



EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

**POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE**

1890-1939



FORMACJE,
LUDZIE, IDEE

Tom II

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE
1890-1939

EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE
1890–1939



FORMACJE,
LUDZIE, IDEE

Tom II

*pod redakcją
Moniki Rzeczyckiej i Izabeli Trzecińskiej*

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO
GDAŃSK 2019

Recenzent
prof. dr hab. Zbigniew Pasek

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

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

Redakcja serii
Monika Rzczycka

Redakcja Wydawnictwa
Agnieszka Kołwzan

Skład i łamanie
PRACOWNIA



LABORATORIUM
NIEDOGMATYCZNEJ
DUCHOWOŚCI



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI



PROGRAM
ROZWOJU
HUMANISTYKI

Publikacja sfinansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa
Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”
w latach 2016–2019: Kultura polska wobec zachodniej filozofii
ezoterycznej w latach 1890–1939 (0186/NPRH4/H2b/83/2016)

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-886-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax + 48 58 523 11 37, tel. +48 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
Księgarnia internetowa www.kiw.ug.edu.pl

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49; fax 58 551 05 32

SPIS RZECZY

Izabela Trzcńska, Monika Rzeczycka, Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939	7
Uwagi redakcyjne	37
Anna Mikołejko, Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce	38
Agata Świerzowska, Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski” w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu	118
Anna Mikołejko, Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota	133
Agata Świerzowska, Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego	144
Agata Świerzowska, Radża joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy	160
Izabela Trzcńska, Agnieszka Pilchowa i Stefan Ossowiecki – między jasnowidzeniem a paradygmatem nowej nauki	178
Izabela Trzcńska, Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia	187
Izabela Trzcńska, Jana Hadyny nadzieje Nowej Ery	197

Jarosław Tomaszewicz, Przemysław Sieradzan, Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista	206
Przemysław Sieradzan, Monika Rzeczycka, Błażej Włodarz – zapomniany Mistrz ze Złotokłosa	231
Renata Wieczorek, Scjentystyczno-kabalistyczna wizja rzeczywistości według Lucjana Mariana Freytaga	254
Urszula Patocka-Sigłowy, Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939	267
Bibliografia	319
Spis ilustracji inicjalnych	345
Indeks osób	347
O autorach	363

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański



OBLICZA POLSKIEGO EZOTERYZMU 1890–1939

We współczesnych badaniach nad zachodnim ezoteryzmem okres schyłku XIX i pierwszych dekad XX stulecia jest uważany za epokę szczególną w dziejach tych tradycji, ponieważ wyszły one wówczas z elitarnego kręgu pasjonatów i stały się inspiracją dla różnych środowisk i klas społecznych w niespotykanym wcześniej zakresie. W konsekwencji ich obecność ujawniła się w wielu obszarach kultury, zarówno w jej sferze wysokiej, jak i popularnej.

Warto jednak przypomnieć, że idee ezoteryczne towarzyszyły kulturze europejskiej od początków jej istnienia¹. Ich korzeni można szukać jeszcze w koncepcjach gnostyckich późnej

¹ Problem ten został szerzej omówiony we wprowadzeniu do pierwszego tomu tej edycji, zob. M. Rzezycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. *idem*, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”).

starożytności, których radykalny wydźwięk, wynikający z postulatów odrzucenia świata, został z czasem złagodzony lub wręcz zanegowany². Okresem szczególnie dynamicznego rozwoju tych nurtów stała się nowożytność, poczynając od renesansu. Ówczesni zwolennicy poglądów ezoterycznych nie tworzyli jednak osobnych społeczności o charakterze religijnym, a więc opozycyjnych względem oficjalnych instytucji kościelnych, lecz na wespół formalne wspólnoty ludzi wiedzy, nawiązujące do tradycji antycznej akademii platońskiej³. Wskazywali oni na konieczność nowego wyjaśnienia fundamentalnych pytań egzystencjalnych, a także byli gotowi praktykować filozofię jako rodzaj swoiście zinterpretowanego „ćwiczenia duchowego”⁴. Swoje poglądy głosili m.in. pod hasłami hermetyzmu, teozofii, alchemii, astrologii, Kabały czy różokrzyża, które zazwyczaj wzajemnie się uzupełniały, a jednocześnie budowały heterogeniczną przestrzeń niekonwencjonalnych poglądów i symboli, niekoniecznie spójną z powszechnie przyjmowanym obrazem świata.

W tym wielobarwnym zbiorze znajdujemy również określenie tego, co ezoteryczne, a więc wyjątkowe, rzadkie i zastrzeżone

² W kulturze średniowiecznej Europy przykładem gnostyckiego radykalizmu pozostał kataryzm. Natomiast w nurtach ezoterycznych u progu epoki renesansu, takich jak np. żydowska i chrześcijańska Kabała czy alchemia, w których wątki gnostyckie stanowiły ciągle istotny aspekt, postulat odrzucenia świata został zastąpiony przez ideę jego głębokiej transformacji.

³ W Europie renesansowej ruch humanistycznych akademii, niezależnych względem istniejących uniwersytetów, stał się jednym z wyróżników nowożytnych przemian kulturowych. Pierwszą i najsłynniejszą, dedykowaną Platonowi, założył Marsilio Ficino (1433–1499) pod auspicjami Kosmy Medyceusza (1389–1464), zob. A. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, New Jersey 1988; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988 [1953]. Podobne organizacje spotykamy również w innych ośrodkach europejskich, por. F.A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londyn 1947 (seria „Studies of the Warburg Institute”, vol. 15).

⁴ Pierre Hadot zwrócił uwagę na to, że praktykowanie filozofii począwszy od starożytności nie ograniczało się jedynie do intelektualnych rozważań, lecz prowadziło do praktyki specyficznie rozumianej duchowości, zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003; por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012. Podobne podejście reprezentowało wielu ezoteryków, dla których platonizm, interpretowany zazwyczaj w kontekście heterodoksyjnych mitologii i duchowości stanowił istotny aspekt ich wizji świata.

dla wybranych. Początkowo nie była to jednak nazwa kolejnego nurtu, a raczej wskazanie pewnej cechy charakterystycznej dla różnych alternatywnych koncepcji. Dopiero w XIX w. pojęcie ezoteryzmu zaczęło funkcjonować jako nazwa konkretnych środowisk, głoszących odmienną od powszechnie przyjmowanej wizję świata. Jednocześnie w drugiej połowie tego stulecia po raz pierwszy pojawiła się – najpierw w gronie teozofów – koncepcja, zgodnie z którą nauki ezoteryczne straciły status mądrości zastrzeżonych wyłącznie dla nielicznych i stały się przedmiotem systematycznej popularyzacji.

W Polsce w okresie od schyłku dziewiętnastego stulecia do wybuchu II wojny światowej podejmowano liczne i nie zawsze koncepcyjnie spójne próby zdefiniowania ezoteryzmu i pokrewnych mu pojęć. Występują one w tekstach samych ezoteryków, a także w wypowiedziach autorów krytycznych wobec tych nurtów. W tych uśłowianach na plan pierwszy wysuwają się dwie kategorie – „ezoteryzmu” (lub rzadziej „ezoterii”⁵) i „okultyzmu”, przy czym ta ostatnia występuje początkowo przede wszystkim w polskim przekładzie jako „wiedza tajemna” lub „nauki tajemne”. W polskich publikacjach jako bliskoznaczne dla tych terminów stosowane były także inne pojęcia, takie jak: „metapsychika”, „parapsychologia”, „hermetyzm” (także „nauki hermetyczne” i „wiedza hermetyczna”) czy „spirytualizm”. Dopiero w tym kontekście pojawiły się terminy odsyłające do konkretnych nurtów i zjawisk o węższych zakresach znaczeniowych, takie jak np.: „spirytyzm”, „mediumizm”, „teozofia”, „antropozofia”, „astrologia”, „jasnowidzenie” czy „joga”. Interesująco przedstawiał się również problem określenia osób zajmujących się studiami nad wiedzą tajemną. W przedwojennych źródłach najczęściej znaleźć można „okultystę”, rzadziej „ezoteryka”

⁵ Przykładowo Mieczysław Limanowski (1876–1948) mówi o „ezoterii archeometrycznej”, przywołując system Alexandre’a Saint-Yves’a d’Alveydre’a (1842–1909), zob. M. Limanowski, „Balladyna” *Słowackiego jako mistyczne zwierciadło świata. Próba inscenizacji* [w:] *idem, Był kiedyś teatr Dionizosa*, wstęp, wybór, oprac. Z. Osiński, Warszawa 1994, s. 108. Sam Limanowski nie był wprawdzie ezoterykiem, jednakże dobrze znał różne ówczesne nurty ezoteryczne i w tym kluczu przedstawiał analizowane przez siebie sztuki teatralne.

i „ezoterystę”⁶. Najczęściej spotykane były określenia zwolenników konkretnych nurtów ezoterycznych („teozof”, „antropozof”, „spirytysta”, „hermetysta” itp.) lub osób posiadających szczególnie zdolności duchowe („jasnowidz”, „jasnowidzący”, „jasnosłyszący”, „medium” itp.). Obecne były także formy opisowe, np. „przedstawiciele ruchów ezoterycznych”⁷, a także poetyckie, niosące duży ładunek emocjonalny: „Ci, którzy wiedzą” w przeciwieństwie do „tych, którzy nie wiedzą”⁸.

Celem niniejszego wprowadzenia jest przede wszystkim określenie podstawowych znaczeń dwóch głównych kategorii – ezoteryzmu i okultyzmu w – kulturze polskiej w latach 1890–1939, a następnie zwrócenie uwagi na specyfikę polskiej recepcji zachodnich tradycji ezoterycznych. W naszym przeglądzie bazujemy na tekstach autorów polskich oraz obcych, których pisma stały się w interesującym nas okresie szczególnie popularne i zostały przetłumaczone na język polski. Warto jednak zaznaczyć, że większość liderów ezoterycznych nurtów prezentowała dobre wykształcenie i biegłą znajomość języków obcych, także klasycznych. Z tego też względu ich wiedza na temat ezoterycznych idei zazwyczaj znacznie przekraczała obszar ówczesnej polskojęzycznej biblioteki ezoterycznych źródeł.

1.

Według Woutera J. Hanegraaffa żywiłowy rozwój dziewiętnastowiecznego ezoteryzmu bazował na dwóch, do pewnego stopnia przeciwstawnych, perspektywach – romantycznej

⁶ W polskim przedwojennym piśmiennictwie nieużywane dziś słowo „ezoterysta” pojawia się np. w publikacjach Józefa Jankowskiego (1865–1935) i Kazimierza Chodkiewicza (1892–1980), zob. J. Jankowski, *Nowości okultyzmu. Przegląd ostatnich zdobyczy wiedzy tajemnej z dziedziny rozumowej i doświadczałnej*, Warszawa 1911, s. 29–30 i nn.; K. Chodkiewicz, *Dusza zbiorowa*, „Lotos” 1935, z. 11, s. 355.

⁷ Zob. J. Czarnomski, *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „Lotos” 1935, z. 5, s. 151.

⁸ „Wszyscy ludzie dzielą się na dwie kategorie: na tych, którzy wiedzą, i tych, którzy nie wiedzą. Ludzi niewiedzących – olbrzymia większość, ludzi wiedzących – bardzo mało. Tym, którzy nie wiedzą, dostępny jest tylko świat widzialny, materialny; światy zaś niewidzialne nadzmysłowe – nierównie więcej rozległe niż świat widzialny – otwarty jedynie dla tych, którzy widzą, w tych światach bywają i znają je”, [b.a.], *Tajemnice życia i śmierci*, przeł. B. Włodarz, Warszawa 1932, s. 8.

i okultystycznej⁹. Zdaniem uczonego perspektywa romantyczna wyraziła się przede wszystkim w dążeniu do ponownego przywrócenia w obrazie świata duchowego i magicznego wymiaru rzeczywistości¹⁰. Natomiast o przeciwstawionym romantyzmowi okultyzmie Hanegraaff pisze, że może on „[...]” być określony jako kategoria w religioznawstwie, w skład której wchodzi albo wszystkie próby ezoteryków zmierzające do zgody z odczarowanym światem, albo próby zwykłych ludzi znalezienia sensu w ezoteryzmie z punktu widzenia odczarowanej świeckiej rzeczywistości”¹¹. Innymi słowy, według uczonego ezoteryzm w formie okultyzmu przyjmuje osiągnięcia myśli naukowej, chociaż podlegają tu one rozmaitym reinterpretacjom, nie zawsze zgodnym z postulatami nauki¹². Jego zdaniem jednym z najbardziej wyrazistych przykładów okultyzmu miał być spirytyzm¹³.

⁹ W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, s. 411–415.

¹⁰ Hanegraaff posługuje się w tym opisie koncepcją Maxa Webera (1864–1920), zgodnie z którą w technologicznej i kapitalistycznej, a przede wszystkim podlegającej systematycznej sekularyzacji cywilizacji Zachodu świat został „odczarowany”. W konsekwencji różne nowe ruchy religijne stały się próbą powrotu do utraconego „magicznego” obrazu rzeczywistości, por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994; *idem*, *Polityka jako zawód i powołanie*, przedmowa, wstęp i oprac. Z. Krasnodębski, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998; G. Küenzlen, *Max Weber: religia jako odczarowanie świata* [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Kraków 2008, s. 23–24.

¹¹ W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, s. 422.

¹² Teoria Hanegraaffa zasadniczo różni się od wcześniejszej koncepcji amerykańskiego socjologa Edwarda Tiryakiana, który twierdził, że okultyzm to „celowe praktyki, techniki i procedury, które [a.] operują tajnymi lub ukrytymi siłami natury czy kosmosu, niepoddającymi się pomiarom lub wykryciu za pomocą instrumentarium współczesnej nauki; [b.] są nastawione na otrzymanie konkretnego empirycznego rezultatu, takiego jak zdobycie wiedzy o faktycznym przebiegu zdarzeń albo wyobrażeń o tym, jak ten przebieg wyglądałby bez ich [tj. tych procedur – I.T., M.R.] wpływu”, E. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology” 1972, vol. 78, no. 3, s. 498.

¹³ W tym nurcie Hanegraaff wymienił również prekursorów, takich jak Franz Mesmer (1734–1815) i Emanuel Swedenborg (1688–1772). Ten ostatni, w przekonaniu uczonego, zajmuje w ezoterycznym świecie miejsce analogiczne do Kanta, ponieważ jego prace dały podstawy nowemu ezoteryzmowi (czyli – według Hanegraaffa – okultyzmowi), por. W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, s. 429.

Jakkolwiek w klasyfikacji Hanegraaffa jest wiele racji, trzeba zaznaczyć, że wszelkie kategoryzacje ezoterycznych przekonań, zazwyczaj dość płynnych i wymykających się jednoznacznym definicjom, są obarczone ryzykiem błędu. Także w tym przypadku opozycja romantyzmu i okultyzmu nie zawsze musiała być tak wyrazista, jak przedstawił ją cytowany autor. Wprawdzie w kulturze polskiej w interesującym nas okresie wszystkie trzy wymienione przez Hanegraaffa elementy – romantyzm, ezoteryzm i okultyzm tworzyły wspólną całość, jednakże ich znaczenie i wzajemne relacje miały inny charakter niż na Zachodzie.

Szczególne miejsce w tym zbiorze zajmowała myśl romantyczna z właściwą jej zmitologizowaną historiografią, polscy ezoterycy po wielokroć podkreślali jej znaczenie, uznając ją niejednokrotnie za ważniejszą od zachodnich inspiracji. Ona też stała się w pismach polskich autorów właściwą podstawą dla wszelkich koncepcji ezoterycznych tradycji.

Fundamentalne znaczenie zyskała zwłaszcza romantyczna idea mesjanizmu i misjonizmu, traktowana jako profetyczny testament wieszczów, który według wielu interpretatorów dopiero w XX w. zyskał szansę na właściwe odczytanie i wykorzystanie. Powszechnie uważano, że Adam Mickiewicz (1798–1855), Juliusz Słowacki (1809–1849), Zygmunt Krasiński (1812–1859), rzadziej Andrzej Towiański (1799–1878) i August Cieszkowski (1814–1894) mieli zapowiadać wydarzenia, które stały się udziałem pokolenia schyłku XIX i początku XX w., a także duchowe odrodzenie poprzedzające nadejście Nowej Ery. W tym ujęciu wieszczowie oraz niektórzy filozofowie romantyczni zyskali status duchowych mistrzów i nauczycieli, a ich dzieła zostały uznane za teksty ezoteryczne o kapitalnym znaczeniu nie tylko dla Polaków, ale i całej ludzkości. W okresie zaborów filozofia mesjanistyczna pozwalała odnajdywać wyższy sens w bolesnych doświadczeniach dziejowych Polaków, ponadto w zaczerpniętych z niej kategoriach wyraziły się nadzieje na odzyskanie niepodległości¹⁴. Specyficzny, bliski przekazowi religijnemu język polskiego mesjanizmu sam w sobie zawierał wiele akcentów

¹⁴ Polski mesjanizm łączył w sobie wiele różnych wątków, zob. *Spór o mesjanizm*, t. 1–2, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015–2017.

ezoterycznych, dlatego po 1918 r. wydawał się on ciągle atrakcyjny, zwłaszcza w kontekście spełnionego cudu, za jaki uważano odrodzenie polskiej państwowości. Romantyczna wizja misji narodu polskiego pojawiła się w poglądach niemal wszystkich znaczących postaci omówionych w tym tomie, bez względu na ich przynależność organizacyjną czy deklaracje światopoglądowe, dlatego można uznać ją za motyw przewodni polskiego ezoteryzmu przed 1939 r.

W złożonym kompleksie romantycznych wyobrażeń wykorzystanych w tym przekazie na wyjątkową uwagę zasługuje filozofia genezyjska Słowackiego, utożsamiana z ideą uniwersalnej ewolucji, wprowadzonej przez teozofów i niezwykle popularnej właściwie we wszystkich ezoterycznych środowiskach Zachodu. Koncept kosmicznego rozwoju, manifestującego się w następujących po sobie epokach dziejów ludzkości, która najpierw upada w materię, a następnie wznosi się ku duchowi, nabrał w pismach polskich ezoteryków dodatkowych znaczeń, stojących nieraz w sprzeczności z poglądami zachodnich autorów. Istotnymi aspektami opowieści o tej uniwersalnej transformacji okazała się kategoria ofiary, cierpienia, a nawet dziejowej katastrofy, dotykającej nierzadko całych narodów, dzięki którym zarówno ludzkość, jak i poszczególni ludzie mogą uzyskać wyższy poziom świadomości. Z tego też względu polski ezoteryzm zbiegł się z programem odnowy narodowej, mającej przygotować społeczeństwo odrodzonej ojczyzny¹⁵.

¹⁵ Wydaje się, że koncept Hegla o „konieczności dziejowej”, tj. wcieleniu się Absolutu w historię i wynikającej z tego misji poszczególnych krajów i nacji, okazał się szczególnie atrakcyjny dla narodów „peryferyjnych”. Przebieg ich własnej historii stawał się bowiem wreszcie zrozumiały: był częścią większego, boskiego planu kosmicznego. Peryferyjność okazywała się ściśle związana z misją. Nieunikniony upadek w materię, którego doświadczało centrum, czyli Zachód, miał być przewyżczony właśnie przez wpływ narodów, które z racji swego oddalenia od centrum, jak i przejścia przez drogę krzyżową historii (Polska Chrystusem narodów) rozwinęły wyjątkową duchowość. W kontekście Polski, ale też Rosji pisał o tym Czesław Miłosz: „Słabą stroną Słowian jest mieszanie religii i historii, która to mieszanka owocuje w przedziwnych teoriach o roli zbiorowości jako Mesjasza”, *idem, Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, Warszawa 2010, s. 88.

Istotną romantyczną inspiracją w polskim ezoteryzmie była również idea głębokiej, intuicyjnej, a więc pozaracjonalnej wiedzy. Jednym z pierwszych świadectw powiązania romantyzmu i ezoteryzmu w tym kontekście stały się teksty Marii Czesławy Przewóskej (1868–1938), studentki filozofii, psychologii i fizjologii na Sorbonie, wielbicielki myśli romantycznej. W 1892 r. tuż po powrocie z Paryża do Warszawy pisała ona w artykule na temat kobiecej intuicji o dwóch rodzajach świadomości – „empirycznej” oraz intuicyjnej, którą nazwała „transcendentalną”. Twierdziła też o tej ostatniej, że

Ezoteryzm ksiąg i objawów na niej się również opiera – świadomość ta bowiem rzekomo nadmysłowa to jakoby bezpośrednie wniknięcie duchem w samą treść bytu, w jądro rzeczy w sobie, zapuszczenie duchowego wzroku w nadziemskie i dla profana niedostępne krainy prawdy wiekuistej¹⁶.

W tym krótkim fragmencie napisanym we właściwym dla autorki egzaltowanym stylu została podkreślona możliwość wiodącego ku transcendencji przebłyску wewnętrznego poznania, która zresztą, przynajmniej jej zdaniem, była niejako naturalna dla kobiet. Można przypuszczać, że takie rozumienie wiedzy otwarło drogę wielu zaangażowanym w ezoteryzm kobietom, które w dwudziestoleciu międzywojennym niejednokrotnie stały się niekwestionowanymi mistrzyniami nowej duchowości.

Zwolennikami rozmaitych interpretacji romantycznych idei byli m.in. Mieczysław Geniusz (1853–1920), Kazimierz Chodkiewicz (1892–1980), Jan Hadyna (1899–1971), Stefan Ossowiecki (1877–1944) czy Agnieszka Pilchowa (1888–1945), a także liczni polscy astrologowie i wielu innych¹⁷. Dominacja romantyzmu w polskiej tradycji ezoterycznej stanowi wyraziste potwierdzenie niezwykle żywych w jej obrębie tęsknot do przywrócenia dawnego obrazu świata, odpornego na procesy „odczarowania”, będącego skutkiem oświeceniowego postępu.

¹⁶ M. Przewóska, *Intuicja kobieca w świetle nowej wiedzy*, „Głos. Tygodnik literacko-społeczno-polityczny” 1892, nr 44, s. 519.

¹⁷ Sylwetki i poglądy Geniusza, Pilchowej, Ossowieckiego, Hadyny oraz polskich przedwojennych astrologów zostały przedstawione w kolejnych rozdziałach niniejszego tomu.

2.

W przekonaniu wielu polskich autorów badanej przez nas epoki ezoteryzm i okultyzm przynależały do wspólnej dla kultury Zachodu tradycji, wyjątkowo trwałej i wpływowej, choć niszowej. Już na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. Witold Chłopicki uznawał okultyzm jako wspólne określenie dla wszelkich paranauk, których burzliwy rozwój w kulturze polskiej zapoczątkowały zainteresowania zjawiskami spirytystycznymi. W swojej definicji tego pojęcia stwierdzał: „Okultyzm. Wiedza tajemnicza, badająca i tłumacząca w przyrodniczy i metafizyczny sposób zjawiska, wchodzące w zakres spirytyzmu, magnetyzmu, hipnotyzmu, magii itp”.¹⁸

W polskiej literaturze źródłowej idea okultyzmu początkowo pojawia się jednak przede wszystkim jako „wiedza tajemna”¹⁹. Użycie tego dosłownego tłumaczenia łacińskiej kategorii *scientia occulta* i jej pochodnych w językach europejskich określiło w dużej mierze przedmiot rozważań związanych z tą dyscypliną. W ujęciu polskich autorów nacisk został położony najpierw na wiedzę właśnie, a dopiero w następnej kolejności na związane z nią działania. Wiedza ta była przeciwstawiana założeniom pozytywistycznej nauki, mającej, zdaniem ezoteryków, zbyt materialistyczne i z tego względu ograniczone cele. Źródeł tej nauki upatrywano w odległej starożytności – egipskiej lub indyjskiej.

Do rozpowszechnienia tej koncepcji przyczyniły się prace Juliana Ochorowicza (1850–1917), głoszącego konieczność zmiany paradygmatu naukowego, w rezultacie której różne niewyjaśnione dotąd fenomeny mogłyby zostać poddane eksperymentalnym badaniom naukowym. W swojej pracy *Wiedza*

¹⁸ W. Chłopicki, *Szkic popularny teorii i praktyki spirytyzmu*, Warszawa 1892, s. 92.

¹⁹ Przykładowo w 1891 r. nakładem M. Wołowskiego została opublikowana książka Louisa Jacolliota (1837–1890), w tytule której pojęcie „nauk tajemnych” pojawiło się jako tłumaczenie źródłowej kategorii *les sciences occultes*, zob. L. Jacolliot, *Świat zagrobowy w świetle nauk tajemnych oraz ich objaśnienie wedle pojęć starożytnych i nowożytnych ludów*, Warszawa 1891, <https://polona.pl/item/swiat-zagrobowy-w-swietle-nauk-tajemnych-oraz-ich-objasnienie-wedle-pojec-starozytnych-i,ODQ5MTE1OTY/> [15.01.2019]. Por. *idem*, *Le Spiritisme dans le monde, L'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples de l'antiquité*, Paris 1875.

tajemna w Egipcie (1898) poruszał on m.in. tematykę wtajemniczenia, magnetyzmu, jasnowidzenia czy świątynnych snów, jednak wszystkie te zjawiska starał się zracjonalizować i pokazać, że to, co niegdyś było wiedzą przeznaczoną dla wybranych i pilnie strzeżoną, z czasem stało się przedmiotem naukowych dociekań, a w konsekwencji – dobrem wspólnym.

Ochorowicz nie ograniczył swoich zainteresowań do reinterpretacji starożytności – jego najistotniejszym osiągnięciem stały się badania prowadzone w dziedzinie psychologii, a przede wszystkim „metapsychiki”, która na długie lata okazała się jedną z najbardziej popularnych alternatywnych dyscyplin wśród polskich ezoteryków. Nie ulega też wątpliwości, że w odważnych programach eksperymentów badawczych tego uczonego, mających sięgać poza ograniczenia „szkiełka i oka”, pobrzmiewały zarówno postulaty pozytywistycznej nauki, jak i idee romantyczne. Ta paradoksalna sytuacja dobrze oddaje specyfikę polskiej recepcji ezoteryzmu, która nigdy nie była jedynie kalką idei zachodnich.

Taki rodowód zainteresowań naukowych skupionych wokół idei wiedzy tajemnej potwierdzają przemyślenia Ignacego Matuszewskiego (1891–1946). Pisał on we wprowadzeniu do przywołanej książki Ochorowicza, że mądrość egipskich kapłanów została następnie przejęta przez neoplatoników – Filona, Plotyna, Porfiriusza i Jamblicha, którzy przekazali je kolejnym pokoleniom. Autor uważał przy tym, że wprawdzie pod względem postępu technologicznego świat znacznie się rozwinął w stosunku do kultury egipskiej, jednak z punktu widzenia psychologii wciąż można czerpać z prastarych tradycji. Co więcej, jego zdaniem w tej dziedzinie poglądy tak znamienitych filozofów jak Kant i Schopenhauer nie różnią się w istocie od wierzeń gnostyków, kabalistów czy średniowiecznych „hermetyków”²⁰. Matuszewski wskazywał też, że przedstawiciele wielu współczesnych mu ezoterycznych zgromadzeń ciągle się uważają – słusznie lub nie – za sukcesorów pradawnych nauk:

²⁰ I. Matuszewski, *Przedmowa* [w:] J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1898, s. 9–10.

Wreszcie jako ostatnie ogniwo w tym łańcuchu tradycji i domysłów, dotyczących tajemniczych sił przyrody, można by przytoczyć okultystów, teozofów i innych mistyków współczesnych, którzy nawet ogłaszają się sami za kontynuatorów i spadkobierców dawnej „wiedzy tajemnej” czy „ezoteryzmu” egipskiego i staroindyjskiego²¹.

Zamierzeniem Matuszewskiego nie była pełna rekonstrukcja ezoterycznych tradycji, chciał on natomiast wskazać, że starożytność mądrości nie utraciła, przynajmniej w sferze psyche, swojej aktualności.

Nieco inny wydźwięk miały pierwsze tłumaczenia podstawowych dzieł dotyczących okultyzmu autorów obcych. Przykładowo Papus (właśc. Gérard Encausse, 1865–1916) twierdził, że związane z okultyzmem teorie „zawsze zmierzają do zastąpienia mistycyzmu pewnym racjonalizmem”²². Ów racjonalizm miał polegać na tym, że jego zwolennicy dopuszczali istnienie rzeczywistości o charakterze duchowym, uznając ją zarazem za sferę możliwych oddziaływań i intrygujący przedmiot badawczy. Postulat ten miał być żywo krytykowany przez tych spirytystów, którzy nie byli zainteresowani unaukowieniem swoich przekonań²³. Papus przyznawał też, że rozwój nauki i technologii na Zachodzie stanowił swoistą adaptację praktyk magicznych, toteż w swojej książce położył nacisk na kwestię sprawczości okultyzmu i możliwości uzgodnienia jego postulatów z mitem racjonalnego postępu.

²¹ *Ibidem*, s. 10. Na marginesie warto jeszcze wspomnieć, że autorzy opisujący fenomen ezoterycznych tradycji z pozycji obserwatorów byli gotowi włączać do tego ciągu również tradycje egzotyczne. Przykładowo Stanisław Radziszewski (ur. 1850) w swojej obszernej publikacji na temat wiedzy tajemnej omawiał m.in. poglądy starożytnych gnostyków, chińskich sekt i indyjskich fakirów, hipnotyzerów i masonów, a przede wszystkim rozmaite formuły magii, S. Radziszewski, *Wiedza tajemna*, Warszawa 1905, <https://polona.pl/item/wiedza-tajemna,MjAzNDUwMDk/6/#info:metadata> [15.01.2019].

²² G. Encausse, *Wiedza magów i jej zastosowanie teoretyczne i praktyczne*, przeł. Tuber, Warszawa 1909, s. 12, <https://polona.pl/item/wiedza-magow-i-jej-zastosowania-teoretyczne-i-praktyczne,NzkyOTMwMzc/> [15.01.2019].

²³ *Ibidem*, s. 12. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że również w tekstach ezoteryków zachodnich kwestia okultyzmu i spirytyzmu nie zawsze przyjmuje tak oczywistą postać jak przedstawiona przez Hanegraaffa.

Natomiast Grigorij Ottonowicz Mebes (1868–1930/34), czyli GOM zwrócił przede wszystkim uwagę na to, że praktyka okultystyczna może prowadzić do transgresji²⁴. Z tego też względu jego encyklopedyczny zarys okultyzmu przetłumaczony na język polski okazał się rodzajem podręcznika różnych praktyk – m.in. tarota, Kabały, astrologii, chiromancji i magii, potraktowanych jako narzędzia twórczej wyobraźni, pozwalające budować nieoczekiwane skojarzenia w wyobrażeniach rzeczywistości. W obydwu wspomnianych wykładach okultyzmu na plan pierwszy wysuwa się osadzony w długiej tradycji kulturowej magiczny obraz świata, określający znaczenia i możliwości wszystkich podejmowanych praktyk.

Przekonanie o niezwykłej trwałości okultystycznych tradycji było bardzo powszechne, także w środowiskach krytycznych wobec tych koncepcji, o czym świadczy np. obszerne hasło poświęcone okultyzmowi zamieszczone w *Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej* (1913), w którym wątek pradawnego dziedzictwa został wyraźnie zaznaczony²⁵. Autor hasła powiązał bowiem praktyki okultystyczne z naukami starożytnych Egipcjan, kabalistów, neoplatoników, a także dość enigmatycznie przywołanych „niektórych uczonych w średnich wiekach i w wieku odrodzenia” oraz „falszywych mistyków”. Wśród współczesnych sobie nurtów, mających odwoływać się do spuścizny okultystycznej, wymieniał: spirytyzm, magnetyzm, mediumizm, hipnotyzm, telepatię, somnambulizm i sugestię. Znał też różne publikacje na temat okultyzmu, m.in. autorstwa Papusa, Ochorowicza, Matuszewskiego czy Czesława Czyńskiego (1858–1932). Materiał omówiony w *Encyklopedyi* pozwala przypuszczać, że problematyka okultyzmu była na początku XX w. dość dobrze znana, nie tylko w środowiskach zwolenników.

²⁴ GOM, *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny przekaz nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symboliki*, cz. 1, przeł. K. Chobot, Cieszyń 1921, s. 109–136, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/12450?id=12450> [15.01.2019].

²⁵ X.J.N. [prawdopodobnie ks. Jan Niedzielski], *Okultyzm [w:] Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 29–30, oprac. S. Gall et. al., Warszawa 1913, s. 182.

W 1928 r. Prosper Szmurło (1879–1942) opisywał okultyzm w kategoriach zaczerpniętych przede wszystkim z literatury teozoficznej, włączając je do spirytystycznego obrazu świata:

Według okultyzmu, oprócz świata widzialnego i wyczuwalnego, istnieje jeszcze świat niewidzialny, w normalnych warunkach dla nas niedostępny, właściwie może nawet szereg takich światów. Nasz świat fizyczny, według tej teorii, jest tylko jakby odbiciem się, odzwierciedleniem się najbliższego nam z owych światów, tak zwanego świata astralnego. W świecie lub w planie astralnym oprócz duchów zmarłych, posiadających jednak jeszcze ciało astralne, tzw. astrosomów, sobowtórów osób żyjących, chwilowo tylko wychodzących w astral i jakichś istot odrębnych, elementali, które nigdy ludźmi nie byli i nie będą, z największą łatwością uplastyczniają się i przez pewien czas istnieją nawet nasze myśli (astroidee lub myśłokształty) oraz myśli zbiorowe całych zespołów – egregory²⁶.

Ta kolejna formuła okultystycznej syntezy była już związana z koncepcją nowej duchowości wyrastającą z założeń ezoterycznych, w których wątek odważnego i wykraczającego poza dotychczasowe konwencje widzenia świata odegrał rolę zasadniczą.

3.

Obok rozbudowanej definicji okultyzmu we wspomnianej encyklopedii katolickiej (w tomie wydanym jeszcze w 1907 r.) znalazło się również hasło poświęcone ezoteryzmowi. Autor tego wpisu, powołując się zresztą na francuski słownik filozoficzny, zwrócił uwagę na starożytną genezę ezoterycznych tradycji, sięgającą jego zdaniem działającej w ukryciu szkoły pitagorejskiej, w opozycji do której został przywołany Arystoteles, mający udzielać jedynie jawnych pouczeń. W hasle podkreślono również kluczową dla tego pojęcia rolę tajności tego, co ukryte lub po prostu niezrozumiałe, a jako takie stojące w sprzeczności z tym, co powszechne, a więc egzoteryczne²⁷. Autor zaznaczał przy tym, że jedynie wiedza powszechnie dostępna ma doniosłą wartość

²⁶ P. Szmurło, *Sen, jego symbolika i nadświadomość*, Warszawa [1928], s. 26.

²⁷ *Podręczna Encyklopedia Kościelna...*, t. 11–12, s. 176.

Oto drugi z czterech tomów specjalnego wydania serii „Światło i Ciemność”, ukazującego się pod wspólnym tytułem *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*. Cykl obejmuje studia na temat dziejów polskiego ezoteryzmu, począwszy od schyłku XIX wieku aż po wybuch II wojny światowej. Intencją jego autorów było przedstawienie najważniejszych aspektów działalności polskich przedwojennych środowisk ezoterycznych. Te pionierskie, zespołowe badania, prowadzone w latach 2016–2019, były możliwe dzięki grantowi Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

Drugi tom edycji, *Formacje, ludzie, idee*, zawiera charakterystykę intelektualnego krajobrazu polskiego spirytyzmu i mediumizmu oraz dziesięć studiów poświęconych postaciom ezoteryków, którzy odegrali szczególnie ważne role w rozwoju polskiej alternatywnej duchowości. Całość wieńczy omówienie polskiej prasy i wydawnictw ezoterycznych tego okresu.



Wydawnictwo
Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-886-3