

# tożsamość

w ezoterycznych nurtach kultury



# tożsamość

w ezoterycznych nurtach kultury



pod redakcją Agaty Świerzowskiej i Izabeli Trzcińskiej

© Copyright by Authors

Kraków 2016  
ISBN 978-83-65705-15-0

Recenzja naukowa:

prof. dr hab. Tadeusz Cegielski (UW)

prof. dr hab. Zbigniew Pasek (AGH)

dr hab. Artur Jocz (UAM)

dr hab. Andrzej Kasperek (UŚ)

dr hab. Diana Obolerńska (UG)

dr hab. Monika Rzczycka (UG)

dr hab. Maria Zowisło (AWF Kraków)

dr Anna Olszewska (AGH)

Redakcja językowa: Piotr Łozowski

Korekta: Sylwia Chojecka

Projekt okładki, skład: Joanna Bizior

Na okładce wykorzystano fragment strony tytułowej dzieła Roberta Fludda,  
*Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris [...] historia* (T. de Bry, 1617)

Publikacja dofinansowana ze środków Fundacji Studentów i Absolwentów  
Uniwersytetu Jagiellońskiego „Bratniak”



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner  
al. Daszyńskiego 21/13  
31-537 Kraków  
tel. 12 628 05 12  
e-mail: office@libron.pl  
www.libron.pl

# Spis treści

<i>Wstęp</i>	7
Maria M. Boużyk <i>Dlaczego mit? Kilka uwag w świetle filozofii klasycznej</i>	9
Tomasz Sebastian Cieślik <i>Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima</i>	27
Zbigniew Łagosz <i>Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki</i>	47
Anna Peck <i>Czy Jezus był buddystą? Aspekt kolonialny i dysonans kognitywny w anglosaskiej debacie intelektualnej</i>	59
Bożena Ronowska <i>Proces w Ceynowie według Himmlers Hexenkartothek</i>	83
Małgorzata Sokołowicz <i>„Od dawna marzę, żeby pójść do hammamu”. Marokańska czarna magia a poczucie tożsamości w opowiadaniach Tahara Ben Jellouna</i>	103
Maciej B. Stępień <i>„Wczesny Faivre” czy „pełny Hanegraaff”? Dylematy metodologiczne ezoteryki zachodniej</i>	129
Tomasz Szymański <i>O tożsamości wyznaniowej i duchowej francuskich romantyków: przyczynek do badań nad ideą religii uniwersalnej</i>	145

Agata Świerzowska	
<i>Joga jako atawistyczne wracanie do raju.</i>	
<i>Rudolf Steiner o jodze</i>	159
Izabela Trzcińska	
<i>Pytanie o tożsamość w poezji Wandy Dynowskiej</i>	183
Andrzej Wójtowicz	
<i>Ezoteryzm, czyli krytyka kultury. Znaczenia i definicje</i>	197
Marcin Zarzecki	
<i>Postmodernistyczne rozterki popkultury</i>	
<i>w metaforyce New Age</i>	223
<i>Abstracts</i>	243
<i>Noty o autorach</i>	251

# Wstęp

W badaniach nad ezoteryzmem jest ciągle wiele otwartych kwestii, które dotyczą zarówno metodologicznego warsztatu, jak i przedmiotu tych studiów. Odnosi się to do źródeł ikonograficznych i pisanych, licznych biografii i wielu idei, które czekają na opracowanie i namysł nad nimi. Jednym z takich problemów pozostaje tożsamość ezoteryczna.

Interesujące są przyczyny przyjmowania ezoterycznego światopoglądu, będącego jakże często wyrazem niezgody na rzeczywistość zastaną – kontestującego ją, odrzucającego i skłaniającego osobę go przyjmującą do odwrócenia się tyłem do społeczeństwa, lub przeciwnie – motywującego do działania, zmuszającego do pełniejszego zaangażowania po to, by świat zmieniać, naprawiać. Za tym osobistym wyborem stoją często rozmaite rozczarowania, wątpliwości, poczucie obcości, ale towarzyszy im też nadzieja, wiara w to, że człowiek jest zdolny do podjęcia wysiłku, który dotychczasowy stan rzeczy zmieni – poprawi lub wprowadzi jakąś nową jakość. Można szukać interpretacji takiego postępowania na wielu polach dyscyplin humanistycznych. Z pewnością warto jednak poznać samych ezoteryków, ponieważ ich narracje, czasem przemyślane i erudycyjne, czasem przeciwnie, całkiem irracjonalne i zmitologizowane, pozwalają bliżej przyjrzeć się doświadczeniom określanym jako graniczne, doświadczeniom, które zmuszają do stawiania pytań tak o rzeczywistość, jak i o samego siebie.

Pytanie, które tu stawiamy, może przyjąć różne brzmienia, na przykład: dlaczego wielu ludziom nie wystarcza „zwyčajny” świat, w którym nie znajdują miejsca dla siebie? W jaki sposób ezoteryczne wątki przekładają się na proces kształtowania tożsamości? Jakie zmiany wnoszą? Nie spodziewamy się, że na pytania te uda nam się odnaleźć jedną odpowiedź. Nie mamy jednak wątpliwości, że ezoteryka, choć nie dostarcza jednoznacznych definicji i jej przekaz bywa symboliczny i mglisty, a czasem po prostu absurdalny, to jednak pozostawia szeroki margines dla intuicji, że „wszystko jest (a przynajmniej może być) inaczej”, a rzeczywistość jawi się jako żywa i magiczna. Ten margines jest niezwykle twórczy – może rodzić nowe idee i znaczenia, tak ważne dla ukonstytuowania tożsamości.

Wbrew pozorom ezoteryczne asocjacje czy przeświadczenia nie są zarezerwowane dla wąskiej grupy wybranych, a ich rola kulturotwórcza nie podlega dyskusji. Warto w tym miejscu choćby wspomnieć, że w wielu przypadkach właśnie takie poszukiwania przecierają ścieżkę dla sformułowań współczesnej antropologii kultury. Wystarczy bowiem przyjrzeć się popkulturze, by znaleźć tam wątki o proveniencji ezoterycznej, które stanowią dziś niezbywalny element powszechnie przyjmowanego obrazu świata. Studia nad tą niszową tematyką mogą więc dostarczyć nam informacji niezbędnych do zrozumienia także tego, co całkowicie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, egzoteryczne.

Niniejszy tom zawiera artykuły, dla których motywem przewodnim, choć nie zawsze wyrażonym *explicite*, jest tożsamość ezoteryczna – tożsamość w procesie przemiany, poszukiwana, kreowana, odrzucana i odnajdywana, tożsamość, która może być źródłem tak nowych jakości, swego rodzaju odrodzenia, jak i trudności, zmagania, a nawet prześladowania. Problem tożsamości w ezoterycznych nurtach kultury nie był do tej pory podejmowany. Mamy więc nadzieję, że niniejsza publikacja nie tylko wypełni choćby w niewielkim stopniu tę lukę, ale stanie się również inspiracją do podejmowania dalszych badań w tym zakresie.



Maria M. Boużyk

# Dlaczego mit?

## Kilka uwag w świetle filozofii klasycznej

Stawiając pytanie o mit, zajmujemy się przedstawieniem obecności mitu i mitycznego myślenia we współczesnej kulturze. Kolejno podjęte zostaną trzy problemy: (1) przedmiot i funkcja mitu; (2) mit jako poznanie; (3) uwarunkowania kulturowe myślenia mitycznego. Rozważania będą miały charakter refleksji filozoficznej, prowadzonej w formule klasycznej, tzn. z uwzględnieniem trzech głównych wyróżników klasycyzmu: historyzmu (filozofowanie z odniesieniem historycznym), metafizyko-centryzmu (traktowanie realistycznej teorii bytu jako głównej dyscypliny filozoficznej) i pielęgnowania świadomości metodologicznej (traktowanej jako przejaw racjonalności)<sup>1</sup>. W związku z tym odwołamy się nie tylko do tekstów takich myślicieli jak Platon czy Arystoteles, ale przede wszystkim do dorobku Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej oraz prac własnych poświęconych religii i mitowi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Na temat różnych definicji pojęcia „filozofia klasyczna” zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991-1992, nr 39-40, z. 1, s. 367-391. Zob. także: ciż, *filozofia klasyczna*, [hasło w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 223-225.

<sup>2</sup> Polska Szkoła Filozofii Klasycznej rozpoczęła swoją działalność po II wojnie światowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W rozwoju Szkoły można wyróżnić kilka etapów; tworzyło ją kilka pokoleń filozofów; do głównych twórców myśli Szkoły należeli: Jerzy Kalinowski, Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krąpiec, Marian Kurdziałek, Stefan Swieżawski, Karol Wojtyła.

## Przedmiot i funkcja mitu

Mit poddawany od wielu wieków szczegółowym i wieloaspektowym badaniom naukowym jawi się dziś jako złożone zjawisko kulturowe. Według wielu współczesnych myślicieli: Rudolfa Otta, Mircei Eliadego, Paula Tillicha to właśnie mit, w plastyczny, udratyzowany sposób wprowadza człowieka w tajemnice istnienia – odsłania sacrum, przybliża transcendencję. Ze względu na to, że w historii badań poświęconych mitowi często wskazywano na jego rolę kompensująco-regulującą (np. Franz Boas, Bronisław Malinowski, Lucien Lévy-Bruhl, Ernst Cassirer, Henri Bergson, Mircea Eliade, Paul Ricœur), wnioski o fundamentalnej roli mitu dla kultury i odkrywania przez człowieka własnej tożsamości nieobce stały się również współczesnej humanistyce<sup>3</sup>. Uważano, że mit może stanowić wyraz tak stanów psychicznych (Sigmund Freud, Carl G. Jung, Joseph Campbell), jak i społecznych (Georges Sorel, Émile Durkheim). Mit wiązano z rytuałem (np. James G. Frazer, Arnold van Gennep, Cassirer), z wyobrażeniami indywidualnymi (np. Freud) lub zbiorowymi (np. Durkheim, Jung, Claude Lévi-Strauss). Wskazywano na jego ważne funkcje poznawcze i pozapoznawcze, podkreślając szczególnie wymiar praktyczny myślenia mitycznego. Bronisław Malinowski przyrównywał rolę mitów w społecznościach aborygenów do roli Biblii w cywilizacji chrześcijańskiej ze

---

Zob. także: S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – idee – osoby*, Lublin 1999; A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Szkoła Lubelska Filozofii*, [hasło w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 6, Lublin 2005, s. 532-550. Gruntownemu badaniu problematyki mitu autorka poświęciła dysertację doktorską (*Dlaczego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu*, mps, Lublin 1992) oraz cykl ośmiu artykułów, powstałych w latach 1999–2008. Należy podkreślić, że filozofia religii należy do głównych obszarów zainteresowań badawczych autorki; jej ostatnia monografia poświęcona jest właśnie problematyce religii. Zob. M.M. Boużyk, *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Warszawa 2013.

<sup>3</sup> Zob. o historii studiów nad mitem: K.W. Bolle, *Myth. An Overview*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987, s. 261-273.

względu na obecność w nich wzorców społecznych, moralnych i kulturowych. Badania prowadzone nad uniwersalistycznymi aspektami prymitywnych mitologii pozwoliły dostrzec w micie pierwotną formę konceptualizacji świata i człowieka oraz, niezbędnego do interpretacji teraźniejszości, sposobu porządkowania gromadzonego doświadczenia<sup>4</sup>. Zauważono, że mit podaje pewien wzór, model, klucz, archetyp, który sprowadza się do wskazania na jakąś sytuację początkową: pierwotny stan natury, jakiś totem, fetysz, postać przodka, bohatera, od którego wywodzi się dane plemię i który nauczył je rzemiosł, zapoczątkowując zwyczaje.

Współcześni badacze mitu zwrócili także uwagę na to, że mityczny sposób myślenia i świadomość mityczna nie są tylko jakościami charakterystycznymi dla czasów archaicznych. Na przykład Cassirer, analizując w *The Myth of the State* (wydanie pośmiertne z 1946 r.) fenomen hitlerowskich Niemiec, dostrzegł w ideologii nazistowskiej charakterystyczne dla mitu pojmowanie relacji jednostki i społeczności. Pisał o niebezpieczeństwie swego rodzaju deracjonalizacji życia społecznego (odejścia od etyki indywidualnej), którą niesie mit, ale zarazem traktował go jako wpisany w człowieczeństwo, a w związku z tym postulował uważne rozeznanie jego siły w budowaniu społecznych relacji.

Mechanizmami przekształcania mitu – narzędzia pierwotnego myślenia obrazowego – w instrument politycznej demagogii interesował się też Roland Barthes, który sformułował tezę o mitologiczności czasów współczesnych. Jego zdaniem obecna kultura masowa to grunt podatny na mityczne narracje. Inny francuski myśliciel, Étienne H. Gilson, podkreślał, że ludzie będą się skazywać na życie pod urokiem tej lub innej mitologii naukowej, społecznej czy politycznej dopóki nie wyegzorcyzmują pojęć mających istotny wpływ na dzisiejszą kulturę, zaliczając do nich m.in. następujące pojęcia: postęp, ortogenezę, ewolucję. W podobnym duchu wypowiedział

---

<sup>4</sup> Zob. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 214; K.W. Bolle, dz. cyt.; oraz P. Ricœur, *Myth and History*, [w]: *The Encyclopedia...*, t. 10, s. 273–282.

się Kees W. Bolle, który do mitów zaliczył XIX-wieczny ewolucjonizm, materializm, kolonializm, imperializm, marksizm czy przekonanie o tym, że rozwojowi nauki będzie towarzyszył zanik religii. Ponadto Bolle zwrócił uwagę na potrzebę dystansu czasowego do oceny, czy jakiś aktualnie uznawany pogląd nie ma znamion myślenia mitycznego: najtrudniej – pisał – dostrzec mity, w które samemu się wierzy i w których się uczestniczy. Francuski socjolog Alfred Sauvy w *Mythologie de notre temps* (1965) zaproponował, aby za mity uznać wszelkie sądy ukształtowane poza doświadczeniem i niesprawdzone przez naukę. Mówił więc o mitach politycznych, mitach opinii publicznej czy mitach uniwersalnych typu: „stare dobre czasy”, „złoty wiek”.

Należy dodać, że irracjonalność mitu rozpatrywana w perspektywie jego obecności w kulturze współczesnej stała się źródłem wypowiedzi o odgrywanej przez niego istotnej kulturowo roli. Argumentuje się, że mit ma sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, służyć podtrzymywaniu tradycji i rozwojowi kultury. Tezy tego typu możemy znaleźć na przykład w filozoficznych tekstach Leszka Kołakowskiego, antropologicznych rozważaniach Karen Armstrong czy pedagogicznych tekstach Wolfganga Brezinki<sup>5</sup>. Na kształtowanie kulturowego klimatu przyzwolenia na mit wpływ mogą mieć ponadto takie czynniki jak: postępująca laicyzacja życia, brak zrozumienia wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej oraz trwający kryzys naukowej orientacji – swego rodzaju „bankructwo rozumu” wobec zagadki istnienia.

Fascynujące w mitach jest nie tylko to, że są częścią dziedzictwa kulturowego, ale przede wszystkim to, że człowiek może zamykać w nich najgłębsze egzystencjalne niepokoje. Wśród czynników, które decydują o przyznaniu mitom funkcji eksplikatywnej w znaczących dla ludzkiego życia kwestiach należy, dostrzec jeden

---

<sup>5</sup> Zob. K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005; W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, przeł. J. Kochanowicz, Kraków 2005; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.

zasadniczy, a mianowicie potrzebę dysponowania zintegrowanym obrazem rzeczywistości, nawet za cenę słabości podawanych uzasadnień. Wypracowanie intelektualnego „przepisu” na funkcjonowanie kosmosu staje się gwarancją bezpieczeństwa ze względu na poczucie panowania nad rzeczywistością, której jest się częścią. Wspomnianą zależność zazwyczaj łączy się z kulturami archaicznymi, tymczasem jest ona obecna także w kulturach, które wypracowały zaawansowane narzędzia poznawcze, tj. metody naukowe. Można się jej doszukać już w systemie Platona – swoistej mieszance mitu i nauki. Filozof ubierał w mit wszelkie niesprawdzone intuicje, nawet te kluczowe dla prowadzonego przez siebie wykładu<sup>6</sup>. W związku z tym mamy prawo uznać, że mit stanowił konieczne uzupełnienie Platońskich rozważań o charakterze dialektycznym – był formą hipotezy (prawdziwego przekonania) niezbędnego dla spójności teorii przedstawianej w *Dialogach*<sup>7</sup>. Platon to zarazem

---

<sup>6</sup> Zarzuca się Platonowi, że prawda jego przekonań niesie rodzaj fikcji. Badacze podejmują próby klasyfikacji mitów obecnych w *Dialogach*, aby pokazać ich funkcję w Platońskiej teorii. Przykładem mogą być podziały zaproponowane przez Juliusa A. Eliasa. Wyróżnił on mity, które dotyczą struktury wiedzy jako takiej, oraz mity, które prezentują tezy metafizyczne, moralne, społeczne. Ponadto Elias oddzielił mity, które pełnią funkcję hipotezy w teorii Platona, od tych, które mają charakter dydaktyczny (dają się zastąpić naukowym dyskursem) czy tych, które są swego rodzaju propedeutyką filozofii. Właśnie to zastosowane przez Eliasa kryterium podziału mitu jest interesujące ze względu na podjęty przez nas problem właściwej człowiekowi potrzeby operowania spójnym obrazem rzeczywistości. Zob. I.A. Elias, *Plato's Defence of Poetry*, London 1984, s. 184–185. Więcej na temat proponowanych przez badaczy podziałów mitów w *Dialogach* zob. M.M. Bouzyk, *Dlaczego mit?...*, s. 132–225.

<sup>7</sup> Wśród mitów-założeń można wymienić np. mity o anamnezie (jaskini), o drabnie piękna, o duszy czy mity eschatologiczne. Przede wszystkim należy jednak przywołać mity, które Platon wbudowuje w swoją wizję nauki (jej przedmiotu, źródeł i metod). Dotyczą one najbardziej znanego aspektu platonizmu – teorii idei. Nigdzie w tekstach Platona nie znajdujemy pełnego jej przedstawienia (zob. np. *Timajos*, 51–52; *Fajdros*, 249 c). Prawdopodobnie filozof był świadomy, że jego teoria wiedzy wymaga pewnych niedemonstrowanych założeń. Ponieważ nie chciał, aby ceną ratowania teorii idei były dogmatyczne postulaty, wolał dać wyraz swojej niepewności, wypowiadając się w formie mitycznej opowieści. Właściwie dopiero w dialogu *Parmenides* Platon spróbował się

poeta, moralista i dociekliwy naukowiec, podejmujący wysiłek opracowania metod badawczych oraz zbudowania systemu nauk, w którym filozofia miała ująć najogólniejsze principia rzeczywistości. Można odnieść wrażenie, że ekstremalny racjonalizm płynie gdzieś z głębi duszy filozofa, który wbrew moralnej nieodpowiedzialności sofistyki instynktownie szuka moralnej pewności. W samym jego zdążaniu do określonej jednej, prostej, najogólniejszej zasady wyjaśniającej wszystko jest i przecucie słusznego działania, i logika myślenia uciekająca od błędów. Marzenia Platona-racjonalisty o dotarciu do odwiecznego *arche* odzwierciedlają jego intelektualne i moralne potrzeby spełnienia się poprzez kontemplacyjne zjednoczenie z najwyższym, jednym i absolutnie prostym bytem. W *Timajosie* pisze on: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim”<sup>8</sup>. Czy słowa te sugerują tylko problem bycia zrozumianym przez kogoś, kto nie posiada odpowiedniego wykształcenia i wiedzy, czy wyrażają myśl o precyzyjnej niewyraźności prawd i odwołaniu się do intuicji jako jedynego środka zaradczego<sup>9</sup>?

---

zmierzyć z zagadkami i sprzecznościami swojej teorii. Więcej zob. M.M. Boużyk, *Dlaczego mit?...*, s. 194–213.

- 8 Platon, *Timajos*, 28c (polskie wyd.: tenże, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35).
- 9 Platon najprawdopodobniej w gronie najbliższych uczniów podejmował różne rozważania. Czy były one formą wiedzy tajemnej – trudno jednoznacznie powiedzieć. O ezoterycznej wiedzy Platona było przekonanych wielu myślicieli, zob.: H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959; K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971; J.N. Findlay, *The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974; W.G.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, Cambridge 1975. Na odnotowanie zasługują szczególnie uwagi Gregory’ego Vlastosa, który analizując prace innych myślicieli starożytnych (Arystotelesa, Porfiriusza, Sekstusa, Teofrasta) pod kątem obecnych w nich śladów filozofii platońskiej, ocenił, że stan, w jakim Platon zostawił swoją spisana naukę, wyraźnie wskazuje na to, że odrzucił wszelkie nieweryfikowalne twierdzenia. Wolał milczenie lub poetycką fantazję. Ustne nauki nie zostały spisane, bo były niedowodliwe. Zob. G. Vlastos, *On*

Rozstrzygnięcie tej kwestii jest niczym innym jak uznaniem, że niektóre z Platońskich mitów pełnią – z całą skromnością swoich możliwości – funkcje demonstratywne przy uzasadnianiu twierdzeń filozoficznych. Jako filozof Platon wie, że na płaszczyźnie wiedzy, a więc tam, gdzie wymagany jest dowód, te intuicje nie mogą być przekonujące. One obowiązują tylko w przestrzeni wiary. Jako poeta jest autorem mitów, pod urokiem których pozostawia czytelnika. Wskazana dwuznaczność *Dialogów* odsłania stan swobodnego napięcia intelektualnego charakterystycznego dla samego Platona. Można się zastanowić, czy ten stan w pewnym stopniu nie jest bliski doświadczeniu współczesnego człowieka, który staje wobec potrzeby konfrontacji wiedzy naukowej z pytaniami o charakterze egzystencjalnym, szczególnie w sytuacjach granicznych, takich jak: cierpienie, śmierć...

## Mit jako forma poznania

Punktem wyjścia rozważań na temat mitu jako formy poznania niech będą dwa twierdzenia Arystotelesa: po pierwsze – spełnienie się człowieka dokonuje się w poznawczej kontemplacji prawdy, a najdoskonalszą formą poznania jest nauka-filozofia; po drugie – w mieie zawarty jest ładunek poznawczy – „miłośnik mitu jest poniekąd filozofem”<sup>10</sup>. Postępując dalej w naszych rozważaniach, zastanówmy się, w jakim sensie mit wyraża według Arystotelesa drogę do kontemplacji prawdy, będącej spełnieniem się człowieka. Odpowiadając na to pytanie, należy odróżnić zagadnienie aktywności czysto poznawczej (informowania się o rzeczywistości – *theoria*) od zagadnienia racjonalności w sensie szerszym. Racjonalność mitu płynie bowiem z tego, że jest on tworem człowieka –

---

*Plato's Oral Doctrine*, „Platonic Studies” 1981, s. 379–403. Więcej zob. M.M. Bożyk, *Dlaczego mit? ...*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 15, 1074 b i 1091 b (polskie wyd.: tenże, *Metafizyka*, oprac., przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 8, 320, 379).

*animal rationale*. Na mit trzeba patrzeć jako na poznawczą część życia człowieka, ono rozpościera się w obrębie trzech dziedzin kultury: kontemplacyjnej (*theoria*), moralnej (*praxis*) i wytwórczej (*poiesis*). Choć mit według Arystotelesa jest racjonalny, bo wyraża rozumienie rzeczywistości w podstawowych jej zasadach (jako tożsamej, niesprzecznej, racjonalnej i celowej), to jednak nie jest uznany przez Arystotelesa za poznanie w ścisłym sensie (tj. za „informowanie się o rzeczy” – *theoria*), ale należy do dziedziny sztuki (wytwórczości – *poiesis*)<sup>11</sup>. Kryterium aktywności mitotwórczej nie jest zatem prawda, ale piękno. W aspekcie materialnym racją mitu są treści poznawcze wyrażone w języku, a w aspekcie formalnym: idea-mysł twórcy. Mit powstaje – jak pisał Arystoteles – z zadziwienia światem i doświadczenia nie-wiedzy, czyli „braku”, który mitotwórca uzupełnia. Racjonalność mitu buduje się na poznaniu spontanicznym i zawartym w nim wspomnianym podstawowym rozumieniu rzeczywistości, które kształtuje ludzkie myślenie, a które na gruncie filozofii znane jest jako problem zasad bytu i poznania.

Podążając tropem Arystotelesowskiej refleksji, można postawić również pytanie o relacje między mitem a filozofią, a także o relacje między mitem a religią. W szczególności warte zastanowienia jest, czy możemy powierzyć dziś mitowi obronę wartości istotnych dla kultury europejskiej i czy współczesny człowiek powinien szukać w nim utwierdzenia własnej tożsamości<sup>12</sup>. Należy przy tym pamiętać, że jakkolwiek nie zawsze potrafimy nadać naszemu poznaniu formułę jednoznaczności, to mit (opowieść poruszająca ludzką wyobraźnię) nie pozostaje jedyną alternatywą. Kluczowe jest uchwycenie specyfiki poznania tożsamego i form, w których

---

<sup>11</sup> Więcej na ten temat zob.: M.M. Boużyk: *Mit – historia święta? Czytanie Arystotelesa*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 2005, nr 3, s. 31–34; też, *Arystotelesowska koncepcja racjonalności wobec faktu mitu*, „Studia Bobolanum” 2002, nr 2 (1), s. 145–168.

<sup>12</sup> Więcej zob.: też, *Religia a mit*, „Studia Bobolanum” 2004, nr 1, s. 165–186; też, *Prawda mitu a prawda religii we współczesnej kulturze*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 2007, nr. 4, s. 255–280.



się ono przejawia<sup>13</sup>. Analogia nie określa precyzyjnie, czym coś jest, chociaż akcentuje indywidualność realizowania wyrażonego za jej pośrednictwem podobieństwa. Podobieństwo to może opierać się na relacjach rzeczywiście zachodzących między przedmiotami (czyli być im właściwe) lub też jedynie na relacjach myślnych; wtedy nie stanowi faktycznej jakości tych przedmiotów, lecz wynik intelektualnego naniesienia. Możemy więc mieć do czynienia z analogią proporcji właściwych, jak w przypadku stosowanej w metafizyce analogii transcendentalnej, lub – jak w przypadku metafory – proporcji niewłaściwych. Po metaforę sięgamy najczęściej, gdy musimy wkroczyć w obszary nowe poznawczo lub niejasne. Metafora nie wypełnia jednak całego dążenia poznawczego człowieka. Tam, gdzie możliwe jest zbadanie realnych powiązań bytowych, jej stosowanie nie jest konieczne<sup>14</sup>. Rzetelnej wiedzy służy nie tylko nauka z charakterystyczną dla niej jednoznacznością poznania, ale również refleksja metafizyczna. Niestety wokół metafizyki narosło w ostatnich dwóch stuleciach wiele nieporozumień. Dzięki teorii analogii wypracowanej w klasycznej filozofii można wyjaśnić specyfikę poznania metafizycznego: nie jest ono jednoznaczne, ale nie jest też metaforyczne. Określenie metafizyki jako poznania o walorach prawdy ze względu na charakterystyczne dla niej narzędzie badawcze, jakim jest analogia transcendentalna (tzw. metafizyczna), pozwala na zanegowanie słuszności dychotomicznego podziału poznania na jednoznaczne (naukowe) i niejednoznaczne (mityczne)<sup>15</sup>.

W poznaniu zamkniętym w formie mitycznej opowieści mamy do czynienia z pewną analogicznością proporcji. Człowiek

---

<sup>13</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993. W opracowanej przez Krąpca teorii analogii można znaleźć wyjaśnienie specyfiki metafizycznego poznania jako poznania właśnie analogicznego. Szczegółowa analiza mitu na podstawie tej teorii została przeprowadzona także w pracy M.M. Boużyk, *Dlaczego mit?...*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Zob. więcej M.M. Boużyk, *Dlaczego mit?...*, s. 57–111 oraz też, *Między językiem...*, s. 453–478.

<sup>15</sup> Zob. więcej M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 49–172 oraz S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 71–88.

wiedziony własnymi skojarzeniami przenosi najłatwiej dostrzegane relacje bytowe, tj. relacje kategoriałne, na dostrzeżone w świecie zdarzenia i w ten sposób dokonuje ich interpretacji. Potrzeba całościowej wizji świata sprzyja przeprowadzaniu analogii relacji znanych z codziennego doświadczenia do sytuacji, które budzą egzystencjalną ciekawość, przy tym przyporządkowanie danej relacji do danej sytuacji jest całkowicie uzależnione od ludzkiej intencji i nie wykazuje realnych powiązań z bytem. Mit, jakkolwiek nakierowany na byt i zmuszony do czerpania z rzeczywistości, pozostaje jednak w sferze sugestywnych wyobrażeń. Będąc rodzajem metafory, jest analogią opartą na ludzkich ujęciach poznawczych, a nie na realnych powiązaniach międzybytowych<sup>16</sup>.

Oczywiście używanie metafory może być cenną inspiracją w procesie poznania. Warto w tym miejscu znowu przywołać mity Platońskie, tym razem te o charakterze dydaktycznym i propedeutyicznym<sup>17</sup>. Zdaniem ich autora, o ile są tworzone na podstawie świadomej metody kompozycji i utrzymane w ryzach nauki, mogą służyć odkrywaniu prawdy: czy to zastępując wysoce teoretyczną argumentację, czy też do niej przygotowując<sup>18</sup>. Platon był przekonany, że w formie mitu można wyrazić w sposób symboliczny i wyobraźniowy różne trudne filozoficzne pojęcia, np. pojęcie duszy. Nauczyciel, o ile był osobą wysoce moralną, mógł według Platona przybliżać uczniowi jakąś abstrakcyjną ideę za pośrednictwem mitu, mimo że w tworzonej opowieści operował przedstawieniami zmysłowymi, a nie narzędziami ściśle naukowymi. Posługiwanie się w procesie dydaktycznym obrazem jako symbolem pozwalało nauczycielowi na wprowadzenie ucznia w proces strukturalizowania doświadczenia i stawało się swoistym odpowiednikiem abstrakcji. Zaletą

<sup>16</sup> Zob. M.M. Boużyk, *Arystotelesowska koncepcja...*, dz. cyt.

<sup>17</sup> Zob. np. Platońskie mity w następujących dialogach: *Fedon* (114 d), *Państwo* (X, 619 b–620 e) i *Gorgiasz* (523). W tych dialogach po micie następowała argumentacja analityczna – nieodwołująca się do uczuć, symboli.

<sup>18</sup> Na temat tych funkcji Platońskich mitów zob. np. L. Edelstein, *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 1949, t. 10, nr 4, s. 466, 473–474.

metaforyki mitu była też skuteczność i „elastyczność” przekazu: mit oddziaływał na poziomie dojrzałości intelektualnej dowolnego słuchacza. Będąc z istoty perswazyjny, nie dowodził, ale prezentował.

Właściwości mitycznego przekazu – metaforykę i symboliczność – podkreślano w nowożytnych i współczesnych badaniach. W ten sposób postrzegał je np. oświeceniowy badacz dziejów Giambattista Vico. Włoski myśliciel swoim dziełem *Principi di scienza nuova* (1744) wpłynął na kulturę romantyzmu i jej fascynację mitami. Romantyków pociągał symbolizm mitycznych opowieści i obecne w nich czynniki pozaintelektualne: emocje, przeczucia, fantazja. Byli przekonani, że sztukę, a w szczególności sztukę ludową, można traktować jako współczesną formę mitycznego poznania. W kolejnych latach XIX wieku oraz w wieku XX zainteresowanie mitami wśród badaczy nie ustawało. Na przykład Henri Bergson (1859–1941), jeden z głównych twórców współczesnego intuicjonizmu, dostrzegał w wyobraźni mitycznej siłę zdolną sprzeciwić się schematyzmowi rozumowań, a Susanne K. Langer (1895–1985) wskazywała na związki mitu i sztuki oraz języka. Cassirer, autor nie tylko wymienianej przez nas pracy *The Myth of the State*, ale także znaczącego dzieła *The Philosophy of Symbolic Forms* (1923–1929) oraz zbioru esejów *Symbol, Myth and Culture* (1935–1945) uważał, że mit ma strukturę pojęciowo-spostrzeżeniową. W związku z tym nie można go traktować jak tygła niezorganizowanych i pomieszanych idei, ale należy dostrzec w nim syntezę organizującą świat doświadczenia. Wartość poznawczą mitu doceniali także: niemiecki filozof Friedrich Nietzsche, Franz Boas – badacz kultury Indian Ameryki Północnej czy przywoływany już przez nas Lévi-Strauss, francuski twórca antropologii kulturowej, podkreślający mocno metaforyczność mitów i dostrzegający w nich, podobnie jak Cassirer, czynność w pełni logiczną. Mity mimo swej konkretności i związków z bezpośrednimi doznaniem są, jego zdaniem, wyrazem uogólnień, klasyfikacji i analiz. W duchu Jungowskiej psychologii głębi natomiast interpretowali symbolikę mitów dwaj inni badacze światowej sławy, Eliade i Campbell. Podkreślano

także znaczenie mitów w poznaniu religijnym, w ujawnianiu i przybliżaniu sacrum (Otto, Eliade, Tillich). W micie operującym obrazami, symbolami oraz poruszającymi wyobraźnię opowiadaniem widziano formę intuitywnego poznania, które zdolne jest przedrzeć się do rzeczywistości transcendentnej i tajemniczej.

Podsumowując, zauważmy, że eksplozja badań skoncentrowanych na micie, którą obserwujemy od XIX wieku, ciągle wywiera wpływ na postrzeganie wielu kwestii antropologicznych. W związku z ewolucją poznania naukowego w kierunku jednoznaczności oraz dewaluacją refleksji metafizycznej z badań nad mitem płynie swoista inspiracja do uznawania dziedziny pytań egzystencjalnych jako domeny mitu – poznania metaforycznego. Można się nawet zastanawiać, czy dziś mamy do czynienia ze zjawiskiem kulturowym otwartego przyzwolenia na mit i zachętą do kształtowania świadomości mitycznej, oczywiście w osobliwym sztafażu, na który pozwala współczesna technologia informatyczna.

## Uwarunkowania kulturowe myślenia mitycznego

Tę krótką analizę mitu, dokonaną z perspektywy realistycznej metafizyki, traktować należy jako dopełnienie innych znanych podejść badawczych (np. semantycznego, genetycznego, funkcjonalnego, strukturalnego, porównawczego). Opowiadając się za wielokierunkowością w badaniach nad mitem, chcemy jednocześnie podkreślić fundamentalną rolę analizy metafizycznej w stosunku do badań prowadzonych w dyscyplinach humanistycznych. Wyniki badań nad mitem, zgromadzone na gruncie nauk humanistycznych bez odniesienia do wiedzy metafizycznej, sprzyjają formułowaniu tezy o koniecznej obecności mitu w kulturze i w rozwoju osobowym człowieka. Dlatego należy pamiętać, że niezmiernie ważny jest intelektualny klimat wokół mitu. Tworzy go przede wszystkim refleksja filozoficzna. Filozoficznie uzasadnione przyzwolenie na

mit może skutkować rezygnacją z poszukiwania prawdy w dziedzinie najistotniejszych kwestii egzystencjalnych i zastępowaniem poznania dyskursywnego przykładem.

O ile kultura starożytna organizowała się wokół tezy o racjonalności świata, dziś mamy do czynienia ze swoistym fenomenem bankructwa rozumu, tj. umiejscowienia pytań egzystencjalnych poza sferą *ratio*. Obowiązująca współcześnie zawężona koncepcja racjonalności eliminuje nie tylko refleksję metafizyczną jako poznanie wartościowe, ale również sztukę i piękno stawia poza prawdą i dobrem. W związku z tym mit (korpus mitów – mitologia) jako doskonały nośnik zespołu pojęć o rzeczywistości, może być kulturowany społecznie bez żadnych ograniczeń prawdziwościowych i moralnych.

Kontrowersyjne jest podtrzymywanie przez wielu współczesnych humanistów przekonania, że kultura, w tym wychowanie, naturalnie potrzebują mitu – głównie religijnego. Przykładem takiego stanowiska intelektualnego jest filozofia Leszka Kołakowskiego i obecna w niej teza, jakoby mit w jakiś nierozzerwalny sposób łączył się ze strukturą ludzkiej świadomości. Trudno się zgodzić z twierdzeniem, że religijność człowieka oraz jej rozwój (przez wychowanie) polega na kształtowaniu jakiegoś stanu świadomości mitycznej. Mimo że w psychologii można mówić o istnieniu takiego stanu ludzkiej świadomości, w którym genetyczna interpretacja mitu i uczestnictwo w nim zostają ze sobą złączone, to jednak fakt, że naturalna religijność człowieka może wyrażać się w mitycznej narracji, różni się od twierdzenia, że religia jako taka jest wyrazem mitycznej świadomości człowieka. W związku z tym dla współczesnych badań humanistycznych nad mitem kluczowy powinien być filozoficzny dylemat, czy fakt religii należy tłumaczyć wyłącznie kulturowo (jak robi to np. Kołakowski), czy ma on uzasadnienie bytowe (jak robi to np. Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej). Naszym zdaniem bez metafizycznego wyjaśnienia faktu religii łatwo o jej instrumentalizację, np. w teorii wychowania<sup>19</sup>. Traktowanie religii

---

<sup>19</sup> Zob. więcej: M.M. Boużyk, *Wychowanie otwarte na religię...*, dz. cyt.

tylko jako elementu kultury oznacza zasadniczo, że jest ona relacją człowieka do Boga w porządku jedynie aksjologicznym, a nie – bytowym, to znaczy, że religia nie sięga do podstaw ludzkiej egzystencji, nie ogarnia celowościowo wszystkich obszarów ludzkiego życia. Dlatego formowanie jakiegokolwiek modelu wychowania otwartego na religię na podstawie ujęcia religii w wymiarze aksjologicznym nie pozwala na konstatację dotyczącą zasadniczej roli religii w wychowaniu. Bez refleksji ontologicznej nie sposób określić istotnych związków religii z doskonaleniem moralnym człowieka ani dostrzec w religii czynnika o fundamentalnym znaczeniu dla kultury. Przede wszystkim jednak trudno mówić o „godnościowym” wymiarze samej religii. W sferze refleksji nad wychowaniem opartej na aksjologicznych interpretacjach religii trudna wydaje się też ocena danej formacji religijnej, a to właśnie w niej realizuje się wychowanie do świętości.

W interpretacji faktu religii najbardziej dyskusyjny jest problem istnienia oraz natury przedmiotu religijnych odniesień człowieka. Różnice w filozoficznych rozwiązaniach tych kwestii wynikają z przyjęcia określonej optyki badawczej, która wpływa także na rozwiązania w zakresie teorii wychowania. Na uwagę zasługuje przede wszystkim problemem zależności między filozoficzną koncepcją ludzkiej religijności a odczytaniem roli religii w wychowaniu i kulturze. Wprawdzie ta rola na ogół bywa doceniana, to jednak dające się dostrzec różnice w filozoficznych uzasadnieniach faktu religii mają istotny wpływ na wyznaczenie modelu wychowania otwartego na religię. Należy pamiętać, że od filozoficznego fundamentu takiego modelu zależy racjonalizacja konkretnych religijnych treści, składających się na formację humanistyczną człowieka w obrębie konkretnego wyznania. Dlatego w dyskusji na temat przyszłych kierunków wychowania należy rzetelnie rozpoznać w szczególności relacje między chrześcijańskim rozumieniem świętości a wartościami humanistycznymi. Przemawiają za tym zarówno tradycja kultury europejskiej, jak i pogłębiająca się w Europie laicyzacja społeczeństw (oraz wynikające stąd niezrozumienie istoty chrześcijaństwa). Do spojrzenia

na religię z perspektywy metafizycznej skłania także niepokojący stan współczesnej kultury. Mamy tu na myśli nie tylko skalę patologii społecznej czy problemów wychowawczych (np. w szkołach), która ciągle rośnie, ale również coraz bardziej zauważalną w ludzkich postawach „niepewność aksjologiczną”. Chaos panujący w sferze wartościowań i silne indywidualistyczne tendencje kultury europejskiej sprzyjają tworzeniu mitów. Wobec napływu do Europy rzeszy imigrantów o formacji silnie religijnej problem metafizycznej refleksji nad kwestiami antropologicznymi, w tym religii, nabiera szczególnego znaczenia.

## Zakończenie

Jak wykazaliśmy, mit jest tworem racjonalnym, bo wyraża nie tylko pytania egzystencjalne, ale przede wszystkim – zdolność do stawiania tych pytań, opartą na właściwym człowiekowi pojmowaniu rzeczywistości. Mit jest nośnikiem myślenia konkretnego, obrazowo-zmysłowego, słabo oddzielonego od sfery emocjonalnej i kierowanego zasadą piękna, właściwą twórczości (*poiesis*). W swojej strukturze mit ujawnia cechy analogii metaforycznej. Dla społecznego odbioru mitu decydujące są warunki, które stwarza kultura – nas interesowała kultura współczesna i jej utrwalone wzorce poznawcze dotyczące poznania naukowego. Celem analizy nie było zatem podważenie obecności mitu jako takiego, ale podanie w wątpliwość słuszności utrwalonego podziału ludzkiego poznania, który nie obejmuje refleksji metafizycznej, a jedynie akcentuje dychotomiczne rozróżnienie na poznanie jednoznaczne (naukowe) i niejednoznaczne (mityczne). Konsekwencją tego podziału w kulturze staje się, naszym zdaniem, postrzeganie religii jako zjawiska pozaracjonalnego oraz mitologizowanie wartości. Podział ten pieczętuje „wyjęcie” wartości z przestrzeni prawdy – w tym wartości, którą jest świętość. Mając to na uwadze, staraliśmy się uzasadnić, że mit, ze względu na jego funkcje i przedmiot oraz subiektywność i wieloznaczność, nie powinien być jedyną

odповідzią na podstawowe pytania egzystencjalne, szczególnie, gdy ma być uzasadnieniem dla hierarchii wartości i wyznaczać ostateczny cel ludzkiego życia.

## Bibliografia

- Armstrong K., *Krótką historia mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac., przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Boużyk M.M., *Arystotelesowska koncepcja racjonalności wobec faktu mitu*, „Studia Bobolanum” 2002, nr 2 (1), s. 145–169.
- Boużyk M.M., *Dlaczego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu*, mps, Lublin 1992.
- Boużyk M.M., *Między językiem przenośni a dosłownością*, „Bobolanum” 1999, nr 2, s. 453–478.
- Boużyk M.M., *Mit – historia święta? Odczytywanie Arystotelesa*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 2005, nr 3, s. 31–42.
- Boużyk M.M., *Mitologizacja wartości – metafizyka a pedagogika*, „Studia Bobolanum” 2008, nr 2, s. 143–167.
- Boużyk M.M., *Prawda mitu a prawda religii we współczesnej kulturze*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 2007, nr 4, s. 255–280.
- Boużyk M.M., *Religia a mit*, „Studia Bobolanum” 2004, nr 1, s. 165–186.
- Boużyk M.M., *Świadomość mityczna*, „Studia Bobolanum” 2005, nr 1, s. 37–58.
- Boużyk M.M., *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*, Warszawa 2013.
- Bolle K.W., *Myth. An Overview*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987, s. 261–273.
- Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, przeł. J. Kochanowicz, Kraków 2005.
- Bronk A., Majdański S., *filozofia klasyczna*, [hasło w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 223–225.
- Bronk A., Majdański S., *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, nr 39–40, z. 1, s. 367–391.
- Edelstein L., *The Function of the Myth in Plato’s Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 1949, t. 10, nr 4, 463–481.
- Elias J.A., *Plato’s Defence of Poetry*, London 1984.



- Findlay J.N., *The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974.
- Gaiser K., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- Guthrie W.G.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1975.
- Hirsch W., *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971.
- Janeček S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – idee – osoby*, Lublin 1999.
- Kamiński S., *Jak filozofować?*, Lublin 1989.
- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.
- Krąpiec M.A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Maryniarczyk A., Krąpiec M.A., *Szkola Lubelska Filozofii*, [hasło w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 6, Lublin 2005, s. 532–550.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961.
- Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Ricœur P., *Myth and History*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987.
- Vlastos G., *On Plato's Oral Doctrine*, „*Platonic Studies*” 1981, s. 379–403.



Tomasz Sebastian Cieślik

# Tożsamość renesansowego maga w ujęciu Agrippy von Nettesheima

[...] ten Agrippa nie oszczędza nikogo; gardzi, wie, nie wie, płacze, śmieje się, gniewa, łączy, chwytą wszystko; on sam jest filozofem, demonem, bohaterem, bogiem, wszystkim.

H.C. Agrippa von Nettesheim, *De vanitate et incertitudine scientiarum omnium*

Przygotowując niniejszy artykuł, postawiłem sobie dwa zasadnicze pytania: czy istnieje tożsamość maga w dobie renesansu? Czy Agrippa, rozwijając swoją refleksję filozoficzno-magiczną, tworzy tym samym nową tożsamość? Należałoby zadać również i trzecie pytanie: czym w ogóle jest tożsamość? Współcześnie może być ona różnie ujmowana, istnieje bowiem tożsamość kulturowa, osobista, religijna czy społeczna, ale w oczywisty sposób podobne rozróżnienie nie może dotyczyć epoki renesansu.

Ze względu na ograniczenia niniejszego artykułu, chciałbym się skoncentrować na najprostszych, niemalże etymologicznym rozumieniu słowa „tożsamość”. Zatem tożsamość to zespół charakterystycznych cech, dzięki którym podmiot czy przedmiot staje się rozpoznawalny i można go w określony sposób identyfikować. Z powyższego wynika zatem, że tożsamość maga to zespół określonych cech, dzięki którym jest on magiem; jest tożsamy.

Agrippa nie napisał jednego spójnego traktatu, w którym określiłby, czym miałyby być tożsamość magiczna. Poza kilkoma fragmentami zawartymi w *De occulta...*, do których odniosę się później, niewiele można wyczytać wprost o tym, kim jest mag. Odpowiedzi na postawione pytania trzeba szukać, zagłębiając się w treść *opus magnum* Corneliusa Agrippy, przywołując jego najważniejsze tezy i stosując powszechnie przyjęte metody interpretacyjne.

## Charakter *opus magnum* Agrippy von Nettesheima

Najdojrzalszym i najpełniejszym wykładem myśli Agrippy jest *De occulta philosophia libri tres*, ostatecznie wydany przy wsparciu biskupa Kolonii w 1533 r. Dzieło, o którym Frances Yates twierdziła, iż „jest podróżą po całym renesansowym świecie myśli, bowiem jak w soczewce skupia wszelkie nurty epoki<sup>1</sup>”, i które Agrippa rozbudowywał przez około 20 lat. Charakterystycznym jego elementem jest trójdzielna budowa. Dotyczy to zarówno podziału całego wykładu o filozofii tajemnej na trzy księgi, z których pierwsza traktuje o fizyce (magii naturalnej), druga o matematyce (astrologii), zaś trzecia o teologii (magii ceremonialnej), jak i trójdzielnej konstrukcji najważniejszych zagadnień<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. T.S. Cieślík, *Renesansowa koncepcja duszy w ujęciu H.C. Agrippy von Nettesheim na podstawie „De occulta philosophia”*, „Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 145.

<sup>2</sup> Tamże, s. 145–147. Z pewnością do owych zagadnień należy zaliczyć: elementy, moce czy liczby, o których Agrippa pisze: „Nec attenditur hic numerus naturalis, sed formalis ratio quae est in numero, illudque quod supra diximus semper mente teneatur, non in vocalibus et mercatoriiis numeris has vires esse, sed in rationalibus, formalibus et naturalibus haec Dei et naturae sacramenta distincta atque contenta”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia sive de magia libri tres*, red. V. Perrone Compagni, Leiden–New York–Köln 1992, II: 3, s. 254.

Charles Nauert w swej pracy pt. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, będącej obszernym studium myśli von Nettesheima na tle epoki renesansu, zamieszcza kilka istotnych konkluzji dotyczących rozważań filozofa. Podkreśla on m.in. ważną rolę Agrippy w łączeniu magicznej tradycji średniowiecza z jej nowo pojawiającymi się formami w renesansie. *De occulta...* w tym kontekście jest postrzegana jako obszerne dzieło, obejmujące wiedzę z większości ksiąg magicznych. Zdaniem Nauerta jest ono próbą nie tylko oczyszczenia dawnej średniowiecznej magii ze złowrogich przesądów i zabobonu, ale także nadania jej neoplatońskiego filozoficznego charakteru<sup>3</sup>.

W epoce renesansu, jak dalej zauważa Nauert, magię i astrologię traktowano jako narzędzia umożliwiające człowiekowi wyzwolenie się spod wpływu zależności materialnych. W tym kontekście myśl Agrippy twórczo nawiązuje do żywotnych nurtów epoki. Magia bowiem wedle von Nettesheima umożliwia człowiekowi wyrażenie zawartej w nim boskiej mocy, a także wyrwanie się spod władzy „ślepego losu”<sup>4</sup>.

Rozważania niemieckiego filozofa dotyczące statusu wiedzy tajemnej przyczyniają się do przekształcenia magii w naukę pojmowaną jako wiedza empiryczna i praktyczna. To stanowisko Nauerta opiera się między innymi na zarysowanej w *De occulta...* i rozwiniętej w *De vanitate...* próbie zakwestionowania średniowiecznego podejścia do wiedzy i wypracowania nowych jej form<sup>5</sup>.

Z kolei Vittoria Perrone Compagni, we wprowadzeniu do swojej edycji krytycznej *De occulta...* zwraca uwagę na bardzo istotny aspekt dzieła Agrippy, mianowicie na jego oryginalną synkretyczną strukturę, zawierającą mnogość twórczych w konsekwencji odwołań do dzieł Ficina, Pica della Mirandoli i Johanna Reuchlina. Ficiniańskie koncepcje relacji pomiędzy „wiecznymi

---

<sup>3</sup> Zob. Ch. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965, s. 229–230.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 233–235.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 334.

obrazami”, „ideami” oraz światem posłużyły von Nettesheimowi do stworzenia własnej koncepcji lokalizacji nośników mocy, jak również charakterystyk relacji pomiędzy różnymi czynnikami kosmosu. Od Pica Agrippa przejął koncepcję magii będącej najwyższym spełnieniem wszelkiej filozofii, zaś praca Reuchlina, *De Verbo Mirifico*, stała się inspiracją dla wprowadzenia trzech rodzajów magii, mianowicie: elementarnej, niebieskiej i „religijnej”<sup>6</sup>. Podział ten stanął u podstaw oryginalnego zamysłu Agrippy, który stworzył zupełnie nową wizję magii ujmowanej jako „filozofia regulatywna”<sup>7</sup>.

Christopher Lehrich dostrzega innowacyjną budowę dzieła Agrippy. Kierując się postulatem von Nettesheima dotyczącym rozproszenia i ukrywania wiedzy we wszystkich trzech księgach *De occulta...*, Lehrich zwraca uwagę na osobliwą budowę wielu jej rozdziałów. Ich konstrukcja zawiera w sobie wiele encyklopedycznych enumeracji, pomiędzy którymi zostają umieszczone ważne, wyrażane precyzyjnie argumenty, które po zebraniu z kilku rozdziałów ukazują pełnię proponowanego przez Agrippę stanowiska. Lehrich nadmienia, iż owe encyklopedyczne enumeracje służą również zamaskowaniu nieortodoksyjnego stanowiska religijnego Agrippy<sup>8</sup>.

Ponadto Lehrich podkreśla oddziaływanie filozoficznych rozważań Agrippy zawartych w *De occulta...* oraz w *De vanitate...* na późniejszych myślicieli, w tym szczególnie na Kartezjusza. Amerykański badacz wskazuje na prekursorski charakter założeń obu wspomnianych dzieł w stosunku do programowego wątpienia Kartezjusza oraz drogi do jego przezwyciężenia. Zdaniem Lehricha podstawowy zamysł filozoficzny Agrippy, podobnie jak

---

<sup>6</sup> Zob. V.P. Compagni, *Introduction*, [w:] H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, s. 16-17.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 16.

<sup>8</sup> Zob. Ch.I. Lehrich, *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden-Boston 2003, s. 213-216. Przedstawiona powyżej argumentacja Lehricha jest odpowiedzią na zarzuty, iż *De occulta...* jest niejednorodnym zbiorem encyklopedycznej wiedzy i że nie stoi za nim żadna idea.

Kartezjusza, zawiera próbę całościowej reformy dotychczasowej filozofii, a wraz z nią wiedzy<sup>9</sup>.

Kolejnym badaczem postrzegającym Agrippę jako ważnego filozofa, ale i teologa humanistycznego czasów renesansu jest Marc van der Poel, który w swej pracy pt. *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations* rekonstruuje stanowisko teologiczne von Nettesheima. Zagadnieniom teologicznym Agrippa poświęca trzecią księgę *De occulta...*, ale znacznie więcej jego poglądów teologicznych znajduje się w innych mniejszych dziełach, na których opiera swoją pracę Marc van der Poel. Wyjątkowa pozycja zajmowana przez Agrippę w intelektualnych debatach czasów renesansu jest spowodowana, zdaniem tego badacza, dwoma ważnymi aspektami myśli von Nettesheima. Pierwszy z nich dotyczy jego otwartości na ezoteryczną egzegezę Biblii (za pomocą chociażby kabały). Drugim aspektem w świetle badań van der Poela jest niespotykana u innych renesansowych myślicieli umiejętność prowadzenia publicznej „wymiany myśli” przez Agrippę<sup>10</sup> za pomocą listów i publikacji mniejszych dzieł.

Należy zgodzić się zarówno z Compagni, jak i Lehrichem dostrzegającym innowacyjność w samej konstrukcji *De occulta...* W moich badaniach dostrzegłem ważną rolę pod wieloma względami ujmowanej „troistości” jako zasady wiążącej konsystencję dzieła ze sposobem wykładania przez von Nettesheima najważniejszych zagadnień filozoficznych<sup>11</sup>. Owa zasada, wskazywana również przez wymienionych badaczy, nie stanowi jednakże przedmiotu ich pogłębionych badań.

Najważniejszym tematem refleksji filozoficznej von Nettesheima, stanowiącym główny obszar moich badań, jest obecna w jego dziele

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 218–219.

<sup>10</sup> Zob. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden 1997, s. 266–267.

<sup>11</sup> Swoje badania nad filozofią Agrippy zawarłem w niepublikowanej dysertacji doktorskiej pt. „*De occulta philosophia libri tres*” jako „księga drogi” Corneliusa Agrippy z Nettesheim, Wydział Filozoficzno-Historyczny Uniwersytetu Łódzkiego (2010).

antropologia, która staje się możliwa do przedstawiania dopiero po omówieniu najważniejszych zagadnień kosmologicznych *De occulta...*, rozproszonych we wszystkich trzech księgach. Koncepcja antropologii von Nettesheima nie tylko wpisuje się w ogólny nurt antropocentryzmu renesansowego, ale także odznacza się oryginalnością wynikającą z wplecionego w nią wątku drogi i samowiedzy<sup>12</sup>.

Stąd też pojawia się potrzeba przybliżenia najważniejszych koncepcji Agrippy odnośnie do filozofii tajemnej, aby móc zastanawiać się nad tożsamością maga.

## Zasada „triady” kluczem do dzieła Corneliusa Agrippy i jej związek z odpowiedniością mikro-makrokosmiczną<sup>13</sup>

Analizowanie najważniejszych zagadnień *De occulta...* pozwala również sądzić, iż można odnaleźć klucz, dzięki któremu treści dzieła Agrippy staną się bardziej przystępne. Różnorakie troistości:

---

<sup>12</sup> „Człowiek stanowi ontologiczne ogniwo łączące te [trzy – przyp. T.S.C.] światy i fakt ten wyjaśnia możliwość poznawania przez niego wszystkich trzech światów: zakres poznania ludzkiego zależy od ontologicznego charakteru człowieka. Ponadto harmonijna jedność światów w człowieku będącym mikrokosmosem odzwierciedla harmonijną jedność pomiędzy nimi w makrokosmosie. [...] Ponadto pokrewieństwa i powiązania pomiędzy rzeczami i obecność w nich ukrytych mocy tworzy podstawę dla sztuki magii. Człowiek może odkryć i spożytkować te moce na swoją służbę”. F. Copleston, *Filozofia Renesansu*, [w:] tegoż, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1993, s. 284–285.

<sup>13</sup> Agrippie dobrze znane jest zagadnienie odpowiedniości mikro-makrokosmicznej. Posługuje się nim w całym swoim dziele. „[...] w podobny sposób symetrie wszystkich członków są proporcjonalne i zgodne oraz tak odpowiednie w stosunku do członków świata, a także miar Archetypu, że nie ma niczego takiego w ludzkich członkach, co by nie odpowiadało jakiemuś znakowi, gwieździe, inteligencji czy boskiemu imieniu w samym boskim Archetypie”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, II: 27, s. 329 [przeł. – T.S.C.].



elementów, mocy, liczby, melancholii, ludzkiej duszy, całego kosmosu, jak również trójdzielność samego dzieła Agrippy stają się w perspektywie całej *De occulta...* wyraźnym wskazaniem do jej interpretowania<sup>14</sup>. Wprowadzana przez niemieckiego myśliciela troistość pozwala na odkrycie powiązań pomiędzy zagadnieniami o charakterze fizycznym i tymi, które odnoszą się do magii oraz do teologii. W szerszej perspektywie troistość umożliwia niemalże mistyczną podróż adepta *De occulta...*, bowiem dzięki analogiom, jakie on odkrywa pomiędzy komponentami światów: podksiężycowego, ciał niebieskich i inteligencji, wzbogaca swoją wiedzę i osiąga coraz głębsze wtajemniczenie, wznosząc się ku wyższym światom.

Opisane w powyższy sposób wtajemniczenie jako konsekwencja Agrippowej troistości znajduje swoje uzasadnienie również w innej pracy von Nettesheima pt. *De triplici ratione cognoscendi Deum liber* (1529). Ukazuje on w niej trzy możliwe drogi poznania Boga, które zostają zawarte w trzech księgach. Każdą z nich otrzymują kolejno: poganie zobligowani prawem natury, Żydzi kierujący się prawem Starego Testamentu oraz chrześcijanie, dla których najważniejsze jest objawienie i przesłanie Chrystusa<sup>15</sup>. *De triplici ratione...* została napisana w trakcie ponaddwudziestoletniego okresu rozbudowywania *De occulta...*, dlatego można dostrzec związki, jakie pojawiają się pomiędzy dwoma dziełami<sup>16</sup>.

W podstawowym dziele Agrippy wspomniana troistość nie się ze sobą również inne konsekwencje. Trzyczęściowa budowa

<sup>14</sup> „Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis et intellectualis, et quisque inferior a superiori regatur ac suarum virium suscipiat influxum ita ut ipse Archetypus et summus Opifex per angelos, coelos, stellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides, Suae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit, non irrationabile putant magi nos per eosdem gradus, per singulos mundos, ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificem et primam causam, a qua sunt omnia et procedunt omnia, posse conscendere”. Tamże, I:1, s. 85.

<sup>15</sup> Zob. M. van der Poel, dz. cyt., s. 72.

<sup>16</sup> Pewne analogie *De occulta...* do *De triplici ratione...* dostrzega również Compagni. Zob. V.P. Compagni, dz. cyt., s. 29.

najważniejszych zagadnień, sposób ich prezentowania przez Agrippę<sup>17</sup> oraz wzajemne relacje, jakie z troistości wynikają, tworzy obraz całości, buduje jedność świata. Zasada „triady” współtworzy wewnętrzną konstrukcję obiektów opisywanych przez filozofa, a także posiada swój wpływ na koncepcję poznania zawartą w dziele Agrippy.

Troistość wsparta zasadą odpowiedniości mikro-makrokosmicznej warunkuje wewnętrzną konstrukcję wszelkich obiektów. Naturę troistości posiada zaproponowany przez Agrippę układ trzech światów jego kosmologii, w którym najniższy świat jest fundamentem wyższego, wyższy najwyższego. Z kolei schemat obiegu mocy wygląda odwrotnie, bowiem źródło mocy znajduje się w świecie najwyższym, który udziela jej za pomocą „mediów” niższemu, a ten najniższemu. Podobieństwa można dostrzec także w mikrokosmosie: trzy stopnie ludzkiej duszy<sup>18</sup> są wsparte jeden na drugim: *idolum* stanowi podstawę, wyżej jest *ratio*, najwyżej jest *mens*. Obieg światła i z nim związanej mocy wygląda następująco: *mens* wypełnia się światłem, następnie napęlnia nim *ratio*, by *ratio* mogło napęlnić *idolum*. Rozprzestrzenianie się mocy po świecie, jak i światła obfitującego w moc po ludzkiej duszy są podobne. Zasada „triady” posiada charakter wznoszący się od tego, co bazywe (proste, niedoskonałe), poprzez mediację (przykładowo: druga

---

<sup>17</sup> Von Nettesheim niejako rozbija jedno zagadnienie na trzy księgi, które można pojąć dopiero po złożeniu go w całość, o czym sam wspomina: „Wy zaś, synowie nauki i wiedzy, poszukujcie w tej księdze, zbierając naszą rozproszoną myśl, którą w różnych miejscach przedstawiamy i co uczyniliśmy tajemnym w jednym miejscu, w innym czynimy jawnym tak, że dla mądrych spośród was będzie to jasne”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, III: 65, s. 599 [przeł. – T.S.C.]. Przykładem takiego zagadnienia jest moc czy ludzka dusza.

<sup>18</sup> W swoim wstępie do *De occulta...* Vittoria Compagni wskazuje na wątek odnoszący się do przeznaczenia duszy *post mortem*, który w Zoharze jest związany z jej trzema poziomami: *nefes*, *ruah*, *neszama*. Owe stopnie duszy zostają przez Agrippę wprowadzone w treści trzeciej księgi w postaci łacińskich terminów korespondujących z ich hebrajskimi odpowiednikami: *mens*, *ratio*, *idolum*, pojawiającymi się także przy opisie losów duszy ludzkiej po śmierci. Zob. V.P. Compagni, dz. cyt., s. 42–43; T.S. Cieślík, *Renesansowa koncepcja duszy...*, s. 147–148.

postać elementów zwana przez filozofa *anima mediae naturae*, drugi stopień ludzkiej duszy *ratio*) aż do perfekcji (np. trzecia postać elementów, mocy, liczby, jak i trzeci stopień duszy ludzkiej *mens*).

Zasada „triady” dotyczy także Boga, który zgodnie z dogmatem Trójcy Świętej jest troisty<sup>19</sup> i umożliwił poznanie Siebie człowiekowi, ofiarując mu trzy księgi, czyli trzy ścieżki Jego poznania. Bóg zatem, manifestując się w Trójcy Świętej, oddziałuje na człowieka, który ze względu na troistą budowę swej duszy ową Trójcę zwiera również w sobie<sup>20</sup> i jest w stanie poznać, a nawet objąć Boga. Poprzez wspomnianą zasadę Bóg nie tylko działa na człowieka, ale również na kosmos. Przejawiając swoją moc w kosmosie, poprzez zasadę triady, oddziałuje na człowieka. Zatem w kosmosie również realizuje się zasada „triady”, nie tylko bowiem kosmos jest troisty i składa się z trzech światów, ale również w każdym ze światów zostaje odnaleziona owa troista zasada: elementów, mocy, liczby, inteligencji. Każdy ze światów poprzez zasadę „triady” oddziałuje na obiekty w nim się znajdujące.

Skoro człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, musi w sobie tę troistość zawierać. Człowiek dzięki trzyczęściowej budowie duszy zawierającej: duszę zmysłową<sup>21</sup>, którą można

<sup>19</sup> „Decreverunt doctores catholici populusque fidelis ita sentiendum ac profitendum esse, quod unus sit solus verus Deus, increatus, immensus, omnipotens, aeternus, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, tres quidem personae sibi invicem coaeternae et coaequales, una tamen essentia et substantia, naturaque simplex omnino”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, III: 9, s. 422. Agrippa wspomina o Trójcy również w księdze pierwszej: „Lumen etiam, [...] primo a divina mente in omnia diffusa – sed in ipso Deo patre, qui est pater luminum, est prima vera lux; deinde in Filio illius illustrans splendor et exuberans; in Spiritu Sancto ardens fulgor superans omnem intelligentiam”. Tamże, I: 49, s. 177-178.

<sup>20</sup> „Są zaś i inni teologowie, którzy przyrównują trzy ludzkie moce (*potentias*): pamięć, intelekt i wolę do wyobrażenia boskiej trójcy [...], zaś Merkuriusz Trismegistus [...] twierdzi, że człowiek po stworzeniu na podobieństwo Boga reprezentuje również trójcę”. Tamże, III: 36, s. 510 [przeł. – T.S.C.].

<sup>21</sup> „Supra sensibilem animam, quae per corporis organa vires suas explicat, supremum locum occupat mens ipsa incorporea et haec geminam naturam habens”. Tamże, I: 61, s. 218.

interpretować jako *idolum* i *ratio*, oraz *mens* posiada możliwość poznania oraz zbliżenia się do Boga. *Mens* bowiem za pomocą predeterminowanej do dobra woli wypełnia się światłem, które następnie rozprowadza po całej duszy. Światło pochodzące od Boga, wypełniające nakierowany na Niego *mens*, zawiera w sobie wiązkę mocy. Przy jej udziale każdy ze stopni duszy, zdolny do wypełnienia się odpowiednią ilością światła, działa w zgodzie ze swoją wewnętrzną zasadą (tzn. światło sprawia, iż *mens* staje się w pełni *intellectualis*, *ratio* zaś *rationalis* itp.). Poza troistą duszą ludzka czteroelementowa cielesność z racji troistej natury elementów oraz związanych z nimi mocy elementarnych również podlega zasadzie „triady”. W człowieku poza czterema elementami znajdują się ich płynne odpowiedniki w postaci humorów, spośród których najważniejszym jest melancholia. Przy jej udziale oraz ze względu na jej troistą naturę człowiek pozyskuje wpływy ciał niebieskich<sup>22</sup>, które odpowiednio wykorzystane mogą go poprowadzić ku wyższym światom. W ten sposób za pomocą zasady „triady” zostaje nawiązana nie tylko relacja ze światem elementów, ale również ze światem ciał niebieskich. Podsumowując, Bóg stwarzając człowieka i świat na swoje podobieństwo<sup>23</sup>, wprowadził zasadę „triady”, która w Nim samym się znajduje.

Koncepcja poznania Corneliusa Agrippy zwarta w *De occulta...* opiera się nie tylko na obecnej w całym kosmosie „troistości”, ale jest również wzmacniana przez odpowiedniość mikro- makrokosmiczną. Na podstawie tych dwóch zasad można zarysować podstawowy kanon, który jest wyznacznikiem koncepcji poznania. Kanon, który realizuje się w ogólności jako poznawanie podobnego przez podobne za pomocą różnorodnych nośników,

<sup>22</sup> Dzieje się tak, gdy weźmie się pod uwagę melancholię. Zob. T.S. Cieślík, *Renesansowa koncepcja duszy...*, s. 152.

<sup>23</sup> „Wszystko przewyższający Bóg, jak mówi Trismegistos, wymyślił dwa podobne do siebie obrazy mianowicie świat i człowieka i w jednym z nich radował się wszelkimi cudownymi działaniami, w drugim zaś odnosił korzyść z przyjemności”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, III: 36, s. 506–507 [przeł. – T.S.C.].

jakie znajdują się pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym.

Przy dokonaniu częściowego podsumowania, wydaje się, że Agrippa rozwijając swoją koncepcję magii zakłada przebudowę ludzkiej, a zatem i magicznej tożsamości. Albowiem zgłębiający arкана dzieła Agrippy czytelnik musi być wyposażony w odpowiednie cechy osobowościowe czy psychiczne, by móc w sposób właściwy czerpać wiedzę.

## „Filozofia regulatywna” jako „novum organum”<sup>24</sup> magii Agrippy

Wbrew tytułowi *De occulta philosophia* Agrippy nie obfituje w szczególne definicje magii (poza krótkimi definicjami zaczerpniętymi z *De vanitate...* znajdującymi się na końcu *De occulta...*) dostrzec można, iż sens magii wynika z jej praktyki opartej na trzech dyscyplinach „filozofii regulatywnej”. Najważniejszym celem, jaki Agrippa chciał osiągnąć w swym *opus magnum*, jest odbudowanie i odrodzenie magii, przywrócenie jej pierwotnego statusu pośród nauk, ponowne odkrycie jej „świętości” poprzez wyrzucenie z niej zabobonu. Koncepcja nowego rozumienia magii, która za pomocą „filozofii regulatywnej” efektywnie wykorzystuje nauki i umiejętności człowieka, słusznie zostaje nazwana przez Compagni *magia renovata*<sup>25</sup>.

Agrippa von Nettesheim posługuje się pojęciem magii naturalnej, które staje się przyczynkiem do wprowadzenia również magii demonicznej<sup>26</sup>, czyli takiej, która posługuje się pośrednikami (*dæmones*). Magia naturalna zostaje ostatecznie przez von Nettesheima

<sup>24</sup> Czyniąc wyraźne nawiązanie do dzieła Francisa Bacona, chcę podkreślić dość radykalny, innowacyjny i metodyczny charakter refleksji filozoficznej Agrippy.

<sup>25</sup> Zob. V.P. Compagni, dz. cyt., s. 14.

<sup>26</sup> Zob. Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapłowski, seria: „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei”, t. 8, Warszawa 1992, s. 61.

podporządkowana wyższym formom operacji magicznych, bowiem w jej ogólnym założeniu ma ona odnosić się jedynie do sił przyrody. W koncepcji niemieckiego filozofa magia przekracza czteroelementowy świat, bowiem w *De occulta...* nie można mówić jedynie o mocach naturalnych, nie pytając o ich przyczynę, która znajduje się poza sublunarnym światem elementów. Całościowy charakter magii, jako obejmującej całą dostępną człowiekowi wiedzę, ujawnia wprowadzona przez Agrippę w pierwszej księdze koncepcja „filozofii regulatywnej”, która staje się podłożem możliwości przywrócenia pierwotnego statusu magii oraz uaktywnienia jej regeneracyjnych własności<sup>27</sup> poprzez właściwe wykorzystanie trzech podstawowych dyscyplin, mianowicie: fizyki, matematyki oraz teologii jako nauk praktycznych.

Przybliżona powyżej zasada „triady” w *De occulta...* z wpisaną w nią rolę „adepta-podróżnika-maga” ukazuje wątki pozwalające określić filozoficzny status dzieła Agrippy. Można bowiem w tym kontekście mówić o „filozofii drogi” zawierającej wyraźne dyspozycje poznawcze i odnowicielskie. Tożsamość adepta z pewnością jest powiązana z byciem „podróżnikiem” i jest to kwestia kluczowa. Albowiem „adept-podróżnik-mag” znajduje się w nieustannej podróży poprzez trzy księgi dzieła, w trakcie której, na różnych poziomach wtajemniczenia zależnych od poziomu świata poznawanego przez „podróżnika”, uzyskuje on wiedzę. Początkowo jawną, opartą na obserwacji czteroelementowej przyrody, później zaś coraz bardziej tajemną, przekraczającą podksiężycowy świat, lecz nadal naturalną, bo właściwą całemu trójdzielnemu kosmosowi. Na tę podróż ma również wpływ podkreślana powyżej zasada odpowiedniości mikro-makrokosmicznej, dzięki której m.in. jest umożliwiające samopoznanie „podróżnika”, bowiem osiągając wiedzę oraz poznając zasady rządzące makrokosmosem, może ją „podróżnik” odnieść do swego wnętrza, określić, kim jest. Człowiek stanowi zatem centralne pojęcie w filozofii Corneliusa

---

<sup>27</sup> Mam tu na myśli funkcję magii umożliwiającej kontakt z Bogiem, zerwany wskutek grzechu pierwszych ludzi.

Agrippy. Zaś jego tożsamość jest silnie powiązana z rolą odkrywcy wstępującego na coraz to wyższe poziomy świadomości, dzięki posługiwaniu się magią.

Magia zaś zyskuje praktyczną postać, gdy pod uwagę weźmie się zawartą w niej zasadę „triady”:

---

Albowiem cała filozofia regulatywna dzieli się na fizykę, matematykę i teologię [...]. Ujmując rzecz krótko: magia obejmuje, jednoczy i doskonali te trzy najpierwsze dyscypliny, starożytni zatem słusznie uważali ją za najwyższą i najświętszą naukę<sup>28</sup>.

---

Ponadto Agrippa określa magię następująco:

---

[Magia to - przyp. T.S.C.] najdoskonalsza i najwspanialsza nauka, oto filozofia wyższa i świętsza, oto wreszcie całkowite spełnienie wszelkiej najszlachetniejszej filozofii<sup>29</sup>.

---

Określenie magii jako spełnienia wszelkiej filozofii pozwala pojmować ją również jako *organum* wiedzy aktywnej i praktycznej, umożliwiające osiągnięcie pełni wtajemniczenia w charakter relacji między Bogiem, kosmosem i człowiekiem. Można także przyjąć, iż jej status bliski jest roli logiki. Albowiem tak jak logika jest zewnętrznym narzędziem wobec nauk, tak i magia, będąc na zewnątrz „filozofii regulatywnej”, umożliwia sprawniejsze i pełniejsze korzystanie z jej zasobów. Choć należy podkreślić, iż zewnętrżność logiki i magii względem nauk posiada odmienny charakter. Magia, znajdując się niejako na metapoziomie względem filozofii, „obejmuje” ją i doskonali tak dalece, iż dzięki swym zabiegom staje się niejako nową, „świętszą” filozofią. Zatem za

---

<sup>28</sup> H.C. Agrippa von Nettesheim, *O filozofii tajemnej trzy księgi (fragmenty)*, red., przeł. T.S. Cieślak, „Hybris” 2009, nr 8, I: 2, s. 121.

<sup>29</sup> Tamże.

pomocą opisaną przez Agrippę własności doskonalenia, czyli pełnego wykorzystania dyscyplin „filozofii regulatywnej”, staje się sprawnym narzędziem umożliwiającym utożsamienie osiągnięcia najwyższej wiedzy z procedurą *renovatio* jako odnowienia człowieka i jego relacji z kosmosem oraz Bogiem. Zatem *opus magnum* Agrippy pozwala adeptowi nie tylko odkryć swą tożsamość, ale również ją przebudować.

Doskonalenie wiedzy poprzez magię odbywa się przy udziale zasady „triady”, bowiem pośród „najpierwszych nauk” można przyjąć, iż podobnie jak jest z hierarchią stopni duszy czy światów w kosmosie, tak nauki są wsparte jedna na drugiej. Najniższe miejsce w tej hierarchii zajmuje fizyka, wyższe matematyka, najwyższe teologia<sup>30</sup>. Ponadto owe trzy dyscypliny odpowiadają dokładnie trzem światom kosmologii von Nettesheima.

Jak zostało już powiedziane, magia jest *organum* umożliwiającym „podróżnikowi” poznanie żywotnych związków z jego naturalnym otoczeniem, ale również wskazuje szlak triadycznej podróży poprzez kosmos. Podróż ta odbywa się symultanicznie na

---

<sup>30</sup> Podobieństwo do koncepcji Arystotelesa jest oczywiste: „ta najwyższa nauka [teologia – przyp. T.S.C.] musi się zajmować najwyższym rodzajem. Tak więc nauki teoretyczne [fizyka, matematyka, teologia – przyp. T.S.C.] są cenniejsze od innych nauk, a ta jest najcenniejsza wśród nauk teoretycznych. [...] Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi” (Arystoteles, *Metafizyka*, oprac., przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, E, s. 151) oraz: „Rodzaj nauk teoretycznych jest najpożyteczniejszy, a wśród wymienionych nauk [fizyka, matematyka i teologia – przyp. T.S.C.] ostatnia jest najpożyteczniejsza, zajmuje się bowiem najwyższym Bytem” (tamże, K, s. 184–185). Agrippa zaś o teologii pisze następująco: „teologia uczy, czym jest Bóg, czym umysł, czym inteligencja, czym anioł, następnie czym jest demon, czym dusza, czym religia, czym są święte urzędy, obrządki, rytuały, ceremoniał i święte tajemnice. Poucza nas także o wierze, o cudach, o mocy słów i gestów, o sekretnych działaniach i tajemnicach znaków oraz – jak rzecze Apulejusz – wyjaśnia nam, jak poznawać należycie i być biegłym w regułach ceremonii, oddawaniu czci temu, co święte, i w zasadach religii”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *O filozofii tajemnej...*, I: 2, s. 122. Charakterystyka i cel obu ujęć teologii są różne, ale zajmowany status pośród innych dyscyplin wydaje się być taki sam.



dwóch płaszczyznach mikro- oraz makrokosmicznej. W perspektywie mikrokosmicznej człowiek, zagłębiając się w siebie, odkrywa zasadę „triady”, za pomocą której swą wewnętrzną „wędrówkę”<sup>31</sup> kieruje ku najwyższemu stopniowi duszy, czyli umysłowi (*mens*). Ten zaś, będąc nakierowany na Boga, wypełnia się jego światłem i staje się źródłem mocy dla człowieka. W perspektywie makrokosmicznej człowiek przyswaja aktywnie otaczające go *universum*, posługując się magią, odkrywa „filozofię regulatywną” i trzy „najpierwsze nauki”, które magia sobą obejmuje. Dzięki temu cały czas jest w „triadycznej podróży” kosmicznej. Dzięki odnowicielskiej magii człowiek przede wszystkim jednakże odkrywa moc i jej troistość w hierarchicznej rzeczywistości, a także w sobie. *Novum organum* magii utrzymuje zatem relacje pomiędzy człowiekiem i kosmosem, nadając im charakter aktywny i żywotny.

Kresem „triadycznej podróży” człowieka poprzez kosmos jest bezpośrednie doświadczenie Boga. *Novum organum* magii dzięki zawartej w sobie triadzie dyscyplin, odpowiadającej trzem światom kosmologii Agrippy, prowadzi „podróżnika” do najwyższego, ponadniebieskiego świata. Jednocześnie przy pomocy tegoż *organum*, człowiek zyskuje możliwość idealnego wypełnienia swej duszy światłem i objęcia Boga<sup>32</sup>, stając się narzędziem umożliwiającym przywrócenie więzi pomiędzy Bogiem i sobą samym. Albowiem człowiek nigdy tej więzi nie zatracił, jego natura jest ukształtowana w sposób, który umożliwia kontakt z Bogiem<sup>33</sup>. Jedyne, czego może

<sup>31</sup> Tę wewnętrzną podróż umożliwiałby m.in. *spiritus rationalis*, który działa podobnie jak makrokosmiczny *spiritus mundi*: „Medium est spiritus rationalis utraque connectens extrema atque ligans, videlicet animam animale cum mente et utriusque sapiens naturam extremorum: differt tamen ab illo supremo, qui intellectus illuminatus, mens, lux et portio suprema dicitur; differt etiam ab anima animalium”. Tenże, *De occulta...*, III: 37, s. 511.

<sup>32</sup> „[...] w Piśmie Świętym człowiek nazywany jest wszelkim stworzeniem, nie jedynie dlatego, że człowiek uczyniony jako drugi świat wszystkie części w sobie zawiera, lecz dlatego, że samego Boga pojmuje i zawiera (*continet*)”. Tamże, III: 36, s. 508 [przeł. – T.S.C.].

<sup>33</sup> Przykładowo ludzka dusza jest obrazem bożego słowa: „Verbum igitur id est simulacrum Dei, intellectus agens est simulacrum Verbi, anima est simulacrum

człowiekowi brakować, to efektywnego narzędzia komunikacji, które w postaci magicznego *organum* dostarcza filozofia tajemna von Nettesheima. Dlatego też *De occulta...* jest przede wszystkim propozycją nowej aktywnej drogi do poznania Boga<sup>34</sup>. Dzieło to jawi się z perspektywy całościowego spojrzenia jako dynamiczny opis relacji pomiędzy człowiekiem, kosmosem i Bogiem, a konkretnie jako droga mądrości wiodąca człowieka zarazem do Boga i do siebie samego.

## Tożsamość „adepta-podróżnika-maga”

We wstępie do niniejszego artykułu była mowa o fragmentach, w których Agrippa, opisuje postawę, jakiej wymaga od adepta swej księgi, co w oczywisty sposób koresponduje z tożsamością magiczną. Von Nettesheim zwraca się bowiem bezpośrednio do czytelnika-adepta, zarówno we wstępie, jak i w posłowniu do *De occulta...* W tychże miejscach, pod swym barwnym i erudycyjnym stylem, skrywa filozof postawę, jakiej wymaga od zgłębiającego arкана dzieła. Przyjrzenie się owym zwrotom pozwala na jasne stwierdzenie, iż każdy człowiek zgłębiający filozofię tajemną winien posiadać bystry umysł, być roztropnym, by móc objąć wartość dzieła Agrippy, a także powinien być ostrożny i dość krytyczny w stosunku do zgłębianych treści. Niemiecki myśliciel stwierdza bowiem, iż jeśli czytelnik znajdzie treści niezgodne z jego przekonaniem, to powinien je porzucić i nie czynić z nich użytku, skoro uznaje je za szkodliwe. Można zatem sądzić, iż w ten sposób filozof sygnalizuje, iż nie każdy jest godny i gotowy do

---

intellectus, verbum autem nostrum est simulacrum animae, per quod agit in res naturales naturaliter, quoniam natura opus illius est”. Tamże, II: 60, s. 395.

<sup>34</sup> Marc van der Poel stwierdza, że Cornelius Agrippa, jak każdy neoplatonik, zdradza swoje zainteresowanie mistycyzmem. Ponadto zauważa, iż we wszelkich przedsięwzięciach von Nettesheima towarzyszy mu przekonanie, iż może on zbliżyć się do Boga, ponieważ utrzymuje, iż Bóg przejawiał się w rozmaity sposób w stworzonym przez Siebie świecie. M. van der Poel, dz. cyt., s. 8-10.

zagłębiania się w jego dzieło<sup>35</sup>. Posługując się quasi-klątwą, przestrzega również tych, którzy będą próbowali uczynić z niego czarnego maga, a treści jego dzieła zechcą sprowadzić jedynie do zakazanych heretyckich tez<sup>36</sup>. W części *Do czytelnika* von Nettesheim doprecyzowuje, jaki powinien być adept jego księgi. Cechy, które przywołuje, odnoszą się raczej do religijnej tożsamości mistyka:

---

Albowiem dla was tylko piszemy [niniejsze dzieło – przyp. T.S.C.], których duch nie jest zepsuty, ale zgodny z właściwym porządkiem życia, których pobożny i wstydlivy umysł, jak i niewzruszona wiara są w brzmieniu bojaźni i czci dla Boga, których ręce od grzechu i niegodziwości dalekie, a których obyczaje są stosowne, opanowane i skromne<sup>37</sup>.

---

Agrippa prowadzi czytelnika – adepta swego *opus magnum* – poprzez opisy światów, ukazując, dzięki wnikliwej analizie każdego z nich, konieczne do rozważenia zagadnienia, prowadzące z niższych światów ku wyższym.

Dzięki owej podróży po światach *De occulta...* adept uzyskuje konieczną wiedzę umożliwiającą przywoływanie i jednanie oraz

---

<sup>35</sup> „Vos autem, qui aequa mente ad legendum venitis, si tantam prudentiae discretionem adhibueritis quantam in melle legendo apes, iam securi legite: puto namque vos et utilitatis haud parum et voluptatis plurimum accepturos. Quod si qua repereritis quae vobis non placeant, mittite illa nec utimini: nam et ego vobis illa non probo, sed narro; caetera tamen propterea non respuite: nam et medicorum volumina insipientibus contingit cum antidotis et pharmacis simul etiam venena legere”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *Ad lectorem*, [w:] tegoż, *De occulta...*, s. 65-66.

<sup>36</sup> „Quibus et ego nunc consulo ne nostra scripta legant, nec intelligant, nec meminerint: nam noxia sunt, venenosa sunt; Acherontis ostium est in hoc libro; lapides loquitur, caveant ne cerebrum illis excutiat”. Tamże, s. 65.

<sup>37</sup> „Vobis enim solis scripsimus, quorum animus incorruptus, ad rectum vivendi ordinem institutus, quorum casta et pudica mens ac illibata fides Deum timet ac reveretur, quorum manus sunt ab omni scelere et crimine separatae ac mores pudici, sobrii et modesti”. H.C. Agrippa von Nettesheim, *De occulta...*, III: 65, s. 599.

właściwe wykorzystanie mocy<sup>38</sup>. Owa „podróż” wzbogaca adepta także o wiedzę o nim samym, o funkcji, jaką spełnia w świecie, oraz odkrywa przed nim kolejne coraz to wyższe tajemnice stworzenia, będąc jednocześnie niejako mistyczną drogą prowadzącą do Stwórcy.

Problem tożsamości maga jest powiązany z zagadnieniami odnoszącymi się do człowieka, których większość von Nettesheim zamieścił w trzeciej księdze *De occulta*... Umieszczenie owych zagadnień w księdze poświęconej teologii i Bogu jest istotne z uwagi na nacisk, jaki niemiecki filozof kładzie na splot zagadnień zajmujących się człowiekiem, jak i Bogiem. Należy również wspomnieć, iż większość swych antropologicznych tez filozof zawarł w nieopublikowanym traktacie *Dialogus de Homine*<sup>39</sup>, którego obszernie fragmenty wzbogaciły drugą wersję trzeciej księgi *De occulta*...<sup>40</sup>.

Dzięki analizie, na potrzeby niniejszego artykułu, niektórych najważniejszych tez *De occulta*..., jawi się odpowiedź na pytanie: „czy istnieje tożsamość maga w dobie renesansu?”. Albowiem można zwrócić uwagę na pewne komponenty, które mogą ową tożsamość współtworzyć. Opisana w niniejszym artykule podróż człowieka, obywatelką się zarówno w makro-, jak i w mikroskali kosmologii Agrippy, zdradza pewną konstytutywną cechę owej tożsamości, mianowicie „bycie podróżnikiem”, czyli wędrowcem poszukującym wiedzy i wykorzystującym w tym celu magię. Odbywa się to przy akceptacji Agrippy dla podejścia mistycznego, którego cechą jest kontemplacja. Dalej, wydaje się, że niemiecki

<sup>38</sup> „[...] integra se vobis inexpugnabilis magicae disciplinae scientia insinuabit apparebuntque vobis virtutes illae”. Tamże.

<sup>39</sup> *Dialogus de Homine* zwiera nie tylko spójny pogląd dotyczący człowieka, charakterystyczny dla renesansowych neoplatoników, ale również jest bogaty w odniesienia i komentarze do pierwszego traktatu *Corpus Hermeticum* pt. *Pimander*. Człowiek przez von Nettesheima jest opisany jako mikrokosmos zawierający w sobie trzy światy: *mundus intellectualis*, *mundus elementaris*, *mundus coelestis*. Agrippa wyraża również pogląd, iż człowiek, przebywając w raju, był hermafrodytą, zaś jego upadek nie tylko zerwał więź z Bogiem, ale również poskutkowało podziałem na dwie płcie. M. van der Poel, dz. cyt., s. 31.

<sup>40</sup> Zob. V.P. Compagni, dz. cyt., s. 42–43.

filozof, rozwijając swój projekt *magia renovata*, zakłada przebudowę ludzkiej, a zatem i magicznej tożsamości. Mag praktykujący *De occulta...* jest w ciągłej mistycznej podróży, której celem jest „objęcie Boga”. W trakcie swojej drogi kontempluje i odkrywa zarówno świat, jak i siebie; można zatem stwierdzić, iż mag ciągle wymyka się samopoznaniu, zatem nigdy jego tożsamość nie jest w pełni poznana.

## Bibliografia

- Agrippa ab Netteshym H.C., *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et atrium liber, lectu plane iucundus et elegans*, Francofurtum et Lipsia 1693.
- Agrippa von Nettesheim H.C., *De occulta philosophia libri tres*, red. V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln 1992.
- Agrippa von Nettesheim H.C., *O filozofii tajemnej trzy księgi (fragmenty)*, red., przeł. T.S. Cieślak, „Hybris” 2009, nr 8, s. 118–137.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac., przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Cieślak T.S., *Renesansowa koncepcja duszy w ujęciu H.C. Agrippy von Nettesheim na podstawie „De occulta philosophia”*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 145–161.
- Copleston F., *Filozofia Renesansu*, [w:] tegoż, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1993, s. 284–309.
- Lehrich Ch.I., *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden–Boston 2003.
- Nauert Ch., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965.
- Webster Ch., *Od Paracelsusa do Newtona*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapalowski, seria: „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei”, t. 8, Warszawa 1992.
- van der Poel M., *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declarations*, Leiden 1997.



Zbigniew Łagosz

# Aparat represji wobec ezoteryków i ugrupowań ezoterycznych – zarys problematyki

Już w warstwie etymologicznej ezoteryka w swym prymarnym znaczeniu (*esôtero* – *esô*: „wewnętrzne”, „ukryte”) implikuje na kilku płaszczyznach elementy zbieżne z ideą i działalnością służb specjalnych (wywiadu, kontrwywiadu itp.). Reguła tajności czy wreszcie samej tajemnicy jest przecież niejako na trwałe wpisana w działanie operacyjne służb specjalnych, ale i – co oczywiste – wszelkiej maści ezoterycznych zakonów tajemnych czy pojedynczych ezoteryków<sup>1</sup>. Nawet sama „tajemnica”, choć

---

<sup>1</sup> Ezoterykę zachodnią według koncepcji jednego z pierwszych jej badaczy, Antoine’a Faivre’a, charakteryzują cztery istotne cechy plus dwie mniej istotne, które nie muszą występować, są to: (1) wiara w niewidzialny, pozaprzyczynowy układ odpowiedników pomiędzy widzialnymi i niewidzialnymi wymiarami kosmosu, (2) postrzeganie natury jako przenikanej i ożywianej boską obecnością albo siłą życiową, (3) koncentracja na wyobraźni religijnej jako mocy dającej dostęp do światów i poziomów rzeczywistości pośredniczących między światem materialnym a Bogiem, (4) wiara w proces przemiany duchowej, dzięki której dochodzi do odnowy wnętrza człowieka i nawiązania przezeń ponownego związku z boskością. Dwie inne cechy, niemające charakteru obligatoryjnego, ale często pojawiające się w kontekście «ezoteryzmu» to: (1) wiara w podstawowe podobieństwo licznych czy nawet wszystkich tradycji duchowych, oraz (2) przekonanie o istnieniu mniej lub bardziej tajemnego przekazu wiedzy duchowej” (W.J. Hanegraaff, *Esotericism*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden

diametralnie inna, to jednak również jest w pewien sposób zbieżna, dotyczy bowiem wiedzy. Oczywiście inny jej rodzaj strzegą przed profanami np. organizacje wolnomularskie, a inny służby specjalne, ale każdego z adherentów tych ugrupowań obowiązuje imperatyw stania na straży tajemnicy, służbowej czy wolnomularskiej (czy też innego ugrupowania ezoterycznego).

W tym kontekście nie może dziwić obustronne zainteresowanie swą działalnością służb specjalnych i ugrupowań ezoterycznych. Dla służb specjalnych tajemne zebrania np. łóż wolnomularskich od zawsze były przysłowiową „solą w oku”. Ścisłe przestrzeganie zasad wolnomularskich (tajemne powitania, hasła, tajność członków i rytuału lożowego) wzbudzało w decydentach odpowiedzialnych za trwałość danego systemu politycznego istotny niepokój. Mogło bowiem (a częstokroć tak się przecież działo) dochodzić do zawiązywania spisków przeciwko władzy (np. zorganizowani na wzór masonerii, choć stojący do niej w opozycji, karbonariusze) podczas tajnych spotkań czy lożowych uroczystości. Również poszczególne osoby zrzeszone w różnych zakonach tajemnych były niezwykle interesujące dla wywiadów państw. Mogły one pod agendą spotkań ezoterycznych

---

2006, s. 340). Wouter Hanegraaff wskazuje, iż koncepcja Faivre'a nie przystaje do zjawisk współczesnych, a jedynie do pewnych renesansowych i być może jeszcze osiemnastowiecznych zjawisk kulturowych, wykazując **równocześnie** „heurystyczną wartość” Faivre'owskich kategorii (tzn. niczego tak naprawdę nie wyjaśniają, ale są pomocne we wprowadzaniu w krąg pojęć, którymi tu trzeba operować) (tamże). Definiuje zatem Hanegraaff ezoterykę jako „wiedzę odrzuconą”, stając w opozycji do koncepcji Faivre'a, poprzez ukazanie owego mechanizmu odrzucenia, które w łonie protestantyzmu „stopiły” luźne wcześniej wątki ezoteryczne w jeden, odrzucony właśnie wtedy kłęb idei (W. Hanegraaff, *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 197-216). Powstało zatem nowe podejście uwolnione od kategoryzacji Faivre'a, zdefiniowane jako empiryczno-historyczne. Niezwykle trafnie ezoterykę dookreśla Maciej B. Stępień, pisząc: „Jest to [zachodnia ezoteryka - przyp. Z.Ł.] zbiór idei ukształtowany przez zderzenie biblijnej i pogańskiej tradycji oraz długofalowe skutki tego spotkania, do którego należą wielorako powiązane ze sobą nurty religijno-filozoficzne o charakterze alternatywnym i dysydenckim w stosunku do głównego nurtu nauki i religii w kulturze zachodniej” (M.B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015, s. 88).



(tak krajowych, jak i zagranicznych), rozpracowywać ewentualne spiski czy też pozyskiwać informacje, których zdobycie nastroczało zwykle wiele trudności (np. brak możliwości wprowadzenia w dane środowiska agenta). Dla przykładu warto przywołać jednego z założycieli Ordo Templi Orientis, Theodora Reussa (1855–1923), który był agentem cesarskim rozpracowującym kręgi marksistowskie (podczas pobytu w Londynie donosił m.in. o poczynaniach rodziny Karola Marksa)<sup>2</sup>, a nazywany „ojcem magii współczesnej” Aleister Crowley (1875–1947) podczas II wojny światowej współpracował z wywiadem brytyjskim<sup>3</sup>. W tym miejscu należy również wspomnieć o wpływie ezoteryki na kształt systemów politycznych, czego dobitnym przykładem niech będzie formowanie się III Rzeszy, której to załóżki wykwały się w ezoterycznym stowarzyszeniu Thule<sup>4</sup>.

W niniejszym tekście chciałbym przedstawić pokrótce działania polskiej Służby Bezpieczeństwa przeciwko ugrupowaniom ezoterycznym (i pojedynczym ezoterykom) w latach 1945<sup>5</sup>–1989 na podstawie materiałów zebranych w Instytucie Pamięci Narodowej. Ponieważ materiał tam zgromadzony jest niezwykle obszerny (same akta dotyczące wolnomularstwa liczą niemal 5000 stron), dokładny opis spraw podjętych przez UB i SB w interesującym nas zakresie nie

<sup>2</sup> F. King, *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, przeł. J. Moderski, T. Olszewski, Poznań 1996, s. 73.

<sup>3</sup> Zob. R.B. Spence, *Secret Agent 666. Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult*, Port Townsend 2008.

<sup>4</sup> Zob. N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2001.

<sup>5</sup> 22 listopada 1938 r., dekretem prezydenta Ignacego Mościckiego, zostały w Polsce rozwiązane wszelkie „zrzeszenia masońskie”. Jednakże do czasu wydania tego dekretu tak cywilny aparat bezpieczeństwa, jak i służby kontrwywiadu wojskowego nie zajmowały się rodzimymi organizacjami wolnomularskimi i parawolnomularskimi. Przyczyny tego stanu rzeczy można doszukiwać się w fakcie, iż na szesnaście rządów po przewrocie majowym trzynastcie z nich miało premierów będących wolnomularzami. Brak infiltracji tychże środowisk mógł być zatem wynikiem obawy funkcjonariuszy przed napotkaniem w inwigilowanym środowisku swoich zwierzchników czy też dostojników państwowych. Zob. L. Hass, *Stanisława Stempowskiego spotkania z policją polityczną w 1938 i 1940 roku: dwa nie publikowane fragmenty „Pamiętników” S. Stempowskiego, „Ars Regia” 1994, nr 2 (7), s. 87–111.*

jest tu możliwy (będzie stanowił jednak przedmiot analiz w osobnej publikacji książkowej).

Pierwszym, który podniósł sprawę szerokiej inwigilacji środowisk ezoterycznych w Polsce, był Krzysztof Kaczmarek, który opublikował tekst *Działania aparatu represji wobec masonerii w Polsce Ludowej*<sup>6</sup>. W artykule autor zawarł syntetyczny opis najważniejszych śledztw prowadzonych przez Służbę Bezpieczeństwa, skupiając się przede wszystkim na wolnomularstwie. Zainspirowany ustaleniami Kaczmarek autor niniejszego artykułu opublikował w 2013 r. tekst *Robert Walter's Struggle with the UB: the Unknown Story*<sup>7</sup>, opisujący szczegółowo losy ezoteryka Roberta Waltera (1908–1981), inwigilowanego i osadzonego w areszcie przez aparat bezpieczeństwa. Jednak dopiero rok 2015 przyniósł monografię Tomasza Kroka pt. *Antymasońska komórka Episkopatu Polski w świetle badań i dokumentów (1946–1952)*, skupiającą się szczegółowo na jednym z ważkich aspektów rozpracowywania ezoteryków przez SB, a przygotowaną na podstawie materiałów zgromadzonych przez jej oponenta, a mianowicie Kościół katolicki<sup>8</sup>. Wyżej wymienione pozycje to jak dotąd jedyne znane autorowi opracowania opisujące niezwykle przecięż zasobne w dokumentację (archiwa IPN) zjawisko walki SB z masonerią i paramasonerią, czyli ze strukturami, jak określały je służby, mafijnymi.

Komunistyczny aparat represji jako pojęcie obejmuje znaczeniowo szeroki zakres strukturalny, tak cywilny, jak i wojskowy. W niniejszym tekście przedmiotem zainteresowania będzie działalność tego pierwszego, w skład którego należy zaliczyć: Resort Bezpieczeństwa Publicznego przekształcony następnie w 1945 r. w Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego (wraz ze strukturami terenowymi), jednostki Służby Bezpieczeństwa MSW oraz jednostki MSW rozwiązane w 1990 r. w wyniku zorganizowania Urzędu

---

6 K. Kaczmarek, *Działania aparatu represji wobec masonerii w Polsce Ludowej*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989” 2004, nr 1 (1), s. 186–227.

7 Z. Łagosz, *Robert Walter's Struggle with the UB: the Unknown Story*, „Studia Religiologica” 2013, t. 46, nr 4, s. 293–306.

8 T. Krok, *Antymasońska komórka Episkopatu Polski w świetle badań i dokumentów (1946–1952)*, Gdynia-Kraków 2015.

Ochrony Państwa<sup>9</sup>. Pracę operacyjną podejmowaną przez ww. służby wobec ezoteryków oraz wolnomularstwa i parawolnomularstwa można podzielić na dwa okresy. W pierwszym z nich – wczesnym (lata od 1945 do 1956) – materiały operacyjne dotyczące szeroko rozumianej ezoteryki były (w ogromnej części) wypadkową przejęcia zlikwidowanego w 1952 r. archiwum „komórki antymasońskiej” działającej przy episkopacie Polski. Jego wytwórcy: Jerzy Krasnowolski (1920–2012), prominentny działacz Pax i wiceprezes Klubu Inteligencji Katolickiej „Dialog” w Warszawie oraz Ludwik Tyborski (1911–1988), prawnik, socjolog, autor tekstów dla miesięcznika „Więź”<sup>10</sup>, wytworzyli swoistego rodzaju dokumentację, opartą w większości na domysłach i plotkach, dotyczącą – w dużej mierze przypadków rzekomej – przynależności poszczególnych osób do masonerii i paramasonerii. Jerzy Krasnowolski równocześnie działał jako Tajny Współpracownik Służby Bezpieczeństwa pod pseudonimem „Stanisław Pielewski”, dostarczając opracowane materiały tak Kościołowi katolickiemu, jak i SB. Można sądzić, i takiego zdania jest autor niniejszego artykułu, po szczegółowej analizie wymienionej już pozycji Kroka, że tylko dzięki tym opracowaniom mogło dojść w strukturach tej policji politycznej, jaką była SB, do jakiegokolwiek charakterystyki „wroga ideowego”, czyli wolnomularstwa i jego pochodnych. Kwestią tą zajmowała się sekcja IV Wydziału VI Departamentu V MBP<sup>11</sup> pod dyrekcją Julii Brystiger (później Wydział VI Departamentu III). Pracujący tam funkcjonariusze nie byli merytorycznie do tego rodzaju pracy przygotowani – jak pisze Filip Musiał:

---

<sup>9</sup> F. Musiał, *Podręcznik bezpieki. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2007, s. 12.

<sup>10</sup> T. Krok, dz. cyt., s. 55.

<sup>11</sup> Departament V – Społeczno-Polityczny, odpowiedzialny za ochronę partii przed wpływami „reakcji”, a także nadzór nad stowarzyszeniami społecznymi i wpływami związków religijnych (głównie Kościoła katolickiego) na życie społeczne. Zob. *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, t. 1: 1944–1956, red. K. Szważyk, Warszawa 2005, s. 35. Wydział VI Departamentu V to ochrona administracji państwowej i quasi-samorządowej, instytucji oświatowych i kulturalnych.

---

W pierwszych latach powojennych w szeregi UB wstępowały osoby nieposiadające odpowiedniego przygotowania teoretycznego – najczęściej przeszkolone jedynie na Kursie Specjalnym (zazwyczaj miesięcznym; nazywanym też Kursem Szkoły Specjalnej), przeprowadzanych przy wojewódzkich urzędach bezpieczeństwa publicznego. Dominowały osoby *klasowo bliskie* nowej – zainstalowanej przez Sowieców – władzy, a więc robotnicy i chłopci, legitymujący się najczęściej tylko wykształceniem podstawowym (często niepełnym). Nawet wśród kadry kierowniczej posiadanie dyplomu ukończenia szkoły średniej było rzadkością<sup>12</sup>.

---

W latach tych przynależność<sup>13</sup> do wolnomularstwa czy bycie ezoterykiem było „ideowo podejrzane”, jednak głównej przyczyny aresztowań w tychże środowiskach nie stanowiła wówczas „wroga ideologia”, ale rzekoma działalność szpiegowska. Widać to wyraźnie w dokumentacji spraw, które przytoczę. Do tych najważniejszych prowadzonych w owym czasie, tak ze względu na zaangażowanie UB, jak i późniejsze skutki, zaliczyć można trzy: sprawę Towarzystwa Teozoficznego, Roberta Waltera w konotacji z Zakonem Memphis-Misraim i Mariana Gruzewskiego wraz z jego postulowanym ustrojem homokratycznym. Na kanwie tych rozpracowań operacyjnych powstała niezwykle obszerna dokumentacja dotycząca środowisk ezoterycznych w ogóle, która była wykorzystywana później w innych akcjach.

Niezwykle tragicznie podjęcie działań operacyjnych zakończyło się dla eks-cichociemnego rtm. Andrzeja Rudolfa Czaykowskiego (1912–1953), przeciwko któremu Wydział II Departamentu I MBP prowadził sprawę o szpiegostwo. W toku śledztwa okazało się, iż część jego współpracowników mających stanowić „siatkę szpiegowską” to byli teozofowie. Około 1925 r. Warszawskie Towarzystwo Teozoficzne zakupiło majątek w Mężeninie, który na lata stał się oazą tego ruchu w Polsce. Powstała tam spółdzielnia „Przyjaciele Uroczyska Mężenin” – była ona kanwą działalności teozofów

---

<sup>12</sup> F. Musiał, dz. cyt., s. 16.

<sup>13</sup> Oczywiście przynależność przedwojenna.

i związanych z nimi wolnomularzami obrządku mieszanego „Le Droit Humain”<sup>14</sup>. Prezes spółdzielni, Zofia Wieszczycka, była skoli-gacona z Czaykowskim, który był jej siostrzeńcem. Już przed wojną ruch teozoficzny skupiał piłsudczyków, a podczas II wojny światowej w Mężeninie miał się ukrywać oddział „żołnierza wyklętego” Władysława Łukasika<sup>15</sup> (1906–1949) ps. „Młot”; nazwiska teozofów, takich jak gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz (1893–1964), mjr Tadeusz Kruk-Strzelecki (1895–1951), Janina Karasiówna (1903–1948) i Halina Krzyżanowska (1889–1951) (wszyscy działali czynnie w wojennej konspiracji) siłą rzeczy musiały przyciągnąć uwagę władz komunistycznych. Teozofów rozpracowywały dwa odrębne departamenty I i V<sup>16</sup>, które połączyły siły, ewidencjonując 77 osób i rozbijając trwale działalność polskich teozofów<sup>17</sup>. Wiele osób zostało aresztowanych, wśród nich: Sylwia Rzeczycka, Maria Kreczmarowa, Leokadia Piekarska, Anna Łypacewicz, płk. Ludwik Zych<sup>18</sup> (1894–1958). Kanwą aresztowań nie była działalność na polu teozoficznym, a rzekoma działalność szpiegowska. Aresztowany w Krakowie Czaykowski wyrokiem WSR w Warszawie został skazany na karę śmierci, w 1953 r. wyrok wykonano w więzieniu mokotowskim. Losy innych uwięzionych oraz szczegółowe przedstawienie sprawy Czaykowskiego będą tematem odrębnego opracowania.

Odpryskiem sprawy teozofów było aresztowanie w 1952 r. mającego szereg licznych kontaktów w środowiskach władzy i inteligencji ezoteryka Roberta Waltera<sup>19</sup>, pełniącego funkcję Wiel-

<sup>14</sup> Na temat Mężenina zob. D. Bargielowski, *Po trzykroć pierwszy. Michał Tokarzewski-Karaszewicz. Generał broni, teozof, wolnomularz, kapłan Kościoła liberalno-katolickiego*, t. 1, Warszawa 2000.

<sup>15</sup> Wiele przesłanek wskazuje na to, iż jeszcze przed wojną Łukasik pracował na rzecz polskiego wywiadu, infiltrując lewicujące środowisko Zakonu „Le Droit Humain”. Miał tam rozpracowywać Wandę Wasilewską, komunistkę będącą częstym gościem w Mężeninie. Byłoby to ciekawe w świetle informacji, iż podczas II wojny światowej w owym ośrodku sam się ukrywał i przechowywał broń.

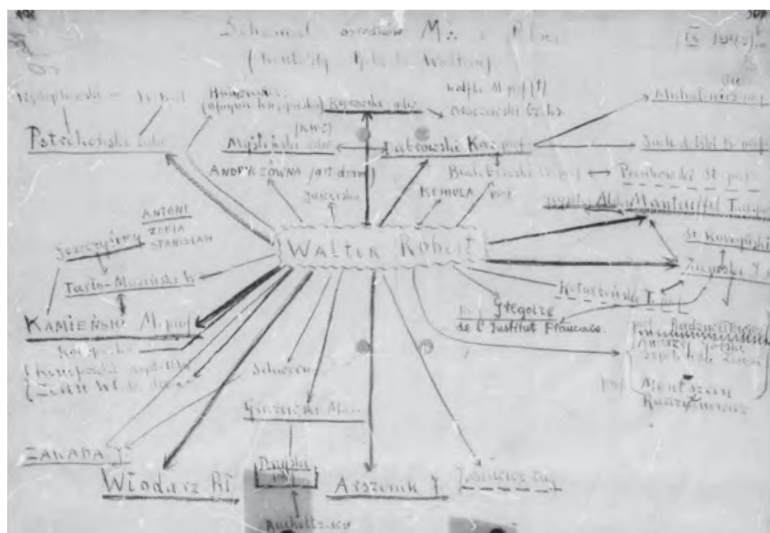
<sup>16</sup> Sprawa obiektowa „Polskie Towarzystwo Teozoficzne” nr 180/IV.

<sup>17</sup> K. Kaczmarski, dz. cyt., s. 197.

<sup>18</sup> „Aresztowania wśród teozofów”, z września 1951 r. (IPN BU 00231/95 t. 4, k. 67).

<sup>19</sup> Zob. akta sprawy: Robert Walter IPN BU 0 1251/226.

kiego Kopty w rycie Memphis-Misraim. Tu przyczynkiem do aresztowania był kontakt Waltera podczas okupacji z Borysem Smysłowskim, szefem placówki wywiadowczej Sonderstab R, dowódcą 1. Rosyjskiej Armii Narodowej, a równocześnie dostojnikiem rytu M-M. Sprawę Waltera szczegółowo opisałem we wzmiankowanym już artykule *Robert Walter's...*, w którym uwytkniłem jako wysoce prawdopodobną jego działalność dla służb wywiadu brytyjskiego. Walter spędził w areszcie ponad trzy lata, gdzie także był inwigilowany przez tajnego współpracownika UB o pseudonimie „Maksym” – pod tym pseudonimem ukrywał się Juliusz Wilczur-Garztecki<sup>20</sup>.



Fot. 1. Siatka kontaktów R. Waltera – inwigilacja UB (IPN BU 0 1355/92/Jacket/430/4)

<sup>20</sup> IPN BU 00 168/79/1/7010/1.

Aresztowaniem i wyrokiem skazującym (7 lat więzienia) zakończyła się również inwigilacja innego ezoteryka – Mariana Grużewskiego (1885–1963). Był on malarzem transowym, martynistą i różokrzyżowcem. Utworzył zręby własnego ustroju politycznego nazwanego homokracją, w który zaangażował kilku znajomych. Idea Ruchu Homokratycznego opierała się na tezach, iż:

---

W każdej jednostce ludzkiej istnieje ontologicznie i w sposób przyrodzony człowieczeństwo. Zjawisko to jest niezależne od różnic rasowych, narodowych, kulturalnych i moralnych. Należy przyjąć zasadę, że ten potencjał w jednostce nie ulega w żadnym przypadku zniszczeniu<sup>21</sup>.

Zachowanie godności człowieczeństwa i jak najpełniejsze zaspokojenie praw człowieczeństwa jest uzyskane wtedy, jeżeli jednostka ludzka ma poczucie jak najmniejszego uzależnienia od innych jednostek i od całego społeczeństwa<sup>22</sup>.

---

Grę operacyjną podjął z Grużewskim Tyborowski, który umiejętnie podsycił mrzonki malarza o wprowadzeniu w życie jego pomysłów. Konsekwencje owych całkowicie nierealnych od samego początku idei okazały się niezwykle brzemiennie w skutki – Grużewski wraz z innymi osobami został oskarżony o występowanie przeciwko ustrojowi państwa ludowego i skazany prawomocnym wyrokiem.

W obszarze zainteresowania UB w latach 50. znalazło się również wielu innych ezoteryków. W tym okresie toczyły się przynajmniej cztery większe akcje operacyjne o kryptonimach: „Zakopane”, „Róża”, „Wilno” i „Sedirowcy”<sup>23</sup>, których główną kanwą działania była przynależność inwigilowanych osób do różnych organizacji ezoterycznych.

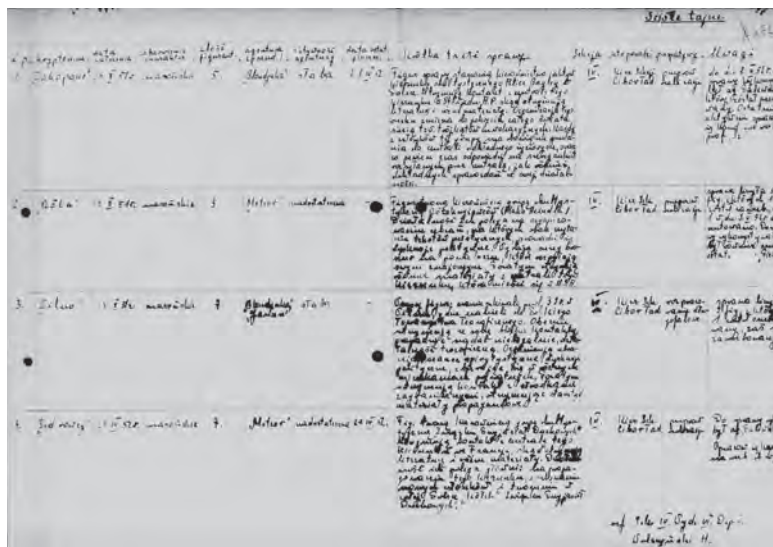
---

<sup>21</sup> „Homokracja” z września 1951 r. (IPN BU 01222/3048/Jacket, k. 359). Materiał zgromadzony na podstawie rozmów Tyborowskiego z Grużewskim.

<sup>22</sup> Tamże, k. 361.

<sup>23</sup> IPN BU 0 1355/92/Jacket/430/4.





Fot. 2. Lista spraw operacyjnych przeciwko ezoterykom (IPN BU 0 1355/92/Jacket/430/4)

Należy podkreślić raz jeszcze, iż trzon dokumentacji, którą w omawianym okresie posługiwał się Urząd Bezpieczeństwa, był wytworem „antymasońskiej komórki”, działającej przy episkopacie Polski, a zarekwirowanej podczas jej likwidacji przez UB.

W inwigilacji wolnomularstwa i ezoteryków następuje kilkulatnia przerwa, która trwała od 1955 r. do początku lat 60. Wtedy zaczynają pojawiać się pierwsze poważne opracowania na temat idei ruchów wolnomularskich i ezoteryków, wytwarzane na potrzeby SB przez jej pracowników, ale w głównej mierze przez Tajnych Współpracowników wywodzących się z inwigilowanych środowisk. W jednym z takich opracowań czytamy:

---

Masoneria w Polsce stanowi problem, którym Służba Bezpieczeństwa do obecnej chwili zajmowała się jedynie wycinkowo



i fragmentarycznie. Stąd i rezultaty takiego zainteresowania są niepełne i nie obrazują w dostateczny sposób całokształtu działalności masonerii w Polsce, jej faktycznych wpływów i znaczenia oraz możliwości oddziaływania na życie polityczne, gospodarcze i kulturalne w kraju, w dogodnym dla interesów masonerii kierunku. Niemniej jednak z tych fragmentarycznych i niepełnych danych zebranych dotąd wynika, iż mimo braku legalizacji i pozostawania w mocy dekretu antymasońskiego z 22 XI 1938 r. masoneria polska prowadzi aktualną działalność w sposób nadzwyczaj zakonspirowany, mafijny i zakamuflowany do perfekcji, kontynuując ją nieprzerwanie od czasu pierwszej niepodległości. Działalność ta ma w sumie charakter antykomunistyczny, w oparciu o tzw. „personalizm”, który nie jest do pogodzenia z ideą komunistyczną<sup>24</sup>.

---

Wtedy też ruszyły sprawy o kryptonimach: „Ezoteryści”, „Masoneria”, „Polskie Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Indyjskiej” i wiele innych. Rozpracowywani byli pojedynczy ezoterycy, a część z nich podjęła współpracę z SB (Włodzimierz Tarło-Maziński, Lech „Emfazy” Stefański, Jerzy Prokopiuk i in.), często pod wpływem szantażu i zastraszenia. Losy tych spraw, jak i poszczególnych ezoteryków znacznie wykraczają jednak poza zakres niniejszego artykułu. To temat na szczegółowe monograficzne opracowanie. Artykuł ten jest tylko pewnego rodzaju szkicem, a zebrane tu materiały w żaden sposób nie wyczerpują tematu.

## Bibliografia

- Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, t. 1: 1944–1956, red. K. Szwa-grzyk, Warszawa 2005.
- Bargielowski D., *Po trzykroć pierwszy. Michał Tokarzewski-Karaszewicz. Generał broni, teozof, wolnomularz, kapłan Kościoła liberalnokatolickiego*, t. 1, Warszawa 2000.

---

<sup>24</sup> IPN BU 0 1355/92/Jacket/430/4, s. 1832.

- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2001.
- Hanegraaff W.J., *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 197–216.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 340.
- Hass L., *Stanisława Stempowskiego spotkania z policją polityczną w 1938 i 1940 roku: dwa nie publikowane fragmenty „Pamiętników” S. Stempowskiego*, „Ars Regia” 1994, nr 2 (7), s. 87–111.
- Kaczmarek K., *Działania aparatu represji wobec masonerii w Polsce Ludowej*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989” 2004, nr 1 (1), s. 186–227.
- King F., *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, przeł. J. Moderski, T. Olszewski, Poznań 1996.
- Krok T., *Antymasońska komórka Episkopatu Polski w świetle badań i dokumentów (1946–1952)*, Gdynia–Kraków 2015.
- Łagosz Z., *Robert Walter’s Struggle with the UB: the Unknown Story*, „Studia Religiologica” 2013, t. 46, nr 4, s. 293–306.
- Musiał F., *Podręcznik bezpieczeństwa. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2007.
- Spence R.B., *Secret Agent 666. Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult*, Port Townsend 2008.
- Stępień M.B., *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.

Anna Peck

# Czy Jezus był buddystą? Aspekt kolonialny i dysonans kognitywny w anglosaskiej debacie intelektualnej

## Konstruowanie obrazu buddyzmu tybetańskiego

Problematyka konstruowania „zachodnich” wyobrażeń na temat „wschodnich” kultur i tradycji religijnych wielokrotnie podejmowana była w ciągu ostatnich dziesięcioleci przez badaczy historii intelektualnej. Zwracali oni uwagę na szczególne miejsce, jakie zajmowały w wyobraźni zachodniej konstrukcje kognitywne dotyczące buddyzmu tybetańskiego – postrzeganego jako tajemniczy, mistyczny, ezoteryczny, pełen cudowności<sup>1</sup>. Jednym z fascynujących problemów były obserwowane przez wczesnych misjonarzy chrześcijańskich w XVII i XVIII wieku, a następnie przez XIX-wiecznych badaczy europejskich, profesjonalistów i amato-

---

<sup>1</sup> Np. D.S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago 1998; tenże, *New Age Orientalism: The Case of Tibet*, „Tricycle: The Buddhist Review” 1994, nr 3, s. 1-5; tenże, „Lamaism” *And the Disappearance of Tibet*, „Comparative Studies in Society and History”, t. 38, nr 1, s. 3-25; E.L. Mullen, *Orientalist Commercializations: Tibetan Buddhism in American Popular Film*, „Journal of Religion and Film” 1998, t. 2, nr 2, s. 1-19; też, *The American Occupation of Tibetan Buddhism: Tibetans and Their American Hosts in New York City*, Münster-New York 2001.

rów, podobieństwa między tradycją buddyjską i chrześcijańską, a właściwie buddyzmem tybetańskim, nazywanym wówczas lamaizmem oraz katolicyzmem<sup>2</sup>.

Dyskurs kolonialny, prowadzony w tym okresie w świecie zachodnioeuropejskim, a od poł. XIX wieku także amerykańskim, opierał się nie tylko na niepodważalnym przekonaniu o własnej wyższości cywilizacyjnej, ale także o religijnej supremacji tradycji chrześcijańskiej. W konsekwencji zauważanie podobieństwa rytuałów religijnych, form sztuki religijnej, treści nauczania prowadziło do konkluzji o istniejących w przeszłości wpływach zachodnich i chrześcijańskich. Wcześni badacze buddyzmu tybetańskiego identyfikowali źródła tych wpływów w nurtach chrześcijańskich, takich jak nestorianizm, a nawet kreowali hipotezy o nieznanym średnio-wiecznych misjonarzach katolickich, którzy docierać mogli do Tybetu.

Pierwsze relacje historyczne misjonarzy katolickich, którym udało się dotrzeć do Tybetu, np. jezuita Ippolita Desideriego na początku XVIII wieku czy lazarysty Évariste'a Régis'a Huca w latach 40. XIX wieku, z jednej strony zwracały uwagę na niezwykle podobieństwa, z drugiej jednakże na głębokie różnice teologiczne<sup>3</sup>. Hierarchiczna struktura organizacyjna w buddyzmie tybetańskim i Kościele katolickim, podobne zasady życia zakonnego, używanie różańca podczas modlitwy, śpiewy i procesje, przedstawianie katolickich świętych i buddyjskich oraz wiele innych postrzegane były przez katolickich duchownych jako wyłącznie powierzchowne podobieństwa zewnętrznych form.

Badania religioznawcze, podobnie jak i historyczne, archeologiczne, etnograficzne czy językoznawcze prowadzone były pod auspicjami zachodnich mocarstw kolonialnych i często wykorzystywane były przez sponsorów jako materiał wywiadowczy. Brytyjskie

<sup>2</sup> D.S. Lopez, *Prisoners...*, s. 24–29.

<sup>3</sup> Zob. I. Desideri, *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri*, Boston 2010; E.R. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*, t. 1–2, Paris 1850; E.R. Huc, P. Sinnett, *Recollections of a Journey through Tartary, Thibet, and China, During the Years 1844, 1845, and 1846*, New York 1852.

zainteresowanie regionem oraz prowadzone intensywnie badania nad buddyzmem tybetańskim stanowiły część tzw. wielkiej gry, rywalizacji brytyjsko-rosyjskiej prowadzonej w XIX i na początku XX wieku<sup>4</sup>. Momentem kulminacyjnym rywalizacji stała się brytyjska inwazja Tybetu, tzw. misja Younghusbanda. Jednym z członków tej „misji” był brytyjski oficer Laurence Austine Waddell, czołowy badacz buddyzmu tybetańskiego, autor obszernego studium tej tradycji<sup>5</sup>.

Opinie, spopularyzowane przez brytyjskiego badacza, porównującego buddyzm tybetański, nazywany przez niego „lamaizmem”, do katolicyzmu, określanego także jako „papizm”, stanowiły z jednej strony kolonialne postrzeganie świata, a z drugiej wyrażało często występujące wśród ówczesnych protestantów uprzedzenia antykatolickie. W takim kontekście Waddell postrzegł buddyzm tybetański nie tylko jako podrzędną tradycję azjatycką, ale także jako zniekształconą wersję buddyzmu, podobnie jak katolicyzm stanowił zniekształconą wersję chrześcijaństwa<sup>6</sup>. Waddell, podobnie jak inni kolonialni uczeni anglosascy końca XIX wieku, dopuszczał hipotetyczną możliwość wpływu chrześcijan na rozwój struktur czy rytuałów „lamajskich”, ale nie widział możliwości sytuacji odwrotnej, wywierania wpływu na wczesne chrześcijaństwo przez buddyzm.

---

<sup>4</sup> J. Burds, *The Second Oldest Profession*, t. 1: *A World History of Espionage*, Prince Frederick 2011, s. 95–99; F.P. Hitz, *The Great Game. The Myth and Reality of Espionage*, New York 2004, s. 163; R. Johnson, *Spying for Empire: The Great Game in Central and South Asia, 1757–1947*, London 2006, s. 21–35, 206–208; K.E. Meyer, B.B. Shareen, *Tournament of Shadows: The Great Game and the Race for Empire in Central Asia*, New York 1999, s. 202–260; P. Hopkirk, *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*, New York 1992, s. 502–512; A. Znamenski, *Red Shambhala: Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*, Wheaton 2011, s. 19–20. Rudyard Kipling, piewca brytyjskiego kolonializmu, spopularyzował termin *Great Game* w powieści dla młodzieży, zatytułowanej *Kim*, utrwalając przekonanie o trwałym nieustannie współzawodnictwie wywiadów brytyjskiego i rosyjskiego w regionie oraz o brytyjskiej misji cywilizacyjnej. Zob. R. Kipling, *Kim*, Garden City 1966, s. 167, 197–206, 227–234, 253–257, 271–275.

<sup>5</sup> L.A. Waddell, *The Buddhism of Tibet, or, Lamaism: with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its Relation to Indian Buddhism*, London 1885.

<sup>6</sup> D.S. Lopez, *Prisoners...*, s. 20–45.

Praktyczna niedostępność Tybetu dla zachodnich przybyszy w XIX i pierwszej połowie XX wieku, a następnie w okresie po inwazji chińskiej, stwarzała warunki dla tworzenia i popularyzacji w krajach zachodnich, przede wszystkim anglosaskich, ezoterycznych wizji idealnego kraju oraz prowadziła do poszukiwania nowych metod badawczych<sup>7</sup>. Fascynacje buddyzmem tybetańskim rozwinęły się ponownie w świecie zachodnim, a szczególnie w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX wieku. Spekulacje na temat buddyjskich źródeł nauk Jezusa Chrystusa oraz buddyjskich korzeni wczesnego chrześcijaństwa nieustannie pojawiają się w nowych wersjach, nawiązujących zawsze do publikacji, której autorem był Nicolas Notovitch, znany w literaturze zachodniej w takiej właśnie wersji jego imienia i nazwiska<sup>8</sup>. Sprowokował on trwające już od ponad stu lat dyskusje i poszukiwania odpowiedzi na pytanie: czy Jezus był buddystą?

## Konstruowanie hipotezy buddyjskich korzeni chrześcijaństwa

Badania, określane w nauce przełomu XIX i XX wieku jako orientalistyczne, w tym także buddystyczne, prowadzone były równoległe z dynamicznie rozwijającymi się studiami biblistycznymi, historycznymi, religioznawczymi i lingwistycznymi nad tekstami

<sup>7</sup> A. Peck, *Polityka Chińskiej Republiki Ludowej wobec Tybetu: wielowymiarowość problematyki religijno-etnicznej (People's Republic of China Politics towards Tibet: Multidimensionality of Religious and Ethnic Issues)*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie*, t. 1, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 282.

<sup>8</sup> W oryginalnej wersji rosyjskiej, Николай Александрович Нотович, a w polskiej transliteracji Nikołaj Notowicz. W żadnej z tych wersji nie pojawia się w anglosaskiej debacie intelektualnej czy religioznawczej, stąd autorka posługuje się pisownią, która widniała na anglojęzycznych wydaniach książek tego autora. Notovitch określany był w krajach Europy i Stanach Zjednoczonych często jako autor rosyjsko-francuski: H.L. Fader, *The Issa Tale That Will Not Die: Nicholas Notovitch and His Fraudulent Gospel*, Washington 2003, s. 83.

Starego i Nowego Testamentu, ze specjalnym zainteresowaniem początkami chrześcijaństwa. Zainteresowania te prowadziły do formułowania niezwykle różnorodnych interpretacji w ciągu ostatnich dwóch stuleci. Bostoński intelektualista i pastor protestancki Edward Everett Hale zażartował w swej publikacji z 1894 r., że żaden z szanujących się uczonych – biblistów, religioznawców, historyków – nie mógłby liczyć na rozwój kariery naukowej i uzyskanie stanowiska profesorskiego bez stworzenia nowatorskiej hipotezy lub reinterpretacji życia Jezusa Chrystusa<sup>9</sup>.

Równoległe fascynacje odkrywaniem korzeni chrześcijaństwa i buddyzmu wykraczały poza kręgi naukowe, prowadziły do paranaukowych i pseudonaukowych poszukiwań i konstruowania nie tylko nowych interpretacji i hipotez, ale także nowego materiału dowodowego, źródeł pisanych i archeologicznych. W konsekwencji w ciągu ostatnich dwóch stuleci Jezus przedstawiany był w badaniach naukowych, ale przede wszystkim w popkulturze, nie tylko jako Bóg-człowiek, ale także apokaliptyczny prorok, społeczny radykał, rewolucjonista, a nawet inicjator ruchu hippisowskiego. Badacze podkreślali ogromne luki w wiedzy na temat historycznego Jezusa<sup>10</sup>, podczas gdy popularna kultura traktowała te luki jako bazę do niekończących się spekulacji. Na tym gruncie pojawiły się próby udowodnienia, że Jezus spędził okres młodości, pominięte w Ewangeliach lata między piętnastym a trzydziestym rokiem życia, studiując buddyzm na terenie Indii, a nawet docierając do Tybetu.

W takim kontekście wpływ chrześcijaństwa rozumiany był jako oddziaływanie wyższej kultury europejskiej na prymitywne kultury azjatyckie. Odmienny charakter miały zaproponowane pod koniec XIX wieku interpretacje odwracające dotychczasowy sposób

---

<sup>9</sup> E.E. Hale, *Review: The Unknown Life of Christ. Reviewed Work: La Vie Inconnue De Jesus-Christ by Nicholas Notovitch*, „The North American Review” 1894, t. 158, nr 450, s. 594.

<sup>10</sup> Np. jedna z najnowszych publikacji: B.D. Ehrman, *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*, New York 2016.

rozumowania. Przedstawiały one Jezusa jako studenta buddyzmu, zafascynowanego istniejącą już od pięciu stuleci tradycją. W nowych konstrukcjach, poszukujących śladów wpływu buddyzmu na chrześcijaństwo, w nowatorski sposób wskazywano na wpływ starszej, ukształtowanej tradycji z rozwiniętymi koncepcjami filozoficznymi na młodszą, dopiero powstającą tradycję chrześcijańską. Wyrazem tych tendencji były kolejne publikacje, takie jak dwóch brytyjskich autorów, Ernesta De Bunsena, *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christian* z 1880 r., czy Arthura Lillie'a, *Buddhism in Christendom* z 1887 i *The Influence of Buddhism on Primitive Christianity* z 1893 r.<sup>11</sup> Notovitch miał już więc przetarty szlak.

Współczesny amerykański badacz anglosaskich fascynacji buddyzmem, H. Louis Fader, zwracał uwagę na permanentną popularność hipotezy o chrześcijańskich korzeniach tej religii, pokazując „how persistent the publication of the Notovitch account concerning Issa has indeed been right up to the end of the twentieth century and beyond”<sup>12</sup>. Należy więc postawić dwa pytania: jaką argumentacją posługiwali się zwolennicy, a nawet entuzjaści tezy o buddyjskich studiach Jezusa, a w konsekwencji buddyjskich korzeniach chrześcijaństwa oraz dlaczego taka hipoteza, pomimo braku jakichkolwiek wiarogodnych dowodów, nieustannie powraca w zachodnim, a szczególnie zachodnim religijnym dyskursie intelektualnym.

## Czy Jezus był buddystą? Rewelacje Notovitcha

Nicolas Notovitch był autorem wydanego w 1894 r. bestselleru: *La Vie inconnue de Jésus-Christ*, wydanego także w tłumaczeniu angielskim: *The Unknown Life of Jesus Christ*. W podtytule Notovitch

<sup>11</sup> D.S. Lopez, P. McCracken, *In Search of the Christian Buddha: How an Asian Sage Became a Medieval Saint*, New York 2014, s. 193–195.

<sup>12</sup> H.L. Fader, dz. cyt., s. 25.



zapewniał, że nie jest to jego oryginalna praca, ale wyłącznie relacja z podróży, która doprowadziła do odnalezienia w buddyjskim klasztorze rewelacyjnych rękopisów oraz ich wierne tłumaczenie. Obszerne fragmenty tych tekstów zostały włączone w publikacji Elizabeth Clare Prophet, amerykańskiej propagatorki ezoteryzmu typu New Age<sup>13</sup>. Książka ta wydana została w wersji polskiej w ezoterycznej serii „ksiąg tajemnic”. Poszukując argumentów potwierdzających wiarygodność rewelacji Notovitcha, Elizabeth Clare Prophet zamieściła zdjęcia z 1939 r., wykonane i udostępnione jej przez Szwajcarkę Elizabeth Caspari. Jedno z nich przedstawia siedzącego lamę z niemożliwym do identyfikacji manuskrytem w rękach i podpisem informującym, że jest to właśnie manuskrypt potwierdzający buddyjskie studia Jezusa w Tybecie<sup>14</sup>.

Według własnej opowieści Notovitch w trakcie podróży zatrzymał się w okolicy Ladakh, który określił jako „Mały Tybet”, będący integralną częścią „Wielkiego Tybetu”, zdominowanego politycznie przez dalajlamów<sup>15</sup>. Obszerna wstępna część narracji Notovitcha dotyczyła ceremonii buddyjskich, lamów tańczących w maskach podczas festiwalu religijnego Tsam (cam) w klasztorze buddyjskim. Podczas ceremonii miał on rozmawiać z bliżej nieokreślonym „naczelnym lamą”, który miał mu wyjaśniać złożoność filozofii i praktyk religijnych buddyzmu, wskazując na podobieństwa z chrześcijaństwem oraz ustosunkowując się do XIX-wiecznych europejskich debat intelektualnych, przede wszystkim filozoficznych i religioznawczych<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> E.C. Prophet, *The Lost Years of Jesus: on the Discoveries of Notovitch, Abhedananda, Roerich, and Caspari*, Malibu 1984; w wydaniu polskim: też, *Nieznane lata w życiu Jezusa*, przeł. G. Gasparska, Warszawa 2001.

<sup>14</sup> E.C. Prophet, *Nieznane lata...*, s. 154

<sup>15</sup> N. Notovitch, *The Unknown Life of Jesus Christ*, przeł. V.R. Gandhi, New York 1974, s. 94–95; A. Peck, *Polityka Chińskiej Republiki Ludowej...*, s. 281–282.

<sup>16</sup> N. Notovitch, dz. cyt., s. 70, 119–154; E.C. Prophet, *Nieznane lata...* s. 130–132; szerzej na ten temat: A. Peck, *Buddyjskie korzenie chrześcijaństwa w zachodniej debacie intelektualnej. (Buddhist Origin of Christianity in Western Intellectual Debate)*, „Universitas Gedanensis” 2015, R. 26, t. 49, s. 199–216.

Po hipotetycznym wykładzie uczonego lamy na temat genezy wierzeń religijnych, skonstruowanym według ówczesnych standardów uniwersyteckich, z zachowaniem struktury chronologicznej i ewolucyjnej, nastąpiły informacje o podobieństwach między naukami Mojżesza-Mossy, Buddy-Issy (Jezusa) oraz historycznego Buddy Siakjamuni. Podobnie jak Budda-Siakjamuni, Budda-Issa miał odrodzić moralnie i duchowo ludzkość. Cytowane następnie dokonane jakoby przez Notovitcha tłumaczenie udostępnionego przez lamę dokumentu nie pozostawia żadnej wątpliwości, że tekst dotyczy życia i działalności Jezusa Chrystusa. Z jedną podstawową różnicą: informacją, że w wieku lat trzynastu Jesus wywędrował z karawaną kupiecką do Indii, gdzie studiował nauki buddyjskie, a do Izraela powrócił jako dojrzwały mężczyzna w wieku lat trzydziestu<sup>17</sup>.

W konkluzji Notovitch stwierdzał m.in., że „bez wątpienia” ewangeliści zaczerpnęli z tradycji buddyjskiej wywody dotyczące królewskiego rodowodu Jezusa, potomka potężnego króla Dawida. Budda – Siddhartha Gautama – pochodził także z rodziny królewskiej. Jednocześnie w obu genealogiach jednoznacznie sugerowano boskie pochodzenie, fizyczną inkarnację Boga<sup>18</sup>. Natomiast stawiając pytanie, dlaczego Jezus wbrew żydowskiej tradycji nie ożenił się i nie założył rodziny, tak jak historyczny Budda, Notovitch sugerował szeroko rozgałęzioną zмовę spiskowego milczenia<sup>19</sup>.

## Krytyka: koncepcja teozoficzna nienaukowa

W 1875 r. entuzjaści nowych interpretacji ezoterycznych, Helena P. Blavatsky<sup>20</sup>, Henry Steel Olcott i William Quan Judge założyli

<sup>17</sup> N. Notovitch, dz. cyt., s. 132, 142–144, 166.

<sup>18</sup> Tamże, s. 237–238.

<sup>19</sup> Tamże, s. 242–244.

<sup>20</sup> Jest to forma imienia i nazwiska, która funkcjonowała i nadal funkcjonuje w anglosaskiej literaturze przedmiotu. Helena P. Blavatsky, w oryginalnej

w Nowym Jorku Towarzystwo Teozoficzne – The Theosophical Society. Popularność teozofii w społeczeństwie amerykańskim na przełomie XIX i XX wieku wyrażała się m.in. w liczbie powstających nowych sekcji organizacji. W styczniu 1900 r. czasopismo wydawane przez Towarzystwo, „The Theosophical Messenger”, informowało o istnieniu 71 lokalnych sekcji-lóż, nie tylko w dużych miastach, takich jak Nowy Jork, Boston czy Los Angeles, ale także w małych prowincjonalnych miasteczkach w stanie South Dakota i Wyoming<sup>21</sup>. Kontynuacją organizacyjną i ideologiczną jest współcześnie Amerykańskie Towarzystwo Teozoficzne – The Theosophical Society in America<sup>22</sup>.

Popularność teozofii w społeczeństwie amerykańskim wynikać miała z rosnącej frustracji wobec wywodzącego się z purytanizmu amerykańskiego protestantyzmu i oferowanego przez niego racjonalizmu, materializmu i legalizmu. Poszukiwanie nowych form duchowości, wykraczającej poza protestanckie stwierdzenia obecności szatana w życiu indywidualnym i społecznym, prowadziło do popularyzacji „gnozy”, tajnej wiedzy wczesnochrześcijańskiej, szukania odpowiedzi na tajemnice świata w żydowskiej kabale czy odwoływanie się do duchowości azjatyckich „wschodnich” kultur i religii. Społeczne zapotrzebowanie na nowe formy ezoterycznej

---

pisowni rosyjskiej Елена Петровна Блаватская, w transliteracji i polskiej literaturze przedmiotu jest to Jelena Pietrowna Bławatska lub Bławacka. Ze względu na specyfikę diskutowanego tutaj tematu w tekście używana jest wersja angielska.

<sup>21</sup> W.R. Linville, *Helena Petrovna Blavatsky, Theosophy, and American Thought*, Honolulu 1986, s. 71–84; *Eastern Spirituality in America. Selected Writings*, red. R.S. Ellwood, New York 1987, s. 215–234; A. Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, przeł. Ch. Rhone, Albany 2000, s. 26–27, 39, 86–87, 92–93; D.S. Lopez, *Buddhism & Science: a Guide for the Perplexed*, Chicago 2008, s. 10–15.

<sup>22</sup> <https://www.theosophical.org/theosophy> [dostęp: 21.05.2016], strona informuje o źródłach tradycji: „In the last quarter of the 19th century Mme. Blavatsky, Col. Olcott, and a group of like-minded people, founded the Theosophical Society, thus bringing the term back into light again. They claimed the work of the TS was a continuation of previous Theosophists, especially that of the Greek and Alexandrian philosophers”.

duchowości interpretowane są jako „rebelia przeciw tradycji”<sup>23</sup>. Jednym z wyrazów poszukiwania starożytnych tajemnic było kreowanie hipotez o buddyjskich korzeniach chrześcijaństwa, wspartych zapomnianym materiałem dowodowym.

Z tego powodu krytycy publikacji Notovitcha wielokrotnie zwracali uwagę, iż zaprezentowany w niej styl narracji zaakceptowany być może wyłącznie w ezoterycznych środowiskach teozoficznych. W jednej z pierwszych recenzji Max Müller, brytyjski uczony pochodzenia niemieckiego, wykładowca w Uniwersytecie Oksfordzkim, ocenił, że rewelacje o buddyjskich studiach Jezusa mają taką samą wartość naukową jak teozoficzne rewelacje niezyczącej już wówczas Blavatsky. Stała się ona znana z opowieści o spotykanych w Tybecie mahatmach, którzy wprowadzali ją w tajemnice ezoterycznego buddyzmu<sup>24</sup>. Ironicznie zwracał uwagę na szereg niekonsekwencji, błędów merytorycznych i brak prawdopodobieństwa w obu relacjach.

Max Müller i inni krytycy brytyjscy i amerykańscy wyrażali zdziwienie, że zarówno Blavatsky, jak i Notovitch nie mieli najmniejszego problemu w porozumiewaniu się z buddyjskimi duchownymi. Podkreślali, że brakuje informacji czy nawet wzmianki o zaistniałej barierze językowej, trudności w studiowaniu dokumentów pisanych innymi alfabetami czy wreszcie o utrudniającej zrozumienie barierze kulturowej. W tych wszystkich domniemyanych kontaktach rozmowy toczyły się jakoby płynnie, przy pełnym i prawidłowym zrozumieniu skomplikowanych ezoterycznych treści<sup>25</sup>.

Max Müller stwierdzał dalej, iż „przyjmując, że Notovitch jest gentlemanem, a nie kłamcą”, musiał on paść, podobnie jak i Blavatsky, ofiarą żartu ze strony tybetańskich mnichów. Byłoby to prawdopodobne, ponieważ dziwaczni europejscy podróżnicy,

---

<sup>23</sup> W.R. Linville, dz. cyt., s. 76.

<sup>24</sup> M. Müller, *The Alleged Sojourn of Christ in India*, „The Nineteenth Century” 1894, nr 36, s. 515–516. Tekst dostępny także w wersji pdf: <http://www.tertullian.org/rpearce/scanned/notovitch.htm> [dostęp: 20.09.2015]. Zob. D.S. Lopez, *Prisoners...*, s. 49–51; tenże, *Buddhism & Science...*, s. 157–159.

<sup>25</sup> M. Müller, dz. cyt., s. 516.

szukający ukrywanych w Tybecie tajemnic, tajemnych nauk, cudownych zdarzeń stawali się łatwym celem żartów czy mistyfikacji. Müller pisał: „M. Notovitch is not the first traveller in the East to whom Bráhmans or Buddhists have supplied, for a consideration, the information and even the manuscripts which they were in search of”<sup>26</sup>. Przewaga Blavatsky i jej zwolenników polegać miała, według Müllera, na tym, że nie próbowali publikowania domniemanych „oryginalnych” tekstów, które natychmiast podważyłyby wiarygodność teozofii.

Niespójność relacji, rozbieżność czasowa pomiędzy hipotetycznymi studiami Issy-Jezusa w Benaresie a wyodrębnieniem się buddyzmu tybetańskiego oraz dzieląca obie kultury ogromna odległość terytorialna nie negowały jednak faktu istnienia kontaktów między światem śródziemnomorskim i Indiami czy możliwości dokonania w przyszłości przełomowego odkrycia. Jednakże rewelacje Notovitcha takim odkryciem jeszcze nie są<sup>27</sup>.

## Kolonialny aspekt krytyki naukowej

Reakcja anglosaskiego, brytyjskiego i amerykańskiego świata uniwersyteckiego, poczynając od orientalistów-buddologów, poprzez religioznawców i historyków, na teologach kończąc, była natychmiastowa. Specjaliści jednoznacznie odrzucili rewelacje opublikowane w *The Unknown Life of Jesus Christ*, przyjmując dwa podstawowe kryteria: kryterium kolonialne, zakładające wyższość kulturalną i religijną cywilizacji zachodniej oraz kryterium wynikające z dysonansu kognitywnego. W konsekwencji publikacja oceniana była przez uniwersyteckich specjalistów jako całkowicie niewiarogodny, traktowany albo jako falsyfikat autorstwa samego „odkrywcy” rękopisu, albo żart ze strony buddyjskich mnichów. Do tych opinii przyłączyli się teolodzy chrześcijańscy nurtu

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 517.

<sup>27</sup> Tamże, s. 519–520.

protestanckiego. Zgadając się z tym, że hipoteza jest interesująca, podkreślali całkowity brak materiału dowodowego, który umożliwiłby jej poważne potraktowanie.

O skali zainteresowania może świadczyć liczba krytycznych recenzji. Jeden z krytyków narracji Notovitcha, teolog i pastor unitariański, Edward Everett Hale, podał w wątpliwość fakt, że tak ważne dokumenty, które jakoby były przechowywane w tybetańskiej stolicy Lhasie, oraz ich kopie, przechowywane w innych klasztorach buddyjskich, nie zostały nigdy wcześniej wspomniane. Hale nie miał wątpliwości, że Notovitch popełnił świadome fałszerstwo, odwołując się przy tym do powszechnie znanych od czasów Vasco da Gamy i wczesnych katolickich wypraw misyjnych przekonani o stałych kontaktach religijnych świata śródziemnomorskiego z Indiami<sup>28</sup>. Przypominał, że jezuita Franciszek Ksawery, poznając buddyzm na Cejlonie i zauważając podobieństwa, miał przekonywać miejscową ludność, że naucza tej samej religii, tylko na wyższym poziomie.

Wyrazem XIX-wiecznej świadomości istnienia kontaktów pomiędzy cywilizacjami śródziemnomorską i indyjską były, według Hale'a, poematy protestanckiego autora, Sir Edwina Arnolda, który traktował paralelnie koncepcje religijne buddyzmu i chrześcijaństwa, nazywając Buddę światłem Azji, a Jezusa – światłem Europy. Wiele dowodów potwierdza więc fakt, iż intelektualiści zachodni poszukiwali od dawna podobieństw w obu tradycjach, co odbiera rewelacjom Notovitcha znamiona nowatorstwa<sup>29</sup>.

Paul Carus w recenzji z 1894 r. zwracał uwagę na liczne zapożyczenia ze stylistyki i retoryki antycznej oraz słabości narracyjne Notovitcha, czyniące w sumie dzieło naukowo niewiarogodnym. Odwoływał się do kilku przykładów „cytowanych” bardzo długich przemów tybetańskich lamów, które w rzeczywistości stanowiły „ill-disguised reproduction of the author's views”<sup>30</sup>. Wywody te

<sup>28</sup> E.E. Hale, dz. cyt., s. 595.

<sup>29</sup> Tamże, s. 597–600.

<sup>30</sup> P. Carus, *The Life of Issa*, „The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry” 1894, t. 5, nr 1, s. 116.

służyły Notovitchowi nie do prezentacji buddyzmu, ale raczej wyrażania wyłącznie własnych przekonań religijnych oraz opinii na temat ewolucji i transformacji religijnych. Pisał: „abundant evidence that the manuscript is nothing but an exposition of Mr. Notovitch's own religious opinions”<sup>31</sup>. Konkludował, że ta bardzo interesująca narracja, entuzjastycznie przyjmowana w kręgach teozoficznych, może być potraktowana poważnie wyłącznie przez osoby wyjątkowo naiwne lub szukające sensacji, zaspokajają „crude taste of the masses”<sup>32</sup>.

W debacie czołowych religioznawców amerykańskich, brytyjskich czy niemieckich przełomu XIX i XX wieku dominował merytoryczny charakter argumentacji. Jednakże pojawiały się także argumenty *ad personam*. Czasopismo naukowe „The Biblical World”, przygotowywane i wydawane przez jeden z najważniejszych w tym okresie ośrodków badań religioznawczych, Uniwersytet Chicagowski, podjęło w 1894 r. polemikę z tezami ówczesnego bestselleru<sup>33</sup>. Polemika nie zaczynała się jednakże od kwestii merytorycznych, zbijania przedstawionych argumentów czy ich wiarygodności. Podkreślanie amatorskiego charakteru publikacji – Notovitch nie był profesjonalnym religioznawcą czy biblistą, znanym w kręgach uniwersyteckich – automatycznie dyskredytowało jego publikację<sup>34</sup>.

„Odkrycie” Notovitcha oraz jego narracja wskazywały na brak profesjonalnego, akademickiego przygotowania, odwołującego się raczej do wiary czytelników w prawdziwość przekazu niż do prezentacji dowodów naukowych. Specjaliści zwracali uwagę na nieprofesjonalność „tłumaczenia”, które odbywało się za pośrednictwem tłumacza z tybetańskiego na francuski, a następnie miało być skrupulatnie zapisywane przez samego Notovitcha,

<sup>31</sup> Tamże, s. 118.

<sup>32</sup> Tamże, s. 119.

<sup>33</sup> *Work and Workers*, „The Biblical World” 1894, t. 4, nr 2, s. 147–149.

<sup>34</sup> „A certain Russian by the name of Nicolas Notovitch, a man of no known attainments in any direction, certainly not in the direction of biblical history and criticism”. Tamże, s. 147.

nazywanego tutaj nie edytorem, ale autorem tekstu. Publikacja Notovitcha świadczy, według anglosaskich uniwersyteckich recenzentów, o wybujałej fantazji autora bazującego na wielowiekowej fascynacji świata zachodniego historią i misją Jezusa Chrystusa, której wyrazem w okresie starożytnym były ewangelie apokryficzne, a w XIX wieku naukowe i pseudonaukowe spekulacje. Stąd opublikowany tekst, według opinii specjalistów, zaliczyć należy do kategorii religijnej fikcji literackiej<sup>35</sup>.

Nie negując możliwości istnienia dokumentu, wyrażali opinię, że dla poważnego potraktowania teorii potrzebne byłyby analiza materialna manuskryptu oraz szczegółowa analiza języka tekstu. Brak jakiegokolwiek potwierdzenia autentyczności manuskryptu może prowadzić wyłącznie do konkluzji, że intencją autora było wywołanie sensacji poprzez dokonanie fałszerstwa oraz materialne wzbogacenie się na takiej publikacji<sup>36</sup>. Wykorzystując zamiłowanie niewybrednej publiczności amerykańskiej i europejskiej do sensacji, Notovitch sprzedaje z dużym zyskiem swe fantazje. W konkluzji recenzji redakcja „The Biblical World” z ironią informuje, że następna zapowiadana sensacyjna publikacja Notovitcha miała dotyczyć innego buddyjskiego manuskryptu, udowadniającego egipskie pochodzenia Mojżesza, młodszego syna faraona, który wykradł część poddanych, aby ustanowić własne państwo<sup>37</sup>.

O popularności intelektualnych poszukiwań związków buddyzmu i chrześcijaństwa na przełomie XIX i XX wieku dyskutował już wcześniej Archibald Scott. W opublikowanych po raz pierwszy w 1890 r. wykładach z lat 1889–1890 Scott już w pierwszym szkicu, przedstawiającym komparatystykę chrześcijańsko-buddyjską, zwracał uwagę na czysto spekulacyjny charakter poglądów o wspólnym pochodzeniu obu religii oraz brak jakichkolwiek dowodów na poparcie twierdzeń o wpływie buddyzmu na początki

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 148.

<sup>36</sup> Tamże, s. 149.

<sup>37</sup> Tamże. Ironią tej zapowiedzi było wykorzystanie tego motywu wiele lat później przez Sigmunda Freuda. Motyw Mojżesza-Egipcjanina stał się podstawą psychoanalitycznego studium *Mojżesz i mono teizm*.



chrześcijaństwa<sup>38</sup>. Przyznając liczne zalety buddyzmowi, wykazywał niepodważalną wyższość chrześcijaństwa. Odrzucał też jako nieuzasadnione i niemożliwie do udowodnienia tezy o związku esseńczyków z chrześcijaństwem.

Nie negując możliwości kontaktów międzykulturowych, Archibald Scott podkreślał, że kultury żydowska i indyjska rozwijały się odrębnie. Obserwowane przez zachodnich podróżników czy uczonych podobieństwa mają charakter powierzchowny, podczas gdy różnice są realne i głębokie. Wymieniał wśród nich prześladowania chrześcijan pierwszych wieków, czego nie doznawali buddyści. Według niego chrześcijaństwo rozwijało ducha i cywilizację europejską w unikalny sposób, prowadząc do XIX-wiecznego globalnego triumfu, podczas gdy buddyzm prowadził swe społeczeństwa do stopniowej degradacji cywilizacyjnej<sup>39</sup>. Konkludował, że wszystkie religie, poszukując prawdy, rozwijają się niezależnie od siebie<sup>40</sup>.

## Dysonans kognitywny

Pytanie, które nie zostało dotychczas postawione, a które wydaje się kluczowe dla wyjaśnienia zjawiska, dotyczy przyczyn, dla których zarówno profesjonaliści, jak i badacze-amatorzy czuli się zobowiązani do przedstawiania dowodów naukowych nawet

---

<sup>38</sup> "If Christianity be the offspring of Buddhism, or even if Buddhism exercised any direct influence upon its earliest development, some indications of that influence should be traceable in the Jewish and Greek literature of that period. Yet, in spite of the most searching examination none have as yet been found, and it is not at all likely that they ever will be found". A. Scott, *Buddhism and Christianity. A Parallel and a Contrast, being the Croall Lecture for 1889-1890*, Washington-New York-London 1971, s. 27-28.

<sup>39</sup> Tamże, s. 353-357.

<sup>40</sup> „All religions are parallel in their tendencies, and every approach to truth must inevitably produce resemblances in religious beliefs. The resemblances may indicate the aspirations of a moral and religious nature common to all men”. Tamże, s. 40.

wówczas, gdy stawiali wyłącznie hipotezy. Z czego wynikało poczucie konieczności „odnajdywania” nawet najbardziej wątpliwych dowodów, dokumentów? Dlaczego poczucie to było na tyle silne, że prowadziło wielokrotnie do celowych mistyfikacji lub fabrykowania dowodów? Przykład Notovitcha, który amatorsko próbował udowodnić tezę o buddyjskich korzeniach chrześcijaństwa, nie był odosobniony. Archeolog Alois Anton Führer, poszukujący na terenie Indii i Nepalu śladów wczesnego buddyzmu, w tym samym czasie został oskarżony o tworzenie artefaktów dla udowodnienia swoich tez.

Atmosfera intelektualna przełomu XIX i XX wieku, okresu rewolucji naukowej we wszystkich dyscyplinach wiedzy, promowała nie tylko racjonalizm, ale przede wszystkim wyjaśnianie zjawisk przy pomocy wypracowanych metod naukowych. Jednocześnie popularność zdobywała w tym okresie teozofia. Bazowała ona na przekonaniu o istnieniu poznania na poziomie irracjonalnym, pozazmysłowym, istnieniu niedostępnej nauce tajemnej wiedzy, która pozwala lepiej zrozumieć tajemnice życia i wszechświata. Ta sytuacja prowadziła bezpośrednio do powstania dysonansu kognitywnego, wynikającego ze zderzenia dwóch przeciwstawnych przekonań. W przypadku Notovitcha, z jednej strony brało się to z przekonania o słuszności hipotezy o buddyjskich korzeniach chrześcijaństwa i wpływie nauk historycznego Buddy na nauczanie Jezusa Chrystusa, z drugiej zaś z przekonania, że hipoteza ta musiała być udowodniona naukowo, nie mogła pozostawać wyłącznie w kategorii wiary, przekonania, spekulacji.

Presja, jakiej poddawani byli naukowcy z dyplomami uniwersyteckimi, w jeszcze większym stopniu dotyczyła zainteresowanych historią, kulturami i religiami amatorów, nieposiadających profesjonalnego przygotowania metodologicznego ani niezobligowanych etycznie do rzetelności naukowej. Uważali raczej, że niezwykle hipotezy wymagały sensacyjnych „odkryć”, niekoniecznie rzeczywistych. Uproszczeniem byłby więc zarzut świadomego lub nieświadomego fałszerstwa; to raczej powstawanie dysonansu kognitywnego prowadziło do preparowania „dowodów”

w dobrej wierze. W popularnej kulturze, szczególnie kinematografii, odnaleźć można liczne przykłady „naukowej” odpowiedzi na popularne zapotrzebowanie dowodów. Filmy, przedstawiające archeologów poszukujących grobu Mojżesza, zaginionych kopalń biblijnego króla Salomona czy zaginionej Arki Przymierza z reguły stawały się bestsellerami.

W wypadku zwolenników i entuzjastów nowej interpretacji genezy chrześcijaństwa, uznających „dowody” na buddyjskie studia Jezusa, pojawiło się inne zjawisko natury psychologicznej. Był to dysonans kognitywny, definiowany jako „napięcie wywoływane rozbieżnością elementów poznawczych, motywujące ludzi do poszukiwania zgodności”<sup>41</sup>. W klasycznym eksperymencie Leona Festingera, dysonans kognitywny prowadził do autoperswazji, w wyniku której oczywiste kłamstwa stawały się prawdą<sup>42</sup>.

W wypadku anglosaskich zwolenników Notovitcha coraz silniej działający dysonans kognitywny prowadził, podobnie jak w eksperymencie Festingera, do utrwalania przekonania o słuszności własnych przekonań, decyzji, prawdziwości „dokumentu”, dowodów naukowych potwierdzających uznaną teorię. W konsekwencji Notovich zaczął poszukiwać spisku religijnego i intelektualnego establishmentu, oskarżać przeciwników o nieuczciwość, a nawet o próby przekupstwa, w których „uczciwy” odkrywca odrzucał propozycje zatajenia prawdy w zamian za korzyści finansowe.

Formułowane przez Notovitcha teorie spiskowe zarzucały m.in. hierarchom i duchowieństwu prawosławnemu, katolickiemu i anglikańskiemu hipokryzję i znowę milczenia. Zarzuty te stawiał pomimo oczywistego faktu, iż jego książka stała się bestsellerem. W następnych dziesięcioleciach zwolennicy teorii buddyjskich korzeni chrześcijaństwa posuwali się jeszcze dalej w zarzutach spiskowych. Kompletny brak informacji na temat życia Jezusa

---

<sup>41</sup> R.J. Gerrig, Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, red. M. Materska, Warszawa 2006, s. 600.

<sup>42</sup> Tamże, s. 544–545.

przed podjęciem publicznego nauczania upatrywali w niszcycielskiej działalności wczesnego kościoła, który w bardzo dowolny sposób kształtował swoje nauki, eliminując wszystkie przekazy, które nie pasowały oficjalnej doktrynie. Według opinii Jamesa M. Hansona w okresie późnego antyku oczywiste było, że Jezus był buddystą lub pozostawał pod silnymi wpływami buddyzmu, a Alan Jacobs traktował pobyt Jezusa w Indiach jako niepodlegającą dyskusji fakt<sup>43</sup>.

## Anglosascy spadkobiercy Notovitcha

Od początku XX wieku literatura nawiązująca do rewelacji Notovitcha rozwijała hipotezę o buddyjskich korzeniach chrześcijaństwa, poszukując naukowych dowodów archeologicznych czy historycznych dokumentów. Z braku takich dowodów nieprzerwanie trwały poszukiwania elementów nauk i filozofii buddyjskiej w Ewangeliach oraz interpretacjach wczesnochrześcijańskich. Według J. Edgara Bruna, cała Ewangelia według św. Jana świadczy o buddyjskich korzeniach nauk Jezusa<sup>44</sup>. Podobne stanowisko prezentują np. dwaj inni propagatorzy teorii, Elmar R. Gruber i Holger Kersten. W ich przypadku dysonans kognitywny jest bardziej uchwytny. Widząc w całej historii wczesnego chrześcijaństwa świadectwo bliskich kontaktów międzykulturowych i międzyreligijnych oraz wpływu funkcjonującego od pięciu wieków buddyzmu na nową, kształtującą się religię regionu śródziemnomorskiego, wielokrotnie wskazują na możliwe, ale zaginione już w starożytności dowody archeologiczne<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> J.M. Hanson, *Was Jesus a Buddhist?*, "Buddhist-Christian Studies" 2005, t. 25, s. 86; A. Jacobs, *When Jesus Lived in India: the Quest for the Aquarian Gospel: the Mystery of the Missing Years*, London 2009, s. 102-120.

<sup>44</sup> J.E. Bruns, *The Christian Buddhism of St John: New Insights into the Fourth Gospel*, New York 1971.

<sup>45</sup> E.R. Gruber, H. Kersten, *The Original Jesus. The Buddhist Sources of Christianity*, Rockport 1995; L.H. Fader, dz. cyt., s. 103-121.

Louis H. Fader w studium poświęconym dziejom teorii buddyjskiego pochodzenia chrześcijaństwa zwracał uwagę na „specyficzny klimat kulturalny”, który sprzyjał popularyzacji koncepcji w krajach zachodnich. Prowadzone od okresu oświecenia badania religioznawcze, rozbudzone religioznawcze debaty intelektualne, wreszcie moda na początkowo amatorskie, następnie profesjonalne badania archeologiczne otwierały nowe perspektywy dla hipotez i interpretacji. Proklamowanie królowej Wiktorii cesarżową Indii w 1877 r. spowodowało rozbudzenie popularnych zainteresowań tajemniczym i egzotycznym hinduizmem i buddyzmem w Wielkiej Brytanii, a następnie w Stanach Zjednoczonych<sup>46</sup>. Fader zwracał także uwagę na judaistyczne korzenie Notovitcha, w sensie religijnym, kulturowym i intelektualnym oraz stosunkowo późne przyjęcie prawosławia, co uwalniało wyobraźnię i sprzyjało konstruowaniu nowatorskich interpretacji<sup>47</sup>.

Cechą charakterystyczną wszystkich tych rozważań jest teza nie tylko o podobieństwach nauk chrześcijańskich i buddyjskich, na które już wcześniej wskazywał Artur Schopenhauer, ale przeniesienie punktu ciężkości na wpływ starszej i rozwiniętej religii na dużo młodszą, dopiero kształtującą się<sup>48</sup>. Przekonanie o istniejących zapożyczeniach prowadziło do konkluzji o wtórności nauk chrześcijańskich, pozbawienia ich cech wyjątkowości<sup>49</sup>. Według Jamesa M. Hansona nie ulega wątpliwości, że nauki Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa, a potem gnostyków, w sposób oczywisty opierały się na tradycji buddyjskiej<sup>50</sup>. Szczególnie gnoza interpretowana jest jako zmodyfikowana przez wczesnych chrześcijan wersja buddyzmu.

Podobnie jak w wypadku Jamesa M. Hansona i Alana Jacobsa, Elmar R. Gruber i Holger Kersten, jako zwolennicy teorii

---

<sup>46</sup> L.H. Fader, dz. cyt., s. 83–102 (rozdz. 4: *The Cultural Climate That Gave Rise to the Notovitch Fraud*).

<sup>47</sup> Tamże, s. 93–98.

<sup>48</sup> P. Abelsen, *Schopenhauer and Buddhism*, „Philosophy East and West” 1993, t. 43, nr 2, s. 255–278.

<sup>49</sup> E.R. Gruber, H. Kersten, dz. cyt., s. 26–29.

<sup>50</sup> J.M. Hanson, dz. cyt., s. 76–77.

buddyjskiej genezy chrześcijaństwa, powtarzają tę samą argumentację, uzupełniając ją jedynie o szczegóły: odwołują się do tradycji oraz apokryficznych tekstów dotyczących misji Apostoła Tomasza w Indiach, dziejów wspólnot żydowskich na terenie Indii oraz indyjskie kontakty handlowe z rejonem śródziemnomorskim<sup>51</sup>.

Próbujący zachować obiektywizm zwolennik teorii Alan Jacobs zwracał uwagę na inny ezoteryczny bestseller, który ukazał się w 1908 r., a więc kilka lat po książce Notovitcha, zatytułowanej *Aquarian Gospel*. Tekst, który zdobył wówczas popularność w środowiskach ezoterycznych, miał być wynikiem doświadczenia mistycznego jasnowidza Levi Dowlinga. Jacobs zwracał uwagę na drugą młodość tych objawień w amerykańskich i zachodnioeuropejskich środowiskach New Age od lat 60. XX wieku. Według objawienia, przekazanego z Królestwa Najwyższej Inteligencji, Jezus studiował hinduizm i buddyzm, a pierwszą nauczycielką zasad hinduizmu była matka Jezusa<sup>52</sup>. Interesujące wszakże jest to, że Dowling nie doświadczał podobnego, jak Notovitch, dysonsansu kognitywnego, nie czuł potrzeby dowodowej racjonalizacji swoich objawień.

Teoria buddyjskiej genezy chrześcijaństwa od samego początku aż do dzisiaj nie znalazła uznania w świecie nauki europejskiej i amerykańskiej ze względu na brak jakichkolwiek dowodów na jej potwierdzenie. Jacobs przytaczał przykłady powrotu tematu w filmach dokumentalnych i paradokumentalnych, artykułach prasowych, powieściach<sup>53</sup>. Trwa również poszukiwanie możliwych do zaakceptowania przez świat naukowy dowodów. Hanson

---

<sup>51</sup> E.R. Gruber, H. Kersten, dz. cyt., s. 74–76; <http://americanvedantist.org/2010/media-reviews/review-when-jesus-lived-in-india/> [dostęp: 5.03.2016]. Autor recenzji, William Page, związany z Ramakrishna Vedanta Society, wyraził zdziwienie, że Notovitch, wyrosły w tradycji chrześcijańskiej, przedstawiał Jezusa jako zdecydowanego przeciwnika tworzenia przedstawień Boga. Zapomniał, że Notovitch wyrósł z tradycji judaistycznej, kategorycznie zabraniającej tworzenia wizerunków.

<sup>52</sup> A. Jacobs, dz. cyt., s. 18–67.

<sup>53</sup> Tamże, s. 2.

np. uważał, że analizy literackie dostarczają coraz więcej informacji o unikalnych podobieństwach nauk Jezusa i Buddy, jakich nie można odnaleźć w wypadku innych twórców wielkich religii światowych. Dowody tekstualne mogą znaleźć potwierdzenie w znaleziskach archeologicznych. Powtarzane przez kilka stuleci przez europejskich badaczy i misjonarzy określenie buddyzmu jako chrześcijaństwa Wschodu mają według Hansona głębokie uzasadnienie, którego nie należy lekceważyć<sup>54</sup>.

## Bibliografia

- Abelsen P., *Schopenhauer and Buddhism*, „Philosophy East and West” 1993, t. 43, nr 2, s. 255–278.
- Bruns J.E., *The Christian Buddhism of St John: New Insights into the Fourth Gospel*, New York 1971.
- Burds J., *The Second Oldest Profession*, t. 1: *A World History of Espionage*, Prince Frederick 2011.
- Carus P., *The Life of Issa*, „The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry” 1894, t. 5, nr 1, s. 116–119.
- Desideri I., *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri*, Boston 2010.
- Eastern Spirituality in America. Selected Writings*, red. R.S. Ellwood, New York 1987.
- Ehrman B.D., *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*, New York 2016.
- Fader H.L., *The Issa Tale That Will Not Die: Nicholas Notovitch and His Fraudulent Gospel*, Washington 2003.
- Faivre A., *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, przeł. Ch. Rhone, Albany 2000.
- Gerrig R.J., Zimbardo Ph.G., *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, red. M. Materska, Warszawa 2006.
- Gruber E.R., Kersten H., *The Original Jesus. The Buddhist Sources of Christianity*. Rockport, Massachusetts 1995.

---

<sup>54</sup> J.M. Hanson, op. cit., s. 87.

- Hale E.E., *Review: The Unknown Life of Christ. Reviewed Work: La Vie Inconnue De Jesus-Christ by Nicholas Notovitch*, „The North American Review” 1894, t. 158, nr 450, s. 594–601.
- Hanson J.M., *Was Jesus a Buddhist?*, „Buddhist-Christian Studies” 2005, t. 25, s. 75–89.
- Hitz F.P., *The Great Game. The Myth and Reality of Espionage*, New York 2004.
- Hopkirk P., *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*, New York 1992.
- Huc E.R., *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*, t. 1–2, Paris 1850.
- Huc E.R., Sinnett P., *Recollections of a Journey through Tartary, Thibet, and China, During the Years 1844, 1845, and 1846*, New York 1852.
- Jacobs A., *When Jesus Lived in India: the Quest for the Aquarian Gospel: the Mystery of the Missing Years*, London 2009.
- Johnson R., *Spying for Empire: The Great Game in Central and South Asia, 1757–1947*, London 2006.
- Kipling R., *Kim*, Garden City 1966.
- Linville W.R., *Helena Petrovna Blavatsky, Theosophy, and American Thought*, Honolulu 1986.
- Lopez D.S. Jr., *Buddhism & Science: a Guide for the Perplexed*, Chicago 2008.
- Lopez D.S. Jr., *New Age Orientalism: The Case of Tibet*, „Tricycle: The Buddhist Review” 1994, nr 3.
- Lopez D.S. Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago 1998.
- Lopez D.S. Jr., „Lamaism” *And the Disappearance of Tibet*, „Comparative Studies in Society and History” 1996, t. 38, nr 1, s. 3–25.
- Lopez D.S. Jr., McCracken P., *In Search of the Christian Buddha: How an Asian Sage Became a Medieval Saint*, New York 2014.
- Meyer K.E., Shareen B.B., *Tournament of Shadows: The Great Game and the Race for Empire in Central Asia*, New York 1999.
- Mullen E.L., *Orientalist Commercializations: Tibetan Buddhism in American Popular Film*. „Journal of Religion and Film” 1998, t. 2, nr 2, s. 1–19.
- Mullen E.L., *The American Occupation of Tibetan Buddhism: Tibetans and Their American Hosts in New York City*, Münster–New York 2001.
- Müller M., *The Alleged Sojourn of Christ in India*, „The Nineteenth Century” 1894, nr 36, s. 515–522.
- Notovitch N., *The Unknown Life of Jesus Christ*, przeł. V.R. Gandhi, New York 2008.



- Peck A., *Buddyjskie korzenie chrześcijaństwa w zachodniej debacie intelektualnej. (Buddhist Origin of Christianity in Western Intellectual Debate)*, „Universitas Gedanensis” 2015, R. 26, t. 49, s. 199–216.
- Peck A., *Polityka Chińskiej Republiki Ludowej wobec Tybetu: wielowymiarowość problematyki religijno-etnicznej. (People’s Republic of China Politics towards Tibet: Multidimensionality of Religious and Ethnic Issues)*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie*, t. 1, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 277–292.
- Prophet E.C., *The Lost Years of Jesus: on the Discoveries of Notovitch, Abhedananda, Roerich, and Caspari*, Malibu 1984.
- Prophet E.C., *Nieznane lata w życiu Jezusa*, przeł. G. Gasparska, Warszawa 2001.
- Scott A., *Buddhism and Christianity. A Parallel and a Contrast, being the Croall lecture for 1889-1890*. Washington, NY, London 1971.
- Waddell L.A., *The Buddhism of Tibet, or, Lamaism: with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its Relation to Indian Buddhism*, London 1885.
- Work and Workers, „The Biblical World” 1894, t. 4, nr 2.
- Znamenski A., *Red Shambhala: Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*, Wheaton 2011.



Bożena Ronowska

# Proces w Ceynowie według Himmlers Hexenkartothek

## Wstęp

O kartotece procesów o czary przechowywanej w poznańskim Archiwum Państwowym rzadko wspomina się w pracach naukowych dotyczących problemu czarostwa. Zespół akt 53/975/0 nosi nazwę rozszerzoną: „Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy Sztafet Ochronnych Wydział Archiwalny – komórka do spraw badań procesów o czary”<sup>1</sup> i jest niezaprzeczalnym białym krukiem na skalę światową. Wbrew obowiązującym zasadom dotyczącym terytorialnej przynależności tego typu archiwaliów te akta znajdują się w zbiorach Archiwum Państwowego w Poznaniu, gdzie trafiły po wojnie<sup>2</sup>.

Dokumenty dotyczące czarów i czarownic wytworzyła specjalnie do tego celu powołana komórka SS, tzw. H-Sonderkommando<sup>3</sup>, która była częścią VII Wydziału Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy i działała od września 1935<sup>4</sup> do stycznia 1944 r.

---

1 Inna nazwa: *Reichssicherheitshauptamt Schutzstaffeln VII - Archivamt- H - Sonderkommando*.

2 M. Zdunek, *Czary i czarownice według SS*, „Inne oblicza Historii”. Numer specjalny „Wiedzy i Życia” 2008, nr 3, s. 19.

3 Litera H oznacza czarownicę, z niemieckiego Hexe.

4 Niektórzy autorzy podają rok 1938.

---

13 czerwca 1938 roku, kiedy III Rzesza przygotowywała się dopiero do odegrania swojej straszliwej roli w historii XX wieku, na biurku sekretarza generalnego naukowego towarzystwa Ahnenerbe znalazło się pismo z nadrukiem osobistego sztabu szefa SS Heinricha Himmlera, podpisane przez jego adiutanta, Hauptsturmführera SS Rudolfa Brandta. W piśmie katerycznym tonem stwierdzono: „Żąda się, aby wszelkie badania nad procesami o czary zostawić wyłącznie w gestii SD (Służby Bezpieczeństwa SS – przyp. red)”, oraz, że Reichsführer SS „życzy sobie, aby Gauleiter Steinecke oddał mu do dyspozycji na pewien czas wszystkie akta czarownic znajdujące się w archiwum w Lemgo”, niżej widniała nazwa jednostki, do jakiej należało od tej pory gromadzenie danych na temat nowożytnych polowań na czarownice – H-Sonderkommando<sup>5</sup>.

---

Priorytetem tego działu SS były badania historyczne i archiwalne, prowadzące do udowodnienia teorii wyższości rasy germańskiej. Zadania przynależące H-Sonderkommando skupiały się przede wszystkim na badaniach procesów o czary i na gromadzeniu dowodów, które mogłyby posłużyć za oręż w walce m.in. z Kościołem<sup>6</sup>.

Heinrich Himmler – pomysłodawca i organizator tej specyficznej komórki SS – uważał czarownice za wyznawczynie starogermańskich obrzędów i rytuałów; twierdził, że stopy były wynikiem walki Kościoła z wyznawcami tych kultów.

Poza gromadzeniem informacji i akt odnośnie do czarownic i miejsc ich kaźni poszukiwano w oryginałach zachowanych akt wszelkich śladów wyżej wspomnianej kultury starogermańskiej. Proces gromadzenia akt o czarownicach był ważny dla Niemców nie tylko z powyższych powodów, ale także ze względu na rozliczne narzędzia i rodzaje tortur, jakimi męczono domniemane czarownice<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> <http://www.paranormalne.eu/forum/topic/3746-nazistowskie-archiwum-x/> [dostęp: 04.01.2016].

<sup>6</sup> M. Zdunek, *Z tajnych archiwów SS. Kartoteka procesów o czary: dzieje, zawartość i możliwość wykorzystania*, „Glaukopis” 2008, nr 11–12, s. 157.

<sup>7</sup> Tenże, *Czary i czarownice według SS...*, s. 19.

H-Sonderkommando miało swoją siedzibę w Berlinie przy ulicy Wilhelmstrasse 102, dowodził nim Rudolf Levin, który zarządzał zespołem składającym się z 8 pracowników naukowych. Do ich głównych zadań należało wertowanie źródeł, z których wyodrębniano wszelkie informacje odnoszące się do osób, które podejrzewano o uprawianie czarów lub skazano za nie. Poza kartotekami domniemych czarownic i czarowników sporządzano wypisy z oryginalnych akt procesów o czary oraz fotokopie<sup>8</sup> wszelkiego rodzaju dokumentów dotyczących procesów o czary, takich jak ryciny, fragmenty książek, artykuły prasowe itp. Gromadzono także oryginały akt procesów o czary. Początkowo komórka SS pracowała wyłącznie na terenie Niemiec, jednak z czasem rozszerzyła swoją działalność na inne kraje europejskie i nie tylko<sup>9</sup>.

---

Levin zorganizował doskonale funkcjonującą maszynę. Ludzi H-Sonderkommando wysyłano do każdego zakątka świata, wszędzie gdzie mogli się spodziewać uzyskać jakiegokolwiek informacje o czarownicach i mężczyznach skazanych za uprawianie magii. Co ciekawe [...] badano akta procesowe, które nie są powiązane z polowaniami na czarownice odbywającymi się w większości w Europie w państwach katolickich i protestanckich. Tymczasem członkowie komanda oprócz Belgii, Czech, Danii, Niemiec, Anglii, Estonii, Francji, Holandii, Irlandii, Islandii, Włoch, Jugosławii, Litwy, Łotwy, Norwegii, Polski, Portugalii, Szkocji, Szwecji, Szwajcarii, Rumunii, Słowacji, Hiszpanii, Węgier zgromadzili informacje na temat procesów z Rosji, Siedmiogrodu, Stanów Zjednoczonych, Grecji, Meksyku, a nawet krajów niekatolickich, Turcji i Indii! Ponadto badania dotyczyły spraw o czary z lat grubo wychodzących poza ramy czasowe przyjmowane przez dzisiejszych historyków<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> W sumie w kartotece procesów o czary znajduje się 9 teczek pełnych różnego rodzaju rycin i fotografii.

<sup>9</sup> M. Zdunek, *Czary i czarownice według SS...*, s. 19.

<sup>10</sup> <http://www.paranormalne.eu/forum/topic/3746-nazistowskie-archiwum-x/> [dostęp: 04.01.2016].

Jesienią 1945 r. przybyli do Sławy Śląskiej<sup>11</sup> pierwsi osadnicy, którzy w pałacu nad Jeziorem Sławskim odnaleźli olbrzymi zespół ksiązek i akt poniemieckich. Powiadomieni o tym fakcie pracownicy Urzędu Bezpieczeństwa wezwali na miejsce specjalną delegację pracowników naukowych uniwersytetów poznańskiego i krakowskiego, wśród nich był pracownik biblioteki poznańskiej Ludwig Gocel<sup>12</sup>. Ich zadaniem była weryfikacja i podział odnalezionych zasobów. Naukowcy, pracując pod nadzorem kilku oficerów UB, dokonali wstępnej weryfikacji dokumentów i ksiąg, po czym podzielili je na trzy części. Około 80 tysięcy dokumentów, dotyczących m.in. niemieckich łoży masońskich, trafiło do Uniwersyteckiej Biblioteki Poznańskiej, drugą grupę akt zarekwirowali oficerowie UB, a trzecią grupę, dotyczącą procesów o czary, przekazano do Archiwum Państwowego w Poznaniu<sup>13</sup>.

## Opis zespołu akt z Archiwum Państwowego w Poznaniu

Poznańska kartoteka procesów o czary to 3887<sup>14</sup> jednostek archiwalnych, odnoszących się do tysięcy osób oskarżonych o czarostwo. Cały zespół podzielono na 38 serii, spośród których należy wyróżnić: akta dotyczące organizacji badań za lata 1936–1943<sup>15</sup>,

---

11 Niemiecka nazwa: Schlawa. Z kolei w latach 1938–1945 Jezioro Sławskie miało niemiecką nazwę: Schlesiersee.

12 P. Bojarski, *Tajne komando Himmlera na tropie czarownic*, [http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne\\_komando\\_Himmlera\\_na\\_tropie\\_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h](http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne_komando_Himmlera_na_tropie_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h) [dostęp: 19.11.2015].

13 <http://www.paranormalne.eu/forum/topic/3746-nazistowskie-archiwum-x/> [dostęp: 04.01.2016].

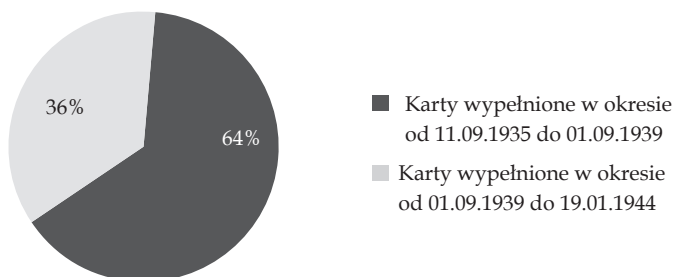
14 19,55 m.b.

15 12 jednostek.

kartotekę procesów o czary za lata 1935–1940<sup>16</sup>, wypisy z materiałów archiwalnych za lata 1216–1940<sup>17</sup>, fotokopie materiałów archiwalnych za lata 1447–1935<sup>18</sup>, czasopisma i wycinki z prasy za lata 1892–1939<sup>19</sup>, ilustracje<sup>20</sup>, mikrofilmy z 1937<sup>21</sup> r. i oryginalne akta procesów o czary<sup>22</sup> za lata 1591–1940.

Według Macieja Zdunka 64% akt zostało przygotowanych przed wybuchem II wojny światowej, możliwe jest więc to, że w czasie wojny Niemcy skupiali się w dużej mierze na działaniach wojennych lub, jak twierdzi autor, na analizie dokumentacji dotyczącej metod i technik torturowania.

Rys. 1. Dynamika prac nad kartoteką procesów o czary



Źródło: M. Zdunek, *Z tajnych archiwów SS...*, s. 155.

<sup>16</sup> Najwięcej jednostek: 3054 dotyczy Niemiec, Francji – 174, Szwajcarii – 95, Włoch – 54, Anglii – 51, Holandii – 44, Belgii – 32, Hiszpanii – 21, Danii – 19, Węgier – 15, Polski – 9 (49 osób) i wielu innych.

<sup>17</sup> 120 jednostek.

<sup>18</sup> 103 jednostki.

<sup>19</sup> 12 jednostek.

<sup>20</sup> 11 jednostek.

<sup>21</sup> 2 jednostki.

<sup>22</sup> 5 jednostek, z czego 4 obejmują procesy o czary z lat 1591–1669, 1 jednostka dotyczy egzorcyzmów w Wemding, wypędzenia diabła z 10-letniego chłopca w klasztorze kapucynów w 1891 r.

## Charakterystyka zawartości akt

W kartotece procesów o czary każda zidentyfikowana osoba miała zakładaną odrębną kartotekę, która składała się z 57 pól, w które wpisywano m.in. dane osobowe, rodzinne, majątkowe, przynależności religijnej i narodowej. Inna kolumna dotyczyła zarzutów, tortur, więzienia, przebiegu procesu, jego miejsca i czasu, przyznania się do winy, wyroku i jego wykonania. Są także rubryki odnoszące się do literatury i źródeł archiwalnych, które o danym procesie wspominały. W formularzu można bez trudu odczytać datę procesu, a także przynależność terytorialną miejscowości, w której się odbywał. Są także rubryki zawierające informacje o stanowisku Kościoła w sprawie, a także imiona i nazwiska osób, które bezpośrednio brały udział w procesie<sup>23</sup>.

Bardzo ważne dane można odnaleźć także w rubrykach dotyczących rodzaju procesu<sup>24</sup>, podawano także miejsca przechowywania oryginałów akt lub ich kopii. Wszystkie inne informacje i uwagi odnotowywano w specjalnej rubryce akt.

Jak widać kartoteka osoby oskarżonej o czary sporządzana była bardzo skrupulatnie, z zachowaniem wszelkich środków ostrożności. Oczywiście Niemcy wypełniali poszczególne rubryki, pod warunkiem że mieli co w nie wpisać, często zdarzają się kartoteki osób, w których podano tylko niezbędne dane, ale są także takie, które dostarczają ogółu informacji na temat domniemanej czarownicy czy czarownika<sup>25</sup>. Co ważne, każda karta jest sygnowana datą sporządzenia. Wszystkie kartoteki grupowano w osobne teczki, które dotyczyły poszczególnych miejscowości. W skoroszytach karty układano według alfabetu<sup>26</sup>.

Oprócz tego zdarzało się, że na odwrotach kart jeden z oficerów bądź pracowników misji specjalnej umieszczał własne komentarze

<sup>23</sup> Chodzi tutaj o sędziów, notariuszy itp.

<sup>24</sup> Duchowny czy świecki.

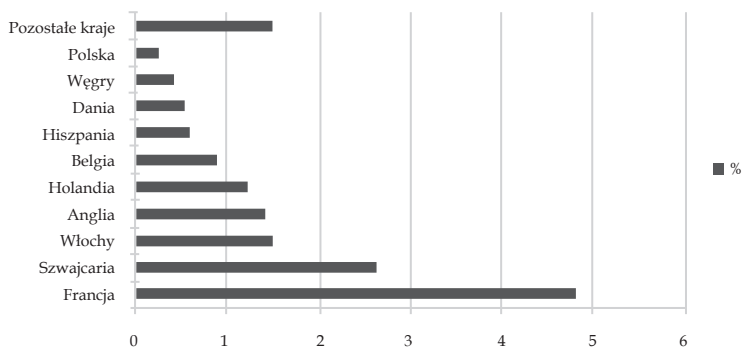
<sup>25</sup> M. Zdunek, *Czary i czarownice według SS...*, s. 20.

<sup>26</sup> Tenże, *Z tajnych archiwów SS...*, s. 169.



i uwagi dotyczące zasadności oskarżeń czy przebiegu procesu np. „Ponieważ podsądna odwołała zeznania, powinno się zarządzić przeszukanie jej mieszkania, później skierowano ją na tortury drugiego stopnia: wiązanie, zaciskanie kciuków, rozciąganie na ławie, hiszpańskie buty”. Zbiory zgromadzone przez SS były bogate, ale i różnorodne. Oprócz oryginalnych akt, fotokopii zeznań, ikonografii przedstawiających czarownice, tortury i egzekucje do archiwum dołączano fragmenty publikacji prasowych z lat 1935–1944 zawierających jakiegokolwiek wzmianki dotyczące magii, czarownic czy tajemnych związków. Akta w trakcie działań wojennych uzupełniano o zagarnięte przez Armię Niemiecką archiwa z całej Europy. Zdarzało się również, że część mniej ważnych zbiorów została powtórnie zapisana, np. na fotokopkach wycinków prasowych z lat 30. umieszczono spis miejscowości w Niemczech, w których dokonywano sądów na czarownicach, co ciekawe przy nazwach widnieją dziwne odręcznie pisane znaczki (#, ^, S) o trudnej do rozpoznania funkcji<sup>27</sup>.

Rys. 2. Kraje, których dotyczy Kartoteka procesów o czary



Źródło: M. Zdunek, *Z tajnych archiwów SS...*, s. 161.

<sup>27</sup> <http://www.paranormalne.eu/forum/topic/3746-nazistowskie-archiwum-x/> [dostęp: 04.01.2016].

Problem kartoteki procesów o czary jest nieco szerszy, jak pisze Zdunek, wiele miejscowości polskich jest skrytych pod niemieckimi nazwami, a to, gdzie dany niemiecki badacz je umieścił, zależało od mentalności sporządzającego kartotekę oraz wielu innych czynników, w tym historycznych.

Autor wyliczył, że co najmniej 22 miejscowości leżące na terenie III Rzeszy<sup>28</sup> w chwili sporządzania kartotek to miejscowości polskie. Idąc dalej, Zdunek twierdzi, że liczba ta wzrośnie w chwili przeanalizowania kolejnych regionów, takich jak: Niederschlesien, Oberschlesien i Pommern. Co ciekawe, autor zauważa w kartotece brak danych z terenów Generalnego Gubernatorstwa<sup>29</sup>.

---

Kartoteka procesów o czary zajmuje w poznańskim Archiwum Państwowym cztery regały – od numeru 34 do 37. Mnóstwo fotokopii starych drzeworytów. Pólnagie, udręczone postacie, rozciągnięte na drabinie, podwieszane pod sufitem za ręce. Mężczyzna skręcony w specjalnym imadle. Drewniane skrzynki do ściskania i łamania nóg. Hiszpańskie buty, które rozżarzone do czerwoności zakładano spółkującym z diabłem<sup>30</sup>.

---

Bojarski podaje w swoim artykule informację, że kartoteka procesów o czary z poznańskiego Archiwum Państwowego w latach 70. XX wieku została skopiowana, a kopie wysłano do Niemiec.

Zdaniem Sönke Lorenza i Jürgena Michaela Schmidta, autorów pracy *Himmlers Hexenkartothek*, upublicznionej w 2000 r., dla Himmlera Kościół był winien wszystkich ofiar procesów o czary<sup>31</sup>. Ich zdanie potwierdziła Katarzyna Leszczyńska w swojej pracy pt. „Himmler

---

<sup>28</sup> Westpreußen, Ostpreußen i Warthegau.

<sup>29</sup> Utworzonego w czasie II wojny światowej.

<sup>30</sup> P. Bojarski, dz. cyt.

<sup>31</sup> S. Lorenz, J.M. Schmidt, *Himmlers Hexenkartothek: Das Interesse des Nationalsozialismus an der Hexenverfolgung „Hexenforschung“*, zespól 4, Bielefeld 2000.

i czarownicy albo metodyka obłądu”<sup>32</sup>. Autorka uznaje za paradoks rzekomą walkę Himmlera o godność kobiet, gdy kraj, z którego pochodził, rządzony przez mężczyzn, doprowadził do tego, że nierówność płci miała niemal taki sam wydźwięk jak antysemityzm<sup>33</sup>.

## Materiał i metody

Pracowano na zespole akt: „Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy Sztafet Ochronnych Wydział Archiwalny – komórka do spraw badań procesów o czary” (numer zespołu akt: 975. Archiwum Państwowe w Poznaniu).

Kwerenda archiwalna była prowadzona w pierwszej połowie 2016 r., jej głównym celem badawczym było zapoznanie się z zawartością Kartoteki procesów o czary. Odrębnym celem kwerendy było wykonanie dokumentacji fotograficznej zachowanych akt, a także porównanie ich zawartości z innymi aktami procesów o czary oraz z opisami źródłowymi poszczególnych procesów, zawartych w dostępnej literaturze. Osobno zainteresowano się bardzo bogatymi materiałami fotograficznymi: licznymi fotokopiami starych rycin, odbitkami oryginalnych akt procesowych oraz fotografii miejsc i narzędzi tortur.

Opisywane dokumenty są sporządzone w języku niemieckim, bardzo często mamy do czynienia z rękopisami, co stanowi podstawową trudność badawczą. Osobnym problemem jest konieczność przeprowadzenia wielu odrębnych kwerend w celu zbadania całej zawartości akt.

---

<sup>32</sup> K. Leszczyńska, *Himmler i czarownicy albo metodyka obłądu*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 12, s. 48–52.

<sup>33</sup> *Taż*, *Europa płonąca stosami, czyli jak zostać czarownicą*, [https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=11&ved=0ahUKEwid1uGtt5D-KAhVL4XIKHQySCXk4ChAWCBowAA&url=http%3A%2F%2Fwww.trudne.pl%2F%3FPostBackAction%3DDownload%26AttachmentID%3D43796&usg=AFQjCNFDDUfY56Si\\_aywz8\\_D\\_ENvLvGPg&bvm=bv.110151844,d.bGQ&cad=rja](https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=11&ved=0ahUKEwid1uGtt5D-KAhVL4XIKHQySCXk4ChAWCBowAA&url=http%3A%2F%2Fwww.trudne.pl%2F%3FPostBackAction%3DDownload%26AttachmentID%3D43796&usg=AFQjCNFDDUfY56Si_aywz8_D_ENvLvGPg&bvm=bv.110151844,d.bGQ&cad=rja) [dostęp: 04.01.2016].

- Zbadano zawartość teczki:
- „Kartoteka procesów o czary Ceynowa Hela-Danzing”, poł. XIX wieku, sygn. 482.
- Dokonano analizy porównawczej zawartości akt:
- „Kartoteka procesów o czary Ceynowa Hela-Danzing”, poł. XIX wieku, sygn. 482 z danymi dostępnymi w źródłach pisanych.

## Wyniki

Archiwum Państwowe w Poznaniu, „Kartoteka procesów o czary, Ceynowa Hela-Danzing”, nr zespołu 975, sygn. 482.

Według opisu zawartego w aktach proces dotyczył Kristiny Hallmann, pokojówki w rezydencji Ceynowy. Kobieta była katoliczką, na co wskazuje znak krzyża umieszczony w rubryce 8. formularza. Niewiasta została oskarżona o czary przez sąsiadów, którzy dokonali na niej samosądu. Liderem linczu był rybak Wiktor Kąkel, według ówczesnego prawa groziło mu za to 15 lat więzienia.

Kartoteka odnosi się do następujących źródeł:

- Albrecht Meye, *Das Strafrecht der Stadt Danzig*, s. 73. (H-789) 1876.
- Karl Girth, *Czarownica z Helu*, Leipzig 1892.
- Mitt, d. *westpreußischen Gesch.* Ver. 32, 1933, 43.

Dokument posiada trzy różne daty sporządzenia: „26 Mai 1936”, „28 April 1937” i odręcznie wpisana data: „17 II 1941”.

Do akt dołączono maszynopis w języku niemieckim, cytat z tekstu Karla Girtha, który w tłumaczeniu brzmi:

---

Mężczyźni i kobiety z wioski schwytali w księżycową noc bezbronną dziewczynę, którą związaną wrzucili do łodzi, i wypłynęli na morze [...]. Zebrani [na brzegu – przyp. B.R.] ludzie ze strachu zaczęli krzyżeć: „do wody z czarownicą! Zabić ją! Sprawdźmy, czy diabeł jej pomoże, do wody z jego żoną!”. Z łodzi poleciało

ciemne ciało, krzyczące przed upadkiem w fale. Wszyscy usłyszeli plusk i jedno bulgotanie, po dłuższej chwili wszystko ucichło. Wkrótce jednak przysła na nich myśl, że ubrania grube, wełniane, jakie noszą kobiety, rzucone na powierzchnię wody tak szybko nie mogły zassać wody. Gdy kobieta wynurzyła się ponownie, rozległ się krzyk: „Wynurzyła się, widać, jak pływa!” [...], więc bili ją wiosłami. Ktoś uczynił znak krzyża, Wiktor rzucił się na twardą ziemię. To, co się tutaj zdarzyło, złamało serce biednego młodzieńca. Księżyc wyglądał spokojnie, nikt nie bał się tego, co uczynił. Po chwili wszyscy ujrzeli jeszcze ciemne ciało na powierzchni oceanu, które zaraz na dno opadło. A rybacy popłynęli do brzegu zadowoleni z procesu, jaki uczynili nad tą czarownicą<sup>34</sup>.

O procesie we wsi Ceynowa krążą różne opowieści. Ponieważ mamy do czynienia z samosądem, brakuje akt procesowych, na podstawie których można by ustalić przebieg zdarzeń. Jedno, co można odnaleźć, to akta procesu, który został wytoczony sprawcom tego przestępstwa i odbył się później, niestety do tej pory nie odnaleziono tych dokumentów.

Do wydarzenia doszło w 1836 r. w Chałupach nad Zatoką Pucką (obecnie to osiedle Władysławowa), wówczas mieściła się tam

---

<sup>34</sup> „Die männer und frauen des dorfes waren in einer Mondnacht mit dem wehrlosen Madchen, dem man die arme auf dem rucken festgebunden hatte, in ihren booten aufs meer hinausgefahren. [...] nach einer halben Stunde hält man an und zog die Segiel ein, und wo der mond, die dunklen wogen uber graus ger tiefe. Mit einem silbenkranze lieblich kronete, vollbrachte man die furchterliche tat. «ins wasser mit der hexe!» Tobten sie «wir wollen sehn, ob ihr der teufel hilft, ins wasser mit dem weib!» Aus Viktors boot flog jetzt ein dunkler korper in die wogen. Ein schrei, ein gurgeln, dann war alles still. Doch bald kam wider sie zur oberflache. Da sich die dicken wollnen frauenkleider. So rasch noch nicht voll wasser saugen konnten, und als sie wieder auftaucht scholl es laut: «da seht, ihr wie sie schwimmt, die ekle hexel, so schlagt sie tot!» Und man bekreuzigt sich und mit dem shweren blechbeschlagen ruder Viktor aus zu hartem wucht gem schlege und diese schlag, der ihr das haupt zerschmettert hat auch ihr armes junges herz gebrochen. Der mond sah ruhig zu der grausen tat. Noch kurze weile sah den dunklen körper, er an des meeres oberflache treiben, dann sank er langsam. Und die fischer fuhren zum strande nach vollbrachter hexenprobe“. Karl Girth opisuje to wydarzenie w *Die hexe von Hela* (Leipzig 1892).

mała wieś o nazwie Ceynowa. Spotykamy źródła<sup>35</sup> mówiące, że Ceynowa to nazwisko domniemanej czarownicy z Helu. Według akt sporządzonych przez „Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy Sztafet Ochronnych” kobieta, która zginęła w Ceynowie, nazywała się Kristina Hallmann – i jak było już powiedziane – była pokojówką u pana w Ceynowie.

Tak o sądzie nad domniemaną czarownicą z Helu pisał Stefan Żeromski w swojej książce *Wiatr od morza*:

---

po wyczerpaniu wszelkich medycyny arkanów i sposobów medicus Kamiński [...] zalecał dobrze rozejrzeć się we wsi, kto by to mógł być taki, który nieszczęśliwego urzekł, ponieważ można by takowego złośnika do wypędzenia czarta przymusić. W Chałupach od dawna panowało domniemanie, wielokroć w zupełną przechodzącą pewnością, iż wdowa Krystyna Ceynowa, matka dwu dorosłych córek [...], oraz trojga dzieci nieletnich, zajmująca się wiązaniem sieci rybackich, jest czarownicą złośliwą. Zdarzyło się też wielokroć we wsi, że bydło niespodzianie i bez przyczyny chorowało i zdychało [...] ogólne było żądanie skończenia już raz z czarownicą. Toteż dnia trzeciego sierpnia tego właśnie (1836) roku rybacy Jakub Ciskowski z Gniezdowa, Piotr Budzisz i Piotr Kąkol, przysięgnicy z Chałup, zeszli się w szynkowni, a wypiwszy coś niecoś [...] przysięgli Kąkol wezwał sołtysa, ażeby niezwłocznie zwołać mieszkańców całego osiedla Ceynowy, gdyż uczoney Kamiński chce wskazać ludziom czarownicę, która wśród ogółu zło szerzy. Wkrótce na sołectwie, w mieszkaniu Jakuba Freudela, zgromadzili się wszyscy mieszkańcy wioski, mężczyźni i kobiety: Filip, Tomasz, Piotr i Jerzy Budzisz, Andrzej Komka, Jan Necka, Jan, Józef i Jakub Muza, Jakub Ciskowski oraz Katarzyna Freudel, Klara Necel, Katarzyna Budziszowa, żona Jana Kąkola [...]. Kamiński wyszedł również na podwórze i zaczął z miejsca bić Ceynowinę po głowie pięściami. [...] Wtedy Kamiński podejmował z ziemi co grubsze kamienie i walił nimi w występną, gdy ją do chorego prowadzono. [...] sołtys i wszyscy inni opuścili mieszkanie Jana Kąkola.

---

<sup>35</sup> S. Żeromski, *Wiatr od morza*, Warszawa 1946, <http://literat.ug.edu.pl/~literat/wiatr/index.htm> [dostęp: 20.11.2016].

[...] Tymczasem następnego ranka chory Jan Kąkol wcale nie wyzdrowiał [...]. Toteż biegly w tych sprawach Kamiński zarządził, ażeby ją zawieźć na morze. [...] Tam na strądzie mocno jej ręce związane postronkami, wepchnięto w łódź i wywieziono na głębiny [...] Rybacy przywiązali skazanej linę do pasa, a samą ujawszy [...] rzucili w wodę. Widzieli wszyscy stojący na brzegu, którzy wśród wrzasku wielkiego na dzieło patrzyli, i widzieli wiosłujący na łodzi, iż się czarownica przez kilka chwil na wodzie trzymała, nim spódnice jej wodą nasiąkły. Stał i czekał w tłumie innych rybacki syn z Kusfeldu, wsi o milę od Chałup odległej, Marcin Budzisz, człowiek czterdziestoletni, beżżenny, zajmujący się wiązaniem sieci. [...] Ten to Marcin Budzisz był sam jeden w gromadzie innego zdania niż wszyscy obecni. [...] tłum na brzegu zawył, żeby czarownicę wrzucić w wodę co prędzej. Tak się też stało.<sup>36</sup>

---

Wiele danych dotyczących tego zdarzenia pokrywa się w obu źródłach. Według cytatu z tekstu Girtha, przytoczonego w aktach poznańskich, i jednego z rozdziałów powieści Stefana Żeromskiego we wsi Ceynowa doszło do samosądu, pobitą kobietę, podejrzaną o czarostwo, wrzucono do łodzi, którą odpłynięto daleko od brzegu. Rybacy wrzucili niewiastę związaną do wody i patrzyli, jak tonie. Kobieta ubrana w wiele sukien wełnianych utrzymywała się przez dłuższą chwilę na wodzie, toteż uznano ją za czarownicę i załuczono wiosłami.

Oba źródła podają informację o mężczyźnie, który był przeciwny samosądowi.

Wydarzenie opisała także Wanda Brzeska w swojej powieści *Sprawa gminy Ceynowy*<sup>37</sup>, wydanej w Warszawie-Lwowie w 1938 r.

---

Ciche bogobojne życie wioski przeobraża się niespodziewanie, gdy człowiek obcy, nie związany żadną misją z regionem, wkracza z zewnątrz w sprawy gminy i dla własnych prywatnych korzyści kieruje instynkt solidarności społecznej ku zbrodni. I wówczas z nieubłaganą logiką dokonuje się przeznaczenie na miarę

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> W. Brzeska, *Sprawa gminy Ceynowy*, Warszawa-Lwów 1938.

klasycznej tragedii, która w krąg fatalny zamknęła trzy istnienia ludzkie wzajem od siebie uzależnione i wydane społecm na zaturę<sup>38</sup>.

---

Autorka do tematu podchodzi od strony psychologicznej, ukazuje w sposób bardzo przystępny i ciekawy reakcje zachodzące w niewielkich grupach społecznych. Unaocznia odbiorcy sposób działania plotki i uwydatnia jej skutki.

---

Musi ją sołtys za kark wziąć i przyprowadzić i zmusić do odjęcia czarów. Niech sołtys zwoła gromadę, niech obeśle klukę po wsi i sąd trzeba odprawić nad czarownicą<sup>39</sup>. Żeby mi ją tylko dali w ręce, żeby mi ją sołtys dał, już ja sobie z babą potańcuję<sup>40</sup>.

---

Co ważne, Brzeska w swojej powieści kładzie nacisk na prawne działania sołtysa i przysiężnych wiejskich w sprawie domniemanej czarownicy:

---

zebranie gminne przez obesłanie kluki zostało urzędowo zwołane i że za zgodą sołtysa i przysiężnych bierze w nim udział pan Stanisław Kamiński, lekarz z Płochowa<sup>41</sup>.

---

Także Dariusz Łukasiewicz w swojej pracy *Zło niechrześcijańskie i nieludzkie. Historia dzieciobójstwa i inne studia z dziejów codzienności* odniósł się do procesu w Ceynowie:

---

Jeszcze w 1836 r. Krystyna Ceynowa we wsi Ceynowa (obecnie Chałupy) na Półwyspie Helskim, na skutek samosądu

---

<sup>38</sup> Tamże, tekst z obwoluty.

<sup>39</sup> Fragment monologu wygłoszonego przez głównego prowokatora linczu Stanisława Kamińskiego.

<sup>40</sup> W. Brzeska, dz. cyt., s. 89.

<sup>41</sup> Tamże, s. 111.



mieszkańców pod wodzą uzdrowiciela Stanisława Kamińskiego najpierw przez kilka dni była maltretowana, a potem została utopiona podczas próby wody. Zarzucono jej rzucenie uroku na Johanna Konkel, niechodzenie do kościoła oraz to, że na jej kominie siadały czarne wrony. Sprawa ta była głośna w całych Prusach i stała się przedmiotem drobiazgowego postępowania sądowego jako przykład trwałości wiary w czary wśród ludu, co skłoniło władze do analizy stanu katolickiego szkolnictwa pod tym kątem. Mordercy zostali osądzeni, a Kamińskiego skazano na 25 lat więzienia. To ostatni odnotowany przypadek uśmiercenia kobiety pod zarzutem czarów w Prusach<sup>42</sup>.

---

I ciekawostka: opis sprawy w Ceynowie według jednego z potomków Jana Konkela, który pisze, że samosąd odbył się w dniu 4 sierpnia 1838 r. w Chałupach, a nazwa miejscowości obowiązuje od 1920 r. Autor przywołuje wcześniejszą jej nazwę (jak twierdzi, jedna z wielu): Budziszewo<sup>43</sup>.

Maciej Konkel w tekście opisuje związki swoich przodków ze sprawą domniemanej czarownicy z Chałup. Nie bez przyczyny przywołał wcześniej nazwę Budziszewo, bowiem jego przodkowie byli z rodu Budziszów. Z żyjących w tamtym czasie przodków autor wspomina nazwisko Michała Budzisz, a w aktach SS spotykamy Marcina Budzisz, młodego, czterdziestoletniego kawalera, który bronił oskarżoną o czarostwo przed rozwścieczoną gawiedzią.

Dane na temat procesu w Chałupach według literatury i akt SS obrazuje poniższa tabela – jak widzimy są niewielkie rozbieżności dotyczące poszczególnych relacji.

---

<sup>42</sup> D. Łukasiewicz, *Zło niechrześcijańskie i nieludzkie. Historia dzieciobójstwa i inne studia z dziejów codzienności*, Poznań 2014, s. 8.

<sup>43</sup> M. Konkel, *Czarownica po kaszubsku*, <http://www.timetravelers.pl/czarownica-po-kaszubsku/> [dostęp: 05.01.2016].

Tab. 1. Porównanie danych odnośnie do procesu w Ceynowie dostępnych w różnych źródłach

Dane	<i>Kartoteka procesów o czary, sygn. 482</i>	Żeromski	Brzeska	Łukasiewicz	Konkel
Rok	1836	3 sierpnia 1836	4 sierpnia	1836	4 sierpnia 1836
Imię	Kristina	Krystyna	Krysta	Krystyna	Krystyna
Nazwisko	Hallmann	Ceynowa	Ceynowa	Ceynowa	Ceynowa
Miejscowość	Ceynowa	Chalupy	Ceynowa	Ceynowa (Chalupy)	Chalupy
Wyznanie	Katolizka	-	Katolizka	Katolizka	-
Czym się zajmował i ważne dane	Pokojówka	Wiązanie sieci	Wiązanie sieci, okopywanie ziemniaków, wypas bydła gminnego	-	-
Stan cywilny	-	Wdowa	Wdowa	-	-
Dzieci	-	2 dorosłe córki 3 małych dzieci	Pięćoro dzieci: Anna, Maresza, Kostka, Katarinka, najmłodszy syn Bernat	-	Córka Anna
Wygląd zewnętrzny i ważne dane	- młoda dziewczyna	Kobieta ponad 40 lat	50 lat, tęga, czarne oczy, za młodu mieszkała w Jastarni, z domu Selin, miała kilku braci, mąż zginął na morzu	-	-
Przyczyna oskarżenia o czarostwo	-	Choroba Jana Kąkola	Choroba rybaka Jana Kąkola	Choroba Johanna Kąkola	Choroba Jana Kąkola
Oskarżyciele	Sąsiedzi	Medyk Kamiński	Znachor Stanisław Kamiński, Przysięgły, Piotr Kąkol, Jakub Ciskowski	Uzdrowiciel Stanisław Kamiński	Znachor Jan Kamiński

Kto dokonał linczu	Sąsiedzi i mężczyźni	Sąsiedzi	Piotr, syn Marcina Kąkola, Jakub Freudel, soltys Ceynowy, Józef Budzisz, Michał Noetzel, Mikołaj Trendel	-	Marcin i Piotr Kąkol Józef, Filip i Tomasz Budzisz
Prowokator linczu	Wiktor Konkel	Jakub Ciskowski z Gniezdowa, Piotr Budzisz i Piotr Kąkol	Znachor Kamiński	Uzdrowiciel Stanisław Kamiński	Znachor Jan Kamiński
Sposób linczu	Wywieziona łódką na morze, rzucona na fale, gdy nie tonęła, zatłuczono ją wiosłami	Bitą, obrzucaną kamieniami, skrepowaną i wywiezioną łódką na morze, gdy nie tonęła, zatłuczono ją wiosłami	Bitą przez znachora, kopaną, obrzucaną kamieniami. Kobieta zbiegła do księdza w Swarzewie, jednak została pojmana i zaprowadzona do chaty Jana Kąkola, by odczyniła czary. Jak odczynienia nie przynosiły skutku, zaczęto się znowu nad nią pastwić. Na skutek znęcania się nad nią kobieta sama uwierzyła w to, że jest czarownicą. Kobiętę pławiono, nie tonęła, bo Kamiński trzymał ją na sznurze. Uwięziona ponownie została rzucona na wodę. Podtopioną kobietę dobił Kamiński czterema ciosami nożem w głowę	Maltretowana kilka dni, utopiona podczas próby wody	Obrzucona kamieniami, okładana pięściami, kopana i bita kijem; skrepowana i wywieziona łódką na morze, gdy nie tonęła, zatłuczono ją wiosłami
Obroncy kobiety	Wiktor, młody chłopak	Marcin Budzisz, 40 lat, kawaler	-	-	Michał Budzisz
Źródła	1. A. Meye, <i>Das Strafrecht der Stadt Danzig</i> , 1876, s. 73. 2. K. Girth, <i>Die Hexe von Hela</i> , Leipzig 1892.	S. Żeromski, <i>Wiatr od morza</i> , Warszawa 1946.	W. Brzeska, <i>Sprawa gminy Ceynowy</i> , Lwów-Warszawa 1938,	D. Łukasiewicz, <i>Zło niechrześcijańskie i nie ludzkie. Historia dzieciobójstwa i inne studia z dziedziny codzienności</i> , Poznań 2014.	M. Konkel, <i>Czarownica po kaszubsku</i> [dostęp: 05.01.2016] <a href="http://www.timetravelers.pl/czarownica-pokaszubsku/">http://www.timetravelers.pl/czarownica-pokaszubsku/</a>

Jak wskazują dane zawarte w powyższej tabeli, kobieta, która padła ofiarą linczu związanego z oskarżeniem o czarostwo we wsi Ceynowa na Helu w sierpniu 1836 r., była wdową, miała kilkoro dzieci (prawdopodobnie pięcioro). Była katoliczką, według różnych autorów zajmowała się się wianiem sieci rybackich, a akta SS stwierdzają, że była pokojówką.

## Wnioski

Akta w sprawie samosądu, do jakiego doszło we wsi Ceynowa na Helu w 1836 roku, sporządzone przez komórkę SS nie odbiegają od informacji dostępnych w literaturze. Dokumenty z poznańskiego Archiwum Państwowego podają dokładne dane osobowe kobiety oskarżonej o czary, oparte na ówczesnie dostępnych źródłach.

Porównując dane z akt SS z danymi w źródłach osiągalnych współcześnie, stwierdzamy, że wszyscy autorzy powielają błędnie nazwisko kobiety obwinionej o czary. Ceynowa to nie nazwisko, a nazwa miejscowości, w której rozegrał się opisywany samosąd. Prawdopodobnie ktoś zrobił błąd, a reszta osób piszących o problemie go powieliła.

W bazie genologicznej „genealodzy.pl” natrafiono na akt ślubu zawartego w Pucku w 1808 r. przez Andreasa Halmanna i Christinę Delaffin. Jeśli ów dokument dotyczy kobiety zamordowanej w Ceynowie, to możemy łatwo wyliczyć, że urodziła się ok. 1790 roku. Jeśli jako pełnoletnia kobieta wzięła ślub kościelny w Pucku, to w roku 1836 mogła mieć 46 lat.

Analizując dostępne dane, stwierdzamy, że w roku 1836 kobieta była wdową, miała dorosłą córkę Annę, nastoletnią córkę Mareszę, kilkuletnią córkę Kostkę i syna Bernata, będącego niemowlęciem. Jeśli syn nie miał jeszcze roku, to oznacza, że Krystyna straciła męża Andrzeja nie wcześniej niż 1,5 roku wstecz.

Poszukiwania akt urodzin i zgonu Krystyny i Andrzeja oraz ich dzieci nie przyniosły skutku.

W trakcie poszukiwań w bazie „genealodzy.pl” natrafiono na akt urodzenia z Luzina na nazwisko Franz Schwabe z roku 1824, w akcie tym jako matka jest wymieniona Anna z domu Hallmann.

Kobieta utopiona w 1836 r. w Ceynowie miała dorosłą córkę Annę. Jeśli przyjmiemy, że ta pierwsza wyszła za mąż w 1808 r. i zaraz urodziła córkę Annę, to czy siedemnastoletnia Anna mogła urodzić w 1824 r. syna Franciszka?

Dane dotyczące przyczyny linczu, miejsca, w którym się on dokonał, jego formy i osób dokonujących samosąd są zgodne. Nazwisko znachora i prowokatora linczu jest spójne z aktami SS, notatka odnośnie do mężczyzny, który bronił obwinioną o czary, pojawia się w przypadku dwóch źródeł i akt SS.

Podsumowując: z powodu braku oryginalnych dokumentów, dotyczących sprawy o czary w Ceynowie trudno stwierdzić, w jakim stopniu dane zawarte w aktach SS i dostępnej literaturze są wiarygodne. Ufając we wrodzoną skrupulatność Niemców, a także biorąc pod uwagę ogrom pracy, jaki wykonali, gromadząc tak obszerną dokumentację procesów o czary i łoży masońskich z całego świata, uznajemy ją za bardziej wiarygodną od dostępnej dziś literatury omawiającej ten problem.

## Bibliografia

- Bojarski P., *Tajne komando Himmlera na tropie czarownic*, [http://poznanyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne\\_komando\\_Himmlera\\_na\\_tropie\\_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h](http://poznanyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne_komando_Himmlera_na_tropie_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h).
- Brzeska W., *Sprawa gminy Ceynowy*, Warszawa–Lwów 1938.
- Girth K., *Die Hexe von Hela*, Leipzig 1892.
- Konkel M., *Czarownica po kaszubsku*, <http://www.timetravelers.pl/czarownica-po-kaszubsku/>.
- Leszczyńska K., *Europa płonąca stosami, czyli jak zostać czarownicą*, [https://www.google.pl/search?q=-+Europa+p%C5%82on%C4%85ca+stosami,+czyli+jak+zosta%C4%87+czarownic%C4%85,+&ie=utf-8&oe=utf-8&gws\\_rd=cr&ei=qWCVuWoOoX9yGOnwrQ4](https://www.google.pl/search?q=-+Europa+p%C5%82on%C4%85ca+stosami,+czyli+jak+zosta%C4%87+czarownic%C4%85,+&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=qWCVuWoOoX9yGOnwrQ4).

- Leszczyńska K., *Himmler i czarownice albo metodyka obłądu*, „Res Publica Nowa” 1998, nr 12, s. 48–52.
- Lorenz S., Schmidt J.M., *Himmlers Hexenkartothek: Das Interesse des Nationalsozialismus an der Hexenverfolgung*, „Hexenforschung”, zespół 4, Bielefeld 2000.
- Łukasiewicz D., *Zło niechrześcijańskie i nieludzkie. Historia dzieciobójstwa i inne studia z dziejów codzienności*, Poznań 2014.
- Zdunek M., *Czary i czarownice według SS*, „Inne oblicza Historii”. Numer specjalny „Wiedzy i Życia” 2008, nr 3.
- Zdunek M., *Z tajnych archiwów SS. Kartoteka procesów o czary: dzieje, wartość i możliwość wykorzystania*, „Glaukopis” 2008, nr 11–12, s. 157.
- Żeromski S., *Wiatr od morza*, Warszawa 1946.
- [https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&ccd=11&ved=0ahUKEwid1uGtt5DKAhVL4XIKHQySCXk4ChA-WCBowAA&url=http%3A%2F%2Fwww.trudne.pl%2F%3FPostBackAction%3DDownload%26AttachmentID%3D43796&usg=AFQjCNFDDUfY56Si\\_aywz8\\_D-\\_ENvLvGPg&bvm=bv.110151844,d.bGQ&cad=rja](https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&ccd=11&ved=0ahUKEwid1uGtt5DKAhVL4XIKHQySCXk4ChA-WCBowAA&url=http%3A%2F%2Fwww.trudne.pl%2F%3FPostBackAction%3DDownload%26AttachmentID%3D43796&usg=AFQjCNFDDUfY56Si_aywz8_D-_ENvLvGPg&bvm=bv.110151844,d.bGQ&cad=rja).
- <http://www.paranormalne.eu/forum/topic/3746-nazistowskie-archiwumx>.
- [http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne\\_komando\\_Himmlera\\_na\\_tropie\\_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h](http://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36001,5339360,Tajne_komando_Himmlera_na_tropie_czarownic.html#ixzz3lnZzor5h).

Małgorzata Sokołowicz

„Od dawna marzę, żeby  
pójść do hammamu”.  
Marokańska czarna  
magia a poczucie  
tożsamości  
w opowiadaniach  
Tahara Ben Jellouna

Tahar Ben Jelloun to pisarz niejednoznaczny. Opuścił swoje rodzinne Maroko w 1971 r., kiedy jako język nauczania zaczęto tam wprowadzać arabski. We Francji napisał rozprawę doktorską z psychologii o problemach północnoafrykańskich imigrantów<sup>1</sup>. Do ojczyzny już nie powrócił. Pisze po francusku, bo twierdzi, że nie byłby w stanie wyrazić wszystkich swoich myśli po arabsku<sup>2</sup>. Występuje w mediach i angażuje się w życie publiczne Francji. Pisze artykuły-komentarze o wiele mówiących tytułach *Ni la France ni l'Europe n'ont une politique de l'immigration* [*Ani Francja, ani Europa nie mają polityki imigracyjnej*], *François Hollande*,

---

1 Zob. A. El Younsi, *An Exoticized World Literature: Ben Jelloun at the Two Shores of the Mediterranean*, „Alif. Journal of Comparative Poetics” 2014, nr 34, s. 225.

2 T. Ben Jelloun, *Suis-je un écrivain arabe?*, [http://www.taharbenjelloun.org/index.php?id=48&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=169&cHash=43bb706300c-c566ff5b535764b650616](http://www.taharbenjelloun.org/index.php?id=48&tx_ttnews[tt_news]=169&cHash=43bb706300c-c566ff5b535764b650616) [dostęp: 20.01.2016].

*l'homme qui ne change pas* [François Hollande, człowiek, który się nie zmienia]<sup>3</sup>. W książkach, których dużo publikuje (w sumie powyżej 50), porusza tematy trudne, takie jak miejsce kobiety w islamie, homoseksualizm czy prostytutka. Oczywiście taka tematyka nie zjednuje mu przychylności tradycyjnych środowisk islamskich<sup>4</sup>. Zresztą to nie jedyny zarzut, z którym spotyka się jego twórczość. Wielu krytyków, zazwyczaj pochodzenia arabskiego, oskarża go o sprzedawanie kultury marokańskiej oraz budowanie swojej popularności na uproszczonych obrazach z rodzinnego kraju, który w ich opinii porzucił. Nazywają go *exotic entertainer*, egzotycznym showmanem, który chce zabawić Francuzów, opowiadając im marokańskie historie<sup>5</sup>.

Rzeczywiście kultura marokańska jest bardzo obecna w twórczości Tahara Ben Jellouna. Zresztą sam autor przyznaje, że to ojczyzna dostarcza mu tematów i inspiracji i żałuje, że nie ma więcej czasu na pisanie, gdyż wciąż ma wiele do powiedzenia<sup>6</sup>. Popularność pisarza na Zachodzie tłumaczy się właśnie „postkolonialnym egzotykiem”<sup>7</sup>, odkrywaniem Wschodu przed Zachodem.

W stworzonym przez Tahara Ben Jellouna obrazie Orientu bardzo ważną rolę odgrywa tak atrakcyjna dla Zachodu – ze względu na tajemniczość i egzotyizm właśnie – czarna magia, po francusku *sorcellerie*, „czarownictwo”: „Jest dość trudno odróżnić czarownictwo [*sorcellerie*] od magii. Magia ma zazwyczaj na celu poddać moce wyższe władzy człowieka; czarownictwo zaś ma

<sup>3</sup> Artykuły dostępne na stronie Tahara Ben Jellouna: <http://www.taharbenjelloun.org/index.php/> [dostęp: 23.01.2016]. Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

<sup>4</sup> Zob. R.O. Ajah, *Multiple Transgressions: Sexuality and Spirituality of Moroccan Diaspora in the Works of Tahar Ben Jelloun*, „Journal Of Humanities And Social Science” 2013, nr 2 (16), s. 26.

<sup>5</sup> Zob. A. El Younssi, dz. cyt., s. 226, 238–239.

<sup>6</sup> Th. Spear, C. Litherland, *Politics and Literature: An Interview With Tahar Ben Jelloun*, „Yale French Studies” 1993, nr 2, s. 31.

<sup>7</sup> Zob. A. El Younssi, dz. cyt., s. 227.



spowodować interwencję złych duchów, demonów i obejmuje głównie zaklęcia sprowadzające miłość lub śmierć<sup>8</sup>. W tym znaczeniu właśnie używa słowa *sorcellerie* Tahar Ben Jelloun.

To marokańskie „czarownictwo”, którego korzenie sięgają czasów przedislamskich<sup>9</sup>, od dawna fascynuje Europejczyków. W 1908 r. w Algierze ukazała się książka Edmonda Douttégo *Magie et religion dans l’Afrique du Nord* [*Magia i religia w Afryce Północnej*], której autor opisuje historię północnoafrykańskich czarów oraz podaje wiele przykładów działalności magicznej właśnie z Maroka<sup>10</sup>. Trzy lata później, pośmiertnie, opublikowane zostają notatki doktora Emile’a Mauchamp, który w dziwnych okolicznościach w 1907 r. został ukamieniowany przez marrakeski tłum. Doktor bardzo negatywnie oceniał marokańskie społeczeństwo, które na każdym kroku obawia się „zderzenia z demonem lub podeptania diabła”<sup>11</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że dość skrupulatnie starał się notować otrzymane od marokańskich czarowników informacje. Kilka lat później, w 1925 r., mieszkająca w Fezie pisarka i malarka Aline Réveillaud de Lens publikuje *Pratiques des harems marocains* [*Praktyki marokańskich haremów*], a w nich m.in. liczne receptury magiczne stosowane przez Marokanki, aby zatrzymać przy sobie

---

<sup>8</sup> *Sorcellerie*, [hasło w:] *Nouveau Larousse Universel*, red. P. Augé, Paris 1949, t. 2, s. 813.

<sup>9</sup> Pojawienie się islamu sprawia, że elementy religii (modlitwy, wersety Koranu) zostają włączone w praktyki magiczne, głównie jako zapobiegające działaniom czarnej magii korzystającej z mocy złych duchów. Zob. L. Kuczynski, *Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest africains en région parisienne*, „Cahiers d’études africaines” 2008, nr 189–190, s. 237–240. Już na początku XX wieku Emile Mauchamp pisał zresztą, że w Maroku istnieją dwa rodzaje czarowników: „jedni odwołują się do mocy boskiej; są to marabuci i niektórzy talibowie, wszyscy ci, którzy aspirują do świętości. Drudzy, prawdziwi czarownicy, odwołują się do mocy piekielnych”. Oczywiście, „prawdziwi” czarownicy rzucają złe uroki, podczas gdy ci, którzy odwołują się do mocy boskiej, starają się im przeciwdziałać. Zob. E. Mauchamp, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris 1911, s. 203–204.

<sup>10</sup> E. Doutté, *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Alger 1908.

<sup>11</sup> E. Mauchamp, dz. cyt., s. 201.

lub ukarać mężczyznę<sup>12</sup>. Po upływie wieku niewiele się zmieniło. Do dziś na targu w Marrakeszu na specjalnych stoiskach można kupić akcesoria do czarnej magii: określone części ciała zwierząt czy zioła. Tym dziwnym, choć fascynującym rytuałom poświęcone jest też wiele stron internetowych, a w licznych artykułach naukowych wciąż opisuje się praktyki zaobserwowane już przez Edmonda Douhtëgo, Emile'a Mauchamp czy Aline de Lens<sup>13</sup>.

Czarna magia, wspominana już *sorcellerie*, to również główny temat zbioru opowiadań Tahara Ben Jellouna z 2003 r. Nawiązuje do niej już sam tytuł *Amours sorcières* [*Zakłęte miłości*]. Wszystkie opisywane w zbiorze wydarzenia są wspomagane lub powodowane przez działania magiczne, które pojawiają się w każdym z dwudziestu opowiadań podzielonych na cztery części: *Amours sorcières* [*Zakłęte miłości*], *Amours contrariées* [*Niemożliwe miłości*], *Trahison* [*Zdrada*] i *Amitié* [*Przyjaźń*]. Chciałabym przedstawić tutaj dwa opowiadania: *Hammam* z części *Zdrada* (które wydaje się najważniejszym opowiadaniem z cyklu, gdyż sytuacja głównego bohatera przypomina pod pewnymi względami sytuację samego Tahara Ben Jellouna) oraz *Homme sous influence* [*Zniewolony*] z części *Zakłęte miłości*. Oba opowiadania opisują bohaterów, którzy znajdują się pod dużym wpływem kultury Zachodu i świadomie odrzucają kulturę Maroka, a marokańskie czary, *sorcellerie*, nieco paradoksalnie być może<sup>14</sup>, przypominają im o ich pochodzeniu,

<sup>12</sup> A. Réveillaud de Lens, *Pratiques des harems marocains*, Paris 1925.

<sup>13</sup> Zob. D.M. Hart, *Review: Magic, Witchcraft and Sorcery in Morocco: The Sociology of Evans-Pritchard and the Ethnography of Mustapha Akhmissse*, „British Society for Middle Eastern Studies” 1987, nr 2 (14), s. 187–188. Liliane Kuczynski pisze o działaniu marabutów w regionie paryskim (L. Kuczynski, dz. cyt., s. 237–265), a Slimane Touhami – m.in. w Tuluzie (S. Touhami, « Dieu maudisse celui qui l'a lancé ce regard ». Une ethnographie des soins du mauvais œil dans les familles maghrébines de France, „L'Autre” 2009, nr 3 (10), s. 318–326. Marabut, w kulturze islamu, to „pobożny muzułmanin, którego uważa się za świętego ze względu na jego ascetyczne i kontemplacyjne życie”. Zob. *Marabout*, [w:] *Nouveau Larousse...*, t. 2, s. 140.

<sup>14</sup> Rzeczywiście trudno tu nie dostrzec pewnego paradoksu. Tożsamość i jej odnalezienie jest wartością ważną, u Tahara Ben Jellouna łączy się jednak

stając się w obu przypadkach istotnym elementem składowym tożsamości hybrydalnej bohaterów.

## *Hammam*. Dziwna choroba

Bohater opowiadania *Hammam* jest 38-letnim Marokańczykiem z Fezu, wziętym pianistą, który od wielu lat żyje i gra jedynie na Zachodzie. Publiczność zachwycona jest jego „wschodnimi” interpretacjami zachodnich utworów. Natomiast sam bohater zdaje się świadomie odrzucać kulturę swojego rodzinnego kraju. Lepiej mówi po angielsku niż po francusku (o arabskim w ogóle nie ma tu mowy). Najlepiej czuje się w hotelu, choć jedną z cech kultury marokańskiej jest liczna żyjąca razem w jednym domu rodzina. Nie jest żonaty, chociaż od pięciu lat spotyka się z jedną kobietą. Stara się też za wszelką cenę odgrodzić od przebywających w Europie Marokańczyków.

Pomimo tego konsekwentnego odrzucania kultury Wschodu i całkowitej integracji z wartościami Zachodu opowiadanie zaczyna się właśnie od opisu potrzeby powrotu do wschodniej łaźni – hammamu:

---

Od dawna marzę, żeby pójść do hammamu. Na próżno codziennie rano biorę prysznic i troszczę się w sposób prawie fanatyczny o higienę, czuję się brudny. Tęsknię za hammamem. To nie tylko pewna nostalgia za czasami dzieciństwa, tymi latami opatulonymi parą i nieostrymi obrazami, epoką, kiedy niewinność pozwalała nam jeszcze towarzyszyć matkom w tym miejscu dwuznacznej intymności; łaźnia mauryjska lub łaźnia turecka,

---

z negatywnym działaniem magicznym. Wydaje się, co zostanie pokazane w poniższych analizach, że to negatywne działanie czarów przywołuje niejako bohaterów do porządku, przypomina im o ich korzeniach i powoduje, że odnajdują w sobie – i akceptują – swoje pochodzenie oraz złożoność swojej tożsamości.

jak nazywają ją orientaliści, jest przestrzenią uprzywilejowaną, pewnym sekretem, który każde marokańskie dziecko przechowuje w pamięci jako swój skarb<sup>15</sup>.

---

Bohaterowi nie chodzi jednak o ten mityczny prawie hammam, powracający często w jego snach – „miejsce magiczne i nierealne, swego rodzaju grot[ę] prehistorii każdego”<sup>16</sup>, które pojawia się zresztą w pismach krytycznych jako ważny element tożsamości człowieka Wschodu<sup>17</sup>. Czuje on silną potrzebę, żeby udać się do starego hammamu w Fezie, do którego jeszcze jako nastolatek chodził ze swoim bratem. Potrzeba ta wynika z faktu, że od jakiegoś czasu wzięty pianista wciąż czuje się brudny:

---

Czuje, że martwy naskórek utrzymuje się na moim ciele i wnika w nie. Pomimo codziennego porannego prysznica, pomimo cieplej rozluźniającej kąpieli każdego wieczora, czuję, że pod moją skórę wżarły się brudy i wciąż wydają brzydki zapach. Co rano spryskuję się dyskretną wodą kolońską, a jednak brudy

---

15 T. Ben Jelloun, *Hammam*, [w:] tegoż, *Amours sorcières*, Paris 2003, s. 191 [„Cela fait longtemps que je rêve d’aller au hammam. J’ai beau prendre une douche tous les matins, veiller de manière quasi maniaque à mon hygiène, je me sens sale. Le hammam me manque. Davantage qu’une nostalgie d’enfance, ces années enrobées de vapeur et d’images floues, ce temps où l’innocence nous permettait d’accompagner nos mères dans ces lieux d’intimité équivoque, le bain maure, ou bain turc comme l’appellent les orientalistes, est un espace privilégié, une sorte de secret que tout enfant marocain garde précieusement dans sa mémoire”].

16 Tamże, s. 192 [„un lieu magique et irréel, une sorte de grotte de la préhistoire de chacun”].

17 R.F. Journey, *Le Hammam dans « L’Enfant de sable » de Tahar Ben Jelloun et « Hal-faouine : l’enfant des terrasses » de Ferid Boughedir*, „The French Review” 2004, nr 6 (77), s. 1128. Hammamy to łaźnie publiczne rozpowszechnione w całym świecie muzułmańskim od początku jego istnienia. W islamie „zachowanie czystości ciała jest niezbędne do odprawienia modlitwy i każdego innego obrzędu”. Stąd niezwykła waga tych instytucji. Zob. G. Mandel Khân, *Islam*, przeł. A. Gołębiowska, Warszawa 2010, s. 220–221.

przeważają i zmieniają jej zapach. Musiałem się czymś zarazić, ale nie wiem czym. Na szczęście tylko ja czuję tę woń<sup>18</sup>.

---

Rzeczywiście, bohater jako jedyny zauważa symptomy tajemniczej choroby: dziwny zapach, małe czarne robaki, które wychodzą mu z nosa, podejrzany kolor uryny. Ani jego partnerka, ani lekarz, do którego się udaje, tego nie widzą. Oboje uważają, że dziwny stan, o którym opowiada im bohater, ma podłoże psychiczne. Może dlatego lekarz, który podejrzewa nawet stan przeddepresyjny, daje swojemu pacjentowi dość szczególną radę: „Proszę zjeść soczewicę, a halucynacje znikną”. I tłumaczy zaskoczonemu bohaterowi:

---

to danie z dzieciństwa, szczególnie jeśli soczewica jest ugotowana w tłuszczu z marynowanego mięsa. Pyszności. W ten sposób powróci pan na chwilę do swego dzieciństwa; to pana uspokoi. Jest pan z Fezu, tak jak ja. Niech pan więc powie matce, przyjacielu, żeby ugotowała panu soczewicy, poczuje się pan lepiej. Tylko nie za dużo, bo tłuszcz nie jest dobry dla poziomu cholesterolu. Trzeba zatroszczyć się o dziecko, które w nas jest [...]. Trzeba powrócić do dzieciństwa. Tam jest lekarstwo<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> T. Ben Jelloun, *Hammam*, dz. cyt., s. 192 [„Je sens des peaux mortes résister et pénétrer dans ma chair. Malgré la douche quotidienne, malgré le bain chaud le soir pour me détendre avant de dormir, je sens que sous la peau, des saletés se sont incrustées et persistent à dégager de mauvaises odeurs. Tous les matins je m’asperge d’eau de Cologne discrète et pourtant les saletés s’en emparent et la transforment en un parfum frelaté. J’ai dû être contaminé et je ne sais pas par quoi. Heureusement je suis le seul à sentir ces odeurs”].

<sup>19</sup> Tamże, s. 196 [„c’est un plat d’enfance, surtout si les lentilles sont cuites dans le gras de la viande confite. C’est délicieux, c’est toute notre enfance qui refait surface et nous rassure. Vous êtes de Fès, comme moi. Alors mon ami, dites à votre mère de vous cuisiner un bon plat de lentilles, vous vous sentirez beaucoup mieux. Il ne faut pas en abuser car la graisse fait monter le taux du cholestérol. Il faut prendre soin de l’enfant resté en nous [...]. Il faut revenir à l’enfance. C’est là qu’il y a le remède”].

Lekarz zrzuca „omamy” bohatera na karb stresu i koncertów, a lekarstwo widzi właśnie w powrocie do dzieciństwa, do korzeni, które zeuropeizowany Marokańczyk zdaje się wciąż odrzucać.

## *Zniewolony. Dziwne nieszczęścia*

Wiele analogii do bohatera *Hammanu* można znaleźć w opowiadaniu *Zniewolony*. Anwar właśnie kończy 40 lat. Mieszka wprawdzie w Maroku, ale całkowicie odcina się od swoich rodaków, którzy również traktują go z pewną rezerwą:

---

Mówią na niego „Kartezjańczyk”, a czasem dorzucają „Francuz”<sup>20</sup>. Anwar jest profesorem uniwersyteckim, specjalizuje się w matematyce stosowanej i fizyce nuklearnej. Funkcjonuje zawsze na sposób logiczny. Wielbi racjonalność. Cierpi więc w kraju, w którym i logika, i racjonalność są raczej rzadkie<sup>21</sup>.

---

Znaczące jest to, że rodacy postrzegają Anwara bardziej jako Francuza niż Marokańczyka. Dwukrotnie Anwar słyszy od swoich rozmówców, że „nie jest Marokańczykiem”<sup>22</sup>. On zresztą też bardziej uważa się za Europejczyka niż Afrykańczyka. Osiąga sukcesy na skalę światową, pracuje w międzynarodowych grupach badawczych, niebawem ma się udać na ważną konferencję na Uniwersytet Princeton. Jego życie prywatne też bardziej przypomina

---

<sup>20</sup> Dokładnie chodzi tu o słowo „Françaoouis” – zdeformowaną przez arabofonów wymowę słowa „Français”.

<sup>21</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence*, [w:] tegoż, *Amours sorcières...*, s. 43 [„On l’appelle « le Cartésien » et parfois on ajoute « le Françaoouis ». Anwar est un professeur d’université spécialisé dans les mathématiques appliquées et la physique nucléaire. La logique est son mode de fonctionnement. La rationalité, sa passion. Il souffre dans ce pays où ces deux denrées sont rares”].

<sup>22</sup> Mówią mu to sąsiad, przed którym wciąż krytykuje marokańskie społeczeństwo, oraz uniwersytecki informatyk. Zob. tamże, s. 48 i 52.

życie człowieka Zachodu niż Wschodu. Trzy lata temu rozwiódł się z żoną, „dziewczyną z Marrakeszu, [która] nie była w stanie znieść jego nadmiernego racjonalizmu”<sup>23</sup>. Obecnie spotyka się z Nafisą, koleżanką z pracy, którą widzi dwa–trzy razy w tygodniu. Ich związek nazywa „miłosną przyjaźnią lub przyjacielską miłością”<sup>24</sup>, relacją typową dla Zachodu, a nie Wschodu.

To ułożone racjonalne życie Anwara legnie w gruzach 9 listopada, w dzień jego czterdziestych urodzin:

---

Dnia 9 listopada, w jego czterdzieste urodziny, obudziła go straszna migrena. Wstając, nadepnął na pinezkę i zawył z bólu [...]. Kiedy miał wychodzić, zadzwoniła Nafisa i poprosiła o spotkanie w porze lunchu. To go zdziwiło [...]. Gdy przybył do biura, sekretarka powiedziała mu, że z powodu awarii sieci nic na uniwersytecie nie działa. Uświadomił sobie wtedy, że nie zapisał na dysku tekstów, nad którymi ostatnio pracował. Bardzo go to zaniepokoiło i zdenerwowało. Był prawie pewny, że stracił niezapisane dane. Zadzwonił do kolegi, który potwierdził jego obawy. Migrena wciąż go męczyła. Bolała go też podeszwa lewej stopy. „Już rozumiem, co to znaczy wstać lewą nogą”, mówił sobie. Nic się nie układa. Zły dzień. Czuje wokół siebie jakąś złą energię. Ale przecież on w takie rzeczy nie wierzy. To, co się stało, to po prostu zbieg okoliczności. Nie należy z tego wyciągać żadnych wniosków. [...] Bo jakież istnieje związku między pinezką w stopie, migreną i awarią sieci? Żaden<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 44 [„une fille de Marrakech [qui] ne supportait pas cet excès de rationalisme”].

<sup>24</sup> Tamże [„une amitié amoureuse ou bien un amour amical”].

<sup>25</sup> Tamże, s. 44–45 [„Le 9 novembre, jour de ses quarante ans, il est réveillé par une forte migraine. En se levant, il marche sur une punaise et hurle de douleur. [...] Juste avant de quitter la maison, Noufissa l’appelle et lui demande si elle peut déjeuner avec lui. Il est étonné [...]. En arrivant dans son bureau, la secrétaire lui apprend qu’une panne informatique immobilise toute l’université. Il se rend compte qu’il n’a pas sauvegardé sur son disque dur les derniers textes écrits. Cela l’inquiète et le rend nerveux. Il est même certain qu’ils sont perdus. Il téléphone à un de ses collègues, qui confirme cette crainte. Sa migraine continue de le harceler. Il a mal à la plante du pied gauche. Il se dit: « Je comprends pourquoi

Dalszy ciąg dnia przynosi kolejne złe wiadomości. W porze lunchu Nafisa oznajmia Anwarowi, że nie chce się z nim już spotykać. Chociaż uważa ich związek za udany, to brak jej w nim choć odrobiny szaleństwa. Poza tym ona chciałaby wyjść za mąż, mieć dzieci. W przeciwieństwie do Anwara nowo poznany mężczyzna jest jej to w stanie zaoferować.

Następnego dnia rano Anwar ma gorączkę, wymiotuje i jest bardzo blady<sup>26</sup>. Okazuje się również, że przecieka mu wanna i zalewa sąsiada. Gdy przyjeżdża do pracy, ciężarówka stoi na jego miejscu postojowym. Zostawia samochód w strefie niedozwolonej, co skutkuje blokadą koła. Pod wpływem tej „serii nieszczęść” Anwar przypomina sobie, że odeszła od niego sprzątaczką, mówiąc, że jego dom został przeklęty i znajduje się pod złym wpływem. Pod łóżkiem profesora znalazła ponoć „dziwne przedmioty”: „zapisane kartki, papierowe zwitki zawierające szary proszek i zawiązane włosami. [A] w łazience [odkryła] pewnego dnia podpaskę pełną szpilek”<sup>27</sup>. Kobieta oznajmiła, że nie może dłużej pracować w przeklętym domu i radzi Anwarowi, żeby coś zrobił i usunął przekleństwo, które rzucili na niego wrogowie.

W przeciwieństwie do bohatera *Hammanu* Anwar bardzo się przed tym broni. Absolutnie nie uznaje on ingerencji sił nadprzyrodzonych w swoje życie. Chociaż informatyk uniwersytecki, jego dawny student, proponuje mu pomoc marabuta w odzyskaniu utraconych z komputera danych, a także w innych kwestiach życiowych,

---

on dit se lever du pied gauche ! » Tout va mal. Une mauvaise journée. Quelque chose de funeste rôde autour de sa personne. Mais il ne croit absolument pas à ce genre de chose. Ce qui s'est passé est dû à une succession de coïncidences. Il ne faut en tirer aucune conclusion. [...] De toute façon quel lien établir entre une punaise dans le pied, une migraine et une panne d'informatique ? Aucun”].

<sup>26</sup> Ciekawe, że podobnie jak w przypadku bohatera *Hammanu* opisana tu jest bardzo fizyczna reakcja organizmu bohatera. Rzeczywiście, zgodnie z wierzeniami marokańskimi, choroby są powodowane przez tajemne siły magiczne. Zob. J. Bennani, *Psychanalyser au Maroc*, „Topique” 2010, nr 110, s. 10.

<sup>27</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 58 [„des écritures, des papiers entourés de cheveux et contenant des poudres grises. Dans la salle de bain, j'ai un jour ramassé une serviette hygiénique pleine d'épingles”].



profesor stanowczo odmawia: „Czy jest dopuszczalne, żeby człowiek nauki, człowiek który uznał Rozum za wartość nadrzędną, który wierzy jedynie w to, co widzi i co da się naukowo udowodnić, [mówił], że jego problemy wynikają z działania czarów?”<sup>28</sup>. Takie działanie stałoby się osobistą porażką bohatera, który uważa, tak samo jak Emile Mauchamp sto lat wcześniej, że Marokańczycy bezsensownie żyją za „sfatygowanym murem wierzeń”<sup>29</sup>.

Niemniej sytuacja staje się coraz trudniejsza. Anwar nie może pracować ani skupić się na swoim wystąpieniu konferencyjnym. Tak samo jak bohater *Hammamu* udaje się więc do lekarza, którego informuje, że „czuj[e] się zmęczony, ma mętny umysł, źle śpi, brak m[u] energii, jest rozbity”<sup>30</sup>. Lekarz go osłuchuje i mówi mu, że wszystko z nim w porządku: ma dobre ciśnienie, zdrowe serce i jego obawy nie mają żadnych podstaw. Przepisuje mu środek na uspokojenie z wyciągu waleriany i głogu, który ma brać przed zaśnięciem. On również myśli, że problemy bohatera wynikają z psychiki. Anwar jednak nie jest przekonany, czy lekarz ma rację.

## *Hammam*. Wizyta w Fezie

Bohater *Hammamu* również nie wydaje się przekonany rozwiązaniem zalecanym przez lekarza. Wciąż myśli o swojej „idée fixe, upartej nadziei: iść do hammamu, tak jakby tam znajdowało się magiczne rozwiązanie”<sup>31</sup>. Dokonuje przy tym swoistej autoanalizy, w której dochodzi do wniosku, że dziwne bakterie przeszły

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 62 [„Comment est-il plausible qu'un homme de sciences, un homme qui a érigé la Raison au-dessus de tout, qui ne croit qu'à ce qu'il voit et qui se prouve de manière scientifique, comment cet esprit cartésien, froid et déterminé, va-t-il accepter le fait que ses problèmes ont été provoqués par de la sorcellerie ?”].

<sup>29</sup> E. Mauchamp, dz. cyt., s. 74.

<sup>30</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 66 [„Je me sens fatigué, j'ai l'esprit un peu troublé, je dors mal, je manque de vivacité, j'ai l'humeur un peu froissée”].

<sup>31</sup> Tenże, *Hammam...*, s. 213 [„Une idée fixe, un espoir têtue : aller au hammam, comme si une solution magique s'y trouvait”].

na niego od dwóch Marokańczyków, braci bliźniaków, którzy wyłudziili od bohatera pieniądze, a nawet próbowali ukraść jego tożsamość. Znacznie łatwiej niż Anwarowi przychodzi mu zaakceptować działanie sił nadprzyrodzonych. Bohater zadaje sobie pytanie, dlaczego coś takiego go spotkało, i sam sobie odpowiada: „Właśnie dlatego, że nie jesteś taki jak oni, zdradziłeś klan i plemię, wyjechałeś z kraju i udało ci się odnaleźć swoje miejsce, tam gdzie im się tego zrobić nie udało”<sup>32</sup>. Z jednej strony, bohater zdaje sobie sprawę, że jego rodacy często po prostu zazdroszczą mu europejskiego sukcesu i pieniędzy. Z drugiej strony, gdzieś w nim tkwi również poczucie winy związane ze „zdradą klanu i plemienia”. Czy nie mówi tu rozgoryczony głos samego Tahara Ben Jellouna?

W końcu bohaterowi udaje się wyjechać do Fezu. Nie uprzedza o swojej wizycie nikogo z rodziny. Zgodnie z europejskimi przyzwyczajeniami wynajmuje po prostu pokój w hotelu. Udaje się od razu do łaźni. Rzeczywiście masażysta Bilal natychmiast rozpoznaje jego chorobę. To, co w Europie było uważane za skutek nadmiernej melancholii, w Maroku jest „najwykleszym w świecie” działaniem magii<sup>33</sup>. Bilal mówi, że wielu ludzi przychodzi do niego z podobnymi problemami. Według masażyisty coraz więcej osób „zakaża” w ten sposób swoich wrogów. Przypuszczenia bohatera zostają potwierdzone: to bracia bliźniacy wprowadzili mu do organizmu mikroby, które go niszczą. Bilal przeprowadza najróżniejsze zabiegi (nacina mu nawet stopy), żeby pozbyć się bakterii. Podczas kuracji masażysta ma wizje przedstawiające wrogów bohatera. Zauważa (a może wyczuwa) również, że pomimo swojego stosunkowo młodego wieku pianista jest wyjątkowo znużony życiem. Czyżby był to wpływ kultury europejskiej?

---

<sup>32</sup> Tamże [„Justement parce que tu n’es pas comme eux, tu as trahi le clan et la tribu, tu es parti du pays et tu as réussi à te faire une place là où ils ont échoué”].

<sup>33</sup> Już Mauchamp pisał, że Marokańczycy uważają wpływ czarowników i magii na ich życie za coś zupełnie normalnego. E. Mauchamp, dz. cyt., s. 201–202.

Po kilku „zabiegach” bohater czuje się już znacznie lepiej. Magiczne oczyszczające działanie wody, o którym pisał już Doutté<sup>34</sup>, ma tu swoje zastosowanie. Nieprzyjemny zapach znika, bohater zaczyna się tylko bardzo pocić i traci na wadze. Znowu konsultuje się z lekarzem. Ten jednak po raz kolejny upatruje źródła problemów w psychice i otwarcie mówi o psychiatrze. Pianista jest jednak przekonany, że nie tam należy szukać rozwiązania jego problemów.

### *Zniewolony. Powrót do źródeł?*

Bohater *Hammamu* od samego początku wie, że rozwiązaniem jego problemu jest zwrócenie się do osoby obeznanej w działaniu czarów. U Anwara proces dochodzenia do tej świadomości jest o wiele dłuższy. Niemniej pod wpływem „serii nieszczęść” bohater przypomina sobie o istnieniu nieracjonalnego świata marokańskiej magii, który do tej pory usuwał z pamięci. Kiedy na jego nieprawidłowo zaparkowany samochód zostaje założona blokada, Anwar pyta swoją sekretarkę, czy jest przesądna. Oto, co mu odpowiada:

---

Nigdy nie podróżuję we wtorek, nie przechodzę nigdy przez stróżkę krwi, w rozmowie zawsze używam cyfry pięć, ponieważ ma to działanie ochronne. [...] Boję się też złego oka, więc wciąż noszę przy sobie *chamsę*, małą srebrną dłoń, a kiedy ktoś się mnie pyta, co u mnie, nigdy nie odpowiem „wszystko w porządku”. Zasugeruję mu, że jestem zmęczona, trochę chora, inaczej złe oko zazdrośników odbierze mi dobre zdrowie. W każdy piątek daję pieniądze biednym, żeby modlili się za mnie i oddalili działanie *szitana*, diabła. Gdy przy stole ktoś poprosi mnie o sól, nigdy nie podaję jej bezpośrednio do ręki, kładę ją po prostu przed tą osobą na stole. Kiedy widzę

---

<sup>34</sup> Zob. E. Doutté, dz. cyt., s. 58.

czarnego kota, natychmiast zamykam oczy, żeby ten obraz nie zapisał się w mojej pamięci. Po prostu, profesorze, staram się [uchronić przed działaniem Złego]<sup>35</sup>.

Sekretarka sugeruje również, że blokada na kole może być działaniem „złego oka” kogoś, kto zazdrości profesorowi sukcesów<sup>36</sup>. Choć Anwar nazywa postawę sekretarki szaloną, powoli zaczyna sobie przypominać ojca, który przed każdym egzaminem kazał mu recytować pewien „chroniący” werset Koranu<sup>37</sup>. Bohater wciąż go pamięta. Przypomina też sobie, że ojciec mówił mu o działaniu złego oka. „Pod wpływem złego oka, [pisał też Mauchamp] człowiek słabnie, czasem umiera; albo staje się ofiarą wypadku [a] rzeczy się niszczy”<sup>38</sup>.

Dziwne wydarzenia w życiu Anwara powodują jego wściekłość, ale też przywołują wspomnienia. Jak już zostało powiedziane, informatyk proponuje, że spróbuje odzyskać utracone teksty profesora, korzystając z pomocy znajomego muezina<sup>39</sup>, który ma

<sup>35</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 53 [„Je ne voyage jamais le mardi, je n’enjambe jamais un filet de sang, j’introduis toujours le chiffre cinq dans une conversation, ça protège. [...] J’ai vraiment peur du mauvais œil, alors, je porte sur moi en permanence une *khmissa*, une petite main en argent, et quand on me demande comment je vais, je ne réponds jamais “Très bien!”, je laisse entendre que je suis fatiguée, un peu malade, sinon le mauvais œil des jaloux attaquera ma bonne santé, tous les vendredis je donne de l’argent à des pauvres pour qu’ils prient afin d’éloigner de moi les effets du *shitane*, le diable. À table, quand on me demande le sel, je ne le donne pas directement, je le pose devant la personne. Quand je rencontre un chat noir, je ferme immédiatement les yeux pour que cette image ne s’imprime pas dans ma mémoire. Bref, professeur, je fais attention”].

<sup>36</sup> Rzeczywiście, tak powszechne w basenie Morza Śródziemnego przekonanie o działaniu „złego oka”, spojrzenia, które powoduje nieszczęścia, jest łączone z zazdrością. S. Touhami, dz. cyt., s. 319.

<sup>37</sup> Widać tu wspomniane już we wstępie połączenie marokańskich wierzeń magicznych z religią.

<sup>38</sup> E. Mauchamp, dz. cyt., s. 214.

<sup>39</sup> W islamie muezin to „osoba, która z galerii minaretu intonuje *azan*, czyli wezwanie do modlitwy, wygłaszane przed każdą z pięciu modlitw kanonicznych, a zwłaszcza przed piątkową”. Zob. G. Mandel Khân, dz. cyt., s. 239.

niezwykłą moc. Jest to *fkih*, „człowiek, który poświęcił się religii, czyta modlitwy [i może ochronić] przed złem”<sup>40</sup>. Dla informatyka, który skończył studia uniwersyteckie, podobnie jak dla wielu innych ludzi<sup>41</sup>, jest to zupełnie normalne. Nie dla profesora. „Chce pan, żebym uwierzył”, pyta wściekły Anwar, „że można naprawić komputer za pomocą słów jakiegoś szarlatana? Analfabety? Czarownika?”<sup>42</sup>.

Jakże jest wobec tego zdziwiony, kiedy następnego dnia, pomimo stanowczego zakazu, informatyk wraca zadowolony z komputerem – udało mu się odzyskać dane. Anwar nie jest w stanie uwierzyć w to, co były student mu opowiada:

---

Otworzyłem komputer, sprawdziłem wszystkie części i wymieniłem te, które uległy zniszczeniu. W tym czasie, obok, muezin wykonywał swoją pracę z kadzidłami i mamrotał modlitwy. I zadziało. Trzeba jednak przyznać, że spędziliśmy nad tym całą noc. Rano odprowadziłem [muezina] do małego meczetu i razem odprowadziliśmy poranne modły. To było wspaniałe<sup>43</sup>.

---

Ben Jelloun łączy marokańskie czary z religią. Masażysta Bilal z *Hammamu* także „ma rozwiniętą kulturę religijną. Zna na pamięć Koran i, przede wszystkim, hadisy, wypowiedzi

---

<sup>40</sup> J. Bennani, dz. cyt., s. 9. Odpowiedzią na czarną magię stałaby się więc religia.

<sup>41</sup> Liliane Kuczynski pisze o konsultacjach u marabutów, na które udają się mieszkańcy Paryża pochodzenia maghrebskiego. Zob. L. Kuczynski, dz. cyt., s. 240. Czy to zachowanie nie jest również pewną formą podtrzymywania swojej tożsamości kulturowej?

<sup>42</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 48 [„Vous voulez me faire croire qu’on peut réparer un ordinateur avec les paroles d’un charlatan, un analphabète, un sorcier ?”].

<sup>43</sup> Tamże, s. 55. [„J’ai ouvert la machine, j’ai vérifié puis changé les éléments qui ont brûlé. Pendant ce temps-là, le muezzin faisait de son côté son travail avec de l’encens, des prières balbutiées et ça a marché. Il faut dire qu’on y a passé la nuit. Le matin, j’ai accompagné Bouazza à la petite mosquée et nous avons fait ensemble la prière de l’aube. C’était merveilleux !”].

Proroka<sup>44</sup>. W Maroku nie ma podziału między magią a religią<sup>45</sup>. Już Doutté podkreślał, że przedislamska magia doskonale wpięła się w islam, który przecież zakłada m.in. istnienie demonów. Marabut, święty, który ma moc podobną do mocy czarownika, różni się od tego ostatniego tym, że jego moc pochodzi od Boga<sup>46</sup>. Zresztą specjaliści nazywają islam wyznawany w Maroku „islamem maghrebskim”, bardzo związanym z praktykami magicznymi<sup>47</sup>.

Pod wpływem tych wszystkich wydarzeń Anwar zaczyna myśleć o przeszłości, religii, magicznym świecie Maroka, czyli o swojej marokańskiej tożsamości, którą wcześniej odrzucał.

### *Hammam. Stary Fez*

Również bohater *Hammamu* odbywa podróż w przeszłość. Korzysta z pobytu w Fezie, by odwiedzić swój dom rodzinny. Spotyka na swojej drodze ludzi, którzy wciąż jeszcze pamiętają go jako małego chłopca. Jego dom ma już nowych właścicieli i w niczym prawie nie przypomina budynku, który pamiętał. Spotyka jednak syna sąsiadów, który choć dobrze wykształcony, ponoć stracił rozum i żyje jak kloszard. Mówi mu rzecz ciekawą z punktu widzenia niniejszych analiz: „nigdy nie opuszczę Fezu, będę ostatnim mieszkańcem tego miasta, możesz jechać w świat; kiedy wrócisz ze swoich wojaży, znajdziesz mnie tu, wiernego swojej ziemi [...]. Idź już, nie zapominaj, że kto opuszcza dom, traci rozum”<sup>48</sup>. Dziwna choroba bohatera byłaby więc karą za opuszczenie domu?

---

<sup>44</sup> T. Ben Jelloun, *Hammam...*, s. 213 [„Il a une culture religieuse très poussée. Il connaît par cœur le Coran et surtout les hadiths, les dits du Prophète”].

<sup>45</sup> D.M. Hart, dz. cyt., s. 187.

<sup>46</sup> E. Doutté, dz. cyt., s. 53–54.

<sup>47</sup> J. Bennani, dz. cyt., s. 9.

<sup>48</sup> T. Ben Jelloun, *Hammam...*, s. 221 [„Moi, je ne quitte pas, je ne quitterai jamais Fès, je serai le dernier habitant de cette ville, tu peux aller dans le monde entier,

Okazuje się, że masażysta Bilal nie przychodzi od jakiegoś czasu do pracy. Zaniepokojony bohater udaje się do jego domu: Bilal jest chory. Przeszła na niego choroba bohatera: „zapomniałem ci o tym powiedzieć: kiedy wydobywam z ciała mikroby, chory musi mi koniecznie podarować złotą monetę, inaczej pasożyty przechodzą na mnie”<sup>49</sup>. Tym razem to bohater w ogóle nie jest zdziwiony:

---

Przypomniało mi to czasy, kiedy matka odczyniała działania „złego oka”. Modliła się, spalała gałązkę laurową i siedem razy okadzała mi twarz. Pamiętam, że wtedy ziewałem. To znaczyło, że złe oko zmieniało trasę. Musiałem wtedy dać coś matce: monetę, kawałek chleba, szczyptę soli. Inaczej zło mogło przejść na nią<sup>50</sup>.

---

Okazuje się, że podobnie jak w przypadku Anwara magia była obecna w życiu bohatera od dzieciństwa. Odgrodził go od niej jedynie świat Zachodu.

Bohater wyrusza do miasta szukać złotej monety: „Idę jak zombie. Rozpoznaję miejsca, ale nie potrafię ich ze sobą połączyć. Gubię się, chociaż nic się tu w zasadzie nie zmieniło”<sup>51</sup>. W końcu

---

quand tu reviendras de tes nombreux voyages, tu me trouveras là, fidèle à ma terre [...]. Allez, n’oublie pas que celui qui quitte sa maison perd la raison !”].

<sup>49</sup> Tamże, s. 222 [„j’ai oublié de te signaler ceci : quand j’extrais des microbes d’un corps, il faut absolument que le malade me donne une pièce en or, sinon, j’attrape ses vermines”].

<sup>50</sup> Tamże, s. 223 [„Cela me rappelle l’époque où ma mère faisait disparaître les effets du mauvais œil sur moi. Elle priaït, enflammait une branche de laurier et la faisait passer sept fois sur mon visage. Je me souviens que je bâillais. C’était le signe que le mauvais œil avait été dérouté. Il fallait donner quelque chose à ma mère, une pièce de monnaie, un morceau de pain ou une pincée de sel. Sinon, elle risquait d’attraper le mal”]. Podobne rytuały są opisane przez Slimane Touhami jako wciąż praktykowane przez mieszkanki Francji pochodzące z Afryki Północnej. S. Touhami, dz. cyt., s. 324.

<sup>51</sup> T. Ben Jelloun, *Hammam...*, s. 223 [„Je marche comme un zombi. Je reconnais les lieux mais je ne sais pas les relier les uns aux autres. Je me perds et pourtant rien n’a changé”].

spotyka złotnika, znajomego swojej matki, który od razu go poznaje: „Poznaję cię, wiem, że przyjeżdżasz z zagranicy, to widać, ale twoja twarz, twój akcent mówią mi, że jesteś synem Lalli Fatihy”<sup>52</sup>. W Fezie bohater nie może już uciec od swoich korzeni.

Co ciekawe, również złotnik zapewnia bohatera, że nigdy nie opuści Fezu, chociaż świat się zmienia na gorsze. Poproszony o złotą monetę, myśli, że bohater planuje ślub, oferuje mu od razu, nawet za darmo (ze względu na dawną przyjaźń między rodzinami), komplet biżuterii ślubnej. Gdy dowiaduje się, że bohater jest wciąż kawalerem, zaraz proponuje mu narzeczoną:

---

Mam dla ciebie cudną dziewczynę, wspaniałą gazelę, skóra biała, włosy czarne, aż do pasa, piękny biust, z dobrej rodziny i wyśmienita kucharka. Pomyśl tylko – powinieneś przestrzegać zasad naszej religii, a małżeństwo jest jedną z nich. Kiedy zechcesz, to przyjdiesz do mnie, schowasz się z tyłu sklepu, ją ją sprowadzę i ją sobie obejrzysz tak, żeby ona cię nie widziała<sup>53</sup>.

---

Złotnik wciąż wierzy w przyjaźń, więzi rodzinne oraz tradycję. Sam mówi jednak, że coraz mniej jest ludzi, którzy o tym wszystkim pamiętają.

Bohater zdobywa monetę, zanoszą ją Bilalowi, który od razu zdrowieje. Masażysta wysyła jednak bohatera jeszcze do Hadż Ben Brahima, „świętego człowieka”, jak go nazywa. To on ma pomóc bohaterowi ostatecznie pozbyć się swojej choroby i swoich wrogów.

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 223–224 [„Je te reconnais, je sais que tu viens de l'étranger, ça se voit, mais ton visage, ton accent me disent que tu es le fils de Lalla Fatiha”].

<sup>53</sup> Tamże, s. 224 [„J'ai pour toi une fille magnifique, une gazelle superbe, peau blanche, chevelure noire jusqu'aux reins, une belle poitrine, de bonne famille, excellente cuisinière. Réfléchis, tu devrais assumer les principes de notre religion, le mariage en est un. Quand tu veux, tu viens me voir, tu t'installes dans l'arrière-boutique, je la fais venir et tu la verras sans qu'elle te voie”].



Pierwsze pytanie, które zadaje mu Hadż Ben Brahim, to czy jego przodkowie pochodzą z Andaluzji, czy z Arabii. Bohater oczywiście tego nie wie. „Trzeba wiedzieć, skąd się pochodzi”, komentuje mędrzec, „Pochodzenie jest ważne; nie rozwiązuje wszystkich problemów, ale jest kluczowe”<sup>54</sup>. Szczególnie w przypadku, gdy o tym pochodzeniu próbuje się za wszelką cenę zapomnieć.

Następnie proponuje bohaterowi egzorcyzmy. „Nie chodzi o czary czy magię. Jesteśmy muzułmanami, a nie szarlatanami”<sup>55</sup>, mówi, co znów pokazuje to typowe dla Maroka połączenie religii i praktyk magicznych. Hadż Ben Brahim każe bohaterowi wyryć igłą na stalowej płytce nazwiska wrogów. Tu jednak bohater okazuje się sceptyczny i bardzo przypomina Anwara: „Pianista, duch kartezjański, który daje się wciągnąć w jakieś śmieszne praktyki”<sup>56</sup>. Zdaje mu się również, że to odbicie własnej twarzy, a nie twarzy wroga zobaczył przed chwilą na płytce. Rozmawia jednak z Hadż Ben Brahimem, który radzi mu zacząć grać własne kompozycje (do tej pory bohater ma przed tym pewne obawy) oraz się ożenić. Każe mu więc niejako powrócić do sposobu życia Marokańczyka, nie żyć życiem człowieka Zachodu i nie starać się za wszelką cenę odrzucać tego, co związane z przeszłością. Poleca mu również pić wodę ze źródła zapomnienia i czytać pewien manuskrypt.

Bohater zaczął przestrzegać zaleceń Hadż Ben Brahima. Rok później zaś przeczytał w gazecie o dziwnej chorobie, która dotknęła jego wrogów – braci bliźniaków. Z ich skóry wydobywał się straszliwy zapach, nie można się było do nich zbliżyć bez maski. Francuskie szpitale były bezradne. Podejrzewano, że mężczyźni zarazili się jakąś chorobą pochodzenia zwierzęcego.

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 227 [„Il faut savoir d’où l’on vient. C’est important les origines, ça ne résout pas tous les problèmes, mais c’est essentiel”].

<sup>55</sup> Tamże, s. 229 [„Il ne s’agit pas de sorcellerie ou de magie. Nous sommes des musulmans, pas des charlatans”].

<sup>56</sup> Tamże, s. 229 [„Un pianiste, un esprit cartésien qui se laisse entraîner dans des pratiques ridicules”].

## Zniewolony. Odwiedziny muezina

Bardzo podobny scenariusz widać w opowiadaniu *Zniewolony*. Długo tłumiona marokańskość bohatera powoli wychodzi na powierzchnię: „Czary to oddzielny świat, świat paralelny, niedostępny. [J]est on równie złożony i tajemniczy jak niektóre dane fizyki. [Anwar długo odmawiał] pchnięcia drzwi prowadzących do tego świata, który znajduje się tak blisko, a o którym wołał nic nie wiedzieć”<sup>57</sup>. Powoli jednak przybliży się do tych drzwi. Przypomina sobie o istnieniu tego, co regularnie odrzucał, tłamsił w swojej osobowości. Rzeczywiście afrykański sposób poznania łączy się często z „sacrum, szaleństwem, marzeniem, obrazami, symbolami i mitem”<sup>58</sup>, z wszystkim tym, co przeczy zachodniej racjonalności. W końcu Anwar nie potrafi się dłużej opierać i prosi informatyka o umówienie spotkania z posiadającym tajemną moc muezinem. I wtedy nagle zaczyna czuć się lepiej, łatwiej mu się skoncentrować na pracy, czuje, że pokona swoich wrogów, że „zostanie ocalony”<sup>59</sup>.

Gdy muezin przybywa, od razu oświadcza Anwarowi:

---

Jest pan człowiekiem prześladowanym. To, co nazywamy w naszym języku „prześladowaniem”, to sytuacja, w której łączą się siły kilku złych oczu i skutecznie blokują wszelkie próby działania. Zgromadził pan nad sobą ogromną ilość negatywnej energii, która podąża za panem wszędzie i komplikuje panu życie<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 62 [„La sorcellerie est un monde à part, un monde parallèle et impénétrable. Il sait qu’il est aussi complexe et mystérieux que certaines données de la physique. [...] Il refuse de pousser la porte de cet univers [...] qu’il côtoie et qu’il préfère ignorer”].

<sup>58</sup> K. Bouanane, *L’esthétique de la folie au sens « sur-réaliste » et sa dynamique dans l’espace de l’écriture*, „Topique” 2012, nr 119, s. 55.

<sup>59</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence...*, s. 68.

<sup>60</sup> Tamże, s. 68–69 [„vous êtes un homme poursuivi. Ce que nous appelons dans notre langage « la poursuite », c’est lorsque plusieurs mauvais œil se rassemblent, se conjuguent pour entraver toutes les actions. Vous avez amassé un

Anwar z przerażeniem odkrywa we wskazanych przez muezina miejscach kolejne talizmany, w tym jeden umoczony we krwi. Co więcej, muezin, podobnie jak masażysta Bilal, jest w stanie dokładnie opisać wygląd zewnętrzny głównego wroga Anwara, którym okazuje się jego była żona.

Podobnie jak Bilal, którego osłabiają bakterie bohatera *Hammanu*, muezin czuje się bardzo zmęczony przebywaniem w „skażonym” domu. Zostawia Anwara, ale obiecuje zająć się „jego sprawą”<sup>61</sup>. Anwar rzeczywiście zaczyna czuć się lepiej. Myśląc o rychłym wyjeździe do Princeton, pośpiesza nawet muezina, który jest w trakcie przygotowywania „środka oczyszczającego”. Podobnie jak bohater *Hammanu* Anwar potrzebuje więc oczyszczenia. Wydaje się, że nie chodzi jedynie o uwolnienie się od negatywnego wpływu złego oka, ale również od negatywnego stosunku, który bohater ma do swoich rodaków i swojej kultury.

W *Zniewolonym* oczyszczenie nie polega na ablucjach, tylko na użyciu talizmanów, jednego z najpopularniejszych obecnie środków działania czarowników<sup>62</sup>. Bohater ma nosić przy sobie pokryte cytatami kartki. Muezin radzi mu również, by się ożenił, i zapewnia, że Nafisa niedługo do niego wróci. Tak samo jak w *Hammanie* pojawia się tu motyw powrotu do tradycyjnego sposobu życia Marokańczyków. To prawdziwe lekarstwo na negatywne działanie czarnej magii.

W samolocie do Princeton Anwar ma przy sobie mnóstwo talizmanów, „czuje się chroniony, choć nie całkowicie wolny”<sup>63</sup>. Ta utrata wolności, ciekawa w kontekście tytułu opowiadania, to nowy aspekt sytuacji pokazujący, że również powrót na łono marokańskiego społeczeństwa ma pewną cenę. Jednak bohater nie

---

maximum d'ondes négatives, qui vous poursuivent partout où vous allez et vous compliquent l'existence”].

<sup>61</sup> Chodzi tu zapewne o nocne modły, które wspomagają działanie talizmanów. Zob. L. Kuczynski, dz. cyt., s. 258.

<sup>62</sup> Tamże, s. 252.

<sup>63</sup> T. Ben Jelloun, *Homme sous influence*, op. cit., s. 75 [„Il se sent protégé mais pas tout à fait libre”].

żałuje. W Princeton osiąga duży sukces. Jego badania będą publikowane w Stanach i Anwar wcale nie jest pewny, czy zawdzięcza to dwudziestu latom ciężkiej pracy, czy talizmanom muezina. Odrzuciwszy zachodni racjonalizm, odnajdując w sobie „szaleństwo” Wschodu<sup>64</sup>, Anwar staje się szczęśliwszy.

## Konkluzja

W jednej z recenzji *Zaklętych miłości* można przeczytać, że zbiór opowiadań Tahara Ben Jellouna pokazuje pewne zepsucie świata, że jest to swego rodzaju reakcja na zło ludzkie i na wydarzenia z 11 września 2001 roku<sup>65</sup>. Rzeczywiście w opowiadaniu *Hammam* powraca motyw zła: ludzie nie są tacy, jacy byli, pewien świat odchodzi bezpowrotnie w zapomnienie. „[Teg]o, co człowiek robi czasem człowiekowi, żadne zwierzę, nawet najdziksze, nie zrobi nigdy drugiemu”<sup>66</sup>, mówi Hadż Ben Brahim. Tajemnicza choroba bohatera *Hammamu* czy problemy Anwara to, być może, swego rodzaju metafora zarażenia się tym złem.

Ta choroba czy spływające na bohatera nieszczęścia mogą jednak być również pewnym przypomnieniem, jak ważne jest pamiętać o tym, skąd pochodzimy i kim jesteśmy. Amin Maalouf pisał w *Identités meurtrières* [*Mordercze tożsamości*] o tym, jak złożona jest osobowość ludzi, którzy od dawna żyją w innym kraju. Ich tożsamość definiowana jest przez kilka kultur, przez kilka języków i brak tam dominacji, jest raczej równowaga<sup>67</sup>. W swoich opowiadaniach Tahar Ben Jelloun zdaje się ostrzegać przed zbyt silnym utożsamieniem się z krajem, w którym przebywamy, lub

<sup>64</sup> Szaleństwo łączy się w społecznościach afrykańskich ze sferą sacrum właśnie. Zob. K. Bouanane, dz. cyt., s. 68.

<sup>65</sup> K.J. Fleurant, „*Amours sorcières*” by Tahar Ben Jelloun. *Review*, „The French Review” 2005, nr 4 (78), s. 805.

<sup>66</sup> T. Ben Jelloun, *Hammam*, dz. cyt., s. 235 [„ce que fait l’homme à l’homme, aucun animal, aussi féroce soit-il, ne peut le faire à un autre animal”].

<sup>67</sup> A. Maalouf, *Identités meurtrières*, Paris 1998, s. 7–9.

z kulturą, do której aspirujemy. Nasze korzenie bowiem mogą się o nas upomnieć. W przypadku obu opowiadań upominają się poprzez czarną magię, która bez trudu przenika do kraju Zachodu czy do zracjonalizowanego „zachodniego” umysłu profesora uniwersyteckiego. Bohater *Hamمامu* marzy, żeby zrzucić z siebie zainfekowaną skórę, a więc stać się kimś innym? Pogodzić swoje dwie części? Bohater *Zniewolonego* też dostaje jakby inną skórę – całą pokrytą talizmanami. Staje się też trochę kim innym – z racjonalnego pogardzającego swymi rodakami profesora zmienia się w „prawdziwego Marokańczyka”, który w pełni akceptuje, że tuż obok istnieje równoległy świat magii.

Psycholog z wykształcenia Tahar Ben Jelloun nie daje czytelnikowi prostych rozwiązań. Choć krytycy podkreślają, że w jego twórczości dochodzi do „transgresji zachodniego realizmu”<sup>68</sup>, podczas lektury *Hamمامu* można się zastanawiać, czy choroba bohatera istnieje naprawdę. Oniryczny świat starego Fezu stawia pod znakiem zapytania realność podróży bohatera w rodzinne strony. Podobnie w *Zniewolonym* nie do końca wiadomo, czy w życiu Anwara chodziło o czary, czy zwykle przypadki.

Nie zmienia to jednak faktu, że czarna magia, dziwne choroby, wypadki, działanie „złego oka”, egzorcyzmy, talizmany, złote monety, woda ze źródła zapomnienia stają się u autora synonimem Maroka właśnie, synonimem domu, korzeni i tej lepszej, mniej skorumpowanej, rzeczywistości. „Nasi przodkowie [tworzyli] społeczeństwo harmonijne i pokojowe. Czas i postęp wywróciły wszystko do góry nogami”<sup>69</sup>, mówi Hadż Ben Brahim. I wydaje się, że większość bohaterów opowiadań Tahara Ben Jellouna tęskni do tej starej rzeczywistości, którą może właśnie za pomocą magii autor pragnie ożywić. Według Richarda Ajaha to ta magia jest w przypadku przebywającego od lat na Zachodzie pisarza tym,

---

<sup>68</sup> Zob. R.O. Ajah, *Modes de transgression : l'écriture francophone africaine et les tendances de la théorie postcoloniale*, „Recherches en Langue et Littérature Françaises” 2014, nr 13 (8), s. 12.

<sup>69</sup> T. Ben Jelloun, *Hamمام...*, s. 232 [„Nos anciens [constituaient] une société harmonieuse et paisible. Le temps et le progrès ont tout chamboulé”].

co świadczy o jego przynależności kulturowej do Maghrebu<sup>70</sup>. Arabskie słowo *t'ibb* oznacza magię i medycynę<sup>71</sup>. Może ta magia, choć z początku czarna, więc negatywna, ma uleczyć bohaterów *Zaklętych miłości* (a może i samego autora?) „uwięzionych gdzieś między nowoczesnością a tradycją”<sup>72</sup>? Pomóc im zaakceptować swoją złożoną tożsamość?

## Bibliografia

- Ajah R.O., *Modes de transgression : l'écriture francophone africaine et les tendances de la théorie postcoloniale*, „Recherches en Langue et Littérature Françaises” 2014, nr 13 (8), s. 1-24.
- Ajah R.O., *Multiplés Transgressions: Sexuality and Spirituality of Moroccan Diaspora in the Works of Tahar Ben Jelloun*, „Journal Of Humanities And Social Science” 2013, nr 2 (16), s. 26-38.
- Ben Jelloun T., *Amours sorcières*, Paris 2003.
- Bennani J., *Psychanalyser au Maroc*, „Topique” 2010, nr 110, s. 7-21.
- Bouanane K., *L'esthétique de la folie au sens « sur-réaliste » et sa dynamique dans l'espace de l'écriture*, „Topique” 2012, nr 119, s. 53-69.
- Doutté E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908.
- El Younssi A., *An Exoticized World Literature: Ben Jelloun at the Two Shores of the Mediterranean*, „Alif. Journal of Comparative Poetics” 2014, nr 34, s. 225-250.
- Fleurant K.J., „*Amours sorcières*” by Tahar Ben Jelloun. *Review*, „The French Review” 2005, nr 4 (78), s. 805-806.
- Hart D.M., *Review: Magic, Witchcraft and Sorcery in Morocco: The Sociology of Evans-Pritchard and the Ethnography of Mustapha Akhmisse*, „British Society for Middle Eastern Studies” 1987, nr 2 (14), s. 187-188.
- Journey R.F., *Le Hammam dans « L'Enfant de sable » de Tahar Ben Jelloun et « Halfaouine : l'enfant des terrasses » de Ferid Boughedir*, „The French Review” 2004, nr 6 (77), s. 1128-1139.
- Kuczynski L., *Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest africains en région parisienne*, „Cahiers d'études africaines” 2008, nr 189-190, s. 237-265.

<sup>70</sup> R.O. Ajah, *Multiplés Transgressions...*, s. 36.

<sup>71</sup> E. Doutté, dz. cyt., s. 36.

<sup>72</sup> K.J. Fleurant, dz. cyt., s. 805.

- Maalouf A., *Identités meurtrières*, Paris 1998.
- Mandel Khân G., *Islam*, przeł. A. Gołębiowska, Warszawa 2010.
- Mauchamp E., *La Sorcellerie au Maroc*, Paris 1911.
- Réveillaud de Lens A., *Pratiques des harems marocains*, Paris 1925.
- Spear Th., Litherland C., *Politics and Literature: An Interview With Tahar Ben Jelloun*, „Yale French Studies” 1993, nr 2, s. 30–43.
- Touhami S., « Dieu maudisse celui qui t’a lancé ce regard ». *Une ethnographie des soins du mauvais œil dans les familles maghrébines de France*, „L’Autre” 2009, nr 3 (10), s. 318–326.
- <http://www.taharbenjelloun.org>.





Maciej B. Stępień

# „Wczesny Faivre” czy „pełny Hanegraaff”? Dylematy metodologiczne ezoteryki zachodniej

Według jednej z najnowszych publikacji z zakresu kognitywnego religioznawstwa ezoteryka to „abstrakcyjny rzeczownik o niestałym znaczeniu, które ulega zmianom zarówno w obrębie, jak i pomiędzy poszczególnymi formacjami społeczno-kulturowymi”<sup>1</sup>. Inaczej rozumieją ezoterykę jej praktycy, inaczej naukowcy, inaczej księgarze, inaczej leksykografowie, jeszcze inaczej producenci i marketerzy telewizyjni. Wewnątrz grup praktyków i naukowców występuje też największa różnorodność w sposobach rozumienia ezoteryki. Wynika to przede wszystkim ze zróżnicowania ideowego środowisk ezoterycznych (bo nie ma czegoś takiego jak jeden „światopogląd ezoteryczny”) oraz oczywistych i również wielorakich różnic w metodologiach przyjętych przez rozmaite dyscypliny naukowe, których przedstawiciele podjęli badania nad nurtami ezoterycznymi w kulturze. Ponadto tę wielość wzmacnia fakt, iż wielu praktyków zostało naukowcami lub uzyskało dostęp

---

<sup>1</sup> E. Asprem, *Reverse-Engineering 'Esotericism': How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion*, „Religion” 2016, t. 46, nr 2, s. 165. Lektura tego artykułu była inspiracją do napisania niniejszego tekstu. Asprem przedstawił podejście kognitywne na tle koncepcji Faivre’a, Granholma, von Stuckrada, Bergundera, Neugebauer-Wölk oraz Hanegraaffa, szkicując w ten sposób „mapę” tego *universum* badawczego, w którym pytanie: „co to jest ezoteryka?” stanowi istotną kwestię metodologiczną.

do gremiów naukowych, a część uczonych zainteresowała się prywatnie i osobiście ezoterycznymi praktykami<sup>2</sup>.

Po blisko ćwierćwieczu akademickich badań nad ezoteryką pytanie: „czym zajmuje się naukowiec, który zajmuje się ezoteryką?” jest (prawdopodobnie) pytaniem najciekawszym z możliwych. Oto przegląd najważniejszych odpowiedzi, przedstawianych w XXI wieku<sup>3</sup>.

## 1. Podejście historyczno-typologiczne

Jest to podejście polegające na powtórzeniu rozwiązań przyjętych przez zjazd badaczy gnozy w Mesynie w 1966 r. Uściślając znaczenie terminu „gnostycyzm”, ustalili oni, że dokonają tego poprzez wskazanie na pewien korpus źródeł historycznych oraz poprą ten zabieg sformułowaniem pewnej kategorii teoretycznej: miał nią być typologiczny opis tzw. gnozy mitologicznej (czyli wielkich systemów Marcjona, Walentyna i ich następców). W ten sposób uwyrażnią rozmyte dotąd pojęcie gnostycyzmu i skończą z wieloznacznością terminu. To się znakomicie udało i właśnie po to rozwiązanie sięgnął w pierwszej połowie lat 90. XX wieku Antoine Faivre, przedstawiając na forum badań religioznawczych nowy, zupełnie wcześniej nieznaną nauce przedmiot: „ezoteryzm zachodni” (*l'ésotérisme occidental*). Źródłami do badań tego przedmiotu miały być pisma hermetystów, alchemików, paracelsystów, chrześcijańskich kabalistów, astrologów, magów

<sup>2</sup> To było możliwe dzięki upowszechnieniu nowego rozumienia duchowości jako indywidualnego i subiektywnego poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens własnej egzystencji, podszytego sceptycyzmem wobec ludzkiego powołania do prawdy i podnoszącego satysfakcjonujące przeżycia emocjonalne do rangi kosmicznych faktów znaczących: traktowane są one teraz jako doświadczenia „duchowe” lub wprost „mistyczne”. Zob. R.T. Ptaszek, *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Lublin 2015, s. 230–232.

<sup>3</sup> Wstępną dyskusję toczącą się na ten temat w latach 90. XX wieku podsumował Wouter J. Hanegraaff w artykułach: *On the Construction of “Esoteric Traditions”*, [w:] *Western Esotericism and Science of Religion*, red. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998, s. 11–61; *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries” 2001, t. 1, nr 1, s. 5–37.

i teozofów chrześcijańskich z epoki renesansu i wczesnej nowożytności, a narzędziem typologicznym do selekcji i analizy materiału źródłowego były kategorie, w których Faivre ujął ezoteryczny „sposób myślenia” (fr. *une forme de pensée*, ang. *thought pattern*).

W tym podejściu naukowiec zajmuje się pewnym typem myślenia, odczytywanym z historycznych źródeł. Faivre sformułował jego wzorzec, który miał być probierzem tego, co może zostać uznane za „ezoteryczne” i w związku z tym może wejść w obszar zainteresowania uczonego skupionego na przedmiocie o nazwie „ezoteryzm zachodni”. Nie zdał on egzaminu w zastosowaniu do późniejszych, niż wskazane przez Faivre’a, zjawisk kulturowych, nie przystawał również do wcześniejszych tradycji i nurtów filozoficzno-religijnych; tworzył fałszywy obraz rozkwitu tego „sposobu myślenia” w okresie między średniowieczem a rewolucją naukową wieku XVII oraz zaprzął na blisko dekadę wielu badaczy do bezcelowego rozstrzygnięcia o tym, co jest, a co z pewnością nie jest „ezoteryczne” z naukowego punktu widzenia. Wzorzec ten, jak również samo pojęcie „ezoterycznego sposobu myślenia” mają obecnie wartość muzealną<sup>4</sup>.

## 2. Podejście historyczno-ideowe

W tym podejściu przedmiotem zainteresowania jest przede wszystkim powstanie i transmisja terminologii. Dotyczy to, oczywiście, nie tylko użycia i etymologii słów, lecz pojęć z nimi wiązanych, ich sensów z uwzględnieniem dziejowego kontekstu ich powstania, oraz późniejszych kontynuacji, rewizji, rozszerzeń i upowszechnień. Najogólniej rzecz ujmując: historia idei (w odniesieniu do omawianego

---

<sup>4</sup> Zob. A. Faivre, *Que sais-je? L'ésotérisme*, Paris 1993 (wyd. ang.: tenże, *Western Esotericism. A Concise History*, przeł. Ch. Rhone, Albany 2010); tenże, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994; A. Faivre, K.-C. Voss, *Western Esotericism and the Science of Religions*, „Numen. International Review of the History of Religions” 1995, t. 45, s. 48–77; W.J. Hanegraaff, *Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct*, [w:] *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, red. P. Meusburger, M. Welker, E. Wunder, New York 2008, s. 133–144.

tu tematu) stawia na pierwszym planie kwestię kształtowania się źródłowo potwierdzonych – a więc utrwalonych w jakiejś formie – idei, koncepcji oraz sposobów rozumienia tego, co „ezoteryczne”.

W tym podejściu lepiej niż w jakimkolwiek innym widać wszelkie kontrasty, sprzeczności i zasadniczą heterogeniczność zbioru nurtów filozoficzno-religijnych, które współcześnie zgromadzono pod szyldem „ezoteryki zachodniej”. To ujęcie odkrywa, że ezoteryka to w istocie zbiór różnorodnych „ezoteryzmów”, złożonych z konkretnych, historycznie rozwiniętych idei, a zwłaszcza:

- 1) teologicznych i filozoficznych twierdzeń zacierających różnicę między Bogiem i światem (panteizm, panenteizm, kosmoteizm, monizm);
- 2) wizji odwiecznej mądrości, do której dostęp dać mogą pewne nadzwyczajne strategie hermeneutyczne (np. *philosophia perennis*, *philosophia occulta*, wiedza różokrzyżowców, *Akasha*);
- 3) postaw poznawczych preferujących intuicję, wiedzę wlaną i objawienie (gnoza, magiczne/misteryjne inicjacje, mediuizm, jasnowidzwo, podróże „poza ciałem”, itd.)<sup>5</sup>.

### 3. Podejście analityczno-dyskursywne

A) W tym ujęciu „ezoteryka zachodnia” ma alternatywę teoretyczną w postaci „ezoterycznego dyskursu”. Podstawowym zadaniem stojącym przed naukowcem ujmującym przedmiot w takie

---

<sup>5</sup> Zob. M. Neugebauer-Wölk, *Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, „Aries” 2003, t. 3, nr 2, s. 127–165; też, *Der Esoteriker und die Esoterik: Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 217–231; też, *Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne*, [w:] *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, red. M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth, M. Meumann, Berlin–Boston 2013, s. 37–72; M.B. Stępień, *Okultyzm: studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015; tenże, *Okultyzm: pojęcia dawne i nowe*, „Przegląd Religioznawczy” 2016 [w druku].

teoretyczne ramy jest badanie „dyskursów dotyczących tego, co ezoteryczne”, tzn. prowadzona jest analiza wszelkich enuncjatywnych aktów, które wytwarzają w związku z tym terminem jakieś znaczenie. Ponadto, poszczególne nurty ezoteryczne są tu analizowane jako „złożenia dyskursywne” (*discursive complexes*), tzn. zbiory różniących się od siebie, wyrazistych dyskursów połączone w określonych kombinacjach.

To podejście pozwala przede wszystkim dostrzec, jak współtworzone i kształtowane jest pojęcie ezoteryki przez naukowców badających przedmiot, praktyków uprawiających jakąś ezoteryczną dziedzinę oraz szeroką publiczność. Wykazało ono zwłaszcza silne sprzężenie zwrotne między badaniami nad ezoteryką a kształtowaniem tożsamości osób oddających się ezoterycznym praktykom: naukowcy badają „teren”, na którym samookreślają się – często w formie polemicznej – ezoteryczni praktycy, a wyniki tej badawczej pracy stają się natychmiast cennym surowcem dla dalszego samookreślania się praktyków<sup>6</sup>.

B) Dość znanym, lecz mocno krytykowanym wariantem podejścia analityczno-dyskursywnego jest to, co zrobił Kocku von Stuckrad: pominął on analizę samego terminu i wszelkich „aktów enuncjatywnych” z nim związanych, a zamiast tego sam takiego aktu dokonał, definiując „dyskurs ezoteryczny” jako dyskurs w ramach sfery religii cywilizacji zachodniej, w którym „pretenzje do wiedzy wyższego rzędu” cechuje „dialektyka objawiania i ukrywania”. Tak zdefiniowany „dyskurs ezoteryczny” stał się następnie dla niego narzędziem dyskursywnej analizy wszelkich innych dyskursów, złożeni i pól dyskursywnych, czyli – mówiąc

---

<sup>6</sup> Zob. E. Asprem, K. Granholm, *Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition*, [w:] *Contemporary Esotericism*, red. E. Asprem, K. Granholm, Sheffield 2013, s. 25–48; K. Granholm, *Esoteric Currents as Discursive Complexes*, „Religion” 2013, t. 43, nr 1, s. 46–69; tenże, *Dark Enlightenment: The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic*, Leiden 2014; E. Asprem, *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Leiden 2014.

językiem publiczności – wszelkich składowych kultury. Samo narzędzie u Stuckrada dyskursywnej analizie już nie podlegało<sup>7</sup>.

C) Jeszcze innym, a przy tym bardzo interesującym wariantem podejścia dyskursywno-analitycznego jest propozycja, z którą wystąpił Michael Bergunder: ezoteryka to wyróżnik tożsamości w pewnych dyskursach związanych z religią i nauką. Ale jest to „pusty oznacznik” (*empty signifier*), bo nie przyjmuje on stałej formy, lecz w postaci różnych historycznie występujących definicji zatrudniany jest do określania własnej lub cudzej tożsamości zawsze w relacji do jakiejś innej lub jakichś innych tożsamości (np. tożsamości scjentyistycznej, chrześcijańskiej, świeckiej, nowoczesnej, tradycyjnej, ateistycznej itp.). Jest to więc oznacznik, którego treść zależy od „rozgrywki” angażującej różne oznaczniki i toczącej się wewnątrz wspomnianych dyskursów. Wypełnia się treścią każdorazowo w relacji do tego, co oznaczane jest jako inne, lub gdy sam staje się oznacznikiem „czegoś innego”. Pełni więc w tych dyskursach funkcję „węzła kontrowersji” rozstrzygającego o takiej czy innej tożsamości w związku z religią lub nauką albo z jednym i drugim jednocześnie<sup>8</sup>.

## 4. Podejście empiryczno-historyczne

W tym ujęciu, wypracowanym przez Woutera J. Hanegraaffa, ezoteryka to szczególny zasób „wiedzy odrzuconej”, obecny i wciąż żywy w dziejach cywilizacji zachodniej. Jest to więc zbiorcza nazwa nadana współcześnie *konkretnym* historycznie zaistniałym treściom i *konkretnym* kontynuacjom nurtów religijnych i filozoficznych,

<sup>7</sup> Zob. K. von Stuckrad, *Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation*, „Religion” 2005, t. 35, s. 78–97; tenże, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden 2010; tenże, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin 2014.

<sup>8</sup> Zob. M. Bergunder, *What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2010, t. 22, s. 9–36.

które w *konkretnych* okolicznościach dziejowych (w okresie 150 lat od połowy XVI wieku do końca wieku XVII) zostały odrzucone przez główny nurt religii i nauki na Zachodzie. Są to treści, praktyki, zasoby i doświadczenia negatywnie napiętnowane jako „przesąd”, „ciemnota”, „pogaństwo”, „herezja”, „irracjonalność” czy „magia” i wyrzucone poza nawias religijnych ortodoksji i szkolnych curriculumów.

W tym ujęciu ezoteryka stanowi negatywny element budowania tożsamości przedstawicieli cywilizacji zachodniej w epoce nowożytnej: jest tym, co – odrzucone – tworzy tło, od którego odróżnić się będzie człowiek oświecony, racjonalny, poważny, kulturalny, praworządny i/lub prawowierny. Jest to ujęcie zbliżone do historyczno-ideowego, lecz nie kończy ono na odkryciu i opisanu genealogii pewnych idei. Swój właściwy cel widzi w przygotowaniu modelu interpretacyjnego ezoteryki dla potrzeb religioznawstwa rozumianego jako *science of religion*, czyli dla takiego religioznawstwa, które ujmuje zjawisko religii i religijności w kategoriach wyłącznie ludzkich i historycznych<sup>9</sup>.

## 5. Podejście kognitywne

W tym ujęciu, rozwijanym przez kognitywne religioznawstwo (*cognitive science of religion* – CSR), ezoteryka to jedno ze Złożonych Pojęć Kulturowych (*Complex Cultural Concepts* – CCCs). Zadaniem badacza kognitywnego jest osiągnąć głębszy poziom analizy takiego pojęcia, przechodząc od kulturowej złożoności i historycznej specyfiki zjawisk, które to pojęcie obejmuje, do podstawowych

---

<sup>9</sup> Zob. W.J. Hanegraaff, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1995, t. 7, nr 2, s. 99–129; tenże, *Some Remarks on the Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 1999, t. 1, s. 3–19; tenże, *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 197–216; tenże, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012; tenże, *The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse*, „Religion” 2013, t. 43, nr 2, s. 252–273.

„cegielek” (*building blocks*), z których jest ono złożone na poziomie funkcjonowania ludzkiego umysłu. Nauki kognitywne nie dysponują, rzecz jasna, pełnym schematem tego funkcjonowania. Do swojej dyspozycji mają one jednak wiele dalece szczegółowych obserwacji, wniosków i teorii dotyczących związków między funkcjami kognitywnymi człowieka, jego zachowaniami oraz kulturowymi skutkami tych zachowań. „Wertykalna integracja” tych trzech poziomów analizy: kognitywnego, behawioralnego i kulturowego jest tu celem całego procesu badawczego. Ezoteryka w rezultacie analiz kognitywnych to – na poziomie kulturowym – zbiór „specjalnych” rodzajów wiedzy wraz z formacjami społecznymi, środkami materialnymi i praktykami, przez które ta wiedza jest rozwijana, stosowana i przekazywana. Na poziomie behawioralnym jej „specjalność” polega na 1) byciu ukrytą lub trzymaną w sekrecie, 2) angażowaniu szczególnego sposobu myślenia lub specyficznej mentalności, 3) zgłaszaniu pretensji do wyższego bądź absolutnego statusu, 4) legitymizowaniu się wyjątkowymi doświadczeniami oraz 5) oprostowaniu własnego odrzucenia, marginalizacji i supresji. Na poziomie kognitywnym odpowiadają za to procesy tworzenia znaczeń opisywane jako reprezentacje (a także: metareprezentacje) treści poznawczych, działań i wydarzeń oraz konkretne procesy utrzymywania i rozwijania tych reprezentacji i metareprezentacji.

To ujęcie jest szansą na zupełnie nowe, interdyscyplinarne otwarcie tematyki oraz radykalne usunięcie z terenu badań wielu koncepcji sprzecznych z najnowszą wiedzą na temat ludzkiego zachowania i funkcjonowania ludzkich władz poznawczych. Minusem z kolei jest konieczność poszerzonej lektury fachowych opracowań z zakresu nauk kognitywnych, neurologii, a nawet psychiatrii. Bez tej lektury wywody kognitywistów na temat ezoteryki (a także religii i kultury w ogóle) mogą pozostać niewykorzystane<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Zob. E. Asprem, *Reverse-Engineering ‘Esotericism’: How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion*, „Religion” 2016, t. 46, nr 2, s. 158–185.



## 6. Podejście entuzjastyczno-praktyczne

W tym podejściu – występującym na razie tylko na gruncie polskim – akademickie „badania nad ezoteryką zachodnią” zostają zastąpione przez wyrażenie *esoteric studies*, używane zawsze i tylko w wersji angielskiej. Nie kryje się za tym jakaś teoretyczna alternatywa dla „ezoteryki zachodniej” czy „ezoterycznego dyskursu”, lecz entuzjastyczna chęć obwieszczenia narodzin nowej dyscypliny naukowej, którą *esoteric studies* mają rzekomo być. Przedmiot, którym ta nowa nauka się zajmuje, przedstawiany jest jako „ezoteryzm” lub „ezoteryzm zachodni”, zawsze w liczbie pojedynczej. Takie ujęcie przedmiotu studiów wynika z faktu, iż zróżnicowane nurty ezoteryczne traktowane są przez *esoteric studies* analogicznie do tego, jak perenializm pojmuje różnorodność religii: jako przejawy jednej, realnej, kosmicznej tajemnicy, której zakres i treść przybliżyć można poprzez indukcyjne gromadzenie i systematyzowanie wiadomości o wszystkim, co zostanie uznane za przejaw tejże tajemnicy. Stąd *esoteric studies* kultywują kategorie podane w latach 90. XX wieku przez Antoine’a Faivre’a – dzięki nim selekcjonowanie przykładów albo „przejawów” owego „ezoteryzmu” wydaje się zadaniem stosunkowo łatwym<sup>11</sup>. *Esoteric studies* sięgają więc po metodologiczną legitymację do „wczesnego Faivre’a”, wierząc w wieczystą obowiązywalność jego koncepcji (a była to, dodajmy, koncepcja mająca na celu delinearację ezoteryki

---

<sup>11</sup> Autorytetem dla *esoteric studies* stał się niedawno również szef amerykańskiego Association for the Study of Esotericism, Arthur Versluis z Uniwersytetu Stanowego Michigan. Ogłosił on mianowicie, że pretensje ezoteryków do posiadania „wyższej”, tajemnej wiedzy nie wolno traktować jako „zgłaszanych przez nich pretensji”, lecz że przedmiot owych pretensji (nazwany przez niego „gnozą kosmologiczną”) rzeczywiście istnieje, przejawia się w rozmaitych nurtach religijno-filozoficznych w historii ludzkości, oraz jest podstawą dla... uprawiania magii. Zob. A. Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007, s. 1; tenże, *What is Esoteric? Methods in Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 2002, t. 4, s. 2, 10–11.

zachodniej jako swoistego „pod-pola” badań na gruncie *science of religion*). W związku z dość odległą w czasie datą opracowania tej koncepcji *esoteric studies* ogłaszają jednak publicznie, że swoje badania prowadzą w ramach (lub według) „koncepcji Faivre’a-Hanegraaffa”, łącząc te dwa nazwiska myślnikiem. Ogłoszeniu tego faktu nie towarzyszy jednak żadna pogłębiona wiedza na temat metodologicznego stanowiska, które przyjął Hanegraaff. Przedstawiciele *esoteric studies*, skonfrontowani bez ostrzeżenia z jego koncepcją ezoteryki jako korpusu „wiedzy odrzuconej” (a więc przesądu, irracjonalizmu, herezji, błędu i pogaństwa, poddanego supresji w kulturze zachodniej w ramach konkretnych działań i mechanizmów odrzucenia ze strony głównonurtowej religii i nauki), reagują na nią skrajnie neurotycznie, widząc w takim ujęciu atak na powagę przedmiotu swoich badań i piętnując to ujęcie (czyli „pełnego Hanegraaffa”) jako twierdzenie z gruntu fałszywe i nienaukowe<sup>12</sup>. *Esoteric studies* nie dążą też do uściślenia pojęć i porządkowania terminologii – wręcz przeciwnie, nieostrość i zakresowe nakładanie się na siebie pojęć desygnowanych terminami, takimi jak „ezoteryka”, „magia” czy „okultyzm” jest tutaj stanem pożądanym, pozwalającym na erudycyjne wycieczki po rozmaitych sposobach ich definiowania, a pluralizm (by nie powiedzieć: zamęt) z tego wynikający traktowany jest jako dowód na bogactwo i złożoność badanej tematyki. Ostatnią z charakterystycznych cech *esoteric studies* jest przyzwolenie na łączenie badań naukowych

---

<sup>12</sup> Jednym z wymiernych rezultatów tego rodzaju reakcji był smutny los wniosku o grant nr 271381 w Narodowym Centrum Nauki, w którym wyłożone zostały, jako punkt wyjścia do badań nad mechanizmami odrzucenia i ich kulturową rolą, osiągnięcia Hanegraaffa. Autor tego wniosku został ukarany zakazem składania wniosków o grant (*sic!*), odesłany do literatury, którą przedstawił (*sic!*), oraz pisemnie zapewniony przez zaproszonego do oceny wniosku „eksperta”, że „hipoteza, że ezoteryka była efektem procesów odrzucenia, jest fałszywa” ([*sic!*] *Notabene* nie „hipoteza” była przedstawiona, lecz stwierdzony fakt historyczny) – a wszystko to wyłącznie na podstawie kilkusetznakowego polskiego streszczenia opisu projektu, czego dowody „ekspert” zostawił na piśmie (*sic!*). Materiały wytworzone przez „ekspertów” NCN w tej sprawie – w posiadaniu autora artykułu.

i praktyk ezoterycznych: naukowiec zajmujący się „ezoteryzmem” powinien również praktykować jakiś jego aspekt, jakąś jego „formę”, w której on się „przejawia”, a nawet starać się osiągnąć w tym pewną biegłość po to, by autorytatywnie wypowiadać się na temat przedmiotu swoich badań. *Esoteric studies* z entuzjazmem akceptują osobisty eksperyment i obserwację uczestniczącą, co sprawia, że odpowiedź na pytanie: „czym zajmuje się naukowiec, który zajmuje się ezoteryką?” zyskuje na gruncie takich studiów treść zgoła zaskakującą<sup>13</sup>.

## 7. Podejście niezainteresowane definiowaniem ezoteryki

W ujęciu historyków, zrzeszonych w istniejącym od 1994 r. stowarzyszeniu Societas Magica, problem definiowania tego, co „ezoteryczne”, nie istnieje, a to dzięki precyzyjnemu określeniu przedmiotu studiów. Jest nim „ludzka wiara w magię oraz jej konsekwencje w kulturze, religii i polityce”. Dzięki temu nawet pytanie: „co to jest magia?” zostało usunięte z kręgu rozstrzygnięć metodologicznych, a zastąpione wskazaniem na prosty fakt kulturowy (ludzką wiarę w magię), mający swój ślad w źródłach historycznych wszystkich miejsc i czasów. Każdy przejaw wiary w magię wchodzi zatem w zakres tych badań, a próba jakiegos teoretycznego rozstrzygnięcia kwestii, jak rozumieć termin „magia”, nie stanowi problemu wyjściowego. Może być, co najwyżej (i oczywiście jest), ciekawym szczegółem uzyskanych rezultatów w każdym konkretnym przypadku wystąpienia i oddziaływania wiary w magię, który został zbadany.

---

<sup>13</sup> Zob. W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, New York 2013. Ta pozycja nie opisuje zjawiska *esoteric studies*, które na razie wystąpiło wyłącznie na gruncie polskim. „Przewodnik dla zagubionych” Hanegraaffa podany jest tutaj w charakterze intelektualnego remedium na to szaleństwo.

Prostota podejścia Societas Magica wynika z metodologii nauk historycznych: celem pracy jest tu konstruowanie twierdzeń o faktach, nie zaś konstruowanie teorii lub modeli interpretacyjnych dotyczących takich czy innych – lepiej lub gorzej rozpoznanych i nazwanych – zjawisk kulturowych<sup>14</sup>. Zjawisko, które budzi zainteresowanie, jest tu jedno: ludzka wiara w magię. Jego źródłowe egzemplifikacje to materiał do badań. Dzięki temu historycy z Societas Magica opracowują nieomal ten sam korpus źródeł, ku któremu zwracają się wszyscy „akademy badacze ezoteryki zachodniej”, lecz nie biorą w ogóle udziału w narastającym zgiełku wokół terminu i pojęcia „ezoteryki”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> W tym miejscu warto dodać, że tematyka, którą zajęli się – niejako od nowa – akademicy badacze ezoteryki oraz historycy z Societas Magica, była od pokoleń tematem badań, konceptualizacji i ocen w szerokim kręgu dyscyplin, których przedstawicielom nawet nie śniło się, że „ezoteryzm” i „ezoteryka” staną się kiedyś przedmiotami teoretycznych dociekań na poziomie akademickim. Aż do teraz w tych dyscyplinach tematem głównym pozostaje „magia”. Dotyczy to zwłaszcza socjologów, etnologów i antropologów kultury (zob. B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990 [1948 – w oryginale angielskim]; A. Wierciński, *Magia i religia: szkice z antropologii religii*, Kraków 1994; M. Buchowski, *Magia – jej funkcje i struktura*, Poznań 1986; tenże, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993; M. Introvigne, *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005), ale także psychiatrów i terapeutów (zob. J. Szafraniec, *Magia, rytę, terapia*, Warszawa 1994; A. Grzywa, *Magiczna wizja świata*, Warszawa 2010; *Granice szaleństwa, granice kultury*, red. A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, Katowice 2013), oraz odrzucających te treści teologów (którym zresztą właśnie za to należy się tytuł „ojców założycieli” ezoteryki zachodniej, jaką dzisiaj znamy). Ci ostatni tworzą, z oczywistych względów, osobne *universum* badawcze, rozważając tę tematykę w świetle danych Objawienia i oceniając badane treści ściśle z punktu widzenia życiowych celów i zobowiązań osoby ochrzczonej w imię Jezusa Chrystusa (zob. A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej*, Kraków 2001; tenże, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009; tenże, *Ezoteryzm i okultyzm. Formy dawne i nowe*, Radom 2014).

<sup>15</sup> Zob. Seria książkowa „Magic in History” (University of Pennsylvania Press, 1998–); półrocznik naukowy „Magic, Ritual, and Witchcraft” (University of Pennsylvania Press, 2006–); bezpłatny, cyfrowy biuletyn stowarzyszenia: <http://www.societasmagica.org/newsletters>.

## Zakończenie

W ramach *universum* badawczego, którego inicjatorem był Antoine Faivre, stoimy wobec interesującej dyskusji dotyczącej tego, jak rozumieć albo jak zastąpić teoretyczny konstrukt przez niego stworzony. Całą tę dyskusję wywołał prowizoryczny charakter zaproponowanego „wzorca”, który miał autorytatywnie określać, co jest „ezoteryczne” w zachodniej kulturze. Faktem jest (dotychczas prawie niezauważanym, a nawet w pewien sposób wypiekanym ze świadomości akademickich badaczy), że jej integralną częścią są nurty filozoficzno-religijne odwołujące się do zbioru idei przedstawionego w punkcie drugim niniejszego artykułu. I jeśli gnostycyzm ma swoje własne, dedykowane tej tematyce naukowe media i instytucje, tym bardziej owe „ezoteryczne nurty” zachodniej kultury na to zasługują. Zasługują też na zdecydowanie lepszą intelektualną obróbkę niż to, co w punkcie wyjścia nowych akademickich badań nad ezoteryką przedstawił Faivre. Nurty te są przecież zjawiskiem kulturowym o wiele bogatszym, nieskończenie bardziej różnorodnym i bez porównania bardziej wpływowym niż gnostycyzm, którego odnowiona definicja dostarczyła Faivre’owi intelektualnych narzędzi do wykucia pierwszego, dość topornego, zarysu *l’ésotérisme occidental*. Przenieść tę dyskusję na nowe tory może odkrycie Hanegraaffa, który wykazał niezbicie, że zbliżenie, a nawet przedziwne połączenie wielorakich ezoteryzmów, należących na Zachodzie – i to od zarania tej cywilizacji – do głównego nurtu myśli filozoficznej i religijnej, dokonało się ostatecznie w epoce wczesnonowożytnej dzięki ich zbiorczemu odrzuceniu w imię nowej (albo: odnowionej) prawowierności, oraz w imię nowej (albo: odnowionej) nauki, która stojąc wobec tajemnicy świata, sięgnęła po matematyczny model, a odrzuciła magiczne lustro; szukać zaczęła raczej *miary rzeczy*, zamiast dumać nad *głębią znaczenia symbolu*.

## Bibliografia

- Asprem E., *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Leiden 2014.
- Asprem E., *Reverse-Engineering 'Esotericism': How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion*, „Religion” 2016, t. 46, nr 2, s. 158–185.
- Asprem E., Granholm K., *Constructing Esotericisms: Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition*, [w:] *Contemporary Esotericism*, red. E. Asprem, K. Granholm, Sheffield 2013, s. 25–48.
- Bergunder M., *What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2010, t. 22, s. 9–36.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Buchowski M., *Magia – jej funkcje i struktura*, Poznań 1986.
- Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.
- Faivre A., *Que sais-je? L'ésotérisme*, Paris 1993.
- Faivre A., *Western Esotericism. A Concise History*, przeł. Ch. Rhone, Albany 2010.
- Faivre A., Voss, K.-C., *Western Esotericism and the Science of Religions*, „Numen. International Review of the History of Religions” 1995, t. 42, s. 48–77.
- Granholm K., *Dark Enlightenment: The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic*, Leiden 2014.
- Granholm K., *Esoteric Currents as Discursive Complexes*, „Religion” 2013, t. 43, nr 1, s. 46–69.
- Granice szaleństwa, granice kultury*, red. A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, Katowice 2013.
- Grzywa A., *Magiczna wizja świata*, Warszawa 2010.
- Hanegraaff W.J., *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity*, „Aries” 2001, t. 1, nr 1, s. 5–37.
- Hanegraaff W.J., *The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 197–216.
- Hanegraaff W.J., *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1995, t. 7, nr 2, s. 99–129.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

- Hanegraaff W.J., *On the Construction of Esoteric Traditions*, [w:] *Western Esotericism and Science of Religion*, red. A. Faivre, W.J. Hanegraaff, Leuven 1998, s. 11–61
- Hanegraaff W.J., *The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse*, „Religion” 2013, t. 43, nr 2, s. 252–273.
- Hanegraaff W.J., *Some Remarks on the Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 1999, t. 1, s. 3–19.
- Hanegraaff W.J., *Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct*, [w:] *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, red. P. Meusburger, M. Welker, E. Wunder, New York 2008, s. 133–144.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, New York 2013.
- Introvigne M., *Powrót magii*, przeł. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990.
- Neugebauer-Wölk M., *Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz*, „Aries” 2003, t. 3, nr 2, s. 127–165.
- Neugebauer-Wölk M., *Der Esoteriker und die Esoterik: Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*, „Aries” 2010, t. 10, nr 2, s. 217–231.
- Neugebauer-Wölk M., *Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne*, [w:] *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, red. M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth, M. Meumann, Berlin-Boston 2013, s. 37–72.
- Posacki A., *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009.
- Posacki A., *Ezoteryzm i okultyzm. Formy dawne i nowe*, Radom 2014.
- Posacki A., *Okultyzm, magia, demonologia. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej*, Kraków 2001.
- Ptaszek R.T., *Nowa era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Lublin 2015.
- Stępień M.B., *Okultyzm: pojęcia dawne i nowe*, „Przegląd Religioznawczy” 2016 [w druku].
- Stępień M.B., *Okultyzm: studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.
- Stuckrad K. von, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden 2010.
- Stuckrad K. von, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin 2014.
- Stuckrad K. von, *Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation*, „Religion” 2005, t. 35, s. 78–97.

Szafraniec J., *Magia, rytury, terapia*, Warszawa 1994.

Versluis A., *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007.

Versluis A., *What is Esoteric? Methods in Study of Western Esotericism*, „Esoterica” 2002, t. 4, s. 1–15.

Wierciński A., *Magia i religia: szkice z antropologii religii*, Kraków 1994.



Tomasz Szymański

# O tożsamości wyznaniowej i duchowej francuskich romantyków: przyczynek do badań nad ideą religii uniwersalnej

Podjmując temat tożsamości wyznaniowej i duchowej francuskich romantyków, należy na wstępie uczynić kilka uściśleń terminologicznych. Mówiąc o tożsamości wyznaniowej francuskich autorów z okresu romantyzmu, będziemy rozprawiać o ich przynależności do danej tradycji wiary w rozumieniu tradycji kościelnej (katolickiej lub protestanckiej). Traktując zaś o tożsamości duchowej, nie możemy pretendować rzecz jasna do rozstrzygnięcia jej kwestii od strony ontologicznej, a jedynie skupić się na wyobrażeniach, języku i pojęciach używanych przez interesujących nas autorów wtedy, gdy dotyczą problemu najbardziej wewnętrznego ludzkiego wymiaru, do którego dzisiaj odsyła kategoria „duchowości”. Warto dodać, że aspektów wyznaniowego oraz duchowego w żaden sposób tutaj nie przeciwstawiamy sobie – wyznanie może stanowić element szerszej pojętej tożsamości duchowej, ta zaś stanowić część lub rozwinięcie tożsamości wyznaniowej. Będzie nam chodziło o to,

by spróbować uchwycić stosunki między tymi dwoma wymiarami życia i twórczości czołowych przedstawicieli nurtu romantycznego we Francji.

## Madame de Staël i religia serca

Germaine de Staël pochodzi z protestanckiej rodziny szwajcarskiej, której religijność od strony matki (Suzanne Curchod) kładzie nacisk na wychowanie moralne, uzupełnione o wysoką kulturę osobistą i staranne wykształcenie, zaś od strony ojca (Jacques Necker) streszcza się w liberalnej wersji kalwinizmu, bliskiej koncepcji religii naturalnej<sup>1</sup>. W obydwu przypadkach szacunek dla religijnego autorytetu i tradycji kościelnej równoważony jest zainteresowaniem nową oświeceniową filozofią – matka Madame de Staël prowadzi znany salon gromadzący wybitne XVIII-wieczne umysły – które wprowadza pewien dystans i swobodę w stosunku do chrześcijańskiej doktryny wyrażonej w *credo*.

Początkowo, po Rewolucji, de Staël, która poznaje myśl oświeceniową i jest bywalczynią salonu prowadzonego przez matkę, wyznaje filozofię inspirowaną teizmem Rousseau. Jeśli chrześcijaństwo zajmuje w niej jakąś szczególną pozycję, to jedynie ze względu na to, że jest najdoskonalszą formą religii naturalnej, wolnej od dogmatyzmu i rytualizmu. To ewangeliczny w swojej prostocie kult serca, źródło pociechy i dobroczynności, którego ostateczną instancją jest sumienie. Francuska pisarka będzie jednak ewoluować w stronę coraz bardziej mistycznej, pogłębionej duchowości, posiłkującej się różnymi koncepcjami ezoterycznymi, z którymi zapoznaje się już we wczesnym okresie za sprawą męża, szwedzkiego barona de Staël-Holsteina. Baron to wolnomularz, bywalec kręgów iluministów, obeznany w tematyce ezoterycznej<sup>2</sup>. Jego

1 H. Perrochon, *Les sources suisses de la religion de Madame de Staël*, [w:] *Madame de Staël et l'Europe. Colloque de Coppet, 18-24 juillet 1966*, Paris 1970, s. 145-149.

2 Tamże, s. 148.

żona nigdy jednak nie uczyni swoją żadnej konkretnej doktryny ezoterycznej, nie wstąpi do żadnego z wielu tajnych stowarzyszeń i „sekt”, które mnożą się wówczas w Europie jak grzyby po deszczu. Jej zainteresowania problematyką mistyczną i teozoficzną – jedną i drugą zresztą doskonale potrafi rozróżnić – nie sposób podważyć. Do kręgu, który gromadzi wokół siebie w posiadłości Coppet nad Jeziorem Lemańskim, należą czołowi europejscy myśliciele i filozofowie, m.in. bracia Schległowie, Sismondi, Juliana de Krüdener, Zacharias Werner czy Benjamin Constant<sup>3</sup>. Coppet, które jest swoistym laboratorium myśli, gdzie spotykają się rozmaite kultury, opinie i religie, będzie również miało swój okres zainteresowania mistyką i ezoteryzmem. Karl Viktor von Bonstetten napisze w 1808 r. do swojej przyjaciółki: „Coppet zmieniło się nie do poznania. Zobaczysz, wszyscy ci ludzie zostaną katolikami, uczniami Boehmeo, mądrymi, mistykami”<sup>4</sup>.

Podróż Madame de Staël do Niemiec w latach 1803–1804 wraz z Constantem, wówczas jej kochankiem, pozwoli jej się zapoznać z nową myślą niemiecką, nie tylko szkołą filozoficznego idealizmu Schellinga i Fichtego, ale również religijną, m.in. dziełem Jakuba Boehmeo oraz Saint-Martina, tłumacza tekstów szewca ze Zgorzelca na francuski. Choć Staël zdobywa podstawową wiedzę we wskazanych dziedzinach, którą też przekaże rodakom w swojej książce *De l'Allemagne [O Niemczech]*<sup>5</sup> (1810–1813)<sup>6</sup>, trudno jest

<sup>3</sup> Na temat kręgu z Coppet zob. m.in.: É. Hofmann, F. Rosset, *Le Groupe de Coppet: une constellation d'intellectuels européens*, Lausanne 2005 (zwłaszcza rozdział 12: *La religion ou l'inquiétude des modernes*, poświęcony religii, s. 113–125); S. Balayé, *Le Groupe de Coppet: conscience d'une mission commune*, [w:] *Le Groupe de Coppet: actes et documents du 2<sup>e</sup> Colloque de Coppet, 10-13 juillet 1974*, red. S. Balayé, J.-D. Candaux, Paris 1977, s. 29–45.

<sup>4</sup> N. Jacques-Chaquin, S. Michaud, *Saint-Martin dans le Groupe de Coppet et le cercle de Frédéric Schlegel*, [w:] *Le Groupe de Coppet: actes et documents...*, s. 117.

<sup>5</sup> Tytuły podane w nawiasach kwadratowych (w przykładzie własnym) oznaczają brak dostępnego polskiego wydania.

<sup>6</sup> Madame de Staël, *De l'Allemagne*, t. 2, Paris 1968; zob. zwłaszcza część IV: *La religion et l'enthousiasme*. Przedmiotem rozdziałów VII i VIII są teozofowie oraz tajne stowarzyszenia.

dokładnie określić jej zakres. Wydaje się czasem czerpana z drugiej ręki, nie do końca zrozumiana czy przyswojona. Staje się to również widoczne w kręgu z Coppet, w którym teozoficzne poszukiwania, wyrażające się zwłaszcza w zainteresowaniu myślą „Nieznanego filozofa”, czyli Saint-Martina, zostają przyćmione lub podporządkowane innym modnym nurtom, zwłaszcza pietyzmowi oraz kwietyzmowi Madame de Guyon i François Fénelona, który krzewią takie postacie jak Philippe de Langallerie<sup>7</sup>.

Duchowy ferment ożywiający grupę w Coppet oraz podróże de Staël niewątpliwie wpłyną na jej religijność i spowodują, że młodzieńczy racjonalizm i rodzinny protestantyzm zostaną wzbogacone o nowe doświadczenia i inspiracje. O ile u jej długoletniego kochanka i towarzysza, Constanta, który w swoich badaniach nad religią skonceptualizuje pojęcie „uczucia religijnego”, dominuje intelektualna refleksja, o tyle w religijności pisarki przeważa czynnik uczuciowości, duchowego uniesienia oraz poetyckiego entuzjazmu. W dziele *O Niemczech* pisze ona o „uniwersalnej religii, której serce jest świątynią”<sup>8</sup>. Jednocześnie nie pozostawia złudzeń co do znaczenia religii w swoim życiu. Mimo że jest ona dla pisarki szczególnie istotna i zajmująca, jako próba zrozumienia ludzkiej kondycji i tajemnic natury, Madame de Staël wyznaje w liście do kuzyna: „Boję się nade wszystko klimatu hipokryzji, a ponieważ prowadzę życie rozwiązłe, o religii mogę mówić jedynie jako o życzeniu”<sup>9</sup>. Choć całokształt życia pisarki, a zwłaszcza jego ostatnie lata, w których zwraca się do bardziej tradycyjnej religijności, mógłby podważyć to stwierdzenie, to należy jednocześnie je uszanować. Wychowana w tradycji protestanckiej (i wychowująca w niej swoje dzieci), ale

<sup>7</sup> N. Jacques-Chaquin, S. Michaud, dz. cyt., s. 118–122.

<sup>8</sup> Madame de Staël, dz. cyt., s. 239 [przeł. – T.S.] [„La nature a revêtu l’infini des divers symboles qui peuvent le faire arriver jusqu’à nous: la lumière et les ténèbres, l’orage et le silence, le plaisir et la douleur, tout inspire à l’homme cette religion universelle dont son cœur est le sanctuaire”].

<sup>9</sup> H. Perrochon, dz. cyt., s. 150, [przeł. – T.S.]. [„J’ai avant tout peur d’un air d’hypocrisie, et comme je mène une vie dissipée, je ne puis parler de religion que comme un vœu”].

również w duchu oświeceniowej filozofii, wystrzegając się domykania i określania swojej duchowej tożsamości. Odrzucając wszelką nietolerancję i fanatyzm, szukała istoty religijności w osobistym doświadczeniu i przeżyciu: najpierw religii naturalnej społecznie i politycznie użytecznej<sup>10</sup>, następnie zaś powszechnej religii serca o mistycznym wydźwięku. Inspirując się zaś różnymi formami myśli filozoficznej i ezoterycznej, miała jednak świadomość, że osobiste doświadczenie wyprzedza wszelkie formy religijne i wierzeniowe.

## Nerval i podróż na Wschód

Gérard de Nerval zostaje ochrzczony w kościele katolickim na drugi dzień po swoich urodzinach w maju 1808 r. Pod nieobecność ojca, lekarza w armii napoleońskiej, oraz matki, która umiera w Głogowie, gdy Gérard ma dwa lata, jest wychowywany przez wuja od strony matki. Dzieło Nerval'a jest wymownym świadectwem duchowej kondycji pokolenia porewolucyjnego we Francji: dorasta ono w klimacie niepewności, wszechobecnego sceptycyzmu i rozkładu tradycyjnej wiary. Polityczny powrót katolicyzmu w okresie Restauracji niewiele zmieni w świadomości wielu Francuzów, wychowanych na lekturze oświeceniowych filozofów, mieszczan przesiąkniętych wolteriańskim antyklerykalizmem, ograniczających się najczęściej do wyznawania prostych zasad religii naturalnej. Dominacja światopoglądu racjonalistycznego względnie materialistycznego wywołuje jednak u części społeczeństwa duchowy głód, który wyraża się w poszukiwaniach alternatywnych form religijnych lub parareligijnych, o rodowodzie ezoterycznym<sup>11</sup>.

Nerval w kilku swoich tekstach mających wyraźny wydźwięk autobiograficzny (m.in. we wstępie do *Les Illuminés* [Oświeceni]),

<sup>10</sup> G. Gengembre, J. Goldzink, *Madame de Staël ou pour une religion politique*, [w:] *Le Groupe de Coppet et le monde moderne: conceptions – images – débats: actes du VI<sup>e</sup> Colloque de Coppet, Liège, 10-12 juillet 1997*, Liège-Genève 1998, s. 207-222.

<sup>11</sup> A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie: 1770-1820*, t. 1-2, Paris 1969.

pisze o bibliotece wuja, do której miał dostęp. Jej zbiory świadczą o „pewnej skłonności do mistycyzmu, w momencie kiedy oficjalna religia już nie istniała”<sup>12</sup>. Gérard, jak twierdzi, pochłoniął w dzieciństwie dużo tej „niestrawnej i szkodliwej dla duszy” literatury<sup>13</sup>, do której będzie jednak nieustannie wracał, zakładając, że nawet w jej obłądnych teoriach da się znaleźć coś rozumnego.

Opowiadanie *Aurélia* (II część, VI) mówi o bibliotece, którą odziedziczył, stanowiącej zbieranie wiedzy minionych wieków, książek o kabale i astrologii, z dziełami Pico della Mirandoli czy Mikołaja z Kuzy<sup>14</sup>. *Aurélia, czyli sen i życie*, dzieło inspirowane onirycznymi wizjami Swedenborga, *Złotym ostem* Apulejusza oraz *Boską komedią* Dantego<sup>15</sup>, opowiada o inicjacyjnych doświadczeniach Nerval’a związanych z jego zaburzeniami psychicznymi. Pierwszy pobyt w zakładzie dla obłąkanych odnotuje on w 1841 r., a od 1853 r. ataki choroby staną się regularne, aż do chwili śmierci Nerval’a, który wieszka się w ponurej, nieistniejącej już dzisiaj paryskiej uliczce dzielnicy Marais (Rue de la Vieille-Lanterne), zimą 1855 r.

*Aurélia*, podobnie jak inne dzieła Nerval’a (*Chimery*, *Córki ognia*, *Oświeceni*), czerpie nie tylko z pokładów bogatej wyobraźni i wrażliwości Nerval’a oraz jego młodzieńczych lektur, ale również ze wspomnień i doświadczeń zgromadzonych podczas odbytej w 1843 r. podróży na Bliski Wschód, wiodącej przez Aleksandrię, Bejrut, Konstantynopol i Malte.

*Le Voyage en Orient (Podróż na Wschód)*<sup>16</sup> Nerval’a staje się okazją do rozważań na temat starożytnych cywilizacji i zamierzchłych

<sup>12</sup> G. de Nerval, „*Aurélia*” précédé des „*Illuminés*” et de „*Pandora*”, wstęp, przypisy, red. M. Brix, Paris 1999, s. 55 [przeł. – T.S.] [„Une certaine tendance au mysticisme, à un moment où la religion officielle n’existait plus”].

<sup>13</sup> Tamże, s. 56 [przeł. – T.S.] [„[...] j’ai tout jeune absorbé beaucoup de cette nourriture indigeste ou malsaine pour l’âme].

<sup>14</sup> Tamże, s. 471.

<sup>15</sup> Tamże, s. 413.

<sup>16</sup> Odsyłam do wydania w serii „Plejady”: G. de Nerval, *Œuvres complètes*, red. J. Guillaume, C. Pichois, t. 2, Paris 1984. Przekład polski: G. de Nerval, *Podróż na Wschód*, przeł. J. Dmochowska, wybór i przedm. M. Czerwiński, Warszawa 1967.

tradycji wierzeniowych, inspirujących jego osobiste duchowe poszukiwania. Odbywa się ono cały czas w kontekście „śmierci bogów” (przepowiedzianej w śmierci boga Pana), ich odejścia i zapomnienia<sup>17</sup>, posiadającego u Nervalu dwa podstawowe wyznaczniki: po pierwsze, jest spowodowane wyparciem pogaństwa przez chrześcijaństwo, po drugie zaś, włączeniem, za sprawą oświeceniowej krytyki, samego chrześcijaństwa w obręb mitologii i przedawnionych wierzeń, których przesądny charakter został obnażony przez rozum. Jednocześnie jednak medytacja nad dawnymi mitologiami, posilkowana ezoterycznymi zainteresowaniami Nervalu, skłania go do szukania źródła i wspólnego rdzenia wszystkich religii. O istnieniu tej pradawnej tradycji świadczą powtarzające się we wszystkich wierzeniach wyobrażenia, takie jak śmierć i zmartwychwstanie boga (Orfeusza, Ozyrysa, Attisa, Adonisa) czy figura powiązanej z nim boskiej Matki, Dziewicy lub mistycznej Małżonki, przyjmującej postać Izydy, Kybele, Minerwy, Wenus czy Maryi<sup>18</sup>. To komparatystyczne ujęcie doprowadza do wchłonięcia chrześcijaństwa i katolicyzmu (w stosunku do którego Nerval żywi wyraźnie pewną urazę) przez uniwersalną religię mającą swoją kolebkę w mitycznym Oriencie<sup>19</sup>.

Dla Nervalu oświeceniowa zasada tolerancji znajduje żyzny grunt w świecie muzułmańskim, który pozwala pokojowo współistnieć różnym religiom, a także zrelatywizować ich znaczenie. Potrzeba zachowania zarówno zachodniego racjonalizmu, jak i zmysłu religijnego znajduje wypadkową w religijnym synkretyzmie, konkretnie zaś w religii druzów, z którą Nerval wchodzi w kontakt w Libanie, religii zbudowanej na zgłiszczach wcześniejszych wierzeń, pozwalającej w jednym momencie stać się adeptem wszelkich możliwych kultów<sup>20</sup>. Ostatecznie, stwierdza Nerval, religia druzów nie jest niczym innym jak swego rodzaju wolnomularstwem, by

<sup>17</sup> A. Héléard, *Le mythe des religions chez Gérard de Nerval*, Rennes 1993–1994, s. 65–69.

<sup>18</sup> Tamże, s. 69–72.

<sup>19</sup> Tamże, s. 73.

<sup>20</sup> M. Milner, *Religions et religion dans le voyage en Orient de Gérard de Nerval*, „Romantisme” 1985, nr 50, s. 45–49.

posłużyć się nowoczesną terminologią. I rzeczywiście, to w wolnomularstwie, które zresztą historycznie wiąże za pośrednictwem templariuszy z druzami<sup>21</sup>, Nerval znajduje spadkobiercę i strażnika pierwotnej tradycji, którą łączy on ze szkołą aleksandryjską, gnostycyzmem, kabałą, Różokrzyżem oraz nowożytną teozofią martynistyczną<sup>22</sup>. *Podróż na Wschód*, cofając się do źródeł owej tradycji, dociera do samych początków stworzenia, dokonując zresztą znaczącego symbolicznego odwrócenia i czyniąc z Adonirama przeciwstawionego Solimanowi (Salomonowi) i Adonajowi (Bogu) potomka Tubal-Kaina, wywodzącego się od Ewy i lucyferycznego Eblisa, jednego z duchów zwanych Elohimami<sup>23</sup>. Choć sam najprawdopodobniej nigdy nie był inicjowany, Nerval miał wśród krewnych wolnomularzy: był nim jego wuj, a także utrzymujący bliskie relacje z rodziną doktor Vassal, autor *Cours complet de maçonnerie* (1832)<sup>24</sup>.

Zgodnie z często przytaczanym cytatem oskarżony pewnego razu o bezbożność Nerval miał odpowiedzieć: „Ja niereligijny? Religii wyznaję siedemnaście... co najmniej”. Jego życie i umysł stały się prawdziwym laboratorium, przestrzenią religijnego eksperymentu, zbiorowiskiem rozlicznych symboli, mitów i tradycji, ścierających się ze sobą wyobrażeń, wywołujących napięcia, które autor *Aurélii* usiłował przezwyciężyć, odnajdując utraconą jedność. A co można powiedzieć o tożsamości duchowej Nerval, która przyćmiła i wyparła tę wyznaniową, tak jak niegdyś nowa religia przyćmiła dawne, przetwarzając je i zlewając ze sobą? Na pewno jest to tożsamość rozszczępiona, wieloraka, rozbita jak zwierciadło, odbijające obraz innej rzeczywistości. „Jestem innym”, czy raczej „Jestem tym drugim”<sup>25</sup>, mówi odręczny napis pod jednym ze zdjęć Nerval (1840), który nie pragnął niczego zmieniać w biegu zdarzeń, lecz zmieniać się stosownie do niego, tworzyć swój własny

21 Tamże, s. 48.

22 A. Héland, dz. cyt., s. 74–76.

23 Tamże, s. 77–82.

24 Tamże, s. 74.

25 W oryginale: „Je suis l'autre”.



świat i „kierować swym odwiecznym snem miast mu podlegać”, jak pisał w *Paradoxe et vérité* [*Paradoks a prawda*] – „wówczas, konkludował, zaiste byłbym Bogiem”<sup>26</sup>.

## Balzac i Kościół Janowy

Honoré de Balzac uczęszcza do szkoły prowadzonej przez oratorian, jego ojciec Bernard-François jest wolterianinem, a matka Anne Charlotte-Laure Sallambier, kobietą prowadzącą życie światowe, zainteresowaną magnetyzmem zwierzęcym i doktrynami ezoterycznymi<sup>27</sup>. Młodziutki Honoré miał pożerać książki z jej biblioteki, ponad sto tomów dzieł Saint-Martina (skądinąd bardzo dobrze znanego w rodzinnej Turenii), Boehmego, Swedenborga oraz kwietystów, takich jak Antoinette Bourignon czy Madame de Guyon. Poprzez matkę przyszedł autor *Komedii ludzkiej* wchodzi w kontakt z kręgami swedenborgistów, którzy łączą nauki szwedzkiego wizjonera z poszukiwaniami alchemicznymi lub praktyką magnetyzmu. Magnetyzm zwierzęcy spopularyzowany przez Mesmera ma wówczas bardzo różne odmiany, zarówno materialistyczne (Chapelain), jak i spirytualistyczne (Chambellan, Richer). Matka Balzaca sama go praktykuje, magnetyzując między innymi swoje dzieci, a jej syn zainteresuje się nim, gdy skończy 20 lat<sup>28</sup>.

Obydwa kierunki wyznaczone przez rodziców Balzaca znajdują przedłużenie w jego życiu i dziele. Będzie ono stanowiło próbę wielkiej syntezy analizy społecznej, obyczajowej i filozoficznej, wizji łączącej aspirację do naukowego, realistycznego opisu świata

---

<sup>26</sup> G. de Nerval, *Paradoxe et vérité*, „L'Artiste”, 2 juin 1844, s. 71. Oto całość fragmentu w oryginale: „Je ne demande pas à Dieu de rien changer aux évènements, mais de me changer relativement aux choses; de me laisser le pouvoir de créer autour de moi un univers qui m'appartienne, de diriger mon rêve éternel au lieu de le subir. Alors, il est vrai, je serais Dieu”.

<sup>27</sup> M. Ambrière-Fargeaud, *Madame Balzac, son mysticisme et ses enfants*, „L'Année balzacienne” 1965, s. 3–33.

<sup>28</sup> Tamże, s. 22–29.

oraz dotarcie do jego duchowych zasad. To filozoficzne dążenie do zdobycia całościowej wiedzy, swoistej „teorii wszystkiego”, znajduje swój wyraz w formułowanej wielokrotnie – zwłaszcza zaś w *Le Livre mystique* [Księżdzie mistycznej]<sup>29</sup> z 1835 r., na którą składają się powieści *Les Proscrits* (Wygnańcy), *Louis Lambert* (Ludwik Lambert) i *Séraphita* (Serafita) – idei łańcucha wtajemniczonych przekazujących mistyczną doktrynę<sup>30</sup>, i który pokrywa się w sposób zasadniczy z autorami znanymi z lektur Balzaca: biegnie od duchowej kolebki ludzkości, czyli Indii, poprzez Egipt i Grecję, chrześcijaństwo Janowe, średniowieczną teologię mistyczną aż do nowożytnej teozofii Boehmego, Saint-Martina oraz Swedenborga, którego Balzac w przeciwieństwie do tego ostatniego ceni wyżej niż Boehmego (podobnie jak Richer) i porównuje do Pitagorasa, Mojżesza czy św. Jana, a w powieści o młodym geniuszu Ludwiku Lambercie (wydanie z 1842 r.) nazywa Buddą Północy, który „streszcza wszystkie religie, lub raczej jedyną religię Ludzkości”<sup>31</sup>. Swedenborg będzie również stanowił główną inspirację dla powieści o androgynicznej istocie Serafitusie-Seraficie, dziejącej się na pograniczu mroźnej Norwegii oraz duchowych światów opisanych przez Swedenborga. Trzeba podkreślić, że Balzac, choć zainteresowany w najwyższym stopniu myślą Swedenborga, nie oddaje do końca wiernie jego myśli, adaptując ją do potrzeb swoich fikcji, i dostarcza jej poetyzowanej, romantycznej wersji, wzbogaconej

<sup>29</sup> Zob. przedmowę Balzaca do *Księgi mistycznej*: H. de Balzac, *La Comédie humaine*, t. 11: *Études philosophiques, études analytiques*, red. P.-G. Castex, Paris 1980, s. 501–508.

<sup>30</sup> A.-M. Baron, *La tradition selon Balzac*, „Politica hermetica” 2011, nr 25, s. 54–64.

<sup>31</sup> H. de Balzac, *La Comédie humaine...*, s. 656 [Évidemment, Swedenborg résume toutes les religions, ou plutôt la seule religion de l’Humanité. Si les cultes ont eu des formes infinies, ni leur sens ni leur construction métaphysique n’ont jamais varié. Enfin l’homme n’a jamais eu qu’une religion]. Fragment ten pochodzi z końcowej wersji powieści z 1846 r. (wydanie *Komedii ludzkiej* Furne’a) i nie znajduje się w dostępnym przekładzie polskim (H. Balzac, *Mistrz Korneliusz; Elixir życia; Wygnańcy; Ludwik Lambert; Serafita*, przeł. T. Żeleński-Boy, J. Rogoziński, Warszawa 1967), który opiera się na wersji z 1836 r.

o wątki naukowe<sup>32</sup>. Podobnie zresztą można powiedzieć o stosunku Balzaca do Saint-Martina, którego wielokrotnie cytuje, a nawet miejscami plagiatuje. Balzac czytał i znał Saint-Martina, jednak wiele wskazuje na to, że niezbyt dokładnie, i na pewno nie mógłby zostać nazwany mартынiстą w znaczeniu wiernego ucznia Saint-Martina<sup>33</sup>.

Ewolucja duchowa Balzaca, jak zauważył Philippe Bertault, prowadzi od młodzieńczego materializmu posiłkującego się krytyczną i antyklerykalną myślą oświeceniową, do obrony katolicyzmu i dostrzeżenia w nim społecznego fundamentu, poprzez zainteresowanie wspomnianymi już nurtami ezoterycznymi i mistycznymi, które wywierają na autora *Komedii ludzkiej* decydujący wpływ<sup>34</sup>. Tendencje te przejawiają się w życiu Balzaca w sposób niezwykle złożony, już we wczesnym okresie pisze on *Traité de la prière* [Traktat o modlitwie] (1824), w którym krzyżują się one ze sobą. W latach 30. Balzac ma świadomość, że po Rewolucji katolicyzm, straciwszy polityczne przywództwo w świecie, oddaje właśnie duchowe panowanie nad nim<sup>35</sup>, jednak w pisarzu będzie wzrastać przekonanie o konieczności religijnego ufundowania społeczeństwa, które pozwala zachować ład moralny i dostarczyć podstawowych punktów odniesienia. Jednocześnie będzie on odróżniał zewnętrzną religijność społeczno-polityczną od religijności wewnętrznej – i według tego też określał swoją duchową tożsamość. W liście do Eweliny Hańskiej z 12 lipca 1842 r. wyznaje: „*Politycznie, jestem wyznania katolickiego, jestem po stronie Bossueta i Bonalda i nigdy z tej drogi nie zбочę. Przed Bogiem, wyznaję religię świętego Jana i kościoła mistycznego, jedyną, która zachowała prawdziwą doktrynę. Oto dno mojego serca*”<sup>36</sup>. W innym liście

<sup>32</sup> Zob. wstęp Henri Gauthiera do powieści. Tamże, s. 695–726.

<sup>33</sup> R. Amadou, *Balzac et Saint-Martin*, „L'Année balzacienne” 1965, s. 35–60.

<sup>34</sup> Ph. Bertault, *Balzac et la religion*, Paris 1942.

<sup>35</sup> H. de Balzac, *La Comédie humaine...*, s. 503.

<sup>36</sup> Tenże, *Lettres à l'étranger: oeuvres posthumes*, cz. 2: 1842–1844, Paris 1906, s. 48–49 [przeł. – T.S.] [„*Politiquement, je suis de la religion catholique; je suis du côté de Bossuet et de Bonald et ne dévierai jamais. Devant Dieu, je suis de la religion*”

do Cudzoziemki napisanym pięć lat wcześniej (z 31 maja 1837 r.) Balzac twierdził: „Nie jestem ortodoksyjny i nie wierzę w Kościół rzymski. [...] *Swedenborgizm*, który nie jest niczym innym jak powtórzeniem, w ujęciu chrześcijańskim, pewnych dawnych idei, jest moją religią, którą uzupełniam o niepojmowalność Boga”<sup>37</sup>. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że tożsamość Balzaca jest podwójna, by nie rzec rozdwojona, czyniąca z katolicyzmu egzoteryczną wiarę dla ogółu, z Janowego lub swedenborgiańskiego Kościoła mistycznego zaś – religię ezoteryczną dla duchowej elity<sup>38</sup>.

## Zakończenie

Rozważania nad tożsamością wyznaniową i duchową wybranych autorów francuskiego romantyzmu pozwoliły nam przekonać się, w jakim stopniu złożone i różnorodne były stosunki między wspomnianymi dwoma wymiarami ich tożsamości. Stosunki te zależą, po pierwsze, od tego, jakie znaczenie dla danego autora ma przynależność wyznaniowa, po drugie zaś, jakie czynniki składają się na jego tożsamość duchową – w naszym studium zwróciliśmy szczególną uwagę na czynniki związane z ezoteryzmem zachodnim. Przynależność wyznaniowa, choć niezwykle istotna w życiu każdej z przywołanych postaci, u żadnej z nich nie wysuwa się na pierwszy plan i nie wyczerpuje nigdy tożsamości duchowej. Ta zaś znajduje się zazwyczaj w relacji pewnego

---

de Saint-Jean, de l'église mystique, la seule qui ait conservé la vraie doctrine. Ceci est le fond de mon coeur”].

<sup>37</sup> H. de Balzac, *Lettres à l'étrangère: oeuvres posthumes*, cz. I: 1833–1842, Paris 1899, s. 403 [przeł. – T.S.] [„Je ne suis point orthodoxe et ne crois pas à l'Église romaine. [...] Le *swedenborgisme*, qui n'est qu'une répétition, dans le sens chrétien, d'anciennes idées, est ma religion, avec l'augmentation que j'y fais de l'incompréhensibilité de Dieu”].

<sup>38</sup> Przy czym „ezoteryzm” rozumiany jest tutaj, za Wouterem J. Hanegraaffem, na sposób typologiczno-strukturalny, jako przeciwstawiony „egzoteryzmowi” religijnej instytucji.

napięcia do pierwszej, czasami łagodzonego lub harmonizowanego. W przeciwieństwie do tożsamości wyznaniowej, która na różne sposoby jest i u Madame de Staël, i u Nerval, i u Balzaca „sprawą zamkniętą”, tożsamość duchowa, czerpiąca z bardzo różnych źródeł, interpretowanych zresztą dość swobodnie na użytek dzieł literackich, jest poszukująca i otwarta, otwarta na to, co nowe, i na tajemnicę, poszukująca zaś samej istoty religii i kryjącej się za wielością kultów religii uniwersalnej. Można więc stwierdzić, jak bardzo romantycy francuscy, podążający śladami zamierzchłych tradycji, byli w postrzeganiu, wyrażaniu i poszukiwaniu swojej tożsamości nowocześni i bliscy nam.

## Bibliografia

- Amadou R., *Balzac et Saint-Martin*, „L'Année balzacienne” 1965, s. 35–60.
- Ambrière-Fargeaud M., *Madame Balzac, son mysticisme et ses enfants*, „L'Année balzacienne” 1965, s. 3–33.
- Balayé S., *Le Groupe de Coppet: conscience d'une mission commune*, [w:] *Le Groupe de Coppet: actes et documents du 2e Colloque de Coppet, 10-13 juillet 1974*, red. S. Balayé, J.-D. Candaux, Paris 1977, s. 29–45.
- Balzac H. de, *La Comédie humaine*, t. 11: *Études philosophiques, études analytiques*, red. P.-G. Castex, Paris 1980.
- Balzac H. de, *Lettres à l'étrangère: oeuvres posthumes*, cz. I: 1833–1842, Paris 1899.
- Balzac H. de, *Lettres à l'étrangère: oeuvres posthumes*, cz. II: 1842–1844, Paris 1906.
- Balzac H. de, *Mistrz Korneliusz; Elixir życia; Wygnańcy; Ludwik Lambert; Serafita*, przeł. T. Żeleński-Boy, J. Rogoziński, Warszawa 1967.
- Baron A.-M., *La tradition selon Balzac*, „Politica hermetica” 2011, nr 25, s. 54–64.
- Bertault Ph., *Balzac et la religion*, Paris 1942.
- Gengembre G., Goldzink J., *Madame de Staël ou pour une religion politique*, [w:] *Le Groupe de Coppet et le monde moderne: conceptions – images – débats: actes du VIe Colloque de Coppet, Liège, 10-12 juillet 1997*, Liège-Genève 1998, s. 207–222.

- Hélaré A., *Le mythe des religions chez Gérard de Nerval*, Rennes 1993–1994, s. 65–83.
- Hofmann É., Rosset F., *Le Groupe de Coppet: une constellation d'intellectuels européens*, Lausanne 2005.
- Jacques-Chaquin N., Michaud S., *Saint-Martin dans le Groupe de Coppet et le cercle de Frédéric Schlegel*, [w:] *Le Groupe de Coppet: actes et documents du 2<sup>e</sup> Colloque de Coppet, 10-13 juillet 1974*, red. S. Balayé, J.-D. Candaux, Paris 1977, s. 113–134.
- Milner M., *Religions et religion dans le voyage en Orient de Gérard de Nerval*, „Romantisme” 1985, nr 50, s. 41–52.
- Nerval G. de, „Aurélia” précédé des „Illuminés” et de „Pandora”, wstęp, przypisy, red. M. Brix, Paris 1999.
- Nerval G de, *Œuvres complètes*, red. J. Guillaume, C. Pichois, t. 2, Paris 1984.
- Nerval G. de, *Paradoxe et vérité*, „L'Artiste”, 2 juin 1844, s. 71–72.
- Nerval G de, *Podróż na Wschód*, przeł. J. Dmochowska, wybór i przedm. M. Czerwiński, Warszawa 1967.
- Perrochon H., *Les sources suisses de la religion de Madame de Staël*, [w:] *Madame de Staël et l'Europe. Colloque de Coppet, 18-24 juillet 1966*, Paris 1970, s. 145–154.
- Staël Madame de, *De l'Allemagne*, t. 2, Paris 1968.
- Viatte A., *Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie: 1770–1820*, t. 1–2, Paris 1969.

Agata Świerzowska

# Joga jako atawistyczne wracanie do raju. Rudolf Steiner o jodze

Nie jest rzeczą możliwą przedstawienie tutaj w kilku zdaniach pełnej sylwetki Rudolfa Steinera (1861–1925)<sup>1</sup>, „jednego z największych inicjowanych Europy” według słów Jerzego Prokopiuka. Poprześmy więc jedynie na przypomnieniu najważniejszej, a w kontekście dalszych rozważań, zasadniczej rzeczy – Steiner był twórcą antropozofii, którą sam rozumiał jako „naukowe badanie świata duchowego”, jako „drogę poznania, która ducha ludzkiego chciałaby doprowadzić do ducha we wszechświecie”. Antropozofia była więc specyficzną ścieżką duchową, inicjacyjną procedurą odkrywania i poznawania „wyższych światów”<sup>2</sup>, i jako taka dysponowała stosownymi praktykami, które, z jednej strony, pozwalały na stopniowe odsłanianie owej rzeczywistości, ale z drugiej, wraz z zagłębianiem się w rzeczywistość duchową, prowadziły do całkowitej przemiany adepta. Jednocześnie, jak podkreśla Prokopiuk, antropozofia była także światopoglądem „będącym teoretycznym «zapisem» rezultatów tego poznania” oraz „propozycją realizowanej budowy alternatywnej cywilizacji i kultury (ezoteryki, religii, sztuki, życia

---

<sup>1</sup> Szczegółowo o życiu R. Steinera zob. np. jego autobiografię: R. Steiner, *Mein Lebensgang*, Dornach 1925 lub biografię: H. Zander, *Rudolf Steiner: Die Biografie*, München 2011.

<sup>2</sup> Nawiązuję w tym miejscu do ważnego eseju Steinera *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, Berlin 1904 (wyd. polskie: *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, przeł. W. Wolański, [w:] tegoż, *Droga do wtajemniczenia*, przeł. T. Marzkwicz i in., Poznań 2000, s. 43–140).

społecznego, politycznego i ekonomicznego, pedagogiki, przyrodnictwa, medycyny i farmacji, rolnictwa i techniki)”<sup>3</sup>. Co szczególnie istotne dla refleksji rozwijanych niżej, stworzona przez Steinera droga duchowa była drogą nowoczesną, czyli dostosowaną do potrzeb, możliwości i zdolności, a także warunków funkcjonowania człowieka współczesnego. Była więc skuteczna w przeciwieństwie do innych, pochodzących z przeszłości ścieżek (takich jak właśnie joga indyjska). Ich wartości Steiner wprawdzie nie kwestionował, ale uznawał za nieprzydatne (a czasami nawet szkodliwe) dla współczesnych adeptów poszukiwań duchowych.

## I. Joga – dyscyplina duchowa dnia wczorajszego

Jak się wydaje, w rozważaniach Steinera termin „joga” pojawia się w dwóch kontekstach: wąskim – tu antropozof ma na myśli jogę indyjską w całej różnorodności ścieżek opisanych w klasycznych tekstach indyjskich, takich jak np. *Upaniszady*, *Bhagawadgita* czy *Jogasutry*, a także tych, wyrastających z późniejszych tradycji (np. hatha joga) – i dalej, szerokim – tu Steiner odnosi ten termin do najszerzej rozumianej drogi duchowej, dyscypliny ascetycznej oraz całego procesu transformacji adepta, czyli wszystkiego tego, co dzieje się z osobą, która na drogę taką wkroczyła.

Aby zrozumieć poglądy Steinera na jogę zarówno w wąskim, jak i szerokim rozumieniu terminu, a także jego poglądy na dawne i współczesne dyscypliny duchowe, należy koniecznie (choć bardzo krótko) opisać opracowany przez Steinera symboliczny, ewolucyjny model rozwoju człowieka i kultury<sup>4</sup>. Człowiek, jak utrzymywał

<sup>3</sup> J. Prokopiuk, *Droga do wtajemniczenia – rdzeń antropozofii Rudolfa Steinera*, [w:] R. Steiner, *Droga do wtajemniczenia*, przeł. T. Mazurkiewicz i in., Poznań 2000, s. 5 i 10.

<sup>4</sup> Szczegółowo proces ewolucji kosmicznej, a także „anatomię antropozoficzną” przedstawił Steiner w książce *Die Geheimwissenschaft Im Umriss*, Leipzig 1913.



antropozof, obserwowany z poziomu „nadzmysłowego trybu poznawczego”<sup>5</sup>, jest istotą zbudowaną z wielu elementów, które wykształciły się w trakcie przebiegającego w kilku fazach procesu ewolucji. Elementy te podzielił Steiner na trzy grupy: te, które należą do porządku ciała (ciała: fizyczne, eteryczne, astralne), te, które należą do porządku duszy (dusze: doznaniowa, rozsądkowa, uczuciowa oraz samoświadoma, w której przebywa JA człowieka, jego jaźń), oraz elementy należące do porządku Ducha (duch-jaźń, duch-życia, duch-człowiek). Elementy te współpracują ze sobą i wypełniają określone zadania, dzięki czemu człowiek może funkcjonować na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i duchowej. Ten złożony organizm ukształtował się w długim procesie ewolucji człowieka ściśle połączonym z ewolucją kosmiczną. Związki te, jak utrzymywał Steiner, nie są oczywiste – dostrzec je można jedynie z poziomu „wiedzy duchowej”, ezoterycznej, gdyż świadectwo zmysłów, a także intelektu jest w tym zakresie bardzo ograniczone<sup>6</sup>. Ów proces ewolucji, obejmujący zarówno kosmos, jak i istotę ludzką, przebiegał, zdaniem Steinera, w czterech etapach – Saturna, Słońca, Księżyca i Ziemi. W pierwszej fazie ewolucji wykształciło się ciało fizyczne; w fazie Słońca ciało fizyczne połączyło się z ciałem eterycznym, a w fazie Księżyca – z ciałem astralnym. W fazie ostatniej zaś – Ziemi – udoskonalone już ciało mogło przyswoić jaźń, osiągając tym samym najwyższy stopień doskonałości<sup>7</sup>. Na dalszych etapach ewolucji, które wyznaczały rozwijające się na ziemi cywilizacje (Atlantów, starożytnych Indii, starożytnej Persji, egipsko-chaldejskiej, grecko-łacińskiej i nadchodzącej chrześcijańskiej) rozwijały się już tylko poszczególne zdolności psychiczne i intelektualne człowieka. Oznacza to, że na każdym etapie rozwoju człowiek dysponuje różnymi możliwościami i przez to w różny sposób może nawiązywać kontakt ze sferą nadnaturalną. Steiner pisał:

---

W niniejszym artykule przywołuję angielski przekład tej pracy *An Outline of Esoteric Science*, przeł. C.E. Creeger, Hudson 1997.

5 R. Steiner, *An Outline...*, s. 30.

6 Tamże, s. 188.

7 Tamże, s. 131–132.

---

Od czasu do czasu, w trakcie ewolucji, i jest to po prostu część ludzkiej natury, pewne specyficzne zdolności indywidualne rozwijają się kosztem innych do określonego poziomu doskonałości. Ludzkie zdolności, które prowadzą do „ukrytych światów”, musiały ustąpić na plan dalszy na rzecz zdolności precyzyjnego zmysłowego postrzegania, rozwiniętą przez nauki przyrodnicze w tak znacznym stopniu<sup>8</sup>.

---

Zatem każda z epok musiała wypracować odmienne metody umożliwiający „uzyskiwanie poznania światów wyższych”, metody adekwatne do zdolności i wrażliwości żyjących w niej ludzi. Steiner bardzo mocno podkreślał konieczność dostosowania metod, dyscyplin duchowych do poziomu rozwojowego człowieka:

---

Drogi, na których w odległych czasach człowiek zyskiwał wiedzę nadzmysłową, były zdecydowanie odmienne od tych, które są odpowiednie dzisiaj. Często zwracałem uwagę na fakt, że w czasach starożytnych człowiek posiadał instynktowną zdolność jasnowidzenia. To jasnowidzenie przechodziło przez wiele różnych faz, aby stać się tym, co można dziś opisać jako świadomość świata człowieka współczesnego – świadomość, z której może rozwinąć się ta wyższa [...]. Kiedy popatrzymy na duchowe zmagania człowieka w odległej przeszłości, to zobaczymy, między innymi ścieżkę, którą podejmowano w Oriencie, w obrębie kultury znanej później jako cywilizacja starożytnych Indii. Obecnie wielu ludzi wraca do ówczesnych praktyk, ponieważ dziś nie są oni w stanie wznieść się na taki poziom, by zrozumieć, że dotarcie do świata nadzmysłowego wymaga od każdej epoki podążania sobie właściwą drogą<sup>9</sup>.

---

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 34. Wszystkie przekłady, o ile nie zaznaczono inaczej – A.Ś.

<sup>9</sup> R. Steiner, *Modern and Ancient Spiritual Exercises. Advice on Meditation*, wykład z 27 maja 1922 r., Dornach, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19220527p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

Co istotne, w tym wieloetapowym i wieloaspektowym procesie ewolucji, człowiek, choć w każdym stadium zyskiwał nowe i coraz bardziej wyszukane zdolności, jednocześnie tracił stopniowo bezpośredni dostęp do „światów wyższych”, do wiedzy duchowej. Zachowywał jedynie pamięć o niej – początkowo żywą i świeżą, z czasem coraz bardziej mglistą, pobudzającą jedynie nieokreśloną tęsknotę.

Powstanie jogi indyjskiej (rozumianej ogólnie jako dyscyplina duchowa, która pojawiła się w Indiach, bez zróżnicowania na poszczególne ścieżki) wpisuje się w omówiony wyżej proces ewolucyjny. Zdaniem antropozofa joga narodziła się bowiem w „pierwszej post-atlantydzkiej cywilizacji”, czyli w starożytnych Indiach. Jej powstanie było, jak uważał Steiner, związane z faktem, że utraciwszy dostęp do wiedzy nadprzyrodzonej, starożytni Hindusi żywili głęboką tęsknotę za rzeczywistością duchową, za „pierwotnym domem istot ludzkich” i jednocześnie mogli bez większego wysiłku „ożywić w sobie ledwie wygasłe zdolności, które pozwalały na wgląd w świat ponadzmysłowy”<sup>10</sup>. Towarzyszyło temu przekonanie, że świat doświadczany zmysłami i analizowany przez intelekt jest jedynie ułudą, w przeciwieństwie do realnie istniejącego świata nadzmysłowego. Konsekwencją tej wizji było negowanie, odrzucanie świata zmysłowego i poszukiwanie sposobów na wejście w sferę rzeczywistości nadprzyrodzonej. Narzędziem realizującym oba cele była właśnie joga.

Tę wypracowaną przez starożytnych Hindusów jogę określał Steiner mianem „dyscypliny duchowej dnia wczorajszego”<sup>11</sup>. Określenie to uznawał za właściwe z dwóch powodów. Po pierwsze, pochodziła ona z przeszłości, i to odległej, bo, jak wspominałam, z pierwszej post-atlantydzkiej cywilizacji, po drugie zaś, z samej swojej natury zwrócona była ku przeszłości. Celem jej

<sup>10</sup> Tenże, *An Outline...*, s. 254.

<sup>11</sup> Tenże, *Spiritual Ground of Education. Lecture II: Spiritual Disciplines of Yesterday: Yoga*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndEd/19220817p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

praktykowania było bowiem, jak pisał Steiner, „znalezienie drogi powrotnej do «raju»”<sup>12</sup>, który człowiek opuścił wraz z postępowaniem ewolucyjnym; była to chęć powrotu do przeszłości, kiedy to człowiek miał bezpośredni dostęp do wiedzy nadprzyrodzonej. Antropozof pisał:

---

[Starożytni Hindusi – przyp. A.Ś.] byli nadal tak bardzo przepełnieni realnością świata duchowego, że materialny postrzegali jako mają (iluzję). Stąd usiłowania odnalezienia tego utraconego skarbu i odwracanie wzroku od wszystkiego, co ziemskie, i stałe kierowanie się na to, co duchowe. Takie jest pochodzenie praktyk jogicznych, które usiłowały wprowadzić adepta w świat duchowy poprzez osłabienie świadomości [rzeczywistości materialnej – przyp. A.Ś.]. Miały one przywrócić miniony stan marzeń, miały wprowadzić adepta na ścieżkę, która wiodła go z powrotem do utraconego raj<sup>13</sup>.

---

Aby zrealizować swój cel, starożytni jogini całkowicie odrzucali rzeczywistość zewnętrzną, traktując ją nie tylko jako iluzję, ale także jako istotną przeszkodę w procesie nawiązywania kontaktu ze „światami wyższymi”. Świat zmysłowy oraz osoby w nim „zanurzone” miały bowiem odwracać uwagę adepta ścieżki jogicznej od celu poszukiwań. Stąd właśnie, jak uważa Steiner, w przeszłości powszechnie sądzono, że poszukiwanie wiedzy nadprzyrodzonej wymaga od adepta zerwania wszelkich więzi społecznych i wycofania się w doskonałą samotność. To zrywanie związków

---

<sup>12</sup> Tenże, *The Mission of the Archangel Michael. Lecture VI: The Ancient Yoga Culture and the New Yoga Will. The Michael Culture of the Future*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/MissMich/19191130p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

<sup>13</sup> R. Steiner, *The Gospel of St. John: Lecture VI*, wykład z 21 listopada 1907 r., Bazylea, <http://wn.rsarchive.org/GA/GA0100/19071121p01.html> [dostęp: 15.09.2016]. W innym miejscu tego samego wykładu Steiner dodawał, że joga była „atawistycznym wracaniem” do wcześniejszych stadiów rozwoju ewolucyjnego ludzkości.

ze światem zewnętrznym wymagało także od jogina przyjęcia specyficznego – negatywnego – stosunku do własnego ciała fizycznego, umożliwiającego przecież uczestniczenie w świecie zmysłów. Otóż, jak widział to antropozof, praktyki jogiczne „wyprowadzały” z ciała wolę i zdolności poznawcze, sprawiając tym samym, że stawało się ono przezroczyste i nie „zasłaniało” już rzeczywistości nadzmysłowej – „[Starożytny Hindus – A.Ś.] osłabiał ciało, tak żeby wola i poznanie wyszły z osłabionego ciała, a ciało stało się przezroczyste dla świata duchowego”<sup>14</sup>. Skoncentrowany w pełni na sobie jogin mógł bez przeszkód podejmować dalsze praktyki cofające go w minione epoki. Mechanizm ich działania Steiner pokazywał precyzyjnie na przykładzie ćwiczeń oddechowych – pranajam. Otóż, jak widział to antropozof, minione atlantydzkie pokolenia nie wytyczały granic pomiędzy sferą natury i sferą duchową, a częścią tej nieodróżnicowanej rzeczywistości był także człowiek. Stan ten doskonale opisują słowa antropozofa:

---

Ludzie mówili: jeśli drzewo się porusza, to [znaczy – przyp. A.Ś.], że na zewnątrz jest Bóg, a skoro ja poruszam ręką, to Bóg jest w moim wnętrzu; jeśli robię wdech, przepracuję powietrze w moim wnętrzu, a potem robię wydech, to jest to Bóg, który wchodzi we mnie, a potem wychodzi ze mnie. A zatem ten sam boski pierwiastek odbierano jako istniejący na zewnątrz i wewnątrz, ale jednocześnie także jako przebywający w jednym miejscu, na zewnątrz i wewnątrz; ludzi mówili: ponieważ jestem istotą, która oddycha, jestem istotą, która ma naturę tego, co na zewnątrz, i jednocześnie jestem sobą<sup>15</sup>.

---



---

<sup>14</sup> R. Steiner, *Spiritual Ground of Education. Lecture III: Spiritual Disciplines of Yesterday and To-day*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndEd/19220818p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

<sup>15</sup> R. Steiner, *The Mission of the Archangel Michael. Lecture VI: The Ancient Yoga Culture and the New Yoga Will. The Michael Culture of the Future*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/MissMich/19191130p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

W procesie ewolucji, jak widział to antropozof, doszło do całkowitego wyodrębnienia człowieka ze świata natury i pozostawienia poza obrębem świadomości ludzkiej tego wszystkiego, co z naturą jest związane – m.in. oddechu<sup>16</sup>. Tymczasem przy pomocy praktyk jogicznych, początkowo starożytni Hindusi, a później i kolejni adepci tej dyscypliny, usiłowali tendencją ową odwrócić – starali się na powrót włączyć w zakres świadomości ludzkiej to, co w naturalny sposób zostało z niej usunięte. Steiner dalej wyjaśniał: „To, co jest wspólne naturze i człowiekowi, pozostaje poza obrębem jego świadomości. Wypada poza świadomość. W jogie indyjskiej podejmuje się próbę włączenia tego na powrót w zakres świadomości”<sup>17</sup>. Oddech jest tutaj znamienym przykładem. Swoje dość zawile rozważania antropozof zaczyna od stwierdzenia, że przyglądając się dziś oddychaniu, można zauważyć, iż jest to proces, który przebiega w sposób niemal niezauważalny. „Z człowiekiem, który jest świadom swego oddechu musi być coś nie w porządku”. I dodaje – „Im bardziej naturalnie przebiega proces oddychania, tym lepiej dla zwykłej świadomości i dla zwyczajnego życia”<sup>18</sup>. Tymczasem jogin, podejmujący praktyki oddechowe w celu rozwinięcia szczególnych mocy poznawczych, które w zwykłym stanie świadomości (stanie czuwania) pozostają uśpione, musiał świadomie dokonać zmian w naturalnym sposobie oddychania – zmieniać w określony sposób długość wdechu i wydechu, zatrzymywać oddech na ściśle określony czas. Zdaniem Steinera wszystko to sprawiało, że jogin włączał niejako w zakres swojej świadomości proces oddychania. Skutki takiego działania antropozof opisuje w następujący sposób (warto przytoczyć nieco dłuższy fragment wywodu Steinera, aby w pełni zrozumieć jego ideę):

---

<sup>16</sup> Szczegółowo o tym procesie zob. tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> R. Steiner, *The Tension Between East and West. Natural Science*, <http://wn.rsarhive.org/GA/GA0083/19220601p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

---

Kiedy robimy wdech, impuls oddechowy wchodzi do naszego organizmu, ale przechodzi on także przez rdzeń kręgowy do mózgu. Tam ów prąd oddechowy łączy się z procesami, które są nośnikami aktywności umysłowej, procesami nerwowymi i zmysłowymi [...]. Przenosząc w sposób w pełni świadomy zmieniony rytm oddechowy na procesy nerwowe i zmysłowe, jogin również w świadomy sposób ustanawiał łączność pomiędzy rytmem oddychania a rytмами myślowymi, rytmem logiki, czy raczej – logicznych związków i myślowych analiz. W ten sposób zmieniał całą swoją aktywność umysłową. W którą stronę szły te zmiany? Dokładnie rzecz ujmując, ponieważ jego oddech stał się w pełni świadomy, myśli jego przenikały organizm tak samo jak prąd oddechowy. Możemy powiedzieć, że jogin uruchamiał swoje procesy myślowe dzięki prądom oddechowym, i zgodnie z wewnętrznym rytmem swojego jestestwa doświadczał jedności myśli i oddechu. W ten sposób jogin wznosił się ponad tłum swych towarzyszy i mógł głosić im wiedzę, której oni sami nie mogli zdobyć [...]. Jednocząc swoje procesy myślowe z procesem oddychania, wypełniającym całość wewnętrznej przestrzeni człowieka, jogin docierał do poznania ludzkiej jaźni, ludzkiego Ja<sup>19</sup>.

---

W ten właśnie sposób, twierdził Steiner, człowiek ery post-atlantydzkiej mógł zrealizować cel jogi – odkryć i doświadczyć swojej prawdziwej tożsamości – doświadczyć w samym sobie rzeczywistości nadprzyrodzonej, mógł wejść w „światy wyższe”, poznając tym samym swoją własną Jaźń. Metoda owa jednak, jak rozumiał to antropozof, choć skuteczna, była zaprojektowana na miarę określonych czasów. Próbę przeniesienia jej w inną czasoprzestrzeń – współczesność – w której żyje człowiek o zupełnie innych, zmienionych w procesie ewolucji wrażliwości i zdolnościach, uznawał Steiner za błąd, więcej nawet – twierdził, że podejmowanie takich praktyk przez człowieka współczesnego nie tylko nie przyniesie spodziewanego (a więc takiego jak niegdyś) efektu, ale może być szkodliwe. Dzieje się tak dlatego, że współczesny

---

<sup>19</sup> Tamże.

jogin nie może już, jak jego poprzednik, „doświadczać swojego człowieczeństwa w procesie oddychania, który był jego strategią poznawczą”<sup>20</sup> – w trakcie ewolucji doszło bowiem do uwolnienia myśli – całkowitego oddzielenia jej od oddechu (co było częścią wspomnianego wyżej procesu wyodrębniania się człowieka z natury). Zjawisko to miało dalekosiężne skutki – było, jak twierdził antropozof, fundamentem rozwoju cywilizacyjnego ludzkości:

---

Postęp ludzkości polega na tym, że daleko bardziej uwolniliśmy samą myśl, że bardziej związaliśmy ją z intelektem, niż było to w czasach, gdy kwitła joga. Odkrycia Kopernika, Galileusza, Faradaya, Darwina itd., nigdy nie mogłyby mieć miejsca, gdyby nadal funkcjonował taki system myślenia, jak ten, który stworzyli starożytni Hindusi w czasach joginów [...]. Cała nasza cywilizacja wspiera się na fakcie, że nie jesteśmy już tacy sami, jak ci, którzy rozwinęli filozofię jogi<sup>21</sup>.

---

Ta różnica pomiędzy człowiekiem współczesnym a minionymi pokoleniami, fakt, że „nie jesteśmy już tacy sami, jak ci, którzy rozwinęli filozofię jogi”, w zasadniczy sposób modyfikuje sposób doświadczania i poznawania nie tylko rzeczywistości, ale przede wszystkim własnej jaźni, oraz sprawia, że efekty, wiedza będąca wynikiem tego doświadczania, i poznania są całkowicie odmienne.

---

Świadomość naszej własnej indywidualności wszczepionej w nas dziś poprzez dziedziczenie cech i – jeśli mówimy o osobach dorosłych – poprzez edukację, w tamtych, wcześniejszych czasach musiała być kształtowana w sposób pośredni przez określone praktyki. W konsekwencji jogin, doświadczając swego ja, zyskiwał coś

---

<sup>20</sup> R. Steiner, *Spiritual Ground of Education. Lecture II: Spiritual Disciplines of Yesterday: Yoga*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndEd/19220817p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

<sup>21</sup> Tamże.



całkiem innego niż my. Jedną rzeczą jest przyjęcie czegoś jako naturalnego doświadczenia, tak jak my doświadczamy naszego ja, a czymś zupełnie innym jest dojście doń na drodze, którymi podążano we wczesnej cywilizacji Wschodu. *Oni* żyli tym, co porusza się, rośnie, działa we wszechświecie, podczas gdy *my* doświadczamy tego wszystkiego z pewnego dystansu – nic, co wiemy o tym wszechświecie, nie pochodzi z naszego bezpośredniego doświadczenia. Dlatego też ludzka jaźń, prawdziwa istota ludzkiej duszy, przejawiała się joginowi poprzez jego praktyki<sup>22</sup>.

---

Stąd, zdaniem Steinera, stosowanie współcześnie jogi, dyscypliny duchowej wypracowanej w przeszłości, nie jest właściwe.

## II. Joga – dyscyplina ascetyczna dnia dzisiejszego

Odrzuciwszy możliwość korzystania z jogi starożytnej, Steiner zaproponował współczesnemu człowiekowi nową dyscyplinę dostosowaną, jak uważał, do jego potrzeb i możliwości, przede wszystkim poznawczych. Tu, w tym właśnie kontekście, pojawia się u antropozofa termin „joga” w drugim, szerokim znaczeniu. Było ono jego zdaniem zdecydowanie właściwsze, gdyż ujmowało jogę w jej najpierwotniejszej, a przez to najczystszej, najistotniejszej duchowo formie. Joga ta nie jest jednak jogą indyjską związaną z ową postatlantydzką cywilizacją *Upaniszad, Bhagawadgity* czy Patańdzalego. Jogi owej nie umieszcza Steiner w żadnej z przyjmowanych przez siebie epok dziejowych, nie odpowiada na pytanie o czas jej narodzenia, nie pokazuje, jakie praktyki obejmuje. Joga ta, dostępna jedynie poznaniu nadmysłowemu i prowadząca człowieka wprost do świata ducha, nie jest też zdaniem Steinera, jak się dziś powszechnie sądzi, „nagłym, konwulsyjnym wydarzeniem, ale procesem

---

<sup>22</sup> R. Steiner, *The Tension...*, dz. cyt.

wewnętrznego treningu i przemiany”. Nie składa się też z „serii zewnętrznych korekt i praktyk ascetycznych” – cały proces zachodzi bowiem „w głębi duszy”. Ta joga jest, według antropozofa, inicjacją, jest procesem, w którym może pojawić się jedyna rzeczywista tożsamość człowieka – „rodzi się wyższa dusza drzemiąca w każdej istocie ludzkiej”<sup>23</sup>. Jak się wydaje, jogę tę postrzegał Steiner nawet szerzej, nie tylko jako proces, ale też jako pewną możliwość, którą człowiek posiada (i ma tu na myśli przede wszystkim człowieka współczesnego), możliwość pozwalającą mu na stworzenie warunków do „zrodzenia wyższej duszy”. To zaś prowadzi do otwarcia się na rzeczywistość nadnaturalną i do zdolności uświadomienia sobie takiej możliwości – przy czym sprawa skorzystania z niej oraz kwestie, nazwijmy to, techniczne, a więc i sposób postępowania, wykorzystanie określonych środków, są już czymś drugorzędnym.

Taką właśnie jogą, jak mówił Steiner, „dyscypliną ascetyczną dnia dzisiejszego”<sup>24</sup>, nowoczesną, ale o tym bardzo pierwotnym rodowodzie, miała być antropozofia. Nawiązując do głębokiej przeszłości, próbując pokazać antropozofię jako dyscyplinę wywodzącą się z najczystszych źródeł nieskażonego w trakcie rozwoju cywilizacyjnego, Steiner, podobnie jak i wielu innych XIX-wiecznych ezoteryków i okultystów, starał się pokazać stworzoną przez siebie doktrynę i praktykę nie jako rewolucyjną nowość, ale przeciwnie – jako wiedzę usytuowaną w szerszym kontekście legitymizującym jej prawdziwość i potwierdzającym jej słusność oraz skuteczność. Wobec faktu, że dla Steinera zasadnicze znaczenie miało indywidualne doświadczenie duchowe i pozyskana w ten sposób wiedza, tło dla tej dyscypliny wyznaczała właśnie, wspomiana wyżej, pierwotna możliwość uruchomienia procesu przemiany duszy.

Owa nowoczesna dyscyplina ascetyczna jest całkowicie odmienna od swej poprzedniczki, jogi pradawnej – o ile ta druga była

---

<sup>23</sup> Tenże, *An Esoteric Cosmology. Lecture VI: Yoga In East and West (Conclusion)*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/EsoCosmo/19060530p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

<sup>24</sup> Tenże, *Spiritual Ground of Education. Lecture III...*, dz. cyt.

nakierowana na wewnątrz człowieka, o tyle w tej pierwszej, nowoczesnej, ruch, wszelkie działania prowadzą na zewnątrz – ku świadomości i ciału adepta, ku drugiemu człowiekowi, ku całej rzeczywistości doświadczanej zmysłami. Dzieje się tak, gdyż „użytkownikiem” tej jogi ma być człowiek współczesny, aktywnie szukający możliwości samodoskonalenia w otaczającej go rzeczywistości, niezmuszony już, jak dawny jogin, „wtłaczać myśli do ciała, tak aby połączyć się z rytmem oddechu i w ten sposób doświadczać swej własnej jaźni, swej wewnętrznej duchowości”<sup>25</sup>. Dlatego też owa współczesna ścieżka nie wymaga „wycofania się z życia i rozpoczęcia egzystencji pustelnika, ale przeciwnie – angażuje nas w świat. Na tę nową drogę można wstąpić jedynie poprzez odwrócenie głowy od mijających chwil”<sup>26</sup> oraz całkowite, świadome i uważne zanurzenie się w teraźniejszej rzeczywistości. Osoba chcąca „osiągnąć poznanie światów wyższych” musi nawiązać bezpośrednie związki ze światem zewnętrznym i żyć jego rytmem –

---

Dzisiejszy człowiek musi wrócić do rytmów świata zewnętrznego. Zobaczycie, że jedno z pierwszych ćwiczeń, które znajdziecie w książce *Jak osiągnąć poznanie światów wyższych*, pokazuje, w jaki sposób kontemplować kiełkowanie i wzrost rośliny. Ta medytacja ma na celu oddzielenie myślenia od oddychania i zanurzenie tego ostatniego w proces wzrostu samej rośliny [...]. Jogin zanurzał się w proces swego własnego oddychania, zanurzał się w swoje własne JA. To sprawiało, że doświadczał swojego JA, tak jakby pamięć przechowała to, czym był przedtem, zanim przyszedł na ziemię. My zaś oddzielamy nasze ciało fizyczne od duszy i jednoczymy się z tym, co w sposób duchowy żyje zgodnie z rytmem świata zewnętrznego. Dzięki temu w sposób bezpośredni ujmujemy to, czym byliśmy, zanim zeszliliśmy na ziemię. To jest konsekwencja stopniowego wchodzenia w rytmy zewnętrzne<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Tenże, *The Tension...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Tenże, *Spiritual Ground of Education...*, dz. cyt.

<sup>27</sup> Tenże, *Modern and Ancient...*, dz. cyt.

Ta nowa dyscyplina ascetyczna, nowa joga, musi także uwrażliwić człowieka na jego własne ciało i świadomość, ale nie po to, by je odrzucić, ale przeciwnie – po to, by wzmocnić wolę i siłę myśli. Tylko to pozwoli adeptowi w pełni zapanować nad ciałem i sprawi, że stanie się ono przezroczyste i przestanie „zasłaniać” świat ducha. Steiner pisał: „Musimy wzmocnić wolę, musimy sprawić, by nasze myśli stały się mocne, muszą być mocniejsze niż ciało, które lubi chodzić swoimi drogami. W ten sposób zapanujemy nad ciałem i stanie się ono przezroczyste na świat ducha. Postępujemy więc dokładnie odwrotnie, niż robili to asceci starego świata”<sup>28</sup>. W konsekwencji zatem nowoczesna ścieżka duchowego rozwoju jest dyscypliną nastawioną na innego człowieka, nakierowaną na doskonalenie całej ludzkości – jakkolwiek próba zdobycia na tej drodze czegoś dla siebie, dla własnej egoistycznej korzyści, oddala adepta od celu. „Wszelkie poznanie zdobywane jedynie dla wzbogacenia własnej wiedzy, jedynie dla nagromadzenia w sobie skarbów, sprowadza cię z twej drogi; wszelkie poznanie zdobywane dla postępu w uszlachetnianiu ludzkości i rozwoju światów, posuwa cię o jeden krok naprzód. Prawo to wymaga bezwarunkowego przestrzegania”<sup>29</sup>.

Na zakończenie warto raz jeszcze podkreślić, że pomimo faktu, iż Steiner uznawał opisaną przez siebie dyscyplinę ascetyczną za nowoczesną i całkowicie odmienną od tych funkcjonujących w przeszłości to jednocześnie uznawał ją do pewnego stopnia za kontynuację wcześniejszych, starszych tradycji, nawet więcej – uznawał ją za zgodną z nimi. Antropozofia Steinerowska jest nowoczesną interpretacją wcześniejszych tradycji duchowych, w tym – starej filozoficzno-ascetycznej tradycji indyjskiej: „w starożytnym pierwotnym indyjskim świecie mam do czynienia z trzema wyraźnie określonymi nurtami, są to *Wedy*, *sankhja* i joga. Dziś ponownie stajemy przed koniecznością zjednoczenia tych duchowych nurtów przez, można powiedzieć, wydobycie ich z głębi

<sup>28</sup> Tenże, *Spiritual Ground of Education. Lecture III...*, dz. cyt.

<sup>29</sup> Tenże, *Jak uzyskać poznanie...*, s. 48.

duży i z głębin Kosmosu na powierzchnię, w sposób właściwy dla naszych czasów”<sup>30</sup>.

### III. Nawiązania polskie

Nowoczesną ścieżkę duchową opisał Steiner w pracy *Jak uzyskać poznanie światów wyższych*<sup>31</sup>. Zawarte w niej idee stały się podstawową inspiracją dla niezwykle interesującej, ale nadal stosunkowo mało poznanej postaci polskiego świata jogi okresu międzywojennego, a mianowicie Józefa Świtkowskiego (1876–1942) – fotografa z profesji, z zainteresowań okultysty, spirytysty, parapsychologa, magnetyzera (mesmerysty), maga i – rzecz jasna – jogina. Jest on autorem popularnego w okresie międzywojennym podręcznika jogi, którego sam tytuł: *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*<sup>32</sup> zdradza nawiązania do wspomnianej wyżej pracy Steinera<sup>33</sup>. To, co proponuje w owej książce Świtkowski, jest, jak sam wyjaśnia, „nawiązaniem dawnej radżajogi indyjskiej do

---

<sup>30</sup> Tenże, *The Bhagavad Gita and the Epistles of St. Paul. The Uniform Plan of World History. The Confluence of Three Spiritual Streams in the Bhagavad Gita. Lecture I: The Uniform Plan of World History. The Confluence of three spiritual streams in the Bhagavad Gita*, wykład z 28 grudnia 1912 r., <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA142/English/AP1971/19121228p01.html> [dostęp: 15.09.2016].

<sup>31</sup> R. Steiner, *Wie erlangt...* (tenże, *Jak uzyskać poznanie...*, dz. cyt.).

<sup>32</sup> J. Świtkowski, *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923, drugie wydanie: J. Świtkowski, *Droga w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Kraków 1936.

<sup>33</sup> Nawiązania te nie kończą się na tytule. Świtkowski otwarcie przyznawał, że pisma Steinera były dla niego cennym źródłem inspiracji. W swoim podręczniku jogi wymienia dwie ważne prace antropozofa, z których korzystał, przygotowując własną interpretację jogi. Są to: *Die Geheimwissenschaft Im Umriß* [Nauka tajemna w zarysie] (Leipzig 1913) oraz wspomniane wyżej *Wie erlangt...* Można także dodać, że polski jogin uznawał autora za jednego ze „współczesnych jasnowidzących”, a więc za osobę, która dysponowała wiedzą niedostępną dla przeciętnego człowieka. Zob. J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studjum krytyczne*, Kraków 1937.

kultury Zachodu”<sup>34</sup>. Aby zrozumieć to stwierdzenie w kontekście jego całego wykładu, należy odpowiedzieć na dwa pytania: o jakiej „dawnej radżajodze” mówi Świtkowski oraz czym jest, na czym polega owo „nawiązanie”. Pełna odpowiedź na oba pytania znacznie wykraczałaby poza ramy niniejszego artykułu, dlatego wspomnijmy jedynie bardzo krótko – myśląc o radża jodze, Świtkowski odwołuje się do tekstu uznawanego za podstawowy dla tej ścieżki, a mianowicie *Jogasutry* Patańdźalego<sup>35</sup>. Przejmuje je jednak i wykorzystuje w pełnej teozoficznej interpretacji. W swoich tekstach dotyczących jogi parapsycholog często przywołuje współczesnych „jasnowidzących europejskich”<sup>36</sup>, jak sam ich określa, czyli Helenę Bławatską (1831–1891) i Charlesa Leadbatera (1854–1934); odwołuje się także do znanego teozofa amerykańskiego Williama Quan Judge’a (1851–1896); korzysta z prac znanych teozofek Annie Besant (1847–1933) i Mabel Collins (1851–1927). Należy jednak podkreślić, że zależność interpretacji jogi Świtkowskiego od myśli teozoficznej nie polega wyłącznie na cytowaniu różnych prac o tej tematyce. Zależność ta jest w istocie znacznie głębsza. Polski jogin korzystał bowiem z nader specyficznego przekładu traktatu Patańdźalego (na język niemiecki), którego autorem był M [?] A [?]

<sup>34</sup> J. Świtkowski, *Droga w światy...*, s. IV.

<sup>35</sup> Popularyzatorem utożsamienia jogi wyłożonej w *Jogasutrach* z radża jogą jest Swami Vivekananda (1863–1902). Swoją interpretację jogi Patańdźalego przedstawił w poczytnej i do dziś wznawianej książce pt. *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter of 1895–6 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali’s Yoga Aphorisms, with Commentaries*, London–New York–Bombay 1896. (Współcześnie wydawana jest ona zwykle pod krótkim tytułem *Raja Yoga*). Tekst ten był i do dziś jest uznawany za podstawowy dla jogi, a zawarta w nim interpretacja sutr Patańdźalego nadal wyznacza ich sposób rozumienia. Należy jednak zauważyć, że w klasycznej literaturze sanskryckiej określenie „radża joga” nie odnosiło się do systemu Patańdźalego. Słowo „joga” nie było rozumiane jako ścieżka, metoda czy praktyka, ale jako cel, jako osiągnięcie, a więc to, co stanowi zwieńczenie sadhany – drogi ascetycznej. Zbitka „radża joga” określała zatem ostateczny (królewski, czyli najwyższy i najdoskonalszy) cel wysiłków jogina (samadhi, kaiwalia), a nie sposób na jego osiągnięcie.

<sup>36</sup> J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu...*, s. 4.

Oppermann (?)<sup>37</sup>, wstęp zaś, stanowiący swego rodzaju wizytówkę i gwarancję poprawności (czy raczej słuszności) tłumaczenia, napisał Franz Hartmann (1838–1912)<sup>38</sup>. To przede wszystkim od nich przejął wizję radża jogi jako doskonałego systemu pracy z umysłem, jako narzędzia pozwalającego na zdobycie bezpośredniego dostępu do „światów nadzmysłowych”. Tutaj, w myśli teozoficznej, należy także szukać pierwotnego źródła zmiany, przeddefinowania samego celu dyscypliny jogicznej. Joga Patańdzalego była przecież ścieżką autosoteriologiczną nakierowaną na wyzwolenie sadhaki – jogina, prowadziła go ku kaiwalii – wolności absolutnej. Tymczasem w interpretacji teozoficznej ścieżka ta stała się strategią mającą na celu rozwój i doskonalenie całej ludzkości. Wejście na drogę jogi, podjęcie obowiązków adepta oznaczało dla teozofów uczestnictwo w pracy na rzecz dobrostanu całej ludzkości.

Jednak na tych teozoficznych inspiracjach Świtkowski nie poprzestaje, wpisuje bowiem tę teozoficzną radżę jogę w kontekst rozumienia dyscyplin ascetycznych przedstawiony przez Steinera.

---

<sup>37</sup> *Joga Aphorismen des Pātanjali*, Sanskritübersetzung und Betrachtungen von M.A. Oppermann. Einführung von Dr. Franz Hartmann, Leipzig 1908. O tłumaczu – Oppermannie – wiadomo niewiele. Bez wątplenia jednak był on ważną postacią w kręgach teozoficznych. Działał aktywnie w Towarzystwie Teozoficznym (współzakładał holendersko-belgijską sekcję Towarzystwa) oraz, co najważniejsze, był uznanym tłumaczem *Bhagawadgity* (1901) oraz *Jogasutr* właśnie. Oba przekłady mają wyraźnie teozoficzny charakter, a dodane przez Oppermanną komentarze są już pełną teozoficzną interpretacją traktatów.

<sup>38</sup> Franz Hartmann był jedną z najbardziej znanych i wpływowych postaci świata ezoterycznego przełomu wieków – geomanta, astrolog, spirytysta, członek loży masońskiej, różokrzyżowiec, aktywnie działający teozof (jako pierwszy przewodniczył Towarzystwu Teozoficznemu w Niemczech), bliski współpracownik Heleny Bławatskiej i Henry’ego S. Olcotta. Autor bardzo wielu poczytnych publikacji, a także przekładów (z języka angielskiego na niemiecki) klasycznych tekstów indyjskich m.in. *Bhagawadgity* oraz *Jogasutr*, które zaopatrywał w komentarze własnego autorstwa. Hartmann powszechnie uchodził także za znawcę tradycji jogi, której poświęcił szereg artykułów publikowanych m.in. na łamach teozoficznego „Lotusblüten”. Życie Hartmanna szczegółowo przedstawił Richard Kaczynski. R. Kaczynski, *Forgotten Templars. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, Baltimore 2012.

Nawiązując do Steinerowskich dyscyplin przeszłych i współczesnych, polski jogin mówi o radża jodze „dawnej” lub „starożytnej” oraz „współczesnej”, a charakterystyka obu tych ścieżek i różnice pomiędzy nimi do złudzenia przypominają dyskurs Steinera. Dla zilustrowania tej kwestii wskażemy jedynie dwa przykłady – pierwszy, pokazujący korzenie, genezę obu ścieżek jogicznych, oraz drugi, ukazujący ich diametralnie odmienne cele.

Jak twierdził Świtkowski, dawna radża joga była ścieżką odpowiednią dla „Indów”, podobnych do małych dzieci szukających wszelkich możliwych sposobów, aby uciec ze szkoły (czyli porzucić życie) i wrócić do domu (czyli, jak to nazywa, na równię *arupa*<sup>39</sup>). Postępowanie takie wynikało z faktu, i tu argumenty polskiego ezoteryka są wyraźnie zbieżne z wywoodem Steinera, że – jak pisze Świtkowski – „Dusze Indów miały jeszcze niejako w pamięci żywej swój byt błogi na równiach *arupa* bez tych powłok cielesnych, które krępowały je i ciążyły nieznośnie. Stąd też ich szkoły posługiwały się metodami, które mogły jak najrychlej nawiązać łączność z temi równiami, będącymi ojczyzną jaźni wyższej, aby się z nią zjednoczyć”<sup>40</sup>. Człowiek współczesny postępuje tymczasem zupełnie inaczej – jest on bowiem „starszym już dzieckiem” rozumiejącym sens przebywania w szkole (życia), co więcej, chętnie korzystającym z każdej okazji, aby nauczyć się w niej możliwie jak najwięcej<sup>41</sup>. Świtkowski dodaje też, że metody skuteczne w przypadku „Indów” (a więc dawna radża joga) dla człowieka współczesnego stały się już bezużyteczne. Wyjaśnia:

---

A ludzkość nowoczesna potrzebuje przodowników doskonałych, którzy byliby dla niej pierwowzorami jej postępu dalszego; stąd też obecnie nawet Radżajoga byłaby niedostateczna, gdyby

---

<sup>39</sup> Równia (lub równie) *arupa* to synonimiczne określenie na świat wyższy, rzeczywistość duchową, w której, jak pisze Świtkowski „niema form, niema ograniczeń, niema odrębności”. J. Świtkowski, *Wstęp w światy...*, s. 33.

<sup>40</sup> Tenże, *Droga w światy...*, s. 19.

<sup>41</sup> Tamże.



pozostała w swej formie pierwotnej. Dlatego to szkoły nowoczesne zachowały z niej tylko szkielet ogólny, a wypełniły go materiałem dostosowanym do poziomu obecnego rozwoju<sup>42</sup>.

---

Wizja Świtkowskiego była jasna – joga starożytna dysponowała prostymi metodami dostosowanymi do wysokiego poziomu wrażliwości „Indów” na rzeczywistość nadprzyrodzoną, metodami, które miały „zamknąć” ich na świat zewnętrzny po to, by otworzyć na nadprzyrodzony. Tymczasem joga nowoczesna, choć zachowała stary schemat, nabrała nowej treści, odpowiadającej potrzebom człowieka współczesnego, który – i to także jest myśl wprost przejęta od Steinera – w znacznie większym stopniu rozwinął zdolności intelektualne, o wiele mocniej pogrążony jest w materii i coraz wyraźniej może polegać na głosie duszy indywidualnej.

Odmienne przedstawiają się również cele obu ścieżek. Pierwsza, pradawna, o czym wspominałam, wyprowadzała jogina ze świata, pozwalała na zerwanie wszelkich więzów z rzeczywistością materialną i umożliwiała powrót do prazródła, na równię *arupa* (przypominającą utracony Steinerowski raj). Tymczasem joga nowoczesna, i tu po raz kolejny widać bardzo mocną zależność pomysłów Świtkowskiego od myśli Steinera, daje wprawdzie adeptowi dostęp do „światów wyższych”, ale jednocześnie pozwala mu, a nawet nakazuje, pozostanie na ziemi i wykorzystanie wszystkich dostępnych możliwości samodoskonalenia<sup>43</sup> – po to, by ostatecznie móc podjąć pracę na rzecz całej ludzkości (o czym krótko piszę nieco dalej).

Owo „nawiązanie”, o którym pisze Świtkowski, można więc rozumieć jako odczytanie „jogi pradawnej” (Patańdzalego) w świetle nauk Steinera – przekształcenie jej w nowoczesną dyscyplinę duchową, czyli dostosowanie do potrzeb i możliwości współczesnego człowieka. Świtkowski uczynił to, wpisując osiem członów jogi Patańdzalego w strukturę ścieżki antropozoficznej oraz interpretując

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 17.

<sup>43</sup> J. Świtkowski, *Wstęp w światy...*, s. 19.

je tak, aby pozostały w zgodzie z myślą Steinera, a także dodając kilka nowych elementów zaczerpniętych odeń bezpośrednio. Na tym jednak polski jogin nie poprzestał – idąc śladem myśli Steinera, dokonał jeszcze jednej istotnej zmiany, która dodatkowo upodobniła nowoczesną radźa jogę do nowoczesnej dyscypliny ascetycznej Steinera, a mianowicie schrystianizował jogę. Ponieważ kwestia ta wymagałaby obszernej dygresji, powiemy tylko, że antropozofia była ścieżką chrześcijańską, a nawet Chrystocentryczną – w procesie ewolucji duchowej człowieka Chrystus był, zdaniem Steinera, postacią niezwykle istotną, a samoofiara, która dokonała się na Golgocie, wyznaczyła punkt zwrotny całej drogi rozwojowej<sup>44</sup> człowieka. Pojawienie się Chrystusa-kosmicznego bytu na ziemi i przyjęcie przezeń ludzkiego ciała<sup>45</sup>, a następnie śmierć na krzyżu sprawiły, że każdy człowiek może w sposób samodzielny, bez pomocy przewodnika duchowego, niegdyś niezbędnego, nawiązać łączność ze światem wyższym, światem duchowym<sup>46</sup>. Stało się to możliwe, ponieważ swoim nauczycielskim działaniem na ziemi Chrystus nadał ewolucji ludzkości nowy kierunek – człowiek otrzymał potencjał przyjęcia wiedzy nadprzyrodzonej. Śmierć na krzyżu otworzyła zaś przed ludźmi drzwi do świata nadnaturalnego, który w istocie znajduje się w każdym człowieku – poprzez samoofiarę złożoną na Golgocie Chrystus „zamieszkał” bowiem w każdej duszy ludzkiej. Jak wyjaśniał Steiner: „Poprzez Wydarzenie na Golgocie Istota, Która wcześniej mogła być doświadczana jedynie na wyżynach duchowych, zjednoczyła się z ludzkością

<sup>44</sup> Szczegółowo o miejscu i roli Chrystusa w procesie duchowej ewolucji ludzkości zob. R. Steiner, *Anthroposophy and Christianity*, wykład z 13 lipca 1914, Norrköping, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19140713a01.html> [dostęp: 15.09.2016] oraz R. Steiner, *From Jesus to Christ*, wykłady z 5-14 października 1911, [http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA131/English/RSP1973/FJ2C73\\_index.html](http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA131/English/RSP1973/FJ2C73_index.html) [dostęp: 15.09.2016].

<sup>45</sup> Chrystus, jak widział to Steiner, był wysoko rozwiniętym bytem kosmicznym, istotą słoneczną, która przyjęła ciało Jezusa z Nazaretu. Stało się to w chwili chrztu w Jordanie. Szczegółowo o tej kwestii zob. R. Steiner, *From Jesus to Christ...*, dz. cyt.

<sup>46</sup> Tenże, *Anthroposophy and Christianity...*, dz. cyt.

zamieszkującą ziemię. Chrystus zamieszkał w każdej ludzkiej duszy w chwili, w której przeszedł przez śmierć na Golgocie<sup>47</sup>.

Tym wyznaczonym przez Steinera tropem idzie Świtkowski. Jego zdaniem nowoczesna radźa joga łączy nauki starożytne przekazywane przez Prawdziwych Nauczycieli Ludzkości, mędrców i świętych, ale odczytane i rozumiane „przedziwnie w Duchu Objawienia Chrystusa” i dopasowane do „potrzeb i stanu chwili bieżącej, i współczesnego poziomu rozwoju człowieka”<sup>48</sup>. Ta właśnie interpretacja radźa jogi poprzez pryzmat chrześcijański nadała jej nowoczesny charakter i uczyniła z niej ścieżkę odpowiednią dla współczesnego człowieka. Czerpiąc obficie z pomysłów Steinera, Świtkowski pokazuje nowoczesną radźa jogę jako drogę do „poznania światów wyższych”, ustanowioną poprzez samoofiary Chrystusa, wiodącą p r z e z jego osobę, a zarazem ku jego osobie – celowi ścieżki jogicznej (u Świtkowskiego Chrystus jest tożsamy z „iskrą Bożą” w człowieku, z „wyższą jaźnią”). Takie postrzeganie nowoczesnej radźa jogi najwyraźniej pokazują cytowane przez Świtkowskiego słowa Chrystusa, które, zdaniem ezoteryka, w pełni oddają charakter i istotę tej ścieżki – „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Zdanie to, jak uważa polski jogin, wskazuje także wyraźnie na ostateczny cel nowoczesnej drogi jogicznej – zjednoczenie z Chrystusem – „iskrą Bożą”, wyższą jaźnią człowieka. Świtkowski wyjaśnia: „Skoro nawiądziesz łączność stałą między twą jaźnią niższą a wyższą, to nawiądziesz tem samem łączność między sobą a Chrystusem. To jest j o g a n o w o c z e s n a, ani o włos nie różna od jogi pradawnej, gdy uwzględnisz, że nirwana to Chrystus”<sup>49</sup>.

To „nawiązanie łączności”, zjednoczenie jaźni wyższej i niższej<sup>50</sup>, nazwie Świtkowski jogą, a skutkiem jej zaistnienia będzie

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> K. Chobot, *Słowo wstępne*, [w:] J. Świtkowski, *Wstęp w światy...*, s. 6.

<sup>49</sup> J. Świtkowski, *Wstęp w światy...*, s. 33.

<sup>50</sup> Jaźń wyższa jest „iskrą Bożą” – boskim pierwiastkiem w człowieku. Pozostaje ona przykryta czterema powłokami – ciałem fizycznym, eterycznym, astralnym i myślowym. Ciała te tworzą jaźń niższą, którą większość ludzi uznaje

nowy człowiek, nad którym „rządy obejmie Bóg”<sup>51</sup>. Na tym jednak ta nowoczesna ścieżka duchowa się nie kończy – jej dalszym etapem jest służba na rzecz całego wszechświata – ludzi, duchów, aniołów, troska o ich moralne i duchowe doskonalenie się, poczucie „współodpowiedzialności za karmę świata”<sup>52</sup>. Nowoczesny jogin nie odcina się więc od świata zewnętrznego, nie ucieka zeń (jak czynili to jego poprzednicy), ale przeciwnie – w pełni i świadomie w nim uczestniczy, działając na rzecz drugiego człowieka. Ten aspekt nowoczesnej radża jogi podkreślał polski ezoteryk szczególnie wyraźnie – podążać tą ścieżką może bowiem, jego zdaniem, tylko ten, kto „wyrósł z tego mniemania błędnego, jakoby mogła istnieć jakaś inna korzyść rzeczywista poza korzyścią ogółu”<sup>53</sup>, a także ten, kto podejmując tę dyscyplinę, ma na uwadze wyłącznie „dobro ogółu, dobro nie tylko wszystkich ludzi bez różnicy narodu, rasy, wyznania, kultury, poziomu moralnego, lecz także dobro całego wszechświata, a więc zarówno dobro duchów i aniołów, jak dobro zwierząt, roślin i wszelkiego stworzenia”<sup>54</sup>. W ten sposób nowoczesna radża joga Świtkowskiego, podobnie jak współczesna Steinerowska dyscyplina duchowa, realizowała jeden z najistotniejszych dla myśli ezoterycznej przełomu wieków postulatów – naprawy ludzkości i udoskonalania porządku świata.

Jak się wydaje, wizja jogi zaproponowana przez Steinera, choć wspomina się o niej stosunkowo rzadko, miała istotne znaczenie dla recepcji tej ścieżki duchowej w Europie. Z jednej bowiem strony wzmacniała funkcjonujące już, dosyć powszechne wątki teozoficzne (a tych w interpretacji jogi Steinera przecież nie brakowało), z drugiej zaś, była źródłem nowych idei, zasilających kolejne interpretacje, jak choćby wspomniana interpretacja autorstwa

---

za swoje prawdziwe ja. Jaźń niższa umożliwia człowiekowi funkcjonowanie w rzeczywistości materialnej, jednocześnie jednak przeszkadza w rozwoju duchowym i w realizacji jego celu, czyli osiągnięciu owego zjednoczenia.

51 J. Świtkowski, *Wstęp w światy...*, s. 15.

52 Tamże, s. 152.

53 Tamże, s. 12–13.

54 Tamże, s. 13.

Śwйтkowskiego. Dla zrozumienia historii recepcji jogi na Zachodzie myśl Steinera jest bez wątplenia bardzo istotna, choć na razie jeszcze mało poznana.

## Bibliografia

- Bhagavadgita*, przeł. M.A. Oppermann, Roux 1901.
- Chobot K., *Słowo wstępne*, [w:] J. Śwйтkowski, *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-joga nowoczesna*, Katowice 1923.
- Joga Aphorismen des Pātanjali*, przekład z sanskrytu i komentarz M.A. Oppermann, wstęp F. Hartmann, Leipzig 1908.
- Kaczynski R., *Forgotten Temples. The Untold Origins of Ordo Templi Orientis*, Baltimore 2012.
- Prokopiuk J., *Droga do wtajemniczenia – rdzeń antropozofii Rudolfa Steinera*, [w:] R. Steiner, *Droga do wtajemniczenia*, przeł. T. Mazurkiewicz i in., Poznań 2000.
- Steiner R., *An Esoteric Cosmology. Lecture VI: Yoga In East and West (Conclusion)*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/EsoCosmo/19060530p01.html>.
- Steiner R., *An Outline of Esoteric Science*, przeł. C.E. Creeger, Hudson 1997.
- Steiner R., *Anthroposophy and Christianity*, wykład z 13 lipca 1914, Norrköping, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19140713a01.html>.
- Steiner R., *Die Geheimwissenschaft Im Umriss*, Leipzig 1913.
- Steiner R., *From Jesus to Christ*, wykłady z 5–14 października 1911, [http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA131/English/RSP1973/FJ2C73\\_index.html](http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA131/English/RSP1973/FJ2C73_index.html).
- Steiner R., *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, przeł. W. Wolański, [w:] tegoż, *Droga do wtajemniczenia*, przeł. T. Mazurkiewicz i in., Poznań 2000, s. 43–140.
- Steiner R., *Mein Lebensgang*, Dornach 1925.
- Steiner R., *Modern and Ancient Spiritual Exercises. Advice on Meditation*, wykład z 27 maja 1922 r., Dornach, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/19220527p01.html>.
- Steiner R., *Spiritual Ground of Education. Lecture II: Spiritual Disciplines of Yesterday: Yoga*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndEd/19220817p01.html>.
- Steiner R., *Spiritual Ground of Education. Lecture III: Spiritual Disciplines of Yesterday and To-day*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndEd/19220818p01.html>.

- Steiner R., *Spiritual Ground of Education. Lecture III: Spiritual Disciplines of Yesterday and To-day*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/SpiGrndE-d/19220818p01.html>.
- Steiner R., *The Bhagavad Gita and the Epistles of St. Paul. The Uniform Plan of World History. The Confluence of Three Spiritual Streams in the Bhagavad Gita. Lecture I: The Uniform Plan of World History. The Confluence of Three Spiritual Streams in the Bhagavad Gita*, wykład z 28 grudnia 1912 r., <http://wn.rsarchive.org/Lectures/GA142/English/AP1971/19121228p01.html>.
- Steiner R., *The Gospel of St. John: Lecture VI*, wykład z 21 listopada 1907 r., Bazylea, <http://wn.rsarchive.org/GA/GA0100/19071121p01.html>.
- Steiner R., *The Mission of the Archangel Michael. Lecture VI: The Ancient Yoga Culture and the New Yoga Will. The Michael Culture of the Future*, <http://wn.rsarchive.org/Lectures/MissMich/19191130p01.html>.
- Steiner R., *The Tension Between East and West. Natural Science*, <http://wn.rsarchive.org/GA/GA0083/19220601p01.html>.
- Steiner R., *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, Berlin 1904.
- Świtekowski J., *Droga w światy nadzmysłowe. Radżajoga nowoczesna*, Kraków 1936.
- Świtekowski J., *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*, Kraków 1937.
- Świtekowski J., *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-joga nowoczesna*, Katowice 1923.
- Vivekananda S., *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter of 1895–6 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries*, London–New York–Bombay 1896.
- Zander H., *Rudolf Steiner: Die Biografie*, München 2011.

Izabela Trzcińska (AGH w Krakowie)

# Pytanie o tożsamość w poezji Wandy Dynowskiej<sup>1</sup>

Tożsamość kształtuje się w ciągu całego życia człowieka, będąc odpowiedzią na egzystencjalne wyzwania towarzyszące jego kolejnym etapom, a proces ten można rozpatrywać na wielu poziomach – psychologicznym, społecznym czy kulturowym<sup>2</sup>. Wśród wielu koncepcji tożsamości jest i taka, która mówi, że rozwija się ona w „opowieści” o historii naszego życia. Znajdują w niej swoje miejsce i uzasadnienie wszelkie ważne z naszego punktu widzenia wydarzenia i przemyślenia, tworząc pewną sensowną całość, zogniskowaną wokół pytania: „kim jestem?”<sup>3</sup>. Taka subiektywna

---

1



NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI

Praca naukowa finansowana 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).

- <sup>2</sup> Przyjmuję koncepcję Eriksona jako klasyczne podejście do idei tożsamości w psychologii. Zob. E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań 2004.
- <sup>3</sup> Na temat strategii tworzenia narracji tożsamościowych zob.: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 82; J. Trzebiński, *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 43–80; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012, s. 94. Zob. też ciekawą dyskusję na temat tego kluczowego pytania w kontekście tożsamości [w:] W. Łukaszewski i in., *Tożsamość. Trudne pytanie kim jestem*, Sopot 2012, s. 30–59.

wizja kształtowania tożsamościowej narracji nie musi oznaczać braku wiary w istnienie obiektywnej rzeczywistości, raczej wiąże się z odkryciem, że istotne dla osobistego rozwoju przemiany pojawiają się w okolicznościach, które trudno przewidzieć w ramach ogólnego modelu. W przypadku ludzi o zainteresowaniach czy przekonaniach ezoterycznych tworzenie własnej historii zyskuje szczególne znaczenie, gdyż rozgrywa się niejako z definicji poza powszechnie przyjętymi schematami, zwłaszcza że obejmuje również sferę duchowości i związane z nią transgresyjne doświadczenia, określane zazwyczaj w sposób paradoksalny<sup>4</sup>.

Jednym z przykładów takiej specyficznej narracji jest poezja Wandy Dynowskiej, w której odnajdujemy niezwykle świadectwo procesu wewnętrznego dojrzewania, zwłaszcza że większość jej wierszy ma formę modlitwy lub duchowej refleksji. Bardzo trudno w nich oddzielić przestrzeń podmiotu lirycznego z jego *licentia poetica* od osobistych wyznań autorki, co samo w sobie może tworzyć interpretacyjną pułapkę. Można jednak założyć, że poezja dostarczyła Dynowskiej takiego języka, w którym połączyły się w sposób koherentny elementy pozornie sprzeczne. Trzeba przy tym pamiętać, że udostępniła ona do druku zapewne tylko część swoich utworów, w których mówi o wielu interesujących sprawach odnoszących się do problemu tożsamości, ale też sporo całkowicie przemilcza. Mimo to jej poetycka opowieść o stawaniu się sobą należy do przekazów wyjątkowych, nie tylko w dziejach polskiej ezoteryki.

## Ramy historii

Dynowska urodziła się w 1888 r. w Petersburgu, zmarła w 1971 r. w Mysore w Indiach. Te dwie daty stanowią klamrę niezwykle barwnej, a jednocześnie zagadkowej biografii, którą niełatwo w pełni zrekonstruować. Przyszła teozofka i poetka pochodziła

---

<sup>4</sup> Ta paradoksalność szczególnie często zaznacza się w sztuce. Zob. M. Borowski, M. Sugiera, *W pułapce przeciwieństw. Ideologie tożsamości*, Warszawa 2012.



z tzw. dobrego i zamożnego domu, w którym romantyczne tradycje i artystyczne zainteresowania wydawały się czymś oczywistym, odebrała też bardzo staranne wychowanie i wykształcenie, a jednym z jej domowych nauczycieli był Tadeusz Miciński<sup>5</sup>. Nie ma przy tym pewności, który uniwersytet i na jakim wydziale ukończyła, a nawet czy w ogóle się to wydarzyło. W epoce jej młodości wiele kobiet właśnie w nauce odnajdywało swoje miejsce i społeczny awans<sup>6</sup>. Dynowska wybrała niezależność płynącą z przynależności do ruchu teozoficznego, dzięki czemu szybko zyskała sławę wyemancypowanej kobiety, głoszącej poglądy daleko odbiegające od powszechnie przyjmowanych twierdzeń. Mimo całego zaangażowania w organizację Towarzystwa Teozoficznego w Polsce przekonania Dynowskiej pozostały w dużym stopniu niezależne, co uwidacznia się na przykład w jej specyficznym stosunku do religijności. Warto jeszcze wspomnieć, że po wyjeździe do Indii przyjęła hinduskie imię i paszport, a jednocześnie pozostała żarliwą polską patriotką, głoszącą w różnych miejscach i sytuacjach przywiązanie do narodowej tradycji<sup>7</sup>. Rzecz znamienna, mimo licznych wątpliwości dotyczących katolicyzmu, w ciągu całego swojego życia poszukiwała takiej formuły duchowości, w której aspekty chrześcijańskie pozostałyby żywe i aktualne.

Życie i twórczość Dynowskiej charakteryzuje więc ciągły stan „bycia między” – religiami, kulturami, epokami. Te poszukiwania

<sup>5</sup> Krótki szkic biograficzny Dynowskiej przedstawia Kazimierz Tokarski. K. Tokarski, *Wanda Dynowska-Umadevi: A Biographical Essay*, przeł. A. Sowińska, „Theosophical History: A Quarterly Journal of Research” 1994, t. 5, nr 3, s. 89–10.

<sup>6</sup> Zob. G. Kubica, *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006.

<sup>7</sup> O swojej przynależności do Polski i Indii wspominała wielokrotnie, może najbardziej znana pozostaje jej deklaracja z 1948 r.: „Co do mnie mogę rzec, iż należąc wewnętrznie nie tylko do Polski, ale i do Indii, mam prawo stać się samą sobą, a więc i swoją twórczością, żywym pomostem pomiędzy kulturą obydwu krajów, tak pozornie odmiennych, a przecie mających więcej wspólnych, głębokich, istotnych cech, aniżeli jakiegokolwiek inne narody ziemi”, W. Dynowska, *Razem pod wiatr: wiersze indyjskie; Pożegnanie Polski; Z rozmów ze sobą*, BPI, Bangalore 1948, s. I.

znalazły odzwierciedlenie w jej tekstach, których zachowało się stosunkowo dużo. Była ona bowiem znakomitą tłumaczką, autorką artykułów prasowych, a także licznych tekstów i komentarzy odnoszących się do duchowości – polskiej, teozoficznej, indyjskiej. Jej dziełem stała się utworzona z jej osobistych oszczędności tuż po wojnie Biblioteka Polsko-Indyjska (dalej: BPI), w której ukazywały się liczne tłumaczenia indyjskich klasyków, jak również autorów teozoficznych. O sobie pisała niechętnie. W całym zbiorze BPI osobiste refleksje i wspomnienia zaznaczała raczej na marginesach i w przypisach, czasem w odautorskich komentarzach dodawanych do przekładów.

Pewnym odstępstwem od tej reguły stały się jej wiersze i towarzyszące tym utworom fragmenty prowadzonego przez wiele lat dziennika wydane w jednym z pierwszych tomików *Razem pod wiatr* (ukazał się on w BPI w 1948 r.<sup>8</sup>), które zostały podzielone na dwie części. Pierwsza z nich zatytułowana *Z młodościńskich dróg* to utwory – 5 wierszy i bajka – napisane jeszcze w młodości i datowane na lata 1908–1916. Tworzą one swoisty dwugłos ze wspomnianymi fragmentami dziennika, który zawiera nieco osobistych wynurzeń dotyczących m.in. życia uczuciowego Dynowskiej. Natomiast znacznie większa część zbioru zawiera wiersze (27 utworów) napisane dopiero w Indiach w drugiej połowie lat 30. obejmujące przede wszystkim zapis jej duchowych poszukiwań w kontekście spotkania z tradycjami indyjskiej religijności.

---

<sup>8</sup> Poezje te ukazały się w ramach BPI raz jeszcze. Zob. też, *Wiersze indyjskie*, BPI, Madras 1962. Kolejny tomik zawiera również 27 wierszy indyjskich, jednakże w nieco zmienionym układzie i zawartości – Dynowska usunęła wiersze *Nie umiem kochać* i *Szczęście*. Pojawiły się natomiast nowe utwory: *Wszystko jest twoje, o Matko* (fragmenty) oraz *Do przyjaciela*. Autorka zachowała w tym wydaniu jedynie trzy wiersze młodościńskie (*Iluz potrzebą lat, O łaskę ognia, W promieniach łaski*).

## W poszukiwaniu źródeł

W jednym z najstarszych wierszy *Budzi się zew* Dynowska opisuje odkrywanie „siebie” w perspektywie spotkania z wymiarem transcendentnym. To specyficzne podejście i związane z nią metafizyczne poczucie samotności składają się na obraz świata, w którym świadomość własnej inności zyskuje wyjątkową wartość, chociaż okazuje się również źródłem cierpienia<sup>9</sup>. Znamienne jest też obecne we wszystkich młodzieńczych utworach panteistyczne doświadczenie natury, która zawsze stanowi w nich manifestację sacrum. Jednym z najpiękniejszych przykładów tej specyficznej poetyki jest wiersz zamykający wybór wczesnych utworów, w którym Dynowska pisała:

---

Panie, wszak wszędzie Twoje czuję tchnienie,  
 miłości Twojej znaki utajone.  
 Patrzysz się na mnie liśćmi drzew wszystkimi,  
 kamykiem każdym, prochem wiejskich dróg,  
 zaśniętych jezior niewymownym czarem,  
 i zwierza każdego okiem nieświadomym [...]  
 A w mowie duszy, w jej szeptach przedziwnych [...]  
 Twego ja głosu słyszę przemienienie  
 i serce milknie w czci i dusza się korzy. (*W promieniach taski*)<sup>10</sup>

---

Absolut, ku któremu prowadzi ścieżka natury, ma według Dynowskiej wyrazistą dwubiegunową strukturę, odnosząc się do postaci Boga, nazywanego w wierszach Panem, oraz Jego Matki, przy czym ta ostatnia postać wydaje się bliższa światu. Znamionym

<sup>9</sup> Taż, *Razem pod wiatr...*, s. 117. Problem samotności pojawia się w kolejnym wierszu, *Tajemny kwiat*. Tamże, s. 118.

<sup>10</sup> W. Dynowska, *Razem pod wiatr...*, s. 130. Ten specyficzny sposób traktowania natury w kontekście budowania podmiotu lirycznego ma długą tradycję w polskiej poezji, zwłaszcza romantycznej i młodopolskiej, która była dla Dynowskiej bardzo ważna. Zob. U.M. Pilch, *Kto jestem? O podmiocie w poetyckim dwugłosie Słowacki - Miciński*, Kraków 2010.

przykładem tego podejścia jest wiersz *Iluz potrzeba lat...*, w którym poetka chciałaby:

---

[...] a tych co grzeszą, co pod win brzemieniem  
jak ścięte wichrem upadają kłosa,  
twej słodkiej Matki ukoić imieniem<sup>11</sup>.

---

Zacytowany fragment bardzo wyraźnie pokazuje miejsce w rzeczywistości, z którego zostaje wypowiedziana ta specyficzna modelitewna prośba, miejsce trochę między niebem a ziemią, sacrum i ludźmi, w przestrzeni żywiołów i w odosobnieniu. Można wręcz powiedzieć, że owe prażywioły poetyckiej rzeczywistości wydają się poetce znacznie bliższe od świata ludzkich spraw, toteż tam właśnie jest ona gotowa szukać jakiegoś uniwersalnego porządku i harmonii, które mogłyby wprowadzić więcej ładu także do jej życia:

---

Ciasno mi wśród ludzi i duszno. Chciałoby się iść w świat i szukać *wielkich* rytmów; wielkich, a tak rzadkich napięć. I prawdy. Prawdy uczuć, wzruszeń, namiętności; wszystko jedno, czy tzw. dobrych, czy tzw. złych, byle szczerych a silnych jak żywioł. (*Płomień*, fragment *Dziennika*)<sup>12</sup>

---

Przypuszczam, że nie znając nazwiska autorki tych pełnych introwertycznej i nieco patetycznej duchowości wierszy i zwierzeń, nielato byłoby się domyślić, że zostanie ona jedną z najwybitniejszych przedstawicielek teozofii (i to nie tylko w Polsce). Młodzieńcze wiersze Dynowskiej nie były bowiem nigdy tak buntownicze jak poezja Mićcińskiego czy choćby wczesna twórczość Kazimiery Iłakowiczówny.

---

<sup>11</sup> W. Dynowska, *Razem pod wiatr...*, s. 125.

<sup>12</sup> Tamże, s. 164.

I chociaż ona sama uważała się wówczas za osobę o poglądach „światoburczych”<sup>13</sup>, a we wspomnieniach znajomych zapisała się jako niezważająca na konwenanse i pełna energii młoda kobieta, jej zapiski ukazują kogoś nieustannie szukającego żywego doświadczenia religijności i namiętnej miłości, a przy tym bardzo wyobcowanego.

## Kulminacja opowieści

Okres teozoficzny w życiu Dynowskiej wyznaczył przerwę w pisaniu wierszy. Rzecz znamienna, ta fascynacja, a zarazem życiowa misja, nie przyniosła jej w duchowym wymiarze wystarczającej ulgi. Ciąg dalszy jej poetyckiej przygody rozpoczął się dopiero dwadzieścia lat później. W 1935 r. Dynowska wyjechała do Madrasu na kongres teozoficzny. Tuż przed wyjazdem wróciło do niej poczucie zamknięcia, o którym przejmująco pisała, odwiedzając Tatry tuż przed wyjazdem:

---

Ciasno mi wśród ludzi, w ich przyjętych formach, od dawna ułożonych liniach, w utartych nazwach, pojęciach i konkretnych ideach. Ciasno w kościele, nawet w czasie misterium Mszy i obrzędów, o których potędze wiem, ale dziś nie odzwiękam. Tam Bóg jest zastygły w gotowe, od dawna zamykany [w] formy, świadomie czczony, intelektualnie kochany. Nie dobywa się z mej duszy nic w odpowiedzi. On do niej nie mówi z ołtarza. A tu jest żywy. *(Dla tych, którzy giną w ciemności, fragment Dziennika)*<sup>14</sup>

---

W pewnym sensie stała znów na rozdrożu, poszukując nowej drogi i wyborów, a przede wszystkim spełnienia, znajdując

---

<sup>13</sup> O swoich młodzieńczych „poglądach światoburczych” pisała w liście do Zbigniewa Wójcika, Madras, 9 IV 1962, Archiwum prof. Zbigniewa Osińskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

<sup>14</sup> W. Dynowska, *Razem pod wiatr...*, s. 205–206.

ukojenie jedynie w naturze. Lektura indyjskich wierszy także ujawnia całą gamę uczuć – od euforycznych wręcz fascynacji po poczucie rozdarcia i wewnętrznego smutku. W pewnym sensie wracają w tych utworach wszystkie dawne tematy, które cały czas szukają rozwiązania. Przynosi go nowy wymiar religijności, w którym mieści się również uzasadnienie dla intuicyjnego wcześniej poczucia rytmu, jakie odnalazła w indyjskiej idei *rasa*<sup>15</sup>. W tym też kontekście Dynowska przedstawiła własne rozumienie poezji, będącej dla niej „pięknem tworzonym przez człowieka, z głębi swej własną twórczą mocą dobytym”<sup>16</sup>. Autorka wierzyła w romantyczny, emocjonalny wydźwięk młodopolskiej sztuki i taką też, archaiczną formę, wybrała dla swoich dojrzałych wierszy:

---

Jeden ze współczesnych, a bardzo „modern” pisarzy naszych, po przeczytaniu paru z nich [wierszy] – przed laty – zwrócił moją uwagę, iż w stylu swym nie są współczesne, należą raczej do typu Młodej Polski. Zapewne miał rację. Należę do tamtego odchodzącego pokolenia. Zaczęłam pisać późno, właściwie dopiero w Indii. W Polsce uważałam wszelkie roboty ideowe i społeczne za ważniejsze i bardziej palące od literatury. A długoletnia praca tłumacza, przeważnie utworów dawnych, a nawet starożytnych, raczej zasiła i rozwinęła ten „niewspółczesny”, choć może nie archaiczny styl. Wątpię, bym mogła sprostać przekładom „ultra modern”<sup>17</sup>.

---

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element łączący Dynowską z wyobraźnią młodopolską. Literatura tego okresu była pełna

---

<sup>15</sup> Istotnym elementem idei *rasa* pozostaje przekonanie o możliwości przekształcenia indywidualnych emocji w praktyce estetycznego doświadczenia. Zob. K.M. Higgins, *An Alchemy of Emotion: Rasa and Aesthetic Breakthroughs*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 2007, t. 65, nr 1 (nr specjalny: „Global Theories of the Arts and Aesthetics”), s. 43–54.

<sup>16</sup> W. Dynowska, *Razem pod wiatr...*, s. VIII.

<sup>17</sup> Tamże, s. II.

fantastycznych światów, a Indie odgrywały w tym układzie nieposłednią rolę, o czym świadczy choćby zawikłana symbolika *Nietoty* Micińskiego<sup>18</sup>. Inspiracji dla tego wątku należy z pewnością szukać w ówczesnych nurtach ezoterycznych, zostały one jednak mocno wpisane w tworzącą się wówczas narodową mitologię. W poezji Dynowskiej próżno by szukać mitycznych krain. Nie oznacza to, że nie były one dla niej ważne. Przeciwnie, wybierając się w podróż do Indii, Dynowska wkroczyła w świat legendy, a przestrzeń mitu stała się jej „tu i teraz”. Oznaczało to przede wszystkim, że zdecydowała się na przekroczenie wszelkich granic, o czym mówi jeden z jej najpiękniejszych wierszy *Nieznane* z 1936 r. Pisała:

---

Próg zniknął i zatarł się kontur wszelaki.  
 Cóż wiem o kraju, gdzie jestem, czy który jest mną?  
 Myśl stoi i dźwięku jej sama nie słyszę;  
 fał uczuć też dostrzec nie mogę.  
 Kształty widzę wokół, a jednak nie widzę.  
 Słowa słyszę gdzieś z dali – a jednak nie słyszę.  
 „Zewnątrz” nie istnieje, „wewnątrz” być przestało;  
 Zatarły się linie, podziały i formy przestrzenne:  
 „tu-tam”, „ja-nie-ja”.  
 Ani to istnienie, ani nieistnienie  
 [...]
   
 Czymże Ty jesteś, o Panie, a czym ja?<sup>19</sup>

---

Dynowska stawia pytanie o własną tożsamość w kontekście duchowości i w tym też trybie znajduje na nie odpowiedź. Kształtują

---

<sup>18</sup> W tej inicjacyjnej powieści wydanej w 1910 r. Miciński pisał o mitycznym wymiarze przestrzeni, w której utożsamione zostają „Tatry-Himalaje”. Zob. T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Kraków 2007, s. 7. W tym dziele poeta odwoływał się też niejednokrotnie do mitologii hinduskiej. Fascynacja Indiami obecna była również w twórczości innych młodopolskich autorów, np. Antoniego Langego.

<sup>19</sup> Tamże, s. 3.

ją różne czynniki, wśród których należy wymienić kontakt z wielkim guru, jakim był Śri Ramana Maharishi, religie hinduskie, a przede wszystkim śiwaizm, przekonania teozoficzne, wreszcie odczytana na nowo tradycja biblijna, głównie idea Logosu. W tym ujęciu Bóg przyjmuje postać ambiwalentnego Śiwy i równie ambiwalentnej bogini matki, nazywanej Śiakti lub Kali, która jest jego pierwszą manifestacją w przestrzeni świata. Tworząc ten synkretyczny system poetyckich odniesień, Dynowska buduje własną *philosophia perennis*, w której łączą się wszystkie tropy sacrum i profanum jej życia. Pisze o tym m.in. w wierszu *Zwykły wieczór* ze stycznia 1937 r.:

---

[...] Ciszą wieczoru.  
 Noc pełni urok śle.  
 Muszelek drobnych sznury  
 u Matki dziewiczej,  
 dwa Duchy, dwa kraje,  
 dwie umiłowane Ojczyzny  
 morskim paciorkiem zwiążuję [...]  
 Mruga płomyczek  
 przed Sziwy obrazem:  
 brzozy górskiej  
 dawno ułamany sęcdek,  
 o swej himalajskiej ojczyźnie,  
 mówi kamykom białym  
 znad polskiego morza. [...]  
 Ot, nie ma ni „ja”, ni „ty”,  
 ni „my”; życie proste,  
 bez nazw, staje się samo,  
 jak mruga płomyk  
 przed Sziwy obrazem  
 i wieje wiatr – nieświadomie<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 56–57.



W takim ujęciu rozważanie osobowego aspektu Boga stopniowo przechodzi w apofatyczną refleksję, która znajduje potwierdzenie w doświadczeniu ostatecznego piękna:

---

Każda cząstka, każda kropla, każdy atom wszechświata jest niczym innym niż życiem i energią J e d y n e g o. [...] Piękno linii, barwy, dźwięku, serca czy duszy – zdaje się być żywym obliczem Jego, które patrzy na nas wprost, przez zasłonę najbardziej przejrzystą; bezpośrednim S ł o w e m J e g o, które przez dziwną tajemnicę odkrywa przed nami nieskończone i nieogarnione w skończonym i nieograniczonym. W zakłębieniu choćby najdrobniejszego kształtu staje się wylotem w bezmiar [...]. Piękno może być tylko przeżywane bezpośrednio, całkowicie, integralnie. Przyjemność, radość, rozkosz, jakie odczuwamy przy zetknięciu się z pięknem, to nieświadome poznanie J e g o obecności, to usłyszenie S ł o w a J e g o w głębi nas, poza rozumem i świadomością intelektu. Zachwyty, szczęście, ekstaza – tak rzadkie – to chwila, gdy Bóg w nas jednoczy się z Bogiem poza nami, w jednym błysku – w jednię. (*Czym jest Piękno? Zamiast Wstępu*)<sup>21</sup>

---

Intensywne doświadczenia religijne prowadzą ostatecznie poza pytanie o tożsamość, która w perspektywie absolutnej traci jakiegokolwiek znaczenie. Miciński w swoich wierszach przybierał różne postaci w konfrontacji z rzeczywistością transcendentną: przemawiał jako Lucyfer, św. Franciszek, a nawet tygrys<sup>22</sup>. Dynowska buduje swoją poetycką osobowość, podkreślając wychodzenie poza cielesność i jakąkolwiek formę, także uczuć czy przekonań. Z właściwą sobie determinacją stara się przez to dotrzeć tam, gdzie otwiera się przejście poza dualność:

---

<sup>21</sup> Tamże, s. V–VII.

<sup>22</sup> Zob. S. Sobieraj, *Alchemia wyobraźni. Rezonans twórczości Tadeusza Micińskiego w poezji międzywojennej*, Siedlce 2002, s. 96.

---

Nie chcę już kształtów, ni światła, ni barw,  
ni żadnych cudów życia.  
Do Ciebie chcę!  
W głąb. W mrok.  
W głąb tajemniczą, coraz dalej w głąb.  
Przeszłość ni przyszłość niech nie wabi już,  
niech nie zachwyca myśli, duszy, oczu,  
piękna bezmierny cud.  
Wielorakości dość.  
Jedni Twojej chcę.  
Nieruchomości tej wieczystej trwania  
gdzie tylko – TY. (*Zakłęcie*)<sup>23</sup>

---

Raz jeszcze samotność staje się fundamentalnym doświadczeniem poetki. Tym razem pochłania ona przeszłość i przyszłość, pamięć i ciąglą potrzebę nadawania wszystkiemu sensu. Zaczyna pisać o sobie w 3. osobie liczby pojedynczej:

---

Nie wiem. Nie dojrzę, nie pomnę  
Jakbym nigdy nie znała jej lic.  
Że to, co się w ludzkim zwie – „Wandą” języku,  
niepotrzebnym dziś z ludzi nikomu,  
że żaden nie zerwie się płacz,  
gdy się jak obłok rozwieje,  
gdy wprost z przestrzeni nie wróce,  
żaden rozpaczy nie zabrzmie krzyk,  
gdy bóg Jama w usta pocałuje  
i weźmie w swój dziwny kraj...  
wiem. Lecz cóż z tego? (*Samotność*)<sup>24</sup>

---

---

<sup>23</sup> W. Dynowska, *Razem pod wiatr...*, s. 14–15.

<sup>24</sup> Tamże, s. 45–46.

Poetyckie zapisy tej głębokiej transformacji kończą się w 1939 r. „Wanda” wprawdzie znika, ale pojawia się „Uma Devi”, która nie potrzebuje już więcej opowieści, sama po prostu tworzy historię, pracując z uchodźcami najpierw polskimi, potem tybetańskimi, czy przygotowując kolejne tomiki dla BPI.

## Podsumowanie

Poezja była tylko jednym z aspektów twórczości Dynowskiej, jednakże dopiero lektura jej wierszy pozwala zrozumieć specyfikę duchowych poszukiwań poetki, a także charakter wewnętrznej przemiany. Wątki, które znajdujemy w tej opowieści, wywodzą się z polskiej tradycji, teozofii, kultury indyjskiej, a także z symboliki innych religii. Zostały one wykorzystane w sposób bardzo osobisty, ponieważ Dynowska mimo swojego determinizmu i skłonności do radykalnych rozwiązań nigdy nie popada w ton neofity, nie skłania innych do podejmowania podobnych do jej własnych wyborów, nie buduje systemu, który miałby zawierać jakąś ostateczną prawdę. Szuka jedynie swojej drogi wiodącej poza wszelkie kulturowe uwarunkowania, także te, które dają poczucie tożsamości. Dzięki temu jej wiersze zyskują charakter uniwersalny i stanowią znakomity przykład ezoterycznej duchowości.

## Bibliografia

- Borowski M., Sugiera M., *W pułapce przeciwieństw. Ideologie tożsamości*, Warszawa 2012.
- Dynowska W., *List do Zbigniewa Wójcika*, Madras, 9 IV 1962, Archiwum prof. Zbigniewa Osińskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Dynowska W., *Razem pod wiatr: wiersze indyjskie; Pożegnanie Polski; Z rozmów ze sobą*, BPI, Bangalore 1948.
- Dynowska W., *Wiersze indyjskie*, BPI, Madras 1962.
- Erikson E., *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań 2004.

- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2012.
- Higgins K.M., *An Alchemy of Emotion: Rasa and Aesthetic Breakthroughs*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 2007, t. 65, nr 1 (nr specjalny: „Global Theories of the Arts and Aesthetics”, s. 43–54.
- Kubica G., *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006.
- Łukaszewski W. i in., *Tożsamość. Trudne pytanie kim jestem*, Sopot 2012.
- Miciński T., *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Kraków 2007.
- Pilch U.M., *Kto jestem? O podmiocie w poetyckim dwugłosie Słowacki – Miciński*, Kraków 2010.
- Sobieraj S., *Alchemia wyobraźni. Rezonans twórczości Tadeusza Micińskiego w poezji międzywojennej*, Siedlce 2002.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012.
- Tokarski K., *Wanda Dynowska-Umadevi: A Biographical Essay*, przeł. A. Sowinska, „Theosophical History: A Quarterly Journal of Research” 1994, t. 5, nr 3, s. 89–10.
- Trzebiński J., *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 43–80.

Andrzej Wójtowicz

# Ezoteryzm, czyli krytyka kultury. Znaczenia i definicje

## Ujawnienie problemu. Różnicowanie źródeł ezoteryzmu

W pierwszym wydaniu miesięcznika „L’Initiation” z 1888 r., dość wpływowego w środowisku ezoterii francuskiej periodyku, który zachował żywotność do dzisiaj<sup>1</sup>, pojawia się opinia, że materializm już się przeżył. Założyciele „L’Initiation”: Gérard Anaclel Encausse, zwany i tytułujący się Papusem – w roli animatora i inicjatora, George Montiere – w roli redaktora naczelnego we współpracy z Charles’em Barletem i Julienem Lajayem mają się przedsięwzięcia zdefiniowanego piórem Papusa jako niezależne forum filozoficzne ze studiami nad hipnotyzmem, teozofią, francuską masonerią i naukami okultystycznymi. Pierwsza edycja pisma, datowana 1 października 1888 r., przedstawia artykuły z filozofii, tytułowe „L’Initiation” Charles’a Barleta, po którym następują analizy symbolizmu francuskiej masonerii w opracowaniu Papusa, problem fizjonomii w świetle teorii temperamentu pióra Georges’a Poltiego i Émile’a Gary’ego, sylwetkę (w wykonaniu

---

<sup>1</sup> <http://www.linitiation.eu/index.php/la-revue-l-initiation/historique> [dostęp: 28.09.2015]. Używam pojęcia „ezoteria” w sensie „kultura ezoteryzmu”, jak temu wyrażeniu nadał znaczenie E.A. Tiryakian. Zob. E.A. Tiryakian, *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York 1974, s. 264.

Juliena Lajaja) Louisa Claude'a de Saint-Martina (1743–1803), filozofa słynnego z wielu powodów, z tego także, że był tłumaczem na francuski dzieł Jakuba Boehmego, i *Legendę kazirodztwa*, studium Joséphina Péladana. Całość wieńczy wiersze Adelaidy Morin i Charlesa Duborga. Pismo głosiło nieskrępowaną perspektywę badania, także swoistą promocję francuskiego wolnomularstwa, i ta masońska inspiracja potrzebowała wyraźnego wsparcia w tradycji hermetyzmu, jej wiedzy tajemnej, także jej symbolicznego znaku, gwiazdy płomiennej, co łącznie z czterema ewangelistami, szpadą ognistą i gałązką akacji było wyobrażeniem – poprzez okładkę – treści doktrynalnej pisma.

II. 1. Strona tytułowa „L'Initiation” (nr 4, 2015 r.)



Źródło: <http://www.linitiation.eu/index.php/la-revue-l-initiation/dernier-numero> [dostęp: 16.01.2016].

Sam założyciel „L’Initiation”, Gérard Encausse Papus (1865–1916), dwukrotnie zlekceważony w staraniach o przyjęcie do francuskiej masonerii (GLDF, tzn. Grande Loge de France), w Anglii szlifował swe inicjacje masońskie, by potem praktykować ryt Memphis-Misraim we Francji. W 1891 r. z jedenastoma przyjaciółmi tworzy *Suprême Conseil de l’Ordre Martiniste* (Najwyższa Rada Reguły Martynistów).

Martynizm – nazwa pochodzi od wyznawców osiemnastowiecznego mistyka, Louisa Claude’a de Saint-Martina, którego biografię zamieszcza pismo w pierwszej swej edycji – jest w swej genealogii i rozwoju ruchem ezoteryzmu świadomego nie tylko swych źródeł, ale także zobowiązań względem swych założycieli: Martinèza de Pasqually’ego, Louisa Claude’a de Saint-Martina właśnie i Jeana-Baptiste’a Willermoza.

Nie jest to błaha powinność wewnątrz ruchu, którego dzieje określone pragnieniem misji wielokrotnie dawały znać o swym elitarnym charakterze jawnie sprzecznym z programem i aspiracjami uniwersalizacji swych celów. Owa trójca francuskiego martynizmu ma wystarczające zasługi w uprawie szczególnego pola kultury, w obrębie której w początkowym okresie „L’Initiation” podejmuje jej krytykę szczególnie wyraźną i doniosłą, gdy podać jej konteksty historyczne i kulturowe. Owe konteksty to dominacje pozytywizmu i naturalizmu, realizmu, nieco później modernizmu w gatunkach filozofii i literaturze. Ezoteryzm jako krytyka kultury pojawia się więc jako krytyka swych kontekstów historycznych i kulturowych. Jest poniekąd zadaniem funkcjonalnym jedynie w okolicznościach, przez które przemawiał, gdy przebiegał się do uwagi i świadomości środowisk elitarnych. Podobne zjawisko wystąpi później w związku z tendencjami w New Age, w owej regularności naiwnej i wymuszonej krytyki własnych kontekstów kulturowych. I – jak wnikliwie zauważają Andrzej Kasperek<sup>2</sup> czy

---

<sup>2</sup> A. Kasperek, *Prospects for Practicing the Sociology of Esotericism in Studies on the New Age. Characterisation of Selected Standpoints*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 13, s. 73–83.

Izabela Trzcńska<sup>3</sup> – nie obywa się w takich przypadkach bez dość typowych efektów kulturowej adaptacji do warunków społecznej heterodoksykalizacji własnej genealogii i form przekazu. Wedle wszechstronnej socjologii ezoteryzmu Edwarda A. Tiryakiana, takie tendencje charakteryzują raczej formy kontrkulturowe, bo są reakcją wobec „racjonalistyczno-industrialno-biurokratycznego etosu nowoczesnego społeczeństwa i jako takie są częścią kontrkultury, podobnie jak są częścią nowej kulturowo rewitalizacji religii”<sup>4</sup>, choć – jak uważnie obserwuje to zjawisko Kennet Granholm, a przypomina Kasperek – ezoteryzm, a zwłaszcza jego uporządkowane formy, domagają się współmiernej sobie perspektywy analizy socjologicznej<sup>5</sup>. Jej składnikiem są odpowiedzi na pytania o źródłowe konteksty ezoterystycznych doktryn, praktyk, organizacji. Ich heterodoksykalizacja jest nie do uniknięcia.

## Heterodoksykalizacja źródeł

Wśród ich animatorów przede wszystkim jest Martinèz de Pasqually (1727–1774). Urodzony pod pełnym nazwiskiem Jacques de Livron Joachim de la Tour de la Casa Martinèz de Pasqually był założycielem L’Ordre des Chevaliers Maçons Elus Cohens de l’Univers (Zakon Rycerzy Masonerii, Wybranych Kapłanów Wszechświata zwanych Elus Cohen (hebrajski *Cohen* – kapłan, *Elus* – wybrany). Doktrynę tej inicjatywy znamy z jej przedstawienia w pracy Pasqually’ego pod tytułem streszczającym wszystkie aspiracje ezoteryzmu chrześcijańskiego: *La Réintégration des êtres*

---

<sup>3</sup> I. Trzcńska, *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. Monografie”, Kraków 2013.

<sup>4</sup> E.A. Tiryakian, dz. cyt., s. 263.

<sup>5</sup> K. Granholm, *The Sociology of Esotericism*, [w:] *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, red. P.B. Clarke, New York–Oxford 2009, s. 787; A. Kasperek, dz. cyt., s. 74.



(Reintegracja Bytu)<sup>6</sup>, która jest komentarzem do Pięcioksięgu biblijnego. Zakon de Pasqually'ego dzielił się na trzy klasy z odpowiadającymi im trzema stopniami wtajemniczenia: 9, 10, 11. Stopień wtajemniczenia zaś obejmował tzw. Réau-Croix, czyli, nie mylić z Różokrzyżowcami, „Rozkrzyżowanie”.

## II. 2. Pierwsza strona L'Initiation z 1888 roku



Źródło: <http://www.linitiation.eu/index.php/la-revue-l-initiation/sommaires-complets/1888-et-1889> [dostęp: 16.01.2016].

<sup>6</sup> M. de Pasqually, R. Amadou, *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés vertus et puissance spirituelles et divines*, Paris 1993.

Adepci tych stopni praktykowali sztukę teurgii. Po śmierci de Pasqually'ego w 1774 r. świątynia Elus Cohen przeszła w stan uśpienia. Jej ostatni mistrz Sebastian de las Casas przeniósł archiwum zakonu do Philalèthes, miłośników (poszukiwaczy) prawdy, masońsko-hermetycznego towarzystwa założonego we Francji w 1773 r., z pismem działającym do dzisiaj pod tym tytułem. Philalèthes uchodzą za najczystsza kontynuację masońskiej „Loży Amis Réunis”, wcielenie czystej wiedzy okultystycznej i autorytetu swych czołowych osób, wśród których nie brakuje ludzi z całej Europy: Francji, Niemiec, także Rosji, owych Illuminati, których oświeceniowe zapęły i dokonania wytyczyły drogi masonerii współczesnej.

### II. 3. Pierwsza strona Philalèthes z 2011 r.



Źródło: <http://www.freemasonry.org/> [dostęp: 16.01.2016].

Nauki de Pasqually'ego są jawną kontynuacją pewnego środowiska znanego pod nazwą Kabałistyczny Areopag złożony z dziewięciu Wybranych Kapłanów (Elus Cohen). Jeden z ostatnich kapłanów z tego grona, wielbny Destigny, zmarł w 1868 r. Ich sukcesorami w końcu dziewiętnastego wieku byli: Bergeron, Bréban-Salomon, Carl Michelsen (Dania) i Edouard Blitz (USA). Ten ostatni był także wprowadzony w praktyki Chévaliers Bien-faisants de la Cité Sainte i Memphis-Misraim Rite przez Antoine'a Ponta, którego uczestnictwo w tych ruchach upoważniało do sporządzenia sporego archiwum ich działań i historii w *Ritual and Monitor of the Martinist Order* z 1896 r.<sup>7</sup> Według tej rozprawki większość masońskich rytów osiemnastego wieku całkowicie lub częściowo jest genealogicznie i treściowo zależna od Elus Cohen, jak Illuminati z Avignon (ruch hermetyczny) z założycielem Dom Pernetyem (1766); Illuminati Theosophists (ruch mistyczny) pod kierunkiem Chantaniera (1767); Philalèthes (ruch okultystyczny) z główną rolą Savalette'a de Langer; Pierwotny Ryt z Narbonne, czyli Różokrzyżowcy z 1780 r. Savallete de Langes inicjował też Société Philanthropique (1780) razem z Louisem Claude'em de Saint-Martinem.

## Louis Claude de Saint-Martin. Status Tajemnicy

Owóz i Saint-Martin. Wprowadzony do ELUS COHEN Pasqually'ego w październiku 1768 r. zostaje w końcu jego osobistym sekretarzem. Po jego śmierci dokonuje swoistej konwersji z praktyki Elus Cohen na eklektyczne formy chrześcijańskiego mistycyzmu. Odczuwając spore

---

<sup>7</sup> Zob. A.-J. Pernety, E. Blitz, *Treatise On The Great Art: A System Of Physics According To Hermetic Philosophy And Theory And Practice Of The Magisterium*, Whitefish 2010 (prwdr. z 1898 r.); E. Blitz, *Social Science and Freemasonry*, [e-book], Cornell Digitaly Collection, 2009 (prwdr. z 1898 r.).

trudności w praktyce teurgii Elus Cohen, opuszcza go, za usprawiedliwienie mając szczere wyznania w pisanych w tym okresie (1775) książkach, m.in. *Des Erreurs et de la Vérité* (O Błędach i Prawdzie), studium Philalèthes, szczególnie rekomendowane w ruchu Wtajemniczonych Rycerzy i Braci Azji i Philalèthes, które dają mu status mentora. Nie ma pewności, że był tego ruchu pomysłodawcą czy organizatorem. Jedno jest pewne. W niektórych źródłach pojawia się wśród autorytetów Société des Initiés (Towarzystwa Wtajemniczonych) założonego przez Willermoza w 1785 r., także ucznia de Pasqually'ego. Grupa ta nawiązuje relacje z Société des Intimes (Towarzystwo Przyjaciół). Ma ona powiązania, jak głoszą bystrzy członkowie i badacze nowoczesnego martyizmu we Francji, Robert Ambelain i Robert Amadou<sup>8</sup>, z Elus Cohen, którego uwierzytelnionym członkiem jest Saint-Martin. W pewnej broszurce autorstwa Jeana-Baptiste'a-Modeste'a Gence'a (1755–1840) pt. *Notice biographique sur L. C. de Saint-Martin* stwierdza się, iż zamiary Saint-Martina nigdy nie prowadziły do organizacyjnych wyników w postaci jakiegoś rytu, reguły, kultu czy czegoś podobnego. Amadou cytuje podobno własne zdania Saint-Martina: „Ma secte, c'est la Providence, mes prosélytes, c'est moi; mon culte, c'est la justice” [„Moja sekta to Opatrzność, moi prozelici to ja sam; mój kult to sprawiedliwość”]<sup>9</sup>. Jakoż są to pojęcia z głównego słownika masońskiej retoryki. Doktrynalne rozwinięcia tej retoryki widać miały bardziej uniwersalizującą motywację. Owszem, oba te ruchy czy też ugrupowania ezoteryczno-masońskie reprezentowane są przez abrewiację „S.I” od „Supérieur Inconnu”, z niej czerpią natchnienie ezoterycznej praktyki. Stronnicy Saint-Martina w różnych stronach Europy spotykają się zwykle w małych kręgach. Osobiste

---

<sup>8</sup> S. Caillet, *La Franc-maçonnerie égyptienne de Memphis-Misraïm*, wstęp R. Amadou, Paris 2003; R. Amadou, *Le Feu du soleil. Entretien sur l'alchimie avec Eugène Canseliet*, Paris 1996; tenże, *Occident, orient: parcours d'une tradition*. Gnostica, Paris 1967. Zob. P. Barrucand, *Les sociétés secrètes: Entretiens avec Robert Amadou (Connaissance de l'inconnu)*, Paris 1978; R. Ambelain, *La Kabbale pratique*, Paris 2013; tenże, *Sacramentaire du rose-croix*, Paris 1995; tenże, *La notion gnostique de démiurge*, Paris 2003.

<sup>9</sup> R. Amadou, *Le Feu du soleil...*, s. 125.

rekomendacje i wprowadzenia mają w punkcie startu ryt historycznej głębi, biblijne „położenie rąk” na wprowadzanym przez wtajemniczonego. Położenie rąk to ryt błogosławieństwa. Ono je daje i obdarza jego przeznaczeniem. Ryt upowszechnia się za sprawą Różokrzyżowców (R+C Martinist Order), jego ceremonie bezpośrednio korzystają z reguły zwanej Zakonem Nieznanych Filozofów. Domniemanych ceremonii Zakonu Nieznanych Filozofów użył Saint-Martin w znaku Sar I (Sar Ignatius), formie swoistego wyróżnika jego zwolenników już jako grupy wtajemniczonych, zwanych też Towarzystwem od Saint-Martina. Zwolennicy stają się wtajemniczonymi w akcie osobistego wtajemniczenia. Ryt osobistego wtajemniczenia najwyraźniej ma genealogię z Elus Cohen, przyznaje sobie bowiem usprawiedliwione roszczenie do operacji na tajemnicy „S.I”. Po śmierci Saint-Martina w 1803 r., jego uczniowie łączą rytualną praktykę Przekazu Tajemnicy z upowszechnianiem jego doktryny Nieznanego Filozofa (pod takim pseudonimem publikował Saint-Martin). Uczniowie są aktywni we Francji, Niemczech, Danii, Rosji. Około 1821 r. ryt osobistego przekazu wtajemniczeń ma już charakter kulturowej praktyki, wzoru tożsamości grupowej. Jules Boucher uważa, że co prawda „trudno dowieść, że zakładane przez Saint-Martina stowarzyszenia miały jakąś regularną formę czy strukturę. Nie ma na to dowodów. Ale takie grupy musiały być rzeczywistymi Tajnymi Stowarzyszeniami powiązаныmi przysięgą tajności”<sup>10</sup>. Antoine Faivre nie ma w tej sprawie najmniejszych wątpliwości. Ruch Saint-Martina ma udokumentowaną działalność, po raz pierwszy w Lyonie jako Okultystyczne Towarzystwo Masońskie, i jest to le Rite Rectifié de Saint-Martin, Ryt Właściwy Saint-Martina<sup>11</sup>. Wedle Bouchera, którego dowody opierają się na świadectwach Van Rijnberka, martynisty i historyka równocześnie, Saint-Martin założył przynajmniej niektóre z grup o przeznaczeniach tajnych, owe *cercle intime*, jedną w Paryżu, drugą w Strasburgu. Czy Saint-Martin był pod wpływem Willermoza w tych działaniach, skoro sam martynizm lokalnie zwany jest willermozizmem?

<sup>10</sup> J. Boucher, *La symbolique maçonnique*, Paris 1998, s. 167 (I wyd. Paris 1948).

<sup>11</sup> A. Faivre, *L'ésotérisme*, Paris 2003, s. 26 (I wyd. Paris 1992).

## Jean-Baptiste Willermoz. Hermeneutyka historyczna ezoteryzmu

Żył dłużej od Saint-Martina i był odeń starszy. Biografowie podają daty: urodzenia – 1730, śmierci – 1824 r. Również został uczniem Martinèza de Pasqually’ego. W wieku 20 lat był już czynnym członkiem masonerii, by w 1753 r. założyć lożę zwaną La Parfaite Amitié, której był mistrzem. Po spotkaniu z Baconem de la Chevalerie’em, Wielkim Mistrzem Elus Cohen, w 1767 r. zapoznał się z masonerią niemiecką, jej lożą zwaną Stricte Observance Templière (Ścisłą Regułą Templariuszy). Stanowiła ona pewien wzór dla założonej w 1774 r. w Lyonie loży Loge Ecossaise Rectifiée „La Bienfaisance”.

### II. 4. Współczesne logo Ordre des Francs-Maçons de Stricte Observance



Źródło: <http://www.ofmso.com/> [dostęp: 16.01.2016].

W 1777 r. Willermoz wdrożył naukę Elus Cohen rytmem Stricte Observance. Na jego konwencji z 1778 r. w Lyonie (Convent des Gaules), w Strasburgu, a potem w Wilhelmsbad w 1782 r., zdecydowano, że ryt ten przyjmie nazwę Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte (C.B.C.S.). Ryt C.B.C.S. upowszechnił się w Europie z niejakim rozgłosem, jeśli liczyć Grand Prieur des Gaules (GPDG), co miał odświeżyć Régime Écossais Rectifié w Szwajcarii w szczególności, współcześnie zaś we Francji w jego znaku...

## II. 5. Inne logo Ordre des Francs-Maçons de Stricte Observance

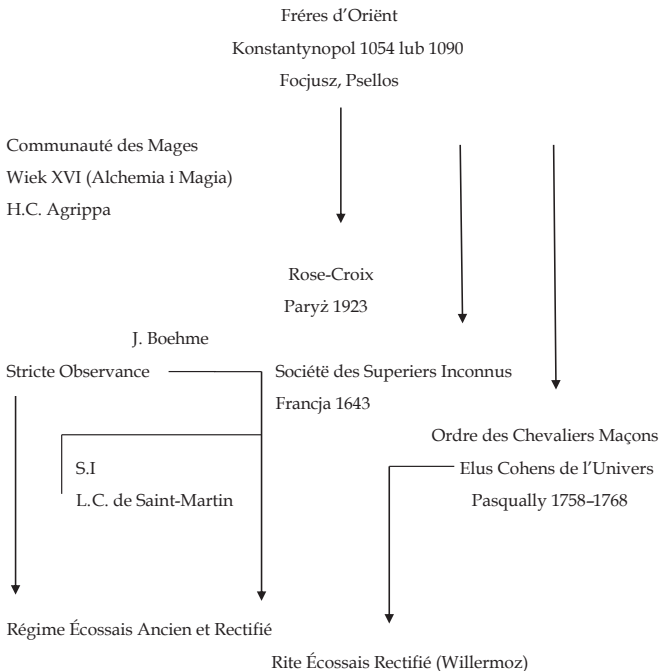


Źródło: <http://www.ofmso.com/> [dostęp: 16.01.2016].

Willermozizm tedy był ruchem względem martyнизmu odrębnym w formie Rite Écossais Rectifié. Transmitował go w nowoczesność z użyciem templariuszowskich tradycji zwłaszcza po 1945 r.



we Francji. Jeśli przechowywał naukę Saint-Martina, czynił to z nawiązaniem do źródeł mających go historycznie dodatkowo uprawomocnić, mianowicie różokrzyżowych autorytetów XVII wieku: Heinricha Khunratha, Aleksandra Sethona, Michała Sędziwoja czy przede wszystkim Jakuba Boehmego i wiana tradycji Les Frères d’Oriënt. Ta ostatnia należy do inicjatywy konstantynopolitańskiej z 1054 albo z 1090 r., z okresu należącego do historii poprzedzającej pierwszą wyprawę krzyżową. Jej pochodzenie przypisuje się Focjuszowi i Michałowi Psellosowi, dwóm wybitnym postaciom nie tylko Zakonu Frères d’Oriënt, także bohaterom dziejów Bizancjum tego okresu, którzy pod patronatem cesarza Aleksego I Komnena (1048-1118) są jego autorytetami i liderami. Frères d’Oriënt są początkiem późniejszej serii historycznych przedsięwzięć podobnego rodzaju. Poniższy diagram przedstawia ją z uwzględnieniem dzieł organizacyjnych Pasqually’ego, Saint-Martina, jak i Willermoza:





Willermoz odnajduje we Frères d’Oriënt dodatkową przesłankę i motywację własnej doktryny. Chodzi o odkrycie prawomocnych historycznie źródeł współczesnej mu masonerii. Chodzi także o – jak pisał – powiązanie wszystkich jej gałęzi wyrastających z tego samego pnia<sup>12</sup>. Taki zamiar wymaga odwołania do historii. Zamiar ten zorganizowany jest szczególnie dla ezoterii (kultury ezoteryzmu) strategią poznawczą. Polega ona na metodologii przeniesienia i kontaminacji – przeniesienia różnych wydarzeń i tematów historycznych do własnej genealogii i struktury działania; kontaminacji własnych idei różnymi co do treści i konstrukcji formami symbolicznymi i mitologicznymi. W gatunkach literackich strategię tę odnajdujemy w mistrzowskiej formie u Jana Potockiego w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*<sup>13</sup>. Jest ona aktywna w *Don Kichocie* Miguela de Cervantesa<sup>14</sup>. Z powodu tej metodologii nie da się nie zauważyć pewnej, w historiografii martyńizmu wcale mało znaczącej, uzurpacji co do racji samej nazwy „martyńizm”. Jean-François Var skłonny jest wiązać tę nazwę z imieniem Martinèza de Pasqually’ego<sup>15</sup>. Wedle Arthura Edwarda Waite’a z *A New Encyclopaedia of Freemasonry* nazwa „martyńizm” ma inspiracje w św. Marcynie, sławnym biskupie z Tours (316–397), którego nauki miały stanowić podstawę rytu z 1770 r., owego Écossais Rectifié de Saint-Martin<sup>16</sup>. Aspiracja zawłaszczania historycznie odległych przeszłości i mitologicznych źródeł tożsamości własnej właściwa jest chronicznie formom swoistych krytyk kultury, jeśli występują one w postaci ruchów i ugrupowań społecznych o uniwersalnych

<sup>12</sup> J.-F. Var, Willermoz, *Jean Baptiste*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston 2006, s. 1171. Zob. Ch. MacEvitt, *The Crusaders and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia 2008.

<sup>13</sup> J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. F. Rosset, D. Triaire, przeł. A. Wasilewska, Kraków 2015.

<sup>14</sup> M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A.L. Czerny, Z. Czerny, posłowie J. Gondowicz, Warszawa 2004.

<sup>15</sup> J.-F. Var, *Martinism: First Period*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism...*, s. 770–779.

<sup>16</sup> A.E. Waite, *Martinism*, [w:] tegoż, *A New Encyclopaedia of Freemasonry*, wstęp E. McLaughlin, Wellingborough 1994, s. 220–228.

celach. Ich liczne przejawy rejestrują historycy literatury. Odnajdują je zwłaszcza w dziejach rozmaitych przemian o charakterze fundamentalnym w polityce, kulturze, w strukturach społecznych. Jak dowodzi Sharon Achinstein na przykładzie siedemnastowiecznej Anglii, modele kontrowersji fundamentalnych w polityce i kulturze realizują się w literaturze i religii wyraźniej może niż w traktatach naukowych i praktykach ustrojowych<sup>17</sup>. Ezoteria jest polem i ruchem tych modeli. Okoliczność, iż w swych początkowych wersjach występują one w formach swoistej kultury konspiracji, nie jest czymś zaskakującym. Przeciwnie, każda platonizująca praktyka, a ezoterym jest w swej tendencji głównej jej użyciem, pielęgnuje konspiracyjne drogi dochodzenia do swych prawd. Jego struktura podstawowa oparta na wartościujących odróżnicowaniach tego, co oddzielone/nierzeczywiste/bezwartościowe, od tego, co okultystyczne/rzeczywiste/witalne, konstytuuje jego rzeczywistość, platońskie τὰ ὄντα (z *Fedona*), byt rzeczywisty.

Że ruchy tego rodzaju potrzebują mitologii i legendy, dowodzi jedna z wielu dróg kształtowania się ich tożsamości, mitologizacja genealogii, gdy same zaliczają się – jak chce Wouter J. Hanegraaff – do nurtu *prisca theologia* lub *philosophia perennis*<sup>18</sup>. Jeśli tedy Frères d’Oriënt miał stać za ezoteryzmem historycznie zidentyfikowanym w ruchach nowoczesnych, jak u Willermoza, nie dziwi nazwa czasopisma „Initiation”, bo wprost uzasadnia się jako głos „Superieur Inconnus”, czyli „S.I” – tak jak występuje to pojęcie i ta abrewiacja w pismach Saint-Martina piszącego pod pseudonimem Nieznany Filozof (Inconnus Pholosophe), swoistej aspiracji intelektualnej europejskiej arystokracji, w tym owej „jedenastki” Papusa, której postaci należą do głównych nurtów francuskiej masonerii. To bohaterowie i autorzy jej modernistycznych doktryn, tajemnic, praktyk inicjacyjnych, inicjatyw organizacyjnych: Stanislas de Guaita, Lucien Chamuel, Paul Sédir, Paul Adam, Lejay, George Montiere, Charles Barlet,

<sup>17</sup> S. Achinstein, *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge 2003.

<sup>18</sup> W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge–New York 2012, s. 6.

Claude Burget, Augustin Chaboseau, Maurice Barrès, Joséphin Péladan. Dymisja z członkostwa dwóch ostatnich spowodowała zastąpienie ich przez Marca Havena i Victora-Émile'a Micheleta, tego drugiego wartego pozakronikarskiej uwagi z racji sprawstwa *Compagnons de la hiérophanie*, dziełka, z którego dowiadujemy się nie tylko o szczegółach biograficznych pozostałych członków Najwyższej Rady Reguły Marynistów, ale także o detalach ich dorobku z czasu najważniejszych wydarzeń ruchu martynistycznego i jego znaczenia dla iluministycznej praktyki wolnomularstwa europejskiego<sup>19</sup>. „L'Initiation” jest na początku pismem przyjaciół tworzących – bo myśl o instytucjonalizacji organizacyjnej nadawała im rozmachu – Niezależną Grupę Studiów Ezoterycznych. Skupiała ona tedy uwagę zrazu na badaniu rozmaitych ruchów okultystycznych końca XIX wieku, tak jak planował je Papus, i początku XX wieku, tak jak je Papus i Groupe Indépendant d'Études Ésotériques realizowali do śmierci swego dowódcy w 1916 r. Czym wszakże jest ów ezoteryzm w wieku i okresie, w którym inicjatywy tego gatunku należały już do wyodrębnionych zainteresowań doktrynalnych i praktycznych, jeśli stanowi pojęcie różne od swych uporządkowanych systematyzacji, czyli ezoterycyzmu?

## Klasyfikacja znaczeń.

### Ponadempiryczność zjawiska

Wiadomo wszakże, że sam termin „ezoteryzm” jako uporządkowany przedmiot badania i systematyzacji znaczeń pojawia się – jak wykazała Monika Neugebauer-Wölk<sup>20</sup> – u Johana Philippa Gablera w 1792 r. w edycji studium Johanna Gottfrieda Eichhorna

<sup>19</sup> V.-É. Michelet, *Compagnons de la Hierophanie. Souvenirs du mouvement hermétiste à la fin XIXe siècle*, Paris 1937.

<sup>20</sup> M. Neugebauer-Wölk, *Der Esoteriker und die Esoterik: Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*, „Aries. The Journal of Western Esotericism” 2010, t. 10, nr 2, s. 217–231.

pt. *Urgeschichte*. Pod pojęciem *Esoterik* kryją się tam pytania i problemy w dyskusji nad pitagorejskimi podstawami masonerii. Słowem, *Esoterik* to badanie źródłowych podstaw jakiejś sprawy, nazwy, ruchu, bytu, które sens czerpie z Grecji klasycznej<sup>21</sup>, zgodnie z greckim *esoteric* (ἑσωτερικός, „to, co sprawia podstawę jakiegoś pojawienia się w bycie”), pokrewne, czasem identyczne z *acromatic* (ἀκρόαμα, „przekazywany ustnie wybranym uczniom”). Od Arystotelesa, Lukiana z Samosat, później z antyku chrześcijańskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita Rzymskiego, Jamblicha pojęcie to przeciwstawia się temu, co jest egzoteryczne, greckie ἑξωτερικός, „nadane z zewnątrz”. Ezoteryczne to tyle, co wybrane w świetle własnej podstawy bycia, nie zaś ugruntowane z zewnątrz (egzoteryczne). Dyskusje z podstawą i rozwinięciem tego pojęcia w Europie końca XVIII wieku ożywiane romantyzmem w każdym z jego wszechstronnych inspiracji obecne są także we Francji, czego dokumentem jest studium Jacques’a Mattered z 1828 r. pt. *Histoire critique du Gnosticisme*<sup>22</sup>. W krótkim czasie termin ten rozgasa się w angielskim i innych językach, których pole semantyczne określa swym rodowodem, ale już ekspandującym poprzez liczne filiacje zainteresowań, hipotez, uogólnień. Pytając o etymologię słowa, w którym owo *eso* odnosi się do kategorii wnętrza, zaś rdzenne *ter* do demonstrowanej opozycji i krytyki, z jaką ma przeciwstawiać się wszystkiemu, co owemu wnętrzu stoi na drodze, z trudem daje się wysłowić jego sens pierwotny jako jemu tylko właściwy, by tak rzec, jego prawda immanentna bezsprzecznie jemu się sprawiedliwie należąca. Tego dowieść się już nie da w tłoku rozmaitych jego zastosowań, zindywidualizowanych projekcji, ideologicznych założeń. Możliwa jest – jak postuluje Antoine Faivre – inwentaryzacja jego znaczeń efektywnie zajmujących uwagę licznych badań, to znaczy możliwa jest diagnoza

<sup>21</sup> Zob. *Esoteric*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism...*, s. 336–337.

<sup>22</sup> Zob. J.-P. Laurant, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, Lausanne-Paris 1992. Zob. także A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994; tenże, *Western Esotericism. A Concise History*, Albany 2010.

sensu pojęcia „ezoteryzm”<sup>23</sup>. Ezoteryzm to wyróżniona praktyka kultury. Jej ujęcie w wyeksponowanej doktrynie, analizie, interpretacji, dyskursie ustanawia nowy przedmiot i metodę badania kultury. Możliwe jest podjęcie zaawansowanego badania, którego kierunek wyznacza metodologiczno-teoretyczny pomysł Juliana Strubego<sup>24</sup>. Idzie o analizę ezoteryzmu nie tylko jako zjawiska w kulturze zachodniej, ale także o takie badanie, wewnątrz którego uwzględnia się jego osobliwości przedmiotowe i metodologiczne, jako pewien warunek tej kultury.

Na początek znaczenie pierwsze: ezoteryzm, czyli pojęcie rozproszone w popularnych dyskursach wietrzonych jakąś tajemnicą. Obejmuje najróżniejsze gatunki wiedzy i tradycji; tradycje mądrości orientalnej, jogę, tajemną wiedzę Egiptu, ufologie, astrologię, wszystkie odmiany ćwiczeń i instrukcji wróżbiarskich, parapsychologię, liczne odmiany Kabały, alchemię, magię, masonerie, tarot, New Age, Nowe Ruchy Religijne, channeling, także praktyki okultystyczne, jawne i niejawne dyskursywnie metafizyki. W różnorodności jego użycia mieszczą się swobodne skojarzenia i obrazy, tematy i formy, motywy ontologicznej androginii, Kamienia Filozoficznego, Zagubionego Słowa, Duszy Świata, sakralnej geografii, podręcznikowej magii itd., itp. Definicja tego znaczenia zakłada tedy dowolny dyskurs jakiejś tajemnicy. Jej struktura i granice są z istoty niedostępne rozumieniu bez uznania jakiegoś iluministycznego poznania. Tajemnica odsłania się mocą szczególną wedle swej własnej inicjatywy, jest dana w akcie swych ujawnień.

Znaczenie drugie odnosi się do nauki o faktach lub procesach tajemnych, ukrytych intencjonalnie, celowo, rozmyślnie. Wiąże się tedy z wiedzą utajnioną dostępną wszelako dla wtajemniczonych, wybranych, wiedzą akromatyczną, niedostępną dla profanów. To,

<sup>23</sup> A. Faivre, *Esotericism*, [w:] tegoż, *Western Esotericism...*, s. 1–5. Zob. także W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London 2013, s. 1–17. Hanegraaff rozwija ustalenie Moniki Neugebauer-Wölk.

<sup>24</sup> J. Strube, *Transgressing Boundaries. Social Reform, Theology, and the Demarcations between Science and Religion*, „Aries. Journal for the Study of Western Esotericism” 2016, t. 16, nr 1, s. 1–11.

co ezoteryczne jest w takich zastosowaniach identyczne z tym, co wtajemniczone z wybraństwa. Wynajęte dla opisu rozmaitych doktryn, zwłaszcza przez historyków religii, znaczenie to ogarnia każde z początkowych ruchów religijnych, np. ruchy pierwszych chrześcijan, które swą prawomocność ugruntowują w doświadczeniu tajemnej historii przeznaczonej wybranym jej świadkom, uczniom lub zwolennikom. W potocznych komunikatach znaczenie to posługuje się kategorią tajemnicy jako sekretu zazdrośnie i długowiecznie, przede wszystkim efektywnie strzeżonego przez magisterium jakiejś zorganizowanej wspólnoty, kościoła w szczególności. W repertuarze owych sekretów zarówno jest utajnione życie Chrystusa, o którym z definicji nic wiedzieć nie można, jak i są owe domysły o jego relacjach rodzinnych, z uczniami i niewiastami, szczególnie z Marią Magdaleną, które były inspiracją popularnym w kulturze masowej tematami i opowieściami, czy to bardziej wyrafinowanym, jak w przypadku *Imienia Róży*, *Wahadła Foucaulta*, *Cmentarza w Pradze* Umberta Eco, czy pisanych w konwencji teorii konspiracji powieściami Dana Browna, w których idea podejrzenia spełnia się w odkrywaniu tajemnicy demaskowanych śledztwem pasjonata profesjonalisty wiedzy, symboli i praktyk tajemnych, czy też w esejach historiograficznych Klausu-Rüdigeru Maia, z jego bestsellerowymi tytułami: *Tajemne religie*, *Tajemne związki*, *Watykan*. Pod tym względem jednak nie konkurują ani talentem, ani dramaturgią, ani suspensem z *Notre-Dame de Paris* (polskie wydanie *Katedra Marii Panny w Paryżu*, pierwsze angielskie z 1833 r. pod tytułem *The Hunchback of Notre Dame*) Victora Hugo. Gdyby je wszystkie mierzyć powieścią Tomasza Manna *Józef i jego bracia*, wolno je potraktować na poziomie ich własnych zainteresowań motywami ezoteryzmu; są mianowicie replikami popolicie znanych motywów z pewną umiejętnością ich rozumienia dostosowanego do formy artystycznej dzieła. Próżno w nich, poza Tomaszem Mannem, szukać fascynacji badawczej, możliwości odkryć zjawiska z poziomu estetycznej ekspresji. Ich jawna kontaminacja z misją kultury masowej pożera jakiegokolwiek intencje analityczne. Formy zaś artystyczne są iluministycznie błahe, jakiś kryminał,

jakiś thriller, jakiś esej historyczny. Są reprezentacją, o różnym wyglądzie estetycznym, ciekawości służalczej względem marketingowych sukcesów i trafnym odczytaniem możliwości kryjących się za tematami ezoterycznymi w zapotrzebowaniach masowych. Definicja tego drugiego znaczenia pojęcia „ezoteryzm” korzysta z eksploatacji kategorii spisku, którego efektywność jest korelatem tajemnicy. Tajemnica ściągnąca na siebie podejrzenia to ulubione zainteresowania policji. Ezoteryzm jako suma spisku i tajemnicy to zajęcie mentalności z kultury masowej, która bezpiecznie się czuje w podziwie dla detektywistycznych wyczynów jej bohaterów. Faktycznie, policja w części swych zajęć żyje z produkcji tajemnicy – w przeciwnym razie tracą na atrakcji widowiska i opowieści z jej postaciami, bez mnożenia których nie ma wyobraźni masowej.

Znaczenie trzecie pojęcia „ezoteryzm” ma sygnaturę okultystyczną. Jest w istocie kultem natury głoszącym niewidoczne powiązania między kosmicznymi i przyrodzonymi w jej tworzywie bytami, gwiazdami, metalami, roślinami. Owe powiązania wyznaczają poniekąd sekrety historii człowieka jako takiego. Jej znaczenia są niedostępne zwyczajnej, pospolitej obserwacji historycznej. Domagają się filozofii okultystycznej, szczególnej zdolności, której formy praktykowano od renesansu jako sztuki rozkodowywania, odcyfrowywania sekretów kosmicznych powiązań aktywnych w naturze człowieka. Tak jest pojmowany ezoteryczny Bóg, Bóg ukrycia. Definicja tego znaczenia jest ugruntowana pojęciem kosmicznego ładu ukrytego w regularnościach przyrody.

Znaczenie czwarte opisywanego tu pojęcia to gnoza. Jest ona modusem wiedzy, stylem i pozadyskursywnym sposobem jej osiągnięcia, pozadogmatyczną artykulacją źródłowo samodzielną w dialektyce doświadczenia, jego mityzacji i symbolizacji. Znaczenie to jest historycznie zmienne, determinowane wariacją jego użycia w poszczególnych nurtach, szkołach, doktrynach czy praktykach filozoficznych i artystycznych. Najczęściej kojarzone jest z ćwiczeniem inicjacyjnym bądź inicjacją jako warunkiem wstępnym dostępu do niej. Bywa jednak tak, że jej praktycy zwalniają się z tego rygoru, zwłaszcza w sytuacjach zdefiniowanych przez pojęcie



religijnej mniejszości lub jakiejś innej mniejszości o wyraźnych aspiracjach wiedzy jako twórczości, jako uprzywilejowania i równocześnie legitymizacji wiedzy, czyli gnozy własnej tradycji. Tak postępują rozmaite osoby czy grupy świadome swego wybrania, ludzie transgresji, transów i wizji, którym swe studia poświęca m.in. Ann Taves<sup>25</sup>. Wszelkoniemnie *genus proximum* definicji tego znaczenia odwołuje się do przywileju poznania, selektywności, wyjątkowości otwarcia na odkrywanie skrytości wiedzy. Jej *differentia specifica* ukazuje systematykę wiedzy w tradycji jej rezerwacji i wybrania tych, co mają uprawnienia jej użycia.

Znaczenie piąte ezoteryzmu, czyli problem tradycji pierwotnej. Jej istnienie jest założone w rozmaitych stanowiskach, głoszących, iż dane praktyki religijne, filozoficzne, mądrościowe czy aspirujące do wiedzy o wyróżnionej wartości antropologicznej są jedynie mniej czy bardziej autentycznym jej fragmentem, partykularyzacją historyczną, społeczną, kulturową. Ezoteryzm w tym wydaniu jest strategią poznawczą lub metodą badań zezwalającą na osiągnięciu wiedzy o tym, co pierwotne, jest praktyką rewitalizacji pierwotności wiedzy podstawowej, wiecznej i uniwersalnej w swych składnikach i przeznaczeniach głównych. To znaczenie właśnie zawarte jest w pojęciu perenializmu, *philosophia perennis*, zwyczajowo kojarzonym z filozofią Leibniza i wcześniejszymi tradycjami renesansu, przekraczającego wszakże historyczne i kulturowe dystynkcje, jeśli warto choćby przyjrzeć się twórczości Reného Guénona (1886–1951). Definicja tego znaczenia zakłada czystość i perfekcję wiedzy utajonej w zepsutych najczęściej formach kultury czy religii, w filozofiach i praktykach upadłych różnicującego się świata. Idzie o to, by owej kondycji *philosophia perennis* pozwolić wyróżnić się w doświadczeniu człowieka, pozwolić jej mówić z poziomu człowieka-mikrokosmosu, owego *epitome* stworzenia

---

<sup>25</sup> A. Taves, *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, New York 1999. Zob. także też, *Where (Fragmented) Selves Meet Cultures. Theorising Spirit Possession*, „Culture and Religion” 2006, t. 7, nr 2, s. 123–138.



wedle Jakuba Boehmego, co jest koncentracją kompletną wielorakości świata. Wolno jej przypisywać pochodzenie i inspiracje empedoklejskie, eksploatowane w renesansowej filozofii przyrody, panteizmie wszelakich odmian czy mistyce równie rozległych gatunków. Chodzi w niej o „pokrewieństwo przyrodzone człowieka ze wszystkimi formami bytu, ażeby usprawiedliwić na tej podstawie uniwersalność jego perspektywy poznawczej, a zarazem sformułować wizję istoty ludzkiej bezgranicznie wielorakiej, o nieskończonych potencjach, niejako metafizyczny analogon *l'uomo universale*”<sup>26</sup>.

## Konkluzje. Męt i zamęt w transgresji znaczeń

Te pięć znaczeń, obok wzajemnego pokrewieństwa, różni dostatecznie wiele. Jest każdorazowo sprawą decyzji metodologicznej i wyboru teoretycznego, które z nich preferować w konkretnych zastosowaniach. Kwestia ta jest chroniczna dla wielu pojęć o podobnym statusie: religii, świętości, magii, duchowości czy mistycyzmu. Brane w pierwszym z wyróżnionych znaczeń pojęcie ezoteryzmu może być stosowane do dowolnych konstrukcji, byleby zawierały one przynajmniej jedną z owych jakości ogólnych stanowiących ezoteryzm lub spełniających jedną z jego definicji. Przykład egipskiej wiedzy tajemnej, w skrócie *tajemnego Egiptu*, jest pod tym względem pouczający. Domniemane bądź rzeczywiste formy inicjacji w wiedzę subtelną nie są czymś odmiennym gatunkowo i treściowo od form aktywnych w wielu innych religiach dysponujących kategoriami sakralnych tajemnic. Jeśli pominąć wyobrażone imitacje tej tajemnej wiedzy, owe *imaginaire*, co jest nie tyle jakimś przeświadczeniem, wiarą, przypuszczeniem, obrazem, ile reprezentacją w jakiejś dyskursywnej formie, mowie, dziele literackim

<sup>26</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 282.

czy dziele sztuki, tendencją myśli, niemieckim *Weltbild*, angielskim *the imaginary* albo *the imaginary World*, mają one tyle samo uzasadnienia co swoiście demonstrowana egiptomania w różnych nurtach zachodniego ezoteryzmu. Jest ona jego tematycznym repertuarem, wewnątrz którego swobodnie gromadzą się zjawiska różne w jednym worku problemowym.

Znaczenie drugie pojęcia ezoteryzmu jest obustronnie nieodpowiednie, już to jako zbyt obszerne, już to jako zbyt wątle. Za obszerne, gdyż idea intencjonalnie ukrytych stanów rzeczy jest uniwersalna. Nie ma tedy narzędzi jego specyfikacji kulturowej, społecznej czy filozoficznej. Pole jego rozszerza się swobodnie. Za wątle, gdyż, fałszywie poniekąd, definicją operacyjną ogranicza to znaczenie do procesów od piętnastego stulecia do stulecia siedemnastego, alchemii, neoaleksandryjskiego hermetyzmu, teozofii, różokrzyżowców. W istocie przeważająca część alchemii, np. materialna i duchowa, nie reprezentuje świata tajemnego, przeciwnie, ogłasza się techniką dostępną pospolicie, publikując swe wyniki wszem wobec. Renesansowy hermetyzm zaś to jedna z demonstracji ówczesnego humanizmu otwartej dla każdej jako tako wykształconej osoby. Nie podpada pod te definicje teozofia, bo jej utwory krążą po różnych środowiskach, chrześcijańskich i pozachrześcijańskich. Różokrzyżowcy także nie tłumaczą się tym znaczeniem ani jego definicją. Głoszą swobodną praktykę dostępną dla rozmaitych programów, najczęściej o polityczno-religijnym charakterze.

Znaczenie trzecie – czyli rzeczywisty świat jako jakość ukryta z natury – nie wyróżnia się jakąś zdecydowaną lokalizacją kulturową. Jego pole semantyczne eksplorowane jest we wszystkich kulturach ze specyficzną dlań konotacją, bywa, że z bardziej lub mniej udaną preferencją swych definicji wyjściowych.

Nie inaczej jest ze znaczeniem czwartym – czyli ezoteryzm jako gnoza. Dzieli ze znaczeniem, jednocześnie nadmiernie i wątle określonym, pola semantyczne i skojarzenia co do treści rozmiarowo otwarte. Bez wątpienia próby badania ezoteryzmu jako gnozy są dość obfite w wyniki. Ich utożsamienia wszelako muszą

wliczać słabo uzasadnione koszty tej operacji, gdy rozszerzają swe procedury na ekwiwalentne kategorie kultur pozaeuropejskich, Indii i Dalekiego Wschodu. Nietrudno obserwować łamańce semantyczne i logiczne takich prób w asymilacji wzajemnej różnych znaczeniowych obciążeń odmiennych co do systemu kulturowego pojęć wyjściowych. Szkołą ich odróżnień, wszechstronności dystynkcji są prace Woutera J. Hanegraaffa, Antoine'a Faivre'a, Roelofa van den Broeka czy Jeana-Pierre'a Bracha. Wydana pod ich kierunkiem, opieką i redakcją *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*<sup>27</sup> zakłada rozumienie różnic i tendencji historycznych, połączeń w całościach kultury. Trzeba jednak zapytać, co owe kontaminacje usprawiedliwia. Pytanie to wiąże się z metodologiczną i teoretyczną dyscypliną socjologii ezoteryzmu. Wkraczają także na terytoria kulturowej psychologii, dyscypliny co prawda względnie młodej, ale już dobitnie odkrywającej doświadczenia duchowości ezoterycznej w kulturach hinduizmu, form gnozy ujętej w terminach osobistego doświadczenia zdolnego do ekspresji narratywnej.

Znaczenie piąte pojęcia ezoteryzmu pozwala na rozumienie swej definicji w dwu zastosowaniach, ezoteryzmu i w praktykach jego uporządkowania w kulturze; tego drugiego jako doktryny, poszczególnej teorii społecznej swego znaczenia, swej normatywnej doniosłości, aksjologicznej odrębności, wyróżnionej w kulturze wiedzy i równocześnie jej interpretacji w terminach swoistego dyskursu. Te racje upoważniają – tak czyni Antoine Faivre – do wyróżnienia ezoteryzmu w postaci osobnego nurtu badań. Ezoteryzm jako przedmiot i współmierna mu metoda badań jest względnie nową dziedziną zainteresowań<sup>28</sup>. Przysługuje jej, na gruncie so-

---

<sup>27</sup> *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden–Boston 2006.

<sup>28</sup> W języku angielskim termin *esotericism* oddaje znaczenie takiego ujęcia. To pojęcie strukturalnie oznaczonego nurtu w kulturze, podczas gdy *esoterism* lub *esoteric* to określona jego forma i przypisane mu znaczenie. W słownikach i encyklopediach najczęściej są utożsamiane. Termin *esotericism* występuje w licznych pracach redagowanych w tym języku, w tym Faivre'a i Hanegraaffa. Zob. *Bibliografię*. W języku polskim nie ma odpowiednika tego pojęcia. Termin

cjologii i historii kultury, osobne miejsce. Wymaga tedy osobnego omówienia.

## Bibliografia

- Achinstein S., *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge 2003.
- Amadou R., *Le Feu du soleil. Entretien sur l'alchimie avec Eugène Canseliet*, Paris 1996.
- Amadou R., *Occident, orient: parcours d'une tradition. Gnostica*, Paris 1967.
- Ambelain R., *La Kabbale pratique*, Paris 2013.
- Ambelain R., *Sacramentaire du rose-croix*, Paris 1995.
- Ambelain R., *La notion gnostique de démiurge*, Paris 2003.
- Barrucand P., *Les sociétés secrètes: Entretiens avec Robert Amadou (Connaissance de l'inconnu)*, Paris 1978.
- Blitz E., *Social Science and Freemasonry*, [e-book], Cornell Digitaly Collection, 2009.
- Boucher J., *La symbolique maçonnique*, Paris 1998 (I wyd. Paris 1948).
- Caillet S., *La Franc-maçonnerie égyptienne de Memphis-Misraïm*, wstęp R. Amadou, Paris 2003.
- Cervantes Saavedra M. de, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A.L. Czerny, Z. Czerny, posłowie J. Gondowicz, Warszawa 2004.
- Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston 2006.
- Esoteric*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston 2006, s. 336–337.
- Faivre A., *L'ésotérisme*, Paris 2003 (I wyd. Paris 1992).
- Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.
- Faivre A., *Western Esotericism. A Concise History*, Albany 2010.
- Granhölm K., *The Sociology of Esotericism*, [w:] *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, red. P.B. Clarke, New York–Oxford 2009, s. 783–799.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge–New York 2012.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London 2013.

---

„ezoterycyzm”, jakkolwiek miałby uzasadnienie, nie jest powszechnie akceptowany.

- Kasperk A., *Prospects for Practicing the Sociology of Esotericism in Studies on the New Age. Characterisation of Selected Standpoints*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 13.
- Kolakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965.
- Laurant J.-P., *L'Ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, Lausanne-Paris 1992.
- MacEvitt Ch., *The Crusaders and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia 2008.
- Michelet V.-É., *Compagnons de la Hierophanie. Souvenirs du mouvement hermétiste à la fin XIXe siècle*, Paris 1937.
- Neugebauer-Wölk M., *Der Esoteriker und die Esoterik: Wie das Esoterische im 18. Jahrhundert zum Begriff wird und seinen Weg in die Moderne findet*, „Aries. The Journal of Western Esotericism” 2010, t. 10, nr 2, s. 217–231.
- Pasqually M. de, Amadou R., *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés vertus et puissance spirituelles et divines*, Paris 1993.
- Pernety A.-J., Blitz E., *Treatise On The Great Art: A System Of Physics According To Hermetic Philosophy And Theory And Practice Of The Magisterium*, Whitefish 2010.
- Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. F. Rosset, D. Triaire, przeł. A. Wasilewska, Kraków 2015.
- Strube J., *Transgressing Boundaries. Social Reform, Theology, and the Demarcations between Science and Religion*, „Aries. Journal for the Study of Western Esotericism” 2016, t. 16, nr 1.
- Taves A., *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, New York 1999.
- Taves A., *Where (Fragmented) Selves Meet Cultures. Theorising Spirit Possession*, „Culture and Religion” 2006, t. 7, nr 2, s. 123–138.
- Tiryakian E.A., *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York 1974.
- Trzcińska I., *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. Monografie”, Kraków 2013.
- Var J.-F., *Martinism: First Period*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston 2006, s. 770–779.
- Var J.-F., *Willermoz, Jean Baptiste*, [hasło w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden–Boston 2006, s. 1171.

Waite A.E., *Martinism*, [w:] tegoż, *A New Encyclopaedia of Freemasonry*,  
wstęp E. McLaughlin, Wellingborough 1994, s. 220–228.

<http://linitiation.eu/index.php/la-revue-l-initiation/sommaires-complets/1888-et-1889>.

<http://www.linitiation.eu/index.php/la-revue-l-initiation/dernier-numero>.

[http://eruizf.com/martinismo/papus/gerard\\_encausse\\_papus.html](http://eruizf.com/martinismo/papus/gerard_encausse_papus.html)

<http://www.freemasonry.org>.

<http://www.ofmso.com>.

Marcin Zarzecki

# Postmodernistyczne rozterki popkultury w metaforyce New Age

Zacznijmy od koniecznych usprawiedliwień: perspektywa komparatystyki idei, światopoglądów, doktryn, ideologii obliguje do uznania za aksjomat konstrukcjonizmu zawartego w wywodzącej się z neokantyzmu koncepcji Maxa Webera, który prowadzi do rygorystycznego wniosku o braku bezpośredniego dostępu do rzeczywistości poznawanej – a tzw. fakt społeczny ujawnia się przez aprioryczne przyjęcie określonych założeń ideowych. Po usprawiedliwieniu natury metodologicznej czas na asekurację poznawczą: podczas dokonywania opisu i analizy kategorii wielozmiennych oraz latentnych, konieczne wydaje się zawężenie wielu wątków do wybranych, posiadających przy tym wartość referencyjną. Zakładamy przy tym, iż metaforyka jest „sposobem nazywania rzeczy i zjawisk, oczywistym i naturalnym ze względu na relacje podobieństwa pomiędzy kojarzonymi obiektami w różnych obszarach komunikacji, które wymagają skutecznego, dobitnego formułowania wypowiedzi”<sup>1</sup>. Używając klasyfikacji Jürgena Habermasa, podziału rzeczywistości społecznej na świat życia i system organizacji państwa zapośredniczone sferą publiczną, postrzegamy ów trzeci obszar właśnie jako „nasycony” symbolami i z perspektywy poszukiwania postmodernistycznych znaczeń najbardziej podlegający metaforyzacji<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Fras, *Komunikacja polityczna. Wybrane zagadnienia gatunków i języka wypowiedzi*, Wrocław 2005, s. 153 i nast.

<sup>2</sup> Tamże, s. 157.

Opozycja *sacrum* – *profanum* jest uniwersalnym składnikiem zjawisk religijnych, będącym rezultatem dwoistości ludzkiej natury. Człowiek w antropologii Émile’a Durkheima to *homo duplex* – istota rozdarta pomiędzy rozumem i instynktami oraz duszą i ciałem. W metaforach religijnych New Age zauważyć można istnienie formalnych i nieformalnych zakazów wyznaczających linię demarkacyjną pomiędzy wymiarem sakralnym a wymiarem świeckim, ale granica nie posiada już tej oczywistej klarowności, charakteryzującej konwencjonalne systemy religijne. *Sacrum* i *profanum* przenikają się nawzajem, a w pojęciu popkultury ulegają symbiotycznemu utożsamieniu. Instytucje popkultury tworzą więc swoistą przestrzeń pogranicza, w której funkcjonowanie tradycyjnej dychotomii ulega naruszeniu. W metaforyce New Age odnajdujemy uniwersalną opozycję *sacrum* – *profanum*, ale w postaci przeobrażonej, gdzie antropocentryzm przyjmuje funkcję nadprzyrodzoności, lecz nadprzyrodzoności pozbawionej swoich konstytutywnych atrybutów, zapośredniczonej przez popkulturę i wymagającej dodatkowego uprawomocnienia. Zasadne jest zatem pytanie o w pełni uprawomocnioną interpretację zjawisk z obszaru New Age w kategoriach religii.

W dychotomicznej typologii definicji pojęcia „religia” wyodrębnia się określenia substancjalne i funkcjonalne, identyfikowane zazwyczaj z określeniami ekskluzywnymi i inkluzywnymi. Zwolennicy definicji substancjalnych (np. Melford E. Spiro czy Władysław Piwowarski) włączają w zakres *definiensu* kategorię nadprzyrodzoności, natomiast reprezentanci określeń funkcjonalnych (np. Durkheim, John Milton Yinger, Robert N. Bellah czy Clifford Geertz) koncentrują się na funkcjach, jakie zjawiska religijne pełnią w życiu jednostki, w grupie społecznej i w większych zbiorowościach<sup>3</sup>. Ruch New Age propaguje idee panteistyczne, a właściwie monistyczne, i głosi wersję skrajnego antropocentryzmu, którą Rett Ludwikowski z Catholic University of America, w tytule swojej

---

<sup>3</sup> Zob. M. Zarzecki, *Definicje religii w ujęciu socjologicznym*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” 2003, nr 73, z. 3, s. 171–181.



pracy, określa mianem idei „Ja-Bóg” (I-God)<sup>4</sup>. Deifikacja człowieka, traktowana w sposób psychologiczny jako „połączenie z większą Jaźnią – niewidocznym kontynentem, na którym wszyscy budujemy dom”<sup>5</sup> lub jako przejście indywidualnego „ja” do Jaźni kolektywnej i Jaźni kosmicznej, ma urzeczywistniać się przez zastosowanie technik przekształcających świadomość. Struktura „duchowości” ruchu Nowej Ery bazuje zatem na psychologicznej procedurze, która uzyskuje status metody soteriologicznej, przy jednoczesnym wyrugowaniu kategorii nadprzyrodzonosci. Implikuje to konstatację, iż zgodnie z definicją substancjalną New Age nie może być uznany za religię *sensu stricto*. Z kolei przy akceptacji określeń funkcjonalnych ruchu Nowej Ery, na równi z humanizmem, psychoanalizą, Luckmannowską „religią niewidzialną”, „religią cywilną” Bellaha, marksizmem i nazizmem powinien być zaliczany do zjawisk religijnych lub przynajmniej do surogatów religii. Ponieważ jedynie definicje substancjalne pełnią funkcję delimitacyjną i oddzielają religię od zjawisk innego typu, przyjmując perspektywę ekskluzywistyczną i tak jak socjolog Krzysztof Olechnicki uznają, iż New Age jest kulturą alternatywną i współczesnym ruchem społecznym, dążącym do „idealnej formy społeczeństwa i kultury, opartej na zasadach powszechnej współpracy, pokoju i osobistego rozwoju, która zostanie osiągnięta na drodze ewolucyjnej fuzji jednostkowych transformacji duchowych”<sup>6</sup>. Owa definicja akcentuje elementy społeczno-kulturowe, a równocześnie sugeruje obecność w ruchu Nowej Ery wątków psychologiczno-duchowych, które z pewną dowolnością można określić jako quasi-religijne<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> R. Ludwikowski, *Ja-Bóg, czyli życie po życiu Nowej Ery*, Kraków 1992.

<sup>5</sup> M. Ferguson, *Na rozdrożu: przemiana ludzi*, przeł. P. Macura, [w:] *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 34.

<sup>6</sup> K. Olechnicki, *New Age, Kościół wobec wyzwania Wodnika*, Warszawa 1998, s. 51 i nast.

<sup>7</sup> Zob. M. Zarzecki, *New Age i postmodernizm, czyli o losie sacrum w ponowoczesnym świecie*, [w:] *New Age – zagadnienia i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 78–93.

Francuski socjolog Jean Séguy zwrócił uwagę na idealnotypiczną definicję religii, która ujawnia się w pracach Maxa Webera pomimo jego wstępnego, metodologicznego założenia o definiowaniu zjawisk religijnych na końcu analiz. Zdaniem Séguya w dziełach Webera „religia jest formą zbiorowego działania, społecznie uznaną za «inną», a jako taka jest nośnikiem sensu; odsyła do «mocy nadprzyrodzonych», przedmiotów indywidualnego doświadczenia i zbiorowego kultu; reguluje ona stosunki ludzi z tymi mocami”<sup>8</sup>. Wszystkie te kryteria spełniają religie historyczne, ale Weber posługiwał się kategoriami religijnymi także do opisu zjawisk należących tradycyjnie do sfery *profanum*, zwłaszcza do polityki i nauki. Séguy twierdzi zatem, iż autor dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* używał pojęć religijnych w kontekście świeckim w sposób metaforyczny. New Age nie jest religią w sensie Weberowskiej definicji idealnotypicznej, ale funkcjonuje w kategorii religii analogicznych. Fakt odczytywania rzeczywistości świeckiej za pomocą pojęć religijnych jest konsekwencją zachodzącego w nowoczesnych społeczeństwach procesu metaforyzacji. Przyjęcie rozróżnienia zaproponowanego przez Séguya umożliwia wprowadzenie elementu dynamiczności do określeń socjologicznych, podkreśla istnienie różnicy pomiędzy zjawiskami religijnymi a zjawiskami quasi-religijnymi (religiami analogicznymi) oraz pozwala na „uchwycenie” kierunku przemian religii historycznych i innowacyjnych form religijności, w których sfera *sacrum* często jedynie legitymizuje sferę *profanum*<sup>9</sup>.

W relacji postmodernizmu i New Age intrygujące są zbieżności historyczne, a właściwie etiologiczne – w 1979 r. Jean-François Lyotard, profesor uniwersytetu w Paryżu (Paris VIII), opublikował pracę *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, uznaną przez francuskich intelektualistów za manifest „nowej filozofii” – postmodernizmu. W następnym roku ukazała się książka *The Aquarian*

<sup>8</sup> D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 98 i nast.

<sup>9</sup> Tamże, s. 100–103.

*Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, autorstwa Marilyn Ferguson. Amerykańska socjolog wprowadziła do przestrzeni publicznej pojęcie SPIN – Segmented Polycentric Integrated Network, struktury sieciowej pozbawionej centrum, a reprezentującej relacyjną sieć społeczną integrowaną wspólnotą przekonań i wartości<sup>10</sup>. Bez wątplenia chronologiczna zbieżność publikacji nie jest konsekwencją intelektualnych zapożyczeń, ale dowodzi ukonstytuowania się w Europie Zachodniej oraz w Ameryce Północnej społeczno-kulturowego klimatu, w którym radykalne idee filozoficzne i quasi-religijne mogły się zakorzenić. Wydaje się, że każdy nurt filozoficzno-światopoglądowy, ruch społeczny, polityczny czy religijny należy rozpatrywać w szerszym kontekście dynamiki struktury społecznej oraz adaptatywnych zdolności kultury. Także ruch Nowej Ery oraz postmodernistyczna koncepcja jednostki i społeczeństwa nie powstały *ex nihilo*, ale ich geneza i profil ideologiczny zdeterminowane są przez dominujące w kulturze zachodnioeuropejskiej uniwersum wartości i norm oraz sensów i znaczeń, które składają się na umysłowość człowieka ponowoczesnego, czyli według metaforycznej typologii socjologa Zygmunta Baumana – „turysty przez życie”, „włóczęgi” i „gracza”<sup>11</sup>. W literaturze socjologicznej stan badań nad ruchem New Age i nad kategorią ponowoczesności przyjmuje postać analizy socjokulturowej i w niniejszym studium również akceptujemy taką formę rozważań. W znacznej mierze ogranicza to zakres podejmowanych zagadnień i redukuje problematykę filozoficzną do arbitralnie wybranych pojęć, pozwalających na zarysowanie postmodernistycznych rozterek popkultury.

Postmodernizm i ponowoczesność należą do zbioru pojęć wieloznacznych, tym bardziej że ich klarowne określenie łączy się z opisem kultury i społeczeństwa. Wyrazem istniejącego chaosu metodologicznego jest używanie analitycznych kategorii postmodernizmu

---

<sup>10</sup> D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007, s. 50–51.

<sup>11</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

i ponowoczesności jako synonimów dotyczących tego samego zagadnienia. Restrykcyjny ład pojęciowy wprowadza tutaj filozof Terry Eagleton, dla którego postmodernizm to forma, jaką przybiera współczesna kultura, natomiast ponowoczesność to stan myślenia charakteryzujący obecną epokę historyczną<sup>12</sup>. To rozróżnienie jest z tego względu istotne, iż ujawnia socjologiczne roszczenia przedstawicieli postmodernizmu, którzy proponują nową, permanentnie innowacyjną wizję rzeczywistości, a właściwie rewolucyjnie odmienny sposób „mówienia o rzeczywistości”. Nawiązując do semiotyki Charlesa Sandersa Peirce’a, lingwistycznych koncepcji Ferdynanda de Saussure’a, językowych analiz Ludwika Wittgensteina, hipotezy względności językowej Sapira-Whorfa czy poststrukturalizmu lat 80., postmoderniści myśliciele uformowali kolejny nurt epistemologicznego sceptycyzmu, przyłączając się do klasycznych „filozofów podejrzliwości”<sup>13</sup>. W dekonstruktywizmie francuskiego filozofa Jacques’a Derridy kwestionuje się tradycyjną analizę społeczeństwa, twierdząc, iż autentyczna prestruktura zawarta jest w utajonych i wypartych znaczeniach<sup>14</sup>. Co interesujące, owa refleksja znajduje swój odpowiednik w ideologii ruchu New Age, który rości sobie prawo do posiadania gnostyckiej wiedzy wyższego stopnia, wiedzy odkrywającej mechanizmy rządzące naturą i kosmosem, a ukrytej w przeszłości przez dążące do monopolizacji wiary chrześcijaństwo. Nieuprawnione jest utożsamianie hermetyzmu, okultyzmu i kabalistycznej interpretacji tekstów z „lekturą symptomalną” Derridy, ale wydaje się, że korzenie nieufności wobec świata tkwią w tej samej egzystencjalnej rozterce, poczuciu nieokreślonej zależności i w istocie mają charakter sensotwórczy. Jeżeli postmodernizm uznajemy za „filozofię podejrzliwości”, to analogicznie do niego ruch Nowej Ery jest swoistą „ideologią podejrzliwości”.

<sup>12</sup> Zob. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 5.

<sup>13</sup> Zob. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 469.

<sup>14</sup> Zob. R. Geisler, *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999, s. 45 i nast.

Koncepcje postmodernistyczne obejmują zagadnienia tradycyjnie rozpatrywane w obrębie nauk społecznych i często spotyka je tragiczny los wielu teorii socjologicznych – przekształcają się w ideologię. W opinii filozof Gertrude Himmelfarb postmodernizm funkcjonuje jako filozoficzne uprawomocnienie feminizmu oraz multikulturalizmu<sup>15</sup>. Metafory New Age nie formułują jedynie treści przekazów na podstawie postmodernistycznych analogii, ale przede wszystkim przez proces metaforyzacji wskazują konstruktywistyczną naturę rzeczywistości społecznej. Np. płeć stanowi jeden z kluczowych kryteriów różnicowania dostępu do władzy, a analiza feminytów ukazuje formy semantycznej degradacji kobiet, określanej także w nurtach feministycznych jako seksizm lingwistyczny<sup>16</sup>. Na kanwie utrwalonych relacji płci i władzy funkcjonują feminyta, które równocześnie odtwarzają i reprodukują stereotypy płciowe związane z ekskluzją kobiet ze stosunku dominacji i podporządkowania. Istnienie w języku polskim męskoosobowej fleksji czasownika w liczbie mnogiej w czasie przeszłym wyróżniającej mężczyzn w relacji do formy gramatycznej niemęskoosobowej prowadzi do androcentryczności fleksji. Androcentryczność podkreśla także pochodność form żeńskich rzeczowników i przymiotników od form męskich. Brak żeńskich odpowiedników męskich stanowisk i funkcji publicznych czyni sztucznym próby feminizacji form męskich, np. „ministra”. Feminyta zawodowe i służbowe budowane są za pomocą przyrostków od form męskich, co podkreśla *de facto* męskulinizacyjną presję zawartą w języku odtwarzającym stereotypy płciowe zakorzenione w społeczeństwie<sup>17</sup>.

Ruch New Age można zaliczyć do formacji społeczno-kulturowych, które implantują we własną strukturę idee postmodernistyczne dla legitymizacji propagowanego obrazu człowieka

<sup>15</sup> Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 911.

<sup>16</sup> Zob. C.M. Renzetti, D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, przeł. A. Gromkowska-Melosik, Warszawa 2005, s. 197.

<sup>17</sup> J. Frasz, dz. cyt., s. 215-217.

i (wszech)świata. Ponieważ postmodernizm to pojęcie niepodlegające jednoznaczności, sporne co do prawomocności, cezury czasowej oraz z powodu sprzeczności zawartych w jego treści, doskonale nadaje się do ideologizacji, bowiem każdy interpretator w istocie definiuje jego znaczenie<sup>18</sup>. Tak jak neoliberalizm przekształcił i zaadaptował postmodernistyczny postulat implozji hierarchicznych struktur, tak ruch Nowej Ery „przepracował” i przyswoił postmodernistyczny motyw wyzwolenia, pluralizmu i różnorodności. Amerykański filozof i psycholog Richard Tarnas, były dyrektor programów badawczych w Esalen Institute w kalifornijskim Big Sur, stwierdza: „na wielu płaszczyznach naleganie postmodernizmu na pluralizm prawd oraz przewyższanie przezeń struktur i fundamentów przeszłości zaczęło otwierać szerszy zakres nieprzewidywalnych możliwości potraktowania duchowych i intelektualnych problemów, które od dawna nurtowały i niepokoiły umysł nowożytny”<sup>19</sup>. Paradoksalne jest, iż postmodernizm, krytykujący intelektualny dorobek cywilizacji zachodniej za konstruowanie „metanarracji”, sam przeobraził się w „wielką narrację” i stanowi teoretyczną nadbudowę radykalnych ruchów społecznych w rodzaju New Age. Zdaniem Paula Heelasa New Age, stanowiąc formę nowoczesnej duchowości, ujawnia swój ewolucyjny wymiar od początków idei XVIII-wiecznego romantyzmu przez ruchy kontestacji do współczesnych koncepcji społeczeństwa konsumpcyjnego. Intrygujące, iż New Age interpretowany w kategoriach „nowej duchowości” przybiera postać dobra konsumpcyjnego, a tym samym jest jedynie rozszerzeniem systemu kapitalistycznego<sup>20</sup>. Wolitywne w sensie konsumpcyjnych wyborów motywy działań sprawiają, że akceptacja aksjologii New Age rozpatrywana jest z pozycji czysto utylitarnej i decyzja

---

<sup>18</sup> Zob. K. Wilkoszewska, *O pojęciu „postmodernizm” uwag kilka*, [w:] *Oblicza postmoderny: teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, s. 6.

<sup>19</sup> R. Tarnas, dz. cyt., s. 481.

<sup>20</sup> Zob. P. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, New Jersey 2008.

o aprobacie określonego światopoglądu uzależniona jest od rachunku ekonomicznego, uzyskanych nagród i poniesionych strat. Prawa kapitalistycznego systemu ekonomicznego obowiązują również w stosunku do „nowej duchowości”, a wielość propozycji religijnych tworzy wolny rynek umożliwiający dokonywanie swobodnych i świadomych wyborów. Przynależność do ruchu New Age zaspokaja potrzeby natury konsumpcyjnej związane z uzyskaniem odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ale także potrzebę przynależności do wspólnoty (potrzebę afiliacji i rewitalizacji wspólnoty), potrzebę kontaktu uczuciowego, wsparcia w momencie kryzysu, potrzebę dominacji i władzy, posiadania dóbr materialnych i podwyższenia statusu społecznego<sup>21</sup>.

Według Janusza Mariańskiego signum „nowej duchowości” jest jej eklektyzm, przy czym „o ile religia jest związana z duchowością, a nawet z niej wynika, to nie każda duchowość musi być religijna. Coraz więcej ludzi realizuje swoje potrzeby duchowe poza sferą religii, a nawet i niekiedy poza sferą *sacrum*”<sup>22</sup>. Wśród „scen religijnych” przynależnych „nowej duchowości” socjolog wyodrębnia ruch New Age oraz typ postawy określanej mianem „duchowego wędrowca”. Etiologię New Age socjolog wiąże z procesami desekularyzacji, która odpowiedzialna jest za „ożywienie tradycyjnej wiary i praktyk religijnych, jak i pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych form duchowości, niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych”<sup>23</sup>. Z drugiej strony ruch New Age to konsekwencja sekularyzacyjnych prądów ideologicznych, w tym postnowoczesnej implozji struktur, bowiem sekularyzacja „jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą «sygnaturą» czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 154.

<sup>23</sup> Tamże, s. 121.

dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji”<sup>24</sup>.

Z kategorią ponowoczesności wiążą się tezy, podzielane przez ideologów Ery Wodnika, o kryzysie współczesnej kultury, o przemianach społeczeństwa epoki industrialnej i o końcu oświeceniowej koncepcji nauki. Paul Heelas łączył New Age głównie z nowoczesnością przez odnajdywanie w ruchu składowych tradycyjnych systemów religijnych oraz metanarracyjnej prezentacji Wodnikowego światopoglądu<sup>25</sup>. Dla Zygmunta Baumana ponowoczesność to po prostu zdystansowane spojrzenie na nowoczesność i jednocześnie próba dojrzałej rekapitulacji osiągnięć epoki nowoczesnej<sup>26</sup>. Prefiks „po-” lub „post-” może sugerować linearną wizję rozwoju społecznego, w której epoka nowoczesna zastępowana jest przez epokę ponowoczesną. Teoretyk „systemu światowego” Immanuel Wallerstein zaproponował w latach 70., aby teorie nowoczesności odłożyć do lamusa, a dokładnie użył dosadnego sformułowania „niech odpoczywa w pokoju” (*Requiescat in Pace*)<sup>27</sup>. Zwolennikiem odmiennego stanowiska jest niemiecki filozof i socjolog Jürgen Habermas, według którego należy raczej mówić o niedokończeniu projektu nowoczesności niż rozwijać dyskurs ponowoczesny<sup>28</sup>. Rozstrzygalność tej teoretycznej opozycji uwarunkowana jest akceptacją określonej opcji filozoficznej, a pojęcie „ponowoczesność”, dla celów krótkiej analizy, można traktować jako zbiorczą kategorię analityczną, obejmującą procesy i zjawiska charakteryzujące tzw. społeczeństwa wysoko rozwinięte, czyli indywidualizm i relatywizm, konsumpcjonizm oraz pluralizm idei i religii wraz z tezą o „urynkowieniu” *sacrum*. Wymienione cechy społeczeństwa ponowoczesnego wyznaczają kierunek dalszej analizy.

<sup>24</sup> Tamże, s. 84.

<sup>25</sup> Zob. A. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005, s. 73.

<sup>26</sup> Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1985, s. 39.

<sup>27</sup> Zob. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996, s. 108.

<sup>28</sup> Zob. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 25–46.



Atrybutywną cechą zachodnich społeczeństw demokratycznych ma być indywidualizm przeciwstawiany totalitarnemu kolektywizmowi lub azjatyckim systemom wartości. Koncepcja antyindywidualistycznych „wartości azjatyckich” bazuje na badaniach empirycznych przeprowadzonych przez Davida Hitchcocka, które jednoznacznie wykazują, że w hierarchii wartości Amerykanów nadrzędną pozycję zajmują prawa jednostki, wolności osobiste i wolność wypowiedzi, zaś dla Azjatów najważniejszy jest ład społeczny, harmonia życia wspólnotowego oraz kwestia odpowiedzialności funkcjonariuszy publicznych<sup>29</sup>. Indywidualizm jest elementem tożsamości obywateli państw Zachodu, tak jak kolektywizm to cecha tożsamości cywilizacyjnej mieszkańców Azji.

W ruchu New Age indywidualizm uległ absolutyzacji, przybierając postać totalnego egocentryzmu i narcyzmu. Heelas twierdzi, że New Age jest duchową manifestacją nowoczesnego indywidualizmu, ale bazującą na uznaniu „duchowego wymiaru porządku naturalnego jako całości”<sup>30</sup>. Ideologowie Nowej Ery głoszą hasła powrotu do autentycznej wspólnoty, w której nastąpi unifikacja „ja” lokalnego z Jaźnią kolektywną i ze świadomością uniwersalną. Droga prowadzącą do zespolenia z innymi ludźmi oraz z transcendentnym kosmosem jest poznanie i transformacja własnej jaźni. Jeden z mistrzów duchowych New Age Swami Muktananda jest autorem stwierdzenia: „Uklęknij przed sobą. Czuj i wychwalaj swój własny byt. Bóg mieszka w tobie jako Ty”<sup>31</sup>. Ujawnia się tutaj eklektyzm ruchu Nowej Ery, ponieważ w jego ideologii połączono zachodnią, kartezjańską autonomię rozumu z hinduistyczną ideą *samadhi*, w której rozdzielenie materii (*prakriti*) i ducha (*puruszy*) prowadzi do samopoznania i zrozumienia natury wszechświata, oraz z japońską filozofią zen, głównie z ideą *satori*, tzn.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> P. Heelas, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, New Jersey 1996, s. 28.

<sup>31</sup> Cyt. za: R.N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, przeł. K. Mądel, K. Skorulski, Kraków 1996, s. 206.

ośnienia, uzyskania stanu samoświadomości<sup>32</sup>. W zastosowaniu praktycznym integruje się medytacyjne techniki religii orientalnych (np. *Hatha Jogę, pranajogę, krijajogę*) z bioenergetyką, terapią Wilhelma Reicha, holoterapią Stanisława Grofa, Rolfingiem, Aricą, kontrolą umysłu Silvy, Neurolingwistycznym Programowaniem (NLP), Holistyczną Terapią Pulsacyjną, terapią *Gestalt* itp. Wspólny element zaanektowanych przez ruch Nowej Ery technik przekształcania świadomości to antropocentryzm, bowiem ich podstawą jest założenie o psychologicznej i duchowej samowystarczalności człowieka, istoty zbawiającej samą siebie. Nie oznacza to, iż wymienione nurty i techniki psychologiczne są rodzajem autosoteriologicznej procedury. Podkreślamy raczej fakt przekształcenia tych technik i przesylenia ich duchowymi elementami religii Wschodu, szczególnie obecnymi w nurtach psychologii transpersonalnej oraz w terapii psychodelicznej.

Z kolei antropologia postmodernistyczna dokonuje krytyki indywidualizmu, przypisując go osobowości nowoczesnej. Jednocześnie w literaturze postmodernistycznej lansowany jest obraz jednostki całkowicie autonomicznej w swoich działaniach, niezależnej od autorytetów, wartości i norm. Zygmunt Bauman mówi w tym kontekście o samo-analizie, samo-refleksji i samo-ocenie jednostek w ponowoczesnym świecie. Człowiek współczesny to człowiek samo-ustanawiający się w nieustannym procesie interpretacji otoczenia i kreowania własnej tożsamości (lub wielu własnych tożsamości)<sup>33</sup>. Autor pracy *Ponowoczesność jako źródło cierpień* używa tutaj metaforycznego wzorca osobowości – „turysty przez życie”, dla którego strategią przetrwania, celem egzystencji jest „by «nie dać się zdefiniować», by każda przybrana tożsamość była szatą, a nie skórą, by zbyt ściśle do ciała nie przylegała, by można było, gdy zajdzie potrzeba lub przyjdzie chęć, pozbyć się jej równie łatwo, jak się zdejmuje przeпоconą koszulę”<sup>34</sup>. Bez trwałych punktów odniesienia jednostka

---

<sup>32</sup> J. Vermette, *New Age. U progu ery Wodnika*, przeł. J. Dembska, Warszawa 1998, s. 20.

<sup>33</sup> Zob. R. Geisler, dz. cyt., s. 108.

<sup>34</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako...*, s. 143.

przybiera pozę autokreatora i sama ponosi odpowiedzialność za swoje suwerenne decyzje. Pojawia się zatem pojęcie wolności pojmowanej na sposób indywidualistyczny, wolności turysty, według którego „innym do jego wędrówek wara, że nikt nie powie mu, kiedy wolno, a kiedy nie wypada zabrać swe manatki i ruszyć w podróż”<sup>35</sup>.

W ruchu Nowej Ery i w postmodernizmie koncepcje skrajnego indywidualizmu występują wraz z ideą relatywizmu i perspektywizmu. Zarówno wspomniana Ferguson, jak i David Spangler, jeden z liderów ruchu związany ze szkocką fundacją Findhorn, propagują relatywizm doktrynalny przypisujący każdej doktrynie religijnej i systemowi etyczno-moralnemu taką samą wartość. Dogmaty religijne i systemy ateistyczne bądź agnostyczne są rozpatrywane według jednolitego kryterium bliżej niesprecyzowanego doświadczenia samotranscendencji. Francuski astrolog Alain w periodyku „Middle Earth” pisze: „Epoka Wodnika jest fazą demistyfikacji wszystkiego, jak również odmowy narzucania nam czegośkolwiek przez innych. Bóg umarł, czy też raczej: umarło wyobrażenie jednego jedynego Boga” i dalej stwierdza: „Wodnik – to oczywiście nieposłuszeństwo, anarchia, rewolucja. Oznacza on koniec bogów z drugiej ręki, koniec mistrzów, guru i kapłanów, ojców i matek, i jeszcze wielu innych”<sup>36</sup>. Relatywizm ruchu New Age to próba dekonstrukcji tradycyjnych systemów wartości i zastąpienia ich różnorodnością. Zauważalne są tu tendencje ahisteryczne ruchu, polegające na reinterpretacji tradycji religijnych w kontekście terażniejszości i swoistych potrzeb człowieka współczesnego, nie uwzględniając przy tym ich historycznego i kulturowego procesu rozwojowego. Bez umiejscowienia w przestrzeni i czasie dogmaty religijne oraz normy moralne stają się pojedynczymi i niespójnymi elementami wierzeń, którym formę i sens nadaje dopiero pozorny ład Nowego Paradygmatu (*New Paradigm*).

Kwestionowanie możliwości poznania prawdy obiektywnej charakteryzuje również filozofię postmodernistyczną.

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 144.

<sup>36</sup> Cyt. za: J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 313.

Postmodernistyczna nieokreśloność natury rzeczywistości jest konsekwencją zaakceptowania radykalnego perspektywizmu epistemologicznego Kanta, Hegla, Nietzschego oraz filozofów poststrukturalizmu. Prawda, religia, sztuka i nauka to tylko określone interpretacje wycinków rzeczywistości uwarunkowane przez uprzednio istniejące schematy interpretacyjne niewiadomego pochodzenia. Każdy człowiek w epoce ponowoczesnej może zaprezentować własną, subiektywną interpretację rzeczywistości i każda z nich będzie w pełni uprawniona<sup>37</sup>. Ideologowie Nowej Ery i myśliciele postmodernistyczni przyjmują tę samą koncepcję nauki, której podstawą jest anarchizm metodologiczny fizyka i filozofa nauki, Paula Feyerabenda. Metodologiczna zasada *anything goes* (wszystko ujdzie) kwestionuje konwencjonalny podział wiedzy na racjonalną oraz irracjonalną, podważając obiektywny status nauki<sup>38</sup>. W rezultacie New Age i postmodernizm pozbawiają człowieka trwałych podstaw egzystencji, prawdy religijnej i wiarygodnej wiedzy naukowej, czyniąc istotę ludzką niezwykle osamotnioną.

Niezdolność uczucie samotności wymaga zredukowania, wyszukania zastępczych źródeł sensu i stylów życia przystających do świata różnorodności. Model społeczeństwa konsumpcyjnego i kultura komercyjna doskonale nadają się do postmodernistycznej wizji świata ponowoczesnego; wizji, którą w znacznym stopniu podziela Nowa Era. Oczywiście to nie filozofia postmodernistyczna i nie ruch New Age ukształtowały typ społeczeństwa określanego masowym lub konsumpcyjnym, ale raczej odwrotnie – społeczeństwo masowe oraz popkultura wygenerowały środowiska, w których „ideologia podejrzliwości” mogła zaistnieć. Konsumpcjonizm jest współcześnie dominującym stylem życia w państwach wysoko rozwiniętych, a nawet kryterium rozwoju cywilizacyjnego. Gospodarki społeczeństw zamożnych wytwarzają dobra materialne i oferują usługi, które zaspokajają sztucznie wykreowane potrzeby nazywane przez socjologów potrzebami statusowymi (ideę

---

<sup>37</sup> Zob. R. Tarnas, dz. cyt., s. 467 i nast.

<sup>38</sup> Zob. R. Geisler, dz. cyt., s. 31.

nieograniczonej konsumpcji określa się zaś mianem symbolizmu statusu). Innymi słowy, zewnętrznym wyznacznikiem pozycji zajmowanej w hierarchicznej strukturze społecznej jest rodzaj i ilość dóbr oraz usług, na które dana jednostka może sobie pozwolić. Konsumpcyjny styl życia polega na zdobywaniu mniej lub bardziej przydatnych przedmiotów materialnych, produktów nowoczesnej technologii oraz na poszukiwaniu coraz to nowych doświadczeń, także duchowych. Wzorce atrakcyjnych ról społecznych, ściśle powiązane z tymi artefaktami współczesności, wyznaczają środki masowego przekazu, ogólniej kultura popularna. Jednak umiejscawianie jednostek w strukturze tylko na podstawie obserwowalnych oznak konsumpcji jest złudne, ponieważ w społeczeństwie konsumpcyjnym większość pragnie być postrzegana jako ludzie sukcesu materialnego. Każdy może kreować swój wizerunek i każdy może tworzyć swoje tożsamości. Tym większe znaczenie uzyskują kierunki intelektualne i prądy quasi-religijne, które otacza nimb nowoczesności, nonkonformizmu, wyłamania się ze sztywnych ram poznania i odgórnie narzuconych aksjomatów światopoglądowych lub dogmatów religijnych.

Jak stwierdza wielu krytyków postmodernizmu, filozofia epoki ponowoczesnej jest integralnie powiązana ze społeczeństwem konsumpcyjnym. Zdaniem socjologa literatury Fredrica Jamesona główne postulaty postmodernizmu znajdujemy w sztuce pop-artu, w muzyce nowofalowej, w kinie awangardowym i w reklamach telewizyjnych<sup>39</sup>. Współczesna kultura ikoniczna, promując to, co nowe i niekonwencjonalne, wspiera postmodernistyczną wizję rzeczywistości, tak jak wspiera alternatywne ruchy społeczne. Kosztem tego jest jednak komercjalizacja filozoficznych i religijnych idei.

Psycholog Bartłomiej Dobroczyński zauważa w ruchu Nowej Ery współistnienie dwóch nurtów: wysokiego i intelektualnego oraz niskiego i populistycznego związanego z kulturą masową. O ile pierwszy stanowi ideologiczny rdzeń ruchu, to drugi jest

---

<sup>39</sup> Zob. F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, [w:] *Postmodernizm. Antologia tekstów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 190 i nast.

najbardziej rozpowszechniony i przybiera postać spontanicznego ruchu społecznego, a składają się na niego „przedsięwzięcia nastawione raczej na masowy odbiór oraz charakteryzujące się zasadniczo rynkową czy też komercyjną perspektywą”<sup>40</sup>. Badania etnograficzne prowadzone w latach 2000–2002 przez Dorotę Hall z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW dostarczają interesujących danych, które potwierdzają komercyjny charakter Ery Wodnika. W czasopiśmie i broszurach ezoterycznych zagadnienia dotyczące sukcesu ekonomicznego ulegają sakralizacji i bynajmniej nie bazuje to na koncepcji klasyka socjologii Maxa Webera przedstawionej we wspomnianej już tu książce *Etyka protestancka...* Miejsce weberowskiego, surowego etosu protestanckiego zajęła hedonistyczna etyka doczesności propagowana przez popularny nurt Nowej Ery. Ilustracją tego są tytuły publikacji i tematy sympozjów oferowanych przez wydawnictwa i instytuty zajmujące się szerokim spektrum problemów od ezoteryki, przez medycynę naturalną i litoterapię, po paleoastronautykę. Np. Instytut Świadomego Życia proponuje uczestnictwo w kursie pt. *Twoje Prawo do Bogactwa*, a w „Wodnikowej” literaturze często można spotkać tytuły w rodzaju *Tworzenie pieniędzy: klucze do obfitości* (Sanami Roman i Duane Packer) lub *Potęga nieskończonego bogactwa: myśli kształtują życie* (Joseph Murphy). Sakralizacja pieniądza prowadzi do ukonstytuowania w ideologii Ery Wodnika dualistycznego podziału na bogatych, czyli tych, których sukces ekonomiczny jest wynikiem rozwoju duchowego, i na biednych, których ubóstwo jest konsekwencją duchowego marazmu, nieumiejętności rozbudzenia swojego wewnętrznego potencjału<sup>41</sup>. Etyka ruchu Nowej Ery to apoteoza bogactwa i powodzenia w życiu doczesnym i zarazem etyka wykluczenia biednych, ponoszących całkowitą odpowiedzialność za tragiczną egzystencję. Komercyjność popularnego nurtu New Age zawiera się w słowach socjologa Krzysztofa

---

<sup>40</sup> B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 92.

<sup>41</sup> Zob. D. Hall, *Porządek sakralny ery konsumpcji, o bogatych i biednych w popularnym nurcie New Age*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 4, s. 167–178.

Olechnickiego – „pop-New Age” lub też w trafnym stwierdzeniu hinduski Gity Mehty – „karma-cola”<sup>42</sup>.

Jednostki żyjące w epoce ponowoczesnej znajdują się w sytuacji wielości i różnorodności możliwych propozycji. Pluralizm dotyczy nie tylko sfery materialnej konsumpcji, ale przede wszystkim świata idei i wierzeń religijnych. Na przełomie XIX i XX wieku zidentyfikowano około 1900 nowych ruchów religijnych i parareligijnych, natomiast w 80 lat później podaje się już liczbę 22 tysięcy kultów, sekt i denominacji<sup>43</sup>. W społeczeństwie polskim eliminacja bariery informacyjnej z czasów totalitaryzmu komunistycznego, zaktywizowała tłumioną przez lata potrzebę indywidualnego doświadczenia *sacrum*. W rezultacie doprowadziło to do pojawienia się organizacji dostarczających surogatów przeżycia religijnego.

Pluralizm rodzajów „duchowości” i idei religijnych odpowiada postmodernistycznemu postulatowi różnorodności i decentralizacji tradycyjnych instytucji. W początkowym okresie formowania się filozofii postmodernistycznej zjawiska religijne były ujmowane w perspektywie marksistowskiej tezy sekularyzacyjnej. Dla Jeana-François Lyotarda religie, szczególnie religie monoteistyczne, na równi z ideologiami politycznymi stanowiły „wielką narrację”. Przełom 1989 r. i destrukcja dwubiegunowego podziału świata sprawiły, iż tezy Marksowskie i marksistowskie uległy dewaluacji, a ich miejsce zajęła teoria o prywatyzacji religii, czy też inaczej – teoria deinstytucjonalizacji religii. Według owego konstruktów teoretycznego w ponowoczesnych społeczeństwach uwidaczniają się tendencje do subiektywnego, selektywnego traktowania prawd wiary i sankcjonowanych religijnie norm moralnych<sup>44</sup>. Socjolog Peter L. Berger sugeruje nawet, nawiązując do etymologicznego znaczenia terminu „herezja”, iż mentalność heretycka staje się

<sup>42</sup> Zob. K. Olechnicki, dz. cyt., s. 76.

<sup>43</sup> B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Wrocław 1998, s. 8.

<sup>44</sup> Interesujące badania metodą biograficzną na temat „religijności subiektywnej” przeprowadziła Stella Grotowska z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Badania zostały opublikowane w książce pt. *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999.



dominującym wzorcem religijnego aspektu osobowości<sup>45</sup>. Konsekwencją procesu prywatyzacji jest redukcja oddziaływania religii zinstytucjonalizowanej oraz marginalizacja tradycyjnych organizacji religijnych. Egzemplifikacją tego rodzaju przemian ma być właśnie gwałtowny wzrost ruchów religijnych i quasi-religijnych o charakterze synkretycznym, łączących wybrane pierwiastki różnych denominacji chrześcijańskich, religii orientalnych oraz prądów filozoficznych.

Krytyka tradycyjnych instytucji religijnych jest jednym z fundamentalnych postulatów New Age. Era Wodnika jest modelowym przykładem ruchu zdecentralizowanego, którego struktura przybrała postać autonomicznych ośrodków. Bardzo dobrze pasuje tutaj pojęcie Colina Campella „środowisko kultowe”, ponieważ New Age to niesformalizowana sieć amorficznych grup, które łączy wspólnota poglądów i wartości składająca się na wspólną wizję rzeczywistości<sup>46</sup>. Podobnie Wouter J. Hanegraaff kategorii pojęciowej „środowisko kultowe” przypisuje demarkator definicyjny ruchu Nowej Ery<sup>47</sup>. Uniwersum wartości i idei akceptowanych przez rzeczników ruchu odzwierciedla konsumpcjonizm i pluralizm epoki ponowoczesnej. Anna Kubiak dostrzega jako znamiona ponowoczesności w ruchu Nowej Ery brak granic przedmiotowych, przestrzennych i czasowych, brak linearności elementów światopoglądowych, holizm, transformację elementów dawnych kultur, humor oraz ponowoczesne wspólnoty konfluentne<sup>48</sup>. W New Age doktryny religijne stają się komercyjnym towarem na rynku ludzkich potrzeb, towarem podlegającym zasadom wolnej konkurencji, co narzuca konieczność podawania ich w jak najbardziej atrakcyjnej formie. Synkretyzm Nowej Ery to efekt „urynkowienia” *sacrum*, przeobrażenia się treści religijnych w popkulturę quasi-religię.

<sup>45</sup> Zob. P.L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, przeł. B. Mikołajewska, [w:] *Religia a życie codzienne*, red. I. Borowik, t. Kraków 1990, s. 13 i nast.

<sup>46</sup> Zob. T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 8.

<sup>47</sup> Zob. D. Hall, *New Age w Polsce...*, s. 65.

<sup>48</sup> Zob. A. Kubiak, dz. cyt., s. 79–86.



Stosowane przez publicystów metaforyczne określenia „duchowości” Ery Wodnika jako „supermarketu religijnego” lub „zimnego bufetu New Age” w pełni oddają selektywny i prywatyzacyjny wymiar ruchu<sup>49</sup>.

Spółeczny sprzeciw wobec kultury dominującej charakteryzuje jednak każdą epokę historyczną, jest symptomem anomii i oznaką gwałtownych przemian zachodzących w kulturze tradycyjnej. Nie jest to równoznaczne z ewolucyjnym zastąpieniem jednego paradygmatu przez kolejny, a religii zinstytucjonalizowanej przez synkretyczny ruch społeczny.

## Bibliografia

- Baer R.N., Rouvillois S., *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, przeł. K. Mądel, K. Skorulski, Kraków 1996.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1985.
- Berger P.L., *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, przeł. B. Mikołajewska, [w:] *Religia a życie codzienne*, t. 1, red. I. Borowik, Kraków 1990.
- Bondyra K., *Modernizacja społeczna a nowa religijność*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?*, red. A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk, Poznań 1999.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 1997.
- Doktór T., *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999.
- Eagleton T., *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
- Ferdek B., *Sekty i nowe ruchy religijne*, Wrocław 1998.
- Ferguson M., *Na rozdrożu: przemiana ludzi*, [w:] *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993.
- Fras J., *Komunikacja polityczna. Wybrane zagadnienia gatunków i języka wypowiedzi*, Wrocław 2005.
- Geisler R., *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999.

---

<sup>49</sup> Zob. K. Bondyra, *Modernizacja społeczna a nowa religijność*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?*, red. A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk, Poznań 1999, s. 217.

- Grotowska S., *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- Hall D., *Porządek sakralny ery konsumpcji, o bogatych i biednych w popularnym nurcie New Age*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 4, s. 167–178.
- Hall D., *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.
- Heelas P., *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, New Jersey 1996.
- Heelas P., *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, New Jersey 2008.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999.
- Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, [w:] *Postmodernizm. Antologia tekstów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Krasnodębski Z., *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.
- Kubiak A., *Jednak New Age*, Warszawa 2005.
- Ludwikowski R., *Ja-Bóg, czyli życie po życiu Nowej Ery*, Kraków 1992.
- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Olechnicki K., *New Age, Kościół wobec wyzwania Wodnika*, Warszawa 1998.
- Prokopiuk J., *Labirynty herezji*, Warszawa 1999.
- Renzetti, C.M., Curran, D.J., *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, przeł. A. Gromkowska-Melosik, Warszawa 2005.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Tarnas R., *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002.
- Vernette J., *New Age. U progu ery Wodnika*, przeł. J. Dembska, Warszawa 1998.
- Wilkożewska K., *O pojęciu „postmodernizm” uwag kilka*, [w:] *Oblicza postmoderny: teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992.
- Zarzecki M., *Definicje religii w ujęciu socjologicznym*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” 2003, t. 73, z. 3, s. 171–181.
- Zarzecki M., *New Age i postmodernizm, czyli o losie sacrum w ponowoczesnym świecie*, [w:] *New Age – zagadnienia i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 78–93.

# Abstracts

## **Maria Małgorzata Boużyk**

*Why myth? A piece of reflection in the light of classical philosophy*

The article examines the presence of myth in contemporary culture. It consists of three parts. Part one deals with the object and function of myth, part two with the myth as cognition, part three with the cultural factors of mythical thinking. The examination is based on the paradigm of classical philosophy with particular emphasis on the theory of analogy developed by M. A. Krąpiec, one of the co-founders of the Polish School of Classical Philosophy. The myth is defined as a metaphorical analogy that serves to elucidate crucial existential questions. The article points out two factors that make myth attractive to contemporary thinking: (i) the univocal concept of knowledge and (ii) the lack of interest in the classic formula of metaphysics. The factors affect the cultural perception of religion as a non-rational phenomenon and the mythologizing of values.

## **Tomasz Sebastian Cieślik**

*The identity of renaissance magus based on Agrippa's von Nettesheim thought*

In my article I would like to pose two fundamental questions: does there exist an identity of renaissance magus? Did Agrippa know that he created a new identity while building his philosophical-magical system? In my search for the answers, I would like to present the most important theses of Agrippa's greatest

work *De occulta philosophia libri tres*. I also explain Agrippa's concept of *magia renovata*, the rule of the triad and the rule of microcosmic and macrocosmic similarity. Subsequently I describe the connection between *magia renovata* and the identity of the human, magus, voyager.

### **Zbigniew Łagosz**

*Polish apparatus of repression against the esoteric thinkers and esoteric groups – selected issues*

This article outlines the history of the surveillance of esoteric thinkers, freemasons, and para-masons by Poland's Security Service of the Ministry of Internal Affairs between 1945 and 1989. Using three case studies of Theosophists, Robert Walter, and Marian Gruzewski, the text discusses the interest in various hermetic communities that the Security Service cultivated and contextualises its operations against them.

### **Anna Peck**

*Was Jesus a Buddhist? Colonial aspect and cognitive dissonance in Anglo-Saxon intellectual debate*

Colonial expansion and the popular interest of Western societies in Asian cultures and religions resulted in the development of Buddhist studies in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century. Simultaneously, Western scholars conducted explorations of the sources of Christianity which led not only to formulation of novel interpretations considering the origins of Jesus's teaching, but also to the construction of pseudo-scientific hypothesis. One of them was speculation about the Buddhist roots of Christianity with a special emphasis on esoteric tantric Tibetan Buddhism. The most influential theory was published by Nicolas Notovitch in 1894. His work, published initially in French, *La Vie inconnnue*

*de Jésus-Christ*, and in English, *The Unknown Life of Jesus Christ*, quickly became a bestseller in Western Europe and the United States. Despite the unambiguously negative assessments of the credibility of the “evidence” presented by Notovitch from the scholarly experts such as F. Max Müller and Edward Everett Hale, the concept of the Buddhist roots of Christianity gained popularity in the Western world, especially in the Anglo-Saxon countries.

In the search for an explanation for this phenomenon, the author refers to the concept of cognitive dissonance in the context of colonial discourse. The popularity of the text, which was described by the scholars as a blatant forgery, derived from the crisis of colonial societies, the social need for a new type of myth and new forms of esoteric spirituality. However, attempts to “find” scientific evidence to confirm the esoteric hypotheses and beliefs reflect not only the atmosphere of intellectual discourse during the century. They also prove the existence of widespread cognitive dissonance in such endeavours.

### **Bożena Ronowska**

*The trial in Ceynowa according to Himmler’s Hexenkartothek*

The main purpose of this article is to summarise progress in writing a doctoral thesis in the field of the beliefs and practices of a magic from Royal Prussia in the seventeenth and eighteenth centuries, with particular focus on the historical, religious, social, economic and psychological factors regarding accusations of dealings with the devil and witchcraft. The article concerns the „witch trials file”, made in the first half of the twentieth century, stored in the collections of the National Archives in Poznan. The focus was the lynching that took place in the Ceynowa village in 1836.

### **Małgorzata Sokołowicz**

*"I have been dreaming of Hammam". Moroccan Sorcery and Identity in Tahar Ben Jelloun's Short Stories*

This paper focuses on two short stories of *Amours sorcières* [Enchanted loves] by Tahar Ben Jelloun. The protagonist of *Hammam* is a famous Moroccan pianist living in the West and trying to forget his origins. The protagonist of *Homme sous influence* [Man under the influence] is a professor at a Moroccan University, but even though he lives in Morocco, he does not identify himself with his fellow countrymen whom he despises while preferring the rational Western culture. The strange things start to happen in the lives of the two protagonists. It turns out that they are caused by Moroccan sorcery, a symbol of Morocco and a part of the protagonists' identity which does not allow them to forget who they are.

### **Maciej B. Stępień**

*"Early Faivre" or "Full Hanegraaff"? Methodological dilemmas of studies on Western Esotericism*

This paper presents all currently discussed methodological approaches to western esotericism as a field of academic study. First delineated by Antoine Faivre in early 1990s, the field has since outgrown its initial definition, and methodological discussions related to Western esotericism have expanded way beyond their original frame. Not only science of religion, but cognitive sciences, historians (including the historians of ideas) and discursive analysts contribute today to the ever growing debate on what exactly a scholar does when he or she "studies western esotericism". Furthermore, in Poland we are witnessing a peculiar attempt to contribute to these studies through a publicity stunt aimed at covering up this fascinating academic debate with the label of "esoteric studies". This English-language label,

virtually unknown outside the Polish milieu, is accompanied by a number of atrocious assumptions and methodological failures. The dilemmas faced by such “esoteric studies” are also somewhat estranged from the ongoing methodological discussion. The issue of the so-called “esoteric studies” in Poland needs to be addressed with a comprehensive introduction to the real issues of scholarly debate, and this paper is intended to be just that – on a small scale.

**Tomasz Szymański**

*Confessional and spiritual identity of French Romantics: a contribution to the study of the idea of universal religion*

The romantic worldview developed in the period of post-revolutionary ideological chaos, in which the traditional faith and religious institutions have lost their former importance. In this context, the aim of the article is to study the relation between the confessional and spiritual identity of chosen representatives of Romanticism: Madame de Staël, Nerval and Balzac. Although attached to the tradition and culture of Catholicism – or, more broadly, Christianity – these authors move within its margins and draw inspiration from various mystical or esoteric currents, from authors such as Boehme, Saint-Martin and Swedenborg. Beyond formal religious affiliation, they are looking for the very essence of religiosity, and beyond the multiplicity of different religions – for one common spiritual tradition and one universal religion.

**Agata Świerzowska**

*Yoga as an “atavistic returning to paradise”. Rudolf Steiner on yoga*

Yoga was a widespread and important part of the 19<sup>th</sup> century European esoteric landscape. Within its framework it

underwent many interpretations, often very distant from its traditional Indian understanding, and yet, paradoxically, it was usually presented as a return to the roots and restoration of its proper comprehension. One of the most significant, though relatively little-known interpretation of yoga, is the one proposed by Rudolf Steiner (1861-1925). It forms a part of Steiner's extensive project – a modern spiritual discipline, appropriate for the needs and conditions of modern man, for the level of human evolution specifying man's psycho-physical and spiritual nature. The aim of this article is to present Steiner's view on yoga as "the spiritual discipline of yesterday" against the background of his views on human evolution and contrasting it with anthroposophy, a modern path of spiritual development. It is worth remembering that Steiner's ideas on yoga were of crucial importance for the creation of one of the first interpretations of yoga in Poland authored by occultist and parapsychologist Józef Świtkowski (1876–1942). It was Świtkowski who introduced several ideas derived from Steiner's thought into Polish yoga discourse.

### **Izabela Trzcińska**

#### *The question of identity in Wanda Dynowska's poetry*

If we consider identity as the history of every human being, then one of its most interesting examples is creativity and, above all, poetry. Several of the surviving works of Wanda Dynowska were created in the author's youth, the majority being written after her arrival in India. They contain personal reflection, full of unusual metaphors and masks which illustrate the subsequent stages of her internal transformation. At the same time they are a testimony of a specific transgression, expressing a desire to cross the narration and find the unconditioned reality.



### **Andrzej Wójtowicz**

#### *Esoterism or the critique of culture. Meanings and definitions*

Esoterism as the critique of culture is a topic of advanced research within modern sociology. This article presents a version rooted in the perspective of specific historic hermeneutics. This will permit us to pose questions about the original meaning and functions of the individual phenomenon which migrates from elite spheres into mass forms while differentiating its genealogies along the way. This specific tendency brought about a heterodoxy and contamination in its projects. It also sparked the most prolonged debates in modern times and modern culture. What is esotericism in an age and period in which the initiative of this genre already belonged to separate doctrinal and practical interests. What is esoterism if it constitutes a different concept from its structural and discursive ordered systematizations or esotericism? This is the main question of this article. It contains an introduction, five subsections – the emergent problem and the differentiating of the esoteric sources, the heterodoxy of the sources, LC de Saint Martin and the status of the secret, Willermoz and the historic hermeneutics of esoterism, an overempirical phenomenon and a conclusion or muddles and confusion in the transgression of meanings.

### **Marcin Zarzecki**

#### *Postmodern dilemmas of pop culture imagery in the New Age*

In the imagery of the New Age we find the universal opposition of the sacred – profane. The New Age movement meant pluralism, individualism and consumerism, which assumes the function of the supernatural, the supernatural mediated by pop culture. The New Age Movement and the postmodern conception of the individual and society did not arise *ex nihilo*, but their origins and ideological profile are determined

by the dominant culture in the Western universe of values and norms. The aim of the analysis is not a systematic exposition of the doctrine of the ideology of the New Age movement and postmodern philosophy, but to present the complementarity of these two socio-cultural phenomena.

# Noty o autorach

**Maria Małgorzata Bouzyk**, dr hab. filozofii, adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalizuje się w filozofii człowieka, religii i wychowania. Autorka wielu artykułów na temat mitu oraz monografii *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu* (2013).

**Tomasz Sebastian Cieślik**, doktor filozofii, etyk, ukończył studia w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, jego zainteresowania badawcze obejmują filozofię renesansową, w szczególności zaś koncentrują się na dziełach H.C. Agrippy von Nettesheima. Autor artykułów: *Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim. O filozofii tajemnej trzy księgi (fragmenty)*, „Hybris” 2009, nr 8; *Renesansowa koncepcja duszy w ujęciu H. C. Agrippy von Nettesheim na podstawie „De occulta philosophia”*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23.

**Zbigniew Łagosz**, doktor religioznawstwa z tematem dysertacji *Wpływ Aleistera Crowleya na środowisko magiczne w Polsce XX wieku*. Autor ponad 40 artykułów naukowych, eksplorujących tematykę szeroko rozumianego ezoteryzmu. Jego głównym obszarem zainteresowań są zakony ezoteryczne działające w XX-wiecznej Polsce oraz osoba Czesława Czyńskiego. Zajmuje się również badaniem odmiennych stanów świadomości w świetle najnowszych rozwiązań technologicznych. Najważniejsze publikacje obejmują: monografię *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX-wiecznej tradycji ezoterycznej* (2016), oraz artykuły: *Mariavites and the Occult. A search for the Truth*, „Anthropos” 2013, nr 1; *Cthulhu, mitopeja czy nowa forma systemu magicznego?*, „Nomos. Czasopismo

Religioznawcze” 2013, nr 80, *Robert Walter’s Struggle with the UB: the Unknown Story*, „Studia Religiologica” 2013, t. 46; *Martynizm Papusa – Gerard Encausse jako kontynuator ezoterycznej tradycji*, „Studia Religiologica” 2014, t. 47; *The Myth of Polish Satanism. Czesław Czyński – the Trial That Was Not There*, „Anthropos” 2015, nr 2.

**Anna Peck**, profesor w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, współpracuje także z Uniwersytetem Warszawskim. Afiliowana w the Center for Slavic, Eurasian and East European Studies at the University of North Carolina (USA). Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na związkach pomiędzy religią i polityką w Europie i USA, obejmują także religię, historię i politykę wschodniej Syberii. Obecnie realizuje projekt naukowy poświęcony chrześcijańskiej (prawosławnej, katolickiej i protestanckiej) recepcji buddyzmu tybetańskiego na obszarze Zabajkala. Jest autorką wielu publikacji w języku polskim, angielskim i rosyjskim, m.in. książek: *Trzecia Świątynia Jerozolimska w koncepcjach chrześcijańskiego syjonizmu w Stanach Zjednoczonych* (2010); *Religia w amerykańskich wyborach prezydenckich* (2014) oraz artykułów, m.in. *Between Russian Reality and Chinese Dream: The Jesuit Mission in Siberia 1812–1820*, „The Catholic Historical Review” 2001, t. 87, nr 1; *Missionary and Scholar: Russian Orthodox Archbishop Nil Isakovich’s Perception of Tibetan Buddhism in Eastern Siberia*, „Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies” 2006, t. 5, nr 1; *Image of Heathens: Archbishop Veniamin Blagonravov’s Perception of Religion and Nationality in the Transbaikal*, „Sibirica. Interdisciplinary Journal of Siberian Studies” 2011, t. 10, nr 2; *Orthodox Christian Research on Tibetan Buddhism: a Case of Father Innokentii Aleksandrovich Podgorbunskii*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3 (253).

**Bożena Ronowska** jest doktorantką II roku historii, historii sztuki i archeologii na Uniwersytecie Gdańskim, jej zainteresowania badawcze obejmują procesy o czary w XV–XVIII wieku. Autorka artykułów: *Szatan ożywiony – zespół wierzeń demonicznych generujący problem procesów o czary w Polsce w XV–XVIII wieku*, „Badania

i *Rozwój Młodych Naukowców w Polsce. Nauki humanistyczne*", t. 1, cz. III, Poznań 2015; *Oskarżenia o czarostwo a stereotypizacja kobiet w XVII-XVIII wieku*, „Badania i Rozwój Młodych Naukowców w Polsce. Nauki humanistyczne”, t. 1, cz. III, Poznań 2015.

**Małgorzata Sokołowicz**, absolwentka filologii polskiej, angielskiej i francuskiej UW, jest adiunktem w Katedrze Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina oraz w Instytucie Romanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, jej zainteresowania badawcze obejmują motywy romantyczne, Orient w literaturze i sztuce oraz kwestie tożsamościowe. Autorka książki *La Catégorie du héros romantique dans la poésie française et polonaise au XIXe siècle* (2014).

**Maciej B. Stępień**, doktor nauk humanistycznych, jest historykiem idei, jego zainteresowania badawcze dotyczą dziejów ezoteryki zachodniej i ludzkiej wiary w magię. Autor książek *Poszukiwacze prawdy* (2000) i *Okultyzm* (2015), artykułów i recenzji, oraz projektu *Polskiej Bibliografii Wolnomularstwa* (2004-).

**Tomasz Szymański**, doktor nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Filologii Romańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim, jego zainteresowania badawcze obejmują literaturę francuską (zwłaszcza XIX wieku), problematykę filozoficzną (antropologia, hermeneutyka, metafizyka) i religijną (zachodni ezoteryzm, historia idei religijnych i duchowości); jego obecny projekt dotyczy idei religii uniwersalnej we Francji w XIX wieku. Ostatnie publikacje (pełna lista na stronie <http://ifr.uni.wroc.pl/pl/nasz-instytut/pracownicy/dr-tomasz-szymanski>): *Pojęcia języka pierwotnego i religii uniwersalnej w kontekście sporów o pochodzenie języka w XVIII-wiecznej Francji*, [w:] *Languages in Contact 2014*, red. P. Chruszczewski i in., Wrocław-Washington 2015; *Pojęcia pierwotnego Objawienia i jego tradycji u francuskich iluministów przełomu XVIII i XIX wieku*, [w:] *Światło i Ciemność*, t. 7: *Polskie Studia Ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015; „*Et non facta est*”:

*o filozoficznym i religijnym znaczeniu nocy w twórczości Victora Hugo, [w:] Noce romantyków. Literatura – kultura – obyczaj, red. A. Rej, D. Skiba, M. Ursel, Kraków 2015.*

**Agata Świerzowska**, religioznawca, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się antropologią kultury, teorią religii, tradycją jogi indyjskiej (ze szczególnym uwzględnieniem jej dziejów w Polsce) oraz wszelkimi formami współczesnej duchowości. Jest autorką m.in. książek *Joga – droga do transcendencji* (2009) i *Guru. Między tradycją a nowoczesnością* (2013), oraz artykułów, np. *Dlaczego Józef Świątkowski deprecjonuje hatha jogę? Obraz hatha jogi i jego źródła w poglądach polskiego jogina-ezoteryka*, [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015; *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „Estetyka i Krytyka” 2015, nr 13, seria „The Polish Journal of the Arts and Culture”.

**Izabela Trzcińska**, religioznawca, profesor nadzwyczajny na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze obejmują gnozę, tradycję chrześcijańską, mit w kulturze, formy kulturowej komunikacji oraz wizualność w kulturze. Autorka książek *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia* (1999); *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku* (2011); *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej* (2013).

**Andrzej Wójtowicz**, profesor doktor habilitowany socjologii religii, pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor ponad stu artykułów z socjologii religii, socjologii teoretycznej, a także książek, w tym: *Współczesna socjologia religii. Idee, założenia, programy* (2004); *Kultury religijne* (2005); *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego* (red., 2005).

**Marcin Zarzecki**, doktor nauk społecznych, socjolog, prodziekan na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt w Katedrze Socjologii Religii, Kierownik Laboratorium Metod Numerycznych i Analiz Statystycznych CTI UKSW w Warszawie; jego zainteresowania badawcze obejmują metodologię badań społecznych, socjologię religii oraz socjologię gospodarki i rynku pracy. Współredaktor publikacji książkowych: *Etyka katolicka a duch kapitalizmu* (2014); *Służba publiczna. Etos pracy urzędników w Polsce* (2015); *Quo vadis universitas? Diagnoza i scenariusze rozwojowe* (2016), *Religia obywatelska w amerykańskim systemie politycznym i w jurysprudencji islamu* [w:] *Religia obywatelska w Polsce. Między początkami państwowości a współczesnością*, red. J. Węgrzecki, UKSW, Warszawa 2016; *A continuation of the Dispute over the Method of Realistic Philosophy and Critical Realism* [w:] *Critical Realism and Humanity in the Social Sciences*, red. K. Wielecki, K. Śledzińska, UKSW, Warszawa 2016.

