

Bogusław Grodzki

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: 0000-0001-7352-3898

EZOTERYZM I NEOGNOZA W EPOCE MŁODEJ POLSKI

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.

Spinoza

O istnieniu pewnych form ezoteryzmu można w zasadzie mówić od historycznie odnotowanych początków kultury. W najbliższej nam tradycji śródziemnomorskiej odnajdujemy je nie tylko w doktrynach starożytnych bractw religijnych, lecz również w filozofii presokratejskiej powiązanej niekiedy z misteriami wtajemniczenia, jak ma to miejsce choćby w przypadku pitagorejczyków. Wśród znawców tematu przyjmuje się, że niektóre istotne fragmenty dzieł największych filozofów starożytności, w tym Platona i Arystotelesa, wprost lub pośrednio odwołują się do wiedzy misteryjnej, czyli tzw. nauki niepisanej, przekazywanej z ust do ust jedynie w wąskim kręgu wtajemniczonych bądź też zdobywanej w akcie osobistej inicjacji. Epoka nowożytna nie przynosi w tym względzie zasadniczej zmiany – wielu artystów, myślicieli, filozofów czy naukowców mniej lub bardziej skrycie para się wiedzą tajemną, okultyzmem lub alchemią. Jako przykład można tu wskazać wybitnego fizyka i matematyka, Izaaka Newtona, który większość swoich pism poświęcił nie, jak mylnie przyjmujemy, zagadnieniom dotyczącym nauk ścisłych, lecz kwestiom biblijno-religijnym, niekiedy w ujęciu heretyckim (był unitarianinem), oraz studiowaniu i pisaniu traktatów alchemicznych. W tym celu stworzył nawet specjalny szyfr, by w ten sposób zabezpieczyć się przed ewentualnym oskarżeniem o herezję.

Warto nadmienić, że już w epoce starożytnej ezoteryzm wzbudzał ambiwalentne skojarzenia, o czym może świadczyć fakt, iż w świetle dotychczasowych ustaleń określenie „ezoteryczny” (z gr. *esoterikos* – wewnętrzny, tajemny) miało swój piśmienniczy debiut w dziedzinie literatury satyrycznej. Przez długi czas

było ono mylnie kojarzone z pismami Arystotelesa, okazuje się jednak, że Stagiryta, podobnie jak inni ówcześni greccy filozofowie, posługiwał się wyłącznie terminem „egzoteryczny” (zewnątrzny, jawny) – w opozycji do ustnego przekazywania tzw. wiedzy czy też nauki niepisanej (z gr. *akroamata* – instrukcja ustna)¹. Po raz pierwszy aluzyjna wzmianka na temat ezoteryzmu pojawia się dopiero w II wieku n.e. w utworze piszącego po grecku rzymskiego retora i satyryka Lukiana z Samosaty. Dialog ten, w polskim tłumaczeniu zatytułowany *Wyprzedaż żywotów*, przedstawia komiczną scenę z targu niewolników, na którym, handlując filozofami, bogowie Hermes i Zeus zachwalają podwójną korzyść, jaką przyniesie zakup perypatetyka (Arystotelika). Na pytanie kupca o zalety tego towaru Hermes odpowiada: „Umiarkowany, skromny, dostosowany do życia, a co najważniejsze, dwojaki” – w ten sposób otrzymuje się dwóch w cenie jednego; pierwszego oglądać można z zewnątrz, drugiego – jakkolwiek to rozumieć – od wewnątrz. „Toteż jeśli go kupisz – instruuje potencjalnego nabywcę boski patron handlu – pamiętaj, by [nadając im po zakupie nowe imiona] tego wewnętrznego nazwać ezoterykiem, zewnętrznego zaś – egzoterykiem”².

W interesującym nas znaczeniu – odnoszącym się do wiedzy tajemnej – określenie „ezoteryczny” odnajdujemy niedługo potem u pisarzy chrześcijańskich, począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego. „Uczniowie Arystotelesa – pisał ten Ojciec Kościoła – utrzymują, że pewne ich traktaty są ezoteryczne, inne zaś powszechnie dostępne, egzoteryczne (...) – ci którzy fundowali misteria, będąc jednocześnie filozofami, ubrali swoje doktryny w kostium mitologiczny, by nie każdy miał do nich łatwy dostęp” (*Stromata* V, 58, 3–4). Z kolei Hipolit Rzymski, pisarz wczesnego Kościoła i męczennik z III w. n.e., jako pierwszy posłużył się tym terminem do opisu wieloletniego systemu kształcenia stosowanego przez Pitagorasa, którego uczniowie, jak głosi tradycja, byli podzieleni na dwie klasy: egzoteryczną i ezoteryczną³. To właśnie od nich późniejsi wpływowi myśliciele i teolodzy, tacy jak choćby Orygenes czy Grzegorz z Nyssy, przejęli znaczenie przymiotnika „ezoteryczny” jako odnoszącego się do tajemnego nauczania zarezerwowanego dla ścisłego kręgu mistycznej elity.

Wouter J. Hanegraaff odnotował także dość zaskakujący fakt, iż rzeczownikowa forma: „ezoteryzm” – jako neologizm w języku francuskim (*l'ésotérisme*) – pojawia się dopiero pod koniec drugiej dekady XIX wieku. Miało to miejsce

¹ Zob. W. J. Hanegraaff, hasło: *Esotericism* w *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W. J. Hanegraaff in collab. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Brill, Leiden; Boston, 2006, s. 336.

² Lukian, *Pisma wybrane*, przełożył i opracował W. Madyda, Warszawa 1957, s. 260–261.

³ W. J. Hanegraaff, dz. cyt., s. 336. Przywołany badacz zauważa, iż podobny podział zastosował neoplatoniski filozof Jamblich z III w. n.e.

w pracy historyka i filozofa Jacquesa Mattera *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* z 1828 r., omawiającej doktrynę gnostycyzmu z II w. n.e. w kontekście zapożyczeń dokonywanych przez, jak to określa: ówczesnych „chrześcijańskich teozofów”, m.in. z pitagorejskiego rytu misterii wiedzy tajemnej, a także z gnozy judaistycznej oraz rozmaitych szkół wtajemniczenia występujących na całym obszarze Eurazji od Chin aż po Galię. Następnie w roku 1839 pisarz i aktywny członek masonerii Jacques-Étienne Marconis de Nègre posłużył się tym terminem do objaśnienia tezy, iż w odniesieniu do rzeczy świętych kapłani wszystkich najważniejszych religii starożytności wyróżniali naukę zewnętrzną (egzoteryzm) oraz wewnętrzną (ezoteryzm). Ostatecznie ów rzeczownikowy neologizm zyskał oficjalną aprobatę w roku 1852 za sprawą umieszczenia go w słowniku Maurice’a Lachâtre’a (*Dictionnaire universel*)⁴. Jeśli zaś chodzi o dziewiętnastowieczne słowniki języka polskiego, to ukazujący się w latach 1807–1814 słownik Samuela Bogumiła Lindego nie odnotowuje jeszcze interesujących nas terminów, z kolei słownik wileński z 1861 r. zawiera jedynie hasło *Ezotyzm*: „(z gr.) wewnętrzny, tajemniczy, nie wszystkim znany”⁵, dopiero autorzy pierwszego tomu słownika warszawskiego z 1900 r. wprowadzają cztery powiązane ze sobą hasła: *Ezoteryczny* – „w greckich szkołach filozoficznych: wewnętrzny, dla wtajemniczonych tylko przeznaczony, tajemniczy, dla ogółu nieprzystępny”; *Ezoteryk*, *Ezoterysta* – „badacz nauki, przeznaczonej tylko dla wtajemniczonych”; *Ezoteryzm* – „charakter jakiejś nauki, dostępnej tylko dla wtajemniczonych”⁶.

Współcześnie istnieje kilka odmiennych sposobów rozumienia ezoteryzmu, które wspólnie z Izabelą Trzcińską omawia Monika Rzeczycka. Na potrzeby niniejszych rozważań ograniczamy się do definicji Hanegraaffa, według którego ezoteryzm należy rozpatrywać w dwóch perspektywach:

(...) jako specyficzny konstrukt myślowy rozwijający się od czasów renesansu, z drugiej – jako zbiór realnie istniejących, zmieniających się w czasie zjawisk, łączących się ze sobą na różnych poziomach i posiadających wiele cech wspólnych. Ich początki także tkwią w renesansie. Zjawiska te, ze względu na ich historyczny charakter, powinno się poddawać badaniom właśnie za pomocą metod empirycznych.

Elementami tego zbioru wyznaczającymi granice „zachodniego ezoteryzmu” są (...) specyficzne prądy w kulturze Zachodu, zdradzające podobieństwa i historyczne

⁴ W. J. Hanegraaff, dz. cyt., s. 337.

⁵ *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz i in., Wilno 1861, s. 303.

⁶ *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 1, Warszawa 1900–1927, s. 707. Formy te występują w artykule M. Zdziechowskiego *Edward Schuré i ezoteryzm*, w: tegoż, *Szkice literackie. 1, Ad Astra*, Warszawa–Kraków 1900.

powiązania, tj. gnostycyzm, różnorodne ujęcia i reinterpretacje hermetyzmu, teozofii, a także myśli neoplatońskiej, magia, alchemia, paracelsianizm, różokrzyż, chrześcijańska Kabała, wreszcie koncepcje określane jako okultystyczne. Hanegraaff zwrócił także uwagę na decydujący wpływ tych nurtów na ukształtowanie idei New Age i nowej duchowości, jakkolwiek podkreślał, że identyfikacja tych obszarów jest nieuprawniona⁷.

Na tle europejskim uwidaczniają się specyficzne cechy polskiego ezoteryzmu, które według przywołanych badaczek grupują się wokół czterech aspektów. Aspekt pierwszy wiąże się ze specyficznym sposobem interpretacji takich tradycyjnych nurtów, jak z jednej strony gnoza, hermetyzm, chrześcijańska kabała, koncepcje różokrzyżowe czy alchemiczne, z drugiej zaś motywy wywodzące się z religii oraz filozofii Wschodu. Wspólnym mianownikiem tych interpretacji jest znaczna swoboda w potraktowaniu tradycyjnych ujęć, jak też źródłowych znaczeń w obrębie poszczególnych tradycji. Zwraca też uwagę ezoteryczna egzegeza rodzimych przekazów ludowych, zwłaszcza romantycznych, oraz „duże przywiązanie do chrześcijaństwa, interpretowanego zazwyczaj w sposób dość swobodny, a nawet gnostycki”. Ogólnie rzecz biorąc – dominuje tu duch nieskrępowanego nadmiernymi rygorami eklektyzmu i synkretyzmu. Aspekt drugi dotyczy wyakcentowania w różnych nurtach polskiego ezoteryzmu kwestii narodowej. Jak się zdaje, należy to wiązać z uwarunkowaniami historycznymi. Ezoteryczne idee ewolucji świata oraz ludzkości były na gruncie polskim silnie zabarwione zmitologizowaną historiografią romantyczną i romantycznym mesjanizmem, a ważną rolę odgrywała w nich filozofia genezyjska Juliusza Słowackiego. Aspekt trzeci jest ściśle powiązany z charakterem narodowym, zdominowanym przez ducha indywidualizmu: „Polscy ezoterycy chętnie podkreślali swoją odmienność i odrębność zarówno w stosunku do gotowych struktur przejmowanych z Zachodu, jak i w perspektywie rodzimych relacji. (...) zdecydowanie lepiej czuli się, działając w pewnym rozproszeniu, nawiązując tym samym wprost do dawnej tradycji ezoterycznej”⁸. Czwarty aspekt polskiego ezoteryzmu wiąże się z postulatem „nowej nauki” często podnoszonym przez tych spośród polskich ezoteryków, którzy mogli się wykazać solidnym wykształceniem uniwersyteckim. W celu podkreślenia obiektywnego charakteru własnych dociekań dbali o to, by swoje przekonania

⁷ M. Rzezczycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1. *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzezczycka i I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 19–20.

⁸ Tamże, s. 28–30. Zob. też I. Trzcińska i M. Rzezczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2. *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzezczycka i I. Trzcińska, Gdańsk 2019.

dotyczące kwestii ezoterycznych formułować w odwołaniu do ówczesnych dyskursów naukowych. Uwidaczniało się to również w podejściu do medycyny niekonwencjonalnej, która „stała się trwałym elementem polskich ruchów alternatywnych po dzień dzisiejszy”.

Odnosząc powyższe ustalenia do zajmujących nas kwestii, stajemy przed wizją istnienia ukrytego (w znaczeniu: „słabo rozpoznanego i jak dotąd dość powierzchownie opisanego”) aspektu epoki Młodej Polski odnoszącego się do szeroko rozumianych inspiracji wiedzą ezoteryczną⁹. Można spojrzeć na to dwojako. Po pierwsze, w literaturze tego okresu mamy do czynienia z istotną obecnością różnorodnych wątków religijnych dotyczących szeroko pojmowanej duchowości, zarówno w wersji mieszczącej się w obrębie doktryny kościelnej, jak też mniej lub bardziej oddalającej się od niej. Od dawna zwracali na to uwagę m.in. tacy prominentni badacze jak Maria Podraza-Kwiatkowska¹⁰, Marian Stala¹¹ czy Wojciech Gutowski, który podjął się próby usystematyzowania dotyczącej tego problematyki w literaturze polskiego modernizmu¹². Spośród literatów najczęściej wymienia się takie nazwiska, jak: Tadeusz Miciński, Jan Kasprówicz, Stanisław Przybyszewski, Stanisław Korab-Brzozowski, Kazimierz Przerwa-Tetmajer, Jerzy Żuławski, Antoni Lange czy Bolesław Leśmian, jednak prześledzenie tego rodzaju filiacji nie zawsze bywa łatwe do udokumentowania, tym bardziej, że wymienieni twórcy

⁹ Na przełomie XIX i XX w. istniało na tyle znaczne zainteresowanie szeroko pojętą ezoteryką, włączając w to także mesmeryzm, mediumizm oraz spirytyzm, iż można mówić o swego rodzaju modzie. Początki nowoczesnej gnozy w kulturze polskiej sięgają roku 1912, kiedy to w języku polskim ukazują się podstawowe kompendia wiedzy ezoterycznej, m.in. *Teozofia* R. Steinera i *Świat tajemny. Wiedza transcendentalna na Wschodzie* A. Sinnetta. W roku 1919 powstaje Polskie Towarzystwo Teozoficzne, a 10 lat później Towarzystwo Antropozoficzne. Różne inspiracje teozoficzne i antropozoficzne przenikają do kultury polskiej kanałami niejako prywatnymi, stąd też wielka trudność w odtworzeniu tego rodzaju filiacji, wynikająca po części z faktu, że w ówczesnych warunkach polskich zajmowanie się kwestiami powiązаныmi z ezoteryzmem stanowiło tabu i dlatego raczej nie obnoszono się z tym, a często fakt ten ukrywano, tym bardziej, jeśli dana osoba piastowała jakieś oficjalne stanowisko; wówczas nawet po jej śmierci spadkobiercy zwykle odmawiali ujawnienia zachowanych świadectw. Istotne ustalenia w tym zakresie przyniósł kierowany przez M. Rzeczycką transdyscyplinarny projekt badawczy w ramach NPRH *Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej 1890–1939*, którego plonem są publikacje w seriach *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, *Światło i ciemność* oraz *Internetowy Leksykon Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939*. Więcej na temat przebiegu i wyników badań zob. <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/1> [dostęp: 12.07.2022]. Zob. też M. Rzeczycka, *Młodopolska antropozofia (Kraków i okolice)*, w: *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz i M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.

¹⁰ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, Warszawa 1992, s. 11.

¹¹ M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994.

¹² W. Gutowski, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, w: *Gnoza. Gnostycyzm. Literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski i A. Jocz, Kraków 2012.

dość swobodnie czerpią inspiracje z rozmaitych tradycji ezoterycznych, głównie teozofii i antropozofii, wykorzystując je jako budulec do tworzenia własnych systemów pojęciowych i wyobraźniowych¹³. Zasygnalizujmy tu jedynie, iż np. centralnej roli pojęcia nieustannie stwarzającej natury (*natura naturans*) w świecie poetyckim Bolesława Leśmiana nie sposób zrozumieć bez odwołań do filozofii Bergsona, której zasadnicze elementy (np. koncepcja *élan vital*) wykazują zastanawiające zbieżności ze sposobem, w jaki teozofowie przedstawiali wyłanianie się z boskiego źródła kolejnych tzw. fal życia¹⁴, a uznanie intuicji za najwyższą władzę poznawczą do złudzenia przypomina rolę, jaką teozofia i antropozofia przypisują tzw. nadzmysłowemu poznaniu intuicyjnemu¹⁵. Również nie sposób właściwie odczytać funkcji wątków lucyferycznych w poezji Tadeusza Micińskiego z pominięciem wiedzy na temat tego, jak współczesna gnoza przedstawia złożoną rolę tego upadłego ducha w ewolucji ludzkości¹⁶. Bez uwzględnienia koncepcji teozoficznych niepodobna także zauważyć pomieszania zjawiska wampiryzmu¹⁷ z tym, co w antropozofii bywa określane jako uwiedzenie lucyferyczne, a do tego właśnie doszło w powieści *Wampir* Władysława Reymonta i w ten sposób – wbrew intencji bądź wiedzy autora – zyskało interesującą reprezentację literacką. Po drugie, zajmujący się tego rodzaju kwestiami literaturoznawcy, religioznawcy, historycy idei oraz antropolodzy kultury stają przed problemem wytłumaczenia tak szerokiej i wieloaspektowej obecności w piśmiennictwie Młodej Polski tematyki religijno-duchowej, zarówno tej o proveniencji europejskiej, jak też orientalnej, często synkretycznie skontaminowanej z wywodzącymi się z różnych tradycji wątkami ezoteryczno-okultystycznymi, mitologicznymi i baśniowymi. W tym miejscu

¹³ Próbowałem to pokazać na przykładzie poezji Leśmiana w artykułach (*Neo*)*Gnostic Inspirations in the Poetry of Bolesław Leśmian*, w: *Poets of the Past. Poets of the Present*, red. M. Szuba i T. Wiśniewski, Gdańsk–Sopot 2013; *O widzeniach dziennych i epifaniach nocnych w „Sadzie rozstajnym” Bolesława Leśmiana*, w: *Stulecie „Sadu rozstajnego”*, red. U. M. Pilch i M. Stala, Kraków 2014.

¹⁴ Zob. rozdział *Królestwo życia*: w A. Powell, *Ciało przyczynowe*, przeł. H. Wodziński, t. 1, Warszawa 1995.

¹⁵ Zob. R. Steiner, *Wiedza tajemna w zarysie*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2004, s. 230–236.

¹⁶ Np. w antropozofii R. Steinera mowa jest o tym, że tzw. duchy lucyferyczne, przy całym złu, jakie niosą, spełniają także istotną rolę w duchowym rozwoju człowieka, wyrabiając w nim m.in. potrzebę wolności czy inspirując w dziedzinie sztuki, zaś w odległej przyszłości mają być właśnie dzięki niemu wybawione. Zob. J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003, s. 85–89.

¹⁷ Należy odnotować, że teozofia postrzega zjawisko wampiryzmu inaczej niż to czyni popkultura, upatrując jego zasadnicze oddziaływanie na tzw. planie astralnym, czyli nadzmysłowym. Wampiryzm związany z ciałem fizycznym uważa za zjawisko należące do zamierzchłej przeszłości. Zob. A. E. Powell, *Ciało eteryczne*, przeł. H. Wodziński, Warszawa 2003, s. 70 i *Ciało astralne*, tłum. nie podano, Warszawa 2006, s. 163.

powracamy do zasygnalizowanej na wstępie dychotomii: ezoteryzm – egzoteryzm, której sposób potraktowania w kulturze i sztuce europejskiego modernizmu ulega radykalnej przemianie właśnie na przełomie XIX i XX w.

Zostawiając na boku kwestie ewentualnej prawowierności bądź heretyckości wobec oficjalnych doktryn w ramach poszczególnych religii (głównie jednak chrześcijaństwa) oraz rozmaitych wyznań w ich obrębie, należy odnotować, że w perspektywie historii idei obserwujemy pojawienie się w europejskiej duchowości niedogmatycznej tamtego czasu radykalnie nowej tendencji, zmierzającej do przewyciężenia czy też zniwelowania wywodzącej się z czasów starożytnych dychotomii między wiedzą egzo- i ezoteryczną, innymi słowy: zniesienia podziału na to, co może zostać ujawnione ogółowi oraz wiedzę ściśle zastrzeżoną, do której zostaje dopuszczona duchowa elita elit – starannie wyselekcjonowana garstka tzw. inicjowanych, którzy zdołali przejść rozciągający się na długie lata wieloetapowy proces duchowego rozwoju, uzyskując kolejne stopnie wtajemniczenia. Z wymykającego się opisowi i systematyzacji bogactwa zjawisk, ruchów, nieformalnych związków oraz formalnych stowarzyszeń i organizacji wybieram dwa najbardziej reprezentatywne – pod względem stopnia krystalizacji doktryny oraz siły oddziaływania – zachodzące na siebie nurty nowożytnego gnozy: teozofię (z gr. *theo-sophia* – wiedza o Bogu i stworzonym przezeń kosmosie, boska mądrość) oraz antropozofię (wiedza o człowieku duchowym i jego ziemskiej misji¹⁸), które rozpatruję jako dwie odmiany gnozy współczesnej (z gr. *gnosis* – wiedza, poznanie¹⁹). Dla odróżnienia od gnozy judaistycznej, pogańskiej gnozy przed- i pochrześcijańskiej, jak też historycznych odmian gnozy chrześcijańskiej należałoby je określić jako neognozę progresywną (w odróżnieniu od gnostycyzmu²⁰ i gnozy regresywnej) w szerokim sensie tego terminu²¹. Wprawdzie określenie to obciążone jest pewnymi mankamentami, choćby z uwagi na dość znaczną pojemność

¹⁸ Steiner wyznaczał antropozofii „zadanie doprowadzenia indywidualnego ducha ludzkiego do powszechnego ducha kosmicznego” (zob. J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne*, s. 10). Prokopiuk koryguje podawane w encyklopediach i słownikach błędne, jego zdaniem, definicje antropozofii w następujący sposób: „Antropozofia (...) to »chrystocentryczna wiedza duchowa o Człowieku Kosmicznym (jako immanentnym aspekcie Bóstwa) w jego rozwoju w wieczności i czasoprzestrzeni, a tym samym o Kosmosie jako jego (Bóstwa) przejawie«. Jako taka antropozofia jest aktualną formą gnozy – dążeniem człowieka do poznania Bóstwa (...)” (tamże, s. 32).

¹⁹ Za J. Prokopiukiem (zob. tegoż *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 179) i W. Gutowskim (dz. cyt., s. 72, przyp. 1) przyjmuję rozumienie gnozy (z przymiotnikiem „gnostyczny”) jako „szczególny rodzaj wiedzy ezoterycznej (wyższego poznania) o boskich tajemnicach, zastrzeżonej dla wybranych, łączącej wiarę i wiedzę spekulatywną, zapewniającej zbawienie”.

²⁰ Zob. J. Prokopiuk, *Czy antropozofia Rudolfa Steinera jest gnozą (gnostycyzmem)?*, w: tegoż, *Ostatni końcowy. Najważniejsze przesłania mistrza*, Białystok 2015, s. 25–29.

²¹ Zob. W. Gutowski, dz. cyt., s. 72, przyp. 4. Badacz wskazuje tam różne zakresy znaczeniowe tego terminu.

znaczeniową, i bywa kwestionowane np. w odniesieniu do antropozofii²², to jego zastosowanie ma tę zaletę, że pozwala zasygnalizować wspomniany wyżej przełom, dokonujący się w nurcie nowoczesnej gnozy na przełomie XIX i XX w., którego ślady odnajdujemy w publikacjach najbardziej wpływowych teozofów i antropozofów z pierwszej dekady wieku XX. Istotą owego przełomu, oprócz wspomnianego zniwelowania dychotomii egzoteryczno-ezoterycznej odzwierciedlającej podział na oficjalne kultury religijne oraz elitarne praktyki odbywane w ich obrębie, zdaje się być odchodzenie od fundamentalnego ontologiczno-aksjologicznego dualizmu kojarzonego z manichejskim gnostycyzmem II i III w. na rzecz systemów bardziej złożonych, np. trójpodziału charakterystycznego dla antropozofii (także niektórych nurtów teozofii) oraz bezwzględne dążenie do prymatu logiki, rozumu i naukowo pojmowanej prawdy, a co za tym idzie – położenie nacisku na swego rodzaju unaukowanie doświadczeń duchowych poprzez oczyszczenie ich z wszelkich uwarunkowań osobistych, światopoglądowych czy doktrynalnych.

Warto w tym kontekście wspomnieć, że główna dewiza Towarzystwa Teozoficznego: *There is no religion higher than truth*, brzmi w tłumaczeniu na język polski: „Nie ma religii wyższej nad prawdę” lub „Prawda jest najwyższą religią”, a tacy prominentni teozofowie, jak Helena Pietrowna Bławatska, Charles Webster Leadbeater czy Annie Besant wielokrotnie podkreślali w swoich publikacjach, iż niezbędnym warunkiem rozwoju duchowego, umożliwiającym prawidłowy wgląd w sferę nadzmysłową, jest rozbudzanie zdolności intelektualnych oraz właściwe kształtowanie umysłu w oparciu o zasady poprawnego myślenia i wnioskowania. „Teozof – pisała założycielka Towarzystwa Teozoficznego – nie trzyma się żadnych dogmatów. Zawsze gotów jest porzucić każdą koncepcję, jeśli zostanie uznana za błędną z logicznego punktu widzenia”²³. Zofia Skorobohata-Stankiewicz dopowiada, że teozofia (...), zajmując się „ezoteryczną stroną wszystkich religii, porównuje je i daje ich naukową syntezę; łączy (...) religię z nauką, które w życiu kroczą nieraz zupełnie odrębnymi drogami. Teozofia dąży zatem stale do poznania (...) świata niewidzialnego, wierząc, iż wszechświat jest w swej treści duchowy i że człowiek również jest istotą duchową w stanie ewolucji, która przy odpowiednim rozwoju swych właściwości może dojść do władzy, pozwalającej jej uchylić zewnętrzną zasłonę materii i wejść w bezpośrednią styczność ze światem niewidzialnym”²⁴.

²² Zob. B. Kowalewska, *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotraką, Chartres a Warszawą*, Kraków 2015, s. 179–180.

²³ H. P. Blavatsky, *Collected Writings*, Theosophical Publishing House, Wheaton, IL 1974, vol. IX, s. 304.

²⁴ Z. Skorobohata-Stankiewicz, *Przedmowa*, w: A. P. Sinnett, *Świat tajemny. Wiedza transcendentna na Wschodzie*, przekł. i przedmowa Z. Skorobohata-Stankiewicz, Warszawa 1996, s. 8.

Podobnie twórca antropozofii, Rudolf Steiner, traktował powołaną przez siebie do życia ścieżkę poznania jako „naukę duchową” (*Geisteswissenschaft*), wolną od rozmaitych uprzedzeń i przesądów, które, jego zdaniem, zawężają pole obserwacji i skutecznie paraliżują możliwości poznawcze w równym stopniu rozmaitej maści lekkoduchów, marzycieli, fantastów co nieprzejednanych zwolenników pozytywistycznego scjentyzmu. Jego celem było wypracowanie podejścia przewyżającego zarówno jednostronność typowego dla nauk przyrodniczych materializmu poznawczego, jak i doświadczenia mistycznego traktowanego jako niedająca się w żaden sposób objaśnić tajemnica²⁵. W posłowie do jednego z późniejszych wznowień opublikowanej po raz pierwszy w roku 1904 książki *Wie erlangt man Erkenntnisse der höhern Welten? (Jak osiągnąć poznanie wyższych światów)* przekonuje, że czasy sekretnego szkolenia na zawsze odchodzą do historii: „W dawnych czasach istniały powody ku temu, by pouczenia osobiste były zastrzeżone dla ustnego nauczania tajemnego; obecnie wstąpiliśmy na ten stopień rozwoju ludzkości, na którym poznanie duchowe powinno być o wiele szerzej rozpowszechnianie niż dawniej. Powinno stać się dostępne dla każdego człowieka w zupełnie innym zakresie aniżeli w minionych czasach. I właśnie ta książka ma zastąpić dawne nauczanie ustne”²⁶. Od tej pory, twierdzi Steiner, osiągnięcie zdolności postrzegania fenomenów nadzmysłowych ma stać się z czasem powszechnie dostępne i, co istotne, ma mieć charakter świadomy, nie zaś jak dawniej atawistyczny. Prawidłowe, jego zdaniem, jasnowidzenie będzie stopniowo coraz częściej możliwe przy zachowaniu dziennej świadomości jaźniowej, a nie jak to miało miejsce w czasach biblijnych – w stanie przyćmionej świadomości, a więc we śnie, w kontrolowanym letargu bądź w mistycznym transie. Przestaje też, jak twierdził, obowiązywać bezwzględna zasada dotycząca nadzoru sprawowanego przez fizycznie obecnego mistrza podczas szkolenia duchowego. Barbara Kowalewska uważa, że „Odrzucenie przez Rudolfa Steinera zasady autorytetu jest w historii ezoteryki czymś bez precedensu. We wszystkich tradycjach ezoterycznych autorytet nauczyciela mądrości był i jest do dziś dnia czymś nienaruszalnym”. Tymczasem twórca antropozofii „kładzie nacisk na studiowanie i samodzielne sprawdzanie. Stanowią one sam rdzeń antropozoficznej drogi poznania”²⁷.

²⁵ Jako przykład tego rodzaju podejścia można wskazać opis rezultatów „badań duchowych” odnoszących się do kwestii stygmatów św. Franciszka z Asyżu i beatyfikowanej Katarzyny Emmerich, a także pewnych kontrowersyjnych szczegółów jej objawień dotyczących tzw. „misterium Golgoty”, które przedstawił S. O. Prokofieff w rozdziale *Dodatek: Siły fantomu i stygmatyzacja* swojej książki *Misterium zmartwychwstania w świetle antropozofii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2010. Zob. s. 173–215.

²⁶ R. Steiner, *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2012, s. 188.

²⁷ B. Kowalewska, dz. cyt., s. 316–317.

Biografia Steinera stanowi bodaj najlepszy materiał ilustracyjny dla opisu przeobrażeń świadomości oraz postaw tych intelektualistów, którzy na przełomie XIX i XX w. przezwyciężając fazę dekadentckiego nihilizmu, zwrócili się najpierw w stronę literatury i sztuki, a następnie rozszerzyli swe poszukiwania o obszar niedogmatycznej duchowości. Steiner rozpoczyna od studiowania dzieł Goethego (1882–1892), następnie kieruje swoje zainteresowania ku filozofii i w polemice z Kantem przy jednoczesnym krytycznym nawiązaniu do Fichtego tworzy swoją „filozofię wolności” (1892–1901); opublikowana w roku 1894 książka o takim tytule miała być w zamiśle autora swego rodzaju pozytywnym dopełnieniem filozofii Nietzschego, którego uważał za najwybitniejszego współczesnego myśliciela (nazywając go „największym duchem naszych czasów”²⁸) i któremu poświęcił odrębną książkę (*Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, 1895). Lata 1901–1912 to okres zbliżenia się do wolnomularstwa (w rycie Memphis-Misraim) oraz akcesji do Towarzystwa Teozoficznego; na ten okres przypada także – jak twierdzi Jerzy Prokopiuk – różokrzyżowa inicjacja Steinera, w którym widzi największego tzw. wtajemniczonego naszych czasów. W latach 1912–1925 Steiner tworzy i rozwija antropozofię – rozbudowany system wiedzy duchowej oraz metod poznania duchowego prowadzących do wykrystalizowania się wyrastającego z nich światopoglądu, a jednocześnie konkretnej postawy życiowej²⁹. Bez wielkiej przesady można stwierdzić, że zaproponowany przez Steinera system jest w istocie projektem głębokiej reformy duchowych podstaw zachodniej cywilizacji, obejmującym takie dziedziny, jak religia (ruch odnowy chrześcijaństwa, Społeczność Chrześcijan), sztuka (w tym architektura, rzeźba, malarstwo, literatura, teatr, eurytmia), życie społeczne (idea trójpodziału organizmu społecznego), pedagogika (tzw. szkoły waldorskie), medycyna i farmacja, rolnictwo (rolnictwo biodynamiczne), bankowość oraz technika³⁰.

Warto odnotować, że zarówno teozofowie, jak antropozofowie kładli silny nacisk na nieustanne podnoszenie kompetencji i doskonalenie się we wszystkich aspektach³¹, zwłaszcza moralnym, co było, ich zdaniem, nieodzownym czynnikiem rozwoju duchowego, a szerzej: wszelkiego postępu, tak w wymiarze indywidualnym, jak kolektywnym. Takie elementy postawy, jak przychylność i równe

²⁸ Zob. tamże, s. 284.

²⁹ Zob. J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne*, s. 9–10.

³⁰ Zob. B. Kowalewska, dz. cyt., s. 33–34; J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne*, s. 11.

³¹ Niektórzy teozofowie, a wśród nich wspomniani C. W. Leadbeater i A. Besant, należeli do pionierów zdrowego stylu życia, kładąc silny nacisk na przestrzeganie zasad zdrowej, najlepiej beźmięsnej, diety, wolnej od alkoholu i używek, ćwiczeń fizycznych, a zwłaszcza duchowych, np. medytacji, oraz rygorystyczne przestrzeganie zasad higieny osobistej, m.in. codziennego mycia się i noszenia czystych ubrań.

traktowanie wszystkich bez względu na status społeczny czy ekonomiczny, wykształcenie czy pochodzenie, filantropia, gotowość do służenia innym i ponoszenia osobistych wyrzeczeń, a nawet poświęcania się dla dobra wspólnego, stanowiły fundament prawidłowo rozwiniętej osobowości teozofa. Bławatska, potem zaś Besant – jej następczyni na stanowisku przewodniczącej Towarzystwa Teozoficznego, wielokrotnie podkreślały, że istotą posłannictwa teozofii jest zaszczerpiecie w ludzkości przekonania, iż miarą postępu nie jest bynajmniej przemiana światopoglądu na skutek przyjęcia jakiejś nowej doktryny, lecz wytworzenie w sobie wewnętrznej dyspozycji do bezwarunkowej przychylności wobec bliźniego, objawiającej się jako czynienie dobra w imię braterstwa wszystkich ludzi. Autorka *Doktryny tajemnej* stwierdzała wprost, że sama przynależność do Towarzystwa Teozoficznego nie jest bynajmniej równoznaczna z byciem teozofem:

Kto nie praktykuje altruizmu; kto nie jest gotów podzielić się ostatnim kęsem z potrzebującym bliźnim; kto gdziekolwiek i kiedykolwiek, widząc cierpienie, uchyła się od pomocy swym braciom w człowieczeństwie bez względu na ich rasę, narodowość czy wyznawaną religię; kto zatyka uszy słysząc szloch ludzkiej nędzy; i kto będąc świadkiem oczerniania osoby niewinnej, bez względu na to, czy jest ona członkiem Towarzystwa, czy też nie, nie staje tak stanowczo w jej obronie, jakby miał bronić samego siebie – ten nie jest teozofem³².

Z kolei we wspomnianym podręczniku Steinera, opisującym sposoby rozbudzenia zdolności postrzegania nadzmysłowego, wiele stron zajmuje opis ćwiczeń wyrabiających takie cechy postawy, które tradycyjnie kojarzymy z katechizmowym wykładem cnót chrześcijańskich zogniskowanych wokół uczucia nabożności i uwielbienia dla rzeczy wzniosłych, łagodności, życzliwości, niepamiętliwości, miłości bliźniego, a prócz tego takich cnót obywatelskich, jak bezwzględna prawdomówność, cierpliwość, uważność, wytrwałość, powstrzymywanie się od oceniania, a także wypowiadania się w kwestiach, co do których nie mamy odpowiedniej wiedzy, powściągliwość w narzucaniu innym własnych przekonań³³ itp.

³² H. P. Blavatsky, *Collected Writings*, Theosophical Publishing House, Wheaton, IL 1980, vol. XII, s. 508.

³³ Publiczne prelekcje Steinera w pełni realizowały to założenie: zawierały odpowiedzi na postawione mu wcześniej pytania bądź dotyczyły tematów niejako zamówionych przez organizatorów i uczestników. Późniejszy twórca antropozofii był w tym względzie do tego stopnia konsekwentny, że nawet centralne tematy jego nadzmysłowych badań: Misterium Golgoty oraz rola ujmowanego ponadreligijnie i ponadkulturowo impulsu Chrystusowego w duchowym rozwoju ludzkości, mogły zostać podjęte dopiero wówczas, gdy późniejsza bliska współpracownica, a w końcu także żona Steinera, Maria von Sivers, zadała mu w listopadzie 1901 r. pytanie, „czy byłoby możliwe zwrócić się bardziej, niż to czynią teozofowie, ku ezoteryce Zachodu

Wyrobienie w sobie tego rodzaju cech charakteru oraz wewnętrznych dyspozycji przedstawione jest jako warunek *sine qua non* prawidłowego rozwoju duchowego prowadzącego w konsekwencji do rozwinięcia odpowiednich zdolności jasnowidzeniowych.

Dość zaskakujące może się wydać również to, że wbrew obiegowym opiniom neognoza kładzie silny nacisk na cielesno-materialne aspekty rzeczywistości oraz ludzkiej egzystencji. Zarówno teozofowie, jak antropozofowie wielokrotnie podkreślali wagę doświadczeń ziemskich oraz maksymalnie dogłębnej eksploracji planu postrzeżeniowo-fizycznego, przekonując, że w obecnej fazie rozwojowej ludzkości, zmierzającej do wykształcenia tzw. „duszy samoświadomej”, to właśnie stanowi najważniejszy cel. Był on zdefiniowany jako tak głębokie, jak tylko jest to możliwe przyswojenie praw obowiązujących w logice oraz w naukach ścisłych po to, by przepracować je w aspekcie nadzmysłowym, a następnie włączyć w duchowość kosmiczną. Powracające w wielu nurtach okultyzmu tendencje do ignorowania zasad poprawnego myślenia czy też porzucania dookolnej rzeczywistości i ucieczki w światy duchowe traktowali jako poważny błąd, postrzegając to jako uległość wobec tzw. pokusy lucyferycznej. Choć dostrzegali pewne dobre strony w postulatcie otwierania bigoteryjnych umysłów na doświadczenia nadzmysłowe, to na ogół zajmowali krytyczne stanowisko wobec modnych wówczas i często organizowanych seansów mediumicznych, spirytystycznych bądź hipnozy, uważając przeprowadzane tam eksperymenty dotyczące zjawisk paranormalnych za szkodliwe z duchowego punktu widzenia, a w niektórych przypadkach wręcz niebezpieczne³⁴. Dla Steinera związek współczesnego człowieka z planem materialnym stanowił naturalną konsekwencję wpisania się ludzkości w duchową ewolucję świata. Z tego punktu widzenia wydarzeniem przełomowym było to, co określał jako Misterium Golgoty. Sednem tego misterium było – jak przekonywał – złączenie się po śmierci na krzyżu duchowej istoty Chrystusa z fizyczną Ziemią, z całym jej dalszym rozwojem oraz zamieszkującej ją ludzkości. Od tego momentu – twierdził Steiner – ten – jak go przedstawia św. Jan Ewangelista: wzniosły Słoneczny Logos – stał się duchem Ziemi, przenikając aż do najdrobniejszych, subatomowych, cząstek materii fizycznej³⁵. Odtąd więc biologiczne ciało każdej isto-

i uwzględnić przy tym chrześcijaństwo. Dzięki temu pytaniu – wyjaśniał po latach – powstała dla mnie możliwość rozpoczęcia pracy nad tym, nad czym chciałem pracować. Zadano mi pytanie i zgodnie z prawami, jakie mnie obowiązywały wobec świata ducha, mogłem przystąpić do dawania odpowiedzi” (B. Kowalewska, dz. cyt., s. 305). W następnym roku ukazuje się książka *Chrześcijaństwo jako fakt mistyczny*, będąca pierwszym świadectwem wyłaniania się w jego koncepcjach tego, co sam określał jako „misteria chrześcijaństwa”.

³⁴ Zob. A. E. Powell, *Ciało astralne*, s. 182–191.

³⁵ Zob. S. O. Prokofieff, dz. cyt., s. 141–142.

ty ludzkiej, nosząc w sobie część tej boskiej duchowości, posiada potencjalnie możliwość stopniowego dalszego przeduchowienia, aż kiedyś w odległej przyszłości będzie ono mogło stać się prawdziwą świątynią ducha Chrystusowego.

Warto wspomnieć, że, podobnie jak to miało miejsce w teozoficznej doktrynie Leadbeatera i Besant³⁶, wątek Chrystologiczny stanowi sam rdzeń antropozofii Rudolfa Steinera i to właśnie on tkwi u podstaw wydzielenia się antropozofii z teozofii na przełomie 1912 i 1913 r., kiedy Steiner wraz Sekcją Niemiecką, której przewodniczył, opuszcza Towarzystwo Teozoficzne w efekcie zaognienia się sporu dotyczącego tzw. sprawy Krishnamurtiego, uznanego przez Leadbeatera i Besant (ówczesną przewodniczącą Towarzystwa) za powtórne wcielenie Chrystusa (jako tzw. Maitreja Chrystus). W tej sytuacji Steiner zgłasza *votum separatum*, utrzymując, że według jego własnych rozpoznaw nadzmysłowych ludzka inkarnacja kosmicznego Chrystusa mogła dokonać się tylko jeden raz w całym rozwoju ziemskim³⁷. Miała ona miejsce na przełomie czasów, podczas chrztu Jezusa w Jordanie zgodnie z tym, jak to przedstawia ewangelia św. Jana. Natomiast obecnie, tj. od pierwszych lat XX w. można zaobserwować w pobliżu ziemi (na planie astralnym) obecność Chrystusa w niewidocznym dla wzroku fizycznego ciała eterycznym. Steiner utrzymywał, że poczynając od lat 30. XX w., coraz więcej ludzi będzie miało pogłębiający się stopniowo kontakt z – jak to określał – Chrystusem eterycznym³⁸. Wyjaśnijmy, że w ramach neognozy mówi się o swego rodzaju powłokach czy też osłonach dla Ja (ego) będącego centrum ludzkiej jaźni, które stanowi pochodzący z boskiego ducha nieśmiertelny rdzeń istoty ludzkiej³⁹. Przyoblekając się czasowo w „grubsze” osłony, owo boskie Ja stwarza sobie dogodne warunki do rozwoju podczas kolejnych ziemskich inkarnacji, dzięki czemu może poszerzać swoją wiedzę, umiejętności i kompetencje w oparciu o bezcenne doświadczenia zdobywane w trudnej szkole

³⁶ Ta dwójka teozofów należąca do ścisłej elity Towarzystwa Teozoficznego w pokoleniu następującym po pokoleniu pionierów ruchu teozoficznego, silniej związanych z religiami Wschodu (H. P. Bławatska, H. S. Olcott), wielokrotnie podkreślała centralną w czasach współczesnych rolę duchowości chrześcijańskiej. Zob. zwłaszcza rozdziały *Życie chrystusowe czy Chrystus triumfujący i praca hierarchii* w książce A. Besant *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, tłum. nie podano, Warszawa 1996.

³⁷ Zob. B. Kowalewska, dz. cyt., s. 287.

³⁸ Kwestię tę szczegółowo omawia Prokofieff w pracy *Pojawienie się Chrystusa w postaci eterycznej. Naukowo-duchowe aspekty powrotu Chrystusa w eteryczności*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2013.

³⁹ W teozofii jest on określany jako odwzorowująca Tróję Świętą monada (na wyższym planie przejawia się jako troisty duch, reprezentowany w koncepcji Steinera przez trójnię: Duch Jaźń, Duch Życie i Duch Człowiek; zob. przyp. 40), natomiast na niższych planach znajduje odzwierciedlenie w trójni: monada–ego–osobowość). Zob. A. E. Powell, *Ciało przyczynowe*, s. 147–149; rys. 1 – *Plany natury* w C. W. Leadbeater, *Człowiek widzialny i niewidzialny*, przeł. J. M. Łatak, Zakopane 1995, s. 105.

ziemskiego życia⁴⁰. Według tej koncepcji w człowieku można, maksymalnie rzecz upraszczając, wyróżnić trzy zachodzące na siebie plany, zakresy bądź sfery oraz odpowiadające im trzy poziomy cielesności zbudowanej z bardziej lub mniej subtelnej materii, posiadającej niejako różne stopnie gęstości:

1. ducha (odpowiada mu Ja przejawiające się na planie dewachanicznym stanowiącym odpowiednik chrześcijańskiego nieba).
2. Duszę (odpowiada jej ciało astralne funkcjonujące na planie astralnym, czyli zmysłowo-mentalnym).
3. Ciało fizyczne oraz podtrzymujące jego funkcje życiowe ciało eteryczne (życiotwórcze); zależność je łącząca przypomina do pewnego stopnia relację *hardware* – *software* w świecie urządzeń elektronicznych (odpowiadają im ciało eteryczne i postrzegalne dla zmysłów ciało mineralno-biologiczne).

Choć więc człowiek jest w pewnym sensie „obywatелем trzech światów”⁴¹, które jednocześnie zachodzą na siebie, to jednak spośród wyżej wskazanych osłon, w jakie przyobleka się nieśmiertelne Ja, postrzegalne dla zmysłów fizycznych pozostaje wyłącznie ciało fizyczne oraz świat najgrubszej, najmniej subtelnej materii fizycznej⁴².

Co ciekawe, zarówno teozofowie, jak antropozofowie utrzymywali, że w sferze nadzmysłowej można zaobserwować istnienie przywodzących na myśl platońskie idee duchowych prawzorów wszystkiego, co posiada jakąkolwiek postać,

⁴⁰ „Reinkarnacja – przekonuje Besant – to jeden z najgłówniejszych czynników umożliwiających doskonalenie się człowieka (...). Dzięki temu (...) możliwy jest stopniowy wzrost człowieka w ciągu następujących po sobie żywotów, przez niezliczone doświadczenia w świecie fizycznym i uczuciowym oraz w świecie, który zwiemy niebem. Ewolucja byłaby zbyt krótkotrwała i nie pozwoliłaby człowiekowi wyjść z niedoskonałości, a urosnąć w doskonałość, gdyby nie miał on niezliczonych sposobności do tego podczas bardzo długiej drogi wzwyż” (dz. cyt., s. 9–10). Z kolei Kowalewska, przypomina, że koncepcja reinkarnacji nie jest bynajmniej obca duchowości zachodnioeuropejskiej (choć jest ona inaczej rozumiana niż w tradycji dalekowschodniej) i w zasadzie nie była potępiona przez żaden sobór powszechny (zob. s. 181). „O tym, że duchowa część człowieka wielokrotnie wciela się na Ziemi byli przekonani m.in. G. E. Lessing, J. G. Herder, J. W. Goethe, J. Boehme, A. Cieszkowski, A. Towiański, A. Mickiewicz, J. Słowacki, S. Goszczyński. Problem polega jednak na tym, że zarówno u Towiańskiego, jak i u polskich poetów wiedza ezoteryczna była mocno zmieszana z myśleniem życzeniowym (dotyczącym np. poprzednich wcieleń) oraz z popularnymi wierzeniami ludowymi (np. o możliwości wcielenia się ludzkiego ducha w roślinę czy zwierzę)” (s. 329, przyp. 15).

⁴¹ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, przeł. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002, s. 30.

⁴² W najbardziej przystępny sposób opisał to Leadbeater we wspomnianej książce *Człowiek widzialny i niewidzialny* (pierwodruk w j. ang. – 1902). Bodaj najpełniejszą i najbardziej konsekwentną koncepcję w tym zakresie przedstawił Steiner w *Teozofii* (zob. zwłaszcza s. 33–52). Zob. też książki A. E. Powella: *Ciało eteryczne, Ciało Astralne, Ciało mentalne i Ciało przyczynowe*, które systematyzują koncepcje teozoficzne w formie swego kompendium.

nieustannie stwarzających nowe formy⁴³, inspirujących wybitne umysły we wszystkich możliwych do pomyślenia dziedzinach aktywności⁴⁴, a także kolektywne byty duchowe takie, jak na przykład duchy bądź też dusze narodów, będące na planie nadzmysłowym równie realnymi bytami jak dusze pojedynczych ludzi. Do ich zadań należy m.in. duchowe przewodnictwo i opieka nad prawidłowym rozwojem rozmaitych bytów zbiorowych, w tym także poszczególnych narodów, których duchami prowadzącymi są istoty z hierarchii archaniołów⁴⁵. W ten sposób kolektywna dusza danego narodu może przyjmować płynące z wyższych światów inspiracje, a następnie łączyć je z ukształtowanymi już wcześniej wyobrażeniami. Czyni to za pośrednictwem odpowiednio rozwiniętych osobowości, wśród których ważne miejsce zajmują artyści, w tym także pisarze i poeci. Doniosłość ich społecznej roli polega na tym, że posiadają oni ponadprzeciętną zdolność wyrażania, często w sposób intuicyjny, żywotnych dla danej zbiorowości kwestii moralnych, społecznych, politycznych, światopoglądowych itp. W antropozofii Rudolfa Steinera, który jak wiadomo, sam tworzył dramaty misteryjne, sztuka zajmowała poczesne miejsce jako wehikuł dla imaginatywnego przedstawienia treści duchowych. Wyjaśniając rozmaite zawłości swojej doktryny, wielokrotnie odwoływał się do przykładów czerpanych z literatury niemieckiej różnych epok, od *Parsifala* Wolframa von Eschenbacha po dzieła Goethego, Schillera i Novalisa.

Warto wspomnieć, że w *Nie-Boskiej komedii*⁴⁶ dostrzegał wspaniałą manifestację duchową polskiego mesjanizmu, rozpoznając w dramacie Zygmunta Krasińskiego m.in. prawidłowe z punktu widzenia antropozofii przedstawienie stanu, w jakim dusza znajduje się po śmierci, a także wpływu na procesy zachodzące w świecie wywieranego przez jestestwa duchowe, zarówno te, które sprzyjają ewolucji ku dobru, jak i te, które usiłują ewolucji tej przeciwdziałać. Z najwyższym uznaniem odnosił się do zaprezentowanej tam historiozofii, określając jako pro-oczy obraz zmagania się duchowych prądów ludzkości: wstecznego z postępo-

⁴³ „Prawzory – utrzymuje Steiner – są (...) tworzącymi jestestwami. Są one mistrzami w budowaniu tego wszystkiego, co powstaje w świecie fizycznym i dusznym. Ich formy ulegają szybkim zmianom; w każdym prawzorze tkwi możliwość przyjęcia niezliczonych konkretnych postaci. Poszczególne postaci wytryskają niejako z prawzorów; zrodziwszy jedną, prawzór szykuje się natychmiast do wydania następnej. (...) Często niezliczone prawzory współpracują ze sobą, by w świecie dusznym lub fizycznym powstało to czy inne jestestwo” (*Teozofia*, s. 94).

⁴⁴ Zob. R. Steiner, *Teozofia*, s. 94–97; A. E. Powell, *Ciało mentalne*, tłum. nie podano, Warszawa 1995, t. 1, s. 63–80; t. 2, s. 56–59; 95–101.

⁴⁵ Zob. np. rozdział *Oddziaływanie duchów narodów w Zachodniej i Południowej Europie* w S. O. Prokofieff, *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.

⁴⁶ Steiner znał przetłumaczone przez Mickiewicza na język francuski fragmenty dramatu Krasińskiego.

wym. W kontekście niniejszych rozważań warto przywołać fragment tej interpretacji, którą odkryła i spolszczyła Barbara Kowalewska:

„W tym polskim dramacie (...) słyszy się krzyk ludzkości: co może się stać, jeśli ludzkie dusze przyjmą nauki płynące ze świata ducha w sposób nieprawidłowy, w formie nieczystej? Co może się wtedy stać z ludzkością w przyszłości? Czy może to znaczyć, że aby dostać się do światów ducha ludzie muszą najpierw ulec fizycznej zagładzie? Takie poważne pytania musieli sobie zadawać ci, którzy z powagą podchodzili do losu. I właśnie, gdy czyta się prolog do tej *Comédie infernale*, ma się uczucie, że te pytania stały w całej wyrazistości w duszy polskiego poety. Być może nie ma w światowej poezji subtelniejszego i zarazem bardziej przejmującego obrazu tragizmu takiej sytuacji, od tego, co znajdujemy w prologu do *Nie-Boskiej komedii*. (...) Hrabiemu, temu, który doświadczył fizycznej zagłady najbliższej rodziny, jest przeciwstawiona w dramacie postać uosabiająca siłę. (...)

[Pankracy] nie chce nic wiedzieć o przeszłości. (...) Jest to wewnętrznie charakter tatarsko-mongolski, zewnętrznie zaś osobowość, która przyjęła socjalistyczne nauki Fouriera, Saint-Simona i innych; „Człowiek Przemocy” chce za wszelką cenę doprowadzić do zniszczenia wszystkiego, co istnieje, aby dać ludzkości nowe życie społeczne”.

W walce między przedstawicielem przeszłości a gloryfikującym siłę fizyczną przedstawicielem teraźniejszości, zwycięża początkowo – jak wiemy – ten ostatni. Jednak w końcowej scenie, w której biorą udział Pankracy i jego przyjaciel Leonardo, dzieje się coś dziwnego. Leonardo widzi tylko ścianę gór płonącą w zorzy zachodzącego słońca, natomiast Pankracy dostrzega więcej:

Leonardo:

Bóg Wolności sił nam podda.

Pankracy:

Co mówisz o Bogu – ślisko tu od krwi ludzkiej. – Czyjaż to krew? – Za nami dziedziczne zamkowe – sami jesteśmy, a zda mi się, jakoby tu był ktoś trzeci. – (...)

Pankracy:

Czy widzisz tam wysoko – wysoko? – (...)

Jak słup śnieżnej jasności, stoi ponad przepaściami – oburącz wspart na krzyżu, jak na szabli mściciel – ze splecionych piorunów korona cierniowa

(...) *Galilae, vicisti!*

Steiner komentuje dalej: „Od tej chwili [Pankracy] już wie, że ani stary Hrabia, reprezentant przeszłości, który doszedł jedynie do stopnia jasnowidzenia atawistycznego, lecz jeszcze mógł uratować ginącą przeszłość, ani on sam żyjący w teraźniej-

szości, że żaden z nich nie będzie mógł zwyciężyć. Wie, że dojdzie do walki, ale żaden z nich nie zwycięży, ani przeszłość, która w rozwoju duchowym doszła jedynie do atawizmu, ani terazniejszość zbudowana na koncepcjach Fouriera i Saint-Simona, terazniejszość, która sztydzi z aniołów i z nauki o Bogu. Chrystus Jezus, który się ukazuje Pankracemu, mówi: zwycięstwo nie należy do żadnego ze zwalczających się obozów, lecz do tego, co znajduje się wyżej. I to, co Człowiek Przemocy dostrzega ponad jaśniejszymi w promieniach słońca skałami, Chrystus Jezus, to On sprawia, że woła: „Galilejczyku zwyciężyłeś!” Tak woła Pankracy i pada martwy.

Te tragiczne następstwa są wynikiem czegoś, co działa z wyższego poziomu niż oba prądy duchowe tak wspólnie przedstawione w tym dramacie (...)”⁴⁷.

Z kolei polski historyk sztuki i antropozof Franciszek Walczowski (1902–1983) sygnalizował w swoich szkicach konieczność wypracowania przez polską antropozofię własnego języka, gdyż – jego zdaniem – tylko w ten sposób duchowość narodu polskiego może znaleźć właściwą drogę rozwoju, a zarazem harmonijnie włączyć się w duchowy prąd ludzkości przygotowujący nadejście w perspektywie przyszłych tysiącleci kolejnej z tzw. epok ziemi, epoki słowiańskiej, która ma nastąpić po obecnej epoce zachodnioeuropejskiej (germańskiej). W tym kontekście uważał za proroczą, a przy tym całkowicie opacznie rozumianą ideę zawartą w mesjanistycznym hasle „Polska Chrystusem narodów”, jeśli się ją pojmuje jako apologię martyrologicznego cierpiętnictwa ufundowaną na gruncie zmagania niepodległościowych o militarno-politycznym charakterze, a nie jako wezwanie do wewnętrznej przemiany. Misję polskiego romantyzmu, a następnie również modernizmu wiązał z wprowadzeniem do literatury europejskiej silnego impulsu metafizycznego. Dalekosiężnym tego celem miało być duchowe odrodzenie Europy w oparciu o, jak to określił, przechrystusowanie zasady narodowej, poczynając od poziomu eterycznej duchowości wyłaniającej się z sublimowanych brzmień ojczystej mowy, na co jako pierwsi zwrócili uwagę polscy poeci. Zachęcał do uważnego pod tym kątem studiowania nie tylko dzieł wielkich romantyków i Norwida, lecz również twórców młodopolskich takich, jak Kasprówicz, a zwłaszcza Wyspiański, którego artystyczne intuicje odzwierciedlały – jego zdaniem – głębokie prawdy duchowe dotyczące aktualnych problemów i zadań, przed rozstrzygnięciem których stała polska zbiorowość⁴⁸. Jak się zdaje, z podobnych założeń wynikało wolne od dogmatycznych uwikłań przywiązanie sympatyzującego z antropozofią Artura Górskiego⁴⁹ do chrystianizmu jako prądu

⁴⁷ B. Kowalewska, dz. cyt., s. 330–331.

⁴⁸ Zob. F. Walczowski, *O duszy narodu polskiego. Wybór pism historyczno-ezoterycznych 1951–1980*, przedmowa J. Prokopiuk, Nowy Sącz 2000, s. 111–113.

⁴⁹ Zob. D. Oboleńska, *Wyobrażenia. Mickiewicz kontra Słowacki a antropozofia polska w latach*

duchowego zdolnego nadać odpowiednią głębię literaturze czy szerzej – kulturze polskiej. Dokonując krytycznego rozliczenia z dwudziestoleciem międzywojennym w kontekście duchowych spustoszeń, jakie przyniosła II wojna światowa, tak pisał w styczniu roku 1948:

Ten aktualizm lat 1918–1939 nie wyrastał z żadnej wielkiej myśli. Nie dostrzegał idei ponadczasowych. Tymczasem każdy wielki naród ma to do siebie, że się wychowuje w spadku duchowym indywidualności przodujących. W taki to sposób nabiera on wspólnego języka, jedna iskra moralna przebłyska w piersi milionów. (...) Ta sprawa upowszechnienia drugiego języka [tj. trwałego ponadczasowego] wspólnego, języka duchowego, stoi przed nami i czeka jak ubogi krewny w przedpokoju. W społeczeństwach o starszej kulturze działa wtedy i wpływ wywiera duża liczba ludzi, którzy mają ład w głowie wypracowany wiekami i jak filary granitowe podtrzymują budowlę, jej styl. Lecz na to trzeba, aby pokolenia wychowywały się na swoich wysokich wzorach – i wszystkie narody przodujące cechuje to właśnie wychowanie według wzorów. My zaś jesteśmy narodem w środku drogi pomiędzy młodością a pełnoletnością, narażeni dotąd na choroby połączone z wiekiem przejściowym. Talentyzm, nonszalancja i zagadnienia formalne w piśmiennictwie, a logistyczne w filozofii, zaprzątnęły umysły naszych klerków, gdy dni wielkiej próby dziejowej stawały u naszych bram⁵⁰.

Z podobnych założeń wychodził Stefan Łubieński (1893–1978) – kompozytor, malarz, dramaturg i antropozof. Snując w swojej autobiografii rozważania na temat istoty duszy polskiej, podkreślał rolę „przejmowania przez niektóre wybitne jednostki szczególnie ważnych intuicji moralnych”. Jednostki te, w tym także artyści i poeci, stają się w ten sposób swego rodzaju duchowo-intelektualnymi ośrodkami pracy nad pionierskimi ideami. W tym kontekście przyznawał literaturze i sztuce istotną rolę w kształtowaniu duchowości. Polskich twórców – jako reprezentujących w świecie element słowiański – postrzegał jako nosicieli „Słowa”, w którym rozpoznawał istotny podźwięk „Słowa Bożego”. Przytoczmy fragment dotyczący tego rozważań:

Polska dusza przy całej swojej biegunowości jest wierna Ziemi. (...) Pamiętam takie chwile, kiedy jako mały chłopiec chodziłem (...) po wielkim ogrodzie otaczającym dom naszych rodziców. Ziemia pod moimi stopami śpiewała, mówiła, wydawała tony. Tak to przeżywałem. Pochylałem się, klękałem i wreszcie przykładałem ucho

1904–1939 w *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. V. *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski i T. Cegielski, Gdańsk 2020, s. 101–103.

⁵⁰ A. Górski, *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, Warszawa 1998, s. 11–12.

do szaro-czarnej ziemi. Słuchem wewnętrznym postrzegałem głębokie miarowe uderzenia. Duchowość ukryta w Ziemi coś mi mówiła, powierzała mi tajemnice przyszości. (...)

Przez całe życie czułem otaczających mnie ludzi jako nosicieli niewypowiedzianego Słowa, jako istoty pogrążone w rozmowie z Matką Ziemią. Ale okryte tajemnicą Słowo Ziemi to nie szum wiatru, wody, szmery i szepty liści, kłosów zboża, to nie szczebiot ptaków. Nie, to Słowo wyraża się wielkim milczeniem, postrzegalnym dopiero wtedy, gdy nasłuchuje się innym uchem. Wiedział o tym Szopen, od czasu do czasu dawał temu wyraz w swojej muzyce. Ale nie poprzez ornamentykę bogatych melodii i akordów, nie wtedy, gdy melodyka zaskakiwała słuchaczy, lecz gdy pomiędzy tonami objawiało się milczenie, to co wieczne, co nawiązuje do zagadki słowiańskiej duszy, co delikatnie zapowiada jej przyszłość. W tym pomiędzy – jakby to powiedział Martin Buber – pobrzmiewa coś jak przeczucie dialogu między Niebem a Matką Ziemią. (...)

Ustawiczne znoszenie granic, przekraczanie progu, który znajduje się między światem poznawalnym zmysłami a nadzmysłowym, to być może najbardziej charakterystyczna cecha polskiej duszy i polskiej sztuki⁵¹.

Należy odnotować, że choć antropozofowie uznawali istnienie narodów jako konkretnych bytów manifestujących się również w płaszczyźnie nadzmysłowej, byli, przynajmniej w teorii, jak najdalsi od pielęgnowania narodowych egoizmów czy szowinizmów, pozostając na stanowisku, że podobnie jak wolność jednostki jest najświętszym prawem i niepodważalną zasadą istnienia, analogicznie winno się traktować byty kolektywne, jakimi na płaszczyźnie duchowej są narody. Podkreślali przy tym, że działanie przepojone impulsem Chrystusa, który pojmowali jako powszechną zasadę miłości, zawsze winno prowadzić do praktycznego współdziałania wszystkich bez wyjątku ludzi, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak zbiorowej⁵².

⁵¹ S. Łubieński, *Vor der Schwelle. Lebenserinnerungen eines polnischen Anthroposophen*, Rendsburg 1987. Przywołane fragmenty cytuję w tłumaczeniu B. Kowalewskiej (dz. cyt., s. 354–357).

⁵² Dlatego Steiner odrzucał projekty społeczne zasadzające się na wartościach o charakterze, rzecz można: idiosynkratycznym, np. marksizm jako ideologię ufundowaną na nienawiści do klas posiadających.

Bibliografia

- Besant A., *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, tłumacza nie podano, Warszawa 1996.
- Blavatsky H. P., *Collected Writings*, Theosophical Publishing House, Wheaton, IL 1974, vol. IX.
- Blavatsky H. P., *Collected Writings*, Theosophical Publishing House, Wheaton, IL 1980, vol. XII.
- Górski A., *Monsalvat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*, Warszawa 1998.
- Grodzki B., (Neo)Gnostic Inspirations in the Poetry of Bolesław Leśmian, w: *Poets of the Past. Poets of the Present*, red. M. Szuba i T. Wiśniewski, Gdańsk – Sopot 2013.
- Grodzki B., O widzeniach dziennych i epifaniach nocnych w „Sadzie rozstajnym” Bolesława Leśmiana, w: *Stulecie „Sadu rozstajnego”*, red. U. M. Pilch i M. Stala, Kraków 2014.
- Gutowski W., *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, w: *Gnoza. Gnostycyzm. Literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski i A. Jocz, Kraków 2012.
- Hanegraaff W. J., *Esotericism w Dictionary of gnosis & Western esotericism*, ed. by W. J. Hanegraaff in collab. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Brill, Leiden; Boston, 2006.
- Kowalewska B., *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotraką, Chartres a Warszawą*, Kraków 2015.
- Leadbeater C. W., *Człowiek widzialny i niewidzialny*, przeł. J. M. Łatak, Zakopane 1995.
- Lukian, *Pisma wybrane*, przełożył i opracował W. Madyda, Warszawa 1957.
- Łubieński S., *Vor der Schwelle. Lebenserinnerungen eines polnischen Anthroposophen*, Rendsburg 1987.
- Oboleńska D., *Wyobrażenia. Mickiewicz kontra Słowacki a antropozofia polska w latach 1904–1939*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. V. *Idee przewodnie*, red. M. Dobkowski i T. Cegielski, Gdańsk 2020.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Literatura Młodej Polski*, Warszawa 1992.
- Powell A. E., *Ciało astralne*, tłumacza nie podano, Warszawa 2006.
- Powell A. E., *Ciało mentalne*, tłumacza nie podano, Warszawa 1995.
- Powell A. E., *Ciało przyczynowe*, przeł. H. Wodziński, Warszawa 1995.
- Prokofieff S. O., *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.
- Prokofieff S. O., *Misterium zmartwychwstania w świetle antropozofii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2010.
- Prokofieff S. O., *Pojawienie się Chrystusa w postaci eterycznej. Naukowo-duchowe aspekty powrotu Chrystusa w eteryczności*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2013.
- Prokopiuk J., *Ostatni końcowy. Najważniejsze przesłania mistrza*, Studio Astropsychologii, Białystok 2015.
- Prokopiuk J., *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003.
- Prokopiuk J., *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000.

- Rzeczycka M., *Młodopolska antropozofia (Kraków i okolice)*, w: *Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz i M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.
- Rzeczycka M., Trzcińska I., *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1, *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka i I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
- Sinnett A. P., *Świat tajemny. Wiedza transcendentna na Wschodzie*, przekł. i przedmowa Z. Skorobohata-Stankiewicz, Warszawa 1996.
- Stala M., *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994.
- Steiner R., *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 2012.
- Steiner R., *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, przeł. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002.
- Steiner R., *Wiedza tajemna w zarysie*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2004.
- Trzcińska I., Rzeczycka M., *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2, *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka i I. Trzcińska, Gdańsk 2019.
- Walczowski F., *O duszy narodu polskiego. Wybór pism historyczno-ezoterycznych 1951–1980*, przedmowa J. Prokopiuk, Nowy Sącz 2000.

Bogusław Grodzki

Maria Curie-Skłodowska University in Lublin

ESOTERICISM AND NEO-GNOSIS AT THE TIME OF YOUNG POLAND

Summary

The article presents the history of the term 'esotericism' and the subsequent transformation of the modern gnosis trend that took place at the turn of the 19th and 20th centuries, as well as their impact on the literature of Young Poland and other writings of the period. The essence of the described transformation is turning spiritual experiences into science, as well as methods of describing them, and the elimination within secret knowledge of the separation into exoteric knowledge, i.e., generally available and esoteric knowledge, known only to a select few. This process was initiated in the current modern progressive gnosis, which the article's author calls neo-gnosis and links to theosophy and anthroposophy. The article also addresses the reception of Polish literature from the position of theosophical and anthroposophical doctrines. It makes it possible to bring out the peculiarities of the literature of Polish Romanticism and Young Poland in the perspective of the profound interiorization of what in neo-gnosis is referred to as the Christ impulse and what Rudolf Steiner's anthroposophy links to the further development of European spirituality, in which the Slavic peoples are to play a vital role in the future.

Keywords: esotericism, gnosis, neognosis, theosophy, anthroposophy, Rudolf Steiner, Christian spirituality.