerozolimie. Jednym z najważniejszych nurtów jej badań jest od lat masoneria, jej system filozoficzny i etyczny. Rezultatem tych badań jest projekt „Literatura i Loża”, w ramach którego ukazały się liczne publikacje o powiązaniach wolnomularstwa i literatury. W latach 2016–2019 pracowała w sekcji „polska masoneria”, w interdyscyplinarnym zespole badawczym realizującym projekt Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej 1890–1939”.

Karolina Maria Hess, ORCID: 0000–0002–6326–7445
absolwentka studiów doktoranckich w zakresie filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie napisała pracę poświęconą historii i ideom polskiego ruchu teozoficznego; doktorantka socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. W pracy badawczej koncentruje się na eksperymentach mediumicznych Juliana Ochorowicza w perspektywie socjologii wiedzy i nauki. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych poświęconych zagadnieniom zachodniego

ezoteryzmu i NRR (Nowe Ruchy Religijne), współredaktorka monografii, m.in. *Studies on Western Esotericism in Central and Estern Europe* (Szeged 2019), *Czarownice. Studia z kulturowej historii fenomenu* (Kraków 2017), *Studia ezoteryczne. Wątki polskie* (Kraków 2016), kierownik dwóch indywidualnych projektów badawczych finansowanych ze środków NCN. Jej zainteresowania obejmują historię i idee ruchów ezoterycznych w Europie Centralnej i Wschodniej, wątki ezoteryczne w kulturze, powiązania teozofii i sztuki oraz nowe ruchy religijne.

Zofia Krasnopolska-Wesner, ORCID: 0000–0002–5676–6940 doktor nauk humanistycznych, historyk sztuki, filolog, historyk literatury rosyjskiej. Od 2009 roku związana z Międzywydziałowym Instytutem Nauk o Sztuce Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku oraz Wydziałem Architektury Sopockiej Szkoły Wyższej. Absolwentka Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego (historia sztuki, magisterium 2003) oraz Wydziału Filologiczno-Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego (filologia rosyjska, magisterium 2003, doktorat 2008, tamże). W latach 2016–2019 uczestniczka projektu badawczego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt. „Kultura polska wobec zachodniej tradycji ezoterycznej w latach 1890–1939", realizowanego wspólnie z Instytutem Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu Gdańskiego. Członek naukowej pracowni badawczej Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości, a od 2011 roku także Polskiego Instytutu Badań nad Sztuką Świata (sekcji poświęconej badaniom sztuki rosyjskiej) oraz Stowarzyszenia Historyków Sztuki (od 2007). Współredaktorka serii wydawniczej polskich i rosyjskich historyków sztuki „Sztuka Europy Wschodniej" (Warszawa–Toruń 2015). Autorka licznych artykułów poświęconych modernistycznej idei korespondencji sztuki, literatury oraz muzyki. Szczególne miejsce w jej szerokich zainteresowaniach badawczych zajmuje problematyka ezoteryzmu, w tym zwłaszcza twórczość artystów polskich i rosyjskich popularyzujących naukę Rudolfa Steinera.

Zbigniew Łagosz, ORCID: 0000–0003–2297–9988
religioznawca, autor prac dotyczących ezoteryzmu, biograf Czesława Czyńskiego. Absolwent Akademii Górniczo-Hutniczej

w Krakowie, tytuł doktora otrzymał w 2011 roku na podstawie rozprawy *Wpływ Aleistera Crowleya na środowisko magiczne w Polsce XX wieku*. Autor monografii poświęconych osobie Czesława Czyńskiego i ponad 70 artykułów traktujących w sposób naukowy o ezoteryce. Współtwórca i zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Hermaion".

Anna Mikołejko, ORCID: 0000–0003–1630–9830
profesor Uniwersytetu Warszawskiego, socjolog kultury, antropolog i historyk idei, od wielu lat wykładowca Instytutu Kultury Polskiej. W latach 2005–2013 profesor Wyższej Szkoły Dziennikarskiej im. Melchiora Wańkowicza, gdzie pełniła także obowiązki dziekana Wydziału Dziennikarstwa i Komunikowania Społecznego. Ponadto w latach 2007–2010 prowadziła zajęcia z antropologii kultury i muzyki na Studiach Doktoranckich Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina. W swoich badaniach zajmowała się m.in. mediami i kryzysem autorytetów w Polsce, rzeczywistością wirtualną, kontrkulturą młodzieżową, przemianami systemów wartości, a zwłaszcza przeobrażeniami kultury religijnej i parareligijnej. Obecnie jej zainteresowania badawcze koncentrują się na polskim ezoteryzmie XIX i XX wieku, szczególnie na rozmaitych wątkach tradycji spirytystycznej. Znalazły one wyraz w licznych artykułach i rozprawach oraz w grancie „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016), finansowanym ze środków „Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki" Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Diana Oboleńska, ORCID: 0000–0002–0175–255X
literaturoznawca, profesor Uniwersytetu Gdańskiego. Członek założyciel naukowej pracowni badawczej Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości, członek Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem oraz członek Polskiego Towarzystwa Rusycystycznego. Współredaktorka serii wydawniczej gdańskich rusycystów „Światło i ciemność". Autorka dwóch monografii oraz kilkudziesięciu artykułów poświęconych modernistycznej kulturze rosyjskiej i europejskiej, badanej w nurcie

ezoteryzmu europejskiego, w tym literaturze Srebrnego Wieku, malarstwu abstrakcyjnemu oraz kinu awangardowemu.

Urszula Patocka-Sigłowy, ORCID: 0000–0001–8942–3875
adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego, prowadzi badania w zakresie językoznawstwa i medioznawstwa. Jej zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim komunikowanie polityczne w Polsce i Rosji, język wypowiedzi dziennikarskiej, narzędzia kształtowania wizerunku w mediach oraz przemiany dyskursu publicznego. Autorka książki *Komunikowanie polityczne w Rosji. Specyfika dyskursu prezydenckiego* (2019) i licznych prac poświęconych m.in. polskiej prasie ezoterycznej okresu międzywojennego. W latach 2016–2019 kierownik sekcji badawczej „Ezoteryzm polski w debacie społecznej" w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW pt. „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Rafał T. Prinke, ORCID: 0000–0002–1082–6741
magister filologii angielskiej (UAM), doktor (UAM) i doktor habilitowany historii (Instytut Historii Nauki PAN), kierownik Katedry Ekonomiki Turystyki i Informatyki na Wydziale Turystyki i Rekreacji AWF w Poznaniu, pracował też w Bibliotece Kórnickiej PAN i Instytucie Badań Narodowościowych PAN. Zajmuje się teorią tekstu elektronicznego, metodologią badań genealogicznych i heraldycznych, teorią i socjologią turystyki oraz historią idei w zakresie europejskiej tradycji hermetycznej. Jest autorem lub współautorem kilkunastu książek (m.in. *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, 1982; *Vademecum polskiego astrologa*, 1986; *Tarot. Dzieje niezwykłej talii kart*, 1991; *Poradnik genealoga amatora*, 1992; *Nowy almanach błękitny*, 1993; *Królewska krew. Polscy potomkowie Piastów i innych dynastii panujących*, 1997; *Fontes ex machina. Komputerowa analiza źródeł historycznych*, 2000), ponad 100 artykułów w czasopismach polskich i zagranicznych, a także programów komputerowych. Uczestniczył w zakrojonych na wielką skalę projektach elektronicznych edycji źródeł genealogicznych (m.in. *Teki Dworzaczka*,

1995; *Diariusze sejmowe 1764 i 1793*, 1998). Od ponad 30 lat prowadzi badania dotyczące Michała Sędziwoja, wybitnego polskiego alchemika, uczonego i dyplomaty, których rezultaty publikował głównie po angielsku i czesku. W 2014 roku wydał blisko 900-stronnicową książkę *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku* (w 2019 roku ukazała się ona w tłumaczeniu na język czeski). Oprócz prac naukowych i popularyzatorskich zajmuje się również tłumaczeniami literackimi. Jest członkiem Association for History and Computing, Society for the History of Alchemy and Chemistry oraz European Society for the Study of Western Esotericism.

Katarzyna Rosiak, ORCID: 0000–0003–1839–6667
doktorantka kulturoznawstwa na Wydziale „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego. W 2014 roku uzyskała stopień magistra w Centrum Studiów Latynoamerykańskich (CESLA) na Uniwersytecie Warszawskim, 4 lata wcześniej ukończyła studia licencjackie na kierunku europeistyka na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej praca magisterska pt. *Wizerunek Fidela Castro w polskiej prasie. 1996–2013* została wyróżniona w 2015 roku w konkursie na najlepszą pracę magisterską na temat Ameryki Łacińskiej, organizowanym przez CESLA. Autorka publikacji z dziedziny medioznawstwa na temat wizerunku: *Wizerunek Fidela Castro w polskiej prasie w latach 1996–2013*, „Kwartalnik Ameryka Łacińska" 2019, t. 4, nr 102, s. 73–108; *Wizerunek masonerii w polskich memach internetowych* [w:] *Memy czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu*, red. T. Gackowski, K. Brylska, M. Patera, Warszawa 2017, s. 105–136 oraz *Wizerunek polskiej prezydencji w polskich tygodnikach opinii* [w:] *Polska w Unii Europejskiej. Sprawowanie prezydencji w Radzie*, red. M. Trojanowska-Strzęboszewska, Warszawa 2013, s. 223–239. Członek Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem.

Monika Rzeczycka, ORCID: 0000–0001–6179–1422
profesor Uniwersytetu Gdańskiego w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich, badaczka literatury i kultury rosyjskiej, kierownik międzynarodowej pracowni Laboratorium

Niedogmatycznej Duchowości. Jej zainteresowania naukowe obejmują dzieje modernizmu w Europie, rosyjski symbolizm, filozofię rosyjską oraz historię wpływów zachodniego ezoteryzmu na kulturę europejską końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Autorka monografii i artykułów, m.in. *Fenomen Sofii Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów: Andrieja Biełego, Fiodora Sołoguba i Walerija Briusowa* (2002); *Русские символисты и антропософия. Мессианский вопрос* (2006); *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku* (2010); *Esoteric Mythologies in Action. Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy* (2017), współautorka licznych prac poświęconych dziejom polskiego ezoteryzmu przedwojennego. W latach 2016–2019 kierowała interdyscyplinarnym projektem Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW pt. „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Przemysław Sieradzan, ORCID: 0000–0002–9255–7417
politolog o szerokich zainteresowaniach, obejmujących m.in. stosunki międzynarodowe przestrzeni postradzieckiej i Dalekiego Wschodu, etnopolitykę, niekonwencjonalną myśl polityczną, religie politeistyczne i doktryny ezoteryczne. W 2007 roku ukończył studia magisterskie w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. W 2010 roku obronił na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego rozprawę poświęconą sojuszowi radykalnych ugrupowań politycznych w Federacji Rosyjskiej, uzyskując stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce. Od 2010 roku mieszka i pracuje w Gdańsku, początkowo w Instytucie Politologii, następnie w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich. Odbywał staże naukowe w Rosji, Norwegii i Finlandii. Autor ponad 50 artykułów naukowych poświęconych tematyce politologicznej i ezoterycznej.

Milena Soporowska, ORCID: 0000–0003–2258–3852
absolwentka historii sztuki w ramach Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu

Warszawskiego (MISH), gdzie obroniła pracę magisterską, pisaną pod opieką prof. Tadeusza Cegielskiego, dotyczącą wpływu fotografii spirytystycznej i mediumicznej na sztukę w świetle freudowskiej kategorii *unheimlich*. Studiowała fotografię w Związku Polskich Artystów Fotografików oraz na Akademii Fotografii. Ukończyła podyplomowe studia muzealnicze na Uniwersytecie Warszawskim. W swoich działaniach naukowych i artystycznych wykorzystuje fotografię, rzeźbę i film. Przedmiotem jej szczególnych zainteresowań jest przenikanie się codzienności i kultury popularnej z szeroko rozumianą magią i okultyzmem. Bada także analogie między tarotem a psychoanalizą, jak również obszary wspólne chrześcijaństwa oraz ezoteryki i duchowości ludowej.

Józef Szymeczek, ORCID: 0000–0002–6157–6324
doktor nauk humanistycznych w zakresie historii oraz doktor teologii ewangelickiej, kierownik Centrum Studiów Tożsamości Europejskiej, pracownik Katedry Nauk Społecznych Fakultetu Pedagogicznego Uniwersytetu Ostrawskiego. Historyk, którego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień protestantyzmu śląskiego, ruchu teozoficznego na ziemiach czeskich oraz dziejów mniejszości polskiej w Republice Czeskiej. Autor 5 książek i licznych opracowań z tego zakresu. Wspólnie z Krzysztofem Szelongiem zainicjował wydawanie serii źródeł historycznych do dziejów Śląska Cieszyńskiego *Bibliotheca Tessinensis*. Harcerz, działacz społeczny mniejszości polskiej w Czechach, w latach 2002–2006 członek Rady Rządu Republiki Czeskiej do spraw Mniejszości Narodowych, 2001–2007 członek Komisji Odwoławczej Czesko-Niemieckiego Funduszu Przyszłości w Pradze, od 2002 do 2016 roku prezes Kongresu Polaków w Republice Czeskiej. Ekspert zagraniczny Polskiej Komisji Akredytacyjnej.

Agata Świerzowska, ORCID: 0000–0001–7696–1631
religioznawca, doktor habilitowany nauk o kulturze i religii, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, jej zainteresowania badawcze obejmują antropologię kultury, teorię religii, mitu i rytuału, tradycję

jogi indyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem historii idei i praktyki w Polsce, wątki ezoteryczne w religijności polskiej okresu międzywojennego, a także wegetarianizm w Polsce do 1939 roku (idea, praktyka, promocja, związki z polską filozofią narodową i myślą niepodległościową). Najważniejsze publikacje: *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku. Konteksty ezoteryczne i interpretacje* (Kraków 2019); *Guru. Między tradycją a nowoczesnością* (Kraków 2013); *From Rāmacharaka's "Standard of the Normal Man" to Lutosławski's Strategy of National Reviva. How Rāmacharaka's Interpretation of Yoga Fits with the Early Stage of Yoga Adaptation in Poland*, „Anthropos" 2019, vol. 114, no. 2, s. 437–452; *Illness Narratives in the Esoteric Vision of the World. Agnieszka Pilchowa's Views and Concepts*, „Religio" 2018, vol. 26, s. 49–70 (wraz z I. Trzcińską). Członek zarządu Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem.

Izabela Trzcińska, ORCID: 0000–0002–2970–6336
profesor Akademii Górniczo-Hutniczej w Katedrze Kulturoznawstwa i Filozofii Wydziału Humanistycznego AGH w Krakowie, prowadzi badania w zakresie religioznawstwa, historii idei i antropologii kultury. Jej zainteresowania naukowe obejmują problematykę ezoteryzmu i mitologii, a także sztuki i wyobraźni w kulturze Zachodu. Autorka książek *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia* (1999), *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku* (2011), *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej* (2013). Prezes Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. W latach 2016–2019 kierowała sekcją badawczą „Polska teozofia" w grancie „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939" (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

DOTYCHCZAS UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TOMY EDYCJI *POLSKIE TRADYCJE EZOTERYCZNE 1890–1939*

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019

O edycji zbiorowej Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, s. 7–9; M. Rzeczycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, s. 11–37; I. Trzcińska, A. Świerzowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, s. 38–130; M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii*, s. 131–210; U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP*, s. 211–233.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019

I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, s. 7–36; A. Mikołejko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, s. 38–117; A. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski" w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu*, s. 118–132; A. Mikołejko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, s. 133–143; A. Świerzowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*, s. 144–159; A. Świerzowska, *Radźa joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy*, s. 160–177; I. Trzcińska, *Agnieszka Pilchowa i Stefan Ossowiecki – między jasnowidzeniem a paradygmatem nowej nauki*, s. 178–186; I. Trzcińska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia*, s. 187–196; I. Trzcińska, *Jana Hadyny nadzieje Nowej Ery*, s. 197–205; J. Tomasiewicz, P. Sieradzan, *Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista*, s. 206–230; P. Sieradzan, M. Rzeczycka, *Błażej Włodarz – zapomniany Mistrz ze Złotokłosa*, s. 231–253; R. Wieczorek, *Scjentystyczno-kabalistyczna wizja rzeczywistości według Lucjana Mariana Freytaga*, s. 254–266; U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, s. 267–318.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019

M. Rzeczycka, T. Cegielski, *Polscy ezoterycy i wolnomularze*, s. 11–34; T. Cegielski, *Wolnomularstwo jako system ezoteryczny*, s. 35–70; T. Cegielski, *Polish National Lodge no. 534 na Wsch.·. Londynu (1847–1947). Anatomia loży na obczyźnie*, s. 71–104; T. Cegielski, *Feniks z popiołów. Odrodzenie wolnomularstwa polskiego (1909–1921)*, s. 105–170.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019

D. Oboleńska, *„Każdy wiek wielki miał prawdy Ołtarze" – o źródłach i dokumentach polskich ezoteryków*, s. 15–24; TEOZOFIA (s. 27–84): I. Trzcińska, *Dzieje polskiej teozofii w dokumentach z lat 1909–1933*; I Polskie Stowarzyszenie Teozoficzne: *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina*, 15 lipca 1909 r.; *List A. Gagarina do członków Polskiego Stowarzyszenia Teozoficznego*, 7 października 1909 r.; *List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego*, 2 grudnia 1909 r.; II Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Śląsku Cieszyńskim: *Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim*, 1919 r.; Dr Drzewiecki, *Okkultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*, 1921 r.; *Zgromadzenia Teozoficzne*, 1927 r.; III Polskie Towarzystwo Teozoficzne w latach 1921–1939: *Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1921 r.; *O celach Towarzystwa Teozoficznego*, 1921 r.; *Regulamin zewnętrzny Ogniska Czynu*, 1921 r.; *Ankieta Ogniska Czynu*; *Regulamin Ogniska radomskiego przyjęty 17 kwietnia 1924 r. w kole radomskim przed zawiązaniem Ogniska*; *Teozof a naród*, 1924 r.; *Protokół dorocznego zjazdu P[olskiego] T[owarzystwa] T[eozoficznego]*, maj 1925 r.; *O kolonii letniej Polsk.[iego] Tow.[arzystwa] Teozoficznego*, 1925 r.; *Zakon Gwiazdy na Wschodzie*, 1928 r.; *Liturgja Liberalnego Kościoła Katolickiego*, 1929 r.; Anna Besant, *Modlitwa pokoju*, 1932 r.; *List okrężny Eweliny Karasiówny do członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego po śmierci Annie Besant*, 1933 r. ANTROPOZOFIA (s. 85–160): M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, D. Oboleńska, *Dzieje polskiej antropozofii w dokumentach z lat 1913–1938*; I Ruch antropozoficzny na ziemiach polskich w latach 1913–1923: *Rzut zasad Towarzystwa Antropozoficznego*, 1913 r.; *List Henryka Kunzeka do dr. Rudolfa Steinera*, 9 grudnia 1917 r.; *List Henryka*

Kunzeka do dr. Rudolfa Steinera, 1918 r.; *Historia ruchu antropozoficznego we Lwowie*, 1924 r.; *List Luny Drexler do dr. Rudolfa Steinera*, 28 września 1923 r.; II Polskie Towarzystwo Antropozoficzne w latach 1923–1938: *List Luny Drexler do Zarządu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach*, 19 grudnia 1923 r.; Dokumenty rejestrowe Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 1924 r.: *Pismo Tymczasowego Zarządu Lwowskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego do Dyrekcji Policji we Lwowie*, 2 kwietnia 1924 r.; *Pismo w sprawie założycieli Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego*, 14 kwietnia 1924 r.; *Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło miejscowe we Lwowie)*, 1924 r.; *Pismo założycieli Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło Lwowskie) w sprawie uzupełnienia dokumentów*, 15 maja 1924 r.; *Upoważnienie Zarządu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego w Krakowie do założenia koła PTA we Lwowie*, 19 maja 1924 r.; *Potwierdzenie rejestracji Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło Lwowskie)*, 25 maja 1924 r.; *Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego*, 1929 r.; *O pracy w Kole Krakowskim Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego od października 1925 r. do lutego 1927 r.*; *Sprawozdanie Warszawskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego na dzień 5 marca 1927 r.*; *Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego*, Warszawa 23–29 października 1929 r.; *Faksymile kart członkowskich, biletów wstępu na wykłady, zaproszeń z lat 1913–1929*; *Sprawozdanie z działalności PTA w latach 1931–1932*; *Komunikat I*, listopad 1938 r. SPIRYTYZM I MEDIUMIZM (s. 161–231): A. Mikołejko, *Religijne i naukowe interpretacje zjawisk spirytystycznych*; Ks. A.K. Jakubowski, *Kilka uwag w zastosowaniu do obrotów stołowych, wypukiwań i magnetyzmu zwierzęcego*, 1853 r.; B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych*, 1853 r.; J. Ochorowicz, *Kwestya „medyumizmu"*, 1897 r.; L. Krzywicki, *Medyumizm*, 1894 r.; Ks. W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, 1895 r. INNE FORMACJE EZOTERYCZNE (s. 233–330): A. Świerzowska, *Projekty przemiany człowieka, ludzkości, świata*; I A. Świerzowska, *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*: M. Geniusz: *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych*, 1910 r.; M. Geniusz: *„Celem światów szlachetnienie". Wezwanie Zwolenników zawiązania Sieci Ezoterycznej (SE) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, 1912 r.; *Zarys Ustaw Sieci Ezoterycznej (SE) i Ognisk Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, 1912 r.; A. Świerzowska,

Komentarz z epoki: List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 12 czerwca 1914 r.; II A. Świerzowska, *Bractwo Odrodzenia Narodowego (BON)*: *List Józefa Chobota do Wincentego Lutosławskiego*, 18 maja 1921 r.; J. Chobot, *BON. Do Sióstr i Braci w Narodzie!*, 1925 r.; *Statut Bractwa Odrodzenia Narodowego*, 1925 r.; J. Chobot, *Program praktyczny BON*, 1925 r.; III A. Świerzowska, *Towarzystwo Metapsychiczne (Parapsychiczne) im. Juljana Ochorowicza we Lwowie*: J. Świtkowski, *Co oznaczają zjawiska parapsychiczne*, 1937 r.; *Statut Towarzystwa Metapsychicznego im. Juljana Ochorowicza we Lwowie*, 1924 r. MASONERIA (s. 331–413): I T. Cegielski, *Początki i uznanie Wielkiej Loży Polski Polacy Zjednoczeni*: *List Andrzeja i Mieczysława Bartoszkiewicza*, 15 maja 1923 r.; *Aneks: Odrodzenie Wolnomularstwa w Polsce niepodległej*; *Uznanie Stowarzyszeń/Potęg Masońskich – Wielka Loża Narodowa Polski*; *Dekret Rady Najwyższej 33° RSDU Polski uznający Wielką Lożę Narodową Polski Polacy Zjednoczeni*, 15 października 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski do Wielkiej Loży Włoch w sprawie odwołania dyplomu uznania wystawionego dla WLNP przez tę obediencję w dn. 1 października 1921 r. ze względu na uzyskanie dyplomu od Rady Najwyższej*, 24 listopada 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski Polacy Zjednoczeni do Wielkiego Wschodu Belgii*, 18 grudnia 1925 r.; *Wielka Loża Francji do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie uznania Wielkiej Loży Narodowej Polski*, 14 września 1925 r.; *AMI do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie uznania Wielkiej Loży Narodowej Polski*, 5 listopada 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie regularności polskiej obediencji*, 3 lipca 1925 r.; II T. Cegielski, *Podstawy programowe Wielkiej Loży Polski Polacy Zjednoczeni, później: Wielkiej Loży Narodowej Polski*: *Statut Ogólny Związku W[olnych] M[ularzy]*, fragment, około 1920 r.; *Konstytucja Wielkiej Loży Narodowej Polacy Zjednoczeni*, fragment, Warszawa 1928 r.; III T. Cegielski, *Rytuały Wielkiej Loży Narodowej Polski*: *„Vademecum" dla Ucznia*, fragment, około 1928 r.; *Rytuał i nauka Loży Mistrzów Tajnych, IV Stopnia Wolnomularstwa Obrządku RSDU*, fragmenty.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 5: *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski, T. Cegielski, Gdańsk–Warszawa 2020

M. Dobkowski, T. Cegielski, *Próba „zaczarowania świata na nowo" a idee przewodnie polskiego ezoteryzmu lat 1890–1939*, s. 9–30;

WYZNACZNIKI TOŻSAMOŚCI: M. Rzeczycka, U. Patocka-Sigłowy, *Tajemnica. Przedwojenny ezoteryzm między tajemnicą a ujawnieniem*, s. 31–53; I. Trzcińska, *Duchowość. Teozoficzne koncepcje i praktyki rozwoju duchowego w kulturze polskiej od początku XX wieku do 1939 roku*, s. 54–78; R.T. Prinke, *Naukowość. Pretensje do naukowości w dyskursie polskich astrologów okresu międzywojennego*, s. 79–99; D. Oboleńska, *Wyobraźnia. Mickiewicz kontra Słowacki a antropozofia polska w latach 1904–1939*, s. 100–118; K.M. Hess, *Seks. Cielesność, płeć, seksualność w ujęciu ezoteryków polskich*, s. 119–146; Z. Łagosz, *Satanizm. Satanistyczne idee i wątki w dwudziestoleciu międzywojennym*, s. 147–161; J. Szymeczek, *Braterstwo. Związek braterski ludzkości w koncepcjach Towarzystwa Teozoficznego u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, s. 162–176; T. Cegielski, *Pacyfizm. Idea pokoju i braterstwa według Wielkiej Loży Narodowej Polski (Zarys problematyki)*, s. 177–209; A. Świerzowska, *Zdrowie. Dieta jarska jako podstawa dobrostanu ciała i ducha w ujęciu polskich ezoteryków schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku*, s. 210–240; A. Mikołejko, *Nadzieja. Spirytyzm jako przyszłość kultury w literackich wizjach przełomu XIX i XX wieku*, s. 241–262; WOBEC TRADYCJI: P. Sieradzan, *Antychrystianizm. Krytyka chrześcijaństwa w polskiej literaturze inspirowanej ezoteryzmem (1890–1939)*, s. 265–278; M. Dobkowski, *Gnostycyzm. Recepcja gnostycyzmu i manicheizmu w polskich publikacjach z lat 1890–1939 ze szczególnym uwzględnieniem literatury ezoterycznej*, s. 279–308; KONTEKSTY KULTURY: I. Fijałkowska-Janiak, *Mason. Wizerunek wolnomularza w polskiej literaturze lat 1890–1939*, s. 311–340; Z. Krasnopolska-Wesner, *Ciało. Temat ciała w twórczości polskich artystów inspirowanych ezoteryzmem z początku XX wieku (Dunikowski, Biegas)*, s. 341–358; M. Soporowska, *Fotografia. Rejestrując niewidzialne. Dokumentacja fotograficzna i jej związki ze spirytyzmem w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku na przykładzie badań Juliana Ochorowicza*, s. 359–375; U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, *Sensacja. Wątki ezoteryczne w „Expressie Wieczornym Ilustrowanym" (1923–1939)*, s. 376–393; K. Rosiak, *Antymasonizm. Idea antymasonizmu w polskich publikacjach z lat 1890–1939*, s. 394–422; *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, vol. 5: *The Guiding Ideas*, s. 423–427.

Polish Esoteric Traditions 1890–1939: Selected Issues, ed. A. Świerzowska, Gdańsk 2019

A. Świerzowska, I. Trzcińska, *The Variety of Polish Esotericism 1890–1939*, s. 7–33; A. Mikołejko, *Julian Ochorowicz in Search of the 'Matrix' of Life*, s. 34–52; A. *Świerzowska*, *Józef Świtkowski: Parapsychology between Science and Scientia Occulta*, s. 53–70; A. Mikołejko, *Spiritual Revolution in the Design of Józef Chobot's Brotherhood of National* Revival, s. 71–81; A. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz: His Quest for the Spirit of the Nation and the Synthesis of Esoteric Philosophy*, s. 82–95; I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, s. 96–116; I. Trzcińska, *Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists*, s. 117–137; D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Rudolf Steiner and His Polish Emissaries: Tadeusz Rychter and Other Anthroposophists from Poland*, s. 138–158; K.M. Hess, M. Rzeczycka, *Slavic Hyperboreans, Vegetarianism, and Occultism: Konstanty Moes-Oskragiełło's Theories on the Sound State of a Man*, s. 159–175; P. Sieradzan, M. Rzeczycka, *Błażej Włodarz: A Proponent of Reconciliation*, s. 176–197; J. Tomasiewicz, P. Sieradzan, *Włodzimierz Tarło-Maziński: Occultist Individualist*, s. 198–225; T. Cegielski, *Andrzej Strug: A Freemason without Illusions*, s. 226–253; U. Patocka-Sigłowy, *Polish Esoteric Press and Book Publications in the Years 1890–1939*, s. 254–290.

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel.: 58 523 11 37, 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Prosta 69, 00-838 Warszawa
tel.: 22 55 31 333, 22 55 31 318
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49

Swiatlo_et_ciemnosc_06.indd 506 2021-01-08 14:07:43