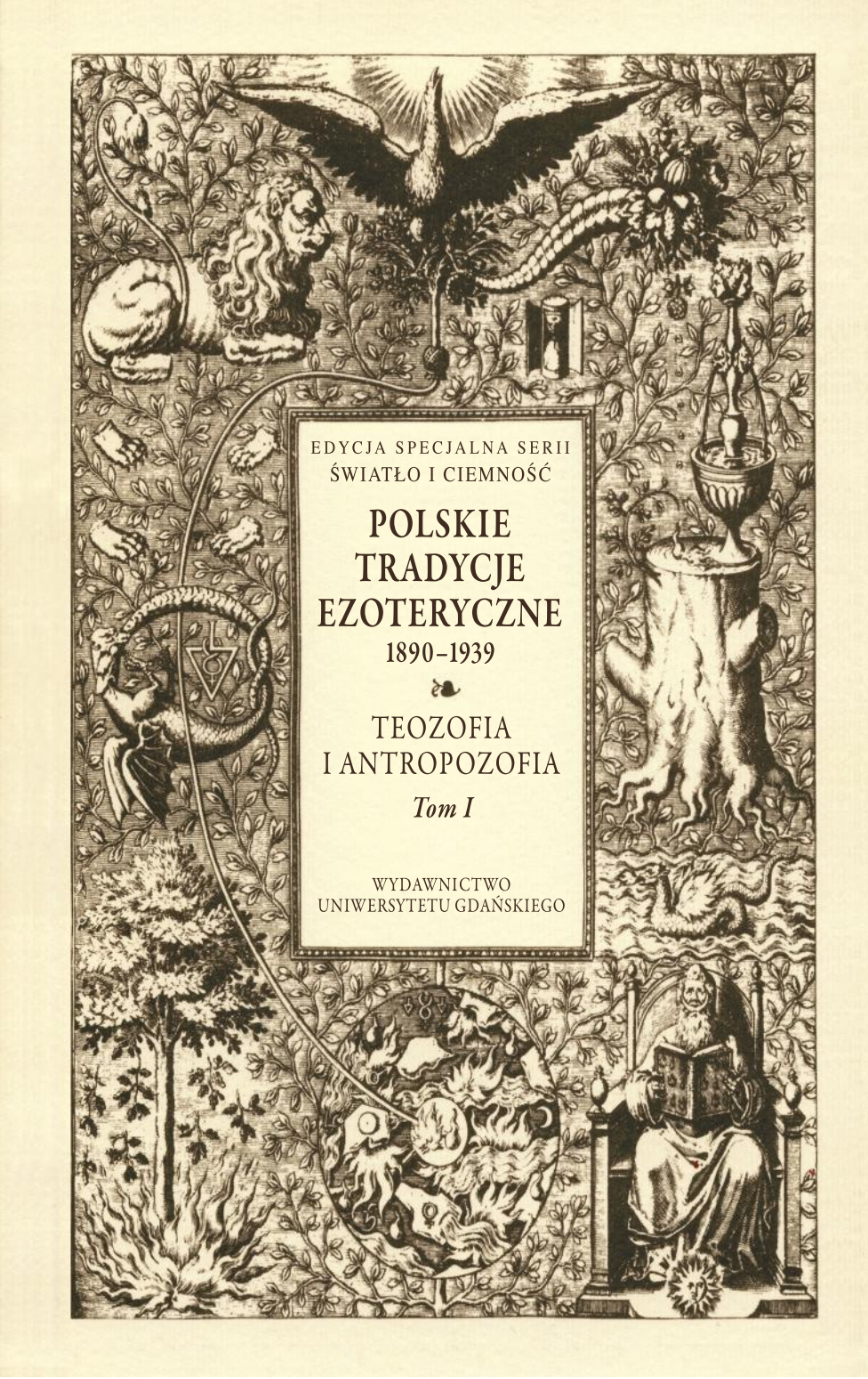




EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

**POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE**
1890-1939

TEOZOFIA
I ANTROPOZOFIA

Tom I

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO

**POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE**
1890–1939

EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE
1890–1939



TEOZOFIA
I ANTROPOZOFIA

Tom I

*pod redakcją
Moniki Rzeczyckiej i Izabeli Trzcińskiej*

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO
GDAŃSK 2019

Recenzent
prof. dr hab. Zbigniew Pasek

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Taranek

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

Redakcja serii
Monika Rzczycka

Redakcja Wydawnictwa
Anna Świtalska-Jopek

Skład i łamanie
PRACOWNIA



LABORATORIUM
NIEDOGMATYCZNEJ
DUCHOWOŚCI



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI



NARODOWY
PROGRAM
ROZWOJU
HUMANISTYKI

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

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-8206-153-6

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

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

SPIS RZECZY

O edycji zbiorowej <i>Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939</i>	7
Uwagi redakcyjne	10
Wykaz skrótów	10
Monika Rzeczycka, Izabela Trzcińska, Przedmiot i metody badań nad ezoteryzmem w kontekście polskim.	11
Izabela Trzcińska, Agata Świerzowska, Józef Szymeczek, Z dziejów polskiej teozofii . . .	38
Monika Rzeczycka, Katarzyna Arciszewska- -Tomczak, Z dziejów polskiej antropozofii	131
Urszula Patocka-Sigłowy, Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP	211
Bibliografia	234
Spis ilustracji inicjalnych.	259
Indeks osób	261
O autorach	276

O EDYCJI ZBIOROWEJ *POLSKIE TRADYCJE EZOTERYCZNE 1890–1939*

Niniejsza książka jest pierwszym z czterech tomów specjalnej edycji serii „Światło i Ciemność”¹, zawierającej w całości studia poświęcone dziejom polskiego ezoteryzmu, poczynając od schyłku XIX w. aż do wybuchu II wojny światowej. Intencją jej autorów było stworzenie bazy, przede wszystkim faktograficznej, odnoszącej się do najważniejszych aspektów działalności polskich przedwojennych środowisk ezoterycznych. Tomy te stanowią pewną ideową całość i dlatego warto je czytać w ustalonej kolejności, chociaż każdy można traktować również jako odrębne studium przypadków, zgrupowanych według określonych cech wspólnych.

Pierwszy tom, *Teozofia i antropozofia*, poświęcony został historii dwóch największych stowarzyszeń ezoterycznych na ziemiach polskich – Towarzystwa Teozoficznego i Towarzystwa Antropozoficznego. Autorzy tych prac – Izabela Trzcińska (AGH w Krakowie), Agata Świerzowska (UJ) i Józef Szymczek (Uniwersytet w Ostrawie) oraz Monika Rzeczycka (UG) i Katarzyna Arciszewska-Tomczak (UG) podjęli próbę zrekonstruowania polskich dziejów tych formacji do 1939 r., wpisując je w międzynarodowe konteksty.

Drugi tom, *Formacje, ludzie, idee*, obejmuje dwie części. W pierwszej, pióra Anny Mikołajko (UW), został przedstawiony intelektualny krajobraz polskiego spirytyzmu i mediumizmu.

¹ Seria „Światło i Ciemność” wydawana w Uniwersytecie Gdańskim od 2001 r. doczekała się dotąd szesnastu tomów poświęconych problemom europejskiego ezoteryzmu. Seria posiada trzy linie tematyczne: edycję prac zbiorowych, składającą się obecnie z ośmiu tomów, w których opublikowano artykuły polskich i zagranicznych uczonych, ponadto edycję Biblioteki „Światła i ciemności”, obejmującą monografie poświęcone studiom zjawisk związanych z ezoteryzmem w kulturze rosyjskiej, oraz najnowszą edycję specjalną wydaną pod wspólnym tytułem *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*.

W drugiej znalazło się dziesięć szkiców badawczych autorstwa Agaty Świerzowskiej, Anny Mikołajko, Izabeli Trzcńskiej, Przemysła Sieradzana (UG) i Jarosława Tomaszewicza (UŚ), Moniki Rzeczyckiej oraz Renaty Wiczorek poświęconych wybranym postaciom prominentnych polskich ezoteryków działających poza głównymi ugrupowaniami, którzy odegrali ważną rolę w procesie rozwoju ruchów alternatywnej duchowości w kulturze polskiej, zarówno w okresie objętym badaniami, jak i w czasach powojennych. Zostały tutaj przywołane sylwetki Mieczysława Geniusza (1853–1920), Józefa Chobota (1875–1942), Wincentego Lutosławskiego (1873–1954), Józefa Świtkowskiego (1876–1942), Agnieszki Pilchowej (1888–1945) i Stefana Ossowieckiego (1877–1944), Franciszka Augustyna Prengla (1899–1944) wraz z innymi astrologami międzywojnia, a także Jana Hadyny (1899–1971), Włodzimierza Tarły-Mazińskiego (1889–1967), Błażeja Włodarza (1896–1979) i Lucjana Mariana Freytaga (1883–1967). Jak wszelkie tego rodzaju wybory, i ten nie objął całości złożonego i zindywidualizowanego zjawiska polskiego ezoteryzmu, przywołane postacie pozostają jednak reprezentatywne dla polskiej recepcji tego fenomenu kulturowego.

Pierwszy i drugi tom kończą omówienia prasy oraz wybranych wydawnictw ezoterycznych związanych z przedstawionymi formacjami lub postaciami, przygotowane przez Urszulę Patocką-Sigłową (UG).

Trzeci tom, *Masoneria*, poświęcono polskiemu wolnomularstwu w okresie od połowy XIX w. do 1939 r. Tadeusz Cegielski (UW) i Monika Rzeczycka (UG), autorzy zamieszczonych w tym tomie studiów, zaproponowali ujęcie masonerii w kontekście badań nad ezoteryzmem, dopełniając tym samym rekonstrukcję różnorodnych ruchów i koncepcji związanych z dziejami alternatywnej duchowości na ziemiach polskich.

Ostatni tom tej edycji, *Źródła i dokumenty*, zawiera teksty, które uzupełniają prezentowane studia. Najczęściej są to materiały wcześniej niepublikowane lub trudno dostępne. Dodać trzeba, że ich wybór był wyjątkowo trudny – w imponującym pod względem objętości i zawartości zbiorze archiwaliów pozyskanych podczas badań należało wskazać nie tylko najważniejsze dokumenty statutowe czy teksty programowe, lecz także

materiały możliwie najpełniej ilustrujące wielowymiarowość polskiego ezoteryzmu. W każdym przypadku było ich znacznie więcej niż miejsca, którym dysponowaliśmy.

W przygotowaniu znajdują się kolejne tomy zbiorowe, które niebawem również ukąą się w serii „Światło i Ciemność”. Pierwszy z nich, *Polish Esoteric Traditions 1890–1939*, jest przeznaczony przede wszystkim dla zagranicznych badaczy ezoteryzmu, którzy niejednokrotnie zgłaszali nam potrzebę szerszego naświetlenia spraw polskich w publikacji przygotowanej w języku angielskim. Ten zbiór szkiców to próba syntetycznego ukazania specyfiki polskiego przedwojennego ezoteryzmu poprzez przedstawienie najważniejszych i – naszym zdaniem – najciekawszych postaci tego ruchu oraz głoszonych przez nich poglądów. Drugi, polskojęzyczny tom, będzie natomiast kontynuacją studiów przedstawionych w czterech pierwszych woluminach. Zostaną tam omówione najistotniejsze idee związane z polskim ezoteryzmem, które, jak sądzimy, pozwolą zobaczyć to interesujące zjawisko w jego różnorodności.

Najważniejszym celem studiów podjętych przez nasz zespół w ramach projektu badawczego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pt. „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” była próba rekonstrukcji i wielostronnego oświetlenia zapomnianego fragmentu polskiej kultury, a także nakreślenia jego najważniejszych tendencji. To początek, który – mamy nadzieję – stanie się podstawą do systematycznych i znacznie szerszych badań prowadzonych w następnych latach.

UWAGI REDAKCYJNE

Aby ułatwić identyfikację postaci pojawiających się w rozdziałach niniejszego tomu, przy pierwszym przywołaniu każdej z nich po imieniu i nazwisku oraz ew. pseudonimie podajemy rok urodzenia i śmierci. Nie podano ich jedynie tam, gdzie ustalenie tych danych nie było możliwe na obecnym etapie badań.

WYKAZ SKRÓTÓW

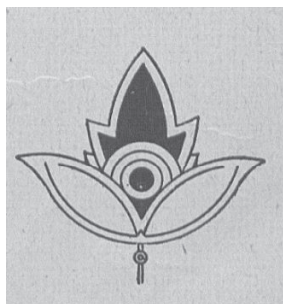
AAG	Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft (Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne)
GA * (np. GA 277)	oznaczenie dzieł Rudolfa Steinera w zbiorach Goetheanum Archiv w Dornach
LKK	Liberalny Kościół Katolicki
PTA	Polskie Towarzystwo Antropozoficzne
PTT	Polskie Towarzystwo Teozoficzne
TA	Towarzystwo Antropozoficzne
TS Adyar	Theosophical Society International Headquarters w Adyarze
TT	Towarzystwo Teozoficzne

MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie



PRZEDMIOT I METODY BADAŃ NAD EZOTERYZMEM W KONTEKŚCIE POLSKIM

1.

Dokładne omówienie rodowodu badań nad ezoteryzmem, znaczeń tego pojęcia i metod stosowanych w tej dyscyplinie musiałoby zająć osobny tom, dlatego zadaniem tego szkicu będzie jedynie przypomnienie najważniejszych w naszym przekonaniu wątków pojawiających się w obszernej literaturze przedmiotu¹. Chcemy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, jak

¹ Zanim nieco szerzej omówimy najważniejsze kwestie związane z literaturą przedmiotu, chcemy zwrócić uwagę na to, że w języku polskim pojawiło się do tej pory jedynie kilka opracowań dotyczących zarówno znaczeń ezoteryzmu, jak i stosowanych w tym obszarze metodologii, por. K.M. Hess, *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska* [w:] *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015, s. 15–42 (seria „Światło i Ciemność”, t. 7); D. Nowakowski, *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań* [w:] *Polskie studia ezoteryczne...*, s. 43–55; M.B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.

dyscyplina ta powstała, a także jakie dają się odnotować zasadnicze zakresy znaczeniowe pojęcia ezoteryzmu występujące w naukach humanistycznych².

Przymiotnik „ezoteryczny” (ἐξωτερικός, *esôterikós*) pojawia się w piśmiennictwie późnej starożytności na oznaczenie tego, co wewnętrzne i ukryte, wiadome jedynie wąskiej grupie, w przeciwieństwie do tego, co egzoteryczne, czyli dostępne wszystkim, powszechne³. Natomiast rzeczownik „ezoteryzm” został użyty stosunkowo późno, bo dopiero w 1828 r. w dziele Jacquesa Mattera (1791–1864) *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence* w kontekście ówczesnych badań nad starożytną gnozą⁴. Kategoria ta została zaadaptowana i spopularyzowana

² W naszych pracach stosujemy – jako w dużej mierze synonimiczne – pojęcia ezoteryki i ezoteryzmu. W języku polskim niejednokrotnie używa się bliskoznacznych par pojęć (np. gnoza-gnostycyzm, mistyka-mistycyzm), które jedynie do pewnego stopnia pozostają synonimiczne. W interesującym nas obszarze podobne rozróżnienie pojawia się także w literaturze angielskojęzycznej, w której funkcjonują dwa określenia *esoterism-esotericism*. O ile pierwsze odnosi się do ezoterycznych przekonań i praktyk, opisywanych raczej z perspektywy ich uczestnika (i we współczesnych opracowaniach jest rzadziej stosowane), drugie odsyła przede wszystkim do systemowego, a także naukowego ujmowania przekonań i praktyk, identyfikowanych z ezoteryzmem. Trzeba zaznaczyć, że w polskiej literaturze źródłowej interesującego nas okresu pojęcia „ezoteryka” nie udało się do tej pory odnaleźć. Nie oznacza to wprawdzie, że przed wybuchem II wojny światowej ono nie istniało, jeśli jednak było w użyciu, występowało wyjątkowo rzadko. Pojęcie to pojawia się natomiast w literaturze powojennej, zob. np. J. Prokopiuk, *Gnoza i ja*, https://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/prokopiuk_gnoza_i_ja.htm [5.05.2019]. W naszych badaniach kluczowe pozostaje pojęcie ezoteryzmu odnoszące się do kompleksów przekonań oraz ich systemowego, a często również organizacyjnego zastosowania. Tymczasem wykorzystywana przez nas również kategoria ezoteryki dotyczy głównie treści bliskich znaczeniom angielskiego pojęcia *esoterism*.

³ W czasach nowożytnych najwcześniejsze formy przymiotnikowe tego terminu odnotowano w języku angielskim (*esoteric*) w *The History of Philosophy* Thomasa Stanleya (1660), w języku francuskim (*ésotérique*) w *Supplément au Dictionnaire universel françois et latin* (1752) oraz w języku niemieckim (*Esoterik*) w komentarzu Johanna Philippa Gablera do *Urgeschichte* Johanna Gottfrieda Eichhorna (1792). Na ten temat zob. A. Faivre, *Western Esotericism. A Concise History*, transl. C. Rhone, New York 2010, s. 1.

⁴ Zob. W.J. Hanegraaff, *Introduction* [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden – Boston 2006, s. XI.

przez licznych dziewiętnastowiecznych reprezentantów wiedzy tajemnej, a w każdym razie niekonwencjonalnej, wśród których można znaleźć Eliphasa Lévięgo (1810–1875), a następnie teozofów⁵, jako najbardziej trafne określenie dla ich alternatywnej wizji świata.

W pierwszej połowie XX w. problematyka ezoteryzmu stała się przedmiotem systematycznych badań. Datą założycielską tych poszukiwań okazał się rok 1933, kiedy to Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962) zainaugurowała cykl seminaryjnych spotkań nazwanych Eranos (Eranos Tagung)⁶, a zbiory biblioteki Aby Warburga (1866–1929) (Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg) zostały przekształcone w instytut jego imienia (Warburg Institute)⁷. Właśnie w tych niszowych środowiskach badawczych tematyka ezoteryczna pojawiła się jako istotny kontekst studiów nad kulturą i religią.

Nie ulega wątpliwości, że na rodowód i charakter spotkań spod znaku Eranosa wpłynęły ezoteryczne zainteresowania zarówno samej pomysłodawczyni, która była teozofką, jak i wielu uczestników seminariów. Naukowe podstawy dla dyskusji, które przygotowali Rudolf Otto (1869–1937) i Carl Gustav Jung (1875–1961), obejmowały jednak znacznie szerszy zakres zjawisk. Obaj uczeni stali na stanowisku, że Eranos powinien zachować szczególny status jako interdyscyplinarna platforma wymiany myśli naukowej, pozostająca poza strukturami akademickimi, a co za tym idzie – wolna od ograniczeń oficjalnych instytucji. Dzięki tej strategii na seminariach pojawiali się uczeni wielu dyscyplin, których interesowały problemy z pogranicza religioznawstwa, historii, sztuki, filozofii, filologii, a także

⁵ *Idem, New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, s. 384.

⁶ Seminaria odbywały się corocznie przez pięćdziesiąt pięć lat. Olga Fröbe-Kapteyn finansowała je przez ponad dekadę, później głównym organizatorem i donatorem została fundacja Bolingen powołana przez Mary (1904–1946) i Paula (1907–1999) Mellonów. W różnych latach uczestnikami seminariów byli badacze dziś słusznie uznawani za filary intelektualnej historii XX w., zob. H. Haki, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, transl. C. McIntosh, Montreal 2013.

⁷ Krótka historia Instytutu Warburga oraz badawcze cele tej placówki zob. strona The Warburg Institute, <http://warburg.sas.ac.uk> [2.12.2018].

medycyny, fizyki czy biologii⁸. Sprzeciw wobec redukcjonistycznego podejścia do studiów nad religią, mitem i kulturą stanowił element łączący różne punkty widzenia i metody. Trzeba przy tym podkreślić, że niezależnie od postulatów interdyscyplinarności, wiodącą metodą pozostała w tym środowisku fenomenologia. Poświadczają to prace wspomnianych już – Otta i Junga, ponadto naukowe dzieła Gerardusa van der Leeuwa (1890–1950), Mircei Eliadego (1907–1986), Henry’ego Corbina (1903–1978), Gershoma Scholema (1897–1982), Gillesa Quispela (1916–2016), Josepha Campbella (1904–1987) i wielu innych wybitnych przedstawicieli tego grona.

Założenia tej fenomenologii były nieco inne od filozoficznych ujęć kierunku, większość związanych z Eranosem uczonych wskazywała bowiem na konieczność badania zjawisk w odniesieniu do konkretnych ram historycznych. Uczeni zwrócili również uwagę na kulturotwórczą rolę nie tylko religii i towarzyszących jej mitów, lecz także mistyki, alchemii czy technik dywinacyjnych. Szczególne znaczenie zyskało w tym środowisku spotkanie religijnych tradycji Wschodu i Zachodu, które wyznaczyło charakter rekonstruowanych obrazów świata. Dlatego też nawet jeśli krytycy zarzucali uczestnikom Eranosa przyjmowanie nienaukowego „mystocentryzmu” (*mystocentrism*)⁹, to rozpoczęte w tym gronie badania przełożyły się na rozwój jak najbardziej naukowych metod, wyrastających z założeń analiz fenomenologicznych, stosowanych po dzień dzisiejszy w naukach humanistycznych.

Zarówno Fröbe-Kapteyn, jak i Warburg byli historykami sztuki i ta okoliczność wywarła zapewne bezpośredni wpływ na zainicjowane przez nich prace. Badania nad znaczeniami obrazów prowadziły ku problematyce pamięci kulturowej rozważanej w innej perspektywie niż analizy tekstów, a istotne pytania badawcze pojawiały się w tym przypadku w kontekście symboli

⁸ Zob. H. Hakl, *Eranos...*, *passim*.

⁹ Krytykiem Eranosa i autorem pojęcia *mystocentrism* (od gr. *mystes*, „wtajemniczony w misteria”) jest Steven M. Wasserstrom, który twierdzi, że u podstaw badań uczestników tych seminariów leżały ich osobiste przekonania i, przede wszystkim, duchowe przeżycia, a tych nie sposób zweryfikować za pomocą metod naukowych, zob. S.M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton 1999, s. 239.

niejednokrotnie daleko wykraczających poza paradygmatyczną racjonalność i związaną z nią tendencję ustalania jednoznaczności, charakterystyczną dla myśli zachodniej.

Pasją Aby Warburga stały się badania nad sztuką renesansu, która stanowiła jego zdaniem specyficzny pomost między antykiem jako bazą ikonograficznych wzorców w kulturze Zachodu a współczesnymi strategiami obrazowania, w których ciągle dominują dawne typy wyobrażeń¹⁰. Uczony twierdził też, że bez uwzględnienia niektórych ezoterycznych wątków odczytanie kultury renesansu w Europie nie jest możliwe, gdyż stanowiły one punkt wyjścia dla ukształtowania nowego rozumienia świata i człowieka. Takim istotnym obszarem badawczym wyodrębnionym przez Warburga stały się astrologiczne mapy nieba, które uznał on za jedno z podstawowych narzędzi dekodowania tradycji kultury Zachodu¹¹.

Uczeni skupieni wokół Instytutu Warburga zwrócili również uwagę na fakt, że kody, zarówno ikonograficzne, jak i literackie, w których wyraziła się kulturowa transformacja renesansu, były odzwierciedleniem zainteresowań spuścizną odkrywanej wówczas na nowo klasycznej „biblioteki”¹², w której niebagatelną rolę odegrały nie tylko renesansowe interpretacje platoizmu i neoplatonizmu¹³, lecz także teksty i tradycje niszowe, uznawane za rodzaj pogańskiego objawienia, takie jak korpus

¹⁰ Zarys swojej koncepcji badawczej Warburg przedstawił w niedokończonej pracy o pamięci kulturowej przekazanej w obrazach, zob. A. Warburg, *Atlas obrazów Mnemosyne*, przeł. P. Brożyński, M. Jędrzejczyk, Warszawa – Kraków 2016; por. *idem*, *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, przeł. R. Kasperowicz, Gdańsk 2010. Na temat koncepcji Warburga w kontekście badań nad kulturą zob. np. W. Bałus, *Dlaczego Warburg?*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2010, nr 2, s. 25–53; *idem*, *Poza metaforą i sophrosyne. Aby Warburg o kataklizmach* [w:] *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, red. K. Konarska, P. Kowalski, Wrocław 2012, s. 391–403.

¹¹ Z tego względu mapy nieba stanowią wprowadzenie do koncepcji ikonograficznej pamięci, por. A. Warburg, *Atlas obrazów...*, s. 12–22.

¹² Por. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1987.

¹³ Ważnym wkładem w przedstawienie wpływu renesansowych reinterpretacji różnych ujęć myśli platońskiej były prace Paula Oskara Kristellera, zwłaszcza te poświęcone twórczości Marsilia Ficina, zob. P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937; *idem*, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, transl. V. Conant, New York 1943.

hermetyczny, przekazy Kabały czy hymny orfickie, określane jako *prisca theologia* i analizowane potem zgodnie z zasadami filozofii wieczystej (*philosophia perennis*)¹⁴. Należy jeszcze podkreślić, że także w tym środowisku naukowym wiodącą metodą, obok badań ikonologicznych, pozostała fenomenologia.

Podsumowaniem tego badawczego podejścia stało się wydanie w 1964 r. dzieła *Saturn i melancholia* autorstwa Raymonda Klibansky'ego (1905–2005), Friedricha Saxla (1890–1948) i Erwina Panofsky'ego (1892–1968), którzy przedstawili fundamentalne przemiany w rozumieniu świata i człowieka zachodzące na przestrzeni wieków w kulturze Zachodu w perspektywie badań nad astrologią. Ta książka stała się wzorcowym przykładem całościowej analizy źródeł ikonografii i retoryki w perspektywie fenomenologicznej¹⁵.

2.

W tym samym roku ukazała się monografia Frances Amelii Yates (1899–1981), uczoney również związanej z Instytutem Warburga. Jej studium *Giordano Bruno and Hermetic Tradition* otwarło nowy rozdział w badaniach nad ezoteryzmem¹⁶. Większość autorów wcześniejszych publikacji w tej dziedzinie ujmowała wątki ezoteryczne jako bardzo istotne, chociaż marginalne

¹⁴ Pojęcie filozofii wieczystej wprowadził Agostino Steuco (1497/1498–1548) w dziele *De perenni philosophia libri X* (1540), w którym twierdził on, że we wszystkich filozofiach przejawia się to samo dążenie do prawdy. Myśl tę zainspirował renesansowy neoplatonizm, por. W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, s. 69–73. Na temat renesansowej koncepcji *prisca theologia* zob. także: D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London 1958; *idem*, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972.

¹⁵ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009.

¹⁶ F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964. W bogatej twórczości Yates można też zwrócić uwagę na kilka innych prac zogniskowanych wokół wątków ezoterycznych, zob. *eadem*, *The Rosicrucian Enlightenment*, London – Boston 1972; *eadem*, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London 1975; *eadem*, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979; *eadem*, *Lull and Bruno. Collected Essays*, vol. 1, London 1982. W tłumaczeniu polskim ukazała się tylko jedna praca tej autorki: *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.

w rozwoju kulturowym Zachodu. Yates wskazała, że idee ezoteryczne – w tym przypadku hermetyzm – mogły stanowić kluczową, chociaż alternatywą motywację w rozwoju nauki, a także w procesie wielkich przekształceń kultury. Pozostała przy tym wierna tradycjom fenomenologicznym, lecz potraktowała je znacznie swobodniej, odwołując się raczej do dość enigmatycznie określonej wyobraźni historycznej i własnych intuicji. Jej książka szybko znalazła zarówno gorących zwolenników i naśladowców, jak i nieprzejednanych wrogów. Naukowa dyskusja, która wówczas rozgorzała, wpłynęła na uznanie ezoteryzmu jako istotnego, choć kontrowersyjnego aspektu kultury¹⁷.

Rok 1964 przyniósł jeszcze jedno ważne wydarzenie w tworzeniu dyscypliny badań nad ezoteryzmem. Wtedy właśnie z inicjatywy jednego z członków Eranosa, religioznawcy Henry'ego Corbina, otwarto na Sorbonie katedrę Historii Ezoteryzmu Chrześcijańskiego (*Histoire de l'ésotérisme chrétien*). Placówka rozpoczęła jednak intensywną działalność dopiero w 1979 r., kiedy objął ją Antoine Faivre (ur. 1934), przemianowując na katedrę Historii Ezoterycznych i Mistycznych Nurtów w Europie Nowożytnej i Współczesnej (*Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine*).

Stosowane w nauce pojęcie ezoteryzmu stanowi łącznik dla bardzo różnorodnych fenomenów kulturowych, które nie zespoliły się nigdy w nurt dążący do jednorodności i określony pod względem strukturalnym czy światopoglądowym. W tak szerokim rozumieniu tej kategorii ustalenie jednoznacznej definicji staje się trudne, dlatego Faivre wskazał na cztery zasadnicze wyróżniki ezoteryzmu: koncepcję wzajemnych powiązań

¹⁷ Dyskusję tę szczegółowo omówiła Paola Zambelli, sama bardzo krytycznie nastawiona wobec koncepcji Yates, zob. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994; por. W. Hanegraaff, *Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism beyond Conterculture and New Complexity*, „Aries” 2000, vol. 1, no. 1, s. 15–16. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć o badaniach Alexandre'a Koyré (1892–1964), który pokazywał ścisły związek wątków ezoterycznych z nowożytną przemianą obrazu świata, zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. i oprac. L. Brogowski, Gdańsk 1996; *idem*, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998.

różnych wymiarów mikro- i makrokosmosu (*Correspondences*), ideę żywej uniwersalnej natury (*Living Nature*), postulat rozwijania twórczej wyobraźni i praktyk medytacyjnych (*Imagination and Mediations*) oraz doświadczenie głębokiej transformacji (*Experience of Transmutation*). Zdaniem Faivre'a, istnieją jeszcze dwa komponenty występujące często w ezoteryzmie, których obecność nie jest jednak konieczna, żeby można było uznać tę czy inną formę myśli za ezoteryczną. Pierwszym jest tak zwana praktyka zgodności (*Practice of Concordance*), opierająca się na synkretycznym podejściu do różnych systemów ezoterycznych i uznaniu istnienia jednej zasady, wspólnej dla różnych tradycji. Komponent drugi dotyczy przekazywania wiedzy przez mistrzów wybranym uczniom (*Transmission*)¹⁸.

W swoich propozycjach badawczych Faivre pozostał wierny tradycjom wypracowanym w kręgu Eranosa, szczególnie podkreślając wagę postulatu interdyscyplinarności, scalającej podejścia filozofii, rozmaitych metod religioznawstwa i antropologii kulturowej oraz badań nad literaturą i sztuką. Zgodnie z ostatnimi ustaleniami francuskiego uczonego w studiach nad ezoteryzmem zachodnim konieczne staje się uwzględnienie dyskursów o charakterze „antyezoterycznym” w ich perspektywie historycznej, badanie głosów „za” i „przeciw” płynących zarówno ze strony wyznawców chrześcijaństwa, jak i przedstawicieli nauki. Zdaniem Faivre'a taka krytyczna analiza badanych zjawisk pozwoli ujrzyć w nowym świetle niektóre z „wielkich paradygmatów” nadal rządzących procesami rozumienia świata. Dopiero w tym kontekście można dostrzec obecną w tych dyskursach retorykę wykluczenia i „wielkich tabu”, co stworzy możliwość rozwijania dyscypliny przy użyciu języka obiektywnego, wolnego od ideologii¹⁹.

3.

To rozszerzenie perspektywy badawczej przez Faivre'a wiąże się z przełomem w budowaniu dyscypliny, jaki nastąpił w latach dziewięćdziesiątych XX w. dzięki Wouterowi J. Hanegraaffowi

¹⁸ A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986; *idem*, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994, s. 23–32; *idem*, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, transl. C. Rhone, Albany 2000.

¹⁹ Zob. *idem*, *Western Esotericism...*, s. 23–24.

(ur. 1961). Holenderski uczony zainicjował wówczas działalność ośrodka badań nad ezoteryzmem na Uniwersytecie w Amsterdamie, powołując katedrę Historii Filozofii Hermetycznej i Nurtów Pokrewnych (*Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en verwante stromingen*). Niedługo potem powstała międzynarodowa organizacja zrzeszająca badaczy europejskich, czyli European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), która wydaje czasopismo i serię w wydawnictwie Brill²⁰, a ponadto organizuje cykliczne konferencje w różnych miastach europejskich. Hanegraaff przyjął własną strategię badawczą, różną od dotychczasowych metodologii, rozciągających się, w jego przekonaniu, między fascynacją a radykalną krytyką, które z natury rzeczy prowadzą do ideologizacji. Badacz ten powrócił do nurtu historii idei, śledząc w kontekście ezoteryzmu ich przekształcenia, popularność, wpływy i wzajemne relacje. W swoim podejściu połączył jednak te postulaty z tradycją badań empirycznych, przyjmując, że dopiero ta synteza pozwala na rewizję ustalonych koncepcji i pojęć, wydających się wcześniej nie do podważenia.

Zdaniem Hanegraaffa ezoteryzm można rozpatrywać w dwóch perspektywach. Z jednej strony amsterdamski badacz definiuje go jako specyficzny konstrukt myślowy rozwijający się od czasów renesansu, z drugiej – jako zbiór realnie istniejących, zmieniających się w czasie zjawisk, łączących się ze sobą na różnych poziomach i posiadających wiele cech wspólnych. Ich początki także tkwią w renesansie. Zjawiska te, ze względu na ich historyczny charakter, powinno się poddawać badaniom właśnie za pomocą metod empirycznych²¹.

Elementami tego zbioru wyznaczającymi granice „zachodniego ezoteryzmu” są, zdaniem Hanegraaffa, specyficzne prądy

²⁰ Najważniejszą publikacją tego wydawnictwa pozostaje monumentalny słownik zachodniego ezoteryzmu, który powstał dzięki współpracy wielu uczonych: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, zob. przyp. 4. Problematyka definicji i metodologii badań nad ezoteryzmem została przez Hanegraaffa szeroko omówiona również w innych pracach, zob. *idem*, *Esotericism and the Academy...*; *idem*, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, New York 2013.

²¹ *Idem*, *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1995, vol. 7, no. 2, s. 100.

w kulturze Zachodu, zdradzające podobieństwa i historyczne powiązania, tj. gnostycyzm, różnorodne ujęcia i reinterpretacje hermetyzmu, teozofii, a także myśli neoplatońskiej, magia, alchemia, paracelsianizm, różokrzyż, chrześcijańska Kabała, wreszcie koncepcje określane jako okultystyczne²². Hanegraaff zwrócił także uwagę na decydujący wpływ tych nurtów na ukształtowanie idei New Age i nowej duchowości, jakkolwiek podkreślał, że identyfikacja tych obszarów jest nieuprawniona²³.

Według holenderskiego badacza środowiska akademickie powinny zaakceptować badania nad zachodnim ezoteryzmem jako autonomiczną dyscyplinę naukową z własnym aparatem pojęciowym, metodologią i historią, które pozwalają formalnie odłączyć je od religioznawstwa²⁴. Nie przeszkadza mu to podkreślać znaczącej roli interdyscyplinarności w kreowaniu tych badań²⁵.

²² *Dictionary of Gnosis...*, s. 337–338.

²³ Zdaniem Hanegraaffa, zanim ezoteryzm przekształcił się w New Age, musiał jeszcze odbić się w zwierniactwach zsekularyzowanej myśli końca XIX i początku XX w. Badacz wylicza cztery takie lustrzane odbicia: 1) teorię kauzalności; 2) nowy teozoficzny pogląd na religię, łączący wszystkie tradycje religijne w jedno; 3) nowy ewolucjonizm i 4) nową psychologię, por. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden – New York 1996, s. 518.

²⁴ W 2012 r. Hanegraaff nakreślił prognostyczną koncepcję rozwoju tych badań, tzw. *Western Esotericism 3.0*. Obejmuje ona postulaty nowej – czy raczej odnowionej – dyscypliny, która w jego przekonaniu musi być aktualna i odpowiadać najnowszym badaniom naukowym w pokrewnych obszarach. Ponadto jej założenia nie mogą być ezoteryczne ani kryptoezoteryczne, lecz w pełni oparte na podstawach naukowych. Musi być ona solidnie ugruntowana w historiografii, a także opierać się na wystarczająco jasnym konsensusie odnośnie tego, czym jest „zachodni ezoteryzm”. To podejście zakłada także otwartość i interdyscyplinarność oraz prowadzenie badań na wysokim poziomie naukowym, zob. *idem*, *Western Esotericism. The Next Generation* [w:] *Мистико-Эзотерические Движения в Теории и Практике. Пятая международная научная конференция „История и дискурс. Историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма” = Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference „History and Discourse. Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism”*, red. С.П. Пахомов, Санкт-Петербург 2012, s. 122–123 oraz ten sam artykuł w języku rosyjskim: В.Я. Ханegraaff, *Западный эзотеризм. Следующее поколение*, „Aliter” 2012, № 1, s. 7–23.

²⁵ В.Я. Ханegraaff, *Западный эзотеризм...*, s. 17.

W ramach budowania własnej metodologii Hanegraaff przedstawił swoją definicję ezoteryzmu rozumianego jako „odrzucona wiedza” lub „śmietnik historii”²⁶, którą oparł do pewnego stopnia na koncepcji Jana Assmanna (ur. 1938)²⁷. Jego zdaniem proces konstituowania tej kategorii jest efektem „wielkiej narracji polemicznej” (*Grand Polemical Narrative*), w ramach której dochodzi do kształtowania takich konstruktów myślowych, jak „prawdziwa nauka”, „prawdziwa religia” czy „prawdziwa sztuka”. Wypychają one poza nawias „poważnego naukowego dyskursu” zjawiska mieszczące się w pojęciu zachodniego ezoteryzmu, określane mianem „przesądów”, „magii”, „okultyzmu” itp. Jednocześnie proces tego odrzucenia przekłada się zazwyczaj na dookreślenie własnej kulturowej tożsamości²⁸. Zgodnie z postulatami Hanegraaffa współczesna kultura Zachodu, żeby pozbyć się licznych fobii, złudzeń i neuroz, musi zaakceptować i przyjąć treści odrzuconej wiedzy²⁹. W tym kontekście coraz istotniejszą rolę w badaniach tego uczonego odgrywa dekonstrukcja³⁰.

²⁶ W jednej z nowszych prac o charakterze metodologicznym Hanegraaff ujmuje zachodni ezoteryzm jako bardzo różnorodny obszar nurtów, idei i praktyk, poddających się badaniom historycznym od czasów późnego antyku do współczesności z zastrzeżeniem, że nie można wyodrębnić jakiegoś konkretnego historycznego okresu lub światopoglądu jako „prawdziwie ezoterycznego”, tzn. bliższego jakiemuś konkretnemu modelowi niż pozostałe. Zdaniem badacza wzorcowy nurt ezoteryzmu nie istnieje, podobnie jak nie istnieją modelowi ezoterycy. Hanegraaff definiuje ten obszar badań jako ofiarę akademickiej specjalizacji po XVIII w. Cechą szczególną tego obszaru jest status „wiedzy odrzuconej”, co oznacza, że obejmuje on wszystko, co zostało wcześniej wyrzucone na „śmietnik historii” przez ideologów Oświecenia oraz ich ideowych następców, aż do czasów obecnych. Powodem takiego stanu rzeczy jest nieprzystawalność owej wiedzy zarówno do normatywnych idei religijnych, jak i racjonalizmu oraz nauki akademickiej. Zdaniem amsterdamskiego badacza po XVIII w. większość intelektualistów uznawała owe odrzucone nurty, idee i praktyki za niezgodne z naukowym paradygmatem, a więc niegodne uwagi oraz naukowych analiz, tak więc w akademickim dyskursie po prostu skrzętnie je pomijało, por. *idem, Western Esotericism. A Guide...*, s. 12–13.

²⁷ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008.

²⁸ В.Я. Ханеграаф, *Западный эзотеризм...*, s. 16–17.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Hermes in The Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, ed. W.J. Hanegraaff, Amsterdam 2009; W.J. Hanegraaff,

4.

Przesuwając dominantę badawczą w stronę metodologii post-modernizmu, Hanegraaff zapoczątkował kolejną dyskusję, ważną dla dalszego rozwoju dyscypliny. W tym miejscu chcemy zwrócić uwagę jedynie na kilka głosów tej debaty. Pierwszy reprezentuje Nicholas Goodrick-Clarke (1953–2012), przedwcześnie zmarły uczony związany z uniwersytetem w Exeter, gdzie wykładał dzieje zachodniego ezoteryzmu i pełnił funkcję dyrektora Centrum Studiów nad Ezoteryzmem (Exeter Centre for the Study of Esotericism, EXESEO)³¹. Uczony przyjmował podobny punkt wyjścia jak Hanegraaff, uznając różnorodność nurtów budujących fenomen zachodniego ezoteryzmu, a także podkreślając fakt ich kulturowego odrzucenia. Jednocześnie stanowczo sprzeciwiał się on koncepcji „śmietnika historii”, podkreślając, że w ten sposób ezoteryzm zostaje sprowadzony do roli „ofiary perspektyw materialistycznych i pozytywistycznych”³². Według Goodricka-Clarke’a takie podejście nie pozwala na ustalenie specyfiki samego ezoteryzmu i jego niezwykłego oddziaływania w różnych epokach kultury Zachodu. Z tego też względu autor ten postulował powrót do analizy fenomenologicznej śladem Antoine’a Faivre’a i uczonych związanych z Instytutem Warburga.

Z kolei Henrik Bogdan (ur. 1972), religioznawca z Instytutu Literatury, Historii Idei i Religii w Uniwersytecie w Göteborgu (Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion), krytycznie

Esotericism and the Academy...; idem, *Western Esotericism. The Next Generation...*

³¹ Do najważniejszych prac Goodricka-Clarke’a należą: *Western Esoteric Traditions and Theosophy* [w:] *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden – Boston 2013; *The Coming of the Masters. The Evolutionary Reformulation of Spiritual Intermediaries in Modern Theosophy* [w:] *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, ed. A.B. Kilcher, Leiden 2010; *The Rosicrucian Prelude. John Dee’s Mission in Central Europe* [w:] *The Rosicrucian Enlightenment Revisited*, ed. R. White, Hudson 1999; *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, New York 1988; *Hitler’s Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth and Neo-Nazism*, New York 1998; *Okultystyczne źródła nazizmu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2010; *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*, New York 2002.

³² Idem, *The Western Esoteric Traditions...*, s. 4.

odnosząc się do definicji Hanegraaffa skoncentrowanej wokół praktyk narracyjnych, w kształtowaniu fenomenu ezoteryzmu uwypuklił znaczenie rytuałów inicjacyjnych, ze szczególnym uwzględnieniem obrządków wolnomularskich³³. Jeszcze mocniej znaczenie badań empirycznych podkreśla Massimo Introvigne (ur. 1955), socjolog religii i kierownik Ośrodka Badań Nowych Religii (Centro Studi sulle Nuove Religioni, CESNUR) w Turynie³⁴. Jednocześnie akcentuje on kontrkulturowy charakter rozmaitych ruchów ezoterycznych, w rozwoju których odzwierciedla się protest wobec powszechnie w danej epoce przyjmowanych postaw i poglądów³⁵.

Tymczasem Koku von Stuckrad (ur. 1966)³⁶, niegdyś współpracownik Hanegraaffa, obecnie profesor Wydziału Teologicznego i Studiów Religioznawczych Uniwersytetu w Groningen, potwierdza, że kluczem do zrozumienia ezoteryzmu jest badanie dyskursów, zarzuca on jednak Hanegraaffowi ignorowanie dokonań takich poststrukturalistów, jak Michel Foucault (1926–1984), Pierre Bourdieu (1930–2002) czy Richard Rorty (1931–2007), zwłaszcza w kontekście ich krytyki wielkich narracji oraz ustaleń dotyczących kształtowania tożsamości Zachodu. Stuckrad odrzuca możliwość zbudowania jakiegokolwiek obiektywnej teorii odnoszącej się

³³ H. Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany 2007.

³⁴ CESNUR, <https://www.cesnur.org/default.htm> [4.12.2018].

³⁵ Por. M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, Carnago (Varese) 1993; *idem*, *Satanizm. Historia, mity*, przeł. A. Gogolin, Kraków 2014.

³⁶ Swoje poglądy Koku von Stuckrad sformułował w monografiach tworzących rodzaj dyalogii: *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden – Boston 2010 oraz *idem*, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin 2014; zob. także: *idem*, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London 2005; *idem*, *Western Esotericism. Toward Integrative Model of Interpretation*, „Religion” 2005, no. 35, s. 78–97. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze wspomnieć o pracy rosyjskiego naukowca Pawła Nosaczowa, który w swoim ujęciu metodologii badań nad ezoteryzmem szczególnie podkreślił znaczenie koncepcji Stuckrada, co potwierdza duże oddziaływanie myśli niemieckiego badacza, zob. П.Г. Носачев, *Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук*, Москва 2018, maszynopis na prawach rękopisu.

do określonego fragmentu rzeczywistości, gdyż wszelkie próby tego rodzaju sprowadzają się, jego zdaniem, wyłącznie do erystyki. Niemiecki uczony poddaje zresztą krytyce samo pojęcie zachodniego ezoteryzmu jako konstrukt wytworzony przez uczonych, ale nie mający wiele wspólnego z rzeczywistością. Warto dodać, że w pierwszym okresie swojej działalności naukowej do około 2005 r. Stuckrad akceptował koncepcję Faivre'a, widząc w zachodnim ezoteryzmie pewną ideową całość. Obecnie badacz stoi na stanowisku, że poza dyskursem akademickim nie istniało i nie istnieje nic takiego jak ezoteryzm zachodni, a nawet tradycja cywilizacji Zachodu jako określony fenomen, który można oddzielić od innych. Dlatego też, w jego przekonaniu, należy mówić nie o zachodnim ezoteryzmie, gdyż takie pojęcie zakłada istnienie spójnego realnego systemu myśli i doktryn, którego nigdy nie było, lecz o ezoterycznym dyskursie w kulturze Zachodu.

Do wymienionych koncepcji warto dodać także propozycję Arthura Versluisa (ur. 1959), twórczo rozwijającego koncepcję gnozy. Uczony związany z Uniwersytetem Stanowym Michigan, którego droga do badań nad ezoteryzmem wiodła od przekładów Novalisa i fascynacji niemieckim romantyzmem, pyta, czy rzeczywiście studia ezoteryczne należy sprowadzać wyłącznie do kontekstów kultury Zachodu. Krytykuje on Hanegraaffa za odejście od analizowania poglądów konkretnych ezoteryków, a zwłaszcza faktów związanych z ich doświadczeniami religijnymi. Pomijanie tych faktów, jego zdaniem, nie może dać obiektywnego i pełnego obrazu badanych zjawisk, wynikających z żywego doświadczenia duchowego. Cała tradycja ezoteryczna, jak nazywa on przedmiot swoich badań, obejmuje dwa główne elementy: gnozę, tj. wiedzę o ukrytych lub niewidzialnych światach czy też aspektach rzeczywistości, oraz ezoteryzm oznaczający, że wiedza ta dotyczy niewielkiej grupy ludzi, podlegając jasno sprecyzowanym ograniczeniom (albo też dostęp do niej podlega swoistej samoregulacji w związku z jej złożonością i niuansami dotyczącymi procesu jej przyswajania). Gnoza, zdaniem Versluisa, nie polega na zdobywaniu wiedzy poprzez uczenie się czy badanie jakiegoś zewnętrznego obiektu, nie jest ona także zbiorem danych, lecz oznacza

duchowe doświadczenie tego, co zostaje odsłonięte w procesie poznania, tj. wyższej rzeczywistości³⁷.

Z powyższych uwag wynika, że obecnie w badaniach nad ezoteryzmem rysują się dwie główne tendencje zabiegające o prymat. Z jednej strony, kontynuowane i rozwijane są tradycje badawcze spod znaku Warburga, Yates, Faivre'a, Goodricka-Clarke'a, Introvigne czy Versluisa. Ich przedmiotem jest pogłębiona hermeneutyka tradycji ezoterycznych, prowadzona w kontekście interdyscyplinarnych studiów, obejmujących różnorodne fenomeny kultury związane z ezoteryzmem. Z drugiej strony, w propozycjach Hanegraaffa i von Stuckrada, opartych na dekonstrukcji i krytycznej analizie dyskursów, owe fenomeny zostają potraktowane jako teksty podlegające nieustannym kreacjom i interpretacjom³⁸. Wprawdzie koncepcje Hanegraaffa stanowią pewną próbę pogodzenia tych ujęć, jednakże wspomniana krytyka, płynąca z obydwu stron dyskusji, wyraźnie wskazuje, że w chwili obecnej uzgodnienie postulatów badawczych tych kierunków nie wydaje się możliwe przede wszystkim ze względu na wzajemnie sprzeczne założenia wyjściowe.

5.

Chociaż badania naukowe nad ezoteryzmem w Polsce sięgają połowy lat sześćdziesiątych XX w.³⁹, to impulsem do podję-

³⁷ Zob. np. A. Versluis, *Restoring Paradise. Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, New York 2004; *idem, Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007; A. Верслуйс, *Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом” 2013, № 4, s. 11–35.

³⁸ Na uwagę zasługują także studia rosyjskich uczonych, np. Sergeja Pachomowa, Stanisława Panina czy wspomnianego wcześniej Pawła Nosaczowa, zob. np. С.В. Пахомов, *Контуры эзотериологии. Эскиз научной дисциплины об эзотеризме* [w:] *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. „Тайное и явное”*. Многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма, Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепрпетровск), Санкт-Петербург 2011, s. 76–91; С. Панин, *Философия эзотеризма. Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии*, Москва 2019; П.Г. Носачев, *Исследования западного эзотеризма*....

³⁹ Warto przywołać następujące rozprawy: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym*

cia zintegrowanych, systematycznych studiów w tej dziedzinie stała się konferencja naukowa zorganizowana przez Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem w maju 2014 r. w Krakowie⁴⁰. Spotkanie to zgromadziło grono religioznawców, antropologów, kulturoznawców, historyków, filologów, historyków sztuki, filozofów, psychologów i politologów, pochodzących z różnych ośrodków akademickich. W trakcie obrad pojawiły się głosy dotyczące kwestii metodologicznych. Jednym z ważnych i niestety wciąż aktualnych wątków był problem dostępności

siedemnastego wieku, Warszawa 1965; R. Bugaj *Nauki tajemne w Polsce w dobie Odrodzenia*, Wrocław 1976; *idem*, *Hermetyzm*, Wrocław 1991; H. Floryńska-Lalewicz, *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976; Z. Kepiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; T. Klimowicz, *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992; liczne rozprawy Wojciecha Gutowskiego i Tadeusza Linknera o inspirowanej ezoteryzmem literaturze Młodej Polski czy wreszcie badania na temat masonerii Ludwika Hassa, Leona Chajna oraz Tadeusza Cegielskiego poświęcone zarówno dziejom polskiego wolnomularstwa, jak i ezoterycznej symbolice masońskiej: T. Cegielski, „*Ordo ex chaos*”. *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: „*Oświecenie Różokrzyżowców*” i *początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Warszawa 1994. Od 1995 r. w międzynarodowym Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości Uniwersytetu Gdańskiego prowadzone są badania nad ezoteryzmem XIX i XX w. Na początku dotyczyły one zagadnień kultury rosyjskiej, ale z czasem rozszerzono je na różne obszary kultury europejskiej, w tym także polskiej. Seria „Światło i Ciemność” powstała w 2001 r. i jest najstarszym w Polsce naukowym przedsięwzięciem wydawniczym obejmującym wyłącznie studia nad zachodnim ezoteryzmem, zob. https://fil.ug.edu.pl/wydzial/instytuty_i_katedry/instytut_filologii_wschodnioslowianskiej/pracownie_badawcze/laboratorium_niedogmatycznej_duchowosci/o_laboratorium [22.04.2019]. Warto również odnotować, że w pierwszych latach XXI w. ukazały się studia poświęcone w całości polskiemu ezoteryzmowi, por. *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, S. Beźnic, Kraków 2005. Do ważnych głosów o dziejach polskiego przedwojennego ezoteryzmu należy politologiczna monografia Jarosława Tomasiewicza *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Katowice 2012.

⁴⁰ Polskie Stowarzyszenie Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem zostało zarejestrowane w grudniu 2013 r. w Krakowie. Współorganizatorami konferencji byli uczeni z Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego i Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Wzięli w niej udział badacze z wielu polskich uczelni, m.in. z Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

literatury przedmiotu. Zaledwie znikoma część przedstawionych w niniejszym rozdziale fundamentalnych badań nad zachodnim ezoteryzmem została przetłumaczona na język polski. Ten stan rzeczy spowodował, że nie miały one szans szerzej zaistnieć w przestrzeni polskiej nauki, ograniczając swój wpływ wyłącznie do wąskiego grona specjalistów. Brak przekładów prac Corbina, Faivre'a, Warburga i Yates, Goodricka-Clarka, a także Versluisa, Hanegraaffa, Introvigne i innych badaczy uznawanych powszechnie za filary tej dyscypliny stawia polską humanistykę poza nawiasem aktualnych badań europejskich, a polskich uczonych podejmujących studia nad ezoteryzmem przed koniecznością nieustannego wyjaśniania podstawowych założeń metodologicznych tej dyscypliny, a nawet uzasadniania celów prowadzonych badań.

To spotkanie i towarzyszące mu dyskusje, m.in. na temat historii ezoteryzmu w Polsce, zainicjowały kolejne badania – indywidualne i zespołowe, poświęcone ezoterycznym kontekstom polskiej kultury, uwzględniające jej specyficzne uwarunkowania i inspiracje. Należy zaznaczyć, że wcześniejsze próby obejmowały zaledwie niewielkie fragmenty polskiej rzeczywistości, podczas gdy jest to, także w przypadku naszego kraju, fenomen kulturowy o zdumiewająco szerokim zasięgu, wielowymiarowy i wymagający zintegrowanych działań badawczych.

W 2016 r. przynajmniej część zapoczątkowanych wówczas pomysłów została połączona w ramach interdyscyplinarnego (czy też transdyscyplinowego, w ujęciu Ryszarda Nycza⁴¹) grantu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” kierowanego przez Monikę Rzeczycką (UG)⁴².

⁴¹ Ryszard Nycz nazywa tak jedną z tendencji we współczesnych badaniach humanistycznych, polegającą na zainteresowaniu uczonych tym, co idiosynkratyczne, jednostkowe, osobliwe (np. cechami unikatowymi jakiejś zbiorowości). Najbardziej wyrazistym przejawem tej tendencji jest, jego zdaniem, niezwykła popularność i rozprzestrzenianie się gatunku badawczego tzw. *case study*, który opiera się na wielowymiarowych (właśnie transdyscyplinowych) analizach złożonych, konkretnych i realnych przypadków, zob. R. Nycz, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6, s. 43.

⁴² Projekt złożony w 2015 r. do Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki otrzymał finansowanie i w kwietniu 2016 r. już w ramach grantu 0186/NPRH/H2B/2016/83 rozpoczęto jego realizację.

Projekt ten został wstępnie ujęty w dwie klamry czasowe. Pierwszą jest schyłek XIX w., ponieważ wtedy właśnie dynamiczny rozwój ezoteryzmu, zainicjowany w drugiej połowie tego stulecia w kulturze Zachodu, zaznaczył swoją obecność również w wielu polskich środowiskach. Drugą stał się wybuch II wojny światowej, wyznaczający granice fundamentalnych kulturowych przemian, poza którymi także polskie ruchy ezoteryczne przybrały w dużej mierze inną postać.

Jako najbardziej uniwersalna została przyjęta perspektywa fenomenologiczna, odwołująca się do pionierów badań nad ezoteryzmem zachodnim: Faivre'a, Warburga, Yates i ich kontynuatorów: Goodricka-Clarke'a, Introvigne i Versluisa, a także do historii idei Arthura O. Lovejoya (1873–1962) i ikonologii Panofsky'ego. Jednocześnie w wybranych analizach zostały zastosowane także narzędzia dekonstrukcji, zwłaszcza w rozumieniu tej metody proponowanym przez Hanegraaffa. Na potrzeby prowadzonych w grancie badań została przyjęta omówiona wyżej klasyczna definicja Faivre'a, sześć kryteriów wyróżnionych przez francuskiego badacza daje się bowiem odnaleźć w większości zjawisk, przekonań i narracji poddanych analizie w czasie trwania projektu.

Chcieliśmy również zwrócić uwagę na specyficzne aspekty polskiego ezoteryzmu⁴³. Aspekt pierwszy wynika z charakterystycznego doboru ezoterycznych tradycji przywoływanych na gruncie polskim, ponieważ w poglądach tych znalazły swoje miejsce tradycyjne wątki należące do ezoterycznego zbioru, takie jak gnoza, hermetyzm, chrześcijańska Kabała oraz koncepcje różokrzyżowe czy alchemiczne. Jednocześnie w interesującym nas okresie szczególne znaczenie zyskały odczytane w duchu filozofii wieczystej motywy wywodzące się z religii i filozofii Wschodu, których polskie interpretacje daleko jednak odbiegały zarówno od źródłowych znaczeń, jak i od ich zachodnich ujęć. Do wszystkich tych elementów należy jeszcze dodać ezoteryczną egzegezę rodzimych przekazów, przede wszystkim

⁴³ Więcej o specyfice polskiego ezoteryzmu zob. I. Trzcńska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019, s. 7–36 (seria „Światło i Ciemność”).

romantycznych i ludowych. Zwolenników polskiego ezoteryzmu charakteryzowało również duże przywiązanie do chrześcijaństwa, interpretowanego zazwyczaj w sposób dość swobodny, a nawet gnostycki. Właśnie w specyficznym polskim eklektyzmie i synkretyzmie zyskały swój wyraz liczne alternatywne koncepcje światopoglądowe, odnoszące się zarazem do kwestii rozwoju indywidualnego, jak i przestrzeni społecznej, a także wizji historiozoficznych.

Aspekt drugi wyraża się w powszechnym wśród polskich ezoteryków różnych odłamów akcentowaniu wagi kwestii narodowej, co wynikało z uwarunkowań historycznych. Nastawienie to obejmuje także specyficznym polskie interpretacje ezoterycznej idei ewolucji, gdyż pozostaje zakorzenione w romantycznym mesjanizmie, a jednocześnie wybrzmiewają w nim nadzieje mającej, jak sądzono, wkrótce nadejść epoki odrodzenia Polski i świata, określanej jako czasy Nowej Ery. Przyjęcie takiego podejścia sprawiło, że wyjątkową wagę zyskała duża aktywność środowisk ezoterycznych w działaniach wolontariackich, artystycznych i społecznych.

Trzecią cechą polskich przedwojennych nurtów ezoterycznych stał się wyrazisty indywidualizm w recepcji zachodnich koncepcji i ruchów. Polscy ezoterycy chętnie podkreślali swoją odmienność i odrębność, zarówno w stosunku do gotowych struktur przejmowanych z Zachodu, jak i w perspektywie rodzimych relacji. Zauważmy, że utworzone na przełomie wieków duże międzynarodowe stowarzyszenia, jak Towarzystwo Teozoficzne czy Towarzystwo Antropozoficzne, ustanowiły precedens dla żywiołowych na ogół ruchów ezoterycznej alternatywy. Wydaje się, że Polacy – nawet kiedy przystępowali do tych struktur – chętnie wyrażali swoją osobność i zdecydowanie lepiej czuli się, działając w pewnym rozproszeniu, nawiązując tym samym wprost do dawnej tradycji ezoterycznej.

Wreszcie czwarta cecha polskiego ezoteryzmu wiąże się z bardzo często przywoływanym przez rodzimych ezoteryków postulatem nowej nauki, mającej obejmować dziedziny uznawane do tej pory za przynależne do sfery magii i niekoniecznie zgodne z wykładnią rzeczywistości przyjmowaną w perspektywie *sensus communis*. W rezultacie wielu zwolenników ezoteryzmu, nieraz mogących się pochwalić imponującym wykształceniem

uniwersyteckim, starało się wyrażać swoje poglądy w ówczesnym dyskursie naukowym, by podkreślić obiektywny charakter własnych dociekań. Popularność tego podejścia, widoczna choćby w żywym zainteresowaniu, nie tylko zresztą w środowiskach ezoterycznych, założeniami niekonwencjonalnej medycyny, stała się trwałym elementem polskich ruchów alternatywnych po dzień dzisiejszy.

6.

W pierwszej fazie projektu zostały przeprowadzone szerokie badania archiwalne w Polsce i za granicą, rzetelna rekonstrukcja panoramy polskiego ezoteryzmu oparta na źródłach była bowiem już na etapie założeń warunkiem koniecznym dalszych studiów w kolejnych latach. Badania te objęły duże stowarzyszenia, takie jak polskie reprezentacje Towarzystwa Teozoficznego oraz Towarzystwa Antropozoficznego, będące filiami organizacji międzynarodowych, formalne i nieformalne grupy działające na ziemiach polskich przed 1918 r. i w II RP, a także środowiska opiniotwórcze ważne dla rozprzestrzeniania ezoterycznych idei, ponadto postacie czołowych polskich ezoteryków stojących poza ugrupowaniami i zagranicznych ezoteryków działających na ziemiach polskich w badanym okresie. Interesowały nas także formacje o charakterze inicjacyjnym (przede wszystkim masońskie i paramasońskie), polski spirytyzm i mediumizm oraz ruchy spontaniczne i kulturowe mody inspirowane ideami ezoterycznymi, relacje idei ezoterycznych z głównymi nurtami kultury polskiej, wreszcie dyskursy społeczne kształtujące się pod wpływem myśli ezoterycznej.

W ten sposób wyłoniło się sześć sekcji kierowanych przez doświadczonych badaczy: 1. „Polska teozofia” (Izabela Trzcńska), 2. „Polska antropozofia” (Diana Oboleńska), 3. „Polski spirytyzm i mediumizm” (Anna Mikołajko), 4. „Polskie formacje masońskie i paramasońskie” (Tadeusz Cegielski), 5. „Inne formacje ezoteryczne na ziemiach polskich. Polscy ezoterycy poza ugrupowaniami” (Agata Świerżowska), 6. „Ezoteryzm polski w debacie społecznej” (Urszula Patocka-Sigłowy). Ten podział pozwolił na zorganizowanie dalszych działań zespołu⁴⁴.

⁴⁴ W skład zespołu weszli: Katarzyna Arciszewska-Tomczak (UG), Anna Chudzińska-Parkosadze, Irena Fijałkowska-Janiak (UG), Maksim

Celem systematycznych kwerend podjętych w maju 2016 r. i kontynuowanych do końca roku 2018 było zgromadzenie, a następnie opisanie korpusu polskich archiwaliów ezoterycznych. Problemy, które stawiały przed członkami zespołu podczas tych badań, wiązały się z poszukiwaniem odpowiedzi na szereg szczegółowych pytań. Oto tylko niektóre z nich: jakie formacje powstawały na ziemiach polskich w badanym okresie; gdzie i kiedy one działały; skąd przyszły inspiracje i jakimi kanałami były przekazywane; jakie osoby odegrały największą rolę w rozwoju idei ezoterycznych w Polsce; jakie publikacje zagraniczne pełniły funkcję przekźników ezoterycznych idei i jak wpływały one na kształtujące się w Polsce ruchy ezoteryczne, a także na samą terminologię, którą posługiwano się w środowisku ezoteryków; jakie grupy społeczne podlegały największym wpływom idei ezoterycznych i jakie idee okazały się szczególnie nośne oraz jaką formę uzyskały one na rodzimym gruncie; jakie strategie działania obierały poszczególne formacje w Polsce oraz niezależni ezoterycy; jak przebiegała ewolucja poglądów w poszczególnych nurtach; czy są ślady zainteresowania ezoteryzmem w biografiiach polskich twórców, a jeśli tak, to czy można wskazać na artystyczne konsekwencje tych zainteresowań; jak na ezoteryzm reagowały elity II RP, np. polscy uczeni; jakie były reakcje duchowieństwa różnych wyznań; jaki oddźwięk znajdowały te idee w rzeczywistości społecznej i politycznej itd.

Członkowie zespołu poszukiwali zarówno dzieł oryginalnych, jak i przekładów z języków obcych, które trafiły do obiegu czytelniczego w okresie od połowy XIX w. aż do wybuchu II wojny światowej. Bardzo ważnym elementem tworzonej bazy wiedzy o polskim ezoteryzmie były czasopisma ezoteryczne oraz serie wydawnicze, broszury popularyzatorskie

Fyodorov (IMLI RAN), Karolina Maria Hess (UJ), Zofia Krasnopolska-Wesner (ASP w Gdańsku), Larysa Michalska (UJ), Kamila Filipczyk (UG), Przemysław Sieradzan (UG), Katarzyna Świerk (UG), Renata Wiczorek (UW), Zbigniew Łagosz, Kinga Okroj (UG) oraz eksperci: Maja Dobiasz-Krysiak (UW), Mariusz Dobkowski, Waldemar Gniadek, Aisza Hadyna, Izaura Jakacka (SWPS), Anna Kargol (AFM), Andrzej Karpowicz, Dorota MacKenzie, Zbigniew Osiński, Jerzy Prokopiuk, Katarzyna Rosiak (UW), Józef Szymeczek (Uniwersytet w Ostrawie) i Jarosław Tomaszewicz (UŚ).

i biuletyny rozprowadzane wśród członków formacji ezoterycznych i inicjacyjnych, ponadto afisze informujące o kongresach ezoterycznych, wykładach i prelekcjach, a także karty wstępu, zaproszenia, ogłoszenia prasowe itd. Intensywnie poszukiwano także dokumentów rejestracyjnych stowarzyszeń i formacji inicjacyjnych w Polsce, a także korespondencji Polaków z organizacjami za granicą oraz dokumentów potwierdzających związki z ezoterykami działającymi w innych krajach. Te dokumenty miały kluczowe znaczenie w ustaleniu faktografii badanych zjawisk. Specjalną rolę odgrywały unikatowe dokumenty osobiste, np. dzienniki, pamiętniki, listy, notaty i szkice polskich ezoteryków. Zgromadzone materiały pozwoliły odpowiedzieć na część pytań związanych z historią ezoteryzmu na ziemiach polskich. Na ich podstawie powstały trzy tomy studiów poświęconych dziejom tego zjawiska oraz tom obejmujący dokumenty źródłowe, które uznaliśmy za najbardziej reprezentatywne.

Drugi nurt poszukiwań był związany z promieniowaniem ezoteryzmu na różne sfery kultury polskiej. Stworzono bazę dzieł sztuki (zarówno prac istniejących, jak i artefaktów, które zachowały się wyłącznie na reprodukcjach czy fotografiach) oraz utworów literackich inspirowanych ideami ezoterycznymi lub wskazujących na takie inspiracje. Trwające obecnie prace badawcze, zmierzające do odpowiedzi na wiele zadanych pytań, już na tym etapie pokazują, jak różnorodny i wielopoziomowy był wpływ idei ezoterycznych na polską literaturę i sztukę⁴⁵. Dzięki zgromadzonym materiałom tekstowym i ikonograficznym powstały zręby wirtualnego Leksykonu Polskiego Ezoteryzmu, który ma pełnić funkcję otwartej bazy, pozwalającej innym badaczom na korzystanie z jej zasobów, ale także na aktywne włączanie się w prace zespołu⁴⁶.

⁴⁵ Obecnie przygotowywane są monografie i obszerne studia poświęcone twórczości wybitnych polskich artystów-ezoteryków (m.in. Kazimierza i Julii Stabrowskich, Karola Homolacza, Tadeusza Rychtera, Luny Drexlerówny), a także literatów czerpiących inspiracje z filozofii ezoterycznej.

⁴⁶ Na etapie realizacji grantu zasoby były dostępne wyłącznie dla członków zespołu, którzy sukcesywnie uzupełniali hasła na podstawie wyników prowadzonych badań. Po zakończeniu projektu leksykon został udostępniony wszystkim zainteresowanym, zob. *O leksykonie*, *Kultura polska wobec zachodniej filozofii*

Należy zauważyć, że dotarcie do źródeł i pozyskanie archiwaliów było procesem długotrwałym i niełatwym. Członkowie zespołu przeprowadzili ponad sto kwerend, z których część przebiegała w kilku etapach. Świadcstw aktywności polskich ezoteryków poszukiwano w publicznych i państwowych archiwach oraz bibliotekach, przede wszystkim w Warszawie⁴⁷, Krakowie⁴⁸, Wrocławiu⁴⁹, Toruniu⁵⁰ i Katowicach⁵¹, ale także w Żarnowcu⁵², Ciężeniu⁵³, Chrzanowie⁵⁴ i Wiśle⁵⁵ – wszędzie tam, dokąd prowadziły odkrywane stopniowo ślady. Zdecydowanie najtrudniejszym zadaniem okazało się dotarcie do zbiorów należących do osób prywatnych w Polsce, najczęściej spadkobierców polskich ezoteryków. Nieco łatwiejsze było pozyskiwanie materiałów znajdujących się Zachodzie, chociaż wymagało to z reguły specjalnych przygotowań i wielu rekomendacji.

Do kwerend, które przyniosły wyjątkowo cenne odkrycia, należą badania przeprowadzone w Indiach⁵⁶, Londynie⁵⁷,

ezoterycznej w latach 1890–1939, <http://www.tradycjaezoteryczna.ug.edu.pl/node/38> [22.07.2019].

⁴⁷ Przede wszystkim w Bibliotece Narodowej, Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy, Bibliotekach Uniwersytetu Warszawskiego, Archiwum Akt Nowych, Bibliotece Instytutu Sztuki PAN, Archiwum Muzeum Teatru Narodowego w Warszawie, Radzie Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa oraz Instytucie Pamięci Narodowej.

⁴⁸ W Archiwum Nauki PAN i PAU, Bibliotece Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Bibliotece Jagiellońskiej.

⁴⁹ W Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu.

⁵⁰ W Bibliotece Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

⁵¹ W Bibliotece Śląskiej.

⁵² W Muzeum Marii Konopnickiej w Żarnowcu.

⁵³ W Domu Pracy Twórczej w Ciężeniu (filia Biblioteki UAM) były zdeponowane najbogatsze w Polsce zbiory masońskie, w tym dokumenty Leona Chajna, które udało się w ramach projektu przebadac. W czerwcu 2017 r. kolekcja została przeniesiona do Poznania.

⁵⁴ W Muzeum im. Ireny i Mieczysława Mazarakich w Chrzanowie.

⁵⁵ W Miejskiej Bibliotece Publicznej w Wiśle im. J. Śniegonia, w Muzeum Beskidzkim im. Andrzeja Podzorskiego, a także w zbiorach prywatnych.

⁵⁶ W archiwach i bibliotece Towarzystwa Teozoficznego (Theosophical Society Headquarters) w Adyarze (Ćennaj, dawniej: Madras) oraz bibliotece i archiwum przy aśramie sri Ramana Maharishi w Tiruvannamalai (Tamilnadu).

⁵⁷ W Towarzystwie Teozoficznym w Anglii (Theosophical Society in England), londyńskiej Wyższej Szkole Studiów Psychicznych (College of

Amsterdamie⁵⁸, Petersburgu⁵⁹, w Lucynie (Ludza), Istalsnie i Dłużniewie (Luznawa na Łotwie)⁶⁰ oraz Frydku-Mistku⁶¹ w Republice Czeskiej – związane z działalnością polskich teozofów, a także w Dornach⁶² w Szwajcarii, gdzie zostały odnalezione bogate zbiory dokumentów polskich antropozofów, i we Lwowie⁶³, gdzie odkryto archiwalia innych formacji. Ponadto badaczom udało się dotrzeć do cennych, niezbadanych wcześniej zbiorów organizacji masońskich i paramasońskich w Berlinie⁶⁴, Londynie⁶⁵, Paryżu⁶⁶ i Rzymie⁶⁷. Z kolei w Wilnie⁶⁸,

Psychic Studies), Towarzystwie Badań Psychiczych (Society for Psychical Research).

⁵⁸ W bibliotece Towarzystwa Teozoficznego w Holandii (Theosofische Vereniging in Nederland).

⁵⁹ W Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Petersburgu (Российский государственный исторический архив).

⁶⁰ W Muzeum Historii Lokalnej w Lucynie (Ludzas Novadpētniecības muzejs), byłym dworze Kierbedziów w Dłużniewie (Lūznavas muiža) oraz w miejscach związanych z młodością Wandy Dynowskiej i Ferdynanda Ossendowskiego.

⁶¹ W Archiwum Powiatowym we Frydku-Mistku (Státní okresní archiv Frýdek-Místek).

⁶² W Archiwum Rudolfa Steinera (Rudolf Steiner Archiv) oraz Archiwum Goetheanum (Goetheanum Dokumentation Archiv).

⁶³ W Lwowskiej Narodowej Naukowej Bibliotece Ukrainy im. Wasyla Stefanyka (Львівська національна наукова бібліотека України імені Василя Стефаника), Archiwum Państwowym we Lwowie (Державний архів Львівської області), Bibliotece Uniwersytetu Lwowskiego im. Iwana Franki (Наукова бібліотека Львівського національного університету імені Івана Франка), Lwowskiej Galerii Sztuki im. Borysa Woźnickiego (Львівська національна галерея мистецтв імені Бориса Возницького), Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Lwowskiego, Pałacu Sztuki we Lwowie (Львівський палац мистецтв).

⁶⁴ W Tajnym Archiwum Państwowym Fundacji Pruskiego Dziedzictwa Kulturowego (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz).

⁶⁵ W Bibliotece i Muzeum Wolnomularskim UGLE (Library and Museum of Freemasonry UGLE).

⁶⁶ W Centrum Dokumentacji Wielkiego Wschodu Francji (Grand Orient de France Centre de Documentation) oraz Wielkiej Łoży Francji (Grand Loge de France).

⁶⁷ W Archiwum Historycznym Wielkiego Wschodu Włoch (Archivio Storico Grande Oriente d'Italia).

⁶⁸ W Litewskim Archiwum Literatury i Sztuki (Lietuvos literatūros ir meno archyvas), Litewskim Centralnym Archiwum Państwowym w Wilnie (Lietuvos centriniis valstybės archyvas), Bibliotece Narodowej im. Martynasa Mažvydasa (Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka).

Kownie⁶⁹, Rydze⁷⁰ i Moskwie⁷¹ pozyskano szereg interesujących informacji na temat związków polskich twórców z tamtejszymi środowiskami ezoterycznymi. W trakcie poszukiwań przeprowadzono również badania terenowe w miejscach wyjątkowej aktywności polskich ezoteryków, m.in. w Warszawie, Wiśle, Złotokłosie oraz we Lwowie i Moskwie, a także na Łotwie⁷².

7.

Naszą rekonstrukcję rozpoczynamy od przedstawienia dziejów teozofii i antropozofii, czyli dwóch ruchów o szerokim oddziaływaniu, które w pewnym sensie zdominowały zjawisko ezoteryzmu w interesującej nas epoce. Obydwa nurty wiązały się z działaniem dużych międzynarodowych towarzystw – Teozoficznego (TT) i Antropozoficznego (TA). Już na początku należy podkreślić, że pierwsze z nich wyznaczyło nowe standardy, zgodnie z którymi idee ezoteryczne stały się elementem szerokiej recepcji, a także dyskusji ludzi kultury i nauki. Helena Bławatska (1831–1891) uzasadniała tę zmianę, odwołując się do teozoficznej mitologii wyłożonej m.in. w *Doktrynie tajemnej*. Podkreślała przy tym działanie Mahatmów, którzy mieli przystać na przynajmniej częściowe ujawnienie ezoterycznych nauk. Według słynnej teozofki dopiero ludzie żyjący w XIX w. byli już gotowi na przyjęcie tego przesłania:

[...] czasy obecne zostały uznane za odpowiednie, a dowodem tego jest zdecydowany wysiłek wielu poważnych ludzi, aby szukać prawdy wszędzie tam, gdzie może być ukryta, i chęć znalezienia jej za wszelką cenę. Ci, którzy stoją na straży tej

⁶⁹ W Muzeum Sztuk Pięknych im. Čiurlionisa (Nacionalinis Mikalojaus Konstantino Čiurlionio dailės muziejus).

⁷⁰ W siedzibie Łotewskiego Towarzystwa Roerichowskiego (Starptautiskā Rērihu centra Latvijas).

⁷¹ W Rosyjskiej Bibliotece Państwowej (Российская Государственная Библиотека), Oddziale Rękopisów Instytutu Literatury Światowej Rosyjskiej Akademii Nauk (Отдел рукописей Института Мировой Литературы РАН), Państwowej Bibliotece Historycznej (Государственная Историческая Библиотека), prywatnym archiwum Ludwiga A. Nowikowa.

⁷² Celem badań terenowych było sporządzenie bazy adresowej przedwojennych ezoteryków, która zaowocowała stworzeniem zrzębów wirtualnej mapy jako integralnej części Leksykonu Polskiego Ezoteryzmu.

prawdy, widząc to zezwolili, żeby chociaż jej część została obja-
wiona. Gdyby założenie Towarzystwa Teozoficznego zostało
odłożone na kilkanaście lat, połowa cywilizowanych narodów
zmieniałaby się przez ten czas w zatwardziały materialistów,
a druga w wyznawców antropomorficznych koncepcji lub
w zwolenników konkretnych fenomenów⁷³.

Wprawdzie najważniejsze dzieła Bławatskiej nie zostały przed
wojną przetłumaczone na język polski, przedstawione wyżej prze-
konania stały się jednak ważnym elementem polskich koncepcji
ezoterycznych, których popularność znacznie przekroczyła gra-
nice teozoficznego środowiska. Przeświadczenie o przełomowym
momencie dziejów, który – dzięki inspiracjom potężnych istot
duchowych – miał przygotować ludzkość do przejścia przez apoka-
liptyczny okres rozpadu starego świata i wkroczenia w Nową Erę,
stało także u podstaw antropozofii Rudolfa Steinera (1861–1925).

Zmiany uwidoczniły się zarówno w radykalnej transformacji
przekonań, jak i w działaniach organizacyjnych. Wcześniejsze
stowarzyszenia i zakony ezoteryczne zazwyczaj miały charak-
ter zamknięty i były przeznaczone dla nielicznych pasjonatów,
tymczasem TT i TA stały się znaczącymi organizacjami, sku-
piającymi ludzi różnych kultur i wyznań, nieraz znakomicie
wykształconych, artystów i uczonych, którzy nie wahali się
zerwać z dawną wizją świata, wprowadzając śmiało projekty
w sztuce, nauce, a nawet polityce społecznej.

Działalność obydwu tych formacji była w dużej mierze inspi-
rowana i popularyzowana przez kobiety, które w tym przypadku
stawały się prawdziwymi mistrzyniami duchowości, uprawiają-
cymi rozliczne sztuki, nauczającymi nowej wizji świata, wreszcie
szerzącymi nowy styl życia⁷⁴. Helena Bławatska zerwała z trady-

⁷³ H.P. Bławatska, *Klucz do teozofii*, Warszawa 1996, t. 1, s. 46 (tekst
w tłumaczeniu Wandy Dynowskiej, według edycji Wydawnictwa „Ludziom
Dobrej Woli” z 1957 r.).

⁷⁴ W polskiej literaturze przedmiotu pierwszymi pracami omawiającymi
rolę kobiet w ruchach ezoterycznych były: M. Rzeczycka, *Wtajemniczone. Rosyjskie
okultyzmy początku XX wieku* [w:] *Kobieta jako inny. Mit i figury kobiecości
w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*, red. M. Cymborska-Leboda,
A. Gozdek, Lublin 2008, s. 81–96 oraz B. Dobroczyński, *Czy Helena Bławatska
wymyśliła New Age? Przyczynek do kobiecej historii Nowej Ery* [w:] *idem, Kłopoty
z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009, s. 73–98.

cjami chrześcijańskiego ezoteryzmu i chociaż teozofowie i antropozofowie wrócili ostatecznie do dawnych tradycji Zachodu, to idee wschodnie na trwałe ten przekaz zmieniły. Te ezoteryczne utopie wywarły zaskakująco trwałe wpływy na ukształtowanie nowoczesnej kultury.

IZABELA TRZCIŃSKA
Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

AGATA ŚWIERZOWSKA
Uniwersytet Jagielloński

JÓZEF SZYMECZEK
Uniwersytet w Ostrawie



Z DZIEJÓW POLSKIEJ TEOZOFII

Stan badań i kwerenda źródłowa

1.

Idea teozofii (gr. Θεός – Bóg, σοφία – mądrość), czyli boskiej mądrości prowadzącej do pozaracjonalnego poznania, narodziła się w późnej starożytności. Odnajdujemy ją potem w piśmiennictwie średniowiecza w tekstach greckich, łacińskich, żydowskich oraz arabskich, szczególną popularność zyskała jednak w epoce nowożytnej. Za jednego z jej najwybitniejszych przedstawicieli uznano Jakuba Böhme (1575–1624)¹. W tej interpretacji teozofia

¹ Na temat genezy oraz znaczeń teozofii od starożytności aż po nowożytność zob. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994, s. 23–32; *idem*, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, transl. C. Rhone, Albany 2000; *idem*, *Christian Theosophy* [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden

pozostała tradycją chrześcijańską, jednakże od ortodoksyjnej doktryny (zwłaszcza protestanckiej) odróżniała ją wyrazista perspektywa mityczna, a także niezwykle dynamiczna wizja świata, zgodnie z którą określające rozwój natury antynomie światła i ciemności, a także dobra i zła mają swój początek w boskim Absolutcie. Tak rozumiana teozofia, podobnie jak hermetyzm, alchemia, chrześcijańska Kabała czy rozważania prowadzone w duchu filozofii wieczystej, przynależała do zbioru ezoterycznych nauk zogniskowanych wokół poszukiwania transcendentnego źródła wszelkich religii, którego najdoskonalszą manifestacją miało stanowić chrześcijaństwo. Ówczesni teozofowie nie tworzyli formalnych grup, łączył ich raczej ezoteryczny światopogląd.

Inspirowane teozofią rozważania nad przejawianiem się Absolutu stały się jednym z ważnych aspektów myśli romantycznej². Dotyczy to także polskiego romantyzmu, w którym teozoficzne wątki pojawiają się w filozofii³, a także w twórczości Wieszców. Adam Mickiewicz (1798–1855) interesował się myślą boehmiańską⁴, ale w ukształtowaniu polskiej tradycji ezoterycznej szczególną rolę odegrała poezja Juliusza Słowackiego (1809–1849), którego wizja świata szybko zyskała opinię „teozoficznej”⁵.

– Boston 2006, s. 158–167. O teozofii „bohemiańskiej” por. *idem*, *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism* [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 116.

² Zob. E. Kasperski, *Romantyzm i poprzednicy. Wokół dyskursów prefundacyjnych*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 10, s. 5–21; A. Faivre, *Access to Western Esotericism*..., s. 86–87; P. Mayer, *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*, London 1999.

³ Por. np. B. Trentowski, *Bożycia lub teozofia*, „Kronos” 2017, nr 4, s. 21–106.

⁴ W międzywojniu teozofię uznawano za specyficznie polską mistykę, zob. H. Szucki, *Mickiewicz i Boehme. Przyczynki do mistyki polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 3; por. M. Burta, *Reszta prawdy. Zdania i uwagi Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005.

⁵ W twórczości tego poety trudno znaleźć bezpośrednie zainteresowania teozofią, zob. np. M. Burta, *Boehmizm Słowackiego?* [w:] *Słowacki mistyczny. Rewizje po latach*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2012, s. 41–52. Dla wielu uczonych i odbiorców przełomu wieków XIX i XX pełna nieoczywistych symboli twórczość Słowackiego stanowiła jednak

W latach 1890–1939 w kulturze polskiej uobecniło się kilka wyrazistych nurtów nawiązujących do tradycji teozoficznych. Najbardziej widoczne wiązały się z polskimi strukturami Towarzystwa Teozoficznego, trzeba jednak podkreślić, że teozoficzne odwołania można też odnaleźć w myśli wielu ezoteryków niezwiązanych z tą organizacją. Wydaje się, że wielka popularność tych koncepcji wynikała przede wszystkim z uznania ich związku z polską tradycją romantyczną, w kontekście której były one też odczytywane i interpretowane, czasem w sposób daleko odbiegający od wykładni przyjmowanej w ramach Towarzystwa Teozoficznego. Należy więc raczej mówić o wielowątkowej tradycji różnorodnych polskich teozofii, których przykłady możemy znaleźć w kulturze polskiej we wskazanym czasie.

2.

W drugiej połowie XIX stulecia szczególną rolę odegrała oryginalna interpretacja teozofii (dla odróżnienia określanej jako teozofia nowoczesna, czyli *modern theosophy*), zaproponowana przez założycieli Towarzystwa Teozoficznego, powołanego 17 listopada 1875 r. w Nowym Jorku przez grupę szesnastu osób deklarujących szczególne zainteresowanie ezoteryzmem. Pierwszym prezesem został Henry Steel Olcott (1832–1907), natomiast Helenie P. Bławatskiej (1831–1891)⁶, prawdziwej *spiritus movens* tego ruchu, powierzono funkcję sekretarza, ponieważ według ówczesnego prawa amerykańskiego kobieta nie mogła stać na czele podobnej organizacji. Działalność Towarzystwa i głoszone przez jego członków idee odbiły się szerokim echem w kulturze, toteż stały się istotnym przedmiotem badań nad współczesnością, o czym świadczy najnowsza literatura przedmiotu⁷.

kwintesencję teozoficznej wizji świata, zob. np. J.G. Pawlikowski, *Źródła i pokrewieństwa towarzyszenia i mistyki Słowackiego (ciąg dalszy)*, „Pamiętnik Literacki” 1908, z. 2, s. 90–122.

⁶ M. Meade, *Madame Blavatsky. The Woman Behind the Myth*, New York 1980; N. Goodrick-Clarke, *Helena Blavatsky*, Berkeley 2004.

⁷ Literatura przedmiotu dotycząca rozwoju Towarzystwa Teozoficznego i jego kulturowego oddziaływania jest obecnie imponująca i cały czas rośnie. W tym miejscu chcemy zwrócić uwagę jedynie na wybrane pozycje: B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived. History of the Theosophical Movement*, Berkeley

Główne przesłanie TT zawiera się w haśle: „Nie ma religii wyższej niż prawda” („No Religion Higher than Truth”). Poszukiwanie owej prawdy prowadziło członków organizacji w kierunku badań nad źródłami religijnymi, przy czym w ich dociekaniach dominował pogląd, iż u podstaw duchowości leżą nie tyle przekazy judeochrześcijańskiego kręgu kulturowego, co tradycje Wschodu, a przede wszystkim nauki buddyzmu i hinduizmu. W tej perspektywie znaczącemu przekształceniu uległa głoszona w tym kręgu koncepcja filozofii wieczystej. Przekonanie o źródłowej roli myśli wschodniej ugruntowała podróż Bławatskiej i Olcotta do Indii w 1878 r., zwłaszcza że jednym z jej efektów stało się założenie centrum teozoficznego w Adyarze nieopodal Madrasu (Ćennaj, Indie)⁸.

Teozofowie nie interesowali się wyłącznie studiami nad przeszłością, a jednym z najważniejszych zadań TT stało się powołanie nowej nauki, w paradygmacie której mieścić się miały także teorie i praktyki uznawane do tej pory za nieracjonalne i odrzucane przez akademików. Ważnym aspektem teozoficznej wykładni stało się też przeświadczenie o istnieniu duchowych Mistrzów (Mahatmów), wspierających wprowadzanie pozytywnych przemian w dziejach świata i w życiu jednostek. Najważniejsze postulaty TT zostały określone jako jego trzy cele, do których należą: krzewienie idei braterstwa, porównawcze studia nad religiami oraz rozwijanie nauki, przede wszystkim w jej alternatywnym znaczeniu⁹.

1980; M. Carlson, *No Religion Higher than Truth. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*, Princeton 1993; J. Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore – London 2001; *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden – Boston 2013; J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, New York 1994; J.D. Lavoie, *The Theosophical Society. The History of a Spiritualist Movement*, Florida 2012; J.A. Santucci, *The Theosophical Society [w:] Controversial New Religions*, eds. J.R. Lewis, J.A. Petersen, Oxford 2005, s. 259–291; F. Schuon, *Esoterism as a Principle and as a Way*, London 1990; *idem, Survey of Metaphysics and Esoterism*, Bloomington 2003.

⁸ Ch. Partridge, *Lost Horizon. H.P. Blavatsky and Theosophical Orientation [w:] Handbook of the Theosophical Current...*, s. 309–333.

⁹ Por. H.P. Bławatska, *Klucz do teozofii*, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1996, s. 50–51.

Po śmierci Olcott, która nastąpiła w 1907 r., na czele TT stanęła Annie Besant (1847–1933)¹⁰. Długi okres jej zarządzania stał się prawdziwym złotym wiekiem tej organizacji. Wraz z błyskotliwym, ale też niezwykle kontrowersyjnym Charlesem W. Leadbeaterem (1854–1934) utworzyli oni podstawy dla nowej wizji świata, która stała się znaczącą inspiracją dla wielu uczonych i artystów, wśród których można wymienić takie nazwiska, jak: Thomas Edison (1847–1931), Nikola Tesla (1856–1943), Benjamin Lee Whorf (1897–1941), Henri Bergson (1849–1941), Hilma af Klint (1862–1944), Wassily Kandinsky (1866–1944), Piet Mondrian (1872–1944), Paul Klee (1879–1940), Theo van Doesburg (1883–1931), Mikołaj Roerich (1874–1947), Gustav Mahler (1860–1911), Aleksandr Skriabin (1872–1915), William Butler Yeats (1865–1939), Maurice Maeterlinck (1862–1949), Maria Montessori (1870–1952) i inni. Nie wszyscy z wymienionych weszli na stałe w szeregi TT, jednakże dzięki nim ezoteryczne koncepcje stały się częścią uniwersalnej kultury. Trzeba przy tym wspomnieć, że kulturowe oddziaływania teozofii były nieraz bardzo ambiwalentne, czego przykładem stało się wykorzystanie teozoficznej symboliki w nazizmie¹¹. Kolejnymi przewodniczącymi TT byli: George Arundale (1934–1945), Curuppumullage Jinarajadasa (1946–1953), Nilakanta Sri Ram (1953–1972), John Coats (1972–1980) i Radha Burnier (1980–2013). Od 2014 r. funkcję tę sprawuje Tim Boyd.

Z czasem z głównego nurtu działań TT odłączyli się także inni liderzy, którzy założyli własne formacje. Do największego rozłamu doszło w 1913 r. wraz z powołaniem do życia Towarzystwa Antropozoficznego założonego przez Rudolfa Steinera (1861–1925). Powstanie niezależnego Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Pasadenie w Kalifornii zainicjował William Quan Judge (1851–1896)¹². Teozoficzną wspólnotę Lomaland

¹⁰ A. Taylor, *Annie Besant. A Biography*, Oxford 1992.

¹¹ Na temat reinterpretacji teozoficznych mitów w tym duchu zob. N. Goodrick-Clarke, *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York 2002; *idem*, *Okultystyczne źródła nazizmu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2010.

¹² E.A. Greenwalt, *California Utopia. Point Loma 1897–1942*, San Diego 1978.

w Point Loma (Kalifornia) założyła w 1900 r. Katherine Augusta Tingley (1847–1929). Należy jeszcze wspomnieć o wywodzącej się ze środowiska TT Alice Ann Bailey (1880–1949), która utworzyła ezoteryczną organizację Lucis Trust.

W czasie zarządu Besant szczególne znaczenie zyskał adoptowany przez nią Jiddu Krishnamurti (1895–1986), uznany za manifestację Maitreji, a zarazem oczekiwanego Mesjasza. W celu szerzenia jego nauk w 1911 r. powołano Zakon Gwiazdy na Wschodzie (Order of the Star in the East), jednak 3 sierpnia 1929 r. Krishnamurti rozwiązał jego struktury, stanowczo odrzucając związane z jego osobą nadzieje, co spowodowało duży kryzys Towarzystwa.

3.

Do tej pory idee i działalność TT była przedmiotem badań niewielkiej grupy polskich uczonych. Temat ten podjął w obszernej monografii ks. Andrzej Wańka¹³, przy czym studium tego autora zostało napisane z punktu widzenia teologa katolickiego, stąd jego polemiczny charakter. Powstanie, działalność oraz główne założenia TT zostały też krótko omówione przez Macieja B. Stępnia w jego książce poświęconej zachodnim ruchom okultystycznym¹⁴. Do problematyki teozoficznej wielokrotnie nawiązywała w swoich publikacjach Monika Rzeczycka¹⁵. Na temat genezy

¹³ Zob. A. Wańka, *Teozoficzna panreligia*, Szczecin 2006.

¹⁴ Zob. M.B. Stępień, *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.

¹⁵ M. Rzeczycka, *Wtajemniczone. Rosyjskie okultystki początku XX wieku* [w:] *Kobieta jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*, red. M. Cymborska-Leboda, A. Gozdek, Lublin 2008, s. 81–96; *eadem*, *Drogi wtajemniczenia: teozofia* [w:] *eadem*, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2010, s. 33–51 (Biblioteka „Światło i Ciemność”); *eadem*, *Dydaktyka okultystyczna: publicystyka* [w:] *Wtajemniczenie...*, s. 87–99; *eadem*, *Proza dydaktyczna: Jelena Bławatska. „Koszmarne opowieści”* [w:] *Wtajemniczenie...*, s. 158–181; *eadem*, *Ezoteryczna koncepcja ciała i ewolucji człowieka. Dieta wegetariańska jako droga wtajemniczenia w Rosji Srebrnego Wieku* [w:] *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, t. 9: *Ciało*, red. A. Matusiak i in., Wrocław 2011, s. 327–338 („Slavica Wratislaviensia”, vol. CLIII); *eadem*, *Jasnowidzenie i literatura. Przypadek HPB i innych* [w:] *Wielkie tematy w literaturach słowiańskich*, t. 11: *Zmysły*, red. I. Malej, E. Tyszkowska-Kasprzak, Wrocław 2014, s. 205–215 („Slavica Wratislaviensia”, vol. CLVIII); *eadem*, *Minerał-roślina-zwierzę-człowiek. Spirala*

i funkcjonowania siedziby TT w Adyarze pisały Izabela Trzcińska i Agata Świerzowska¹⁶.

Warto podkreślić, że kwestia polskiego środowiska teozoficznego pojawiła się po raz pierwszy w kontekście studiów nad międzywojenną masonerią, w których można znaleźć wzmianki o pierwszych zainteresowaniach teozofią wśród Polaków, a także podstawowe informacje na temat wywodzącego się z działań TT Zakonu Zjednoczonego Wszechświatowego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”. W swoich opracowaniach pisali o tym Ludwik Hass¹⁷ i Leon Chajn¹⁸. Również Władysław Bocheński (1902–1997), teozof i związany z tym zakonem wolnomularz, w krótkim artykule przedstawił funkcjonowanie masońskiej grupy teozoficznej na ziemiach polskich¹⁹.

Geneza TT w Polsce oraz krótka charakterystyka jego działalności została przedstawiona w artykułach Tadeusza Doktora²⁰ oraz Karoliny M. Hess²¹. Natomiast badania nad rozwojem i liderami Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim od lat dziewięćdziesiątych prowadzi Józef Szymeczek²².

kosmicznej ewolucji w rosyjskim piśmiennictwie ezoterycznym końca XIX–początku XX wieku [w:] Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze, t. 2: Od humanizmu do posthumanizmu, red. J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2014, s. 62–71.

¹⁶ I. Trzcińska, A. Świerzowska, *The Origin and Impact of the Theosophical Center in Adyar*, „Studia Humanistyczne” 2017, nr 4, s. 7–20.

¹⁷ L. Hass, *Liberalowie, ezoterycy, pilsudczycy. Z dziejów polityki w Polsce w latach 1924–1928*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 3, s. 53–94; *idem, Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Warszawa 1984; *idem, W ujarzmionej stolicy. Bez łoża (1831–1905)*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3/4, s. 29–95.

¹⁸ L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975, s. 443–455.

¹⁹ W. Bocheński, *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3/1, s. 81–85.

²⁰ T. Doktor, *Towarzystwo Teozoficzne*, „Zeszyty Filozoficzne” 1997, nr 7, s. 81–101.

²¹ K.M. Hess, *The Beginnings of Theosophy in Poland. From Early Visions to the Polish Theosophical Society*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015/1, nr 13, s. 53–71; *eadem, Annie Besant & Poland*, „Friends of Theosophical Archives Newsletter” 2018, no. 8, s. 24–31.

²² J. Szymeczek, *Towarzystwo Teozoficzne*, „II Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej” 1996 (Czeski

Warto też przywołać prace odnoszące się do niektórych postaci związanych z polską teozofią międzywojnia, a przede wszystkim Kazimierza Stabrowskiego (1869–1929)²³, Wandy Dynowskiej (Marta Roszanówna, Doboszówna, M. Rządówna, Umadevi, 1888–1971)²⁴ oraz gen. Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza (Torwid, Piotruś, 1893–1964)²⁵. W polskiej literaturze przedmiotu pojawiły się także pierwsze studia dotyczące teozoficznych

Cieszyn), s. 26–35; *idem*, *Kajfosz Andrzej* [w:] *Bibliografický Slovník Slezska a Severní Moravy*, Sešit 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998, s. 78–79; *idem*, *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku XX wieku do 1952 roku* [w:] *Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – konteksty – dylematy*, red. E. Karcz-Taranowicz, Opole 2016, s. 297–304.

²³ O malarstwie Stabrowskiego w kontekście idei ezoterycznych zob. A. Mikołajko, *Peintres de l'âme*, „Konteksty” 2013, R. 67, nr 3, s. 180–186; zob. także: K.M. Hess, M.A. Dulski, *Kazimierz Stabrowski's Esoteric Dimensions. Theosophy, Art, and the Vision of Femininity*, „La Rosa di Paracelso” 2017, no. 1, issue: L'Eterno Esoterico Femminino – The Eternal Esoteric Feminine, s. 37–61; *eadem*, *Kazimierz Stabrowski*, The World Religions and Spiritualities Project (WRSP), Thematic Project: Religious and Spiritual Movements and the Visual Arts, <https://wrlrels.org/2017/02/24/kazimierz-stabrowski/> [5.04.2019]; I. Trzcińska, *The Theosophic Interpretation of Lilla Weneda by Juliusz Słowacki* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzezycka, A. Świerżowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017, s. 89–112 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8).

²⁴ K. Tokarski, *Wanda Dynowska-Umadevi. A Biographical Essay*, transl. A. Sowińska, „Theosophical History. A Quarterly Journal of Research” 1994, vol. 5, no. 3, s. 89–104; I. Trzcińska, „*Staję się rodzajem mitu*”. *Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerżowska, K.M. Hess, Kraków 2015, s. 165–179; *eadem*, *Pytanie o tożsamość w poezji Wandy Dynowskiej* [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerżowska, I. Trzcińska, Kraków 2016, s. 183–196. Teozofowie niejednokrotnie posługiwali się pseudonimami, często różnorodnymi, np. Wanda Dynowska podpisywała swoje utwory jako Marta Roszanówna lub M. Rządówna. Ci, którzy należeli do masonerii, występowali w niej pod innymi pseudonimami (czasem były to imiona i nazwiska, czasem inne formy – np. Doboszówna lub Torwid) przyjętymi specjalnie na tę okazję. Jednocześnie w źródłach związanych z Polskim Towarzystwem Teozoficznym (PTT) – notatkach, prywatnych listach, rekonstrukcjach wydarzeń – pojawiają się pseudonimy, którymi teozofowie posługiwali się jedynie w swoim środowisku. Wszystkie te pseudonimy – o ile udało się je ustalić – zostały zamieszczone przy pierwszym powołaniu danej osoby w tekście.

²⁵ O teozoficznej działalności Tokarzewskiego-Karaszewicza zob. D. Bargiełowski, *Po trzykroć pierwszy. Gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz*, t. 1–3, Warszawa 2000–2002.

przekonań²⁶, struktur Polskiego Towarzystwa Teozoficznego²⁷, a także działalności ośrodka w Mężeninie²⁸. Wspomniane publikacje nie wyczerpują listy opracowań, w których została wzmiankowana problematyka polskiej teozofii, jednakże w innych rozprawach temat ten pojawiał się raczej na marginesie odrębnych rozważań.

4.

By zmienić ten stan rzeczy, w ramach naszego grantu zostały przeprowadzone skrupulatne kwerendy źródłowe w archiwach polskich i zagranicznych. Ich wyniki stały się niezbędną bazą do podstawowego opracowania historii i przekonań polskich teozofów, pozwoliły też na sformułowanie kolejnych problemów badawczych, których rozwiązanie znajdzie się w następnych opracowaniach.

Znaczącym wkładem stały się badania przeprowadzone przez Agatę Świerzowską i Izabelę Trzcińską w teozoficznym

²⁶ K.M. Hess, *Between Spiritualism, Theosophy and Christianity. Chosen Aspects of Esoteric Environments in Cieszyn Silesia in the First Half of the 20th Century* [w:] *Мистико-Эзотерические Движения в Теории и Практике. „Тайное и явное”. Многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск)*, Санкт-Петербург 2011, s. 62–71; *eadem*, *Teozoficzne wizje aktywności po śmierci* [w:] *„Wieczność, gdzie Śmierci nie ma...”* [w:] *Dawne oraz współczesne eschatologie i wizje światów duchowych*, red. R. Ptaszek, Lublin 2015, s. 143–158; *eadem*, *Romanticism and National Messianism in Theosophical Milieus in Poland Before World War II – an Overview* [w:] *Studies in Esotericism in Central and Eastern Europe (Studies in Cultural Iconology 1)*, eds. N. Radulović, K.M. Hess, Publications of the Research Center for Cultural Iconology and Semiography, University of Szeged, Szeged 2019, s. 109–128; I. Trzcińska, *Polish Interpretations of the Theosophical Concept of Evolution*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015/1, no. 13: *Esoteric Studies. Polish Contributions*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, s. 173–190; *eadem*, *Idea prawa karmicznego w przekonaniach polskich teozofów. Przyczynek do badań* [w:] *Wschód i Zachód*, red. K. Skowronek, A. Świerzowska, Kraków 2018, s. 255–270.

²⁷ K.M. Hess, *Wschód i Zachód w fuzji teozofii z chrześcijaństwem. Liberalny Kościół Katolicki i jego recepcja w Polsce* [w:] *Studia ezoteryczne...*, s. 26–52.

²⁸ Korczak, Tokarzewski i my. Hanna Rudniańska – wspomnienia i rozmowa z Krystyną Shmeruk, Kraków 2005; D. Bargiełowski, Z. Łagosz, *Mężenina teozofów*, „Karta” 2016, nr 87, s. 47–61.

archiwum w Theosophical Society International Headquarters w Adyarze (TS Adyar). Była to pionierska kwerenda mająca na celu przede wszystkim ustalenie, czy w tym ośrodku znajdują się dokumenty związane z początkami działalności TT w Polsce. Poszukiwano zwłaszcza materiałów, które pozwoliłyby na zrekonstruowanie procesu kształtowania teozoficznych struktur organizacyjnych przed 1923 r., choć w polu zainteresowań pozostawała również wszelka dokumentacja dotycząca rozwoju teozofii w Polsce, jak też kontaktów i związków polskich struktur teozoficznych z ich odpowiednikami poza granicami kraju.

Archiwum gromadzi dokumenty związane z funkcjonowaniem TT w Indiach oraz jego sekcji we wszystkich częściach świata. Są to rejestry członków, korespondencja przychodząca i wychodząca, sprawozdania, listy członków, aplikacje członkowskie, statuty, wnioski o rejestrację łóż, a także korespondencja prywatna członków TT z władzami organizacji. Dokładne scharakteryzowanie tego zasobu nie jest możliwe ze względu na fakt, że systematyczne prace nad uporządkowaniem, katalogowaniem oraz zabezpieczeniem zbiorów rozpoczęły się dopiero w 2014 r. i cały czas trwają²⁹. W konsekwencji wiele dokumentów pozostaje w rozproszeniu i można z dużym prawdopodobieństwem sądzić, że w zbiorach tych istnieją jeszcze źródła, które pozostały poza zasięgiem badaczek. Niemniej zebrany materiał jest niezwykle cenny i pozwala na wypełnienie wielu luk w stanie wiedzy na temat początków teozofii w Polsce.

W archiwum TS Adyar udało się dotrzeć do korespondencji i innych materiałów dokumentujących najwcześniejsze kontakty polskich teozofów z przedstawicielami tego teozoficznego centrum. W trakcie tych badań zrekonstruowano (przynajmniej częściowo) listy członkowskie polskich teozofów z lat 1909–1939 (na podstawie analizy TS *General Register* począwszy od tomu I [17 listopada 1875 r.] do XV [6 grudnia 1942 r.]). Zbadano także korespondencję dotyczącą założenia pierwszego TT w Warszawie, a następnie nieco obszerniejszą, odnoszącą się

²⁹ W tym też okresie zaczęto dopuszczać do pracy w archiwum przedstawicieli środowiska akademickiego (niezwiązanych z TT), wtedy też odbyły się pierwsze, nieliczne kwerendy.

do genezy i funkcjonowania Polskiego Towarzystwa Teozoficznego od 1923 r. aż do wybuchu II wojny światowej.

Najwcześniejsze zachowane w TS Adyar dokumenty (z lat 1909–1911) obejmują głównie korespondencję między Kazimierzem Stabrowskim i A. Gagarinem³⁰, dotyczącą utworzenia struktur teozoficznych w Polsce i doprowadzenia do uznania ich przez centrum w Adyarze³¹. Druga pula dokumentów (z lat 1921–1940) zawiera w przeważającej mierze korespondencję z osobami kluczowymi w strukturach organizacyjnych oraz najbardziej aktywnymi w polskiej sekcji TT, do których należeli m.in. Wanda Dynowska, Henryk Münch (zm. po 1940), Helena Potulicka (Heniusia, 1896–1973), Władysława Wrzesniewska (zm. 1938), Ewelina Karasiówna (Wela, Ewa Michałowska, 1895–1965), Stefania Siewierska (1897–1988) czy Leokadia Piekarska (1899–1985). W listach poruszano przede wszystkim kwestie organizacyjne, takie jak: zakładanie nowych łóż, rejestrowanie członków, wydawanie dyplomów, spisy członków, finanse, działalność popularyzatorska (wykłady, pogadanki, spotkania) i publikacyjna itp. Zebrane materiały wyraźnie wskazują na intensywny rozwój teozofii w Polsce do około roku 1933/1934, po którym następuje stopniowy spadek aktywności wydawniczej polskich teozofów – zmniejsza się liczba członków, uspianiu lub rozwiązaniu ulegają niektóre grupy i słabnie działalność popularyzatorska. Wraz z wybuchem II wojny światowej aktywność Towarzystwa w Polsce ustała³². Ostatni dokument znajdujący się w archiwum TS Adyar, który udało się odnaleźć,

³⁰ Nie udało się odnaleźć pełnych danych (np. imion oraz dat życia) wielu osób związanych z działalnością TT w Polsce i na świecie.

³¹ Najwcześniejszy dokument to list od Polskiego Sekretarza TT w Adyarze (najprawdopodobniej A. Gagarina) do Kazimierza Stabrowskiego z 24 kwietnia 1909 r. Ksiądz Gagarin pełnił w Adyarze funkcję Honorowego Sekretarza Głównej Komisji Teozoficznej ds. Tłumaczeń (Honorary Secretary Central Theosophical Translation Committee) i został oddelegowany przez Annie Besant do koordynowania kontaktów z polskimi teozofami. Trwają przygotowania do publikacji tej korespondencji.

³² Ostatni raport Polskiego Towarzystwa Teozoficznego przygotowany przez jego ówczesnego sekretarza generalnego Stefanię Siewierską zob. *Fifty Ninth Annual General Report of the Theosophical Society*, Adyar 1935. Informacja o rozwiązaniu Towarzystwa w Polsce zob. *Hundred and Third Annual General Report of the Theosophical Society*, Adyar 1978.

to dyplom dla PTT za odważne głoszenie idei teozoficznych z 1 stycznia 1940 r.

Ciekawym dopełnieniem tej kwerendy stały się badania przeprowadzone przez Karolinę M. Hess w londyńskiej siedzibie Theosophical Society in England. Badaczka zajmowała się rekonstrukcją informacji o teozofach polskich w łóżach zagranicznych, koncentrując się na początkowych dekadach funkcjonowania TT, w których nie istniały jeszcze rodzime struktury organizacji, a także na okresie wymuszonych wojnami emigracji. Theosophical Society in England dysponuje dużą, ogólnodostępną biblioteką. Znacznie bardziej interesująco przedstawiają się jednak zbiory zamkniętego archiwum, przechowującego m.in. podręczną bibliotekę Bławatskiej, a także księgozbiór zawierający np. pierwsze wydania najważniejszych teozoficznych publikacji. Dostęp do tych ciągle nieuporządkowanych zbiorów mają wyłącznie członkowie TT, a także naukowcy w ramach umówionych spotkań. W przechowywanych tam rejestrach członków TT udało się zidentyfikować zapisy dotyczące Polaków należących do londyńskiej loży. Badaczka ustaliła również, że grupa polskich teozofów na emigracji po II wojnie światowej utworzyła własną lożę polskojęzyczną – Wawel, której częściową dokumentację udało się odnaleźć.

Józef Szymeczek prowadził badania dotyczące działalności polskich teozofów na Zaolziu. Działalność tego alternatywnego ruchu religijnego była bardzo rozległa, czego dowodzą stosunkowo bogate źródła archiwalne przechowywane obecnie w Archiwum Krajowym w Opawie (Zemský archiv v Opavě), powiatowych archiwach państwowych (státní okresní archiv) we Frydku-Mistku i Karwinie, Archiwum Miasta Ostrawy (Archiv města Ostravy) i Ośrodku Dokumentacyjnym Kongresu Polaków w Republice Czeskiej w Czeskim Cieszynie³³. Udało się również dotrzeć do prywatnego archiwum rodziny Andrzeja Kajfosa (1889–1970).

³³ Zemský archiv Opava (zespół: Policejní ředitelství Moravská Ostrava), Státní okresní archiv w Frydku-Mistku (nieopracowany dotąd zbiór Teosofický spolek Nýdek, polský, číslo listu NAD-353, 1919–1951), SOA Karwina (zespół: ONV Český Těšín [1945–1948]), Archiv Města Ostravy (materiały związkowe), Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków w Czeskim Cieszynie (teczka: Polskie Towarzystwo Teozoficzne w Nydku) oraz zbiory osób prywatnych.

Wśród polskich zbiorów archiwalnych wyróżniają się materiały zgromadzone przez Kazimierza Tokarskiego (1930–2007), przechowywane w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie³⁴, gdzie kwerendę przeprowadziła Izabela Trzcńska. Tokarski zamierzał napisać biografię Wandy Dynowskiej, a przy okazji zgromadził wiele niezwykle cennych materiałów dotyczących działalności TT w Polsce. Należą do nich notatki Eweliny Karasiówny, która jeszcze przed wojną przygotowywała *Historię Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, począwszy od 1919 r. Niestety, praca ta wraz z całym archiwum polskiej sekcji TT została zniszczona w czasie powstania warszawskiego. Po wojnie Karasiówna próbowała, choćby częściowo, odtworzyć zaginione materiały. Zgromadzona przez nią dokumentacja stanowiła nieoceniony materiał dla przygotowania niniejszej rekonstrukcji³⁵.

Warto zwrócić też uwagę na archiwum Daniela Bargiełowskiego przekazane do warszawskiego Ośrodka Karta, które zawiera ciekawe świadectwa dotyczące Mężenina oraz teozoficznej loży wolnomularskiej. Badania prowadzili tam Izabela Trzcńska i Zbigniew Łagosz, który opracowuje źródła dotyczące funkcjonowania Spółdzielni Przyjaciół Uroczyska Mężenin, a także dzieje związanego z tym ośrodkiem polskiego ruchu oporu. Szczególną uwagę zwrócił on w swoich badaniach

³⁴ Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Kazimierz Tokarski (1930–2007), K III-180 (dalej: Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180).

³⁵ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, b.d., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Źródło to zawiera notatki częściowo rękopiśmienne, częściowo w formie maszynopisu uporządkowane chronologicznie. Otwiera je wprowadzenie *Początki Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, w którym Karasiówna wspomina o warszawskiej loży działającej na początku XX w. i skupia się na genezie PTT, począwszy od 1919 r. Kolejne materiały są pogrupowane rocznikowo w taki sposób, że każda część zawiera informacje obejmujące okres od jesieni jednego do wiosny kolejnego roku (np. 1923/1924, 1924/1925, 1925/1926 itd.). Do niektórych roczników zostały dodane załączniki zawierające przepisane lub oryginalne dokumenty ważne dla danego okresu. Pomiędzy tymi całościami znajdują się zazwyczaj części omawiające wydarzenia okresu wakacyjnego danego roku (np. Lato 1925) ze szczególnym uwzględnieniem kolonii w Mężeninie. Ponieważ źródło to nie ma konsekwentnej foliacji, w cytowaniach zaznaczono jedynie okres, do którego dane informacje się odnoszą. Nie udało się też ustalić dat powstania notatek. Wiadomo jedynie, że Karasiówna odtworzyła je z opisu historii PTT, który spłonął w czasie powstania warszawskiego.

na postać Władysława Łukasiuka (Młot, 1906–1949), po 1945 r. czołowej postaci polskiego podziemia niepodległościowego, który ukrywał przy pomocy teozofów broń w Mężeninie. Łagosz przeprowadził również kwerendę w krakowskim oddziale IPN, gdzie udało się znaleźć materiały dotyczące roli TT w kształtowaniu podziemia zbrojnego do walki z okupantem podczas II wojny światowej, a także materiały z lat 1946–1948, zawierające informacje o inwigilacji członków wywodzących się bezpośrednio z Towarzystwa przez ówczesny aparat bezpieczeństwa oraz ich dekonspiracji. Opracowano również świadectwa inwigilacji członków TT oraz Wandy Dynowskiej, a także dowody akcji przeciwko „siatce szpiegowskiej” teozofów prowadzonej przez Andrzeja Rudolfa Czaykowskiego (1912–1953)³⁶. Wprawdzie wykarczają one poza ramy prac badawczych grantu, wyznaczają już jednak perspektywę dalszych studiów.

Karolina M. Hess przeprowadziła również badania w Muzeum Marii Konopnickiej w Żarnowcu, gdzie znajduje się dwadzieścia autografów listów Wacława Hłaski, poświęconych m.in. problematyce teozoficznej, datowanych na lata 1894–1902, a wysyłanych z USA, a także Holandii i Polski do Marii Konopnickiej (1842–1910). W zbiorze nie ma korespondencji zwrotnej. Odnalezienie informacji o korespondencji Hłaski i Konopnickiej doprowadziło do ustalenia przynależności jedynego polskiego członka odłamu TT z siedzibą w Pasadenie.

Badania Agaty Świerżowskiej ujawniły natomiast korespondencję Heleny Potulickiej i astrologa oraz propagatora Agni Jogi Błażeja Włodarza (1896–1979). Nieopracowany zbiór obejmuje około osiemdziesięciu listów i kart pocztowych z lat 1931–1966. Korespondencja została zapoczątkowana w związku z teozoficznymi zainteresowaniami Włodarza, który w liście do Potulickiej adresowanym do prowadzonego przez nią Wydawnictwa

³⁶ W latach pięćdziesiątych miała miejsce szeroko zakrojona akcja przeciwko siatce szpiegowskiej Andrzeja Rudolfa Czaykowskiego, której członkami (rzeczywiście działającymi na rzecz wywiadu brytyjskiego) byli przedwojenni członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Czynności operacyjne zakończyły się aresztowaniami tej grupy i straceniem Czaykowskiego, zob. Z. Łagosz, T. Krok, *Teozoficzna siatka szpiegowska Rudolfa Czaykowskiego*, „Hermaion” 2019, nr 5 (w druku).

Dzieł J. Krishnamurtiego³⁷ zwracał się z prośbą o sprowadzenie za pośrednictwem wydawnictwa angielskiej literatury teozoficznej (wydawanej przez Theosophical Publishing House) oraz wskazywał na konieczność dokonania przekładów dzieł Bławatskiej na język polski. Z okresu objętego zakresem badań niniejszego projektu zachowały się niestety jedynie dwa listy.

Polskie teozofie w przededniu odzyskania niepodległości

1.

Dwanaście lat po utworzeniu Towarzystwa Teozoficznego jezuita Jan Badeni (1858–1899) pisał na łamach „Przeglądu Powszechnego” o działalności tej organizacji w sposób niezwykle krytyczny, jakkolwiek nie bez pewnej słuszności, gdy przedstawiał ją w perspektywie żywiołowej historii nurtów ezoterycznych, wywodzących się jeszcze ze starożytności³⁸. Niezależnie od tytułowej zapowiedzi, że tekst dotyczył teozofii w Polsce, nie znajdziemy w nim informacji o obecności tego ruchu w rodzimym środowisku. Można jedynie przypuszczać, że artykuł miał stanowić rodzaj przestrogi dla tych, którzy chcieliby się przyłączyć do tej jawnej, według Badeniego, promocji buddyzmu (nazywanego przez autora „budaizmem”), a jednocześnie ateizmu.

Pierwsze głosy zainteresowanych nowoczesną teozofią również były dość ostrożne. Jesienią 1892 r. w warszawskim czasopiśmie „Głos” ukazał się artykuł Marii Czesławy Przewońskiej (1868–1938), wówczas dwudziestoczteroletniej studentki Sorbony, na temat nowatorskiej wiedzy, którą autorka określała mianem „mistycznej”, a nawet „transcendentalnej”³⁹. Udowadniała ona,

³⁷ Nieopublikowany list Błażeja Włodarza do Heleny Potulickiej z 12 września 1931 r. nie zachował się. Wzmianka o nim znajduje się w korespondencji od Potulickiej, zob. Materiały z prywatnego archiwum Błażeja Włodarza, Ramana Dom.

³⁸ J. Badeni, *Indyjska teozofia w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 1887, z. 2, s. 208–223.

³⁹ R. Skręt, *Maria Czesława Przewońska*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/maria-czeslawa> [12.04.2018].

że ten prekursorski paradygmat bazuje na naukowych odkryciach, przede wszystkim w dziedzinie nauk o człowieku i rodzącej się właśnie psychologii, a jednocześnie jego korzenie sięgają wspólnego źródła wszelkich religii i systemów filozoficznych⁴⁰. Przewóska zwróciła szczególną uwagę na intuicyjny aspekt nowego podejścia w nauce, podkreślając przy tym „czynny i żyzny udział kobiety w dzisiejszych «teozofiach»”⁴¹.

Pytanie, czym były owe „teozofie”, które dla Przewóskiej stały się jednym z synonimów nowego paradygmatu nauki, nie znajduje łatwej odpowiedzi. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak stwierdzić, że pod tym enigmatycznym określeniem kryje się nawiązanie do ezoterycznej awangardy, jaką na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. była działalność Towarzystwa Teozoficznego. Zapewne stamtąd Przewóska zaczerpnęła konsekwentną psychologizację oraz perenialistyczny kontekst swoich rozważań. Jednocześnie autorka nie potwierdziła tego związku *expressis verbis*, zbudowała jedynie skojarzenie, które do tej konstatacji mogło prowadzić. Wydaje się, że jej enigmatyczny język nie wynikał jedynie z obaw o to, jak polscy odbiorcy przyjmą przekazy o teozoficznych rewelacjach – Przewóska miała wystarczająco dużo odwagi, by mówić głośno o tym, co uważała za słuszne, nawet jeśli nie były to poglądy popularne. Można raczej przypuszczać, że dla młodej sawantki koncepcje Bławatskiej i jej towarzyszy były jednymi z wielu ówczesnych reprezentacji szeroko rozumianej teozofii, w tym przypadku skojarzonej przede wszystkim z działaniami ówczesnych badaczy świata w jego nieoczywistych, a nawet paranormalnych wymiarach.

⁴⁰ M.C. Przewóska, *Intuicja kobieca w świetle nowej wiedzy*, „Głos. Tygodnik Literacko-Społeczno-Polityczny”, 17 [29] października 1892, nr 44, s. 518–519.

⁴¹ *Ibidem*, s. 519. Przy okazji warto zaznaczyć, że podkreślając rolę nowych „teozofii”, Przewóska powołała się na autorytet Józefa Karola Potockiego (1854–1898), a nawet przywołała artykuł, w którym miała te informacje znaleźć, por. J.K. Potocki, *Kobieta i mężczyzna pod względem psychologicznym*, „Głos. Tygodnik Literacko-Społeczno-Polityczny”, 11 [23] lipca 1892, nr 30, s. 353–354. Jednakże we wskazanej publikacji autor w ogóle nie używa pojęcia teozofii, chociaż rozpatruje w nim kwestie kobiecości.

Podobne nastawienie cechowało również pierwszych polskich członków TT, których zresztą przed odzyskaniem niepodległości nie znalazło się zbyt wielu. Ten stan rzeczy z pewnością wynikał z oficjalnego stanowiska zaborców, którzy zakazali działalności wszelkich polskich organizacji, także tych skupionych wokół problematyki ezoterycznej⁴². Przy okazji warto wspomnieć, że Bławska pisała o Polakach w sposób niezbyt pochlebny⁴³, co z pewnością mogło zrazić jej potencjalnych odbiorców. Zapewne z tych też względów, gdy w spisach teozoficznych pojawiły się pierwsze polskie nazwiska, były one odosobnione i niezwiązane z żadną konkretną lożą. W 1893 r. w londyńskim *Membership Register Index* zostali wpisani Józef Drzewiecki (1860–1907) i Konstanty Moes-Oskragiełło (1850–1910)⁴⁴, a także Władysław Waldero-wicz (zm. 1897). Tylko ostatni z wymienionych znalazł się również w księgach adyarskich⁴⁵.

Wspomniani teozofowie należeli do grona entuzjastów alternatywnych praktyk medycznych, homeopatii i wegetarianizmu oraz szeroko wówczas komentowanego okultyzmu⁴⁶. Drzewiecki, znany warszawski lekarz i zapalony homeopata, założył Towarzystwo Zwolenników Homeopatii, aptekę homeopatyczną i Towarzystwo Jarstwa. Zebrał bogaty ezoteryczny księgozbiór, do którego piękny exlibris zaprojektował Franciszek Siedlecki (1867–1934), później związany z antropozofią⁴⁷. Ezoteryczne pasje Drzewieckiego, podobnie jak jego zainteresowania i członkostwo w TT, były powszechnie znane. Po jego tragicznej śmierci w prasie codziennej ukazały się noty, w których podkreślano jego

⁴² Omówienie tego aspektu zob. L. Hass, *W ujarzmionej stolicy...*, s. 29–93.

⁴³ Por. A. Владимиров, *Русская Блаватская*, „Дельфис” 2011, № 66/2, 67/3, 68/4, <http://www.delphis.ru/journal/archive> [20.01.2019].

⁴⁴ Drzewiecki został wprowadzony do organizacji przez dr. Pascala (prawdopodobnie Théophile’a Pascala [1860–1909], lekarza i sekretarza generalnego Towarzystwa Teozoficznego we Francji) oraz niejakiego Coulomba (być może Alexisa Coulomba, jednego z pierwszych współpracowników Bławatskiej, a po 1884 r. jej zagorzałego przeciwnika). Polak został wpisany do *Membership Register Index* z datą 19 lutego 1893 r.

⁴⁵ Do spisu adyarskiego został wprowadzony z datą 5 marca 1893 r., natomiast do londyńskiego *Membership Register Index* z datą o dziesięć dni późniejszą jako Władysław Waldczowicz.

⁴⁶ Por. L. Hass, *W ujarzmionej stolicy...*, s. 82–83.

⁴⁷ F. Siedlecki, *Exlibris dra Drzewieckiego*, „Chimera” 1905, t. 9, z. 25.

zasługi w dziedzinie medycyny, niezwykle zainteresowania i oryginalną osobowość⁴⁸.

Również Moes-Oskragiełło prowadził, chociaż bez większego powodzenia, praktykę terapeutyczną „Odrodzisko jar-skie” w majątku Bojarów (dziś część Otwocka). Nie ukończył studiów medycznych i zapewne z tego względu nie przyciągnął zbyt wielu pacjentów, toteż dość szybko porzucił tę działalność. W 1890 r. przeprowadził się do Krakowa. W 1902 r. ogłosił na łamach „Dziwów Życia” sarkastyczną recenzję jakiegoś wydrukowanego w polskiej prasie polemicznego wobec teozofii artykułu, w której przemycił podstawowe zasady tego ezoterycznego nurtu⁴⁹.

Niezwykle barwną postacią był Walderowicz. Utrzymywał się wprawdzie z kupiectwa, jednakże zasłynął jako znany warszawski okultysta, a zarazem bywalec salonów. Miał również ambicje naukowe. Został wiceprzewodniczącym Warszawskiego Towarzystwa Psychologicznego i działał w założonym przez Drzewieckiego Towarzystwie Homeopatii⁵⁰. Był znany w środowisku artystycznym Warszawy. W czerwcu 1892 r. zapewne on przekazał Ignacemu Matuszewskiemu (1891–1946) utwory młodego Władysława Reymonta (1867–1925), które to wydarzenie zapoczątkowało karierę literacką przyszłego noblisty⁵¹. Reymont interesował się zresztą teozofią – wraz z Drzewieckim wziął udział w zjeździe TT w Londynie w lipcu 1894 r., w czasie którego doktor

⁴⁸ Drzewiecki został zamordowany, „Tygodnik Ilustrowany” 1907, nr 16, s. 335, <https://polona.pl/item/tygodnik-illustrowany-r48-nr-16-20-kwietnia-1907,Nzk5NjYzNg/18/#info:metadata> [21.05.2018]; *Zabójstwo d-ra Drzewieckiego*, „Świat” 1907, nr 16, s. 22, <http://bc.radom.pl/dlibra/docmetadata?id=28623&from=publication> [21.05.2018].

⁴⁹ M. Oskragiełło, *Tajemnicza teozofia*, „Dziwy Życia” 1902, nr 16, s. 243–245. Wiele wskazuje na to, że niezależnie od innego zapisu nazwiska autorem tego tekstu był Konstanty Moes-Oskragiełło.

⁵⁰ *Echa warszawskie*, „Przegląd Tygodniowy”, 27 listopada 1897, nr 48, s. 549, <https://polona.pl/item/przegladytygodniowy-zycia-spolecznego-literatury-i-sztuki-r32-nr-48-27-listopada-1897,NDkyNjcyMjg/4/#info:metadata> [31.06.2018].

⁵¹ H. Markiewicz, *Władysław Stanisław Reymont (właściwie Stanisław Władysław Rejment)*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/wladyslaw-stanislaw-reymont-wlasciwie-stanislaw-wladyslaw-rejment> [31.06.2018].

zabierał głos⁵². Na marginesie warto jeszcze zauważyć, że Bolesław Prus (1847–1912), wymieniając nazwiska tych, którzy uznawali zjawiska mediumiczne i spirytystyczne, odnotował też „teozofa” Moesa-Oskragiełłę i „okultystów” – Walderowicza oraz Walderowiczową⁵³, co poświadcza dość płynne granice ówczesnej ezoterycznej identyfikacji. Nic nie wskazuje również na to, by wspomniane osoby chciały zbudować polską sekcję Towarzystwa Teozoficznego. Wydaje się natomiast, że pierwsi zwolennicy teozofii na ziemiach polskich byli, podobnie jak Przewóska, przede wszystkim pasjonatami alternatywnych dziedzin wiedzy.

Zagadką pozostają natomiast wpisy w adyarskim *General Register* z lat 1904–1905, które zawierają polskie nazwiska przyporządkowane włoskiej łoży Turin⁵⁴. Adresy widniejące przy tych wpisach są warszawskie. Być może ta aktywność wynikała z faktu, że wielu zamożnych Polaków wyjeżdżało w tamtym czasie do Włoch, gdzie spędzali chłodniejsze miesiące. Niestety, nie są znane motywacje i losy tych ludzi, których nazwiska nie pojawiły się już w późniejszych polskich spisach. Polska grupa powstała również w monachijskim środowisku teozoficznym, której członkowie zdecydowali po 1913 r. o przyłączeniu do nowej formacji Rudolfa Steinera⁵⁵.

2.

Data zawiązania pierwszej formalnej polskiej organizacji teozoficznej nie jest oczywista, z dużym prawdopodobieństwem

⁵² U. Makowska, *Wiedza tajemna Wschodu. Tendencje okultystyczne w kulturze polskiej na przełomie XIX i XX [w:] Orient i orientalizm w sztuce*, red. E. Karwowska, Warszawa 1986, s. 334; W.S. Reymont, *Lato 1894 za granicą*, Wrocław 1948, s. 14–18, 24.

⁵³ B. Prus, *Objawy medjumiczne. Kilka słów z powodu Eusapii Palladino*, „Kraj. Pismo polityczne, społeczne, ekonomiczne i literackie”, 2 lutego 1894, nr 3, s. 3–5 (54–58), tu: 4 (56), <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/plain-content?id=18761> [31.06.2018]. Prus podkreślał też (s. 5 [57]), że kabaliści opierają swoją wiarę w reinkarnację na źródłach hebrajskich, a teozofowie na sanskrycie.

⁵⁴ Wpisy te znalazły się w *General Register* III: 11th June 1904–3rd August 1910, no. 26081–42120. Pojawiły się tam następujące nazwiska: Kazimierz Wójcicki, Julian Mazurkiewicz, Jadwiga Wójcicka, Wacław Szymański, Maria Manduk i Zofia Ostrowska.

⁵⁵ Por. tekst *Z dziejów polskiej antropozofii* w niniejszym tomie.

można jednak powtórzyć za Hassem, że nastąpiło to również około 1905 r.⁵⁶ Środowisko teozoficzne nadal rozwijało się przede wszystkim w Warszawie, chociaż nic nie wskazuje na to, by ruch ten stanowił bezpośrednie przedłużenie działań pierwszych entuzjastów czy wspomnianej grupy związanej z TT we Włoszech. Ewelina Karasiówna w swoich zapiskach dotyczących późniejszych wydarzeń enigmatycznie wspomniała jedynie, że w 1907 r. funkcjonowało Warszawskie Towarzystwo Teozoficzne związane z rosyjską sekcją TT⁵⁷.

Istnienie polskich struktur potwierdza sprawozdanie z działalności Rosyjskiego Towarzystwa Teozoficznego za rok 1908, w którym jego przewodnicząca Anna Kamińska (Alba, 1867–1952)⁵⁸, niezwykle wpływowa i wykształcona teozofka, zaznaczyła, że w Warszawie istniały wówczas dwie loże – Alba i Słowackiego⁵⁹. Obydwie nazwy są bardzo znaczące. W przypadku pierwszej wykorzystano przydomek samej Kamińskiej, co wskazuje na duże znaczenie tej postaci w ówczesnym środowisku polskich teozofów⁶⁰. Bardzo interesująca, a zarazem tajemnicza wydaje się druga z wymienionych grup, niewątpliwie dedykowana Juliuszowi Słowackiemu.

Niekwestionowanymi liderami środowiska teozoficznego pozostawało małżeństwo Kazimierza i Julii (1869–1941) Stabrowskich. Obydwoje studiowali wcześniej w petersburskiej Akademii Sztuk Pięknych – on malarstwo, ona rzeźbę, fascynowali się mistyczną duchowością oraz sztuką symboliczną i wydaje się, że ezoteryzm stał się dla nich naturalną

⁵⁶ L. Hass, *Liberalowie, ezoterycy, pilsudczycy...*, s. 55.

⁵⁷ E. Karasiówna, *Początki Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

⁵⁸ M. Carlson, *No Religion Higher than Truth...*, s. 54–59.

⁵⁹ A. Kamiński, *Report of the T.S. in Russia*, „The Theosophist. A Magazine of Brotherhood, Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism” 1909, vol. 30, Supplement, s. 55. Loża Słowackiego została w tym tekście nazwana „Słowaki”.

⁶⁰ W TT istniał zwyczaj zakładania łóż dedykowanych ważnym dla Towarzystwa osobom, stąd duża liczba grup noszących nazwę Bławatska, Besant czy Leadbeater. Polskie wyróżnienie Kamińskiej jednoznacznie wskazuje jej rolę w ukształtowaniu pierwszego polskiego środowiska teozoficznego, zwłaszcza że ta nazwa loży w środowisku TT występuje niezwykle rzadko.

konsekwencją tego szczególnego i tak wówczas popularnego w kręgach artystycznych sposobu widzenia świata. Źródła wprawdzie milczą na temat ich spotkania z Kamienską, współpraca musiała się jednak układać wyjątkowo dobrze, skoro Polacy w dość krótkim czasie utworzyli aż dwie spośród ośmiu łóż rosyjskiej sekcji Towarzystwa.

W 1903 r. osiedli w Warszawie, gdzie Stabrowskiemu w 1904 r. udało się reaktywować zamkniętą po powstaniu styczniowym Szkołę Sztuk Pięknych. Organizowane przez nich „herbatki poziomkowe” z seansami spirytystycznymi i dyskusjami na tematy okultystyczne przeszły do legendy⁶¹. Najprawdopodobniej aktywność polskich teozofów była przynajmniej po części przedłużeniem tej artystycznej inicjatywy i nieformalnych spotkań.

W maju 1909 r., w czasie swojej podróży na zjazd TT w Bukareszcie, grupa rosyjskich teozofów pod wodzą Kamińskiej zatrzymała się na kilka dni w Warszawie. Uczestniczka tej eskapady Helena Pisareva (1853–1944) wspominała, że na dworcu entuzjastycznie witali rosyjskich gości polscy przyjaciele z kwiatami. Podkreśliła jednak, że nie działało tu jeszcze „prawdziwe” TT, chociaż zauważyła żywe zainteresowanie teozofią. Wymieniła też dwa nazwiska – Stabrowskiego oraz Tadeusza Micińskiego (1873–1918), który wyruszył potem z Rosjanami do Bukaresztu⁶². Ten osobisty przekaz stanowi znakomite świadectwo rosyjskiego nastawienia do funkcjonowania polskich teozofów, postrzeganych jako grupa pełna entuzjazmu, a jednocześnie ciągle niewielka i niegotowa do samodzielności.

3.

Tej samej wiosny zupełnie inaczej przygotowanie polskich teozofów oceniła Annie Besant, orędowniczka emancypacji kobiet oraz wyzwolenieczych ambicji narodów pozostających pod obcym panowaniem, osobiście zaangażowana w działania

⁶¹ R. Okulicz-Kozaryn, *Litwin wśród spadkobierców Króla Ducha. Twórczość Čiurlionisa wobec Młodej Polski*, Poznań 2007, s. 177–178.

⁶² E.F. Pisareva, *The Light of the Russian Soul. A Personal Memoir of Early Russian Theosophy*, transl. G.M. Young, Chennai 2007, s. 46.

mające na celu wyzwolenie Indii⁶³. Należy zaznaczyć, że kolejne sekcje TT od samego początku miały charakter narodowy (*national societies*), zinterpretowany zresztą w sposób dość niejednoznaczny. Na przykład w ramach Imperium Brytyjskiego wyodrębniło się towarzystwo indyjskie (1891), australijskie (1895) czy nowozelandzkie (1896). Tendencja do tworzenia narodowych sekcji uwidoczniła się jednak szczególnie w Europie. W monarchii austro-węgierskiej w 1907 r. utworzono sekcję węgierską TT, podczas gdy austriacka powstała dopiero w roku 1912, a w 1909 – czechosłowacka. Zgodnie z zasadami odrębna sekcja TT mogła się ukonstytuować, kiedy funkcjonowało już siedem grup określonej narodowości, a każda z nich liczyła co najmniej siedmiu członków, dlatego też historia każdego ze wspomnianych zgromadzeń rozpoczęła się znacznie wcześniej, niż wskazują na to adyarskie zapisy. Powołanie polskiej organizacji utrudniał przede wszystkim podział ziem polskich przez trzech zaborców.

Mimo wszystkich trudności Besant postanowiła zachęcić Polaków do zawiązania narodowego stowarzyszenia. W tym celu w Adyarze mianowano „polskiego sekretarza”, którym został świetnie władający językiem polskim ksiądz A. Gagarin. Jego pierwszy list zaadresowany do Stabrowskiego został napisany „z polecenia Prezydenta, P[ani] A[nnie] Besant”, i nosił datę 24 kwietnia 1909 r.⁶⁴ Gagarin wyrażał w nim żywe zainteresowanie wszelkimi informacjami na temat działalności polskich łóż, a także możliwościami propagowania idei TT w głównych polskich miastach, za jakie uznał Warszawę i Kraków. Swój list zakończył życzeniami szybkiego założenia „Towarzystwa Narodowego”⁶⁵.

Pismo to nie bez przygód dotarło do odbiorcy (po drodze zawędrowało nawet do kurii biskupiej) i dopiero interwencja Kamińskiej sprawiła, że Stabrowski rozpoczął jego poszukiwania. Trudno

⁶³ Por. J.S. Mortimer, *Annie Besant and India 1913–1917*, „Journal of Contemporary History” 1983, vol. 18, no. 78, s. 61–78.

⁶⁴ List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego, TS Adyar. Zachowana kopia nosi dopisaną innym charakterem pisma datę 24 kwietnia 1909 r. Najprawdopodobniej w tym właśnie czasie został on wysłany do Warszawy.

⁶⁵ *Ibidem*.

przy tym oprzeć się wrażeniu, że nie wiedział on do końca, jak się zachować wobec adyarskiej oferty, gdyż z jednej strony wyrażał dumę i radość z tego niewątpliwego wyróżnienia, z drugiej zaś starał się studiować entuzjazm Gagarina, podkreślając, że niespieszny rozwój polskiej organizacji jest jak najbardziej celowy. Tłumaczył też, że idea teozofii przynależy do polskiej tradycji narodowej w jej wydaniu romantycznym:

Zasady teozoficzne tkwią w narodzie naszym bardzo głęboko. Od czasu Towiańskiego, Mickiewicza i Słowackiego idee teozoficzne były i żyją, dając doskonałe podłoże dla wspaniałego rozwinięcia się Stowarzyszenia Teozoficznego. Lecz właściwa łoża istnieje dopiero od paru lat i liczy w swoim gronie kilkanaście zaledwie członków⁶⁶.

Tak mocne zaakcentowanie znaczenia tradycji mesjanistycznej stanowi wyraziste świadectwo specyfiki polskiej reinterpretacji teozofii, charakterystycznej dla wszystkich rodzimych grup reprezentujących ten (i nie tylko) nurt ezoteryzmu. W dalszej części listu Stabrowski sugerował, że Polacy mogą nie być jeszcze gotowi na pełne przyjęcie teozoficznych idei. Pisał, że dopóki związana z nim grupa nie zacznie wydawać stosownego czasopisma oraz książek wyjaśniających ich światopogląd

[...] nie będziemy mówić o stowarzyszeniu, gdyż zaraz znalazłoby się wielu plotkarzy, którzy staraliby się teozofię przedstawić jako czarną magię, szkodliwą i niebezpieczną, utożsamić [ją] z ośmieszonymi seansami spirytystycznymi lub co najmniej podać jako sektę buddyjską, dążącą do zaszczepienia idei azjatyckich na tle katolicyzmu, co wywołałoby od razu silne przeciwdziałanie duchowieństwa i utrudniłoby pracę myśli teozoficznej⁶⁷.

Z pewnością teozoficzne przekonania Stabrowskiego różniły się znacznie od poglądów propagowanych przez adyarskie centrum,

⁶⁶ List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 1 czerwca 1909 r., TS Adyar. Wskazówki przekazane osobiście przez Besant zostały zapisane przez Gagarina (list z 30 listopada 1909 r.). Z zachowanej korespondencji wynika, że Besant była żywo zainteresowana powołaniem struktur teozoficznych w Polsce.

⁶⁷ *Ibidem*.

kwestionował on bowiem wartość wschodnich źródeł, których znaczenie dla nowoczesnej teozofii nie ulegało wówczas wątpliwości, także w środowisku polskim⁶⁸. Na marginesie można jeszcze zauważyć, że szczególnie dziwi jego krytyczna uwaga na temat seansów spirytystycznych, które sam zwykł nieraz organizować. Trzeba przy tym pamiętać, że w 1909 r. utracił on funkcję dyrektora Szkoły Sztuk Pięknych, co wiązało się z oskarżeniami o propagowanie treści okultystycznych i wiosną tego roku wiele okoliczności mogło już zapowiadać tę niekorzystną zmianę. Nie wydaje się jednak, by zachowawcza postawa Stabrowskiego wynikała jedynie z jego osobistej ostrożności. Ostatecznie zakończył on swój list deklaracją współpracy, podpisując swą epistolę jako „oddany brat Kazimierz Stabrowski”⁶⁹.

Teozofowie z Adyaru byli nastawieni na daleko idący kompromis w kwestii polskiej, a Gagarin przyjął ze spokojem wszystkie wyjaśnienia i uniki Stabrowskiego. W kolejnych epistolach wyrażał swój entuzjastyczny podziw dla Polaków i starał się nie komentować ich poglądów. Akcentował natomiast zrozumienie dla faktu, że nie chcieli się oni zapisywać do filii petersburskiej organizacji teozoficznej. Poza tym niestrudzenie słał instrukcje, w jaki sposób uporządkować chaotyczne działania polskiej grupy, przekazywał wzory dokumentów potrzebnych do uruchomienia narodowej sekcji (rzecz znamienna, wzorcem pozostało rosyjskie TT), radził, jak skonstruować statut i rozmawiał z carskimi urzędnikami, zachęcał do wydawania czasopisma i teozoficznych książek w języku polskim. Przede wszystkim jednak zalecał powołanie kolejnych łóż, koniecznych do oficjalnej rejestracji polskiego oddziału Towarzystwa⁷⁰.

⁶⁸ Na początku XX w. zaczęły się ukazywać pierwsze publikacje przedstawiające teozofię w kontekście przyjętym przez założycieli i członków Towarzystwa Teozoficznego. Przykładem może być cykl trzech artykułów, niestety nie podpisanych przez autora, opublikowanych w „Dziwach Życia” w 1909 r., gdzie został podkreślony m.in. wschodni rodowód tej doktryny jako jej istotny wyróżnik, zob. *Teozofia i teozofowie*, „Dziwy Życia” 1903, nr 38, s. 212–214; nr 40, s. 241–244; 1904, nr 42, s. 291–294.

⁶⁹ List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 1 czerwca 1909 r., TS Adyar.

⁷⁰ Korespondencja z tego okresu obejmuje 20 listów (korespondencja między Gagarinem i Stabrowskim, oraz – pod koniec 1910 r. – Stefanią Weight).

Pod wpływem tych zachęt rozwój polskiej sekcji znacznie przyspieszył. Stabrowski pisał do Adyaru o zamiarach wydania pisma zatytułowanego „Teozofja”, zapowiadał także wydanie *Głosu milczenia* i *Światła na drodze* Bławatskiej⁷¹. W tym samym roku ukazały się *Zasady teozofji* Charlesa W. Leadbeatera w tłumaczeniu Józefa Relidzińskiego (1886–1964)⁷². Jeszcze we wrześniu 1909 r. Miciński poprosił o wstępny kosztorys dla planowanego miesięcznika w wydawnictwie L. Bilińskiego i W. Maślankiewicza, który potem skwapliwie wysłał do Indii. Zgodnie z ofertą wydawnictwa wydanie tysiąca egzemplarzy w formie popularnej „Chimery” miało kosztować 165 rubli.

Szybko zaczęła też rosnąć liczba osób deklarujących przystąpienie do Towarzystwa. Spis zawarty w pierwszym liście Stabrowskiego zawierał jedynie dwadzieścia nazwisk osób „głęboko oddanych idei braterstwa i duchowego odrodzenia”⁷³. Podobna ich liczba znalazła się na pierwszej oficjalnej liście polskich członków TT przesłanej do Adyaru z datą 1 września 1909 r.⁷⁴ Adresy zostały na niej zaznaczone tylko w niektórych przypadkach, można się jednak domyślać, że większość członków pochodziła z Warszawy.

W rezultacie tych działań w liście z 7 października 1909 r. zaadresowanym do wszystkich członków polskiego środowiska teozoficznego Gagarin wysłał wzory dokumentów potrzebnych do otwarcia nowego oddziału Towarzystwa⁷⁵. Bardzo mocno podkreślał przy tym wyjątkowe traktowanie polskiej organizacji, zwłaszcza że ciągle stanowiła ona ważną część sekcji rosyjskiej:

Każdy z waszych obecnych członków ma prawo zapisywać nowych członków, lecz ich przyjęcie do obioru Sekretarza Jenerałego poleca się w imieniu Prezydenta Bratu p. Kazimierzowi Stabrowskiemu. Jedno zastrzeżenie, które tu muszę uczynić,

⁷¹ List Kazimierza Stabrowskiego, rps, j. polski, TS Adyar. Niestety, list ten nie zachował się w całości.

⁷² C.W. Leadbeater, *Zasady teozofji*, Warszawa 1909.

⁷³ List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 1 czerwca 1909 r., TS Adyar.

⁷⁴ *Members of Fellows Theosophical Society of the Polish Lodges of Warsaw*, September 1st, 1909 (wymieniono 21 osób), TS Adyar.

⁷⁵ Dotyczy to przede wszystkim statutu oraz tzw. podania o patent na utworzenie polskiej sekcji. Niestety, wzorcowe dokumenty statutu, które Gagarin wysłał do Warszawy, nie zachowały się w żadnym ze znanych archiwów nawet w odpisach.

jest, że to wyjątkowe prawo Wam się nadaje tylko pod tym warunkiem, jeżeli jesteście gotowi podjąć się usilnego trudu i zorganizować własne stowarzyszenie, w przeciwnym razie ta władza jak i dotychczas pozostaje w ręku pani Kamińskiej. To, co się Wam ofiarowuje w tym liście, czyni się po raz pierwszy w historii rozwoju teozofii i tylko zawdzięczając wyjątkowej dobroci Prezydenta, Pani Besant. [...] Radziłbym nie zapomnieć zawiadomić w należnym czasie p. Kamińską o zamiarze legalizowania Waszego stowarzyszenia, aby Ona miała czas utworzyć w Rosji dwie nowe łóże w zamian Waszych dwóch⁷⁶.

W liście z grudnia Gagarin pisał, że jeśli sekcja polska przyspieszy swoje działania, to zostanie wciągnięta na listę sekcji TT 17 listopada (zapewne 1910 r.)⁷⁷.

Bardzo interesująco przedstawiała się również dyskusja na temat nazwy polskiego towarzystwa. Stabrowski pisał o Polskim Stowarzyszeniu Teozoficznym. W korespondencji adyarskiej znajduje się również list, w którym pojawia się propozycja nazwania polskiej sekcji Warszawskim Towarzystwem Teozoficznym (Theosophical Society in Warsaw). Pismo to nie jest jednak datowane i nie wiadomo, na którym etapie korespondencji powstało. Gagarin proponował nawet nazwę Stowarzyszenie Teozoficzne Królestwa Polskiego. Ostatecznie jednak Stabrowski uznał, że najlepszym i realnym rozwiązaniem będzie Polskie Towarzystwo Teozoficzne, a w kwietniu 1910 r. – Polskie Narodowe Towarzystwo Teozoficzne⁷⁸.

Osobny wątek dyskusji z Adyarem stanowiła nazwa poszczególnych grup składających się na dane TT, w języku angielskim określanym jako *branches* lub *lodges*. Do tej pory sam Stabrowski w swoich listach używał odpowiednika „łóże”. Jednakże

⁷⁶ List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego, 14 października 1909 r., mps, TS Adyar.

⁷⁷ List A. Gagarina do Kazimierza Stabrowskiego, 2 grudnia 1909 r., TS Adyar, zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, s. 36–38 (seria „Światło i Ciemność”). Symboliczne znaczenie liczby „17” wiązało się może z faktem, że TT zostało założone 17 listopada.

⁷⁸ *Ibidem*.

Stefania Weightówna, która w 1910 r. została sekretarzem polskiej grupy i dalej prowadziła korespondencję z Adyarem już w języku angielskim, pisała, że pojęcie to może się w Polsce kojarzyć z masonerią, natomiast stosowana zamiennie nazwa „ognisko” – z działalnością „Sokoła”. Proponowała więc, by w odniesieniu do polskich struktur używać określenia „ogniwa” (*links*)⁷⁹. Również to rozwiązanie zostało zaakceptowane przez adyarskie centrum.

4.

Wiosną 1910 r. wszystko wskazywało na to, że polska sekcja TT wkrótce powstanie. Stabrowski potwierdzał przygotowanie wszystkich dokumentów i liczył na przychyłność rosyjskich władz. Informował: „Mamy pięćdziesięciu członków oraz sporą liczbę «sympatyków», którzy się dopiero podpiszą jesienią, gdyż nie mamy blankietów”⁸⁰. Ze względu na ten przyrost chętnych wystosował do Adyaru „podanie o patent”, konieczne dla powołania sekcji narodowej TT⁸¹. W maju tego roku funkcjonowało już siedem łóz: Alba, Słowackiego, Mickiewicza, Krasińskiego, Dobrej Woli, Annie Besant (A.B.) i Heleny Bławatskiej (H.P.B.)⁸². Na liście członków znalazło się 51 osób, w zdecydowanej większości mających warszawskie adresy⁸³.

Uwagę zwracają artystyczne zawody ówczesnych polskich teozofów – obok artystów plastyków (Stabrowscy, Wanda Berzowska, Konstanty Zacharkiewicz) znajdujemy ludzi literatury. Na pierwszy plan wysuwa się oczywiście Tadeusz Miciński, jednakże trzon grupy stanowiły parające się piórem kobiety, a wśród nich Maria Rodziewiczówna (1864–1944), wówczas dobrze już znana pisarka i ekscentryczka, prowadząca rozległą działalność społeczną i wspierająca dążenia emancypacji kobiet⁸⁴. Ważną

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 10 marca 1910 r., TS Adyar.

⁸¹ List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina, 21 maja 1910 r., TS Adyar.

⁸² Podanie o patent na sekcję polską, 27 kwietnia 1910 r., TS Adyar.

⁸³ Tylko dwie osoby wskazały inne miejsce zamieszkania – Kazimiera Wlekińska z Krakowa i Krassowska z Białegostoku.

⁸⁴ Zob. C. Walewska, *Maria Rodziewiczówna. Twórczość, życie, czyn*, Warszawa 1927, <http://bc.wbp.lublin.pl/publication/16323> [1.06.2018]. Wydaje się, że w życiu Rodziewiczówny teozofia pozostała mimo wszystko jedynie epizodem.

rolę odgrywała również Hanna Krzemieniecka (właśc. Janina Furs-Żyrkiewicz, 1866–1930), autorka okultystycznych powieści i pierwszych polskich tłumaczeń książek teozoficznych⁸⁵. Na uwagę zasługują także Maria Łopuszańska (1866–1942), pisarka, publicystka i tłumaczka, zajmująca się m.in. popularyzacją nowej pedagogiki⁸⁶, oraz Maria Grossek-Korycka (1864–1926), zdeklarowana bergsonistka, poetka i autorka licznych publikacji, w tym literatury, którą trudno dziś jednoznacznie zakwalifikować, ponieważ był to rodzaj poradników, a zarazem manifestów dotyczących roli kobiet w nadchodzącej epoce⁸⁷. Do tego grona należały także poetka i publicystka Zofia Zacharkiewicz-Wojnarowska (1881–1967) oraz Laura Pytlińska (1870–1935), aktorka i reżyserka, zbuntowana córka

W każdym razie jej przyjaciółka i powierniczka, autorka wspomnień poświęconych pisarce, w ogóle nie wspomina o jej zainteresowaniach teozoficznych, zob. J. Skirmuntówna, *Pani na Hruszowej. Dwadzieścia pięć lat wspomnień o Marii Rodziewiczównie*, Warszawa 2012. Największy wpływ koncepcji teozoficznych uwidacznia się w powieści *Atma* (1914).

⁸⁵ Warto wspomnieć, że grafikę do dwóch powieści Hanny Krzemienieckiej zaprojektował Kazimierz Stabrowski, zob. H. Krzemieniecka, *A gdy odejdzie w przepaść wieczną. Romans zagrobowy*, Warszawa 1910; *eadem*, *Fatum. Studium psychologiczne*, Warszawa 1904. W obydwu tych książkach na plan pierwszy wysuwają się wątki spirytystyczne.

⁸⁶ Maria Łopuszańska była autorką licznych i w tamtym czasie popularnych powieści historycznych, powieści dla młodzieży, a także tekstów patriotycznych, np.: *Bezkrólewie. Powieść historyczna*, t. 1–4, Warszawa 1899; *Bracia mleczni. Powieść historyczna dla młodzieży*, Warszawa 1898; *Orli ród*, Warszawa 1912; *Obrońcy bogów. Powieść na tle dawnych legend*, Warszawa 1899; *Polscy męczennicy*, Warszawa [1916]; *Polscy mężowie stanu w okresie porzoborowym*, Warszawa [1917].

⁸⁷ Maria Grossek-Korycka studiowała najpierw w Petersburgu medycynę i matematykę, potem w Krakowie – filologię. Wśród wydanych przez nią tomików wierszy można wymienić m.in.: *Poezye*, Warszawa 1904; *Orzeł oślepy*, Kraków 1913; *Hymn zmartwychwstania*, Warszawa 1918; *Wieszczka. Poezye*, Warszawa 1929. Dużą popularnością cieszyły się jej filozoficzno-historiozoficzne rozważania napisane w duchu symbolicznym, dotyczące charakteru współczesności, np. *Medytacje*, t. 1: *Synteza współczesności*; t. 2: *Anioł wojujący*, Kraków 1913. W broszurze *O rozumie ludzkim* wydanej w Warszawie w 1928 r. autorka podkreślała znaczenie inteligencji w społeczeństwie. Witold Kirko poświęcił jej obszerny wstęp w wydanej pośmiertnie książce, wskazując również na jej wyjątkowe uzdolnienia w wielu dyscyplinach naukowych, zob. *idem*, *Z krainy piękna*, Warszawa 1929. Felietony Grossek-Koryckiej drukowane wcześniej w „Bluszczu” zostały opublikowane w książce *Świat kobiecie* w Warszawie w 1928 r.

Marii Konopnickiej⁸⁸. Warto jeszcze zwrócić uwagę na Ignacego Kozińskiego (1882–1964), określanego w spisach jako „poeta”, współtwórcę Związku Harcerstwa Polskiego i czasopisma „Skaut”, autora harcerskiego hymnu, późniejszego Elsa⁸⁹, występującego m.in. pod pseudonimem „Mahatma”⁹⁰.

W szeregach PTT znalazły się również kobiety zajmujące się muzyką – wspomniana już Stefania Weight, pełniąca funkcję sekretarza, a także Felicja i Eleonora Karaś. Do Towarzystwa

⁸⁸ Laurę Pytlińską kilkakrotnie portretował Kazimierz Stabrowski. W jej biografii do tej pory nie wspomniano o jej zainteresowaniach teozoficznych, por. M. Gajowiak, *Sztuka aktorska Laury Pytlińskiej. Portret młodopolskiej artystki*, Lublin 2016.

⁸⁹ Młodzieżowe Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” założył w 1903 r. w Krakowie Wincenty Lutosławski (1863–1954). Celem organizacji było kształtowanie młodzieży, która miała stać się fundamentem moralnego, religijnego i duchowego odrodzenia Polski, co, zgodnie z poglądami Lutosławskiego, stanowiło warunek odzyskania przez Polskę niepodległości. Lutosławski definiował „Eleusis” jako nowy katolicki zakon. W celu realizacji tych założeń praktykowano m.in. poczworną wstrzeźliwość (od spożywania alkoholu, palenia tytoniu, uprawiania hazardu oraz rozpusty), którą Lutosławski uznawał za nowoczesną formę ślubów zakonnych, drogę do Boga i jednocześnie podstawę tworzenia nowych więzi społecznych. Ponadto Elsowie byli zobowiązani do pogłębiania swojego życia religijnego przez udział w praktykach religijnych, takich jak rekolekcje i codzienne msze święte, przyjmowanie komunii świętej, wspólna lektura Pisma Świętego, codzienna modlitwa, rachunek sumienia itp. Oczekiwano od nich ciągłej pracy nad formowaniem charakteru dzięki przejściu na dietę bezmięsną, podejmowaniu cyklicznych postów i głodówek oraz systematycznej aktywności fizycznej. Dodatkowo członkowie Stowarzyszenia pogłębiali swój patriotyzm poprzez wspólną lekturę pism Wieszców (zwłaszcza Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego), poznawanie historii Polski, a także dyskusje nad wybranymi publikacjami Lutosławskiego dotyczącymi filozofii narodowej. W latach 1908–1914, a więc w okresie największej świetności, Stowarzyszenie „Eleusis” liczyło ponad dwustu członków we wszystkich zaborach, przede wszystkim w Krakowie (siedziba główna), Gliwicach, Poznaniu, Lwowie, Jaśle, Przemyślu, Rudkach, Berdyczowie, Wilnie i Warszawie. Elsowie w istotny sposób przyczynili się do popularyzacji przeszczepionego w 1911 r. na grunt polski skautingu, a polskie prawo harcerskie w dużej mierze ukształtowało się pod wpływem idei propagowanych w tej organizacji. W 1912 r. w „Eleusis” doszło do wewnętrznych podziałów. Lutosławski zerwał związki ze Stowarzyszeniem i założył związek „Kowali”. „Eleusis” pod przewodnictwem Tadeusza Strumiłły (1884–1958) działało do 1920 r., zob. T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*, Lublin 1999.

⁹⁰ Por. Ignacy Koziński – *życie i dzieło. Konferencja w 120. rocznicę urodzin Kozińskiego*, Krzepice 2002.

należeli też matematyk Kazimierz Wlekleński i nauczycielka Eugenia Chodko. Natomiast Gabriela Ostromeńska-Obrepalska określiła się jako „przyrodniczka” (*natural scientist*). Rzecz charakterystyczna, większość kobiet figurujących na listach podała informacje o wykonywanej przez nie profesji, co wskazuje na ich samodzielność życiową.

5.

W 1911 r. pojawiły się znaczące tytuły teozoficzne wydane w języku polskim. Józef Relidzyński przetłumaczył zbiór teozoficznych esejów, które opatrzył własnymi komentarzami⁹¹. Hanna Krzemieniecka spolszczyła wykłady Chatterjiego o ezoterycznej wykładni myśli indyjskiej oraz wprowadzenie do teozofii Théophile’a Pascala⁹². Wreszcie w 1913 r. ukazało się zapowiedziane wcześniej przez Stabrowskiego polskie wydanie *Głosu milczenia* Bławatskiej, opatrzone pięknym emblematem Towarzystwa Teozoficznego⁹³. Paradoksalnie był to ostatni akcent działalności pierwszej odłogi polskiej organizacji teozoficznej. Mimo podjętych działań, gotowości do kompromisu ze strony Adyaru i zaangażowania samych Polaków ani w roku 1910, ani w następnym sekcja polska nie dołączyła do TT, a symboliczną siedemnastą liczbę porządkową otrzymała Szkocja. Zapewne stowarzyszenie polskich teozofów nie zostało też zarejestrowane w carskich urzędach Warszawy⁹⁴.

Ostatni spis polskich członków TT z 1911 r. zachowany w TS Adyar został sporządzony w języku francuskim. Podzielono go na dwie części. W pierwszej, zawierającej dwadzieścia

⁹¹ *Szkice teozoficzne wybitnych adeptów wiedzy hermetycznej*, zebrał i przeł. J. Relidzyński, Warszawa 1912.

⁹² J.O. Chatterji, *Filozofia ezoteryczna Indyi: wedle Vedanty (Uttara Mimāṃsa)*, przeł. H. Krzemieniecka, Warszawa 1911; T. Pascal, *Główne zarysy teozofii*, przeł. H. Krzemieniecka, Warszawa 1911.

⁹³ *Głos milczenia. Dwie drogi, siedem wrót. Z tajemnych ksiąg hinduskich* ogłoszone przez Helenę Bławacką, przeł. S. Widacki, Warszawa 1913, <https://polona.pl/item/glos-milczenia-dwie-drogi-siedem-wrot-z-tajemnych-ksiag-hinduskich,MTM3MTIxNTg/6/#info:metadata> [10.09.2018].

⁹⁴ Zdaniem Ludwika Hassa rejestracja TT nastąpiła w Warszawie w 1912 r., nie podaje on jednak źródła tej informacji, zob. *idem, Ambicje, rachuby, rzeczywistość...*, s. 74.

nazwisk, zostali wymienieni przewodniczący i członkowie łóż. Dopiero z tego dokumentu dowiadujemy się, że łożo Słowackiego przewodziła Maria Łopuszańska. Niektóre z łóż (Annie Besant, Dobrej Woli, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński) pojawiły się już we wcześniejszych notach. Do nich zostały dodane również dwie nowe nazwy: Vita Nuova i Pitagoras. Niestety, wzmiankowanym łóżom zostały przyporządkowane tylko pojedyncze nazwiska. W spisie w ogóle nie pojawili się Stabrowscy, nie wspomniano również o łożu Alba ani wymienianej wcześniej łożu Bławatska. Część druga spisu obejmuje szesnaście osób niezrzeszonych (*membres isolés*), co wskazuje na fakt, że przynależność do określonej grupy od początku nie leżała w naturze polskich teozofów, którzy chętniej wybierali swobodny związek ze strukturami Towarzystwa. Właśnie w tym gronie znalazł się również Miciński. Wkrótce potem korespondencja tej grupy polskich teozofów z Adyarem się urywa.

Kryzys pierwszego polskiego stowarzyszenia teozoficznego wydaje się bardzo znamienity, chociaż jego przyczyn możemy się jedynie domyślać. Nie bez znaczenia była zapewne skrywana, a jednak wyraźna niechęć do oficjalnego związania ze strukturami TT, nawet przy założeniu, że polska sekcja może zachować swój narodowy charakter. Z tego względu Polacy zatrzymali się niejako w połowie drogi, wysyłając kolejne informacje do Adyaru i poszerzając swoje szeregi, ale nie decydując się na pełne sformalizowanie swojej działalności, jakim byłoby przyjęcie statutu i oficjalny akces do Towarzystwa. Kolejną przyczyną stało się powołanie w 1913 r. Towarzystwa Antropozoficznego, pozostającego od tej pory w opozycji względem Towarzystwa Teozoficznego. Jego członkami już w listopadzie tego roku stali się Stabrowscy⁹⁵. Nie zmienia to faktu, że wiele późniejszych dzieł Stabrowskiego, w tym scenografia i kostiumy do moskiewskiego przedstawienia *Lilli Wenedy* z 1916 r., a także jego historiograficzne obrazy, pozostały manifestacją symbolicznego uniwersum teozofii.

Rozczarowania ideami teozoficznymi nie krył również Miciński. W liście do Wincentego Lutosławskiego z 1914 r. pisał:

⁹⁵ Por. tekst *Z dziejów polskiej antropozofii* w niniejszym tomie.

„O teozofii mam wcale krytyczny sąd – wczytaj się w miejsce X[iędza] Fausta, gdzie mówi Piotr o Imogenie: wyobrażałem..., że będziesz sekretarką jakiegoś stow[arzyszenia], gdzie się omawia ewolucję Saturna etc.”⁹⁶ Ponieważ wspomniany *Xiędz Faust* ukazał się w 1913 r., możemy wnioskować, że teozoficzne zaangażowanie poety w stosunkowo krótkim czasie zdążyło się wypalić. Jednakże i w jego późniejszej twórczości znaleźć można wiele intuicji (choćby związanych z rewolucyjną transformacją świata) głoszonych przez członków Towarzystwa.

6.

W kontekście dziejów polskiej teozofii przed odzyskaniem niepodległości należy jeszcze przywołać postać Mieczysława Geniusza (1853–1920)⁹⁷. Biografia tego inżyniera i patrioty odzwierciedla ówczesne losy Polaków, ich dążenia do odzyskania niepodległości, a jednocześnie indywidualne próby odnalezienia takiego systemu przekonań, który pozwoliłby nadać sens tragicznym kolejom losu⁹⁸. Geniusz wywodził się z polskiej rodziny, która została zmuszona do emigracji, ponieważ groziły jej represje związane z udziałem w powstaniu styczniowym. W Paryżu ukończył studia inżynierskie, zaprzyjaźnił się z Cyprianem Kamilem Norwidem (1821–1883) i założył rodzinę. W 1885 r. został zaangażowany do prac przy konserwacji Kanału Sueskiego. Do Egiptu wyjechał z całą rodziną – żoną Wandą i trzema córeczkami, które wkrótce zmarły, zapewne z powodu malarii. W 1901 r. nieoczekiwanie zmarła również jego żona. Geniusz wszedł wówczas w stan głębokiej depresji i zaczął szukać w sferze ezoterycznej wyjaśnienia dręczących go egzystencjalnych pytań. O swojej drodze opowiedział

⁹⁶ J. Illg, *Niesamowitego spotkania karty nieznane. Korespondencja Tadeusza Micińskiego z Wincentym Lutosławskim* [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979, s. 341–402, tu: 399.

⁹⁷ Szerzej o nim zob. A. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski” w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019, s. 118–132 (seria „Światło i Ciemność”).

⁹⁸ K. Kardaszewicz, *Listy Mieczysława Geniusza*, „Ruch Literacki” 1933, nr 8, s. 174; K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1977, z. 13, s. 115–137.

krótko w odczycie wygłoszonym w 1906 r. na spotkaniach, które odbyły się w Kosowie na Pokuciu w pensjonacie dr. Apolinarego Tarnawskiego (1851–1943), zwolennika alternatywnych metod leczenia, a potem w Zakopanem⁹⁹. Geniusz przywołał najpierw swoje tradycyjne wychowanie, w którym nie znalazł pogłębionej duchowości:

Młodość moja dostała na drogę życia słaby zasiłek duchowy. Z kościoła trochę niezrozumiałych praktyk, twierdzeń katechizmowych i jaskrawych legend biblijnych. Ze szkoły trochę zawieszonych w powietrzu, bez stosunku z życiem wiadomości, obok niewiadomości zupełnej życia. Z rodziny obyczaje i zwyczaje towarzyskie w ciasnym zakresie stosunków. Ze środowiska narodowego, obejmującego stosunki koleżeńskie i towarzyskie, wyniosłem poczucie honoru, miłość ojczyzny i nienawiść najeźdźcy, a wszystko to objęte mgławicą ideału ogólnego szczęścia i doskonałości¹⁰⁰.

Jak wspominał, decydujące było dla niego spotkanie trzech tajemniczych postaci – filozofa, „usiłującego wcielać ideały w życie narodowe”, zakonnika i „brahmina”, który go wprowadził w tajniki „wedantyzmu”¹⁰¹. Zwłaszcza to ostatnie spotkanie z hinduskim mędrcem, którym był Swami Rama Tirtha (1873–1906), wyznaczyło jego symboliczną drogę na Wschód, tak charakterystyczną dla większości ówczesnych teozofów.

Wiele wskazuje na to, że Geniusz został członkiem zakonu martynistów, w którym uzyskał wysoki stopień „Superieur Inconnu”, o czym świadczy jego korespondencja z Czesławem Czyńskim (Punar Bhava, 1858–1932). Należał także w Egipcie do tamtejszej niewielkiej loży teozoficznej, której prawdopodobnie był współzałożycielem¹⁰². Jego poglądy odbiegały jednak

⁹⁹ Geniusz wydał go własnym sumptem w formie broszury, którą zamierzał rozdawać znajomym i zainteresowanym poruszonymi w publikacji kwestiami, zob. *idem*, *Znaj siebie samego*, Kraków 1910.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 7.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 9–10.

¹⁰² Zob. J. Czarnomski, *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „Lotos” 1935, z. 5, s. 151–153. Czarnomski podkreślał również: „Geniusz pozostawał w kontakcie z ogromną liczbą bractw i towarzystw inicjacyjnych, tak Europy, jak i Wschodu. Stosunki było mu tym łatwiej nawiązać, że z jednej strony Zakon

od uniwersalizmu obydwu tych nurtów ezoterycznych, odnosił on bowiem konieczność alternatywnych poszukiwań do dwóch poziomów: indywidualnego, skojarzonego z wezwaniem delfickiej maksymy „Poznaj samego siebie”, oraz społecznego, na którym priorytetowe dla niego stały się postulaty narodowego odrodzenia Polaków.

Teozofia pełniła w tym miejscu funkcję szczególną – wydaje się, że autor zaczerpnął z jej przekazu kilka szczególnie ważnych dla siebie wątków, które zinterpretował jednak w sposób niezależny. Jednym z nich stała się idea rozwoju, niewątpliwie nawiązująca do koncepcji teozoficznej ewolucji. Geniusz rozpatrywał ten proces w odniesieniu do totalności życia: „Co to jest życie? [...] ogólne pojęcie zjawisk objętych mianem życia przedstawia się jako Rozwój, czyli szereg celowych zmian prowadzących ku coraz wyższym stanom bytu”¹⁰³. Kolejnym nawiązaniem zdaje się przywołanie Wielkich Duchów¹⁰⁴, sytuujących się blisko teozoficznej wizji Mahatmów. Szczególnie znaczące wpływy teozofów ujawniły się w jego programie odnowy społecznej i naukowej Polaków, której podstawy miały zostać zaprezentowane na wspólnym zjeździe polskich ezoteryków.

Okoliczności powołania tego zdumiewającego zgromadzenia opisała Maria Czesława Przewóska w swojej panegirycznej biografii Geniusza, wydanej niedługo przed wybuchem II wojny światowej. Autorka ta, chociaż wierna ideom teozoficznym, nie weszła do żadnej zorganizowanej grupy związanej z tym ruchem. Do końca życia wierzyła jednak głęboko w patriotyczne inicjatywy Geniusza, którego poznała około 1906 r.

Martynistów, którego był wysokim dygnitarzem, dał mu je w Europie, z drugiej Towarzystwo Teozoficzne zetknęło go z centrami Orientu”, zob. *idem*, *Z teki martynistycznej M. Geniusza (okultyzm arabski)*, „Niebo Gwiazdźdźiste” 1937, nr 11/12, s. 91. Czarnomski wskazywał też na niezwykle bogate i tajemnicze kontakty Geniusza: „Opublikowanie korespondencji jego z magami tybetańskimi rzuciłoby nowe światło na postać głębokiego myśliciela i martynisty polskiego” (s. 92). Świadectwo Jana Korwina-Czarnomskiego (1912–1944) jest bardzo interesujące, ponieważ on sam należał do zakonu martynistów i innych bractw ezoterycznych ówczesnej Europy, zob. L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1996, s. 169–170.

¹⁰³ M. Geniusz, *Znaj siebie...*, s. 19.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 22.

We wspomnianej biografii nakreśliła jego działalność w kontekście ścierających się wpływów teozofów i antropozofów:

Zaznaczający się w tym czasie ruch teozoficzny w Warszawie zwracał jego uwagę. Teozofowie warszawscy skupiali się około ogniska teozofii w Adjarze, acz jeszcze nie formalnie przyjmując w nim udział. Zwolennicy zaś antropozofa niemieckiego Szteinerja z kierunkami teozofów, w osobach Anny Bezent i Leadbitera, byli we wzajemnej podjazdowej walce. Ścierały się tu ze sobą wpływy obcej na ziemiach polskich myśli. Brał te rzeczy krytycznie i rozumowo nasz znawca ezoteryki Wschodu¹⁰⁵.

Geniusz nawiązał kontakt ze Stabrowskim w czasie, kiedy artysta zaczął już wycofywać swoje zaangażowanie w organizację polskiej sekcji TT, i zaproponował spotkanie, które zaplanowano w Kosowie na 15 lipca 1912 r. Jednak zjazd teozofów warszawskich „liczebnie nie dopisał”¹⁰⁶. Przybyły jedynie Hanna Krzemieniecka, Stanisława Hausnerowa i Stefania Weightówna. Dołączył do nich były uczeń Steinera Kazimierz Zawadzki. Jan Korwin-Czarnomski twierdził, że powołując obrady „sejmu ezoterycznego”, Geniusz wzorował się na zgromadzeniu martynistów zorganizowanym przez Papusa (właśc. Gérard Encausse, 1865–1916) w Paryżu¹⁰⁷. Tymczasem Przewóska nazywała ów zjazd „sejmem teozoficznym”¹⁰⁸.

Fundamentalną ideą, która pojawiła się na tym zjeździe, stało się prowadzenie badań nad fenomenami ezoterycznymi, a wszystkie działania Geniusza znalazły zwieńczenie w przygotowanym przezeń projekcie Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM¹⁰⁹), którego celem było „wzmoczenie ogólnego rozwoju duchowego i poznanie rzeczywistej

¹⁰⁵ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z kart pamiętnikowych*, Warszawa 1937, s. 45.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 46.

¹⁰⁷ J. Czarnomski, *Od konwentu w Wilhelmsbad (1782) po zjazd ezoteryków w Poznaniu (1936)*, „Niebo Gwiazdziste” 1937, nr 7/8, s. 51.

¹⁰⁸ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz...*, s. 46.

¹⁰⁹ W źródłach występuje kilka wariantów zapisu skrótu tej nazwy: OBEiM, OBEIM, O.B.E.i M. i OBEiM.

wartości Bytu”¹¹⁰. W projektowanym centrum miały znaleźć miejsce stosowny księgozbiór¹¹¹, laboratorium, a także „mównica” (sala wykładowa). Geniusz uważał też, że przebywającym tam badaczom powinno się zapewnić mieszkanie. Zgodnie z jego koncepcją wokół budynku głównego miał się rozciągać ogród i sad. Pomysłodawca wierzył, że w ten sposób powstanie polski ośrodek, niezależny od obcych towarzystw ezoterycznych:

[...] mnie chodzi o to, aby rozwój polskiego ducha odbywał się odpowiednio do swojej istoty własnej, a więc w wierności do swego podania narodowego, w ciągłości z własnym dokonanym już narodowym dorobkiem, bez szukania wskazań w Berlinie lub w Adyarze – pod przewodnictwem swoich wieszczów i naczelných duchów narodowych – nie zaś Steinera czy Bławackiej... Dlatego chcę założyć Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych, aby naukowe badania ustaliły wartość zjawisk do tej pory nieobjętych nauką, wyjaśniły ich metafizyczne znaczenie i rozwiąły niezdrowe opary tajnych doktryn i praktyk, wciskających się do naszego społeczeństwa, bałamucąc i prowadząc na manowce mnóstwo ludzi, nieprzygotowanych do ich zrozumienia... Urzeczywistnienie tego wymaga kupna działki gruntu i postawienia budynku odpowiedniego¹¹².

W realizację projektu włączyło się kilka osób, wśród których znaleźli się Przewóska, Pytlińska, a także Zawadzki i Władysław Zamoyski (1852–1924). W okolicach krakowskiego Kopca Kościuszki została nawet wybrana działka, na której miał stanąć ten narodowy ośrodek myśli ezoterycznej¹¹³. Na przeszkodzie

¹¹⁰ Szczegółowo zob. M. Geniusz, *Znaj siebie...*, s. 12; *idem*, „*Celem światów szlachetnienie*”. *Wzwanie zwolenników zawiązania Sieci Ezoterycznej (SE) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, Kraków 1912 (tutaj także statut Ogniska). Dokumenty te publikujemy w: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4; zob. także: M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz...*, s. 46 i nn.

¹¹¹ Jeszcze w Egipcie Geniusz zgromadził około 2 tys. książek, a także zbiór cennych dzieł sztuki oraz obiektów archeologicznych, które przekazał Muzeum Narodowemu w Warszawie oraz Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy, por. M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz...*, s. 164 i nn.

¹¹² K. Kardaszewicz, *Listy Mieczysława Geniusza...*, s. 174.

¹¹³ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz...*, s. 53.

stały jednak problemy finansowe i pogarszający się stan zdrowia Geniusza. Wiele wskazuje też na to, że po odzyskaniu niepodległości jego ezoteryczne plany uległy znaczącej transformacji, chociaż idee narodowe cały czas pozostały dla niego najważniejsze. Świadczy o tym jego wejście (wraz z Przeworską) w 1919 r. do zarządu Konfederacji Polskiej ks. Czesława Oraczewskiego (1891–1965), zrzeszającej około trzystu stowarzyszeń chrześcijańskich i narodowych z całego kraju.

W światopoglądzie Polaków zainteresowanych teozofią u schyłku XIX i na początku XX stulecia na plan pierwszy wysuwają się tradycja romantyczna i przekonania związane z nowym paradygmatem nauki, zrywającej z pozytywistycznymi założeniami uznanymi za ograniczenia nowatorskich badawczych wyzwań. Ta synteza ukształtowała ezoteryczny obraz świata, w którym narodowe mity i nadzieje, pojawiające się w kontekście odrodzenia Polski, odegrały niepoślednią rolę. Ów specyficzny mariaż teozoficznej duchowości i koncepcji narodowych nie utracił swojej aktualności także w dziejach międzywojennej recepcji idei teozoficznych na ziemiach polskich.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne na Zaolziu w okresie międzywojennym

Idee teozoficzne przywędrowały do monarchii habsburskiej z nadreńskiego miasta Elberfeld i szybko znalazły tam licznych zwolenników¹¹⁴. Pierwszym znanym głosicielem teozofii na ziemiach czeskich był poseł na sejm wiedeński i wójt miasta

¹¹⁴ Z tego miasta pochodził fabrykant o nazwisku Gebhard, zwolennik Bławatskiej i żarliwy czytelnik jej książek. Kiedy dowiedział się, że zachorowała, odwiedził ją w Londynie i namawiał, by pojechała z nim do Elberfeld (jego zdaniem panował tam lepszy klimat) i utworzyła w tym mieście europejską siedzibę Towarzystwa Teozoficznego. Oferował również pokrycie wszystkich kosztów związanych z leczeniem i pobytem. Bławatska przyjęła zaproszenie, a w Elberfeld powstał dynamicznie rozwijający się ośrodek teozoficzny. Opowiedział o tym V. Odersky, członek czeskiego Towarzystwa Teozoficznego, zob. *idem, H.P. Blavatská*, 14, [s.d., s. l.], rps, Teczka: Polskie Towarzystwo Teozoficzne, Ośrodek Dokumentacyjny Kongresu Polaków w Republice Czeskiej w Czeskim Cieszynie.

Jindřichův Hradec, baron Adolf Franz Leonhardi (1856–1908), członek licznych zagranicznych towarzystw okultystycznych¹¹⁵. W latach osiemdziesiątych XIX w. spotykał się on z grupą praktycznych spirytystów i przekonywał ich do podejmowania sposobu badania – a zarazem rozumienia – zjawisk uznawanych za ezoteryczne innego niż te, które przyjmowali oni do tej pory¹¹⁶. Przy wsparciu członków istniejącej już wówczas wiedeńskiej loży teozoficznej doprowadził on do założenia w 1891 r. grupy w Pradze, którą nazwano U modré hvězdy (Pod niebieską gwiazdą). W 1897 r. została ona przekształcona w stowarzyszenie (Theosofický spolek, później: Theosofická společnost), wciągnięte do adyarskiego rejestru dopiero dwanaście lat później.

Głównym liderem polskiego ruchu teozoficznego na Zaolziu był Andrzej Kajfosz, syn robotnika leśnego Jana i Marii z domu Samiec. Po tragicznej śmierci ojca przeprowadził się z matką do Karwiny, gdzie uczęszczał do miejscowej szkoły polskiej i pracował w kopalni. Tam właśnie w 1906 r. zetknął się z grupą zainteresowaną teozofią i wkrótce zaczął sam studiować książki ezoteryczne. Interesowały go szczególnie pozycje dotyczące tematów spirytystycznych i teozoficznych.

Prawdopodobnie jego droga do teozofii prowadziła przez spirytystów śląskich, którzy bardzo aktywnie działali od początku XX w. w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim. Byli oni dobrze zorganizowani – w 1911 r. oficjalnie powstała na ziemiach czeskich spirytystyczna organizacja Bratrské sdružení československých spiritistů, a w 1914 r. w Radwanicach na Śląsku Cieszyńskim wybudowano powszechnie znany ośrodek spirytystyczny. Miał on spełniać wyjątkową funkcję, a przede wszystkim szerzyć idee „wyższej kultury duchowej”¹¹⁷. Większość późniejszych polskich teozofów na tym terenie, rekrutujących się najczęściej

¹¹⁵ T. Zdražil, *Počátky teosofie a antroposofie v Čechách*. Rudolf Steiner – Praha, Opava a Třebovice, Ioanes Břežnice 1997, s. 15.

¹¹⁶ K. Weinfurter, *Z mých vzpomínek na založení Theosofické Společnosti v Praze*, „Okultní a spiritualistická revue” 1921, nr 1, s. 9.

¹¹⁷ Na temat związku czeskiego spirytyzmu z ideami nacjonalistycznymi zob. J. Rösner, *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku*, Radwanice 1927, s. 35. Na temat dziejów spirytyzmu we współczesnym ujęciu czeskim zob. I.T. Budil, *Spiritualismus a odvrácená strana přírody*, Praha – Kroměříž 2017.

z górników lub robotników przybywających do Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego w poszukiwaniu pracy, utrzymywała jakieś kontakty z radwanickimi spirytystami. Jednym z najważniejszych propagatorów czeskiego ruchu spirytystycznego był Karol Sezemski z Nowej Paki, który organizował w Zagłębiu różne odczyty i seminaria. Pełnił on również funkcję redaktora miesięcznika „Posel Záhrobní” oraz wydawał broszury, śpiewniki i modlitewniki w języku czeskim, a także polskim¹¹⁸.

Kajfosz nie związał się z tą grupą na długo. Według rodzinnej tradycji już w 1908 r. został członkiem praskiej loży czeskiej sekcji TT, chociaż był wtedy zaledwie dziewiętnastoletnim górnikiem, na dodatek posługującym się wyłącznie językiem polskim. Szybko jednak nadrobił te braki, gdyż intensywnie uczył się języków obcych – w 1915 r. ukończył kurs języka niemieckiego, a w 1925 r. esperanto¹¹⁹. Po opanowaniu tego ostatniego języka sam prowadził kursy w Karwinie, Trzyńcu i Nydku. Później nauczał także języka niemieckiego. Równocześnie interesował się różnymi systemami filozoficznymi i religijnymi. W lutym 1913 r. ożenił się z Zuzaną z domu Roszka i powrócił do Nydku, ale aż do 1920 r. dojeżdżał do pracy na kopalni w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim.

4 maja 1919 r. z jego inicjatywy powstało Polskie Towarzystwo Teozoficzne z główną siedzibą w Nydku. Władze Towarzystwa ukonstytuowały się 10 sierpnia tego roku, a Kajfosz został wówczas prezesem. Początkowo nie było innych kół, chociaż statut zakładał możliwość ich powołania (nazywano je „kołami przybocznymi”)¹²⁰. W wyjątkowych przypadkach,

¹¹⁸ Zob. np. L. Proskowec, *Ówczesna uwaga o spirytyzmie*, Spirytystyczna księgarnia, Nová Paka 1912.

¹¹⁹ Twórca esperanto, Ludwik Łazarz Zamenhof (1859–1917), uważał, że większość konfliktów w wielokulturowych środowiskach wynika z braku wzajemnego zrozumienia, chciał więc stworzyć prosty język umożliwiający komunikację między ludźmi reprezentującymi różne grupy religijne i kulturowe na świecie, a w konsekwencji pozwalający przezwyciężyć narodowe podziały, zob. W. Żelazny, *Ludwik Zamenhof. Życie i dzieło. Recepcja i reminiscencje. Wybór pism i listów*, Kraków 2012. Ideę tę podchwycili również niektórzy teozofowie, zwłaszcza związani ze Śląskiem Cieszyńskim, gdzie prowadzono liczne kursy esperanto.

¹²⁰ Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Nydku zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 39–42.

np. w prywatnej korespondencji z Polską, stosowano pojęcie „ogniska” jako synonimu „koła”, jednakże na ogół starano się zachowywać własną specyfikę, także w nazewnictwie.

Po podziale Śląska Cieszyńskiego siedziba organizacji znalazła się po stronie czechosłowackiej. Nowa sytuacja polityczna wymusiła przeprowadzenie niezbędnych zmian organizacyjnych, które uchwalono na nadzwyczajnym zebraniu Towarzystwa 12 grudnia 1920 r. w mieszkaniu Adama Bartulca w Łąkach nr 232. Założono wówczas pięć kół, w tym dwa „próbne”. Nie otrzymały one osobnych nazw. Od tej pory Towarzystwo składało się z kilku jednostek. Głównym ośrodkiem pozostał kierowany przez Kajfosa Nydek. Pozostałe koła mieściły się w następujących miejscowościach: Karwina (kierownik: Stefan Toboła); Darków, Frysztat i okolice (kierownik: Augustyn Raszyk); Stonawa, Sucha Średnia i okolice (kierownik: Józef Kaczyński); Łazy (kierownik: Adolf Chobot); Łąki (kierownik: Adam Bartulec).

Od czerwca 1919 r. organem prasowym Towarzystwa był miesięcznik „Wyzwolenie”, w sierpniu 1920 r. przemianowany na „Teozofję”. Redakcja mieściła się najpierw w Wiśle, a funkcję głównego redaktora pełnił tamtejszy nauczyciel Andrzej Podzorski (1886–1971). Od września 1920 r. została ona przeniesiona do Nydku, a pracę przejął Kajfosz¹²¹. Początkowo miesięcznik wychodził regularnie w stosunkowo dużym nakładzie (1,5 tys. egzemplarzy). Z czasem nakład zmalał, a czasopismo przestało ukazywać się systematycznie. Na prowadzenie wydawnictwa i założenie biblioteki teozoficznej zorganizowano wśród członków zbiórkę pieniędzy, z której dochód tworzył tzw. fundusz zakładowy. Pożyczki te zaciągano od członków dość regularnie, a część z nich została uregulowana dopiero po II wojnie światowej. Autorzy tekstów zamieszczanych we wspomnianych czasopismach niewątpliwie inspirowali się koncepcjami głoszonymi przez członków TT, o czym świadczą publikowane w nich teksty Bławatskiej czy Leadbeatera. Zazwyczaj jednak interpretowali wątki

¹²¹ S. Zahradnik, *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach czechosłowackich*, Opole 1989, s. 217.

teozoficzne na swój własny sposób, np. nawiązując do tradycji Juliana Ochorowicza (1850–1917). Warto podkreślić, że w tym środowisku znajdujemy także nawiązania do wcześniejszych wystąpień teozoficznych w Polsce, m.in. do przekonań Józefa Drzewieckiego¹²².

Ze względu na kontekst ezoteryczny Polskie Towarzystwo Teozoficzne prowadziło działalność różniącą się zasadniczo od innych polskich organizacji zaolziańskich. Statut ugrupowania pozostawał w zgodzie z głównymi założeniami Towarzystwa Teozoficznego. Podkreślano w nim przede wszystkim cele teozoficznej działalności, takie jak: podnoszenie poziomu oświaty bez względu na rasę, plemiona, płeć lub wyznanie; studium porównawcze systemów religijnych; pielęgnowanie wiedzy, szczególnie okultystycznej; wreszcie dążenie do braterstwa ludzkości. Głównym zadaniem członków miało być krzewienie alternatywnej duchowości i myśli społecznej. Szczyt działalności Towarzystwa przypadł na lata 1920–1922, potem nastąpiła seria kryzysów, które znacznie osłabiły związek i uszczupliły jego bazę członkowską z pierwotnych dwustu osób w 1920 r. do kilkudziesięciu w latach trzydziestych.

Problemy rozpoczęły się od konfliktu z członkami, którzy nie porzucili praktyk spirytystycznych. Potem pojawiła się kontrowersja związana z nauką Krishnamurtiego, ponieważ oficjalnie członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na czeskim Śląsku Cieszyńskim nie uznawali działalności Zakonu Gwiazdy. W konsekwencji Kajfosz całkowicie przeszedł na pozycje teozofii chrześcijańskiej, nazywanej też ezoterycznym chrześcijaństwem.

Znaczna część członków Towarzystwa miała jednak inne zdanie i nie zaakceptowała tej zmiany orientacji duchowej, nie chciała też zrywać kontaktów z centralną siedzibą w Adyarze. Od 1926 r. dwa polskie koła teozoficzne działające w Zagłębiu zostały przemianowane na loże, które przyjęły osobne nazwy (łoża Jutrzenka w Karwinie i loża Przebudzenie w Suchej Górnej). Obydwie grupy nawiązały ściślejszą współpracę z czeskimi teozofami

¹²² Zob. Dr Drzewiecki, *Okultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*, „Teozofja” 1921, nr 10/11, s. 150–152; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 43–46.

z okolic Ostrawy, należącymi do łóż Komenský w Michálkovicach i Blavatská w Morawskiej Ostrawie¹²³. W rezultacie kryzysu spowodowanego rozłamem po 1931 r. nie ukazała się już żadna publikacja firmowana przez Polskie Towarzystwo Teozoficzne z Zaolzia. W 1938 r., kiedy Zaolzie zostało przyłączone do Polski, członkowie rozpoczęli prace nad przygotowaniem nowego statutu, nie zostały one jednak doprowadzone do końca, a dalszej działalności przeszkodziła wojna¹²⁴.

Przez cały okres międzywojenny funkcję prezesa Towarzystwa piastował Kajfosz. Zakres jego działań był zadziwiający, gdyż obok wspomnianych już aktywności zajmował się on również sadownictwem, pszczelarstwem i introligatorstwem. Największy podziw budzi jego spuścizna literacka. Przygotował kilka artykułów zamieszczanych na łamach „Wyzwolenia” i „Teozofji”, a kiedy w latach trzydziestych trudne warunki materialne uniemożliwiły dalsze wydawanie czasopisma, zajął się pisaniem własnych ksiąg, z których tylko niektóre zachowały się w rękopisach. Pierwsza księga, obejmująca prawie 600 stron, nosiła tytuł *Thumaczenie Objawienia Świętego Jana według odsyłek wraz z wykładem w duchu ezoterycznego chrześcijaństwa i mistyki* (Nydek 1934)¹²⁵.

¹²³ Członków tych łóż spotkała w czasie swojej podróży w 1926 r. Dynowska, która bardzo chwaliła panującą w nich atmosferę i ich sposób życia, zob. W. Dynowska, *Wrażenia z podróży*, „Przegląd Teozoficzny” 1927, nr 12, s. 31–32.

¹²⁴ Polskie Towarzystwo Teozoficzne wznowiło swoją działalność na Zaolziu po II wojnie światowej. Trwała ona do początku lat pięćdziesiątych, kiedy została przerwana wskutek narastającej wrogości czechosłowackich władz komunistycznych wobec organizacji o alternatywnym, a jednocześnie polskim charakterze.

¹²⁵ Do 1939 r. Kajfosz napisał kilka kolejnych obszernych dzieł: *O czasach ostatecznych* (Nydek 1934); *Pokuta* (Nydek 1936); *Wykład 26 rozdziału Dziejów Apostolskich w duchu ezoterycznego chrześcijaństwa i mistyki* (Nydek 1936); *O napominaniu* (Nydek 1938); *O odpuszczeniu grzechów i mocy Chrystusowej* (Nydek 1938). Wraz z wybuchem II wojny światowej nastąpiła przerwa w jego pracy osobistej i całego towarzystwa. Po wojnie napisał ponad dziesięć dzieł, z których najobszerniejszym jest trylogia powstała w Nydku w latach 1955–1958 pod tytułem *Alfa i Omega*. Znanne są jeszcze następujące tytuły: *Zmartwychwstanie Chrystusa i wniebowstąpienie* (Nydek 1950); *Zesłanie Ducha Świętego* (Nydek 1950); *O skazitelnosci i nieskazitelności* (Nydek 1951); *Rodowód Marii, matki Jezusa* (Nydek 1953); *Rodowód i narodzenie Jezusa Chrystusa*

Kajfosz nie głosił nigdy wyrazistych idei narodowych, wydaje się jednak, że jego zwrot w kierunku ezoterycznego chrześcijaństwa stanowił pewną próbę podkreślenia polskiej tożsamości, odrębnej od stanowisk czeskich. Trzeba też podkreślić, że nie zamierzał on zabiegać o zalegalizowanie prowadzonego przez siebie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w adyarskim centrum, a wręcz przeciwnie, podkreślał zawsze niezależność polskich teozofów z Zaolzia. W odróżnieniu od opisanej wcześniej warszawskiej organizacji czy grona skupionego wokół Geniusza, Towarzystwo Kajfosa gromadziło przede wszystkim górników i mieszkańców wsi. Być może wynikało to ze specyficznej polityki monarchii austro-węgierskiej, gwarantującej prawo do nauki w językach narodowych, dzięki czemu dostęp do popularnej, a także alternatywnej literatury był znacznie łatwiejszy niż w innych zaborach. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że teozoficzne grupy na Zaolziu rozwijały się w społecznościach protestanckich, gdzie tradycja wspólnych dyskusji i komentowania Biblii była bardzo żywa. Jednocześnie uznanie dla teozofii w tym regionie świadczy nie tylko o dużej popularności ezoterycznych nurtów w różnych warstwach społecznych, ale też i o tym, że Polacy zainteresowani teozofią woleli zachować odrębność zarówno struktur, jak i interpretacji.

(Nydek 1953); *O wyzwoleniu spod panowania zakonu przez wiarę* (Nydek 1953); *Jedność życia uniwersalnego w wszechświecie* (Nydek 1955–1956); *Inwolucja i ewolucja* (Nydek 1967); *Złote myśli* (Nydek 1968); *Podstawowe zasady życia duchowego* (Nydek 1969). Znamy jeszcze kilka innych tytułów dzieł tego autora, ale nie da się ich zaszeregować czasowo. Są to: *O odkupieniu*; *O jawnogrzesznicy i światłości świata*; *Przyszłość według księgi proroka Micheasza*; *O modlitwie Jezusowej*; *O pokarmach*; *O cierpieniu i umacnianiu wiary i zbawienia*; *Wniebowzięcie*; *Stworzenie świata, chrzest*; *O odpoczynku i poświęceniu*; *Sąd Ostateczny*; *Komentarz do Pięcioksięgu*. Żadne z jego dzieł zwartych nigdy nie było opublikowane, zazwyczaj znane są tylko z tytułu. Zachowało się tylko jedno jego dzieło, *Droga prowadząca do nieśmiertelności* (Nydek 1966), które obecnie znajduje się w zbiorach Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej w Czeskim Cieszynie. Prace nad jego opracowaniem trwają.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne po odzyskaniu niepodległości

1.

Jedną z najważniejszych postaci w historii polskiej teozofii pierwszej połowy XX w. pozostaje Wanda Dynowska. W krótkim opracowaniu brak miejsca, by szerzej przedstawić biografię tej niekwestionowanej liderki alternatywnej duchowości, trzeba jednak zwrócić uwagę na kilka aspektów jej niezwykłego życiorysu, istotnych w kontekście omawianej problematyki¹²⁶. Była córką Heleny z Sokołowskich Dynowskiej (Halszka Sokół, Pani Ośka, 1866–1945?), zamożnej właścicielki ziemskiej osiadłej w Istalsnie na ziemiach dawnych Inflant Polskich, oraz prawnika Eustachego Dynowskiego. W dzieciństwie bardzo poważnie chorowała (zaraziła się gruźlicą od opiekunki) i jej matka dołożyła wszelkich starań, by mogła powrócić do zdrowia, które zresztą i w latach późniejszych nie było najlepsze. Z tego względu Dynowskie wiele czasu spędzały w podróży, przede wszystkim do Szwajcarii i Włoch, gdzie Wanda przechodziła lecznicze kuracje. Chętnie przyjeżdżały też do Zakopanego i Krakowa. Małżeństwo rodziców okazało się nieudane, ojciec zaglądał do Istalsna jedynie w czasie wakacji i nie utrzymywał z córką bliskich relacji.

Helena Dynowska kultywowała tradycje narodowe i romantyczne, interesowała się filozofią mesjanistyczną, a jednocześnie nowoczesną sztuką. Uważano ją za mistyczkę, chodziły słuchy, że w przydomowym uroczysku widuje anioły. Swojej jedynej córce dała dużą swobodę i wychowała ją na niezwykle samodzielną i wyemancypowaną kobietę, umiejacą podejmować niezależne decyzje i nie bojącą się kontrowersji. Po ustanowieniu państwa łotewskiego Dynowskie utraciły majątek w Istalsnie, ponieważ nie chciały zrezygnować z polskiego obywatelstwa. Życie, jak wcześniej, spędzały w podróży, a miejscem, do którego wracały najczęściej, stała się Warszawa.

¹²⁶ Biografia Wandy Dynowskiej jest obecnie przygotowywana przez Izabelę Trzcińską i Agatę Świerzowską.

Wanda miała duże talenty językowe i poetyckie, jednakże z powodu słabego zdrowia nigdy nie uczęszczała do regularnej szkoły, jedynie do Istalsna zapraszano prywatnych nauczycieli. Studiowała w Lozannie, być może w ramach kursów przygotowujących młode kobiety do prowadzenia majątków. Podkreślała, że do teozofii przywiodły ją własne doświadczenia oraz lektura romantyków, a zwłaszcza teksty Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), Bronisława Trentowskiego (1808–1869) i Andrzeja Towiańskiego (1799–1878)¹²⁷. Jej motywacja wydaje się więc zbieżna z przekonaniami Polaków tworzących pierwsze łóże teozoficzne. Co więcej, wśród domowych nauczycieli Wandy znalazł się Tadeusz Miciński, w żadnym z dostępnych świadectw Dynowska nie potwierdziła jednak jego wpływu na swoje ezoteryczne zainteresowania czy wybory, natomiast do pierwszych teozofów (których, ze Stabrowskim na czele, konsekwentnie nazywała antropozofami) miała stosunek jednoznacznie negatywny, o czym piszemy więcej poniżej. W szeregi TT wstąpiła prawdopodobnie we Włoszech, nie udało się jednak ustalić miejsca ani czasu tego wydarzenia¹²⁸. Wiadomo jedynie, że w czasie wakacji na Krymie, zapewne w 1916 r., zaczęła tłumaczyć *U stóp Mistrza* Krishnamurtiego i była już wtedy zafascynowana teozofią. Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w 1919 r.¹²⁹ jako zapowiedź działań formującej się polskiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego¹³⁰. W tym samym roku Dynowska za pieniądze z zastawionej biżuterii pojechała na teozoficzne spotkanie

¹²⁷ W. Dynowska [w:] Ankieta [Antoniego] Sobieskiego, 17 kwietnia 1967 r., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 4.

¹²⁸ Taką wersję podaje Władysław Bocheński, zob. W. Bocheński, *Moje wspomnienia z okresu należenia do Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w latach 1922–1939*, b.d., mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16, s. 1.

¹²⁹ Alcyone [J. Krishnamurti], *U stóp Mistrza*, Kraków 1919 [„Adyar” Druk. Narodowa], wyd. 2: Warszawa 1923. O wakacjach na Krymie wspominała Irena Korsak, nie podając konkretnej daty. Z listu wynika jedynie, że miało to miejsce na początku I wojny światowej, zob. List Ireny Korsak do Franciszka Urbańczyka, 29 października 1971 r., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 1.

¹³⁰ Określenie „sekcja polska” w odniesieniu do Polskiego Towarzystwa Teozoficznego było początkowo powszechnie używane, zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, 1922/1923*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Na temat początków sekcji polskiej zob. także: W. Dynowska, *The Polish Theosophical Society*, „Theosophist”

do Paryża, gdzie osobiście poznała Krishnamurtiego i skąd przywiozła interesujące ją książki¹³¹.

2.

W tym czasie Dynowska rozpoczęła w Warszawie niezwykle intensywną kampanię na rzecz utworzenia polskiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego. Do założycielskiej grupy weszli Henryk Münch, członek sekcji niemieckiej, a także Jerzy Znamierowski (1895–1992) i Janina Pawłowska, oboje wywodzący się z sekcji rosyjskiej, oraz Zofia Wojnarowska, jedyna w tym gronie członkini poprzednich struktur Towarzystwa Teozoficznego w Polsce. Do nich dołączyły następne osoby – Irena Korsak, wówczas jeszcze Brzostowska (Rena, 1898–1974), siostry Karasiówny, wspomniana już kilkakrotnie Ewelina i Janina (Karasajka, 1903–1948), a także Helena Dynowska. W gronie pierwszych entuzjastów pojawiają się również nazwiska Juliusza Deike, Tytusa Jemielewskiego (1884–1939) i Stanisława Szczepańskiego (1895–1973). Powiadomiona o tych działaniach Annie Besant wysłała osobiście napisany list, opatrzony ważną symbolicznie datą 17 listopada 1919 r.:

Do braci Polaków! Pozdrowienie wszystkim miłującym Odwieczną Mądrość, którzy wpośród zgiełku świata szukają serca pokoju i wśród jego przemian usiłują odnaleźć przybytek Wiecznego. Jako służebnik Białego Braterstwa naszych Starszych Braci ślę Wam ich wieść pokoju i wszechogarniającej miłości¹³².

Ówczesne alternatywne zrywy i fascynacje jawią się jako rezultat fali optymizmu narastającej po odzyskaniu niepodległości, która przyniosła również powrót głębokiej wiary w nadzwyczajną moc

1942, s. 404–409; E. Karasiówna, *Historia polskiej teozofii*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 17.

¹³¹ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, Początki Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹³² List nie zachował się w oryginale, nie wiadomo więc, czy został on napisany w języku angielskim, czy polskim. Jego treść została zacytowana w piśmie rozesłanym do polskich teozofów po śmierci Annie Besant, zob. List okrężny Eweliny Karasiówny, 27 września 1933 r., mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 19; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 82–84.

i misję Polaków. Wpisany w ten kontekst charyzmatyczny styl Dynowskiej porywał ludzi. W notatkach Eweliny Karasiówny znajdujemy podkreślone dwa zdania, które dobrze oddają nastroje tego okresu: „Wanda przemawiała. Serca ludzkie otwarte były przez przebyte w czasie wojny cierpienie”¹³³. Chętnych poszukiwano na różne sposoby. Irena Korsak wspominała, że wysyłała zaproszenia na adresy ludzi, którzy wypożyczali w bibliotece książki o tematyce ezoterycznej¹³⁴. W wielu zachowanych wspomnieniach powtarza się jednak przekonanie, że o nawiązaniu kontaktu z teozofią decydowały intuicja lub przypadek, co miało potwierdzać głębokie, pozaracjonalne, czyli – jak uważano – „karmiczne” związki członków Towarzystwa z tym ezoterycznym ruchem.

Besant skierowała do Warszawy swoją zaufaną współpracowniczkę Dorothy Arnold z zadaniem założenia Szkoły Ezoterycznej. Było to posunięcie warte uwagi, ponieważ ta teozoficzna formacja miała charakter niejawni i także w Polsce do końca swojego istnienia „zostawała w milczeniu”¹³⁵. Można przypuszczać, że Besant, odwołując się do niezwykle ważnej dla Polaków sfery mistyki i duchowości, chciała w ten sposób wzmocnić ich determinację w podejmowaniu teozoficznej misji.

Pierwsze spotkania teozofów nie miały stałego miejsca – w zapisach pojawiają się kolejne warszawskie adresy prywatnych mieszkań przy ulicach Widok i Pięknej, gdzie spotykała się utworzona w latach 1920–1921 Rada Główna, wreszcie przy Hożej (u Ludwiki Blumowej). Większe zebrania odbywały się przy ulicy Polnej 62, gdzie zaczęła też formować się polska struktura Zakonu Gwiazdy na Wschodzie¹³⁶. Nie ma jednej daty określającej powstanie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, chociaż

¹³³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1921/1922, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹³⁴ List Ireny Korsak do Franciszka Urbańczyka, 29 października 1971 r., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 1.

¹³⁵ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1932/1933, załączniki, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Według Wandy Dynowskiej pobyt Dorothy Arnold też był zbyt udany, dlatego teozofka szybko wyjechała. Mimo to Szkoła Ezoteryczna należała do tych inicjatyw, które przetrwały w sekcji polskiej TT najdłużej.

¹³⁶ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1920/1921, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

w zapisach pojawia się 15 stycznia 1920 r.¹³⁷ Według Elżbiety Bocheńskiej (Elżka, 1906–1994) statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego został uchwalony dopiero rok później, 21 lutego 1921 r., a do rejestru stowarzyszeń w Polsce trafił on w czerwcu tego roku, tuż przed międzynarodowym paryskim kongresem teozoficznym, na którym Polacy po raz pierwszy zaprezentowali swoje organizacyjne osiągnięcia¹³⁸.

Ze względu na wybuch, a potem zniszczenia I wojny światowej kilkakrotnie przesuwano datę tego międzynarodowego spotkania. Ostatecznie Paryż był gotów na przyjęcie teozofów z całego świata w dniach 23–30 lipca 1921 r. Obradom przewodniczyła sama Annie Besant. Zjazd został przygotowany z wielkim rozmachem i godnym uwagi nastawieniem na wielokulturowość i artystyczną ekspresję. Miał on stanowić nie tylko ważne podsumowanie dotychczasowych działań, ale przede wszystkim wyznaczyć perspektywę dalszego rozwoju organizacji. Teozofowie żywili nadzieję, że po wojennej traumie ewolucja nabierze tempa, co przełoży się na rozwój tolerancyjnych i obywatelskich narodów, dlatego w trakcie zgromadzenia dominowały tematy o charakterze społecznym. Drugi aspekt działalności TT, wyrażający aspiracje promowanej w tym środowisku duchowości, został wyeksponowany podczas odbywającego się bezpośrednio po kongresie dwudniowego zjazdu Zakonu Gwiazdy na Wschodzie, któremu przewodniczył Jiddu Krishnamurti.

Delegacja polska składała się z siedmiu osób, nie udało się jednak ustalić wszystkich jego uczestników (oprócz siebie Ewelina Karasiówna wymienia Dynowską, Helenę Bołoz-Antoniewiczową [Lunga, 1898–1934], Helenę Potulicką, Stanisława Szczepańskiego i Irenę Korsak). Dynowska potwierdzała, że polskie wystąpienie spotkało się z dużym zainteresowaniem:

¹³⁷ *Organizacja Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 1, s. 30.

¹³⁸ E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne* [lipiec 1989], mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16, s. 3. Oryginalny egzemplarz statutu trafił do zbiorów Tokarskiego, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 17. Tekst ten znajduje się także w zbiorach Ośrodka Karta w Warszawie. Statut PTT zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 39–42.

Sprawozdanie z naszej osiemnastomiesięcznej pracy w Polsce zostało przyjęte długimi oklaskami z gorącą i serdeczną sympatią. Następnie wielu członków ze wszystkich końców świata zapoznawało się z nami, specjalnie wyrażając zainteresowanie i życzenie serdeczne dla naszej sekcji¹³⁹.

Wprawdzie osobiste spotkanie polskich reprezentantów z Annie Besant nie doszło do skutku, ale Dynowska otrzymała od niej pisemne upoważnienie, by kontynuować rozpoczęte dzieło. Stu dwudziestu członków polskiej sekcji, którymi szczylicili się polscy delegaci na zjeździe paryskim, robiło duże wrażenie. Należy przy tym podkreślić, że zjednoczenie tak dużej liczby stowarzyszonych nie było proste, zwłaszcza że niektórzy mieli wcześniej inne afiliacje (np. w Adyarze lub w innych sekcjach narodowych), a inni musieli podjąć decyzję o przynależności (i płaceniu dorocznej składki, co w dobie powojennej biedy nie należało do łatwych decyzji). Wydawało się jednak, że zła passa została pokonana. Liderzy założycielskiej grupy od początku prowadzili korespondencję z centrum w Adyarze, relacjonując przebieg prac organizacyjnych¹⁴⁰.

Dalsze wydarzenia potoczyły się szybko. W dniach 29–30 września 1921 r. w Krakowie odbył się pierwszy zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, na który przyjechali również teozofowie z Warszawy i Wilna. Niekwestionowaną liderką pozostawała Dynowska, która pełniła funkcję prezesa (zgodnie ze statutem nazywanej sekretarzem generalnym). Obrady wypełniły sprawozdania z dotychczasowych działań oraz projekty dalszej działalności, które wyraziły się w tytułach wygłoszonych referatów: *Rola Teozofji w szkolnictwie*, *Ogólna działalność humanitarna (ordre*

¹³⁹ W.D[ynowska], *Pierwszy Wszechświatowy Kongres Sekcji Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1921, nr 2, s. 60; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁴⁰ Ta część publikacji rozpoczyna się w 1921 r. spisami nowych członków polskiej sekcji. Korespondencję w języku angielskim do 1924 r. prowadzili Dynowska i Münch. Kolejne listy reprezentantek polskiej sekcji (Wandy Wrzesniewskiej, Stefanii Siewierskiej i Leokadii Piekarskiej) są datowane począwszy od 1927 r. Ostatni list wysłany do Adyaru i podpisany przez Piekarską nosi datę 7 sierpnia 1939 r.

de service), *Ideal i rola Teozofa – rola Teozofii w życiu politycznym i gospodarczym*¹⁴¹.

W tym samym roku zaczął się ukazywać „Przegląd Teozoficzny”, oficjalny organ Polskiego Towarzystwa Teozoficznego¹⁴². Zgodnie z deklaracją ideową czasopismo miało szerzyć ideę braterstwa i syntezy nauk, wyjaśniać kwestie ezoteryczne, a także zajmować się problematyką społeczną¹⁴³. Zamieszczano w nim teksty klasyków teozofii (m.in. Besant, Jinarajadasy, Arundale’a), a także artykuły i utwory (początkowo głównie poezje i bajki) polskich autorów. Niezwykle ważnym źródłem są publikowane w czasopiśmie sprawozdania z różnych prac sekcji. Już w pierwszym numerze „Przeglądu Teozoficznego” ogłoszono *Cele Towarzystwa Teozoficznego*, potem przedrukowane w odrębnej broszurze¹⁴⁴. Wskazywały one trzy główne zadania TT: utworzenie związku wszechludzkiego braterstwa, bez różnicy rasy, narodowości, płci i wyznania; wprowadzenie studiów porównawczych nad religiami, filozofią i nauką; badanie nieznanych praw natury i ukrytych sił człowieka. Podkreślono również fakt, że teozofia nie tworzy żadnej określonej doktryny: „Można więc być teozofem – a zarazem dobrym chrześcijaninem, buddystą lub mahometaninem. Ale też można być dobrym teozofem, nie należąc do żadnego z tych wyznań”¹⁴⁵.

Latem 1921 r. pierwszym oficjalnym adresem Polskiego Towarzystwa Teozoficznego stało się mieszkanie przy ulicy Wilczej 10 m. 14. Tam też mieściły się sekretariaty większości prowadzonych przez teozofów grup.

3.

Organizacja Polskiego Towarzystwa Teozoficznego stanowiła odzwierciedlenie, a jednocześnie oryginalną reinterpretację

¹⁴¹ I Zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w Krakowie, „Przegląd Teozoficzny” 1921, nr 3, s. 73.

¹⁴² Zob. rozdział *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* w niniejszym tomie.

¹⁴³ *Od Redakcji*, „Przegląd Teozoficzny” 1921, nr 2, s. 70–71.

¹⁴⁴ Zob. *O celach Towarzystwa Teozoficznego* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 55–58.

¹⁴⁵ *O celach Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1921, nr 2, s. 65–66.

międzynarodowych struktur. Najważniejszą funkcję pełniły w niej „ogniska”, które zastąpiły wcześniejsze „łoże” i „ogniwa”¹⁴⁶. Nim doszło do kolejnego zjazdu członków polskiej sekcji, trwały intensywne prace nad ich rozwojem. Ewelina Karasiówna wspominała:

Dla stworzenia sekcji trzeba mieć 7 czynnych ognisk i nie mniej jak – nie pamiętam – może 100 członków. Ognisk mieliśmy nawet 8 – jedno zapasowe. Członków też mieliśmy pod dostatkiem. Rozesłano uroczyste zaproszenia na zjazd wiosenny. Ogniska miały wybrać delegatów, po jednym na każdym z 7 członków. Poza tym przewodniczący byli delegatami z urzędu¹⁴⁷.

Każde ognisko miało własny regulamin i dwa poziomy pracy – „zewewnętrzny”, określający jego działalność w życiu społecznym, oraz „wewnętrzny”, dotyczący osobistych praktyk duchowych każdego członka Towarzystwa¹⁴⁸. Wszędzie starano się organizować spotkania, dyskusje i medytacje, a także otwarte wykłady. Wiele ognisk posiadało własne księgozbiory, przeznaczone zarówno dla członków, jak i dla czytelników zewnętrzných.

¹⁴⁶ Charakterystyka ognisk została zrekonstruowana na podstawie następujących źródeł: E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16, s. 7–8; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1923/1924, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18; W. D[ynowska], *Sprawozdanie z działalności Ognisk*, „Przegląd Teozoficzny” 1923, nr 8, s. 60–70; *Ogniska Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 14/2, s. 38–39. W tekstach źródłowych spotykamy różne zapisy nazw ognisk – zazwyczaj wielkimi literami, czasem z użyciem cudzysłowów. Zapis stosowany w tej pracy został przyjęty arbitralnie dla ujednolicenia tekstu. W teozoficznej korespondencji z Adyarem zachowano termin „lodges” jako odpowiednik „ognisk”. Każde ognisko miało swojego przewodniczącego. Ze względu na brak dokładnych źródeł podane nazwiska nie wyczerpują listy osób pełniących tę funkcję. W ogniskach pracowali też ich sekretarze, jednakże w tym opracowaniu nieliczne zachowane nazwiska (na ogół słabo zresztą znane) zostały pominięte.

¹⁴⁷ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1922/1923, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁴⁸ Przykład mogą stanowić regulaminy Ogniska Czynu i radomskiego Ogniska Ku Prawdzie, por. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4.

Już jesienią 1920 r. w Warszawie powstało pierwsze Ognisko Agni (potem przemianowane na Ognisko Pracy Wewnętrznej, a ostatecznie Ognisko Etyczne), którego przewodniczącą została najpierw Jadwiga Haubsbrandtówna, a następnie Wanda Hurkiewicz. Celem spotkań tej grupy było poszerzanie wiedzy o teozofii oraz refleksja nad naturą dobra – w świecie i ludzkim życiu. Głównym zadaniem członków miała być praca nad kształtowaniem charakteru i woli.

Wiosną 1921 r. powstało Ognisko Czynu, które, jak wówczas pisano, „pracę istotną” rozpoczęło dopiero w 1922 r. Jego opiekunką najpierw była Dynowska, potem Halina Krzyżanowska (Kodębska, zm. 1952), a w kolejnych latach Wanda Wasilewska (matka Wandy, późniejszej działaczki komunistycznej). Daleko siężne plany działalności dotyczyły pracy nad głęboką transformacją świadomości społecznej w odrodzonej Polsce, m.in. przez zwalczanie przesądów i budowanie współludźstwa z mniejszościami narodowymi dzięki wzajemnemu zrozumieniu (w tym celu zamierzano np. zapraszać na spotkania działaczy żydowskich). Członkowie ogniska kierowali się mottem zaczerpniętym z twórczości Żeromskiego: „W każdym z nas staje się Polska”. Planowano także studia nad nowymi teoriami ekonomicznymi, np. Clifforda Douglasa (1879–1952)¹⁴⁹, których wdrożenie miało wspierać kształtowanie idealnego (by nie rzec, utopijnego) ładu społecznego¹⁵⁰.

W tym samym roku powstało Ognisko Religii Porównawczych im. H. Bławatskiej (w 1927 r. przemianowane na Ognisko Chrześcijaństwa Ezoterycznego). Celem jego działalności było przede wszystkim szukanie wspólnych zasad religii, zgodnie z teozoficznie rozumianym perenializmem. Początkowo prowadziła je Jeanne Tremel, członkini sekcji francuskiej TT, która zdecydowała się przenieść na stałe do polskiej organizacji. Po jej wyjeździe w 1923 r., spowodowanym złym stanem zdrowia, ognisko przejęła Dynowska, wygłaszając wykłady na temat

¹⁴⁹ Clifford Douglas, twórca idei kredytu społecznego, opracował system utopijnego, sprawiedliwego społeczeństwa. Z tego względu Ognisko Czynu przeprowadzało ankiety, których celem było lepsze przygotowanie zmian w Polsce.

¹⁵⁰ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

różnych religii i ich rytualnych praktyk. Potem zastąpił ją Tadeusz Bibro.

We wrześniu 1922 r. powołano Ognisko Poznania im. Annie Besant (potem Ognisko Poznania), prowadzone przez Eugeniusza Świrszczewskiego, a następnie Władysławę Wrześniewską, nakierowane na studia nad teozofią oraz prawami okultystycznymi, takimi jak inkarnacja, dharm, karma i ezoteryczna antropologia. W październiku tego roku pracę rozpoczęło Ognisko Harmonii, na czele którego stanęła Janina Pawłowska. Przedmiotem rozważań jego członków stały się sztuka oraz poszukiwanie harmonii w życiu. Ognisko w Milanówku pod przewodnictwem Stefanii Siewierskiej zajmowało się pracą wewnętrzną i studiami nad teozofią. Przez jakiś czas prowadziła je również Helena Bołoz-Antoniewiczowa.

Od 1920 r. zaczęły się też formować ogniska w innych miastach – najpierw w Krakowie, potem w Wilnie. Jako pierwsze zainicjowało swoją pracę krakowskie Ognisko „Przyjdź Królestwo Twoje”, którego sekretarzem został Tadeusz Bibro. Grupa ta od początku sprawiała liczne problemy. Jednym z nich stał się postulat, by na zjazdach polskich teozofów wszystkie decyzje podejmować jednomyślnie. Przeciwno temu rozwiązaniu zdecydowanie protestowała Dynowska. Kolejną sprawą, poruszaną także w korespondencji z Adyarem, było przyjmowanie byłych „uczniów Steinera”, którzy mieli opinię osób sięgających niezgodę. W tej kwestii nie było w polskiej sekcji pełnej jednomyślności. Środowisko krakowskie stanęło na stanowisku, że należy przyjmować zarówno byłych antropozofów, jak i członków innych organizacji okultystycznych, by wpajać im ducha braterstwa i miłości. Nie przekonywało to Dynowskiej, która w jednym z listów do Adyaru pisała:

Wskazałeś w jednym ze swoich listów, że przyjmując zwolenników dr. Steinera do Towarzystwa Teozoficznego, należy kierować się najgłębszym rozeznanie, a ja w pełni się z tym zgadzam. Z własnego doświadczenia wiem, że uczniowie dr. Steinera niemal zawsze sprowadzają ducha rozłamu, dysharmonii, które prędzej czy później przynoszą trudności i tarcia, a nawet podziały w Łoży. Ponieważ stoi to w sprzeczności z jednoczącym duchem braterstwa, myślę, że mam prawo nie

przyjmować takich osób do Towarzystwa. Jednak pomimo tego otwarliśmy dla nich wiele spotkań, umożliwiając im w ten sposób szukanie oświecenia w świetle teozofii. Łoża krakowska ma w tej kwestii inne stanowisko – przyjmują do Towarzystwa wszystkie osoby i twierdzą, że nawet ducha podziału należy pokonać siłą prawdziwego braterstwa¹⁵¹.

Jak się okazało, obawy Dynowskiej były uzasadnione. W niecały rok po napisaniu tego listu część członków krakowskiego ogniska przeszła do Towarzystwa Antropozoficznego, a inni w ogóle zrezygnowali z ezoterycznych zainteresowań. Dynowska wspominała również w kolejnym liście, że wobec tego impasu niektórzy z członków przeżyli załamanie, a jeden z nich popełnił samobójstwo¹⁵².

Na marginesie tych rozważań należy podkreślić, że przepływ członków TT do Towarzystwa Antropozoficznego nie ustał także w późniejszym okresie. Przykład takiego przejścia stanowi przypadek hr. Stefana Łubieńskiego (Count Stefan de Lubien-sky, 1894–1975), wpisanego do teozoficznych rejestrów pod datą 3 lipca 1924 r. do enigmatycznej łóży Orfeusz przypisanej adyarskiemu centrum¹⁵³. Łubieński był współzałożycielem TT w Japonii, autorem jednej z pierwszych polskich książek o kulturze tego kraju¹⁵⁴. Jednak w 1928 r. przystąpił do Towarzystwa Antropozoficznego i temu wyborowi pozostał wierny aż do śmierci.

W 1920 r. w Wilnie powstało Ognisko Ananda, dedykowane studiowaniu Agni Jogi¹⁵⁵, prowadzone początkowo przez Irenę

¹⁵¹ List Wandy Dynowskiej do J.R. Arja, Recording Secretary [protokola] Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze, 20 kwietnia 1923 r., TS Adyar (przeł. A. Świerzowska).

¹⁵² List Wandy Dynowskiej do Recording Secretary Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze, 10 maja 1924 r., TS Adyar.

¹⁵³ *General Register X*, 30th March 1924–17th November 1926; no: 105441–115440, TS Adyar.

¹⁵⁴ S. Łubieński, *Między Wschodem a Zachodem. Japonia na straży Azji (dusza mistyczna Nipponu)*, Warszawa – Kraków – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1927.

¹⁵⁵ Informację tę podajemy za Ewelina Karasiówną, która w charakterystyce ognisk korzystała z przedwojennych źródeł i sama wiele z tamtych czasów pamiętała. Być może jej zapewnienia o związku wileńskiego ogniska od początku jego istnienia z praktyką Agni Jogi są pomyłką, nazwa ta została

Korsak, a potem Ninę Surkową. Ważnym centrum teozoficznym stała się Łódź. Jesienią 1922 r. powstało tam Ognisko Sattwa (potem Przyjaźni). Przewodniczyła mu Eugenia Steinbergowa (potem Jadwiga Kokiel, 1882–po 1945), a sekretarzem został Władysław Bocheński. Prace tego ogniska dość szybko przekształciły się w działania kolejnych grup. W 1925 r. w Łodzi założono Ognisko Dharma (przewodnicząca Anna Żarnecka), natomiast w kolejnym roku Ognisko Judaizm Istotny, przeznaczone dla wyznawców judaizmu i nastawione na przybliżenie kultury polskiej w tym środowisku. Karasiówna tak je charakteryzowała:

W Łodzi wśród członków wielu Żydów. Ruch odrodzeniowy wśród nich żywy. Powstają dwa koła: żydowskie dla Polaków chcących poznać Żydów, polskie [widocznie o studiach nad Polską] dla Żydów pragnących poznać Polaków. Jest poza tym koło stojące ponad narodami¹⁵⁶.

W 1923 r. powstały również dwie polskie grupy w Stanach Zjednoczonych: Ognisko Juliusza Słowackiego, założone w Milwaukee przez Helenę Staś, oraz Ognisko Mikołaja Kopernika w Chicago.

W Radomiu od początku lat dwudziestych bardzo intensywnie działało Ognisko Ku Prawdzie, które szybko stało się znaczącym ośrodkiem teozoficznej duchowości. Początkowo prowadziła je „pani Jefremienko” (określona przez Karasiównę jako „stylowa staruszka”¹⁵⁷), potem Leokadia Piekarska. Ognisko to przetrwało różne zawirowania (na jakiś czas przekształciło się w koło ze względu na niewielką liczbę zaangażowanych w jego prace osób). Mimo to w Radomiu powstała imponująca biblioteczka teozoficznych książek oraz rzetelnie prowadzone archiwum, z którego korzystała Karasiówna i które, niestety, zaginęło.

Mimo dynamicznego rozwoju struktury ognisk większość wstępujących do polskiej sekcji TT wybierała status członków

bowiem wprowadzona przez Helenę Roerich (1879–1955) dopiero w 1924 r. Nie można jednak zupełnie wykluczyć, że została ona po raz pierwszy użyta właśnie przez polskich teozofów.

¹⁵⁶ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

niezrzeszonych w żadnej z grup, czyli „luźnych” lub „niezogniskowanych”. Sytuacja ta stanowiła duże obciążenie dla rodzimego Towarzystwa (składki za członków niezrzeszonych były większe), a ponadto nie pozwalała na prowadzenie wielu zorganizowanych działań.

4.

Drugi zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego zwołany na Zielone Świąta 1923 r.¹⁵⁸ w Warszawie i Milanówku został uznany za szczególnie istotny, gdyż stanowił domknięcie założycielskiego procesu, a jednocześnie zapoczątkował zwyczaj dorocznych spotkań wiosennych. Najważniejsi goście, wśród których znalazła się Anna Kamińska i przedstawiciel amerykańskiego TT, Augustus Francis Knudsen (1869–1944), a także Dynowska, siostry Karasiówny, Bibro, Maurycy Frydman (Mor, 1901–1976), Helena Potulicka, Helena Bołoz-Antoniewiczowa, Sława Banaszewska (zm. 1944), Jerzy Znamierowski, Zofia Bib-równa (Bibrajka, 1900–1961), Ludmiła Konczewska (Mika, zm. 1975), Władysław Bocheński, Halina Krzyżanowska, Stefan Kosko i inni, zjechali się nieco wcześniej na „kolonię”, która odbyła się w Milanówku. Spotkanie prowadzono z iście klasztorną dyscypliną: „Obowiązywał ścisły regulamin. Każdy miał wyznaczoną część prac do wykonania, przy posiłkach obowiązywało milczenie”¹⁵⁹. Odbywały się też spotkania w ramach Szkoły Ezoterycznej.

Obecność Kamińskiej na zjeździe okazała się dość kłopotliwa. Z jednej strony pamiętano jej patronat nad poprzednią grupą, która w nowym polskim środowisku teozoficznym od początku nie cieszyła się dobrą sławą. Z drugiej, niedługo po odzyskaniu niepodległości, a przede wszystkim tuż po dramatycznych wydarzeniach wojny polsko-bolszewickiej, za wręcz niestosowne uznano jej wystąpienie wygłoszone podczas

¹⁵⁸ W źródłach nie znajdujemy dokładnej daty, jednakże Zielone Świąta w 1923 r. przypadły na 20 maja. Obszerną relację z tego wydarzenia przygotowała Dynowska, zob. W.D[ynowska], *Sprawozdanie ze zjazdu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1923, nr 8, s. 58–60.

¹⁵⁹ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1922/1923, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

otwarcia w języku rosyjskim. Karasiówna podkreślała to mocno: „Była to próba trudna dla wielu. Ale pięknie z niej wyszliśmy. Wanda umiała nas nastroić na najwyższy ton”¹⁶⁰. W opublikowanym sprawozdaniu ze zjazdu Dynowska zwracała uwagę na międzynarodową działalność rosyjskiej teozofki w Indiach, Anglii, we Włoszech i w Szwajcarii, nie wspomniała jednak ani o jej wcześniejszym zaangażowaniu w zakładanie polskich łóż, ani o języku jej inauguracyjnego wystąpienia, zaznaczając jedynie że „zebrani wysłuchali serdecznych słów pani Kamińskiej”, która drugiego dnia wygłosiła swoje odczyty w języku francuskim¹⁶¹. Po południu w dniu otwarcia wystąpił zespół Teatru Reduta z *Pastoralką* i *Misterium*. W salach Reduty odbyło się też walne zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, na którym ponownie wybrano Dynowską na sekretarza generalnego.

Dynowska podkreślała wspólnotowe więzi łączące członków powstającej sekcji i ich główne zadania, do których zaliczyła przede wszystkim konieczność budowania świadomości, czym jest teozofia, w odróżnieniu od innych nurtów ezoterycznych:

Przesunął się przed członkami obraz wysiłku i trudu, zmierzających spokojnie i niezachwianie do celu, wśród warunków niezmiernie trudnych, bez żadnych na razie środków, wśród społeczeństwa słabo zdającego sobie sprawę, czym jest teozofia, utożsamiającego ją wciąż z mediumizmem, hipnotyzmem, rozwojem wszelkich zdolności „psychicznych” itp. Trzy lata pracy, garstka ludzi oddanych idei, a rezultat tej pracy – zwarty, silny, zjednoczony zespół, organizm ożywiony miłością dla tej jednej idei jedności i służenia¹⁶².

Podsumowaniem tych zabiegów stał się zjazd europejskich sekcji TT, odbywający się w dniach 21–26 lipca 1923 r. w Wiedniu,

¹⁶⁰ *Ibidem*. Jednocześnie Konczewska wspominała, że Kamińska przeprosiła, że nie wygłasza przemówienia po polsku, zob. L. Konczewska, *Wspomnienia*, b.d., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 19.

¹⁶¹ W.D[ynowska], *Sprawozdanie ze zjazdu...*, s. 59–60. Niezależnie od wszystkich nieporozumień ukazało się wówczas ciekawe wprowadzenie Kamińskiej do teozofii, zob. A. Kamińska, *Co to jest „teozofia”?*, Toruń 1921.

¹⁶² W.D[ynowska], *Sprawozdanie ze zjazdu...*, s. 59.

na którym pojawili się również reprezentanci innych kontynentów¹⁶³. Wiele czasu poświęcono pracy rozmaitych lig rozwijanych w ramach działań TT, których uruchomienie miało przybliżyć projektowaną naprawę świata. W czasie obrad przewodniczący spotkania, Jinarajadasa, przekazał Ewelinie Karasiównie dyplom utworzenia polskiej sekcji¹⁶⁴. W „Przeglądzie Teozoficznym” oprócz ogólnego sprawozdania zostały opublikowane bardzo interesujące świadectwa polskich delegatów¹⁶⁵. Dla rodzimych teozofów wielkie znaczenie symboliczne miało umieszczenie flagi Polski wśród innych flag reprezentujących poszczególne sekcje narodowe funkcjonujące w ramach Towarzystwa. Gest ten został odczytany jako manifestacja ducha powszechnego braterstwa¹⁶⁶.

Trzeci zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, który odbył się w Warszawie w dniach 25–27 kwietnia 1924 r., potwierdzał rosnące aspiracje tego ezoterycznego środowiska. Wyraziły się one przede wszystkim w założeniu Spółdzielni Wydawniczej „Adyar”, której celem było „udostępnienie społeczeństwu literatury teozoficznej, wydawanej dotychczas przeważnie w językach obcych”¹⁶⁷. Jeszcze w tym samym roku ukazał się cykl książek poświęconych duchowości¹⁶⁸.

¹⁶³ Obszerne sprawozdanie z tego spotkania zob. W. Dynowska, *Ósmy Kongres Federacji Narodowych Towarzystw Teozoficznych Europy*, „Przegląd Teozoficzny” 1923, nr 8, s. 71–76.

¹⁶⁴ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1923, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁶⁵ *Wrażenia członków P.T.T. z Kongresu Teozoficznego w Wiedniu*, „Przegląd Teozoficzny” 1923, nr 8, s. 76–82.

¹⁶⁶ List Wandy Dynowskiej do Recording Secretary Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze, 8 listopada 1924 r., TS Adyar.

¹⁶⁷ *Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar”*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 67. Spółdzielnia została wciągnięta do Rejestru Spółdzielni Sądu Okręgowego w Warszawie 8 listopada 1924 r. W skład zarządu weszli: Maria Wanda Hurkiewicz, Stefan Kosko, Juliusz Deike, Ewelina Karasiówna i Maurycy Frydman.

¹⁶⁸ W 1923 r. Towarzystwo rozpoczęło intensywną akcję wydawniczą. Zanim powołano wydawnictwo, ukazała się (przy wsparciu Heleny Staś) książka uznana za istotny wykład duchowości, zob. A. Blech, *Tym, którzy cierpią*, Warszawa 1923, a także: U. Sinclair, *Dom cudów*, przeł. A. Motylińska, Warszawa 1924. Od 1924 r., już pod egidą „Adyaru”, ukazały się kolejne tytuły: G.S. Arundale, *Droga służenia*, przeł. B. Czerwijowska, Warszawa 1924; C.W. Leadbeater, *Człowiek we wszechświecie*, przeł. Z.W. [Zofia Wojnarowska], Warszawa 1924;

5.

Struktura ognisk nie wyczerpywała skomplikowanego systemu teozoficznych zespołów, których zadaniem były różne misje – zarówno te w sferze duchowej, jak i społecznej. Także w Polsce wsparciem lokalnych ognisk stały się wspólnoty, kolonie, różnego rodzaju związki, kluby i stowarzyszenia, zakony, wreszcie agenda Liberalnego Kościoła Katolickiego i łże wolnomularskie. Wydaje się, że dzięki tej różnorodności ruch teozoficzny mimo późniejszych kryzysów i konfliktów mógł przetrwać aż do wybuchu II wojny światowej. Jednocześnie wszystkie te działania wiązały się z dążeniem do głównego celu TT, którym było kształtowanie nowego społeczeństwa, a właściwie „rasy”, przyszłości¹⁶⁹.

Jedną z pierwszych polskich organizacji mających prowadzić do urzeczywistnienia tej wizji stał się zawiązany w 1924 r. Związek Służenia, którym przez lata niezwykle sprawnie kierowała Halina Krzyżanowska, a następnie Ewelina Karasiówna¹⁷⁰. W jego ramach działały trzy Ligi – Braterstwa, Korespondencji Międzynarodowej oraz Lecznictwa. Od samego początku człon-

E. Wood, *Koncentracja*, przeł. K. Machlańska, Warszawa 1924; A. Besant, *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1928; I.S. Cooper, *Reinkarnacja*, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1928.

¹⁶⁹ W. Dynowska, *Zadania Narodowego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1923, nr 8, s. 2–7. Kategoria rasy była ważnym wyróżnikiem koncepcji teozoficznej ewolucji, wprowadzonej przez Helenę Bławatską. Pisała ona, że dzieje świata dzielą się na epoki, których charakter określają żyjące w danym okresie rasy, zob. np. *Anthropogenesis* [w:] H.P. Blavatsky, *Secret Doctrine*, vol. 2, Stanza I–XII, wersja internetowa oparta na wydaniu z 1888 r.: <https://www.theosociety.org/pasadena/sd/sd-hp.htm> [15.04.2018]. Autorka posługiwała się kategorią siedmiu głównych ras (*root races*). Zgodnie z jej przesłaniem epoki czterech ras już minęły (tj. rasy polarnej, hyperborejskiej, lemuryjskiej i atlantydzkiej), epoka obecna należy do rasy aryjskiej, natomiast do końca wielkiego cyklu mają pojawić się jeszcze dwie rasy. Bławatska uważała, że rasy przeszłości są zawsze skazane na stopniowe zamieranie. Koncepcja ta zyskała wielką popularność i była na różne sposoby interpretowana, nie tylko wśród teozofów. Również nazistowskie koncepcje rasy wyprowadza się z tego właśnie źródła.

¹⁷⁰ H. Krzyżanowska, *Związek Służenia*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 56–58; por. *Przedmowa do polskiego wydania* [w:] G.S. Arundale, *Droga służenia...*, s. 3–5; zob. także: A. Kozłowski, *Liga Lecznictwa*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 60–61.

kowe Polskiego Towarzystwa Teozoficznego uznawali pedagogikę i różne formy pracy z młodzieżą za ważną dziedzinę swoich działań. Szczególnym zainteresowaniem cieszyła się popularna w środowiskach teozoficznych pedagogika Marii Montessori. Planowano nawet otwarcie nowatorskiej szkoły, nie udało się jednak doprowadzić tego pomysłu do końca. Janina Karasiówna współpracowała z Heleną Radlińską (1879–1954), którą zapraszano na spotkania teozoficzne dotyczące wychowania¹⁷¹. W pracę z młodzieżą intensywnie angażował się również Tadeusz Bibro, opiekun grupy Młodych Teozofów¹⁷².

Wszelkie akcje charytatywne i społeczne prowadzono w sposób niezwykle metodyczny i z dużym oddaniem. Starano się docierać do wszystkich warstw społecznych i do ludzi wykluczonych. Teozofowie brali udział w protestach przeciwko karze śmierci, a ich szczególną misją stała się praca resocjalizacyjna w więzieniach (opiekowali się osadzonymi w czterech z pięciu warszawskich więzień). Prowadzili miejsca spotkań dla dzieci i młodzieży od lat 10 do 15, świetlice dla dziewcząt, kluby dla młodocianych przestępców, a także kursy dla dorosłych¹⁷³. Większość ognisk dysponowała bibliotekami służącymi jako miejsca spotkań i lektury także dla tych, którzy nie chcieli dołą-

¹⁷¹ Helena Radlińska zainicjowała pedagogikę społeczną w Polsce, była autorką wielu książek i artykułów poświęconych problematyce wychowania oraz procesowi kształcenia, zob. W. Theiss, *Radlińska*, Warszawa 1997. Problematykę pedagogiczną poruszały też teksty zamieszczane w „Przeglądzie Teozoficznym”, np. A. Ferrière, *O nowej szkole*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 28–39.

¹⁷² E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1923/1924, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18; T.B[ibro], *Młodzi Teozofowie. Grupa Warszawska*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 35–36.

¹⁷³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Teozofowie byli zainteresowani również programami innych grup, mającymi na uwadze odrodzenie narodowego ducha i rozwój społeczny. Na przykład Tadeusz Bibro napisał bardzo przychylne sprawozdanie z kongresu chadeckiego i antywojennego stowarzyszenia, zob. T.B[ibro], *Sprawozdanie ze Zjazdu Chrześcijańskiego Związku Akademików*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 64–66. Na temat Chrześcijańskiego Związku Akademików zob. K. Fiedor, *Polskie organizacje antywojenne i antyfaszystowskie wobec problemu rozbrojenia w okresie międzywojennym*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 1991, z. 42, s. 47–78, tu: 47, 51. Bibro zachęcał także do lektury związanego z tą grupą pisma poświęconego problematyce wychowania „Nasze Drogi” (zaczęło się ukazywać w 1927 r.).

czyć do TT, szukali jednak sposobu na ciekawe spędzenie czasu. W 1925 r. postanowiono, że promocja teozoficznych idei będzie prowadzona w środowisku robotniczym.

6.

Głównym sposobem urzeczywistniania idei braterstwa miały się stać wspólnoty, określane w ramach TT jako „kolonie współdzielcze” lub „idealne komuny”¹⁷⁴. Niedosięgniętym ideałem pozostawała siedziba w Adyarze, pionierskie społeczności powstawały jednak również w Europie, m.in. w Szwajcarii, we Włoszech i w Belgii. Zazwyczaj zrzeszone w nich grupy zamieszkiwały domostwa wznoszone na obrzeżach miast. Dążono do tego, by funkcjonowały one w sposób samowystarczalny, a ich członkowie utrzymywali się z własnej pracy, np. z rzemiosła. Zgodnie z założeniami ci, którzy chcieli stworzyć taką wspólnotę, przygotowywali się do wspólnego życia nawet kilka lat. Ostatnim etapem były spędzane razem wakacje, które pomagały ochotnikom oswoić się z nową sytuacją i podjąć wiążącą decyzję. Podkreślano, że powstawanie takich społeczności nie jest uzależnione od kapitału:

Każdy może zapoczątkować kolonię współdzielczą, nawet nie posiadając kapitału, byle wiara w ideał komuny żywą w nim była istotnie, byle miał pewność niezłomną, że przez nią stworzy się ludzkość i zbliży do szczęścia prawdziwszego, bardziej trwałego¹⁷⁵.

Aż do wybuchu II wojny światowej życie wspólnotowe było niezwykle ważnym wyróżnikiem polskich teozofów, zwłaszcza tych mieszkających w Warszawie. Uznawano je za świadectwo prawdziwego zaangażowania liderów i entuzjastów, a przede wszystkim zapowiedź przyszłego – jak gorąco wierzone – idealnego społeczeństwa przyszłości. Ze względu na trudne warunki i powojenną biedę nie były to domy, lecz mieszkania, często chwilowo wynajęte. Wyraźnie je odróżniano od teozoficznych

¹⁷⁴ *Korespondencja I. Kolonie współdzielcze i Korespondencja II. Kolonia w Uccle*, „Przegląd Teozoficzny” 1922, nr 3/4, s. 84–89, tu: 86.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

ośrodków zarządzania (jakim było np. mieszkanie przy ulicy Wilczej). Bibro podkreślał, że w przyjęciu tej formy zgodnego życia spełniał się nie tylko teozoficzny, ale też romantyczny ideał wspólnoty:

To, co jest marzeniem wielu teozofów o nowym życiu zespolowym, zostało urzeczywistnione w Polsce. Jednym z ważniejszych czynów dokonanych przez grupę naszych teozofów jest stworzenie wspólnoty, gdzie prawdziwy twórczy duch teozoficzny wyraża się w odpowiadającej mu zupełnie nowej formie życia. W powinowactwie duchowym i tradycji historycznej jesteśmy najbardziej związani ze wspólnotą pitagorejczyków, z religijnymi gminami pierwszych wieków chrześcijaństwa i z zespołami tworzonymi przez Mickiewicza i Towiańskiego na emigracji¹⁷⁶.

Na warszawskiej mapie teozoficznych wspólnot wyjątkową rolę odgrywało mieszkanie przy ulicy Moniuszki 4, stanowiące własność Kazimierzy Broel-Plater (1869–1949), czyli „cioci Kazi”, i jej córki Heleny Potulickiej, które należały do najzamożniejszych członków polskiej sekcji. Bocheńscy uznali tę wspólnotę za pierwszą tego rodzaju społeczność w Polsce¹⁷⁷. W 1924 r. tam właśnie odbył się jesienny zjazd polskiej sekcji TT (12–13 października), na który zjechali także teozofowie z Łodzi, Krakowa, Jasła, a nawet Gdańska¹⁷⁸.

Ze względu na reprezentacyjny charakter tej wspólnoty, nazywanej „nowoczesnym klasztorem”, odbywały się tam liczne spotkania teozofów, przyjmowano najznamienitszych

¹⁷⁶ T. Bibro, *Z życia Towarzystwa*, „Przegląd Teozoficzny” 1927, nr 12, s. 38–44, tu: 41.

¹⁷⁷ W. Bocheński, *Biografia Elżki*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16. Także Bocheńska pisała, że była to pierwsza wspólnota założona przez teozofów, zob. E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16, s. 4. Karasiówna wspomina, że funkcjonowanie tej grupy rozpoczęło się jesienią 1924 r., zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁷⁸ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18; *Zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego dnia 12 i 13 października 1924 r. w Warszawie*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 10, s. 45–47.

zagranicznych gości, a z czasem wprowadzono także spotkania otwarte¹⁷⁹. Przede wszystkim jednak stała się ona centrum działalności licznych organizacji związanych z Towarzystwem. Tam właśnie znalazła swoją siedzibę wspomniana już Szkoła Ezoteryczna i Związek Służenia, a także inne teozoficzne grupy. Najintensywniejsza działalność tego ośrodka przypadła na lata 1925–1927, określane nieraz jako „złoty wiek” polskiej teozofii. Na Moniuszki odbył się również zjazd towarzystwa w dniach 8–10 maja 1925 r. Na majowe obrady zjechało aż dziewięćdziesiąt osób z całej Polski. Uroczystości rozpoczęły obchody święta lotosu¹⁸⁰. Drugi zjazd tego roku miał miejsce 24–26 października, a jego gościem specjalnym był George Arundale, który wraz z żoną Rukmini Devi (1904–1986) przebywał wówczas w Polsce.

7.

Sposób życia polskich teozofów, podobnie jak rodzima kultura i duchowość, zrobiły wielkie wrażenie na Arundale’u, który stawiał je za wzór. Jego pierwsza wizyta w Polsce, zaledwie kilkudniowa, odbyła się w kwietniu (1–5 kwietnia 1925 r.). Druga, znacznie dłuższa, miała miejsce jesienią. Oprócz Warszawy Arundale odwiedził Kraków, Częstochowę i Zakopane, złożył też krótką wizytę ministrowi Władysławowi Grabskiemu (1874–1938). Jeszcze pod koniec lat pięćdziesiątych Ewelina Karasiówna wspominała ten niezwykle okres w życiu polskich teozofów:

Tak więc od samego początku tę małą garstkę przyrównywano do apostołów. Chociaż młodzi, prowadziliśmy iście klasztorny tryb życia, żadnych zwykłych przyjemności, kina, spotkań towarzyskich itp. Posiadaliśmy głęboko pojęty zmysł braterstwa, nie tam gdzieś „w górze”, lecz także tu, na dole, na ziemi, jak mawiał dr Arundale. Tak więc gdy w 1925 roku dr Arundale

¹⁷⁹ Pierwsze otwarte spotkanie nastąpiło 19 grudnia 1926 r. Dynowska miała wtedy powiedzieć, że „ten nowoczesny klasztor zaprosił po raz pierwszy ludzi do siebie”, zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁸⁰ Święto Białego Lotosu (8 maja) w tradycji teozoficznej jest upamiętnieniem dnia śmierci Heleny Bławatskiej, por. *Zjazd doroczny Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 10, s. 47–50; zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 65.

odwiedził nas po raz pierwszy wraz z Rukmini Devi, uderzył ich nasz duch wspólnoty (jedności) i entuzjazmu¹⁸¹.

Arundale był przekonany, że w Polsce rodzi się nowy rodzaj społeczeństwa przyszłości – obywatelski, a zarazem mistyczny. Uznał też wyjątkową wartość bliskiej Polakom idei służenia¹⁸². Wielką inspiracją stało się przywiezione przez niego *Orędzie Starszego Brata*, uznane w polskim środowisku za jeden z najważniejszych przekazów Mahatmów¹⁸³. Choć nie zostało ono szerzej upowszechnione, było dobrze znane w środowisku teozoficznym.

W czasie swojego pobytu Arundale założył filię indyjskiego Zakonu Służebników, mającego przygotować przyjście Mistrza Świata. Reguła klasztoru była bardzo wymagająca – zakładała rezygnację z prywatnej własności oraz życie w celibacie. Dlatego czuwająca i nad tym projektem Dynowska zarządziła, że polscy teozofowie przyjęci do tego grona (ok. 25 osób) będą jedynie

¹⁸¹ Sylwetka George'a Arundale'a zob. E. Karasiówna, *Z życia dr-a Arundale'a*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 3–12; *eadem*, *Odczyt d-ra G. Arundale'a: Polska a nowy ideał obywatelstwa*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 12–14.

¹⁸² Ideał obywatela, o którym tu mowa, Arundale przedstawił w swoim przemówieniu wygłoszonym w Polsce, zob. *idem*, *Polska a nowy ideał obywatelstwa*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 12–24. Na temat koncepcji ofiary zob. *idem*, *Droga służenia...*

¹⁸³ Elżbieta Bocheńska pisała, że słowa te były skierowane do członków TT na zjeździe jubileuszowym w Adyarze w 1925 r., zob. E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, Archiwum Nauki PAN i PAU, mps, K III-180, 16, s. 5–6. Jako że zjazd ten odbył się już po wizycie Arundale'a w Polsce, nie udało się ustalić jednoznacznej daty pojawienia się tego pisma w polskiej sekcji TT. Arundale przekazał również Polakom list, który miał mu podyktować hr. Saint-Germain, uznany za specjalnego opiekuna polskiej sekcji, zob. E. Karas, *The Theosophical Society and Theosophy in Poland. A Talk given at School of the Wisdom*, Adyar, March 1958. Teozofowie uważali Mahatmów za mistrzów starożytnej mądrości, wyzwolonych z materialnej formy, chociaż na różne sposoby manifestujących się w świecie (np. przez pisanie listów do poszczególnych osób i całych grup) w celu przyspieszenia jego ewolucji na drodze do doskonałości, por. N. Goodrick-Clarke, *The Coming of the Masters. The Evolutionary Reformulation of Spiritual Intermediaries in Modern Theosophy* [w:] *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, ed. A.B. Kilcher, Leiden 2010; K.P. Johnson, *The Masters Revealed. Madam Blavatsky and Myth of the Great White Brotherhood*, New York 1994.

członkami wspierającymi i nowicjuszami, a także członkami „próbnymi”¹⁸⁴. Jako tacy, nie zostali oni zobligowani do przestrzegania pełnej surowej reguły. Siedzibą tego zgromadzenia również stała się wspólnota przy ulicy Moniuszki.

Podsumowując wizyty Arundale’a, Karasiówna pisała z emfazą: „Osobiście mogłabym porównać moje wrażenia z jego pobytu do wrażeń, jakie się odbiera podczas pierwszej burzy wspaniałej wiosennej. Jest w niej budząca rozmach potęga, a gdy przeminie, przyroda cała jest odrodzona”¹⁸⁵. Plany rozwoju sekcji były bardzo optymistyczne, dlatego mimo problemów finansowych wspólnoty zakupiono powielacz roneo, mający służyć dalszej „propagandzie”.

Nie ulega wątpliwości, że wizyta Arundale’a przyspieszyła krystalizowanie idealnej tożsamości „Polaka-teozofa”¹⁸⁶. W rezultacie wszystkich tych wydarzeń zapanowało przekonanie, że misja polskich teozofów w świecie będzie wyjątkowa. W grudniu 1925 r. odbywał się jubileuszowy kongres TT w Adyarze. Z ramienia Polski na obrady wyruszyli Helena Potulicka i Tadeusz Bibro, którzy zabrali ze sobą jedwabną flagę Polski z wyhaftowanym orłem, by przekazać ją Annie Besant¹⁸⁷.

8.

Latem 1924 r. Dynowska wpadła na pomysł założenia polskiej szkoły letniej, w której mogliby się spotykać zarówno członkowie polskiej sekcji TT, jak i ludzie zainteresowani ruchem teozoficznym¹⁸⁸. Odpowiednie miejsce znaleziono w Mężeninie na południu Podlasia, nad rzeką Bug, na terenie parku krajobrazowego Podlaski Przełom Bugu. Potem została tam założona Spółdzielnia Przyjaciół Uroczyska Mężenin. Pierwsza kolo-

¹⁸⁴ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1925/1926, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁸⁵ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, załączniki: List Weli [Eweliny Karasiówny] po pierwszym pobycie George’a Arundale’a w Polsce, 1–5 maja, mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁸⁶ *Teozofa naród*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 2–3; zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 63–64.

¹⁸⁷ List Henryka Müncha do Recording Secretary Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze, 13 lutego 1925 r., TS Adyar.

¹⁸⁸ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1924, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

nia odbyła się jeszcze tego samego roku. Zgromadziła jedynie grono osiemnastu ścisłych współpracowników Towarzystwa. Zwyczajem teozofów zostały wprowadzone rygorystyczne porządki:

Anda Bargielowska gotuje z pomocą dyżurnych. Jest już regu-
lamin, milczenie do chwili gongu na śniadanie i od chwili
wieczornego skupienia. Mieszkamy w dużej sali, osiemnaście
czy mniej sienników rozłożono na podłodze i na nich śpimy.
Milczenie poranne krępuje nas trochę w ciągu paru dni, a potem
daje cudne uczucie bezpieczeństwa, płynące z pewności, że nikt
nas nie zagadnie i że w dużej gromadzie możemy cieszyć się
samotnością. Kto na tej kolonii był? Wanda, Wela, Janka Paw-
łowska (przypuszczalnie), Tadek Bibro, Heniusia (choć jej
jakoś nie pamiętam), Halina, Mor, Mika, Rena¹⁸⁹.

W następnym roku odbyła się pierwsza oficjalna kolonia dla
członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, a przede
wszystkim związanych z nim młodych ludzi. Każdy z dwóch
turnusów zgromadził trzydzieści osób. Pierwszy został przezna-
czony dla początkujących, a głównym przedmiotem zajęć były
medytacje nad książką Krishnamurtiego *U stóp Mistrza*. Dla
chętnych zorganizowano kurs kroju i szycia. Natomiast pod-
czas turnusu dla zaawansowanych prowadzono zajęcia dotyczące
alternatywnych metod leczenia¹⁹⁰.

Z czasem turnusy zostały otwarte także dla zainteresowa-
nych, ale niezrzeszonych, a przede wszystkim dla młodzieży
i dzieci. Gościem kolonii w 1925 r. była Helena Radlińska,
a do grona współprowadzących i wychowawców należał Janusz
Korczak (1878–1942). Przybyli zamieszkiwali w mężeńskim
dworze. Odważniejsi decydowali się na noclegi pod gołym nie-
bem, z czasem zwyczajem stało się budowanie dla gości małych,
okrągłych chat w ogrodzie.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *O kolonii letniej Polsk. Tow. Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny”
1925, nr 11, s. 57–62; zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 71–76. Cie-
kawie świadectwo o koloniach zob. R. Dworak [Rudek], *Biogram ezoteryczny*,
b.d., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 19.

Zajęcia w ciągu dnia były ściśle zaplanowane. Silny nacisk kładziono na ćwiczenia fizyczne. Każdy ranek rozpoczynał się od gimnastyki, ze szczególnym uwzględnieniem ćwiczeń oddechowych, prowadzono też zajęcia ruchowe, takie jak pływanie w Bugu czy gry zespołowe. Powszechnie korzystano z kąpieli słonecznych. Istotnym elementem spotkań stały się prelekcje i medytacje, gdyż podstawowym celem kolonii było zachęcanie do wdrażania praktyk mających pogłębić osobistą duchowość, wrażliwość społeczną i doświadczenie wspólnoty. Nowatorskim elementem stało się wprowadzenie wegetariańskiej kuchni, obowiązującej wszystkich zgromadzonych (choć przewidywano odstępstwa od tych zasad). Kładziono też nacisk na dużą samodzielność – do większości prac porządkowych i kuchennych angażowano przybyłych kuracjuszy, którzy wykonywali je pod okiem odpowiedzialnych pracowników.

W planach pojawiło się również utworzenie nowoczesnego gospodarstwa rolnego, z którego zbiory mogłyby służyć teozoficznym wspólnotom miejskim. W 1926 r. ktoś podarował Polskiemu Towarzystwu Teozoficznemu 40 ha ziemi w siedleckim, nieopodal Mężenina, gdzie miała powstać wspólnota rolno-ogrodnicza¹⁹¹, jednakże zamierzenia te nie doszły do skutku.

9.

W 1924 r. z inicjatywy Wandy Dynowskiej powstał Polski Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”¹⁹². Polscy teozofowie doceniali charakter tej otwartej dla kobiet organizacji, w której wielką rolę odgrywał tak ceniony przez nich rytuał. Do założycielskiego trójkąta, oprócz

¹⁹¹ T. Bibro, *Z życia Towarzystwa Teozoficznego...*, s. 42; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, 1926/1927*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

¹⁹² Loża „Le Droit Humain” powstała w 1892 r. z inicjatywy Georges’a Martina (1844–1916). Członkostwo kobiet zostało przez konwent Wielkiego Wschodu pomyślnie przegłosowane (134 przeciw 104 głosom) w 1901 r., zob. L. Chajm, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 446. Na temat masońskiej działalności Besant zob. A. Prescott, *Builders of the Temple of the New Civilisation. Annie Besant and Freemasonry* [w:] *Women’s Agency and Rituals in Mixed and Female Masonic Orders*, eds. A. Heidle, J.A.M. Snoek, Leiden – Boston 2008, s. 359–391.

Dynowskiej, weszli Michał Tokarzewski-Karaszewicz oraz Tadeusz Bibro. Trójkąt przekształcił się wkrótce w lożę Orzeł Biały¹⁹³. Zakon przyciągnął do teozofii wielu oficerów, a jego działalność cieszyła się dużym zainteresowaniem Józefa Piłsudskiego (1867–1935). Na rok przed zamachem majowym Marszałek wydał swoim oficerom rozkaz, by opuścili loże, chcąc w ten sposób uniknąć ewentualnych nacisków zewnętrznych. Teozofom postawił natomiast warunek, by utworzyli własną organizację, niezależną od struktur międzynarodowych. Tokarzewski-Karaszewicz miał wówczas dać Marszałkowi słowo honoru, że wystąpi z obcej loży, co potwierdziła Aleksandra Piłsudska (1882–1963):

Pamiętam też, że Piłsudski rzeczywiście zainteresował się wówczas działalnością tak Tokarzewskiego, jak i Dynowskiej [...]. Ponieważ teozofowie byli odłamem masonerii angielskiej, o czym Ziuk wiedział, dlatego nalegał w rozmowach z Dynowską i Tokarzewskim na odłączenie się i stworzenie samodzielnej polskiej organizacji teozoficznej. [...] Po jakimś czasie oświadczył mi mój mąż z radością, że p. Dynowska i gen. Tok[arzewski] zawiadomili go, że na zjeździe u p. Potulickiej zapadła uchwała zerwania z angielskimi teozofami i obecnie zaczną organizować swoją własną organizację¹⁹⁴.

¹⁹³ W 1924 r. Dynowska i Bibro zostali przyjęci do loży mieszanej w Londynie, zob. L. Chajm, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 448; L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość...*, s. 312. Tokarzewski-Karaszewicz najprawdopodobniej należał już wcześniej do wileńskiej loży Tomasz Zan, lecz ze względu na przystąpienie do loży ezoterycznej musiał z członkostwa w niej zrezygnować, por. L. Chajm, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 192. Działał też prawdopodobnie w masonerii lwowskiej, s. 203.

¹⁹⁴ A. Piłsudska, *Notatki z pamięci... General Michał Karas-Tokarzewski*, odpis dla Instytutu J. Piłsudskiego, Archiwum Ośrodka Karta, Warszawa. Kwestię tę Piłsudska poruszyła również w opublikowanych wspomnieniach: „Teorie teozofii i norm życia na ich tle nie budziły w Piłsudskim zaufania. Teozofia przeniknęła także do sfer wojskowych. Wiadomo mi, że od jednego z wyższych oficerów, który odgrywał tam większą rolę, Piłsudski zażądał wystąpienia z tej organizacji. Postawił sprawę w ten sposób, że jeżeli oni i inni wojskowi mają przywiązanie do teozofii, mogą założyć organizację własną, ale zupełnie niezależną od międzynarodowej”, zob. A. Piłsudska, *Wspomnienia*, Londyn 1960, s. 304–305. Rzecz znamienna, Piłsudska traktowała TT i związany z nim zakon wolnomularski jako jedną organizację, por. L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość...*, s. 312–313; *idem, Masoneria polska XX wieku...*, s. 71; *idem, Liberalowie, ezoterycy, piłsudscy...*, s. 70; por. W. Bocheński, *Uzupełnienie*

Wszystko wskazuje na to, że polscy teozofowie traktowali założone przez siebie organizacje, w tym także zakon wolnomularski, jako w pełni niezależne, a ponadto otwarcie popierali działania Marszałka, którego uważali za wcielenie Ducha Narodu, dlatego nie widzieli przeszkód w kontynuowaniu swojej działalności.

Siedziba pierwszej loży Zakonu i kapituła 18 stopnia Róży i Krzyża, a także pierwsza masońska kaplica mieściła się we wspólnocie przy ulicy Moniuszki¹⁹⁵. Karasiówna bardzo podkreślała niezwykle zasługi zrzeszonych tu wolnomularzy, akcentując ezoteryczny charakter Zakonu:

Wkrótce masoński Zakon rozwinął się ponad wszelkie oczekiwania, przyciągając wiele osób wybitnych i na stanowiskach. Uważaliśmy go za teren szerzenia teozoficznej myśli w innych szatach, jako że stosowaliśmy się do angielskiego rytuału z jego ezoteryzmem wprowadzonym przez A[nnie] B[esant] i udało nam się przyłączyć do angielskiej Federacji, a nie do Francji¹⁹⁶.

Po utworzeniu loży Orzeł Biały szybko powstały kolejne grupy. Najpierw w Warszawie, gdzie w drugiej połowie lat dwudziestych zainicjowano działalność loży Święty Graal. Bratem czcigodnym był tu Torwid, czyli gen. Tokarzewski-Karaszewicz. Lożę wyróżniały społeczne zainteresowania jej członków. W dalszej kolejności powstały następujące loże: Góra Wawel w Krakowie, Orzeł i Pogoń w Wilnie, Pokój w Katowicach oraz kolejne trzy warszawskie – Św. Michała Archanioła, Radosna Przyszłość i Gwiazda Morza. Działały także dwa trójki – Adama Mickiewicza w Łodzi oraz Okrzei w Warszawie,

autora do II wydania L. Chajna „Polskie wolnomularstwo 1920–1938”, b.d., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16. W konsekwencji tego zainteresowania pojawiły się pogłoski o tym, że Piłsudski był masonem, por. L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej*..., s. 420–421.

¹⁹⁵ W. Bocheński, *Biografia Elżki*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16; por. L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej*..., s. 450.

¹⁹⁶ E. Karas, *The Theosophical Society and Theosophy in Poland*... (polski przekład A.N., Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, K III-180, 20); por. L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej*..., s. 448; L. Hass, *Ambicje, rachuby, rzeczywistość*..., s. 312.

którego członkowie wyznawali światopogląd materialistyczny¹⁹⁷. Można sądzić, że członkowie Zakonu początkowo wywodzili się przede wszystkim z Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, dopiero z czasem organizacja ta stała się atrakcyjna także dla ludzi nie związanych z teozofią¹⁹⁸.

Dla podkreślenia odrębności obydwu organizacji członkowie teozoficznych łóż masońskich przyjmowali w nich inne niż w Towarzystwie pseudonimy (niestety, zachowały się tylko nieliczne przykłady). Wśród aktywnych teozofów zaangażowanych w prace masońskie można wymienić: Halinę Krzyżanowską, która była Wielkim Kanclerzem¹⁹⁹, Ewelinę Karasiównę, Janinę Karasiównę, Władysława i Elżbietę Bocheńskich, Leokadię Piekarską, Stefaninę Siewierską²⁰⁰, Franciszka Urbańczyka, Irenę Netto, Marię Abramowicz-Wolską, Janusza Korczaka, Helenę Bołoz-Antoniewiczową, Helenę Potulicką, Zofię Małynicz, Stefaninę Krasowską i Władysławę Wrześniewską²⁰¹.

W czasie przewrotu majowego (12–15 maja 1926 r.) większość teozofów stanęła po stronie Piłsudskiego. Dotyczyło to przede wszystkim oficerów zaangażowanych w teozoficzne struktury

¹⁹⁷ W. Bocheński, *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa...*, s. 81–82; L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 449–453.

¹⁹⁸ Wśród członków Zakonu Chajn wymienia także: Stanisława Grzymalę-Siedleckiego (1877–1939), senatora i inżyniera, współzałożyciela czasopisma „Przymierze” oraz Związku Zbliżenia Narodów Odrodzonych, a także założyciela i prezesa Instytutu Wschodniego, do 1931 r. członka PPS; Stefaninę Kudelską (Hanna, 1890–1944), wybraną do Sejmu, a potem Senatu RP, działaczkę Związku Strzeleckiego i Związku Legionistów; lekarza Aleksandra Freyda; fizyka Jakuba Ettingera; Sławę Banaszewską; L. Brzozowskiego; Z. Dąbskiego; Feldmana (Olaf); Marię Herbut; Janusza Kasperskiego; Józefa Krasowskiego; Halinę Krzyżanowską; Stanisławę Millerową; Jadwigę Piekarską; Stanisława Podwysockiego, redaktora „Wiedzy i Życia”; Toniszewskiego; adwokata Jakuba Warszawskiego; J. Wrzoska; T. Zajączkowskiego; J. Ładę, zob. L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 449.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 454.

²⁰⁰ Chajn i Bocheński twierdzili, że Siewierska należała do Zakonu, a nawet z czasem zajęła miejsce Dynowskiej. Natomiast Hass uważał, że ona w ogóle nie wiedziała o istnieniu tej organizacji, por. L. Hass, *Masoneria polska XX wieku...*, s. 71).

²⁰¹ L. Chajn, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 448–454; L. Hass, *Liberalowie, ezoterycy, piłsudczycy...*, s. 70.

masońskie, z gen. Michałem Tokarzewskim-Karaszewiczem na czele. Wspólnota przy ulicy Moniuszki, w której mieszkała wtedy Dynowska, stała się nawet jedną z baz dowódców Marszałka. Organizowano tam wyżywienie i wsparcie dla żołnierzy, we wspólnocie nocował Bolesław Wieniawa-Długoszowski (1881–1942), a być może i sam Piłsudski, co zasugerowała w swoich notatkach Karasiówna. Tak żywe zaangażowanie po jednej stronie konfliktu zostało potem bardzo skrytykowane przez niektórych teozofów, m.in. Stefana Kosko, protestującego przeciwko związkom z władzą na zjeździe Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, który odbył się w Warszawie dniach 22–14 czerwca 1926 r.²⁰²

10.

Obrady zjazdu z 12 listopada 1926 r. były znacznie spokojniejsze. Na spotkanie to przybył James Ingall Wedgwood (1883–1951), pierwszy biskup związanego z TT Liberalnego Kościoła Katolickiego (LKK), założonego w 1916 r., który został wówczas ustanowiony w Polsce²⁰³. Helena Bławatska, a początkowo także Annie Besant traktowały chrześcijaństwo z pewną obojętnością, a nawet niechęcią. Tendencja ta uległa z czasem znaczącej transformacji. Założenie LKK stało się wyrazem powrotu TT do idei chrześcijaństwa ezoterycznego, a zarazem określeniem rytualnych ram teozoficznej duchowości²⁰⁴. Struktura LKK wywodziła się z tradycji kościołów starokatolickich:

Liberalny Kościół Katolicki posiada niezależną i autonomiczną organizację. Nie jest on ani rzymskokatolickim, ani protestanckim, ale katolickim. Powstał na skutek reorganizacji Kościoła Starokatolickiego w Wielkiej Brytanii w r. 1916. Episkopalne następstwo wywodzi się od Kościoła Starokatolickiego w Holandii.

²⁰² Pierwotnie planowano, że zjazd odbędzie się wyłącznie jesienią, jednakże wypadki majowe spowodowały zmianę planów, zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1925/1926, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁰³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁰⁴ Zob. B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived...*, s. 126–127.

Liberalny Kościół Katolicki łączy tradycyjną, sakramentalną formę kultu, głębię jego mistyczną, piękno i powagę obrzędów, będących żywym świadectwem rzeczywistości sakramentalnej łaski, z najszerzej pojętą wolnością myśli i szacunkiem dla sumienia jednostki²⁰⁵.

Trzeba przyznać, że od początku LKK był organizacją bardzo kontrowersyjną ze względu na zarzuty homoseksualizmu i pedofilii stawiane jego duchowym przywódcom, którymi byli Wedgwood, a następnie Charles Webster Leadbeater. Polscy teozofowie pozostawali jednak poza związanymi z tym problemem burzliwymi dyskusjami. Świecenia kapłańskie w nowym rycie otrzymali Michał Tokarzewski-Karaszewicz (głowa tego Kościoła w Polsce), Tadeusz Bibro i Władysław Bocheński. Oni też odprawiali nabożeństwa. Kaplica LKK mieściła się przy ulicy Moniuszki.

Pod koniec lat dwudziestych opublikowano książkę zawierającą teksty liturgiczne: mszę św., liturgię chrztu dla dzieci i dorosłych, ceremonie przyjęcia do LKK oraz kilka modlitw²⁰⁶. Podobieństwo do ceremonii rzymskokatolickich było znaczne, jakkolwiek cała liturgia odbywała się w języku polskim. Rzecz znamienna, w przekazach oficjalnych teozofowie wypowiadali się na temat LKK bardzo oszczędnie. Nie oznacza to, że nie doceniali jego roli – wszystkie ważne zjazdy i spotkania uwzględniały w porządku dziennym inauguracyjne nabożeństwo mszalne odprawiane zgodnie z tym rytym. Jednocześnie nigdy nie został on zarejestrowany jako oficjalne wyznanie. Zapewne wynikało to z faktu, że zawsze sprzyjała mu jedynie garstka wiernych, a poza tym unikano konfrontacji z reprezentantami oficjalnych Kościołów, przede wszystkim rzymskokatolickiego.

²⁰⁵ *Liturgia Liberalnego Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 1929, s. 5–6; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 78.

²⁰⁶ *Liturgia Liberalnego Kościoła Katolickiego...*, s. 167–171. W zbioru znalazły się następujące modlitwy: mocy, miłości, zrozumienia, piękna, ładu, samooddania, służenia i anielska. Na marginesie warto zauważyć, że w teozoficznych praktykach osobistych szczególną rolę odgrywały modlitwy skierowane do sił anielskich. Aniołom został także dedykowany chrześcijański kościół zbudowany w ogrodach Adyaru.

Ewelina Karasiówna, pisząc pod koniec lat pięćdziesiątych, zwróciła uwagę, że teozofowie pokładali duże nadzieje zarówno w organizacji loży, jak i w założeniu LKK, o ile jednak pierwsza organizacja przerosła pierwotne oczekiwania, o tyle Kościół teozofów przyniósł rozczarowanie²⁰⁷.

11.

Latem 1925 r. teozofowie musieli opuścić mieszkanie przy Wilczej. Na kilka miesięcy przeprowadzili swój ośrodek na ulicę Śniadeckich, szybko się jednak okazało, że nie był to trafny wybór. Już jesienią miała miejsce kolejna przeprowadzka na Królewską 25 m. 3, gdzie udało się wynająć pięć reprezentacyjnych pokoi²⁰⁸.

Ciągłe powstawały nowe ogniska²⁰⁹. W Krakowie w 1925 r. rozpoczęło pracę Ognisko Służenia pod przewodnictwem Jana Janiczka z siedzibą w Podgórzu. Mimo że przez jakiś czas nad jego rozwojem czuwała sama Dynowska, grupa krakowska nigdy nie rozwinęła znaczącej działalności. Warto jednak wspomnieć, że, paradoksalnie, tradycje teozoficzne w Krakowie okazały się bardzo popularne i trwałe, a chociaż odmiennie nieraz interpretowane, przetrwały do czasów powojennych. Od 1925 r. w Jaśle działało Ognisko Vasanta. Celem grupy prowadzonej przez Jana Guzika stała się „praca wewnętrzna i pogłębianie wiedzy teozoficznej”²¹⁰.

²⁰⁷ E. Karas, *The Theosophical Society and Theosophy in Poland...* Nie znamy przyczyn tego stanu rzeczy, ponieważ zachowało się wyjątkowo mało świadectw źródłowych dotyczących LKK, a sama Karasiówna również nie pisała o tym więcej. Ks. Stefan Grelewski wspominał, że ta bardzo nieliczna grupa wyznaniowa bardzo szybko uległa rozproszeniu, zob. *idem*, *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937, s. 429–503.

²⁰⁸ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1924/1925, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁰⁹ Opis struktury ówczesnych ognisk za: E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1925/1926 i 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18; *Ogniska Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 14/2, s. 38–39.

²¹⁰ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1925/1926, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

W 1927 r. w Wilnie powstało drugie w tym mieście Ognisko im. Adama Mickiewicza, w którym ważnym aspektem stała się współpraca z zamieszkującymi Wilno Rosjanami²¹¹. W 1926 r. w Myślenicach zawiązano Ognisko Ku Wyzwoleniu (przewodniczący: Franciszek Urbańczyk, 1900–1976) oraz lwowskie Ognisko Alcyone (przewodniczący: Andrzej Armata). W 1927 r. dołączyło poznańskie Ognisko Praca (przewodnicząca: J. Kłochowiczowa). Prawdopodobnie w tym okresie powstało też, wspominane m.in. przez Bocheńską, warszawskie Ognisko Braterstwa, do którego trafiali nowi członkowie Towarzystwa.

Rok 1926 upłynął pod znakiem podróży – krajowych i zagranicznych. Jeszcze w lutym Ewelina Karasiówna ogłosiła wielki objazd polskich prowincji w celu promowania idei teozoficznych, który odbył się wiosną. Potem program prelekcji został jeszcze poszerzony²¹². Wyjazdowe wykłady miały prowadzić Ewelina Karasiówna, Helena Bołoz-Antoniewiczowa i Helena Potulicka. Plany te uległy zmianie, ponieważ Bołoz-Antoniewiczowa ostatecznie postanowiła się wycofać, a Potulicka również nie odwiedziła zaplanowanych miejsc. Mimo to lista spotkań zorganizowanych przez Karasiównę przedstawiała się imponująco i obejmowała Puławę, Poznań, Łódź, Zgierz, Lublin, Wierzbnik, Katowice, Mysłowice, Królewską Hutę (dzisiejszy Chorzów), Lwów, Sambor, Jasło i Kielce. W tym czasie Wilno i wschodnie miasta odwiedziła Halina Krzyżanowska. W trakcie objazdów została zainicjowana idea teozoficznej „biblioteki wędrowniej”, której zbiory miały trafić na prowincję²¹³.

²¹¹ Warto zwrócić uwagę na to, że chociaż wileńskie ognisko pracowało nad nawiązaniem kontaktu z Rosjanami, źródła milczą na temat ewentualnych relacji z teozofami litewskimi, a przede wszystkim z nastawionym nacjonalistycznie Viliusem Storostasem-Vydūnasem (właśc. Wilhelmem Storostem, 1868–1953), który ostatecznie został antropozofem.

²¹² E. Karasiówna, *Wrażenia z podróży*, „Przegląd Teozoficzny” 1927, nr 12, s. 36–38; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Zachował się list okrężny sygnowany przez Karasiównę i datowany na 28 kwietnia, w którym znalazł się dokładny spis projektowanej trasy. Nie został wprowadzie zaznaczony rok, możemy jednak przypuszczać, że chodzi o ten właśnie objazd, zob. [List okrężny], 28 kwietnia, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 17.

²¹³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Można sądzić, że ten

Można się domyślać, że pokłosem tej akcji było utworzone w 1927 r. Ognisko Wici (korespondencyjne), złożone z członków zamieszkujących w małych miejscowościach, gdzie brakowało struktur Towarzystwa²¹⁴. Główny temat pracy tego ogniska brzmiał: *Teoretyczna i praktyczna strona teozofii*. Przewodniczyła mu Halina Krzyżanowska. W podsumowaniu tego okresu Karasiówna pisała, że „zainteresowanie prowincji przerosło moje oczekiwania”, a jednocześnie podkreślała, że w Warszawie „po raz pierwszy w tym roku odczyt o okultyzmie zgromadził czterysta osób”²¹⁵.

Wielkim sukcesem okazała się także zagraniczna podróż Dynowskiej, która wygłosiła w Europie cykl wykładów poświęconych specyfice polskiej sekcji, jej misji i wewnętrznej sile²¹⁶. W sprawozdaniu z niej, wygłaszanym na zebraniu ogólnym, mówiła:

Przyjeżdżałam – jako przedstawiciel polskiej sekcji, podkreślając to bardzo silnie. Rezultatem był podbój szarżą wszystkich krajów po kolei, z wyjątkiem może jednego kraju, któremu trudno jest uznać, że nasza sekcja jest silniejsza. Inne kraje pragną wyciągnąć do nas ręce z prostotą, z prośbą o pomoc – wyraża się to w natręczywych prośbach o powtórny przyjazd. Przede wszystkim prosili, żeby mówić o polskiej pracy. Dalej o nowym

pomysł zainspirowała Radlińska, która inicjatywie bibliotek wędrownych poświęciła książkę, zob. H. Radlińska, *Jak prowadzić biblioteki wędrowne. Wskazówki i przykłady*, Toruń 1922.

²¹⁴ Problem związania takich członków z TT poruszano także potem: „Istnieje szereg członków, którzy nie należą do żadnego ogniska, nieraz dlatego, że żadnego ogniska w ich okolicy nie ma. Dla nich powstało ognisko, które ich łączy przy pomocy korespondencji. Centrala w Warszawie rozsyła im referaty i zapytania. Odpowiedzi członków są syntetyzowane i służą jako temat do następnego listu, który zamyka dyskusje na dany temat. Ognisko to grupuje kilkudziesięciu członków, rozrzuconych po różnych zakątkach Polski, dostarcza również materiału do pracy młodym ośrodkom”, zob. T. [Bibro], *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 13, s. 37.

²¹⁵ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²¹⁶ W. Dynowska, *Wrażenia z podróży*, „Przegląd Teozoficzny” 1927, nr 12, s. 30–36, tu: 31–32. W kolejnym numerze autorka wspominała swoją podróż do Anglii, zob. *eadem*, *Korespondencja z Anglii*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 13, s. 32–34.

patriotyzmie [...]. Druga rzecz, którą podkreślałam b. silnie, to młodość naszej sekcji²¹⁷.

Pisząc o obradach wiosennego zjazdu 1927 r., odbywającego się w dniach 15–20 kwietnia, Bibro zwracał uwagę na jego wspólnotowy i spontaniczny charakter, a także chwalił ówczesną „tężyznę organizacji”²¹⁸.

12.

Do najważniejszych rozpoznawalnych organizacji związanych z Polskim Towarzystwem Teozoficznym, które miały swoją siedzibę przy ulicy Moniuszki, należał Zakon Gwiazdy na Wschodzie, zwany w Polsce z inicjatywy Dynowskiej Związkiem Jutrzenki, ze względu na skojarzenia oryginalnej nazwy z symboliką komunistyczną²¹⁹. Zakon propagował indywidualistyczną duchowość, skoncentrowaną wokół nauk Krishnamurtiego i szerzenia jego mesjańskiej misji. Jego przedstawicielką w Polsce została mianowana jeszcze w 1921 r. Helena Bołoz-Antoniewiczowa, a wspierała ją Helena Potulicka. Związani z tą grupą Polacy utrzymywali ścisły kontakt z międzynarodowymi strukturami Zakonu, brali też udział w zjazdach tej formacji w Ommen w Holandii²²⁰.

W 1925 r. Bołoz-Antoniewiczowa przeniosła się do Warszawy i intensywnie włączyła się w prace Zakonu. Wtedy też jego działalność w dużym stoniu uniezależniła się od polskiej sekcji Towarzystwa²²¹. W tym samym roku zorganizowano m.in. szereg wykładów na temat nowych tendencji pojawiających się

²¹⁷ S. Wanda [Dynowska], Zebranie Ogólne PTT, 25 marca 1927 r., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 17.

²¹⁸ T.B[ibro], *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 13, s. 35.

²¹⁹ Por. M.-N., *Kongres w Ommen*, „Przegląd Teozoficzny” 1925, nr 11, s. 64–66.

²²⁰ H. Potulicka, *Związek Jutrzenki*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9, s. 58–59; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1920/1921, 1924/1925, 1925/1926, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²²¹ H. Bołoz-Antoniewiczowa, *Gwiazda w Polsce. Przemówienie wygłoszone na 6 Zjeździe Związku Jutrzenki we wrześniu 1927 roku*, Warszawa 1928.

na świecie w życiu religijnym, naukach społecznych, w psychologii, oświacie i technice.

Na sierpniowy zjazd Zakonu w Ommen w 1927 r. pojechała wyjątkowo duża polska grupa – oprócz Bołoz-Antoniewiczowej i Potulickiej Karasiówna wymieniła m.in. Dynowską, Tokarzewskiego-Karaszewicza, Bocheńskich, Frydmana, Henryka Müncha i Janinę Karasiównę²²². W trakcie tego spotkania oficjalna nazwa Zakonu Gwiazdy na Wschodzie została przemianowana na Zakon Gwiazdy, ponieważ uznano, że objawienie najwyższego nauczyciela w osobie Krishnamurtiego już się dokonało. On sam wygłosił wówczas słynne „płomienne” przemówienie, potwierdzające ten fakt²²³. Jednocześnie zaraz po powrocie polskiej delegacji do kraju zaczęło się, jak pisała Karasiówna, „powolne odejście” Bołoz-Antoniewiczowej i Potulickiej ze struktur Polskiego Towarzystwa Teozoficznego²²⁴.

To radykalne posunięcie wynikało przede wszystkim z przekonania, że w nadchodzącej epoce należy szukać raczej indywidualnych ścieżek niż gotowych koncepcji zarówno w duchowości, jak i w działalności społecznej. Jednocześnie trudno się oprzeć wrażeniu, że decyzja ta stała się swoistą zapowiedzią wydarzeń z 3 sierpnia 1929 r., kiedy to na kolejnym zjeździe w Ommen Krishnamurti nieoczekiwanie rozwiązał Zakon i zalecił wszystkim jego członkom wystąpienie z wszelkich organizacyjnych struktur, a sam zrezygnował z przypisywanych mu godności²²⁵. Znakomita większość jego zwolenników, także w Polsce, poszła za tym głosem. Wydarzenia te wyznaczyły kres dynamicznego rozwoju polskiej sekcji TT, ponieważ swoją

²²² E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²²³ J. Krishnamurti, *By What Authority?*, Ommen 1927; *idem*, *Na szczytach prawdy. Przemówienia w Ommen sierpień 1927*, przeł. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1928; Krotana, *Theosophy and Krishnamurti 1927–1931. Archival Documents of the Theosophical Society's Esoteric Center*; Krotana, in *Ojai California*, Krotana 2011, s. 183 (Krotana Series, vol. 5).

²²⁴ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²²⁵ M. Lutyens, *Krishnamurti. The Years of Awakening*, New York 1975, s. 272; *Kongres „Gwiazdy” w Ommen*, „Przegląd Teozoficzny” 1929, nr 17, s. 36.

działalność zawiesiło wówczas wielu najbardziej do tej pory aktywnych członków²²⁶.

Bezpośrednim następstwem tych decyzji stała się likwidacja wspólnoty przy ulicy Moniuszki zapoczątkowana jeszcze jesienią 1927 r. Było to wielkie uderzenie w działalność Polskiego Towarzystwa Teozoficznego, dla którego wspólnota ta stanowiła duchowe centrum i materialne zaplecze.

Koniec wakacji 1927 r. przyniósł jeszcze jedno ważne wydarzenie, jakim była wizyta w Warszawie Annie Besant. Z tego powodu jesienny zjazd został przyspieszony i odbył się w dniach 28–29 sierpnia. W przemówieniu wygłoszonym pierwszego dnia Dynowska nawiązała do ostatnich wydarzeń, starając się łagodzić ich wydźwięk. Tłumaczyła: „Wiecie o zmianach w stosunku Tow[arzystwa] i Gwiazdy... Trzeba to zrozumieć jako formy szukania swej drogi”²²⁷.

Besant przyjechała 30 sierpnia. Zamieszkała u Ludwiki Blumowej przy ulicy Miodowej. W sali przy Karowej 31 wygłosiła odczyt *Towarzystwo w życiu narodu*, uczestniczyła też w zebraniu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego przy Królewskiej 25. W „Przeglądzie Teozoficznym” pisano o tym z prawdziwym entuzjazmem:

Jej przyjazd był radością tych wielu, którzy ją kochają i chcą jako duchową kierowniczkę, którzy widzą w niej Wodza i Matkę – był przywilejem dla całego Towarzystwa Teozoficznego i całej Polski, gdyż wraz z Nią spłynęło na Polskę błogosławieństwo Mistrzów, których ona jest przedstawicielem²²⁸.

W czasie swojego pobytu Besant zaleciła m.in. medytację pokoju, która miała się odbywać codziennie o godzinie 18.00. Wiadomo, że polscy teozofowie wykonywali potem tę praktykę²²⁹.

²²⁶ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ T.B[ibro], *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1927, nr 13, s. 37.

²²⁹ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego* 1927/1928, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. O medytacji tej przypomniano potem w czasie choroby Besant, zob. A. Besant, *Modlitwa pokoju*, „Myśl Teozoficzna” 1932, nr 1, s. 4–5.

13.

Jesienią 1927 r. nastąpiła reorganizacja życia warszawskich wspólnot. Działalność skoncentrowaną wcześniej przy Moniuszki najpierw przeniesiono na Grochów, gdzie wynajmowano trzy pokoje w amfiladzie, a ostatecznie w 1928 r. do mieszkania przy ulicy Książnina 8. Natomiast przy ulicy Długiej swoją wspólnotę zorganizowali Bocheńscy. Osobne Ognisko Jedność tworzyła grupa zamieszkująca przy ulicy Mokotowskiej 12.

W 1928 r. okazało się, że Towarzystwo nie może dłużej utrzymać mieszkania przy Królewskiej. Jeszcze przed Bożym Narodzeniem siedzibę przeniesiono na Kruczą 23. Niestety warunki były tam znacznie skromniejsze. W tym samym roku doroczny zjazd wiosenny przesunięto na jesień, 22 maja odbyło się jedynie zebranie ogólne. Prowadzono wprawdzie wykłady o duchowości (tematy dotyczyły ewolucji, reinkarnacji oraz książki Aimeé Blech *Bogowie na wygnaniu*), było ich jednak znacznie mniej niż dotychczas. W zapiskach dotyczących tego okresu słowem-kluczem stało się „zmęczenie”, dobrze ilustrujące ówczesne nastroje teozoficznego środowiska w Polsce. Nie zawieszono jednak tradycyjnych prac – Związek Służenia, przejęty przez Ewelinę Karasiównę, nadal intensywnie działał. Założono też Ligę Przyjaciół Zwierząt.

Na jesiennym zjeździe, który odbywał się w dniach 30 września–3 października 1928 r., Dynowska tak podsumowała ten okres:

Wicie wszyscy, że rok ubiegły był obrazem pewnego zamiętu, ścierania się pojęć, rozmaitych załamań i zwątpień. Dalecy jesteśmy od tego, aby uważać go za stracony, wręcz odwrotnie – sądzymy właśnie, że wśród zwątpień, zmagania i walk rodzą się rzeczy nowe, rzeczy twórcze²³⁰.

W dniach 8–16 marca 1929 r. do Polski przyjechał po raz kolejny Wedgwood z wykładem *Droga do nadczłowieczeństwa*, który wygłosił w Warszawie, Wilnie, Łodzi i Krakowie. Jesienią tego roku w Warszawie krótko goszczono też George’a Arundale’a²³¹.

²³⁰ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1928/1929 i 1927/1928, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²³¹ *Na strażnicy*, „Myśl Teozoficzna” 1932, nr 1, s. 12–13.

Dużym zainteresowaniem nadal cieszyły się kolonie w Mężeninie. W 1926 r. zorganizowano aż trzy turnusy²³². Sezon rozpoczynał się już wiosną, kiedy spotykali się członkowie masonerii, by spędzić kilka dni na wspólnych spotkaniach i medytacjach. W czerwcu i lipcu przyjeżdżali teozofowie, natomiast kolonie sierpniowe były otwarte dla wszystkich. Do prowadzenia otwartego turnusu w 1929 r. zaproszono dr. Tadeusza Eugeniusza Sokołowskiego (1877–1966), który pisał potem z przekonaniem, że podobne letniska należy organizować także w innych miejscach Rzeczypospolitej²³³. W 1928 r. wileńskie Ognisko Ananda urządziło nawet własną kolonię na Antokolu²³⁴. Mimo piętrzących się trudności Mężenin został dla teozofów miejscem, gdzie można było praktykować tak cenione przez nich ideały:

Właściwym jednak celem kolonii jest danie możliwości członkom głębszego wejścia w życie Towarzystwa, zrozumienia jego zadań i możliwości, zdobycia wiadomości teoretycznych, głębszego ich przemyślenia i przeżycia, aniżeli to jest możliwym w codziennych warunkach naszego życia miejskiego. Kolonia daje poza tym możliwość wielkiego zbliżenia się wzajemnego ludzi, faktycznego urzeczywistnienia braterstwa²³⁵.

²³² E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Lato 1926, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²³³ Por. *Wróć do przyrody!*, „Przegląd Teozoficzny” 1929, nr 16, s. 38; T.E. Sokołowski, *Kolonia sierpniowa w Mężeninie*, „Przegląd Teozoficzny” 1929, nr 17, s. 47. Sokołowski był znanym lekarzem, psychologiem i społecznikiem, badaczem zjawisk paranormalnych. Współpracował z Julianem Ochrowiczem, przyjaźnił się z Prosperem Szmurłą (1879–1942), był współzałożycielem Polskiego Towarzystwa Badań Psychicznych w Warszawie, zob. Z. Domosławski, *Rzadki Jubileusz dra Tadeusza Sokołowskiego (1877–1966) – jeleniogórskiego lekarza-pioniera*, „Rocznik Jeleniogórski” 1999, t. 31, s. 193–198, http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=4445&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI [21.06.2018]; T. Pawlak, *Medialna diagnoza. Nieznany portret Tadeusza Eugeniusza Sokołowskiego czy Prospera Szmurły?*, http://witkacologia.eu/uzupelnienia/T.Pawlak/Szmurlo_diagnoza.pdf [21.06.2018].

²³⁴ T.B[ibro], *Z życia Towarzystwa*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 15, s. 48–52; E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1938/1939, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²³⁵ *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1929, nr 16, s. 34–37, tu: 36.

Dopiero w połowie lat trzydziestych złagodzone pierwotny tryb kolonijnych zajęć – w czasie pięciu dni starano się organizować różnego rodzaju prace, natomiast sobotę i niedzielę przeznaczano tylko na wypoczynek i wycieczki. Takie rozwiązanie wynikało z konieczności przyciągania na kolonie osób spoza TT, dzięki którym spółdzielnia mężeńińska mogła utrzymać płynność finansową²³⁶.

14.

Nie ulega wątpliwości, że pierwsza połowa lat trzydziestych była dla polskich teozofów szczególnie trudna. W 1929 r. Dynowska złożyła rezygnację z funkcji sekretarza generalnego Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Zastąpiła ją Władysława Wrześniewska, a w 1932 r. Ewelina Karasiówna. W październiku 1934 r. Rada Główna na wniosek Dynowskiej wybrała na tę funkcję Stefanię Siewierską. Żadna z kolejnych prezesek nie miała charyzmy Dynowskiej, chociaż Karasiówna również uchodziła za prawdziwą mistrzynię życia duchowego. Chociaż dokładały one wszelkich starań, by polska sekcja TT funkcjonowała jak najlepiej, kryzys dotknął właściwie wszystkie pola działalności. Zgodnie z decyzją zebrania ogólnego z 1 października 1929 r. organizowano mniej wykładów, zakładając, że dzięki temu prelegenci będą mogli staranniejsię do nich przygotować. W styczniu 1930 r. z Towarzystwa usunięto Mieczysława Sudowskiego (1897–1971), który podważał kompetencje zarządu, zarzucając mu rozliczne malwersacje.

14 czerwca 1930 r. Polskę odwiedził Charles W. Leadbeater, jednakże wrażenia z tej wizyty były tym razem mieszane²³⁷.

²³⁶ Karasiówna pisała, że w 1936 r. na kolonie przybyło tylko 10–12 członków TT i 50–100 osób z zewnątrz, zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1936/1937, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²³⁷ Omówienie działalności w latach trzydziestych aż do wybuchu II wojny światowej przedstawiamy za: E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, K III-180, 18. Nie wszyscy członkowie polskiej sekcji przyjęli ciepło Leadbeatera. Rudolf Dworak (Rudek) uważał, że Leadbeater nie rozumie Polaków i nie docenia ich roli, zob. *Biogram ezoteryczny p. Rudolfa Dworaka „Rudek”*, rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 19.

Na zjeździe, który odbył się 28 września 1930 r., Wrześniewska podsumowała problemy ostatnich czasów, m.in. brak planowości, terminowości, a przede wszystkim wykształconych współpracowników. Ratunkiem miało być przyjęcie „planu czteroletniego”²³⁸. W 1932 r. stworzono Grupę Amarantową, której celem była medytacja związana z Polską²³⁹.

W 1929 r. przedłużono działanie Spółdzielni Wydawniczej „Adyar” (z 5 do 12 lat)²⁴⁰. W 1930 r. ukazał się ostatni numer „Przeglądu Teozoficznego”. W latach 1932–1933 opublikowano jeszcze kilka zeszytów „Myśli Teozoficznej”, będącej kontynuacją poprzedniego pisma. Jeszcze w 1928 r. podjęto decyzję o wydawaniu biuletynu, który wówczas stanowiły tzw. listy okrężne²⁴¹. Dopiero w 1936 r. (pierwszy numer obejmował sierpień i wrzesień) zdecydowano o stworzeniu kolejnego periodyku:

Biuletyn będzie ukazywał się co miesiąc, celem jego będzie: informowanie członków i sympatyków o najważniejszych zdarzeniach i wszystkich nowych przejawach życia Towarzystwa, zarówno w kraju, jak i za granicą. Będzie on częściowo uzupełniał braki literatury teozoficznej, stanie się łącznikiem między poszczególnymi ogniskami a sekretariatem głównym. Działy biuletynu: Komunikaty prezesa, wiadomości z Adyaru, tłumaczenia z „Theosophista” i z innych pism i dzieł, kronika życia Towarzystwa w Polsce i za granicą, wiadomości z ognisk, różne – informacje o nowych książkach, ruchach, studiach, skrzynka pocztowa i odpowiedzi redakcji²⁴².

²³⁸ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1930/1931, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²³⁹ *Ibidem*. O działaniach tej grupy niewiele wiadomo. Wzmianki na temat jej istnienia zachowały się jeszcze w notatkach małżeństwa Bocheńskich, ponieważ Elżbieta Bocheńska była członkinią tej frakcji, zob. E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, mps, s. 9 i W. Bocheński, *Biografia Elżki*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16.

²⁴⁰ *Z działalności Spółdzielni Wydawniczej „Adyar”, „Przegląd Teozoficzny”* 1929, nr 16, s. 39.

²⁴¹ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1928/1929, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁴² *Ibidem*. Niestety, w żadnym zbiorze bibliotecznym ani archiwalnym nie udało się odnaleźć egzemplarzy „Biuletynu Teozoficznego”, poza listami okrężnymi. Wspominają o nim jednak także inni teozofowie, np. Bocheńska, nie ulega więc wątpliwości, że to pismo, zapewne w niewielkim nakładzie, jakiś

Początek lat trzydziestych stał pod znakiem nieuchronnego kryzysu, także w historii Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. W 1933 r. zmarła Annie Besant, w następnym roku odszedł Charles Leadbeater. Swoje wizyty w Polsce odwolali najpierw Jinarajadasa, a następnie Arundale. O narastaniu problemów finansowych świadczy czasowe wycofanie polskich teozofów z działań międzynarodowych. Polskich delegatów zabrakło m.in. na kwietniowym kongresie TT w Barcelonie w 1934 r., a także w Genewie w 1936 r.²⁴³

W 1934 r. odbył się wprawdzie zjazd wiosenny (19–21 maja), chociaż Polskie Towarzystwo Teozoficzne borykało się z coraz większymi problemami finansowymi. Przy Kruczej wynajmowano nawet pokoje obcym, aby móc utrzymać mieszkanie, zwolniono też służącą²⁴⁴. W 1935 r. zjazd miał się odbyć dopiero jesienią, jednak ze względu na śmierć Marszałka (12 maja) termin ten został przyspieszony. Teozofowie zjechali do Warszawy 9 i 10 czerwca, a Dynowska wygłosiła wykład o zbliżającej się epoce Ducha²⁴⁵. Późną jesienią tego samego roku wyruszyła ona na grudniowy kongres do Adyaru. Wraz z jej wyjazdem skończyła się pewna epoka w historii Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Na pierwszym zjeździe teozofów po śmierci Piłsudskiego (30 maja–1 czerwca 1936 r.) właśnie jemu poświęcono obchody teozoficznego święta lotosu. Gaś pierwotny optymizm, a głównym problemem poruszonym w trakcie debat stały się „przesady, ciasnota myśli, uprzedzenia”²⁴⁶.

W latach trzydziestych najprężniej działającą organizację teozoficzną tworzyli wolnomularze. Jeszcze w 1930 r., kiedy istniało już

czas się ukazywało, zob. E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16, s. 10.

²⁴³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1936/1937, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁴⁴ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1934/1935, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁴⁵ *Ibidem*. Co znamienne, z czasem Dynowska wprowadziła do swoich przekazów dotyczących ewolucji świata pojęcie wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej, a przede wszystkim z myśli Joachima z Fiore, o trzech epokach – Ojca, Syna i Ducha, którymi zastąpiła typowo teozoficzne narracje odnoszące się do wspomnianej wyżej koncepcji ras, por. J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.

²⁴⁶ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1935/1936, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

siedem osób, Dynowska pojechała do Paryża na konwent francuskiej federacji, by rozpocząć starania o utworzenie niezależnej organizacji polskiej, która została ostatecznie powołana do życia 23 stycznia 1932 r. przez Zgromadzenie Narodowe Polskiej Federacji. Wtedy też uchwalono deklarację ideową przygotowaną przez gen. Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza²⁴⁷. W dniach 10 i 11 grudnia 1932 r. Zgromadzenie Narodowe pod kierownictwem Wielkiego Kancelarza, czyli Haliny Krzyżanowskiej, przyjęło statut organizacji. W 1933 r. delegacja polska trzykrotnie wyjeżdżała do Londynu, żeby otrzymać jego akceptację. Ostatecznie statut oraz istnienie Polskiej Federacji zostały zatwierdzone przez Radę Najwyższą 14 września 1934 r.²⁴⁸ Wydaje się, że w tamtym czasie wielu teozofów identyfikowało się przede wszystkim z zakonem wolnomularskim, a dopiero potem z działalnością TT. Znamienny pozostaje też udział masonów w organizacji i prowadzeniu kolonii w Mężeninie, podkreślany m.in. przez Bocheńskiego²⁴⁹.

15.

Mimo licznych przeciwności i uporczywych chorób trapiących kilku najbardziej oddanych współpracowników w drugiej połowie lat trzydziestych, członkowie Polskiego Towarzystwa Teozoficznego kontynuowali, a nawet rozwijali swoje działania. W 1934 r. pojawiła się nowa forma organizacji polskiej sekcji, którą były departamenty. Pierwszy, pracy wewnętrznej, prowadziła Wrześniewska. Departament medytacyjny pod opieką Siewierskiej obejmował grupy Amarantową, Healerów²⁵⁰ i Matki Boskiej, przemianowaną potem na Grupę Shakti. Departament propagandy został podzielony

²⁴⁷ M. Tokarzewski-Karaszewicz, *Deklaracja ideowa polskiej federacji Zakonu Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”*, b.d., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16.

²⁴⁸ L. Chajm, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 450–451. Niestety, w żadnym z archiwów nie udało się odnaleźć tego dokumentu.

²⁴⁹ W. Bocheński, *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa...*, s. 81. Jak pisaliśmy wyżej, wielu członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego weszło też do struktur Zakonu, a ich działalność w obydwu organizacjach miała niezmiennie charakter społeczny i wychowawczy.

²⁵⁰ Grupa Healerów (uzdrowicieli) praktykowała medytacje dedykowane zwłaszcza chorym proszącym o duchowe wsparcie, zob. także: E. Bocheńska, *Polskie Towarzystwo Teozoficzne*, mps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 16.

na dwa oddziały – „drukiem” pod wodzą Dynowskiej (nie wiadomo, co się z nim stało po jej wyjeździe do Indii) oraz „słowem i czynem”, prowadzony przez Ewelinę Karasiównę. Departament czwarty zarządzany przez W. Henrychową został powołany „dla tych, którzy potrzebują pomocy”. Departament wykonawczy prowadziła Leokadia Piekarska, od 1938 r. ostatnia prezeska Polskiego Towarzystwa Teozoficznego²⁵¹. W latach 1935–1937 działała również Grupa Fizyki. Jej inicjatorem był Jakub Ettinger (zm. po 1946), który niestrudzenie szerzył idee nowej nauki w duchu teozoficznym²⁵². Na ostatnim etapie działalności TT w Polsce pojawiły się także mniej formalne kluby i członkowskie herbatki, w czasie których wspólnie spotykali się teozofowie i osoby zainteresowane poruszaną przez nich tematyką²⁵³.

W 1936 r. w Łodzi pozostało tylko jedno ognisko, o nieznanym nazwie, prowadzące medytację pokoju. Organizowało ono liczne odczyty, np. *Okultyzm a nauka*, *Pole działania świadomości*, *Ewolucja życia i formy*. Pod koniec lat trzydziestych znów wspomina się jednak o dwóch ogniskach w tym mieście i grupie medytacyjnej. W Grodnie i Baranowiczach zaczęły działać nowe zespoły prowadzone przez Innokentija Astrachancewa²⁵⁴.

Na wiosenny zjazd w 1936 r., który odbywał się w dniach 15–17 maja, przybyło aż pięćdziesiąt osób. Siewierska zapewniała, iż „osiągnęliśmy pewną planowość, ciągłość pracy, usprawnienie organizacji i realizację projektów”²⁵⁵. Cały czas wydawano biuletyn, a także reaktywowano działalność wydawniczą, chociaż nie było wielu chętnych do zakupu książek i sekcja

²⁵¹ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1934/1935, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁵² Ten wątek, zapowiadający już nurt New Age’u, znajdujemy m.in. w artykule poświęconym współczesnej fizyce, zob. W.R., *Nowe prądy w literaturze fachowej*, „Przegląd Teozoficzny” 1930, nr 18, s. 46–48. W wydawnictwie teozoficznym omawiano też koncepcje Einsteina, zob. *Prof. A. Einstein o religii i wiedzy*, „Myśl Teozoficzna” 1933, nr 1, s. 241–242.

²⁵³ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1935/1936, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁵⁴ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1934/1935, 1935/1936, 1936/1937, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁵⁵ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1935/1936, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

ciągle borykała się z kłopotami finansowymi²⁵⁶. W trakcie zjazdu pojawiło się też pytanie, dlaczego teozofowie nie wzięli udziału w zjeździe polskich ezoteryków, który wówczas się odbył. Odpowiedź Haliny Krzyżanowskiej była bardzo znamienita:

Uważam współdziałanie z nimi za niewskazane. Mogliśmy przemawiać tylko w charakterze gościa. Szukać prawdy można wprawdzie na każdej drodze, ale nasze drogi nie są zgodne i trzeba wybrać albo nasz ezoteryzm, albo ich, który szuka na drodze doświadczeń i magii. My zaś na takie rzeczy nie mamy czasu, zresztą doświadczenia, nieraz szkodliwe, niezgodne są z teozofią. Możemy w Towarzystwie wszystko rozumieć, ale nie wszystko zmieścić. Głosić swoją prawdę należy zawsze, ale współpracować z nimi nie możemy²⁵⁷.

Latem 1938 r. na kongres teozoficzny do Jugosławii pojechały Siewierska, Karasiówna i Krzyżanowska. Następnie odbył się, jak pisała Karasiówna, „cudowny zjazd noworoczny” i ostatni przed wojną zjazd wiosenny. Teozofowie, jak większość Polaków, spodziewali się wybuchu wojny, jednakże nikt nie sądził, że okaże się ona taką tragedią. We wrześniu większość z nich wzięła udział w walce z najeźdźcą. Teozofki wspierały polskich żołnierzy, przygotowując dla nich posiłki i opatrując rany. Karasiówna wspominała:

Mieliśmy taki mantram: wola zwycięstwa i moc wytrwania. Halina myślą walczyła z wrogiem przybywającym z Zachodu, przeciwstawiała się całą siłą duszy nadciągającej ciemności.

²⁵⁶ Książki ukazujące się w latach trzydziestych sporadycznie były wydawane przez „Adyar”, zazwyczaj jako wydawca figuruje jedynie Polskie Towarzystwo Teozoficzne, z czego można wnosić, że spółdzielnia nie funkcjonowała już w pełni. Wydano jeszcze następujące książki: A. Besant, *Potęga myśli*, Warszawa 1932 („Adyar”); G.S. Arundale, *Ogrodzie jubileuszowe dr Arundale’a*, przeł. M. Chmieleńska, Warszawa 1936 (PTT); A. Besant, *Karma*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1936 (PTT); H. Bławacka, *Pierwsze kroki na drodze okultyzmu*, Warszawa 1936 (PTT); A. Besant, *Dharma. Trzy wykłady*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1937 (PTT); J.I. Wedgwood, *Początki medytacji*, Warszawa 1937 (PTT); C.W. Leadbeater, *Jasnowidzenie*, przeł. W. Dynowska, W. Głównia, Warszawa 1938 (PTT).

²⁵⁷ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1935/1936, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

Ja usiłowałam wzlatywać naprzeciw samolotom i odpierać ich siłą wewnętrzną mocy. Medytacyjnie siłą ducha broniłyśmy sztabu²⁵⁸.

Po kampanii wrześniowej Polskie Towarzystwo Teozoficzne przestało działać, a jego wspólnoty uległy rozproszeniu. Należy jednak podkreślić niezwykłą odwagę wielu teozofów, którzy zaangażowali się w walkę z okupantami niemieckimi, a potem z reżimem komunistycznym.

16.

Jeszcze na początku działalności Towarzystwa Henryk Münch w liście do Adyaru deklarował chęć uporządkowania administracji polskiej sekcji:

Do tej chwili nie mieliśmy tych wszystkich kwestii uporządkowanych we właściwy sposób, ale teraz, kiedy mamy już status Towarzystwa Narodowego, zadbamy o to, żeby wszystkie rejestry były prowadzone starannie. Będziemy wdzięczni za wszelkie wskazówki i sugestie w tej sprawie²⁵⁹.

Obietnica ta nigdy nie została spełniona. Aktualizowane spisy członków nie docierały do głównego ośrodka TT w Adyarze, brak nawet regularnych informacji dotyczących ognisk. Wydaje się, że polskie ośrodki nigdy nie zbierały zbyt skrupulatnie takich danych. Na podstawie zachowanych źródeł możemy jednak zrekonstruować szacunkową liczbę i tożsamość członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego.

Jak już wspominaliśmy, w 1921 r. Dynowska mówiła o 120 członkach polskiej sekcji. W informacji przesłanej do Adyaru w 1923 r. figurują już 143 osoby. Zgodnie z kolejnymi polskimi sprawozdaniami szczyt zainteresowania działaniami sekcji polskiej TT nastąpił w latach 1927–1929, kiedy to miała ona liczyć nawet 346 członków. Te dane potwierdziła Ewelina Karasiówna, zaznaczając w swoich notatkach, że w 1929 r. doliczono się 255 członków

²⁵⁸ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1938/1939, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

²⁵⁹ List Henryka Müncha do Recording Secretary Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze, 3 listopada 1923 r., TS Adyar, przeł. A. Świerzowska.

„zogniskowanych” i 110 „niezogniskowanych”, czyli łącznie 365 osób. Zgodnie z jej relacją w 1936 r. sekcja polska miała liczyć już tylko 195 członków – 88 w Warszawie i 107 na prowincji, w tym 120 „zogniskowanych”²⁶⁰. Członkowie „niezogniskowani” zawsze stanowili duży problem, szczególnie na prowincji. Mimo imiennych wpisów w *General Register* nie sposób dziś odtworzyć kompletnej listy nazwisk polskich teozofów, zwłaszcza że nie udało się w nim odnaleźć wielu ważnych osób, m.in. Wandy Dynowskiej czy Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza²⁶¹.

Również liczba ognisk nie przedstawia się w sposób oczywisty. Przykładem mogą być spisy pochodzące z końca lat dwudziestych. W sprawozdaniu ze zjazdu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w 1926 r. podawano: „Z cyfr statystycznych można przytoczyć przyrost członków 88, ogólna ilość 307, ognisk 7 (w Warszawie 6)”²⁶². Tymczasem już rok później w zestawieniu opublikowanym w „Przeglądzie Teozoficznym” wyszczególniono 19 ognisk, z których tylko trzy powstały w latach 1926–1927. O dziewiętnastu ogniskach w 1929 r. pisała także Wanda Wasilewska, przy czym jej lista nie pokrywa się ze spisem zamieszczonym w cytowanym czasopiśmie²⁶³. Przedstawione przykłady są niewątpliwie świadectwem wielkiego nieładu panującego w sprawozdaniach polskiej sekcji TT, a jednocześnie tego, że Polacy nie przywiązywali wielkiej wagi do struktur, które w rezultacie pozostawały otwarte.

²⁶⁰ E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1926/1927, 1936/1937, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18. Podobnie – na 200–300 osób – szacuje się liczebność zakonu wolnomularskiego, por. W. Bocheński, *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa...*, s. 81; L. Chajm, *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej...*, s. 453.

²⁶¹ Zrekonstruowany spis członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego zostanie zamieszczony w internetowym Leksykonie Polskiego Ezoteryzmu.

²⁶² *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „Przegląd Teozoficzny” 1928, nr 13, s. 36.

²⁶³ Spis nosi datę 15 grudnia 1929 r. Większość wymienionych w nim ognisk mieściła się w Warszawie (Braterstwa, Prawda, Religii Porównawczych, Harmonii, Vidy, Dharma, Etyczno-Społeczne). Pozostałe miały siedziby w Grodnie, Radomiu, Wilnie (Mickiewicza i Ananda), Łodzi (Judaizm Istotny) i Krakowie (nieznane skądinąd Ognisko Wawelskie), zob. E. Karasiówna, *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1928/1929, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 18.

Warto jeszcze wspomnieć, że polscy kandydaci do TT musieli przejść przez proces odpowiedniego przygotowania i odpowiedzieć m.in. na pytania krótkiej ankiety o to, „co to jest miłość i jak ją rozumiem, co to jest wszechświatowe braterstwo i jak je rozumiem i dlaczego chcę przystąpić do PTT”²⁶⁴. Ludwik Hass pisał o członkach Zakonu Zjednoczonego Wszechświatowego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”, że była to inteligencja „raczej szara, urzędnicza, nie zaś ludzie wolnych zawodów”²⁶⁵. Podobnie można scharakteryzować członków polskiej sekcji TT w Polsce w latach 1919–1939. O ile osoby związane z pierwszymi polskimi lożami, zakładanymi jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, reprezentowały przede wszystkim artystyczne i wolne zawody, to w odrodzonej Polsce do TT dołączali głównie urzędnicy wywodzący się ze zubożałego ziemiaństwa lub mieszczaństwa. Nierzadko byli to ludzie zagubieni, czasem uznawani za odmieńców, a nawet na swój sposób wykluczeni, łączyło ich jednak poczucie wspólnej misji i ezoteryczne przekonania. W organizacji sekcji znaczącą rolę odgrywały kobiety, które stanowiły około dwóch trzecich członków. W działania TT w Polsce z pasją włączyły się także osoby żydowskiego pochodzenia, np. Janusz Korczak, Maurycy Frydman czy Jakub Ettinger. W teozoficznej masonerii spotykamy też wielu oficerów.

Członkowie polskiej sekcji wyróżniali się zaangażowanym patriotyzmem, przeżywanym nieodmiennie w duchu romantycznym, a jednocześnie systematyczną pracą u podstaw. Wierzyli, że synteza obydwu tych nurtów pozwoli im zbudować lepsze społeczeństwo, zgodne z postępującym procesem uniwersalnej ewolucji. Po II wojnie światowej Polskie Towarzystwo Teozoficzne nie zostało reaktywowane. W Adyarze jego rozwiązanie odnotowano dopiero w 1978 r.²⁶⁶

²⁶⁴ List Stefana Gruby do Kazimierza Tokarskiego, 10 sierpnia 1981 r., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-180, 19.

²⁶⁵ L. Hass, *Masoneria polska XX wieku...*, s. 75.

²⁶⁶ *Hundred and Third Annual General Report...*, s. 73.

Inne interpretacje teozofii w okresie międzywojennym

Nie miejsce tu, by szeroko omawiać inne adaptacje idei teozoficznych w Polsce, dlatego chcemy zaznaczyć jedynie kilka znamienych przykładów. Polskie Towarzystwo Teozoficzne stało się swoistym wzorem dla innych ezoterycznych zgromadzeń II Rzeczypospolitej. Na przykład 5 kwietnia 1928 r. zarejestrowano we Lwowie Towarzystwo Metafizyczne im. Cieszkowskiego²⁶⁷. W jego statucie odnajdujemy trzy cele zbieżne z teozoficznymi. Lwowska organizacja zamierzała wspierać studia nad ezoteryzmem, gromadzić stosowny księgozbiór, nawiązywać kontakty z podobnymi sobie grupami, organizować wykłady i wspólne zjazdy. Dokument statutu podpisało dziesięciu członków założycieli: Maria Umnowiczówna, Janina Witoszczakowa, Juliusz Fojtik, Eugenia Brończykowa, Eugeniusz Kwiatkowski, Helena Mądzielówna, Włodzimierz Mądziel, Wanda Elektorowiczowa (jedno nazwisko nieczytelne). Prawdopodobnie ugrupowanie nie funkcjonowało zbyt długo, jednak w 1929 r. jego członkowie zapraszali w ogłoszeniach zamieszczanych w lokalnej prasie na wieczory dyskusyjne²⁶⁸.

Pod wyraźnym wpływem myśli teozoficznej pozostawał ks. Andrzej Huszno (1892–1939)²⁶⁹, założyciel Polsko-Katolickiego Kościoła Narodowego z siedzibą w Dąbrowie

²⁶⁷ Dokumenty rejestrowe i statut Towarzystwa Metafizycznego im. Cieszkowskiego we Lwowie są przechowywane w Państwowym Archiwum Obwodu Lwowskiego (Державний архів Львівської області – ДАЛО, ф. 1, оп. 54, Сп. 1464).

²⁶⁸ „Tow. Metafizyczne im. Cieszkowskiego, ul. Kochanowskiego 25. Dnia 28 bm. (wtorek) o godz. 19 odbędzie się wieczór dyskusyjny z referatem p. Olgi Bilińskiej pt. *Okultyzm*”, „Gazeta Lwowska” 1929 (6 maja), nr 119, s. 2; „Tow. Metafizyczne im. Cieszkowskiego, ul. Bourlarda 5 (parter, sala nr 38), Dnia 22 bm., o godz. 19 odbędzie się wieczór dyskusyjny z wykładem p. inż. Michała Frieda pt. *Tajemne zjawiska w naturze i próby ich wytłumaczenia z eksperymentami telepatycznymi i hipnotycznymi*”, „Gazeta Lwowska” 1929 (20 października), nr 242.

²⁶⁹ Z. Czapliński, *Żywot i czyny Księdza A. Huszny*, Sosnowiec 1927; R. Łętocha, *Prorok z Zagłębia. Mesjanizm i socjalizm ks. Andrzeja Huszny*, „Nowy Obywatel” 2017, nr 24, 17.09.2017, <https://nowyobywatel.pl/2017/09/17/prorok-z-zaglebia-mesjanizm-i-socjalizm-ks-andrzeja-huszny/> [10.09.2017]; M. Skrudlik, *Zamach na Kościół w Polsce*, Warszawa 1928; E. Warchoń, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922–1952)*, Radom 1995.

Górnicej. Jego wyobrażenie chrześcijaństwa stanowiło mieszankę idei socjalistycznych i mitycznych. Niewątpliwie z teozofii zaczerpnął ideę braterstwa, a także koncepcję perenialistycznie rozumianego Boga. Okładkę jego głównego dzieła zdobił nawet symbol swastyki, należącej do najważniejszych symboli Towarzystwa²⁷⁰.

W Polsce dużą popularnością cieszyły się książki Bô Yin Râ, czyli Josepha Antona Schneiderfrankena (1876–1943)²⁷¹. Bô Yin Râ w czasie I wojny światowej trafił do Görlitz, gdzie zetknął się z myślą Jakuba Böhme. Poznał wtedy również Gustava Meyrinka (1868–1932), z którym się zaprzyjaźnił. Po zakończeniu wojny pozostał w tym mieście i założył tam Stowarzyszenie Mistyki Jakuba Böhme (Jakob Böhme Bund). Jego prace są poświęcone teozoficznej duchowości, rozumianej nieco inaczej niż w wykładni TT, gdyż potraktowanej w sposób skrajnie indywidualistyczny, najbliższy może podejściu Aimeé Blech. Przed wojną na język polski przetłumaczono kilkanaście z czterdziestu pozycji, których był autorem²⁷². Wprowadzenie do *Księgi Boga Żywego* napisał Meyrink, wówczas już były członek Towarzystwa Teozoficznego. Podkreślał w nim istnienie różnych teozofii, twierdząc, że system zainicjowany przez Bławatską to jedynie „małpowanie istotnej magii, karykaturalna maska na prawdziwym obliczu nieśmiertelnej duchowości, potworna postać, co sobie kuśtyka, udrapowana w zbutwiałą szatę tak zwanej uczoności”²⁷³.

²⁷⁰ Ks. A. Huszno, *Polsko-Katolicki Kościół Narodowy w Dąbrowie Górniczej*, Dąbrowa Górnicza 1924. Pierwszą istotną publikacją tego autora, za którą trafił on zresztą do więzienia, była książka *Kościół demokratyczny*, Kraków 1919.

²⁷¹ A. de Danann, *Bô Yin Râ. De la Taychou Marou au Grand Orient de Patmos*, Milano 2004; C. Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004. Jego malarstwo, zwane „realizmem okultystycznym” (por. *ibidem*, s. 128), w Polsce było słabo znane.

²⁷² Przed wybuchem wojny ukazało się dziesięć książek jego autorstwa w polskim tłumaczeniu. Do najważniejszych należą: Bô Yin Râ, *Księga Boga Żywego*, przedm. G. Meyrink, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923; *idem*, *Księga zaświata*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923; *idem*, *Księga człowieka*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923; *idem*, *Księga szczęścia*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923; *idem*, *Księga rozmów*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1924; *idem*, *Tajemnica*, przekł. autoryzowany M. Wiśniewski, B. Kotuła, Cieszyn 1939.

²⁷³ G. Meyrink (wstęp) [w:] Bô Yin Râ, *Księga Boga Żywego*..., s. 6.

Twórczością Bô Yin Râ interesował się Jan Starża-Dzierżbicki (1883–ok. 1939), astrolog i pasjonat Wschodu. W Warszawie wygłaszał prelekcje, bogato ilustrowane przezroczami, dotyczące nauk wspomnianego teozofa, nazywanego tu „Wysłannikiem Białej Łoży”, oraz ezoterycznej antropologii zawartej w jego pismach. Starża-Dzierżbicki był zafascynowany ideą ewolucji – w czasie swoich wykładów opowiadał o tajemnicach Atlantydy²⁷⁴, w perspektywie kosmicznego rozwoju odczytywał także prognozy astrologiczne.

Natomiast ezoterycy związani z Wisłą interesowali się teozofią i dzielili wiele głoszonych w tym nurcie przekonań, przede wszystkim perenialistycznych, zachowując jednak dużą ostrożność względem wszelkich koncepcji uważanych przez nich za zbyt radykalne, do których zaliczali m.in. uznanie mesjańskiej roli Krishnamurtiego²⁷⁵. Po rozwiązaniu Zakonu Gwiazdy ezoteryczna duchowość tego nauczyciela była przyjmowana znacznie lepiej²⁷⁶. Warto jeszcze wspomnieć, że Jan Hadyna (1899–1971) drukował w „Lotosie” teksty Alice Bailey i związanego z nią Roberto Assagiolego (1888–1974). Staraniem związanej z tym środowiskiem Tomiry Zori (właśc. Tomiry Cotvici-Gilevici, ur. 1880) ukazała się jedna książka tej autorki wywodzącej się z teozoficznego środowiska²⁷⁷. W drugiej

²⁷⁴ Plakaty zapowiadające wystąpienia Starży-Dzierżbickiego zob. Polona. pl: <https://polona.pl/item/afisz-inc-jan-starza-dzierzbicki-wyglosi-dwa-odczyty-ilustrowane-przezroczami-w,MTE3MTQ2ODk/0/#item> Warszawa, 192? [10.09.2017]; <https://polona.pl/item/afisz-inc-jan-starza-dzierzbicki-wyglosi-odczyt-pieciokrotnie-powtarzany-w,MzczNzQwNDE/0/#info:metadata> [10.09.2017] i in. Był on również autorem książek i artykułów poświęconych astrologii. O Starży-Dzierżbickim zob. I. Trzcńska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 2, s. 187.

²⁷⁵ W środowisku Wisły zawsze najistotniejsze pozostawało przekonanie, że rola Chrystusa, jakkolwiek zinterpretowana ezoterycznie, nie podlega żadnej wątpliwości. Z tego też względu nie akceptowano teozoficznych koncepcji dotyczących Krishnamurtiego, odwołując się zresztą do słów Ewangelii (Mt 24, 4–5, 11, 14), zob. np. Ors, *Kto idzie? (Z powodu ogłoszenia „Wielkiego Duchowego Nauczyciela Ludzkości przez obóz Tow. Teozoficznego «Adyar»”)*, „Odrodzenie” 1926, nr 12, s. 16.

²⁷⁶ Na przykład cytaty z Alcyone znalazł się na okładce „Hejnału” z kwietnia 1936 r.

²⁷⁷ A.A. Bailey, *Dusza i jej narzędzia. Rola gruczołów hormonalnych w psychice ludzkiej*, przeł. T. Zori, Kraków – Warszawa 1936.

połowie lat trzydziestych popularyzacją myśli Bailey zajął się również Henryk Münch, związany wcześniej z Polskim Towarzystwem Teozoficznym²⁷⁸.

Teozofia uchodziła w Polsce za nurt wyjątkowo bliski rodzimej kulturze od czasów romantyzmu, dlatego interpretowano ją zazwyczaj w sposób patriotyczny i w dużej mierze niezależny od wykładni przyjmowanych na Zachodzie, bo inspirowany ideami Króla Ducha oraz wizją kształtowania lepszego świata w wydaniu chrześcijaństwa ezoterycznego. Grupy związane z Towarzystwem Teozoficznym należały do polskich formacji alternatywnych działających w badanej przez nas epoce najdłużej i wyjątkowo dynamicznie. Fascynacje teozofią miały też swój dalszy ciąg w czasach powojennych. Rozpowszechnieniu koncepcji teozoficznych po wojnie przysłużyła się przede wszystkim prowadzona przez Wandę Dynowską Biblioteka Polsko-Indyjska, chociaż sama Umadevi wybrała już wtedy ścieżkę duchowości innej niż teozoficzna. Po wojnie współpracę z założonym przez Bailey Lucis Trust – wiodącym w ówczesnym czasie wydawnictwem i silnym ośrodkiem ezoterycznym – rozpoczęli Błażej Włodarz i Helena Potulicka. Propagowaniem tekstów Bô Yin Râ zajmował się natomiast przyjaciel Jana Hadyny z Wisły, Tomasz Ogierman-Mański (1889–1983). Sam Hadyna uchodził w powojennym Krakowie za jednego z kontynuatorów myśli teozoficznej. Dzięki takim popularyzaczom teozofia stała się istotnym aspektem nurtów ezoterycznych obecnych również we współczesnej kulturze polskiej.

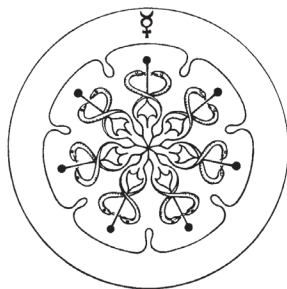
²⁷⁸ Zob. *eadem*, *Działalność nowej grupy Służebników Świata*, przeł. H. Münch, Warszawa 1936; *eadem*, *Do roku 1942*, przeł. H.L. Münch, Warszawa 1938.

MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański

KATARZYNA ARCISZEWSKA-TOMCZAK

Uniwersytet Gdański



Z DZIEJÓW POLSKIEJ ANTROPOZOFII

Stan badań i kwerenda źródłowa

Największy dostępny zbiór dokumentów związanych z ruchem antropozoficznym na ziemiach polskich zachował się w głównej siedzibie Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego (Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft – AAG) w szwajcarskim Dornach pod Bazyleą. Dwa archiwa – Rudolf Steiner Archiv oraz Goetheanum Dokumentation Archiv¹, które udostępniały nam swoje zbiory i niestrudzenie udzielały pomocy w poszukiwaniu „polskich śladów”, dysponują dokumentacją pozwalającą w znacznym stopniu zrekonstruować historię polskiej przedwojennej antropozofii oraz wskazać niektóre kierunki promieniowania jej idei na przestrzeń kultury polskiej i europejskiej.

W Rudolf Steiner Archiv znajdują się prywatne listy Polaków do Rudolfa Steinera, twórcy tego nurtu, oraz do Marie Steiner

¹ Rudolf Steiner Archiv, Ruettliweg 15, Dornach; Goetheanum Dokumentation Archiv, Ruettliweg 45, Dornach.

von Sivers, a także fotografie polskich antropozofów oraz niektóre ich prace artystyczne lub ich kopie. Do tych zbiorów należą także dokumenty związane z konstituowaniem się polskich grup antropozoficznych przed odzyskaniem niepodległości w 1918 r. oraz pierwszą rejestracją Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (PTA) już w niepodległej Polsce².

Cenny materiał historyczny, zdeponowany z kolei w Goetheanum Dokumentation Archiv, stanowią księgi rejestrowe członków sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego oraz Towarzystwa Antropozoficznego z okresu formowania się tej organizacji, a także listy członkowskie kół polskich z różnych lat (Polen, A.02.008.001) i adresowniki (Zweige- und Mitgliederlisten und Bücher, C.06.002.004). Bardzo ważną rolę w ustalaniu faktografii odegrały również przechowywane tam pisma sekretarzy kół polskich do Guenthera Wachsmutha i innych antropozofów, najczęściej osób pełniących istotne funkcje w strukturach tej formacji, dotyczące przyjmowania nowych członków, wydawania kart członkowskich oraz zaproszeń na kursy specjalistyczne, opłat członkowskich i opłat za wydawnictwa antropozoficzne, a także występowania z organizacji (Mitgliederbücher: Anthroposophische Gesellschaft 1912–1923 C.01.019.001–004, C.01.019.009–010, C.06.002.016–018, C.07.010.002–003). Wyjątkową wartość faktograficzną mają sprawozdania z prac kół PTA z lat 1923–1932 oraz „Komunikat I” z roku 1938 (Polen, A.02.008.001), które pozwoliły poznać różne sfery działalności rodzimych antropozofów, zrozumieć ich cele i strategię działania oraz prześledzić procesy zachodzące w organizacji.

Wymienione archiwalia z nielicznymi wyjątkami zostały sporządzone w języku niemieckim, *lingua franca* tej międzynarodowej formacji inicjacyjnej. Część dokumentów pochodzących z terenów Niemiec (np. korespondencja polskich antropozofów z ośrodkami w Berlinie czy Stuttgarcie oraz część rejestrów z 1913 r.) została prawdopodobnie utracona w czasie

² Dokumenty przechowywane w Rudolf Steiner Archiv w teczkach i kopertach są oznaczone nazwiskami korespondentów Rudolfa Steinera i Marie Steiner von Sivers oraz datami, lecz nie posiadają sygnatur.

II wojny światowej³. Interesujący materiał stanowią natomiast niemieckojęzyczne czasopisma antropozoficzne, np. „Mitteilungen aus der anthroposophischen Arbeit in Deutschland” i inne⁴, w których pojawiały się polskie wątki.

Przy okazji badań nad historią polskiej przedwojennej ezoteryki członkowie zespołu dotarli także do zbiorów Biblioteki Teozoficznej w Amsterdamie (De Theosofische Bibliotheek), a w niej do publikacji polskiego pisarza-antropozofa hr. Stefana Łubieńskiego, działającego w Holandii. W ramach kwerendy w archiwach lwowskich pozyskaliśmy kopie cennych dokumentów związanych z rejestracją PTA, zdeponowanych w Państwowym Archiwum Obwodu Lwowskiego (Державний архів Львівської області – ДАЛО, ф. 1, оп. 54, Сп. 1205).

Archiwalia niektórych polskich artystów związanych z antropozofią otrzymaliśmy w Zbiorach Specjalnych Instytutu Sztuki PAN (Archiwum Franciszka Siedleckiego, sygn. 1311, teczki I–X), a także w Zakładzie Zbiorów Specjalnych Biblioteki Narodowej (np. Papiery Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce, sygn. 7272; Dokumenty Franciszka Siedleckiego, sygn. 7269–7271; Materiały Zofii Jaegermann, rps akc. 19044) i innych archiwach polskich. Przedwojenne publikacje antropozoficzne przeznaczone do obiegu wewnętrznego oraz wydania ogólnodostępne znajdujące się w zbiorach polskich bibliotek publicznych i uniwersyteckich pozwoliły uzupełnić wiedzę na ten temat.

Szczególną wartość dla prowadzonych badań mają wspomnienia rosyjskich antropozofów⁵ dotyczące okresu powstawania

³ Niektóre dokumenty antropozoficzne z Niemiec znajdują się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Wojskowym w Moskwie (Российский государственный военный архив – РГВА), ale dostęp do nich jest utrudniony. Na obecnym etapie badań nie udało się stwierdzić, czy przechowywane są tam archiwalia polskie.

⁴ Zob. także: „Mitteilungen für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft”, „Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. Nachrichten für deren Mitglieder”, „Die Drei”, „Mitteilungen aus der Anthroposophischen Bewegung”, „Goetheanum. Freie Hochschule für Geisteswissenschaft. Ausblicke auf die Arbeitsjahre”, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben”.

⁵ Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный), публ. Дж. Мальмстад „Минувшее: Исторический альманах”, Paris 1988,

organizacji i budowy centrum antropozoficznego w Dornach, w których pojawiły się także unikalne charakterystyki Polaków. Rosyjski trop pozwolił również na odnalezienie w archiwach moskiewskich dokumentów związanych z promieniowaniem antropozofii na kulturę polską, np. w Oddziale Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 025) i Oddziale Rękopisów Instytutu Literatury Światowej Rosyjskiej Akademii Nauk (Отдел рукописей Института мировой литературы РАН им. А.М. Горького, фонд Л.А. Новикова).

Pomocne okazały się także archiwalia rodziny Drexlerów, zdeponowane w warszawskim Muzeum Niepodległości⁶ oraz w Muzeum im. Ireny i Mieczysława Mazarakich w Chrzanowie. Zaprowadziły nas one do żyjących w Chrzanowie, Gliwicach i Sopocie potomków tego lwowskiego rodu, którzy udostępnili nam materiały związane z kluczową postacią polskiej antropozofii – Amalią (Luną) Drexlerówną. Otrzymaliśmy pomoc także od członków działającego obecnie Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce. W ten sposób mogliśmy zapoznać się z będącymi w ich posiadaniu materiałami z okresu przedwojennego.

Wiele idei antropozoficznych i ich kontekstów stało się zrozumiałych dzięki wydatnej pomocy Wandy Chrzanowskiej z Dornach. Udostępniła nam ona materiały związane z udziałem w ruchu antropozoficznym trzech pokoleń jej rodziny oraz międzynarodowymi powiązaniami między zwolennikami Rudolfa

вып. 6, s. 337–450 (cz. 1), Paris 1989, вып. 8, s. 409–472 (cz. 2), Paris 1990, вып. 9, s. 409–488 (cz. 3); А. Белый, *Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, ред. В.М. Пискунов, коммент. И.Н. Лагутина, Москва 2000; М. Волошина [Сабашникова], *Зеленая змея. История одной жизни*, Москва 1993; А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002; Т. Киселева, *Эвритмическая работа с Рудольфом Штайнером*, Киев 2010, https://royallib.com/book/kiseleva_tatyana/evritmicheskaya_rabota_s_rudolfom_shteynerom.html [5.08.2018].

⁶ Szczegółowy opis zob. H. Wiórkiewicz, *Pamiętki Drexlerów w zbiorach Muzeum Niepodległości w Warszawie. Dar Jadwigi Kern-Balaty, „Niepodległość i Pamięć”* 2013, nr 3/4, s. 305–367; eadem, *Pamiętki lwowskiej rodziny Drexlerów w zbiorach Muzeum Niepodległości w Warszawie [w:] Dziedzictwo i pamięć Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. II Muzealne Spotkania z Kresami*, red. T. Skoczek, Warszawa 2017, s. 243–300.

Steinera. Polski antropozof, tłumacz i badacz neognozy Jerzy Prokopiuk oraz Barbara U. Stefaniuk niestrudzenie wspierali nasze poszukiwania, m.in. udostępniając archiwalia ze swoich zbiorów. Korzystaliśmy także z nielicznych publikacji naukowych⁷ dotyczących polskiej antropozofii⁸ oraz z opracowań na temat antropozofii europejskiej⁹, w tym także rosyjskiej¹⁰.

⁷ W toku prowadzonych kwerend nie znalazły potwierdzenia niektóre ustalenia dotyczące polskiej antropozofii (np. dat założenia pierwszych kół antropozoficznych na ziemiach polskich czy nazwisk członków oraz dynamiki rozwoju) poczynione przez wybitnego badacza dziejów masonerii Ludwika Hassa, zob. np. L. Hass, *Liberalowie, ezoterycy, pilsudzczy. Z dziejów polityki w Polsce w latach 1924–1928*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 3, s. 53–94.

⁸ Między innymi: B. Wiśniewska-Paź, *Spoleczny wymiar obiektu Goetheanum w Dornach i jego sensy edukacyjne*, Wrocław 2002; M. Rzeczycka, *Młodopolska antropozofia. Kraków i okolice [w:] Wokół wizji i fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008, s. 106–121; M. Leyko, *Teatr w krainie utopii*, Gdańsk 2013; M. Dobiasz, *Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia. Mit, utopia, rzeczywistość*, Gdańsk 2014; eadem, *Polish Enigma [w:] Ænigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art*, concept R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015. Wydanie czeskie: M. Dobiaszová, *Polská aenigma [w:] Ænigma. Sto let antroposofického umění*, koncepcje R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015.

⁹ Zwłaszcza: B. von Plato, *Zur Entwicklung der anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick*, Stuttgart 1986; *Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts*, hrsg. B. v. Plato, Dornach 2003 oraz rozszerzone wydanie internetowe: <http://biographien.kulturimpuls.org> [5.08.2018]; R. Saacke, *Die Formfrage der Anthroposophischen Gesellschaft und die innere Opposition gegen Rudolf Steiner*, Pyzdry 2000; M.M. Sam, *Eurythmie. Entstehungsgeschichte und Porträts ihrer Pioniere*, Dornach 2014; S.O. Prokofieff, P. Selg, *Konferencja Bożonarodzeniowa i powstanie nowych misteriów*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2017; *Ænigma. One Hundred Years....*

¹⁰ Na temat antropozofii rosyjskiej zob. H. Бонецкая, *Русская софиология и антропософия*, „Вопросы философии” 1995, № 7; К. Азадовский, *У истоков русского штейнерианства*, „Звезда” 1998, № 6; Г. Обатнин, *Иванов – мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)*, Москва 2000; R. von Maydell, *Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland*, Bochum 2005; М.Л. Спивак, *Андрей Белый – мистик и советский писатель*, Москва 2006; E. Biernat, „Doktor i Dornach”. *Wspomnienia o Rudolfe Steinrze [w:] Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczyk, L. Kalita, Gdańsk 2005; eadem, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner [w:] Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006 (seria „Światło i Ciemność”, t. 2); eadem, *Antropozofia w Rosji początku XX wieku [w:] Wschód-Zachód. Dialog kultur. Studia nad literaturą i językiem*, red. D. Werbińska, B. Widawska, Słupsk 2007; D. Oboleńska, *Путь к посвящению*.

Tak rozległa i wielowątkowa kwerenda związana z polskimi dziejami antropozofii dotychczas nie była prowadzona, co nie oznacza, że dotarliśmy do wszystkich źródeł – przeciwnie, z niewielkimi wyjątkami, nie udało się nam odnaleźć prywatnych archiwów przewodniczących i sekretarzy kół w przedwojennej Polsce: Jadwigi Siedleckiej, Luny Drexlerówny i Anieli Krzyżanowskiej. Przebogate archiwum Marii Przyborowskiej spłonęło w czasie wojny. Jednak i te dokumenty, które członkowie zespołu zdołali pozyskać, pozwoliły osiągnąć najpełniejszy jak dotąd (w sensie faktograficznym i ideowym) obraz przedwojennej polskiej antropozofii, jej źródeł, kręgu jej zwolenników i sympatyków oraz adwersarzy, przemian zachodzących w tej formacji i wpływu na kulturę.

Poniższa rekonstrukcja historii polskiej antropozofii powstała w oparciu o wskazane powyżej archiwalia i materiały, co zostało każdorazowo odnotowane w przypisach.

Początki antropozofii

O dziejach polskiej antropozofii nie sposób pisać bez zwrócenia się ku źródłom tego nurtu, rodzime wątki wplatają się bowiem w jego historię bardzo wcześnie. Istnieją wszakże dwie opowieści o początkach tego ruchu. W zależności od tego, czy autor pochodzi spoza Towarzystwa Antropozoficznego, czy też jest antropozofem, otrzymujemy dwa zasadniczo różne przekazy. W obydwu kluczową rolę odgrywa postać doktora filozofii Rudolfa Steinera, urodzonego w Kraljencu 25 lutego 1861 r., zmarłego w Dornach

Антропософские мотивы в романах Андрея Белого, Gdańsk 2009 (Biblioteka „Światło i Ciemność”); *eadem*, *Антропософские пророчества о России Николая Белозерова* [w:] *Literatura rosyjska XVIII–XXI w. W dialogu ze społeczną literacką i kulturową*, red. O. Główko, E. Sadzińska, Łódź 2010; *eadem*, *Антропософский странник Николай Белозеров*, „Slavia Orientalis” 2011, nr 4; M. Rzeczycka, *Русские символисты и антропософия. Мессиянский вопрос* [w:] *Messianic Ideas in Jews and Slavic Cultures*, eds. W. Moskovitz, S. Nikolova, Jerusalem – Sofia 2006 („Jews and Slavs”, vol. 18); *eadem*, *Дорнахский Genius Loci* [w:] *Вторые московские Анциферовские чтения. Сб. статей по материалам международной конференции, посвященной 140-летию В.Д. Бонч-Бруевича*, Москва 2014.

30 marca 1925 r. Ten badacz dzieł Goethego, filozof, reformator życia społecznego, pedagogiki, medycyny i rolnictwa, wszechstronny twórca i charyzmatyczny nauczyciel, a także – a może przede wszystkim – ezoteryk, stworzył system inicjacyjny, który przyciągnął wielu europejskich twórców, w tym również przedstawicieli polskiej kultury. To właśnie Steinerowi zawdzięcza swoje narodziny antropozofia, jeden z najbardziej wyrazistych i trwałych nurtów zachodniego ezoteryzmu XX w.

1.

Pierwsza opowieść o antropozofii, której warianty spotkać można w publikacjach pochodzących zarówno z początku XX w., jak i późniejszych, niekiedy skierowanych przeciwko Steinerowi i jego naukom, ale również neutralnych wobec niego, kładzie nacisk na teozoficzne źródła tego nurtu¹¹. Według tej opowieści, działalność i twórczość Steinera formalnie i ideowo wiązała się z teozofią, czego wyrazem było jego ponad dziesięcioletnie przewodniczenie sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego (Deutsche Sektion der Theosophischen Gesellschaft) – od 20 października 1902 r. do 14 stycznia 1913 r. – a także ponad półtora tysiąca wykładów wygłoszonych pod egidą tej organizacji¹² oraz publikacje w oczywisty sposób związane z teozofią – m.in. książka o znamienitym tytule *Theosophie*¹³, wydana w 1904 r. w Berlinie, i teozoficzny periodyk „Lucifer-Gnosis”, wydawany w latach 1903–1908. Trudno też zaprzeczyć, że członkowie sekcji niemieckiej TT byli teozofami i z teozofią się identyfikowali, chociaż nie zawsze głoszone przez nich poglądy były identyczne ze światopoglądem członków innych sekcji tej formacji.

¹¹ Zob. np. jedną z najwcześniejszych takich prac: L. Deinhard, *Das Mysterium des Menschen*, Berlin 1910, a także rodzimą przedwojenną publikację prezentującą podobne stanowisko: K. Wais, *Teozofja nowoczesna*, Lwów 1924.

¹² Szczegółowa chronologia wykładów Steinera zob. *География лекций Рудольфа Штейнера*, Библиотека духовной науки, http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Geo_Steiner [5.08.2018].

¹³ R. Steiner, *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, Berlin 1904, GA 9 (przyjęte w AAG oznaczenie dzieł Steinera), https://www.anthroweb.info/fileadmin/pdfs/1904_Theosophie.pdf [20.01.2018].

W myśl tej opowieści Towarzystwo Antropozoficzne (Anthroposophische Gesellschaft – dalej: TA), utworzone na przełomie lat 1912 i 1913, to organizacja powstała w wyniku konfliktu dwóch silnych osobowości walczących o dominację, tj. Annie Besant (1847–1933) – generalnej sekretarz Towarzystwa Teozoficznego z siedzibą w Adyarze na przedmieściach Madrasu (Ćennaj, Indie) i Steinera – przewodniczącego sekcji niemieckiej TT, a także w wyniku starcia dwóch koncepcji wyrastających z tych samych teozoficznych podstaw. Dominantą pierwszej, reprezentowanej przez teozofów z Adyaru, była szeroko pojmowana religijna tradycja Wschodu, podczas gdy druga, głoszona przez Steinera, sięgała przede wszystkim do tradycji tzw. ezoterycznego chrześcijaństwa. Rzeczywiście, co najmniej od Kongresu Teozoficznego w Monachium w 1907 r. między Steinerem a Besant dochodziło do ideowych sporów, do pewnego momentu jednak obie strony starały się rozstrzygać je pokojowo, w ramach wspólnych poszukiwań prawdy, ujętych zresztą w dewizę Towarzystwa Teozoficznego: „Nie ma religii wyższej niż prawda”. Konflikt osiągnął apogeum w 1911 r., gdy Besant przedstawiła światu nastoletniego Hindusa Jiddu Krishnamurtiego (1895–1986). Miał być on, jej zdaniem, mesjaszem, kolejną inkarnacją Chrystusa i nowym przewodnikiem ludzkości stojącym na progu nowej epoki. W wyniku sprzeciwu Steinera członkowie sekcji niemieckiej postanowili powołać własną organizację, niezależną od centrum w Adyarze.

Z tego punktu widzenia antropozofia to nurt o teozoficznych korzeniach, w którym dominuje ezoteryczna chrześcijańska tradycja Zachodu, a pewne elementy doktrynalne związane z filozofią indyjską zostały przez Steinera osobiście przededefiniowane i przystosowane do potrzeb nowej formacji, inne zaś pozostały takie same lub bardzo podobne jak w organizacji macierzystej.

2.

Według drugiego wariantu opowieści o antropozofii ruch ten narodził się nie w 1912 r., w wyniku rozłamu w Towarzystwie Teozoficznym, lecz już dziesięć lat wcześniej, w 1902 r., gdy Steiner stanął na czele sekcji niemieckiej TT, a jego wykłady zaczęły

gromadzić coraz liczniejsze grono słuchaczy¹⁴. Co prawda, odczyty te odbywały się pod protektorem Adyaru, filozof prowadził je jednak – zgodnie z umową z Besant – na własnych warunkach, głosząc poglądy oryginalne, w sposób zasadniczy odbiegające od myśli płynącej z Indii¹⁵. Formuła TT pozwalała na takie praktyki w ramach wspierania studiów porównawczych w zakresie religii, filozofii i nauki¹⁶.

Prelekcje przeznaczone dla uczniów oraz wykłady otwarte Steinera układały się najczęściej w kilkudniowe cykle tematyczne¹⁷. Organizowano je w dużych europejskich miastach, w wynajmowanych salach. Steiner wygłaszał je wyłącznie po niemiecku, co zawężało krąg jego słuchaczy do mieszkańców krajów niemieckojęzycznych, a także osób należących do uprzywilejowanych klas społecznych – europejskich elit: arystokracji i, przede wszystkim, wykształconego, najczęściej średniozamożnego mieszczaństwa i średniej inteligencji

¹⁴ Najszersze i najbardziej rzetelne omówienie powszechnej historii antropozofii, dokonane z pozycji antropozoficznych z dużą dbałością o zachowanie obiektywizmu, zob. B. von Plato, *Zur Entwicklung der anthroposophischen Gesellschaft...*

¹⁵ Zapewnienia o odrębności nauk Steinera od teozofii z Adyaru znajdujemy zarówno w wypowiedziach jego samego, jak i jego uczniów, por. np. R. Steiner, *Mein Lebensgang. Eine nicht vollendete Autobiographie*, mit einem Nachwort, hrsg. von Marie Steiner 1925, GA 28, Dornach 2000, Ab. XXXII: *Theosophie und Anthroposophie*, s. 416–431; A. Штеффен, *К истории антропософского движения. Изложение лекций, прочитанных Р. Штайнером перед членами Антропософского общества в Дорнахе 10–14 июня 1923 г.*, <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=4401> [18.08.2018], zob. także: H.W., *Wstęp do wydania w języku polskim* [w:] R. Steiner, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, GA 10, przeł. W. Wolański, H.K[unzek], Wilno 1929, s. III, gdzie stwierdza się: „Czytelnika otwierającego tę książkę uprzedzić należy, że autor jej nie czerpał swej wiedzy ani z dokumentów ezoteryzmu zachodniego, ani z tradycji wschodnich, że nigdy nie był on ani teozofem w znaczeniu przywiązany do ruchu propagandowego z Adyaru w Indostanie, ani okultystą, magiem czy mistykiem zachodnim, tym mniej spirytystą czy metapsychistą”.

¹⁶ To jeden z trzech zasadniczych celów Towarzystwa Teozoficznego, zob. tekst *Z dziejów polskiej teozofii* w niniejszym tomie.

¹⁷ Od 9 listopada 1888 r. do 28 września 1924 r. Steiner wygłosił 5965 wykładów, w tym ponad połowę w miastach niemieckich: Berlinie, Stuttgarcie, Monachium, Lipsku, Kolonii, Hamburgu, Kassel, Düsseldorfie, Hanowerze, Norymberdze i in. Wykłady prowadził także w Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, Francji, Norwegii, Finlandii i Czechosłowacji (*География лекций...*).

nierzadko o niemieckim rodowodzie, oraz artystów związanych z takimi ośrodkami jak Monachium, Berlin czy Wiedeń, którzy poszukiwali nowoczesnej ścieżki duchowego rozwoju i nowych perspektyw w sztuce. Z relacji uczestników wiadomo, że przyciągała ich charyzmatyczna osobowość twórcy antropozofii, a także jego erudycja i naukowy styl wypowiedzi. Friedrich Rittelmeyer (1872–1938)¹⁸ podkreślał, że to właśnie ów „intelektualny ton” obecny w wykładach i publikacjach Steinera zdecydował o jego przystąpieniu do antropozofów:

[...] wiedzę świata pięknie porozdzielaną powkładano tam [tj. w amerykańskich publikacjach teozoficznych, które czytał Rittelmeyer przed zapoznaniem się z myślą antropozoficzną] w starożytne szufladki [...]. Także Annie Besant i jej duchowi powinowaci nie sprawili mi żadnego niepokoju. Tam również duch składał się z mieszaniny dawnych pojęć z subiektywnymi uczuciami. Poza tym z pism tych unosił się pewien niezdrowy opar pewnego rodzaju pożądań, a nade wszystko żąda szczęścia. Jedyny, który wzbudził moje zainteresowanie, to był Rudolf Steiner. Lecz czyż nie spadł on przypadkiem z jakiejś innej planety? Jak można tak niesłychane rzeczy podawać jedne po drugich [...]? Czyż można o tak niesłychanych sprawach opowiadać z miną trzeźwego i suchego rejestratora? Wówczas nie miałem jeszcze najsłabszego pojęcia o tym, że Rudolf Steiner, zanim wystąpił przed ludźmi jako badacz duchowy, ukazał się światu przez swe dzieła filozoficzne w sposób uzasadniony i historyczny jako uczony. Nie wiedziałem, że był on doskonale obeznany z dziedziną nauk przyrodniczych, czułem tylko jedno, że tego człowieka należy brać poważnie. Ton jego wypowiedzi był tego rodzaju, że nie potrzebowałem się wstydzić przed Heglem i Fichtem¹⁹.

¹⁸ Friedrich Rittelmeyer – teolog i filozof, protestancki duchowny i wybitny niemiecki kaznodzieja. Znajomość ze Steinerem zawarta w 1912 r. skłoniła go do wstąpienia w szeregi Towarzystwa Antropozoficznego. W 1921 r. w porozumieniu z twórcą antropozofii zorganizował Wspólnotę Chrześcijan (Christengemeinschaft), której przewodniczył do śmierci.

¹⁹ F. Rittelmeyer, *Moje spotkania z Rudolfem Steinere* [*Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner*], z drugiego wydania 1928 r., przeł. J. Chudzikowska, b.d., mps przeznaczony dla członków Towarzystwa Antropozoficznego ze zbiorów Ireny Semenik, s. 6.

Steiner zdumiewał rzadko spotykanym u okultystów szerokim i niekonwencjonalnym ujęciem problemu. Każdy wykład przynosił nowe wątki i odkrywał niezwykle perspektywy. Na ten fenomen zwracał uwagę m.in. Franciszek Siedlecki (1867–1934), jeden z pierwszych polskich członków Towarzystwa Antropozoficznego, uczestnik budowy centrum antropozoficznego w Szwajcarii, ale dość sceptyczny słuchacz wykładów Steinera:

[...] Steiner ma jedną rzecz, która wszystkich ludzi ciekawych koło niego gromadzi – ciągle im mówi coś nowego, karmi ich ciekawość bez końca, a że oni znów nie patrzą na te rzeczy krytycznie, tylko je wchłaniają, więc stale są nowościami odżywiani. Żyją nie swoim życiem i nie swoimi myślami, lecz Steinera opowieściami. To bardzo wygodnie i kto się do tego przyzwyczaił, to mu trudno odwyknąć²⁰.

3.

Sam termin „antropozofia” (z gr. *ἄνθρωπος* – człowiek i *σοφία* – mądrość) po raz pierwszy pojawił się już na początku współpracy Steinera z teozofami – w 1902 r. w liście do Wilhelma Hübbe-Schleideny (1846–1916)²¹, stopniowo stając się słowem-kluczem wykładów i pism austriackiego ezoteryka. Proponując tę nazwę, twórca antropozofii kładł nacisk na wiedzę duchową jako system metod pozwalających na przemianę i rozwój istoty ludzkiej, zwracał uwagę na aktywną rolę człowieka w procesie kosmicznym, ale także na zasadnicze znaczenie impulsu Chrystusowego i Michaelowego (od imienia Archanioła Michała) oraz świadomego istnienia człowieka w świecie bytów duchowych – zwłaszcza istot lucyferycznych i arymanicznych, mających bezpośredni wpływ na los człowieka²². Ów impuls Michaelowy, funkcjonujący w polskiej tradycji antropozoficznej właśnie

²⁰ List Franciszka Siedleckiego do Stefana Markowskiego, 20 grudnia 1920 r., mps, Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN w Warszawie, Archiwum Franciszka Siedleckiego, sygn. 1311 (dalej: Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311), tecza II, list nr 85.

²¹ List z 16 września 1902 r., zob. R. Steiner, *Briefe II 1892–1902. Mit einem Nachtrag: 1883–1891. Mit einem einleitenden Vortrag und acht Tafeln*, hrsg. E. Froböse, W. Teichert, Dornach 1953, s. 297.

²² O antropozofii jako systemie inicjacyjnym zob. np. R. Steiner, *Przygotowanie do nadzmysłowego poznania świata i przeznaczeń człowieka*, GA 9,

w takiej formie językowej jako najbliższej hebrajskiemu imieniu Mika'el (מִיכָאֵל) – „kto jak Bóg”, ma zdaniem antropozofów wyjątkowe znaczenie dla naszej epoki. Zgodnie z przekazem biblijnym archanioł ten jest dowódcą anielskich hufców walczących ze smokiem, tj. z siłami zła, które w antropozofii konkretyzują się w postaci Arymana. W piśmiennictwie antropozoficznym Michael to centralna postać naszych czasów, nazywana także Duchem Czasu. Według Steinera pragnie on aktywnej współpracy z ludźmi, jest także największym rzecznikiem wolności człowieka²³. W tym sensie antropozofia zrodziła się z impulsu duchowego, płynącego właśnie od archanioła Michaela.

Steiner podkreślał znaczenie problemu wolności i indywidualności współczesnego człowieka, stojącego na progu nowej ery, bezbronny wobec nadciągających dziejowych burz i katastrof. Człowiek przełomu, zdaniem filozofa, nie mógł liczyć na pomoc twórczych sił duchowych, gdyż dawno utracił z nimi kontakt. Epizody rozmaitych nadzmysłowych doświadczeń, które współcześnie zdarzały się tylko nielicznym, także niewiele mogły pomóc, gdyż ludzie ci nie byli w stanie świadomie korzystać ze swych zdolności. Jasnowidzenie i inne formy spontanicznej transgresji Steiner określał wręcz mianem atawizmu, pamiątki po minionych epokach, gdyż, w jego przekonaniu, na wcześniejszych etapach rozwoju duchowa wiedza o prawach kosmicznych była dostępna wszystkim ludziom w akcie bezpośredniego poznania. Wraz z rozwojem indywidualności człowieka stopniowo przekształciła się ona w wiedzę ezoteryczną, przekazywaną poprzez misteria i religijne rytuały. Rozwój cywilizacji Zachodu spowodował, że wiedza ta, ze względu na niebezpieczeństwo wykorzystania jej w niewłaściwych celach, stała się depozytem ściśle chronionym przez nieliczne zamknięte grupy wtajemniczonych.

Steiner przekonywał, że w XIX w., gdy adepci ezoterycznych nauk uświadomili sobie, iż czas przemiany świata nieuchronnie się zbliża, zadecydowali o ujawnieniu rudymetów ezoterycznej

z czwartego wydania z upoważnieniem autora przetłumaczył J. R[undbaken], Warszawa 1912; *idem*, *Jak uzyskać poznanie...*

²³ Zob. *idem*, *Posłannictwo Archanioła Michała*, GA 194, przeł. E. i M. Waśniewscy, Gdynia 2001; S.O. Prokofieff, *Misterium Michaela*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2016.

wiedzy, by ludzie mogli z niej skorzystać. Narodziny spirytyzmu i mediumizmu, a następnie objawienia Mahatmów – tajemniczych nauczycieli Heleny Bławatskiej (1831–1891) jako inspiratorów nowoczesnej teozofii – wiązały się właśnie z procesem ujawniania owej tajnej wiedzy duchowej, pilnie strzeżonej przez całe stulecia. Jednak żaden z wymienionych nurtów ezoterycznych, według Steinera, nie dawał człowiekowi współczesnemu realnego wsparcia. Ani spirytyzm i mediumizm, ani teozofia w kształcie przekazywanym przez Bławatską, a potem jej następców, nie były w stanie odegrać swojej zasadniczej roli. Co prawda, pisma teozofów i innych ezoteryków mówiły o istnieniu uniwersalnej wiedzy duchowej, a nawet szczegółowo omawiały różne jej aspekty, ale dzieła te nie dawały dostępu do owych kosmicznych sił, których działanie opisywały.

Steiner, od lat najmłodszych posiadający „stałą nadświadcomość”²⁴, czyli – jak przekonywał – zdolność postrzegania owych kosmicznych sił i ich działań, a także – dzięki solidnemu wykształceniu akademickiemu – uzbrojony w instrumentarium naukowe, postanowił stworzyć system pozwalający współczesnym świadomie rozwijać nową percepcję. „Nie «mądrość o człowieku» jest prawidłową interpretacją słowa «antropozofia», mówił w 1923 r., lecz «świadomość jego człowieczeństwa»; to znaczy nastawienie na przemianę woli, na doświadczenie poznania, współprzeżywanie losu czasu po to, by dać duszy ukierunkowanie świadomości, Sophie”²⁵. Dzięki temu kontakt ze światem duchowym miał być nie tylko możliwy, ale mógł stać się stałym i zasadniczym elementem życia ludzi przyszłości. Nie była więc antropozofia propozycją światopoglądową w sensie ścisłym, lecz raczej epistemologią, sposobem poznania dostosowanym do możliwości ludzi współ-

²⁴ Według polskich uczniów i komentatorów Steinera to „taki stan jaźni, przed którą od jego lat chłopięcych otwierał się konkretny świat duchowy, nie w pojęciach czy wyobrażeniach, jak to ma miejsce w umyśle człowieka choćby nawet genialnego czasów naszych, ale w bezpośrednich przeżyciach wyższego rzędu, nadzmysłowych”, zob. H.W., *Wstęp...*, s. III.

²⁵ Cyt. za: P. Selg, *Przełomowy rok 1923. Droga Rudolfa Steinera do Konferencji Bożonarodzeniowej* [w:] S.O. Prokofieff, P. Selg, *Konferencja Bożonarodzeniowa i powstanie nowych misterii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2017, s. 29–30.

czesnych. W odróżnieniu od teozofii z Adyaru, która pozytywistyczny materializm próbowała połączyć ze starożytnymi formami duchowości Wschodu, antropozofia potraktowała materializm jako konieczny, ale przejściowy etap rozwoju nauki na Zachodzie. Steiner uważał, że zasadniczą zmianę zapowiedział Goethe, proponując przejście od hipotetyczno-dedukcyjnego modelu wnioskowania w naukach przyrodniczych do modelu opartego na tzw. prafenomenie lub protofenomenie, czyli dającym się zaobserwować przyczynowym związku wszelkich zjawisk. Kluczową była także idea metamorfozy roślin i zwierząt Goethego, zbieżna z konceptem platońskiego *eidos* (εἶδός). Rozwój nauk przyrodniczych, według Steinera, przynieść miał stworzenie fenomenologicznego obrazu świata, w którym wszystkie jego elementy zmysłowe i nadzmysłowe połączy się wzajemnych powiązań, niedostrzegana – na razie – przez pozytywistów.

Duchowe korzenie antropozofii sięgały, zdaniem jej twórcy, bezpośrednio zachodniej chrześcijańskiej tradycji ezoterycznej. Steiner podkreślał różokrzyżowy charakter antropozofii, nazywając siebie i swoich uczniów rzeczywistymi kontynuatorami dzieła mitycznego Christiana Rosenkreutza, żyjącego jakoby w latach 1378–1484²⁶.

Z tego punktu widzenia Steiner był niezależnym nauczycielem, który jedynie korzystał ze struktur Towarzystwa Teozoficznego dla głoszenia nauk dających ludziom XX w. możliwość wejścia na nowy etap rozwoju. Dzięki jego intensywnym działaniom sekcja niemiecka TT w ciągu dziesięciu lat skupiła

²⁶ Zob. R. Steiner, *Die Theosophie des Rosenkreuzers. Vierzehn Vorträge, gehalten in München vom 22. Mai bis 6. Juni 1907*, GA 99, Dornach 1985 (wyd. polskie: *Teozofia Różokrzyżowców*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2008). Olga Annienkowa (1884–1949), jedna z pierwszych uczennic Steinera, pisała około 1915 r.: „Ex Deo nascimur. In Christo mortimur. Per Spiritum Sanctum reviviscimus! Z Boga się rodzimy. W Chrystusie umieramy. Przez Ducha Świętego odrodzimy się! Te słowa są dewizą Towarzystwa Antropozoficznego, gdyż jest ono Towarzystwem Różokrzyżowców”, zob. О.Н. Анненкова, О „Мистериях” о-па Р. Штейнера, mps, Документы Ольги Н. Анненковой, Отдел рукописей Института мировой литературы РАН им. А.М. Горького, фонд Л.А. Новикова, s. 1 (przeł. M. Rzeczycka). Warto dodać, że uczniowie Steinera uważali go nie tylko za wtajemniczonego i adepta bractwa Różokrzyża, ale wręcz istotę duchową, która świadomie związała swój ziemski byt z antropozofią.

około 4 tys. członków²⁷. Na jej czele stał Steiner jako sekretarz generalny, a wspierała go we wszelkich sprawach organizacyjnych²⁸, a także artystycznych i wydawniczych Marie von Sivers (1867–1948), od 1914 r. jego żona.

4.

Od grudnia 1902 r. siedzibą sekcji i jej organizacyjnym centrum było mieszkanie Steinera przy Motzstraße 17 w Berlinie, gdzie od 1903 r. znajdowała się także redakcja czasopisma „Luzifer”, a następnie „Lucifer-Gnosis”, które tylko z nazwy przypominało teozoficzny periodyk założony przez Bławatską w Londynie w 1887 r.²⁹ Podstawową sferą aktywności w Berlinie była organizacja wykładów Steinera³⁰, a także działalność wydawnicza. Drugim, równie ważnym ośrodkiem, uformowanym po 1904 r. dzięki energicznym staraniom dwóch uczennic Steinera, artystek Sophie Stinde (1863–1915) i hr. Pauline von Kalckreuth (1856–1929), było Monachium. W ich domu przy Adalbertstraße 55 odbywały się spotkania członków sekcji i urządzano pierwsze przedstawienia misteryjnych dramatów Steinera. To właśnie w Monachium miał powstać specjalny budynek – Dom Słowa, Johannesbau³¹ – przeznaczony do realizacji projektów scenicznych, nad którymi Steiner pracował ze swoimi uczniami.

Te dwa ośrodki ukształtowały oblicze przyszłego Towarzystwa Antropozoficznego. W autobiografii Steiner zwracał uwagę na działanie dwóch rodzajów impulsów duchowych, płynących

²⁷ Według rejestru z 1913 r. Goetheanum Dokumentation Archiv C.01.019.001–C.01.019.002.

²⁸ Marie von Sivers, biele władająca pięcioma językami europejskimi, była także zaufaną tłumaczką Steinera.

²⁹ „Lucifer” – miesięcznik ukazujący się w Londynie od września 1887 r. do sierpnia 1897 r. w redakcji Heleny Bławatskiej, a następnie Mabel Collins (1851–1927).

³⁰ Berlińskie wykłady Steinera odbywały się we wtorki przy Geisbergstraße oraz w co drugi czwartek w Domu Architektów (Architektenhaus przy Wilhelmstraße 92/93).

³¹ Nazwa pochodzi od Johanna Thomasiusa, malarza, który wkracza na ścieżkę duchowej inicjacji – bohatera dramatów misteryjnych Steinera, por. R. Steiner, *Vier Mysteriendramen. Die Pforte der Einweihung, Die Prüfung der Seele, Der Hüter der Schwelle, Der Seelen Erwachen*, Dornach 1998, GA 14, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/014.pdf> [5.08.2018].

z Berlina i Monachium. Impuls berliński ezoteryk nazywał intelektualnym, a monachijski – artystycznym³². Rzeczywiście, zarówno wybór tematów wykładów, jak i działania podejmowane w obu ośrodkach, a nade wszystko środowiska skupione wokół Steinera w tych miastach, różniły się od siebie. Monachium, na przełomie wieków XIX i XX druga po Paryżu artystyczna stolica Europy, stało się miejscem narodzin swoistej międzynarodówki antropozoficznej, gdzie w latach 1904–1912 idee Steinera najsilniej oddziaływały na europejskich twórców. Wśród nich znaleźli się np. Wassily Kandinsky (1866–1924) i Hilma af Klint (1862–1944), twórcy malarstwa abstrakcjonistycznego, którego narodziny należy traktować jako bezpośredni efekt nauk autora *Filozofii wolności*³³.

To właśnie w tym okresie słuchaczami Steinera zostali Polacy³⁴. W jednym z listów do Sivers Steiner informował ją, że na wykła-

³² R. Steiner, *Mein Lebensgang...*, Ab. XXXVIII: *Der Münchner Theosophen-Kongreß*, s. 461.

³³ Zob. D. Oboleńska, *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация* [w:] *Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009, s. 90–110 (seria „Światło i Ciemność”, t. 3); *eadem*, *Путь Парцифалья в сценических композициях Василия Кандинского* [w:] *Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014, s. 147–169 (seria „Światło i Ciemność”, t. 5); D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862–1944)*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1, s. 85–100.

³⁴ Wśród korespondencji przechowywanej w Rudolf Steiner Archiv na uwagę zasługuje pierwszy zachowany list z Polski, skierowany do Steinera przez Stanisława Grzymałę-Siedleckiego (1877–1939) jeszcze w 1904 r. Autor, działacz społeczny i polityczny, zwracał się do twórcy antropozofii z prośbą o wyjaśnienie nurtujących go kwestii światopoglądowych. W zbiorach Goetheanum znajdują się także karty pocztowe, listy i rękopis artykułu Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) z lat 1909–1910. Polski filozof, którego koncepcje inspirowane ezoteryzmem stanowią wyrazisty akcent w przedwojennej myśli mesjanistycznej, usilnie zabiegał o spotkanie ze Steinerm, wysyłał mu swoje publikacje i wielokrotnie zachęcał do osobistej lub listownej dyskusji nad ideami antropozofii. W 1910 r. wysłał mu szkic swojego bardzo krytycznego artykułu, a nie doczekawszy się odpowiedzi, opublikował go w październiku tego roku w jednym z czasopism naukowych, zob. W. Lutosławski, *Rudolf Steiners sogenannte „Geheimwissenschaft”*, „Hochland Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst” 1910/1911, Jg. 8, H. 1, s. 45–58. Ten wątek doczekał się finału we wrześniu 1915 r., gdy Lutosławski przyjechał do Dornach, chcąc

dzie w Zurychu 13 listopada 1905 r. było dużo Rosjan i Polaków, którzy zostali najdłużej i zadawali mnóstwo pytań³⁵. Niestety, nie udało się ustalić ich nazwisk. Wiadomo natomiast, że w 1906 r. polska teozofka hr. Maria Batowska (1848–1911) pośredniczyła w wymianie listów między Steinerem a swoim „starym przyjacielem” Eduardem Schuré (1841–1929), autorem dramatów inicjacyjnych oraz traktatu *Wielcy wtajemniczeni* (*Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, 1889) – utworów bardzo popularnych wśród teozofów z otoczenia Steinera dzięki przekładom na język niemiecki Marie von Sivers³⁶.

W tym okresie do grona zwolenników Steinera dołączyli także polscy artyści, którzy w pierwszej dekadzie XX w. znaleźli się na Zachodzie, by doskonalić swój kunszt malarski i rzeźbiarski. Była wśród nich malarka Jadwiga (Wiga) Siedlecka (1877–1952), uczestnicząca w wykładach Doktora od 1907 r.³⁷ Dzięki jej entuzjastycznym listom do przyjaciół do grupy słuchaczy dołączył w 1908 r. krytyk literacki Artur

przedstawić Steinerowi swojego znajomego milionera z Ameryki zainteresowanego antropozofią, ale nie został przyjęty. Chociaż Steiner nie podjął polemiki z Lutosławskim, to w jego wystąpieniach znajdują się echa kontaktów z polskim filozofem, np. w wykładzie wygłoszonym w Dornach 22 kwietnia 1923 r. *Die menschliche Erkenntnisfähigkeit in der ätherischen Welt*, por. R. Steiner, *Was wollte das Goetheanum und was soll die Anthroposophie?*, GA 84, Dornach 1986, <http://www.bdn-steiner.ru/cat/ga/084.pdf#view=Fit> [23.08.2018]. Listy Lutosławskiego do Steinera obecnie są przygotowywane do publikacji.

³⁵ Zob. List Rudolfa Steinera do Marie Sivers, 14 listopada 1905 r. (Bazylea) [w:] *Rudolf Steiner, Marie Steiner-von Sivers. Briefwechsel und Dokumente 1901–1925*, GA 262, hrsg. H. Wiesberger, J. Zoll, Dornach 2002, s. 119, <http://fvn-archiv.net/PDF/GA/GA262.pdf> [16.07.2018].

³⁶ Zob. List Rudolfa Steinera do Eduarda Schuré, 20 grudnia 1906 r. [w:] *Rudolf Steiner, Marie Steiner-von Sivers...*, s. 167. Schuré był m.in. autorem dramatów misteryjnych *Le drame sacré d'Éleusis* (1890) i *Les enfants de Lucifer* (1900). Jego traktat *Wielcy wtajemniczeni* doczekał się po polsku kilku wydań i cieszył się dużą popularnością nie tylko w gronie ezoteryków. Pierwsza edycja pojawiła się w 1911 r. w wydawnictwie M. Arcta w przekładzie Władysławy Nideckiej.

³⁷ Siedlecka prawdopodobnie najpierw należała do koła we Francji. Z całą pewnością do sekcji niemieckiej TT została przyjęta 9 września 1911 r., wprowadzona przez Marthę Reiff-Busse i Elisabeth von Rosen, zob. *Register der Mitglieder der Deutschen Sektion der Theosophische Gesellschaft von 1902–1913* – kopia maszynopisu w zbiorach auterek (dalej: RMDSTG).

Górski (1870–1959)³⁸. W 1909 r. do sekcji niemieckiej wstąpił malarz Tadeusz Rychter (1870–ok. 1943)³⁹. Do galicyjskiego koła teozofów wprowadził go jeszcze w 1907 lub 1908 r. Mieczysław Geniusz (1853–1920)⁴⁰. On z kolei, dzięki staraniom Rychtera, podczas pobytu w Monachium w 1910 r. nie tylko poznał osobiście Steinera, ale nawet zaczął odgrywać w tym czasie rolę potencjalnego emisariusza antropozofii, z którym Polacy wiązali wielkie nadzieje⁴¹. W 1909 r. członkinią sekcji niemieckiej została rzeźbiarka i malarka Amalia (Luna) Drexler (1882–1933)⁴². Siedleckiej, Drexlerównie i Rychterowi, a także

³⁸ Za: M. Ziemska, *Jadwiga Siedlecka*, <http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?id=1362> [5.08.2018].

³⁹ Rychter wstąpił do sekcji niemieckiej TT w Berlinie 15 stycznia 1909 r., wprowadzony przez Kazimierza Zawadzkiego, zob. RMDSTG. 4 listopada 1912 r. w rejestrze TT odnotowano także członkostwo profesorowej Aleksandry Rychter (matki malarza). Jako osoby wprowadzające widnieją Tadeusz Rychter i Anna May.

⁴⁰ Zob. R. Biernacka, *Tadeusz Rychter*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/tadeusz-rychter> [6.08.2018]. Gabriela Zapolska skomentowała ezoteryczne zainteresowania Rychtera kąśliwą kantatą *Na przyjazd Tadeusza*, zob. *Listy Gabrieli Zapolskiej*, zebra. S. Linowska, t. 2, Warszawa 1970, s. 423. W jednym z listów do żony Rychtera, a swojej szwagierki Bronisławy Janowskiej-Rychter (1868–1953), polska pisarka utrzymywała, że jej wiedza w zakresie nauk tajemnych (zdobyta w Paryżu) jest znacznie większa niż Rychtera, ale nie obnosi się z nią tak jak on, zob. *ibidem*, list z lipca 1909 r., s. 436–437.

⁴¹ To bardzo interesujący wątek, wymagający jednak dalszych studiów. Ujawnił się on niedawno dzięki odkryciu korespondencji Rychtera i Drexlerówny do Geniusza z lat 1909–1912. Z listów Rychtera zdeponowanych w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy wynika, że Geniusz, który planował kupno ziemi w okolicach Krakowa, rozważał także zakup działki niedaleko Lwowa (w Snopkowie lub Zimnej Wodzie) i fakt ten konsultował ze Steinerm. Z tonu listów wynika, że plan ten miał dla korespondentów Geniusza duże znaczenie i już w 1909 r. znajdował się na zaawansowanym etapie realizacji. Można przypuszczać, że Steiner brał pod uwagę stworzenie w Małopolsce Wschodniej lokalnego, a może nawet głównego ośrodka antropozoficznego, jakim później stało się Goetheanum w Szwajcarii, zob. *Listy i karty Tadeusza Rychtera do Mieczysława Geniusza*, wrzesień 1909 r., 1910 r. [b.d.], 30 lipca 1910 r., 10 sierpnia 1910 r., 7 września 1910 r. (rps) oraz *Listy Amalii Luny Drexlerówny do Mieczysława Geniusza*, 28 października 1911 r., rps, 1 grudnia 1911 r., 26 lipca 1912 r., Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Korespondencja Mieczysława Geniusza, sygn. akc. 2511.

⁴² Została przyjęta do sekcji niemieckiej 9 września 1909 r. dzięki rekomendacji Sophie Stinde, zob. RMDSTG.

Geniuszowi należy przypisać szczególną rolę w tworzeniu polskiego ruchu antropozoficznego na początku XX w.

Narodziny Towarzystwa Antropozoficznego

1.

Koniec pierwszego dziesięciolecia XX w. zamknął pewien etap ewolucji tego nurtu, ostatecznie obnażając zasadnicze różnice między teozofią z Adyaru a nauką głoszoną przez Steinera, których nie dało się dłużej przemilczać. Proces ten osiągnął punkt zwrotny w 1907 r., kiedy doszło do wyraźnego oddzielenia zachodniej, różokrzyżowej szkoły ezoterycznej Steinera od wschodniej szkoły ezoterycznej Besant, a następnie w 1911 r., kiedy na arenie wydarzeń pojawił się wspomniany wcześniej Krishnamurti. Z punktu widzenia twórcy antropozofii rola mesjasza przypisywana młodemu Hindusowi przez Besant nie miała racji bytu, wynikała bowiem z niezrozumienia ostatecznej, eschatologicznej roli Chrystusa w procesie kosmicznym. W misterium Golgoty, jako centralnym wydarzeniu ziemskiej ewolucji w jego kosmicznym wymiarze, dokonała się, zdaniem Steinera, radykalna transformacja zarówno ziemskiej, jak i kosmicznej rzeczywistości. Ezoteryk mówił wręcz o fizycznej przemianie Ziemi⁴³. Dlatego nie mogło być mowy o kolejnej inkarnacji Chrystusa.

Wydaje się, że ta odległa od dogmatu chrystologia antropozofii, zanurzona jednakże głęboko w zachodniej tradycji chrześcijańskiej, ponadto konkretna, praktyczna propozycja drogi do wtajemniczenia, pozwalająca współczesnemu człowiekowi na takie rozwinięcie duchowych potencji, by mógł on brać udział w procesie kosmicznym (i to nie w charakterze biernego obserwatora, ale świadomego współuczestnika) oraz niezaprzeczalna charyzma Steinera, łączącego osobiste doświadczenia mistyczne z naukowym podejściem do spraw ducha, wyrastającym przede wszystkim z doświadczeń filozofii

⁴³ Por. R. Steiner, *Die Ätherisation des Blutes. Das Eingreifen des ätherischen Christus in die Erdenentwicklung* (wykład wygłoszony w Bazylei 1 października 1911 r.) [w:] *idem, Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit*, GA 130, Dornach 1995.

niemieckiej, odegrały decydującą rolę w procesie tworzenia i rozwoju sekcji niemieckiej jako odrębnego od teozofii modelu inicjacji, a następnie Towarzystwa Antropozoficznego jako niezależnej organizacji.

W wyniku sporu o pryncypia w latach 1911–1912 sekcja niemiecka dokonała kilkuetapowego odłączenia od Towarzystwa Teozoficznego. Najpierw 16 grudnia 1911 r. na Zgromadzeniu Ogólnym sekcji powołano Stowarzyszenie Pracy Antropozoficznej (*Bund für anthroposophische Arbeit*)⁴⁴. Bezpośrednią przyczyną powstania tej formacji było odwołanie przez Besant kongresu teozoficznego w Genui, zaplanowanego na wrzesień 1911 r., na którym, jej zdaniem, Steiner zamierzał narzucić uczestnikom swoje krytyczne poglądy wobec Adyaru⁴⁵. W wyniku zaostrzającego się sporu 8 grudnia 1912 r. zarząd sekcji niemieckiej wezwał swoich członków, by występowali z teozoficznego Zakonu Gwiazdy na Wschodzie (*Order of the Star in the East – OSE*), głoszącego mesjanistyczną misję Krishnamurtiego. Osoby, które nie podporządkowały się wezwaniu, miały zostać wykluczone z sekcji. Trzy dni później (11 grudnia) skierowano do Adyaru telegram z żądaniem dymisji Besant. 28 grudnia tego samego roku w Kolonii, podczas ostatniego Zgromadzenia Ogólnego sekcji niemieckiej TT, powołano do życia nową formację pod nazwą Towarzystwa Antropozoficznego (*Anthroposophische Gesellschaft*). Warto dodać, że jej członkowie jeszcze przez pewien czas nazywali siebie teozofami różokrzyżowymi⁴⁶. 14 stycznia 1913 r. Besant zamknęła sekcję niemiecką⁴⁷. Pierwsze Zgromadzenie Ogólne nowej organizacji, zwołane przez komitet założycielski w osobach Marie von Sivers, Michaela Bauera (1871–1929) z Norymbergi i Carla Ungera (1878–1929) ze Stuttgartu, odbyło się w Berlinie w dniach 2–3 lutego 1913 r.

⁴⁴ Zob. H. Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945*, Göttingen 2007, s. 154.

⁴⁵ *Ibidem*; A. Штеффен, *К истории антропософского движения...*

⁴⁶ S.O. Prokofieff, *Misterium Michaela...*, s. 30.

⁴⁷ Telegram obwieszczaający wykreślenie z Towarzystwa Teozoficznego antropozofowie otrzymali na początku lutego 1913 r.

2.

Z zachowanych archiwaliów wynika, że w 1913 r., już po ukonstytuowaniu się Towarzystwa Antropozoficznego, odnotowano udział Polaków, którzy należeli wcześniej do sekcji niemieckiej lub innych sekcji TT, lecz zdecydowali się przystąpić do nowej organizacji, najprawdopodobniej rezygnując z członkostwa w poprzedniej⁴⁸. Była wśród nich m.in. słynna filantropka księżna Maria Róża (Biszeta) Radziwiłłowa (1863–1941)⁴⁹, a także znany malarz, grafik i scenograf teatralny Franciszek Siedlecki (mąż Jadwigi Siedleckiej)⁵⁰, literat Jan Rundbaken (1883–1941)⁵¹ – pierwszy tłumacz prac Steinera na język polski, para artystów – Julia (1869–1941) i Kazimierz (1869–1929) Stabrowscy⁵², lwowskie malarki Elżbieta (Ela) Dziubaniuk (1881–1944)⁵³ i Maria Reutt (1875–1965), malarz Stanisław Stückgold (1868–1933) z żoną Elisabeth (1889–1961), malarz Stanisław Korzeniewski (1873?–1942), inżynier Jerzy Liliental, Jadwiga Steinbock, monachijski lekarz Władysław Klimaszewski i jego żona Jadwiga oraz Marian Wołowski, autor pierwszej polskiej publikacji o antropozofii⁵⁴. Pochodząca ze Lwowa

⁴⁸ Najwcześniejsze rejestry członków towarzystwa, poczynając od 1913 r., przechowywane w Goetheanum Archiv rozpoczynają się od numeru 2107, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv C.01.019.001; C.01.019.002. Według pracowników archiwum Goetheanum księgi z wcześniejszymi wpisami – od 1 do 2106 – zaginęły. Niektóre dane można sprawdzić w rejestrze sekcji niemieckiej TT, czyli RMDSTG, gdzie odnotowano także nazwiska Polaków.

⁴⁹ Do sekcji niemieckiej TT należała od 18 sierpnia 1910 r., zob. RMDSTG.

⁵⁰ Siedlecki został członkiem TA 20 listopada 1913, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv C.01.019.002.

⁵¹ Rundbaken wstąpił do sekcji niemieckiej TT 21 grudnia 1911 r., wprowadzony przez Siedlecką, zob. RMDSTG.

⁵² Stabrowscy stali się członkami TA 20 listopada 1913 r., równocześnie z Franciszkiem Siedleckim, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv C.01.019.002. Wcześniej Kazimierz Stabrowski był członkiem TT, zob. tekst *Z dziejów polskiej teozofii* w niniejszym tomie.

⁵³ Dziubaniuk przyjęto do sekcji niemieckiej TT 9 września 1911 r., tego samego dnia co Jadwigę Siedlecką. Wprowadziły ją Luna Drexler i Pauline von Kalckreuth, zob. RMDSTG. Do TA przystąpiła 7 marca 1913 r., zob. Goetheanum Dokumentation Archiv C01.019.001.

⁵⁴ Zygmunt Dworzak (Dworcak) z Warszawy, Helena Zielińska z Warszawy, Maria Nowakówna z Klagensfurtu, Lenora Foland z Grabarki, Eleonora

malarka i rzeźbiarka Irma Duceńska (1869–1932) dołączyła do grona antropozofów dopiero w 1915 r., kiedy przeprowadziła się do Monachium i weszła do tamtejszego środowiska artystycznego⁵⁵.

Pierwsze koła antropozoficzne na ziemiach polskich

1.

Już w 1913 r. powstały dwa pierwsze koła antropozoficzne w Warszawie⁵⁶. Należały one do najwcześniej zorganizowanych grup tej formacji, które zakładano przede wszystkim w dużych i średnich miastach Europy, na miejscu wcześniej działających kół związanych z sekcją niemiecką Towarzystwa Teozoficznego⁵⁷. Podobnie jak w przypadku wielu grup europejskich, na czele kół polskich stanęły kobiety. Pierwszym kierowała Jadwiga Siedlecka. Siedzibą koła było jej mieszkanie przy ulicy Czystej 6. O członkach grupy i jej działalności w tym okresie niewiele wiadomo. Maria Ziemska (1926–2010) twierdziła, że koło to działało już od 1912 r., wówczas jeszcze

Karaś z Warszawy, hr. Fanny Batowska z Paryża, Anna Zawistowska z Ascony, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv C.01.019.001; C.01.019.002.

⁵⁵ O Duceńskiej (Dutczyńskiej) zob. D. Kudelska, *Irma von Dutczyńska. Samodzielna kobieta – zapomniana artystka* [w:] *Od mistyczki do komediantki. Kobiety Europy epok dawnych – źródła i perspektywy*, red. J. Godlewicz-Adamiec, P. Kociumbas, M. Sokołowicz, Warszawa 2016.

⁵⁶ Listę grup antropozoficznych działających na świecie publikowano od 1913 r. w niemieckojęzycznym informatorze dla członków towarzystwa wydawanym w Kolonii. W numerach z kwietnia i lipca tego roku odnotowano adresy dwóch kół działających w Warszawie, zob. *Adressen von den Vertretern der Arbeitsgruppen der Anthroposophischen Gesellschaft*, „Mitteilungen für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft [Theosophischen Gesellschaft]” 1913, Nr. 2, s. 22; 1913, Nr. 3, s. 41. Informator był kontynuacją pisma „Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft”, wydawanego przez Mathilde Scholl z Kolonii w latach 1904–1913.

⁵⁷ W 1913 r. pierwsze koła antropozoficzne, wciąż sygnowane dodatkowo nazwą Towarzystwa Teozoficznego, działały oficjalnie w Niemczech (43 grupy), Austrii (6), Belgii (2), Czechosłowacji (2), Danii (1), Finlandii (5), Francji (3), Holandii (6), Norwegii (3), Rosji (2), Szwajcarii (8), Szwecji (3), USA (1), Wielkiej Brytanii (3) i we Włoszech (4), zob. *ibidem*.

pod egidą sekcji niemieckiej TT⁵⁸. Od 1913 r. musiała to być działalność wspierana przez Wołowskiego i Rundbakena, gdyż kierowniczką grupy w tym czasie dużo podróżowała – uczestniczyła w wykładach Steinera, a w latach 1914–1920 brała udział w budowie centrum antropozoficznego w Szwajcarii. Krótkie wizyty w Warszawie artystka poświęcała na propagowanie nauk Steinera. Wydarzeniem zakrojonym na dużą skalę było przygotowanie w stolicy cyklu wykładów barona Carla Alphonse’a Walleena (1863–1941), jednego z najaktywniejszych propagatorów idei Steinera w Europie. Było to prawdopodobnie już drugie publiczne spotkanie z myślą steinerowską w Warszawie, zorganizowane przez koło Siedleckiej⁵⁹. Wykłady odbywały się w dniach 19–26 lutego 1914 r. w Sali Ziemiaków przy ulicy Kopernika 14, gdzie Walleen prowadził dla antropozofów kurs przygotowawczy z *Wiedzy duchowej*, oraz w Sali Literatów i Dziennikarzy przy Brackiej 5, gdzie wygłaszał prelekcje dla publiczności niezrzeszonej. Zarówno sama Wiga Siedlecka jako inicjatorka grupy antropozoficznej, jak i prowadzone przez nią koło, które otrzymało imię Juliusza Słowackiego (w dokumentach niemieckojęzycznych występuje najczęściej pod nazwą Słowacki-Zweiges, natomiast w polskich archiwaliach jako Koło im. Słowackiego), odegrało niezwykle ważną rolę w dziejach przedwojennej i powojennej polskiej antropozofii⁶⁰.

Na czele drugiego warszawskiego koła, działającego przy Hożej 37, stała Alida von Ulrich (zm. 1927 w Arlesheim), pisarka i tłumaczka pochodząca z Rygi, członkini sekcji niemieckiej TT

⁵⁸ M. Ziemska, *Przyczynek do historii antropozofii w Polsce*, „Informator Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce” 2002/2003, s. 43.

⁵⁹ W liście do brata Stefana Markowskiego z 1 stycznia 1913 r. Siedlecka pisała o zorganizowanym przez nią niedawnym pobycie Walleena w Warszawie. Na noworocznym spotkaniu antropozofów w Kolonii Walleen miał opowiadać z entuzjazmem o tym wydarzeniu, zob. Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311, teczk. II, 11.

⁶⁰ Z kręgu Siedleckiej wywodziła się jedna z najbardziej wyrazistych postaci polskiej powojennej ezoteryki – Robert Walter (1908–1981). Z tego grona pochodziła także Maria Ziemska, od lat osiemdziesiątych XX w. inspiratorka edukacji antropozoficznej w Polsce. Z kolei uczniem Waltera jest Jerzy Prokopiuk, zob. M. Dobiasz-Krysiak, *Edukacyjny przełom demokratyczny w Polsce na przykładzie szkoły waldorfskiej*, mps pracy doktorskiej na prawach rękopisu, za zgodą autorki.

od 1910 r.⁶¹ Prowadzone przez nią koło antropozoficzne przetrwało jednak tylko kilka miesięcy, gdyż jego organizatorka wyjechała z Polski. W listopadowym informatorze z 1913 r. wymieniano już wyłącznie grupę Wigi Siedleckiej⁶².

W porównaniu z przedstawicielami innych nacji Polacy od początku byli w Towarzystwie Antropozoficznym stosunkowo nieliczni. Grono zwolenników Steinera stanowili przede wszystkim mieszkańcy krajów Zachodu, ale także Czesi, Słowacy i Finowie. Liczną i bardzo zaangażowaną grupą byli Rosjanie, których do antropozofii przyciągała Marie von Sivers, wychowana w Rosji i utrzymująca stałe kontakty z tamtejszymi teozofami, a także emisariuszka Steinera – Anna Minclowa (1865–1910), działająca wśród rosyjskich symbolistów⁶³. Kluczową rolę w integrowaniu międzynarodowej społeczności antropozoficznej odegrały wspomniane Sophie Stinde i Pauline von Kalckreuth, wokół których skupiało się środowisko monachijskie. To właśnie do tej artystycznej grupy trafiali w większości Polacy, co wyraźnie wpłynęło na specyfikę polskiej antropozofii i określiło krąg jej późniejszych zwolenników i sympatyków w kraju. Idee Steinera w tym środowisku wędrowały przede wszystkim drogą kontaktów artystycznych i towarzyskich. Doskonale ilustruje to przykład wspomnianego wcześniej

⁶¹ Zainteresowania religioznawcze i etnograficzne Ulrich wpisywały się w krąg głównych tematów teozoficznych związanych z ideą perenializmu. Na kongresie w Paryżu 4 czerwca 1906 r. wystąpiła ona z wykładem o rdzennych wierzeniach na Litwie i Łotwie oraz na Rusi przed przyjęciem chrześcijaństwa, przetłumaczyła także na język francuski *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego (*Genèse par l'ame*, przeł. A. d'Ulrich, Milano – Caen 1907).

⁶² „Mitteilungen für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft [Theosophischen Gesellschaft]” 1913, Nr. 4, s. 33. W spisie z kwietnia 1913 r. dwa koła warszawskie występują jako grupy działające w Polsce (Polen), w numerze listopadowym grupa Siedleckiej jest nazwana „kołem polskim” (Polnischer Zweig).

⁶³ Zob. M. Carlson, *Ivanov-Belyj-Minclova. The Mystical Triangle* [w:] *Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*, Firenze 1988; Г. Обатнин, *Вячеслав Иванов и смерть Л.Д. Зиновевой-Аннибал. Концепция „реализма”* [w:] *Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре*, Helsinki 1996; Н. Богомолов, *Анна-Rudolph*, „Новое литературное обозрение” 1998, № 29; *idem*, *Из оккультного быта «башины» Вяч. Иванова*, „Europa Orientalis” 1997, n. XVI/2.

Tadeusza Rychtera, który pełnił funkcję emisariusza Steinera i to nie tylko wśród Polaków.

2.

Tadeusz Rychter należał do grona monachijczyków – w 1896 r. studiował w akademii w Monachium u profesora Nikolaosa Gyzisa (1842–1901), malarza o zainteresowaniach spirytualistycznych, zwłaszcza w ostatnim okresie życia, kiedy trafił do niego polski artysta. Po powrocie do kraju Rychter działał m.in. w krakowskim środowisku kabaretu Zielony Balonik. Jak wspomniano wcześniej, w latach 1907–1908 artysta został żarliwym zwolennikiem poglądów głoszonych przez Mieczysława Geniusza. Kiedy w 1909 r. Rychter ponownie znalazł się w Monachium, nawiązał tam kontakty z malarzami i teozofami z sekcji niemieckiej⁶⁴. Wówczas poznał Annę von May (1864–1955) – była prywatną uczennicę Gyzisa. Von May i Rychter miał połączyć jeden z mistycznych obrazów ich nauczyciela – jego reprodukcja wisiała w monachijskim studiu artystki. Rychter wykonał kopię tego dzieła. Był to później ulubiony obraz uczniów Steinera, zajmujący honorowe miejsce w siedzibie sekcji w Monachium, czyli w słynnym domu Stinde i Kalckreuth⁶⁵. Ku niezadowoleniu rodziców Anna von May wkrótce została teozofką i razem z Rychterem podjęła pracę nad dekoracjami do misteryjnych dramatów Schuręgo, a później do misteriów Steinera, wystawianych w Monachium. Te spektakle obejrzała Luna Drexler, studiująca w tym czasie w stolicy Bawarii. Wstąpiła ona do sekcji prawdopodobnie właśnie dzięki Rychterowi. Jak twierdzi Spyros Petritakis, to Rychter około 1910 r. zainteresował Steinera mistyczną twórczością Gyzisa i stylem jego malarstwa⁶⁶. Dlatego, również dzięki inspiracji

⁶⁴ W rejestrze RMDSTG Rychter figuruje z kartą członkowską sekcji niemieckiej TT nr 1287 datowaną na 15 stycznia 1909 r.

⁶⁵ Za: S. Petritakis, *Quand le miroir devient lampion. Aspects de la réception de l'œuvre tardive de Nikolaus Gysis entre Athènes et Munich* [w:] *Quêtes de modernité[s] artistique[s] dans les Balkans au tournant du XX e siècle*, ed. C. Méneux, A. Sotropa, Paris 2016, s. 71–97, https://hicsa.univ-paris1.fr/documents/pdf/PublicationsLigne/Colloque%20Balkans/04_petritakis.pdf [21.07.2018].

⁶⁶ *Ibidem*.

Polaka, plany budowy sali wykładowej i teatralnej w Monachium, kreślone przez Steinera (ostatecznie niezrealizowane), zakładały powierzenie właśnie Annie von May wykonania malowideł ściennych w stylu zbliżonym do obrazów Gyzisa. Tak powstał słynny monumentalny tryptyk *Graal (od Salomona przez Gologotę do Christiana Rosenkreutza)* jej pędzla, który ostatecznie znalazł się w antropozoficznym ośrodku w Hamburgu⁶⁷.

Wybiegając nieco w przyszłość, w 1917 r., także dzięki Rychterowi, antropozofem został rzeźbiarz, jednocześnie doktor nauk medycznych, Henryk Kunzek (1871–1928)⁶⁸, z którym Rychter przyjaźnił się od czasów Zielonego Balonika. Z kolei w gronie Kunzeka znajdowali się zarówno lwowscy medycy-humaniści, jak i artyści, np. psychiatra dr Roman Zagórski (1875–1927), dyrektor szpitala w Kulparkowie (jego pierwsza i druga żona były później związane z antropozofią⁶⁹), a także lekarz, pisarz i kompozytor dr Stanisław Colonna-Walewski (1890–1928) i jego żona – aktorka Józefa (Junta) Rogosz-Walewska (1884–1968), poetka Bronisława Ostrowska (1881–1928) oraz jej córka – malarka i aktorka, a później eurytmistka, Halina Ostrowska-Grabska (1902–1990). Wśród znajomych Kunzeka był także Karol Homolacs (1874–1962), malarz, teoretyk sztuki i pedagog. Kunzek studiował z nim w latach

⁶⁷ M. Hauschka, *Das Triptychon „Gral” von Anna May („Von Salomon über Golgatha zu Christian Rosenkreutz” by Anna May-von Richter, München)*, „Das Goetheanum” 1975, Nr. 24, s. 187–190. Tryptyk nie przetrwał bombardowania miasta w 1945 r., ale zachowała się bardzo wyraźna, barwna fotografia tego dzieła.

⁶⁸ Zob. List Henryka Kunzeka do Rudolfa Steinera z 9 grudnia 1917, rps, wysłany do Rychtera, który pośredniczył w przekazaniu tej korespondencji, zob. Rudolf Steiner Archiv. List ten publikujemy w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, s. 96–97 (seria „Światło i Ciemność”).

⁶⁹ Józefina Rogosz-Walewska (*primo voto* Rogosz-Zagórska, *secundo voto* Rogosz-Pieńkowska), aktorka, poetka i powieściopisarka, należała do Koła im. Jana Łaskiego w Krakowie PTA (karta nr 58 z datą 1 stycznia 1924 r., Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001), któremu od 1928 r. przewodniczył jej trzeci mąż, dr Stanisław Colonna-Walewski. Druga żona Zagórskiego – Aleksandra Zagórska (1884–1955), żołnierz legionów i komendantka Ochotniczej Legii Kobiet, oficer Wojska Polskiego w stopniu podpułkownika, również była członkinią PTA w Kole Lwowskim (karta nr 87 z 7 lipca 1926 r., Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001).

1904–1905 w Akademii Colarossiego w Paryżu, a następnie działał w Warsztatach Krakowskich i wykładał w Państwowej Szkole Przemysłu Artystycznego w Krakowie. Właśnie w tej uczelni artystycznej od lat dwudziestych XX w. Homolacs prowadził cotygodniowe wykłady antropozoficzne. Przychodzili na nie studenci i pedagodzy tej placówki oraz inni zaprzyjaźnieni z nimi twórcy⁷⁰. Wymienione tu osoby były związane z antropozofią, która w sposób zasadniczy wpłynęła na postawy życiowe i artystyczne większości z nich. Ten niewielki fragment sieci powizań artystyczno-antropozoficznych, w jakich uczestniczył bądź które inicjował Rychter, pokazuje sposób oddziaływania idei Steinera w Polsce, które nieprzypadkowo – jak się wydaje – znalazły najsilniejszy odzew właśnie w środowisku artystów, a także lekarzy i pedagogów.

Warto dodać, że dzięki bliskim relacjom nawiązanym w okresie monachijskim i później dornachijskim, w latach dwudziestych i trzydziestych nadal utrzymywały się silne, często przyjacielskie więzi łączące antropozofów z Polski i Rosji⁷¹. Z monachijskiego źródła w latach 1910–1912 płynęły też najmocniejsze impulsy związane z budową Johannesbau, który miał się stać nie tylko salą wykładową, ale przede wszystkim niepowtarzalną sceną teatralną. Z tej międzynarodowej twórczej grupy rekrutowali się pierwsi wolontariusze, uczestniczący w budowie antropozoficznego centrum.

Kiedy 6 października 1913 r. władze Monachium ostatecznie odmówiły zgody na rozpoczęcie prac budowlanych w mieście, jeden z uczniów Steinera, stomatolog dr Emil Grosheintz Laval (1867–1946), ofiarował organizacji ziemię w Dornach pod

⁷⁰ Np. Halina (Helena) Staromiejska (1902–1993), artystka-antropozofka, która w latach dwudziestych była studentką Homolacsa. Nie można wykluczyć, że Homolacs zetknął się z antropozofią w czasie pobytu w Moskwie, dokąd został internowany na 43 miesiące w latach 1914–1918. Artysta pracował tam w Domu Polskim m.in. razem z Tadeuszem Micińskim (1873–1918), który, z kolei, uczestniczył w antropozoficznych wykładach Andrieja Bielego w 1916 r. Nazwisko polskiego pisarza nie figuruje jednak w rejestrach Goetheanum Dokumentation Archiv.

⁷¹ Np. z Harriet von Vacano (1862–1949) z Rewla (Tallina) – tłumaczką pism Władimira Sołowjowa (1853–1900) na język niemiecki oraz Aleksandrem Pozzo (1882–1941), rosyjskim prawnikiem-antropozofem.

Bazyleą, gdzie planowano wzniesienie głównej siedziby Towarzystwa Antropozoficznego. Tam rozpoczęła się budowa obiektu Johannesbau, który w 1917 r. przemianowano na Goetheanum⁷². Ta niezwykła budowla, dokładnie przemyślana przez Steinera, a zaprojektowana pod jego kierunkiem przez architekta Carla Schmid-Curtiusa (1884–1931), miała stać się centralnym punktem antropozofii⁷³, świątynią sztuki, sceną, a także – od przełomu lat 1923 i 1924 – siedzibą Wolnej Wszechnicy Wiedzy Duchowej (Freie Hochschule für Geisteswissenschaft), ezoterycznej szkoły nowego typu⁷⁴, inspirującej rozwój duchowy antropozofów, kształtującej nowe drogi w sztuce, pedagogice i różnych dyscyplinach nauki, jednym słowem – miejscem wykonywania się podstaw nadchodzącej epoki.

Goetheanum

1.

Powstanie Goetheanum należy uznać za najbardziej doniosłe wydarzenie w dziejach antropozofii. Była to praktyczna realizacja conceptów Steinera, poligon, na którym rozwijały się nowe artystyczne idee i społeczne formy, promieniujące na kulturę europejską XX w. Trzeba pamiętać, że nie był to przykład

⁷² Według Dino Wendtlanda kuratora sekcji malarstwa i grafiki Muzeum Sztuki w Goetheanum.

⁷³ Zob. B. Wiśniewska-Paź, *Společný wymiar objektu Goetheanum...*, s. 103–112.

⁷⁴ Wszechnica była kontynuacją szkoły ezoterycznej, w której w latach 1904–1914 Steiner prowadził tzw. lekcje ezoteryczne (ES). O ile jednak ES posiadały formułę „wewnętrznego kręgu”, charakterystyczną dla wielu formacji ezoterycznych, skupiając uczniów specjalnie zaproszonych przez Steinera, to formuła wszechnicy została ujęta bezpośrednio w statucie Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego jako otwarta dla każdego członka towarzystwa, który przejdzie podstawowy kurs wiedzy antropozoficznej. Dla osób pragnących osiągnąć kolejne stopnie wtajemniczenia, czyli zdobyć nie tylko wiedzę teoretyczną, ale pójść drogą rozwoju „wyższego ja”, były przewidziane aż trzy klasy wszechnicy odpowiadające trzem poziomom ezoterycznej inicjacji. Za życia Steinera wszechnica oferowała studia na poziomie pierwszej klasy, por. R. Steiner, *Die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft*, „Nachrichtenblatt” 20 Januar 1924, <http://fvn-archiv.net/PDF/GA/GA260a.pdf#page=108&view=Fit> [24.07.2018].

odosobniony. Próby wcielenia w życie idei opartych na ezoterycznych podstawach podejmowali już wcześniej teozofowie, a nieco później niż Steiner także zwolennicy Czwartej Drogi oraz przedstawiciele innych nurtów inicjacyjnych⁷⁵. Koncepcja Steinera zdumiewała jednak swoim rozmachem i odwagą. Projekt obejmował wzniesienie okazałego budynku, mającego cechy bardzo nowoczesne formalnie, ale jednocześnie nawiązujące symbolicznie do ośrodków misteryjnych z najdalszej przeszłości. Miał to być centralny punkt kolonii antropozoficznej, otoczony szeregiem mniejszych obiektów, m.in. stolarni, pracowni szklarskiej, wydawnictwa, kotłowni, budynków administracyjnych oraz domów mieszkalnych⁷⁶. Peter Selg podkreślał, że, zdaniem Steinera, „Goetheanum miało wykazać «[...]», że antropozofia zgodnie ze swoją istotą nie jest sekciarska, że chce podjąć wielkie zadanie naszych czasów, polegające na tym, by uchwycić promienie nowego światła duchowego, które stały się teraz dostępne dla ludzkości, i wprowadzić je w ludzką kulturę i cywilizację»”⁷⁷.

Kamień węgielny pod główną budowlę położono 20 września 1913 r. Wczesną wiosną 1914 r. ruszyły prace budowlane, do których zaangażowano trzy ekipy zawodowych robotników z Włoch, Niemiec i Szwajcarii. Stopniowo rosło także międzynarodowe grono wolontariuszy – uczniów Steinera, nazywanych „dornacherami”. Rosyjski symbolista Andriej Bieli (właśc. Boris

⁷⁵ Np. Centrum Towarzystwa Teozoficznego (Theosophical Society Headquarters) w Adyarze, założone w 1886 r. Podobną rolę, chociaż na dużo mniejszą skalę, odgrywał polski ośrodek teozoficzny w Mężeninie, zob. tekst *Z dziejów polskiej teozofii* w niniejszym tomie. W 1919 r. w Tyflisie okultysta Gieorgij Gurdżijew (ok. 1870–1949) powołał do życia Instytut Harmonijnego Rozwoju Człowieka, który trzy lata później przeniósł do Château Prieuré pod Fontainebleau we Francji. W 1921 r. nieopodal stolicy Bułgarii ezoteryk Beinsa Duno (właśc. Petyr Dynow, 1864–1944) stworzył szkołę inicjacyjną Białego Bractwa. Dwa lata później zorganizował pierwszy obóz w górach nad Siedmioma Jeziorami Riła, który dał początek wieloletniej tradycji letnich zgrupowań, podczas których praktykowano duchowe zasady życia sformułowane przez nauczyciela. Jelena (1879–1955) i Nikołaj Roerichowie (1874–1947), twórcy postteozoficznego systemu Agni Jogi, planowali założenie Zwienigorodu (Miasta-Ogniwa) w górach Ałtaj u podnóża Biełuchy, które miało być duchowym centrum świata.

⁷⁶ Zob. B. Wiśniewska-Paź, *Spółeczny wymiar obiektu Goetheanum...*, *passim*.

⁷⁷ P. Selg, *Przełomowy rok 1923...*, s. 13.

Bugajew, 1880–1934) w bardzo osobistej kronice tych czasów pisał, że liczba antropozofów, którzy zdecydowali się uczestniczyć w budowie, rosła stopniowo od kilkunastu osób, przybyłych wczesną wiosną 1914 r., do około dwustu w chwili wybuchu wojny w sierpniu tego roku. Wówczas szeregi antropozofów zaczęły topnieć, ponieważ wielu mężczyzn otrzymywało karty mobilizacyjne i wyjeżdżało na front⁷⁸.

Przyjeżdżający do Dornach musieli liczyć się z wieloma wyrzeczeniami. Trzeba było ponosić koszty mieszkania w drogiej Szwajcarii, składać się na wspólne życie w kolonii, zasilać zasoby finansowe towarzystwa. Wybór oznaczał najczęściej radykalną zmianę trybu życia. Dlatego pierwszymi i najliczniejszymi wolontariuszami, oprócz grupy zamożnych członków Towarzystwa Antropozoficznego, którzy nie musieli troszczyć się o sprawy finansowe, byli wspomniani przedstawiciele wolnych zawodów: artyści (malarze, rzeźbiarze, literaci). Zmiana miejsca zamieszkania była dla nich najmniej dotkliwa organizacyjnie, chociaż – najczęściej – trudna finansowo⁷⁹.

Antropozoficzna kolonia w Dornach i sąsiednim Arlesheim stała się miejscem wyjątkowego eksperymentu społecznego, polegającego na próbie stworzenia zrębów ponadnarodowego społeczeństwa przyszłości, opartego na nowych zasadach współżycia. Codzienna zespołowa praca na budowie, udział w wieczornych wykładach Steinera, indywidualne ćwiczenia duchowe zalecane przez Doktora, przygotowywanie spektakli misteryjnych i eurytmicznych, posiłki w wegetariańskiej kantine – wszystko tworzyło niepowtarzalną atmosferę wspólnoty. Nie oznacza to jednak, że nie dochodziło do napięć i konfliktów, nieuniknionych w gronie wyrazistych, twórczych osobowości. Po wybuchu wojny sytuacja dodatkowo się skomplikowała. Czterdzieści kilometrów dalej, na granicy niemiecko-francuskiej w okolicach Miluzy, od sierpnia trwał ostrzał doskonale słyszalny na wzgórzach Dornach,

⁷⁸ Zob. А. Тургенева, *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётанума*, Москва 2002, bez nazwiska tłumacza z niemieckiego, <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=7501> [24.07.2018].

⁷⁹ Na temat nieustannych kłopotów finansowych pisze np. Bieły, zob. *Андрей Белый и антропософия...*, вып. 6, *passim*.

gdzie ramię w ramię pracowali obywatele krajów zaangażowanych w działania wojenne po przeciwnych stronach. Samo przestawienie myślenia na inne tory, pozbycie się narodowych uprzedzeń, dających o sobie znać ze zdwojoną siłą, stanowiło dla wszystkich ogromne wyzwanie. Steiner wyjaśniał uczniom karmiczne znaczenie Wielkiej Wojny oraz innych konfliktów międzynarodowych, pod którymi kryć się miały zdarzenia zachodzące w świecie duchowym⁸⁰, kreślił też wizje przyszłych czasów oraz zasady życia w nowej społeczności. W czasie działań wojennych, pomimo trudności, budowę Goetheanum kontynuowano, co poza neutralną Szwajcarią byłoby niemożliwe.

3.

Warto zwrócić uwagę na rolę kobiet w realizacji tego przedsięwzięcia. Podobnie jak w całym Towarzystwie Teozoficznym, także i w sekcji niemieckiej, a później w Towarzystwie Antropozoficznym stanowiły one zdecydowaną większość (ok. 2/3 członków)⁸¹. Najnowsze badania potwierdzają ścisły związek kobiecej emancypacji z rozwojem ruchów ezoterycznych na przełomie wieków XIX i XX⁸². Wynikał on z samej koncepcji nowoczesnego zachodniego ezoteryzmu. W wielu jego nurtach kobiety uważano za bardziej wrażliwe na oddziaływanie „wyższych światów”, a zatem bardziej skłonne do jasnowidzenia czy innych form wrodzonej aktywności nadzmysłowej niż mężczyźni. W antropozofii pogląd ten uległ jednak modyfikacji. Steiner uważał, że celem współczesnego człowieka, bez względu na płeć, miał być w pełni

⁸⁰ R. Steiner, *Geschichtliche Symptomatologie. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 18. Oktober bis 3. November 1918*, GA 185, Dornach 1982, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/185.pdf> [6.08.2018]; zob. także: M. Rzeczycka, *Esoteric Mythologies in Action. Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy (From Ludvig A. Novikov's Archive)*, „Studia Humanistyczne AGH” 2017, vol. 16, no. 4, s. 49–57.

⁸¹ W 1910 r. pisał na ten temat Wincenty Lutosławski, podkreślając, że Steiner oddziałuje głównie na rozentuzjarmowane kobiety, a nie na intelektualistów – w domyśle: mężczyzn, zob. W. Lutosławski, *Rudolf Steiners sogenannte „Geheimwissenschaft”*..., s. 57.

⁸² Zob. K. Czeczot, *Nieswoim głosem. Widmo spirytyzmu krąży nad feminizmem*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 343–362; zob. także: A. Braude, *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Bloomington 2001.

świadomy (a nie instynktowny) rozwój duchowych potencji. To stawiało antropozofki w nowej sytuacji: były one traktowane na równi z mężczyznami, jako te, przed którymi stało zadanie wspólnego budowania podstaw nowej epoki.

Ta apostołska misja tworzenia zrębów nowej kultury i cywilizacji bez oglądania się na tradycyjne role społeczne okazała się bardzo kusząca. Znalazła ona żywy odzew wśród wykształconych, aktywnych zawodowo i nierzadko niezależnych finansowo Europejek, np. artystek czy lekarek, ale też nauczycielek i prawniczek, które miały odwagę i możliwości wzięcia udziału w tym niezwyklej eksperyment⁸³. Znajdowały one w naukach Steinera nie tylko odpowiedź na własne potrzeby duchowe, ale i możliwość realnego uczestnictwa w procesie tworzenia systemu społecznego przyszłości ramię w ramię z mężczyznami. W *Filozofii wolności* – jednej ze swych najważniejszych prac – Steiner podkreślał, że każda kobieta powinna decydować sama o wyborze swojej drogi rozwoju, bez oglądania się na najbardziej nawet progresywne wizje kobiecości kreślone przez mężczyzn⁸⁴. Wydaje się, że to bardzo nowoczesne podejście, koncentrujące się na problemie wolności kobiety jako autonomicznej jednostki, a nie tylko przedstawicielki swojej płci, zadecydowało o wyjątkowej popularności antropozofii wśród kobiet i ich czynnym udziale w budowie Goetheanum.

4.

Na podstawie wspomnień i rozproszonych archiwaliów udało się ustalić, że w latach 1914–1918 w budowie uczestniczyło kilkoro Polek i Polaków. Największe zasługi dla rekonstrukcji wydarzeń

⁸³ Lista aktywnych zawodowo antropozofek pierwszego pokolenia jest długa. Oto kilka przykładów: Nadieżda Grigorowa (1885–1954) i Ita Wegman (1876–1923) – lekarki, Tatiana Kisieliewa (1881–1970) – prawniczka, Edith Maryon (1872–1924), Luna Drexler, Imma Eckhardstein (1871–1930) i Irma Duczyńska – rzeźbiarki i malarki, Wiga Siedlecka, Elżbieta Dziubaniuk, Asia Turgieniewa (1890–1966) i Margarita Sabasznikowa (Wołoszyna, 1882–1973) – malarki, Maria Reutt – malarka i nauczycielka, por. *Anthroposophie im 20. Jahrhundert...*, <http://www.biographien.kulturimpuls.org/list.php> [5.08.2018].

⁸⁴ R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodznawczą*, GA 4, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 174.

ma wspomniany wcześniej dornachijski dziennik Bielego. Rosyjski symbolista skrupulatnie, choć z dużą dozą emocji, relacjonował przebieg prac i, co najważniejsze, opisywał złożone, zmienne relacje między budowniczymi⁸⁵. Jednym z pierwszych Polaków na budowie był wspomniany Tadeusz Rychter, któremu Steiner powierzył funkcję kierownika stolarni, a następnie organizatora pracowni barwnych rzeźbionych szkielek do okien Johannesbau-Goetheanum. Rychter został przedstawiony przez Bielego jako dobry duch Dornach, posłaniec Doktora, który skłonił wielu artystów do udziału w budowie (m.in. samego Bielego i jego żonę, malarkę Asię Turgieniewą), ale jednocześnie człowiek wtajemniczony w najgłębsze sprawy duchowe⁸⁶. Dzięki znajomości języka niemieckiego, polskiego oraz rosyjskiego – tego ostatniego zaledwie komunikatywnie, ale z wolą porozumienia – polski artysta pełnił funkcję pośrednika między Zachodem i Wschodem, wyręczając w tym niezawodną tłumaczkę Steinera – Marie von Sivers⁸⁷.

Z opowieści Bielego wynika, że Wigę Siedlecką, która w owym czasie oficjalnie reprezentowała polską antropozofię jako kierowniczkę wspomnianego koła działającego w Warszawie, rosyjski pisarz poznał w październiku 1913 r. podczas wykładów w Kristianii (Oslo)⁸⁸. Zaledwie miesiąc wcześniej, po obejrzeniu misterii Steinera w Monachium, mąż Wigi, Franciszek Siedlecki, spotkał się po raz pierwszy z twórcą antropozofii, który pozostawał pod wrażeniem jego niepowtarzalnej techniki akwaforty⁸⁹. Już w połowie kwietnia 1914 r., bezpośrednio po wykładach w Wiedniu i Pradze, obydwójce Siedleccy wraz z przyjaciółką Wigi, holenderską malarką Jeanne Marie (Sanne) Bruinier (1873–1951), przybyli do Szwajcarii z zamiarem

⁸⁵ Андрей Белый и антропософия..., вып. 8, s. 439.

⁸⁶ Ibidem, s. 409–472; *ibidem*, вып. 9, s. 409–488.

⁸⁷ А. Белый, Воспоминания о Штейнере..., s. 679.

⁸⁸ Андрей Белый и антропософия..., вып. 6, s. 378.

⁸⁹ 5 września 1913 r. Siedlecka pisała bratu o wrażeniach z Monachium: „[...] wspaniałe misteria [rodzaj dawnych greckich] były dawane przez nasze towarzystwo. Franek był zachwycony tym wszystkim!! [...] Franek też zapoznał się tu z moimi znajomymi. Bardzo się jego akwaforty podobały [...]. Uważają je za genialne rzeczy. Dr Steiner sam powiedział, że takiej techniki nie widział wcale na zachodzie Europy i nadzwyczajnie go komplementował”, zob. Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311, teczek II, k. 13, mps.

osiedlenia się w Arlesheim⁹⁰. Rychter, po objęciu kierownictwa pracowni szkła w Dornach, namówił na przyjazd Siedleckiego. Warto dodać, że możliwość wypracowania nowatorskiej techniki snycerskiej była dla Siedleckiego znacznie bardziej frapująca niż sama antropozofia, którą pasjonowała się jego żona. W skład zespołu Rychtera, oprócz Siedleckich, weszli bracia Hans (1883–1949) i Walo (1879–1928) von May oraz Anna von May (wówczas już związana z Rychterem), Niemka Emma Stolle (1871–1956), Rosjanin Konstantin Ligski (1885/1886–1931) i jego przyszła żona Gertrud von Orth, a także Rosjanka Asia Turgieniewa i jej siostra Natalia Turgieniewa-Pozzo (1885–1942)⁹¹.

Na początku współpraca układała się dobrze. Siedleccy przyjaźnili się z Rosjanami, wieczorami wspólnie organizowano spotkania. Z czasem sytuacja uległa zmianie. Siedlecki, jako najbardziej doświadczony artysta, chciał decydować o tym, kto powinien pracować przy rzeźbieniu szkła, ponieważ była to technika bardzo kosztowna, wymagająca wyjątkowej precyzji i uwagi. Pisał o tym Biely, który na początku towarzyszył żonie w pracowni Rychtera, a nawet sam próbował sił w nowym rzemiośle:

[...] szyby były odlane z kolorowego, jednolitego szkła [...] grubości nie mniejszej niż na cal; każde z okien składało się z trzech ogromnych szyb, w nich trzeba było ryć przy pomocy specjalnych aparatów, połączonych przewodem elektrycznym do bormaszyny; praca odbywała się na platformach jeżdżących na szynach; żeby szkła nie pękały od przegrzania podczas borowania, były polewane przez cały czas wodą. Musieliśmy więc pracować w kauczukowych fartuchach i rękawicach, żeby do cna nie przemoknąć. Na początku trzeba było jednak na próbnym kawałkach szkła nauczyć się techniki prowadzenia linii, pogłębiania ich, zdejmowania szklanych warstw; trzeba było nauczyć się trzymania aparatu, bo gdy tylko włączaliśmy zasilanie, to całe ciało zaczynało dygotać, a wiertło natychmiast wyskakiwało z ręki i uderzało w szkło: szkło – pękało;

⁹⁰ Zob. M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 119.

⁹¹ *Die Goetheanum-Fenster – Sprache des Lichtes. Entwürfe und Studien. Mit Wortlauten Rudolf Steiners, Berichten über die Arbeit an den Fenstern und Radierungen von Assja Turgenieff sowie einer Bilddokumentation über die Entstehung der Fenster*, Dornach 1996, s. 106–107.

trzeba było więc najpierw wyrobić mocny chwyt aparatu w ręce; rozbicie szyby oznaczało stratę 20 tysięcy franków (każda szyba kosztowała do 20 tysięcy franków). W tym czasie chodziliśmy do Rychtera ćwiczyć na próbnych kawałkach szkła⁹².

Ku oburzeniu Rychtera i Rosjan Siedlecki krytykował artystyczne umiejętności Steinera, forsował własne koncepcje, bez skrupułów ingerując w „nieprofesjonalne” szkice Doktora⁹³. Gdy w 1915 r. Rychter otrzymał wezwanie na front⁹⁴, wówczas „prawem starszeństwa” Siedlecki objął po nim pracownię, wygrywając tym samym batalię „o estetykę” okien Goetheanum. Zostały one wykonane na podstawie rysunków Steinera, ale połowa stanowiła „kompozycje udoskonalone” przez Siedleckiego, zdaniem Rychtera – „okaleczone”, a w opinii niezadowolonego Bielego – wykonane „na modłę Wyspiańskiego”⁹⁵. O wspólnej pracy nad szybami pisała Siedlecka w 1915 r.:

⁹² Андрей Белый и антропософия..., вып. 6, s. 394–395 (przeł. M. Rzeczycka). Z relacji Bielego wynika, że jedna z wielkich czerwonych szyb pękła, gdy próbowała w niej rzeźbić niedoświadczona w tej sztuce Natalia Turgieniewa-Pozzo, zob. *ibidem*, s. 407.

⁹³ W odpowiedzi na artykuł Wilhelma von Eiffa o witrażach Goetheanum, zamieszczony w 39 numerze „Goetheanum” z 1925 r., Franciszek Siedlecki pisał: „Jeszcze coś z historii pracy nad witrażami. Od początku funkcjonowały dwie tendencje: niektórzy proponowali jedynie, aby powiększyć szkice dr. Steinera – ale ja byłem zdania, że powinny one być poddane artystycznej obróbce. Toczyły się w tej materii dość zacięte boje, a moja koncepcja zwyciężyła po długim czasie, lecz i w trakcie pracy starano mi się przeszkadzać, np. podczas nieobecności dr. Steinera przyszła do pracowni komisja w celu sprawdzenia, czy moje kartony są zgodne ze szkicami. Połowa witraży to powiększone szkice, inne są udoskonalonymi przeze mnie kompozycjami”, zob. List Franciszka Siedleckiego do Wilhelma von Eiffa ze Szkoły Rzemiosła Artystycznego w Stuttgarcie adresowany do redakcji czasopisma „Goetheanum”, 5 października 1925 r., rps, Dokumenty Wilhelma von Eiffa, Rudolf Steiner Archiv (przeł. K. Arciszewska-Tomeczak).

⁹⁴ Artysta uczestniczył w kampanii w Karpatach. Jego wojenne losy wiąży się z Warszawą, Lwovem i Wiedniem. W 1918 r. powrócił do Monachium, a potem do Dornach, gdzie pracował do 1924 r. Wraz z Anną May-Rychter wyjechał wówczas do Jerozolimy, gdzie artyści otrzymali zlecenie na wykonanie polichromii w jednej ze świątyń. Rychter uczył tam rysunku. Jesienią 1939 r. wyjechał do Polski, żeby realizować zlecenie związane z renowacją malowideł w kościele (jego adresu nie udało się ustalić). W 1941 r. został uznany za zaginionego, ale w biogramach pojawia się także data śmierci – 1943.

⁹⁵ А. Белый, Воспоминания о Штейнере..., s. 475.

Teraz pracujemy w pracowni okien – olbrzymie okna z jednej sztuki 3 m 70 [cm] wysokości na 70 cm szerok[ości] z grubego bardzo szkła fioletowego. Robimy z Frankiem cztery takie okna według naszych rysunków. Praca polega na snycerstwie w szkłe motorem elektrycznym, który porusza kamień bardzo twardy. Grawuje [tak w tekście] się w szkłe rysunek. Jest to bardzo interesująca robota i bardzo nas zajmuje. Na obiady, podwieczorki i kolacje schodzimy się we wspólnej jadalni, tak zwanej kantynie. Jest nas ze 150 osób najrozmaitszych narodowości i klas społeczeństwa, począwszy od grafów i baronowych aż do skromnych biurowców. [...] Jedzenie, oczywiście, ściśle wegetariańskie na stołach z desek sosnowych i takichż ławkach, bez serwet. Jest bardzo prymitywnie, ale zdrowo i serdecznie podane. Jest w tym i garstka artystów, w tym licząc poetów, śpiewaczki, muzyków, malarzy itd. Narodowości naliczyłam 12⁹⁶.

Siedlecki pracował w Dornach do jesieni 1919 r. Gdy po wielu staraniach otrzymał wreszcie prawo wjazdu do Polski, opuścił Szwajcarię, by rozpocząć pracę w niepodległej ojczyźnie. Wówczas wystąpił z Towarzystwa Antropozoficznego, uważając, że był w nim jedynie gościem⁹⁷. Co ciekawe, w kraju zamierzał otworzyć własną pracownię snycerki barwnych szkielek, traktując siebie i Wigę jako wyłącznych depozytariuszy tej unikalnej techniki. Artysta sprowadził nawet z zagranicy odpowiednią maszynę⁹⁸. Pomimo krytycznej postawy wobec nauk Steinera w późniejszej twórczości Siedleckiego, w tym także w jego publikacjach o sztuce, widać wyraźne inspiracje antropozoficzne⁹⁹. W 1926 r. we francuskojęzycznym wydaniu *Genezis*

⁹⁶ List Jadwigi Siedleckiej do Stefana Markowskiego, 26 stycznia 1915 r., mps, Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311, teczk. II, 21 (17a).

⁹⁷ Do Stefana Markowskiego pisał: „[...] z Towarzystwa Antropozoficznego wystąpiłem. Poznałem na miejscu, co to jest i do czego dąży. Nigdy nie byłem jego zwolennikiem, a tylko gościem”, cyt. za: W. Dudzik, *Franciszek Siedlecki. Kalendarium biograficzne* [w:] F. Siedlecki, *O sztuce scenicznej*, wybór i oprac. W. Dudzik, Wrocław 1991, s. 18.

⁹⁸ List Franciszka Siedleckiego do Stefana Markowskiego, 3 lipca 1921 r., mps, Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311, teczk. II, 132 (90).

⁹⁹ O antropozoficznej twórczości Siedleckiego zob. M. Dobiasz, *Polish Enigma...*, s. 294–298.

z *Ducha* Słowackiego znalazło się dziesięć litografii Siedleckiego utrzymanych w nastroju nawiązującym do okien Goetheanum¹⁰⁰.

Siedlecka pozostała w antropozoficznej kolonii kilka miesięcy dłużej niż mąż. Dopracowywała wówczas jeszcze detale szyb, uczestniczyła w wykładach Steinera, ponieważ najprawdopodobniej chciała wziąć udział w oficjalnym otwarciu Goetheanum we wrześniu 1920 r.¹⁰¹ Później kilkakrotnie przyjeżdżała do Dornach oraz innych ośrodków w Europie jako kierowniczka Koła Słowacki i żarliwa propagatorka antropozofii w Polsce. Wśród jej zainteresowań, rozwijanych jeszcze w czasach wizyt w berlińskiej siedzibie towarzystwa¹⁰² i później podczas budowy Goetheanum, pozostawała eurytmia, nowa dyscyplina artystyczna, terapeutyczna i pedagogiczna stworzona przez Steinera i jego żonę, stanowiąca połączenie ruchu scenicznego, muzyki oraz – w niektórych swoich formach – recytacji¹⁰³. Było to – jak kiedyś miał się wyrazić Steiner – „w jakimś stopniu odrodzenie starożytnej sztuki świątynnego tańca, ale w całkowicie współczesnej formie”¹⁰⁴. Tatiana Kisieliewa, jedna z najwybitniejszych eurytmistek pierwszego pokolenia antropozofów, pisała, że Steiner dał ludziom sztukę ruchu, łączącą ich ponownie z duchową ojczyzną, ale już na nowym poziomie, na innym etapie metamorfozy, który w pełni odpowiadał fizyczno-duchowo-psychicznemu statusowi współczesnego człowieka, a także aktualnym realiom świata duchowego¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Zob. J. Słowacki, *La Genèse par l'esprit*, trad. par St. Dunin-Karwicki, dix autolithographies de François Siedlecki, Warszawa 1926, <http://www.polona.pl/dlibra/doccontent2?id=12595> [5.08.2018].

¹⁰¹ Zob. M. Dobiasz, *Polish Enigma*..., s. 291.

¹⁰² Т. Киселева, *Эвритмическая работа*.... W 1913 r. w Berlinie Siedlecka brała udział w narodzinach eurytmii razem z Marie von Sivers i jej siostrą Olgą (1863–1917), Tatianą Kisieliewą, Mietą Pyle-Waller (1883–1954) z Holandii, Louise Clason (1873–1954) z Wielkiej Brytanii oraz Lillą Harris (1870–1937) i Gracją Ricardo (1871–1955) z USA.

¹⁰³ 28 sierpnia 1913 r., z okazji dnia urodzin Goethego, odbył się pierwszy występ eurytmiczny w Monachium oraz wykład Steinera, por. R. Steiner, *Ein-führende Worte anlässlich der ersten Eurythmie-Aufführung*, GA 277A, Dornach 1998. Na temat eurytmii zob. także: Т.М. Сурина, *Рудольф Штайнер и российская театральная культура*, Москва 2014; Т. Киселева, *Эвритмическая работа*....

¹⁰⁴ Т. Киселева, *Эвритмическая работа*... (przeł. M. Rzeczycka).

¹⁰⁵ *Ibidem*.

W międzynarodowym gronie eurytmistek – artystek najczęściej niezwiązanych wcześniej ze sceną i aktorstwem – Siedlecka brała udział w przygotowywaniu m.in. scen z II części *Fausta* Goethego (*Ägäisches Meer*), gdzie grała postać filozofa Talesa. Uczestniczyła także w opracowywaniu scenicznym humoresek poety-antropozofa Christiana Morgensterna (1871–1914) oraz w pracach nad podstawowymi figurami eurytmii (*Gruppenstandardformen*)¹⁰⁶.

Eurytmią zajmowały się w Dornach także inne polskie artystki. Oprócz Siedleckiej w przygotowaniu pierwszych spektakli brały udział dwie wspomniane wcześniej lwowianki – Ela Dziubaniuk, która w niedługim czasie weszła w skład sztandarowego zespołu eurytmistek, demonstrujących tę nową sztukę także za granicą, oraz Luna Drexler. W sierpniu 1915 r. obie uczestniczyły wraz z siedemnastoma eurytmistkami z innych krajów w przygotowaniu spektaklu Steinera *Zwölf Stimmungen* (*Dwanaście nastrojów*). Drexler w grupie dwunastu eurytmistek wcielała się w zodiakalny znak Raka (jego symbolem planetarnym jest Luna), a Dziubaniuk wraz z sześcioma innymi eurytmistkami, przedstawiającymi ruchy planet – w znak Saturna¹⁰⁷. Dzięki staraniom tych trzech Polek – Siedleckiej, Dziubaniuk i Drexler – eurytmia stała się w latach dwudziestych i trzydziestych ważnym elementem popularyzacji idei Steinera w II RP.

Drexler i Dziubaniuk, a także prawdopodobnie Maria Reutt¹⁰⁸, przybyły do Dornach, podobnie jak Siedlecki, już w 1914 r.

¹⁰⁶ W tym gronie znalazły się artystki, które w Dornach postanowiły spróbować sił w rodzącej się dziedzinie sztuki, m.in. Tatiana Kisieliowa, Margarita Sabasznikowa, siostry Natalia i Asia Turgieniew, a także Erna van Deventer-Wolfram (1894–1976), Edith Maryon, Alice Fels (1874–1973), Soffy von Wallen-Rosenberg (1861–1940), Elisabeth Vreede (1879–1943), por. M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 107, 121, 147.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Zob. Luna Amalia Drexlerówna. *Szkic do życiorysu*, mps w prywatnych zbiorach rodziny artystki. Na końcu tego piętnastostronicowego tekstu z licznymi odręcznymi poprawkami i dopiskami znajduje się adnotacja: „Warszawa, dnia 5 listopada 1937 r. Na życzenie członków warszawskiego koła imienia Rudolfa Steinera ten życiorys opracowała Maria Reutt”. Autorka pisała, że gdy wybuchła Wielka Wojna, ona także przebywała w Dornach, jej nazwisko nie figuruje jednak na listach dornacherów, co może oznaczać, że przyjechała tam na krótko.

Dziubaniuk, artystka, której nazwisko pojawia się w polskich publikacjach bardzo rzadko¹⁰⁹, odegrała ważną rolę w dziejach ruchu antropozoficznego na Zachodzie, przede wszystkim jako bliska współpracownica i uczennica Marie Steiner, a następnie popularyzatorka eurytmii w Europie. Jak wspomniano, Polka uczestniczyła w zajęciach eurytmicznych od momentu narodzin tej dyscypliny. Bardzo szybko sama zaczęła prowadzić lekcje dla dzieci i młodzieży. Jej zajęcia w Dornach nie ograniczały się do eurytmii. W międzynarodowym gronie artystów, jako doświadczona malarka, pracowała nad motywem „persko-germańskiej inicjacji” – fragmentem wieloczęściowego symbolicznego malowidła w małej kopule Johannesbau-Goetheanum¹¹⁰. Marie Steiner po latach wspominała jej pracowitość i wyjątkową otwartość na innych ludzi. Kisieliewa zapamiętała ją również jako osobę bardzo przyjacielską i zawsze chętną do pomocy:

Przyjaźnie nastawiona, wychodziła ludziom naprzeciw, była niezwykle silnie związana ze światem i ze wszystkim, co się działo wokół niej. Szła przez życie, chętnie służąc pomocą, z życzliwym zainteresowaniem i wewnętrznym zaangażowaniem w sprawy innych¹¹¹.

Niewątpliwie najbardziej utalentowaną i uznaną spośród polskich artystek w Goetheanum była Luna Drexler, która miała za sobą wystawy w kraju i za granicą, stypendium Prix de Rome i liczne nagrody. Elę Dziubaniuk artystka знаła jeszcze ze Lwowa, gdzie

¹⁰⁹ Zob. H. Bartnicka-Górska, J. Szczepińska-Tramer, *W poszukiwaniu światła, kształtu i barw. Artyści polscy wystawiający w Salonach paryskich w latach 1884–1960*, Warszawa 2005, s. 303; zob. także: M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 44, 88, 109–111; T. Kisseleff, *Zum Tode von Ella Dziubaniuk*, „Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. Nachrichten für deren Mitglieder” 1944, Nr. 12. Listy Dziubaniuk do Marie Steiner oraz jej fotografia znajdują się w Rudolf Steiner Archiv.

¹¹⁰ Razem z Hermanem Lindem (1863–1923), Richardem (1867–1943) i Hilde (1874–1943) Pollak-Karlin, Lotus Péralté (1862–1953), Otilie Schneider, Arildem Rosenkranzem (1870–1964), Margaritą Sabasznikową, Luise Clason, Mietą Pylle-Waller oraz Janne-Marie Bruinier, zob. D. Wendtland, *Traces of Colour. Rudolf Steiner's Sketches for the Cupola Paintings of the First Goetheanum and the Training Path for Painters* [w:] *Ænigma. One Hundred Years...*, s. 217; zob. także: M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 109.

¹¹¹ M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 109–110.

razem uczęszczały na pensję¹¹², a później z Paryża i Monachium, gdzie studiowały i wstąpiły do sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego. W Dornach, jako doświadczona rzeźbiarka, Drexler weszła w skład zespołu „kosmicznych dzięciołów”, głównie rzeźbiarzy i architektów, pracujących nad obróbką wielkich drewnianych elementów architektonicznych: kolumn, kapiteli i architrawów, wykonanych z różnych gatunków drewna. Kształtowano je w taki sposób, by jedna forma „wyrastała” z poprzedniej, co miało wyrażać ideę ewolucji kosmicznej i jednocześnie odwoływać się do koncepcji metamorfozy Goethego. Kolumny wspierały sklepienie większej okrągłej sali, która zachodziła na mniejszą, także okrągłą. Kształty i ornamenty rzeźbionych elementów, podobnie jak wzory barwnych okien, odzwierciedlały duchowy świat antropozofii, wyrażając go w nowatorskiej formie artystycznej. Steiner pragnął, by nie były one rezultatem intelektualnej analizy, lecz efektem żywego duchowego doświadczenia pracujących tam artystów. Dlatego podkreślał on znaczenie spójności estetycznej wszystkich elementów – ich forma wynikała z podobnych duchowych przeżyć. Dzięki stałej obecności Steinera, udzielającego adeptom rad bezpośrednio na stanowiskach pracy, jego wykładom, które odbywały się nawet kilka razy w tygodniu, a także regularnym praktykom duchowym (przede wszystkim medytacjom), życie i twórczość dornacherów stanowiły całość, stając się elementami wtajemniczenia.

Dwuczęściowa konstrukcja Goetheanum, z wyraźnie odzwierciedloną we wszystkich szczegółach ideą przemiany form, miała być tożsama z procesem ezoterycznej inicjacji, przejścia człowieka współczesnego z jego zwykłą jaźnią ku wyższemu „ja”, które w istocie ludzkiej istniało jeszcze nieuświadomione lub było już uświadomione, lecz jeszcze nie przeżyte. Dzięki temu wizyta w powstającej budowli miała w przyszłości odgrywać rolę szczególnego rodzaju medytacji, pozwalającej zrozumieć i, co najważniejsze, duchowo doświadczyć działania

¹¹² Do Sióstr Benedyktynek Ormiańskich, zob. J.Z. Tacakiewicz-Lipińska, *Wspomnienie o Zofii z Jarockich Świątkowskiej*, <http://www.lwow.com.pl/swiatkowska/zofia.html> [15.08.2018].

prawa analogii między mikrokosmosem człowieka a makrokosmosem wszechświata. Oś symetrii przenikała dwie kopuły Goetheanum w kierunku ze wschodu na zachód, odwołując się do ezoterycznego konceptu Wschodu jako symbolu oświecenia i źródła wtajemniczenia, zgodnie z formułą *Ex Oriente Lux*¹¹³. Obie nachodzące na siebie kopuły pokryte szmaragdowo połyskującym łupkiem, sprowadzonym specjalnie z Norwegii, były widoczne z daleka, ale jednocześnie pozostawały ukryte między wzgórzami otaczającymi Dornach. Zgodnie ze steinerowską fenomenologią cały świat był złożonym systemem znaków, odwołujących się do wyższej rzeczywistości, których znaczenie antropozofowie uczyli się rozpoznawać.

Jak przekonywali uczestnicy budowy, rzeźbienie elementów architektonicznych Johannesbau-Goetheanum wymagało dużej siły fizycznej ze względu na wyjątkową twardość zastosowanych gatunków drewna¹¹⁴. Młodzi artyści, uzbrojeni w drewniane młoty i dłuta¹¹⁵, pracowali w niedużych, kilkusobowych zespołach, nadających formy poszczególnym detalom wnętrza. W pismach polskich antropozofów można natknąć się na informację, że nadzór nad pracą grup rzeźbiarskich Steiner powierzył Lunie Drexler. Pisała o tym m.in. Maria Reutt we wspomnieniu pośmiertnym o Drexlerównie¹¹⁶. Niestety, w Dornach nie udało się potwierdzić tego faktu. Zachowały się za to wspomnienia Bielego, będącego przez kilka miesięcy jednym z „kosmicznych dzieciółów”. Artysta szczegółowo opisał konflikt z czeską rzeźbiarką Manią Kacer (lub Kacher, 1870–1936), która od kwietnia do czerwca 1914 r. kierowała pracami rzeźbiarskimi na archi-

¹¹³ Na temat koncepcji Goetheanum zob. np. R. Steiner, *Kunst und Anthroposophie. Der Goetheanum-Impuls. Vorträge und Ansprachen, Dornach, 21. bis 27. August 1921, darunter eine Fragenbeantwortung, eine Bauführung, sowie drei Ansprachen zu Eurythmie-Aufführungen mit sieben Autoreferaten*, GA 77, Dornach 1997 oraz B. Kowalewska, *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotraką, Chartres a Warszawą*, Kraków 2015, s. 231. Na temat założeń ideowych architektury antropozoficznej zob. także: B. Wiśniewska-Paź, *Spoleczny wymiar obiektu Goetheanum...*, s. 84–102; M. Rzeczycka, *Дорнахский Genius Loci...*, s. 416–428.

¹¹⁴ Zob. Андрей Белый и антропософия..., вып. 6, s. 386.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 378 i nn.; Luna Amalia Drexlerówna..., s. 4.

¹¹⁶ Luna Amalia Drexlerówna..., s. 4.

trawach¹¹⁷. Z opowieści Bielego wynika, że Steiner powierzał kierownictwo poszczególnych grup rzeźbiarzom z największym doświadczeniem. Drexlerówna mogła więc rzeczywiście nadzorować jeden z zespołów artystów kształtujących trzony filarów lub kapitele. Rosyjska malarka Margarita Sabasznikowa, która, podobnie jak Biely, pracowała m.in. przy architrawach, zapamiętała Drexlerównę jako wielką entuzjastkę antropozofii i patriotkę:

[...] polska artystka całą swoją postawą przypominała rycerza czasów średniowiecza. Była to dusza do głębi przepełniona płomiennym entuzjazmem. Jej głos wibrował od emocji. Podobnie jak jej rodacy, była żarliwą patriotką i później, po zakończeniu I wojny światowej, służyła swojej ojczyźnie jako posłanka na sejm i przewodnicząca Towarzystwa Antropozoficznego [...]. To dzięki niej miałam okazję zapoznać się z mistycznymi naukami Wrońskiego i Mickiewicza¹¹⁸.

Rozwój antropozofii w niepodległej Polsce

1.

Drexlerówna pracowała w Dornach do końca wojny¹¹⁹. W 1918 r., gdy sytuacja społeczno-polityczna w Europie uległa radykalnej zmianie, większość polskich antropozofek i antropozofów powróciła do odrodzonej ojczyzny¹²⁰. Dla wielu z nich koncepcje społeczne Steinera, obejmujące nie tylko reformę szkolnictwa czy medycyny, ale zmianę całej koncepcji ustrojowej, w oparciu o tzw. trójpo-dział¹²¹, wydawały się wówczas nie tylko możliwą, ale i bardzo

¹¹⁷ Zob. *Андрей Белый и антропософия...*, вып. 6, s. 378–387.

¹¹⁸ М. Волошина [Сабашникова], *Зеленая змея...*, s. 199–200 (przeł. M. Rzeczycka).

¹¹⁹ Przez ręce rzeźbiarki przechodziła wówczas korespondencja rodaków, którzy na jej szwajcarski adres wysyłali listy przeznaczone dla osób w innych zaborach, zob. *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 5.

¹²⁰ Z polskich dornacherów jedynie Rychter po wojnie i odzyskaniu przez Polskę niepodległości powrócił do Dornach. Jak wspomniano, w 1924 r. z Anną von May wyjechał do Jerozolimy, zob. E. Levy, *Anna von May-Rychter*, <http://www.biographien.kulturimpuls.org/detail.php?id=1436> [5.08.2018].

¹²¹ Zob. R. Steiner, *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, GA 23, przekład jedynie autoryzowany Jadwigi Siedleckiej i Tadeusza

pożądaną ścieżką rozwoju dla II Rzeczypospolitej. Zdaniem polskich antropozofów wyjątkowa duchowość Polaków, ukształtowana przez dramatyczną historię w niewoli trzech mocarstw, była fundamentem, na którym należało tworzyć nowe społeczeństwo zgodnie z założeniami nauk Steinera. Praca w kraju i rozwijanie lokalnych struktur Towarzystwa Antropozoficznego odgrywały więc rolę misji specjalnej, aktu o znaczeniu jednocześnie lokalnym – patriotycznym – i uniwersalnym. Antropozofia miała wspierać Polaków w ich rozwoju duchowym. Odrodzona z popiołów Polska, inspirowana antropozofią, miała z kolei pokazać światu właściwą ścieżkę rozwoju. Misja Europy Środkowej i Wschodniej była tematem wielu wykładów Steinera¹²², stając się jednym z ważniejszych czynników przyciągających do antropozofii przedstawicieli elit tych krajów, w tym także Polaków. Z drugiej strony warto zauważyć, że polscy antropozofowie nie dążyli do bardzo intensywnej ekspansji organizacyjnej. Być może wiązało się to z opinią Steinera o nieprzystawalności współczesnej polskiej mentalności do antropozofii, od czego miały wszakże istnieć nieliczne, acz chlubne wyjątki¹²³.

W 1916 r., gdy Drexler wyjechała na krótko z Dornach i przybyła do Lwowa, udało jej się zorganizować ośmioosobową grupę sympatyków antropozofii, która spotykała się, by wspólnie czytać

Witkowskiego, Warszawa [1927]; *idem, Kurs ekonomji społecznej. 14 wykładów wygłoszonych w r. 1922 ze stenogramu nie sprawdzonego przez autora*, GA 340, przeł. Dr M. P. O. [Maria Paulina Orsetti, 1880–1957], Warszawa 1935; *idem, Sedno kwestji społecznej*, autoryz. przekł. M. O. [Orsetti] i M. W. [Marian Wołowski], Warszawa 1938.

¹²² Zob. np. wykłady Steinera dla rosyjskich antropozofów w Helsinkach z 11 kwietnia 1912 r. pt. *Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen* oraz z 5 czerwca 1913 r. pt. *Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita*, GA 158, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/158.pdf> [4.04.2018]; zob. także: P. Штейнер, *Иносказательность истории. Девять лекций, прочитанных в Дорнахе с 18 октября по 3 ноября 1918 года*, Москва 2002; S.O. Prokofieff, *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.

¹²³ Tę opinię powtarzał potem polski uczeń Steinera Robert Walter: „Antropozofia nie jest dla Polaków, tu jest wymagany zupełnie inny poziom świadomości, którego Polacy na ogół nie osiągają, poza nielicznymi oczywiście, a i tak ci nieliczni bardzo często się ludzą”, cyt. za: J. Prokopiuk, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice 2004, s. 45.

wykłady Steinera¹²⁴. Po trzech latach, w związku ze stanowiskiem Kościoła rzymskiego zakazującym katolikom uczestnictwa w grupach teozoficznych (a za taką hierarchowie kościelni uważali antropozofię)¹²⁵, to pierwsze nieformalne koło lwowskie uległo rozwiązaniu. Wkrótce jednak z inicjatywy Drexler, Reutt oraz Zofii Kozłowskiej utworzono we Lwowie nową grupę, już zgodnie z zasadami przyjętymi na przełomie lat 1912 i 1913 w całym Towarzystwie Antropozoficznym¹²⁶. Pozwalały one zrzeszać się antropozofom zarówno w kołach przypisanych bezpośrednio do centrali w Dornach, jak i włączać swoje grupy do większych formacji lokalnych¹²⁷. Grupa lwowska została zarejestrowana w 1921 r. przy lokalnym ośrodku w Stuttgarcie¹²⁸.

To pierwsze legalnie działające koło w Galicji zostało podzielone na dwie sekcje: przygotowawczą i członkowską. W pierwszej zapoznawano kandydatów z założeniami antropozofii, w drugiej, przeznaczonej dla osób, które przeszły już kurs wstępny i otrzymały karty członkowskie, czytano i omawiano wykłady Steinera. Była to standardowa struktura obowiązująca w całej formacji. Spotykano się dwa razy w tygodniu. Przez

¹²⁴ Zob. *Historia ruchu antropozoficznego we Lwowie*, 1924 (bez daty dziennej), Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 100).

¹²⁵ 18 lipca 1919 r. ukazał się watykański dekret *Suprema S. Congregatio S. Officii* w sprawie teozofii, gdzie stwierdzano, że na pytanie, czy „nauki, które dziś nazywają teozoficznymi, można pogodzić z nauką katolicką, czy zatem wolno [katolikowi] zapisywać się do towarzystw teozoficznych, brać udział w ich zgromadzeniach, czytać ich książki, wydawnictwa periodyczne, i w ogóle pisma, udziela się we wszystkich przypadkach odpowiedzi odmownej”, zob. *Suprema S. Congregatio S. Officii*, „Acta Apostolicae Sedis”, A. XI, vol. XI, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-11-1919-ocr.pdf> [31.10.2017], a także [b.a.], *Spirytyzm i teozofia*, „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, 1 marca 1921 r., s. 10–12. Na temat utożsamiania teozofii i antropozofii w Kościele zob. np. K. Wais, *Teozofia...*, *passim*; ks. M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, „Przegląd Powszechny” 1926, R. 43, t. 171, s. 3–23.

¹²⁶ Zob. *Rzut zasad Towarzystwa Antropozoficznego, 1913 r.* oraz *Historia ruchu antropozoficznego we Lwowie, 1924 r.* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 91–95, 100.

¹²⁷ Zob. *Rzut zasad Towarzystwa...*

¹²⁸ *Historia ruchu antropozoficznego...*, s. 101.

osiem miesięcy na przełomie lat 1922 i 1923 w Kole Lwowskim odbywał się także wstępny kurs eurytmiczny, który prowadziła Drexler wspierana przez Elę Dziubaniuk – wówczas już doświadczoną eurytmistkę z grupy Marie Steiner¹²⁹. Na wykłady do Lwowa przyjeżdżali także antropozofowie z innych polskich miast, m.in. wspomniany dr Henryk Kunzek z Krakowa oraz Hugo Griebisch (1877–1927), generał Wojska Polskiego, który należał do najdawniejszych uczniów Steinera jeszcze z sekcji niemieckiej¹³⁰.

W związku z rosnącą liczbą chętnych z Krakowa pod koniec 1922 r. podjęto decyzję o utworzeniu koła w tym mieście. Jego przewodniczącym został Kunzek, który sprawował tę funkcję aż do śmierci w 1928 r. Obowiązki sekretarza pełnił wspomniany wcześniej dr Stanisław Colonna-Walewski. Spotkania odbywały się w willi przyjaciół Drexlerówny, znanych krakowskich wydawców i księgarzy Anieli (1883–1956) i Mariana (1880–1964) Krzyżanowskich, przy Wyspiańskiego 15, a także w atelier Homolacsa w PSPA przy ulicy Smoleńsk 9.

2.

W grudniu 1922 r. Kunzek jako przewodniczący nowo powstałego koła wyjechał do Dornach, żeby spotkać się ze Steinerem i zarządem towarzystwa. Był wówczas świadkiem pożaru Goetheanum¹³¹. W nocy z 31 grudnia 1922 r. na 1 stycznia 1923 r. drewniana budowla wsparta na betonowym cokole niemal doszczętnie spłonęła. Dla antropozofów był to ogromny cios, chociaż od kilku miesięcy spodziewano się ataku¹³². Okoliczni mieszkańcy, zwłaszcza ci, którzy nie utrzymywali osobistych kontaktów z antropozofami, od początku odnosili się do Steinera i jego uczniów z podejrzliwością, a niekiedy z jawną wrogością, podsycaną

¹²⁹ *Ibidem* zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 102.

¹³⁰ Griebisch posiadał kartę członkowską nr 3648 (Goetheanum Dokumentation Archiv C.001.019.001). W 1919 r., w stopniu podpułkownika, został przyjęty do Wojska Polskiego, gdzie dosłużył się najwyższych stopni i odznaczeń. Był m.in. członkiem Biura Ścisłej Rady Wojskowej, por. H.P. Kosk, *Generalicja polska*, t. 1, Pruszków 1998.

¹³¹ *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 5.

¹³² P. Selg, *Przełomowy rok 1923...*, s. 20.

przez miejscowy kler¹³³. Oskarżano antropozofów o niemoralne zachowania, herezję, satanistyczne praktyki, a nawet działalność szpiegowską¹³⁴. Zamknięta międzynarodowa społeczność, wyraźnie odróżniająca się strojami¹³⁵ i sposobem bycia od mieszkańców sielskiego, ale konserwatywnego Dornach i Arlesheim, budziła lęk. Wspólnotę traktowano jak niebezpieczną sektę, której należało się pozbyć „dla dobra lokalnej społeczności”. Sprawie nie służyły także wewnętrzne konflikty, które wówczas trawiły antropozofów, a których echa wydostawały się na zewnątrz¹³⁶. Steiner zdawał się wiedzieć, co czeka Goetheanum. Od zmierzchu do świtu budowlę pilnował strażnik-wolontariusz.

Ogień umiejętnie podłożony przez podpalacza wiele godzin tlił się między drewnianymi ścianami budynku. Jego trzaski słyszano, ale nikt nie potrafił zlokalizować jego źródła¹³⁷.

¹³³ Margarita Sabasznikowa pisała po latach: „Pstrokate towarzystwo na ulicach Dornach i Arlesheim zupełnie nie przypominało miejscowych obywateli. Było ono pstrokate w dosłownym sensie. Jak dziś widzę śliczną i miłą Polkę z Paryża [Elę Dziubaniuk – M.R.] w nieprawdopodobnie wielkim kapeluszu, jaskrawo pomarańczowej czy czerwonej sukni, która przechadza się z eleganckim muzykiem z Holandii. Albo francuską artystkę z jej jak gdyby z antycznych czasów pół orlą, pół lwią twarzą, z krótkimi włosami, w obcisłej, podobnej do koszuli krótkiej sukni bez rękawów w kolorze piasku pustyni, z wielkimi szmaragdami i topazami na palcach o długich paznokciach, które w zimne dni chowała w futrzany szal. [...] U nas do późna świeciło się światło, co wydawało się [mieszkańcom wsi] bezsensowną rozrzutnością. Niebawem także ksiądz w kościele katolickim zaczął w swoich kazaniach nazywać antropozofię «antychrześcijańską nauką»”, zob. М. Волошина [Сабашникова], *Зеленая змея...*, s. 238–239 (przeł. M. Rzeczycka).

¹³⁴ Zob. Андрей Белый и антропософия..., вып. 9, s. 415.

¹³⁵ Sceniczne kostiumy eurytmistek, złożone z długich luźnych szat z długimi rękawami, przewiązanych w pasie wstążką, oraz wąskich, srebrnych opasek na włosy odstawiających czoło wpłynęły na powstanie swoistego antropozoficznego stylu strojów kobiecych. Wizerunek antropozofki w długiej szacie uzupełniał często medalion z symbolem różokrzyżowym lub pierścień o specyficznej formie, odwołującej się do organicznej architektury Goetheanum. Takie klejnoty projektowali Bertha Meyer-Jacobs (1878–1930) oraz architekt Carl Kemper (1881–1957).

¹³⁶ Zob. Андрей Белый и антропософия..., вып. 9, s. 417.

¹³⁷ L. Manteuffel-Szoegge, *Aleksander Pozzo*, maszynopis na prawach rękopisu, s. 20–21. Wspomnienia o przedwojennym środowisku polskich antropozofów pióra Leona Manteuffla-Szoegge (1904–1973), wybitnego polskiego chirurga, są obecnie przygotowywane do druku na podstawie maszynopisu otrzymanego z prywatnego archiwum Wandy Chrzanowskiej, chrześnej córki profesora.

Kiedy wreszcie płomienie stały się widoczne, nie było już szans na uratowanie tego niepowtarzalnego dzieła sztuki, jakim było Goetheanum. Udało się ocalić tylko niektóre przedmioty¹³⁸. Rzeźbione filary i sklepienia oraz barwne szkła okien, nad którymi pracowali także Polacy, przestały istnieć. Siedlecki pisał, że zanim dornachijskie okna spłonęły, wszystkie zajaśniały wspólnym blaskiem, demonstrując swoją potęgę – monumentalne wizerunki duchowych istot na nich wyobrażone (w normalnych warunkach, gdy światło padało z zewnątrz, były one widoczne tylko ze środka budowli).

Bardzo nas smutna wiadomość doszła – bo nasze witraże w Dornach, nad którymi tyle lat pracowaliśmy – zniszczone!! Spaliły się z całym gmachem w noc sylwestrową [...]. Gmach ten podpalił jakiś Herostrat [...]. Nekrolog w gazetach nasze witraże miały znakomity, bo ich najwięcej żałowano jako „najwybitniejszą pracę, jaką gmach posiadał”. Podobno przed śmiercią ślicznie wyglądały, bo, jak opisują gazety, zajaśniały wspólnym światłem, okazały cały swój barwny i artystyczny przepych i z trzaskiem zapadły [się] w nicość, a tylko wspomnienie po nich zostanie...¹³⁹

Spalona budowla nazywana jest obecnie pierwszym Goetheanum, dla odróżnienia od nowego betonowego budynku, nad którego projektem Steiner i jego uczniowie zaczęli pracować wkrótce po pożarze. Miał on się oprzeć próbom zniszczenia. Nowy projekt powstał w trzy tygodnie. Formalności i przygotowania do budowy trwały ponad rok. W tym czasie dokonano zmian w samej strukturze organizacyjnej towarzystwa. U schyłku 1923 r. utworzono nowe Towarzystwo Antropozoficzne. Na czele

¹³⁸ Największy artefakt, ponadśmiometrowa drewniana rzeźba nazywana *Przedstawicielem ludzkości*, która powstała we współautorstwie Rudolfa Steinera i Edith Maryon, ocalała, ponieważ znajdowała się jeszcze w pracowni, poza głównym budynkiem. Obecnie można ją oglądać w siedzibie AAG w Dornach.

¹³⁹ List Franciszka Siedleckiego do Stefana Markowskiego, 13 stycznia 1923 r., Archiwum Franciszka Siedleckiego, Zbiory Specjalne Instytutu Sztuki PAN, sygn. 1311, teczką II, 153 (102). Dla nowego Goetheanum – nowej siedziby towarzystwa – barwne szyby okien na podstawie szkiców Steinera odtworzyła Asia Turgieniewa, zob. *Die Goetheanum-Fenster – Sprache des Lichtes...*, s. 111–116.

organizacji stał Rudolf Steiner jako jej przewodniczący, wspierany przez pięćoosobowy zarząd¹⁴⁰.

Antropozoficzna Konferencja Bożonarodzeniowa 1923 r., podczas której nastąpiła ta zmiana, dla antropozofów ma jednak przede wszystkim znaczenie heroicznego aktu duchowej ofiary złożonej przez Steinera, wyjątkowego impulsu skierowanego nie tylko do jego uczniów, ale w szerszej perspektywie do całej ludzkości. To wydarzenie jest postrzegane jako moment powstania „szkoły Michaela”, czyli Wolnej Wszechnicy Wiedzy Duchowej, oraz narodzin nowych chrześcijańskich misteriów, a także faktycznego wyjścia antropozofii na zewnątrz, ku światu, pojmowanego jako jedno z najważniejszych wydarzeń w dziejach tego ruchu, jak i (ziemskiej) biografii jego założyciela¹⁴¹. Konferencja ta przyniosła jednak również regulacje, które wpłynęły na sposób funkcjonowania kół i formacji antropozoficznych na świecie, w tym również w Polsce. Wprowadzono m.in. nowe wzory kart członkowskich, tzw. kart różowych (*rosa Karten*), potwierdzających przyjęcie w poczet członków Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego lub formacji krajowej tego Towarzystwa po odbyciu przez kandydata kursu wstępnego (zwanego niekiedy „przedszkolem”). Wprowadzono także karty niebieskie (*blaue Karten*), poświadczające przejście kursu pierwszej klasy w Wolnej Wszechnicy Wiedzy Duchowej¹⁴².

Zgodnie z intencją Steinera, by tworzyć organizacje krajowe (*Landesgesellschaft*), zjednoczone w Dornach w międzynarodowym Powszechnym Towarzystwie Antropozoficznym¹⁴³, już

¹⁴⁰ W skład zarządu nowego towarzystwa weszli: Albert Steffen (1884–1963), Marie Steiner, Elisabeth Vreede (1879–1943), Guenther Wachsmuth (1893–1963) i Ita Wegman. Na ten temat zob. S.O. Prokofieff, *Istota Konferencji Bożonarodzeniowej i źródła jej inspiracji* [w:] S.O. Prokofieff, P. Selg, *Konferencja Bożonarodzeniowa...*, s. 41–50 oraz R. Saacke, *Die Formfrage der Anthroposophischen Gesellschaft...*

¹⁴¹ Zob. S.O. Prokofieff, *Wstęp* [w:] S.O. Prokofieff, P. Selg, *Konferencja Bożonarodzeniowa...*, s. 9; *idem*, *Istota Konferencji Bożonarodzeniowej...*, s. 38, 49–55.

¹⁴² Na temat Wszechnicy por. s. 158, przyp. 74. Przykładowe karty zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4.

¹⁴³ Zob. *Ausführungen Rudolf Steiners bei der Gründungsversammlung Christiania/Oslo, 17.05.1923* [w:] R. Steiner, *Das Schicksalsjahr 1923 in der Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft. Vom Goetheanumbrand zur*

w 1923 r. powstały pierwsze towarzystwa tego rodzaju w Szwajcarii (kwiecień), Norwegii (maj), Anglii (wrzesień), Austrii (wrzesień), Holandii (listopad) oraz Francji i Szwecji¹⁴⁴. W większości krajów europejskich funkcjonowało wcześniej od kilku do kilkunastu kół, ich bolączką był jednak brak integracji. Niektóre grupy były wpisane bezpośrednio do centrum w Dornach, co zależało od autonomicznej decyzji zarządu każdej z nich. Wspomniana Konferencja Bożonarodzeniowa 1923 r. miała być remedium na postępujące rozproszenie towarzystwa.

Znając stanowisko Steinera w sprawie integracji antropozofów, w drugiej połowie 1923 r. jego uczniowie z kół lwowskiego i krakowskiego rozpoczęli prace nad utworzeniem Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego jako organizacji krajowej skupiającej koła działające w Polsce. W tej sprawie Drexler wystosowała do Steinera list¹⁴⁵, zgłaszając swoją gotowość do podjęcia trudu przeprowadzenia tej operacji. Zadanie nie było proste. Jadwiga Siedlecka twierdziła, że nie nadszedł jeszcze właściwy moment do usamodzielnienia się polskich antropozofów i lepiej, by istniejące koła włączyły się w struktury w Dornach, nie tworząc odrębnej organizacji krajowej. Ze zdaniem Siedleckiej liczono się, gdyż słusznie uważano ją za inicjatorkę tego ruchu w Polsce¹⁴⁶, Steiner poparł jednak koncyliacyjną propozycję Drexler. Reutt pisała o tym w 1937 r.:

Weihnachtstagung. Ansprachen – Versammlungen – Dokumente Januar bis Dezember 1923, GA 259, Dornach 1991, s. 471.

¹⁴⁴ W 1923 r. najwięcej, bo ponad sto kół, działało w Niemczech, w Austrii – 7, w Belgii – 2, w Brazylii – 4, w Czechosłowacji – 5, w Danii – 3, w Estonii – 2, w Finlandii – 9, we Francji – 10, w Holandii – 11, na Łotwie – 1, w Norwegii – 6, w Szwajcarii – 11, w Szwecji – 3, w USA – 5, w Wielkiej Brytanii – 9, we Włoszech – 4, por. *Verzeichnis der Zweige und deren Adressen*, „Mitteilungen des Zentralvorstandes der Anthroposophischen Gesellschaft” 1923, Nr. 2, s. 16–23. W Rosji Sowieckiej działały wówczas trzy koła, chociaż od 1923 r. była to działalność nielegalna, która od 1927 r. podlegała represjom, nasilającym się stopniowo do lat trzydziestych, gdy władze rozpoczęły serię aresztowań i procesów ezoteryków, zob. М.И. Спивак, *Андрей Белый в следственном деле антропософов 1931 года* [w:] *eadem*, *Андрей Белый...*, s. 366–422.

¹⁴⁵ List Luny Drexler do Rudolfa Steinera, 28 września 1923 r., rps, Luna Drexler, Rudolf Steiner Archiv; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 104.

¹⁴⁶ Pisał o tym Biely, wspominając październik 1913 r.: „Kończy się kurs Steinera; z Rosjan na kursie oprócz nas [Bielego i Asi Turgieniewej] jest tylko

[Drexler] jeździła wtedy [w 1923 r. – M.R.] do doktora Steinera, żeby się porozumieć i dostać wskazania co do organizacji kół. Zdawało się, że generalnym sekretarzem na Polskę zostanie Jadwiga Siedlecka. Jednak doktor Steiner właśnie Lunę Drexler zobowiązał do podjęcia tej odpowiedzialnej pracy i powiedział: „Machen Sie das, absagend von Frau Siedlecka”¹⁴⁷.

3.

Namaszczona przez Steinera Drexler zajęła się budowaniem organizacji w Polsce. 19 grudnia 1923 r. jako przewodnicząca koła lwowskiego i pełnomocniczka dr. Kunzeka, reprezentującego koło krakowskie, oraz Antoniny Przeradzkiej (podobnie jak Kunzek doktora nauk medycznych), przedstawicielki koła warszawskiego, poinformowała ona zarząd towarzystwa w Dornach o decyzji dotyczącej utworzenia z trzech kół miejscowych organizacji o nazwie Polskie Towarzystwo Antropozoficzne, którego zadaniem „będzie służenie ideom antropozofii, popularyzowanie skarbów duchowej nauki w jak najszerszych kręgach oraz, w tym trudnym okresie, rozbudzanie w narodzie polskim poczucia misji”¹⁴⁸.

Rozpoczęto procedury rejestracyjne. 31 stycznia 1924 r. jako pierwsze zarejestrowano (w Krakowie) Koło Krakowskie im. Jana Łaskiego Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego¹⁴⁹. Jego przewodniczącym został Henryk Kunzek, a sekretarzem Stanisław Colonna-Walewski. Towarzystwo otrzymało wówczas swój pierwszy statut, w którym określono ramy działalności nowej organizacji, a także jego cele¹⁵⁰. 3 czerwca 1924 r.

[Kleopatra] Christoforowa i [Agnessa] Forsman; zapoznajemy się w tym czasie z Siedlecką, przewodniczącą polskiej frakcji Towarzystwa Antropozoficznego”, zob. *Андрей Белый и антропософия...*, вып. 6, s. 355 (przeł. M. Rzeczycka).

¹⁴⁷ „Proszę to zrobić, nie oglądając się na panią Siedlecką”, zob. *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 5–6.

¹⁴⁸ List Luny Drexler do Zarządu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach, 19 grudnia 1923 r., rps, Luna Drexler, Rudolf Steiner Archiv; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 106.

¹⁴⁹ Dokumenty rejestrowe Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 1924 r. zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 108–125.

¹⁵⁰ *Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego*, 1924 r. [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 112–118.

zarejestrowano (we Lwowie) Koło Lwowskie PTA jako filię Koła Krakowskiego. W dokumentach rejestrowych z 14 kwietnia 1924 r. znalazło się oświadczenie, że założyciele, tj. „Luna Drexler (artystka rzeźbiarka), Maria Chybińska (żona profesora Uniwersytetu, miniaturzystka), Henryk Kühn (profesor Szkoły Przemysłowej), Wanda Majewska, Zofia Kozłowska, Konstancja Hojnacka, Maria Reutt, inż. Juliusz Dreszer [...] są znanymi osobistościami w świecie artystyczno-naukowo-literackim i nie dali tu swym zachowaniem powodu do ujemnych spostrzeżeń w żadnym kierunku”¹⁵¹.

Sekretarzem generalnym całej organizacji krajowej, czyli Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, została Luna Drexler, która była także przewodniczącą Koła Lwowskiego. W listach do zarządu w Goetheanum podkreślała ona jednak, że pełni funkcję sekretarza jedynie „prowizorycznie”, do momentu skonsolidowania organizacji krajowej w taki sposób, by objęła ona wszystkie koła, w tym powstające koło wileńskie oraz – przede wszystkim – koło warszawskie (Siedleckiej), nadal pozostające w strukturach szwajcarskich. Drexler sugerowała, że wówczas cały zarząd PTA, złożony w kierowników poszczególnych kół, a nie ona sama jednoosobowo, powinien sprawować rolę sekretariatu generalnego organizacji¹⁵².

Należy zaznaczyć, że w latach dwudziestych Drexler była inicjatorką wielu antropozoficznych przedsięwzięć, jednocześnie pełniąc funkcję radnej miasta Lwowa (w komisji artystycznej i pedagogicznej zajmowała się tworzeniem sierocińców oraz organizowała urbanistyczne akcje upiększania miasta), a także kandydując do sejmu RP¹⁵³. Nie rezygnowała przy tym z działalności

¹⁵¹ Dokumenty rejestrowe Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 1924 zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 110–111.

¹⁵² W liście do Guenthera Wachsmutha z 24 kwietnia 1924 r. Drexlerówna pisała o przeprowadzonej rejestracji obydwu kół (informacja o kole lwowskim była nieco „na wyrost”, bo dopiero złożono dokumenty). Z kolei w liście do Steinera z 5 września 1924 r. podkreślała: „Do czasu przyłączenia się grupy warszawskiej organizacja towarzystwa może być tylko prowizoryczna, gdyż dopiero wtedy będzie można nadać sekretariatowi zarządu najwłaściwszą dla Polski formę”. Obydwa listy pochodzą z Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

¹⁵³ Z listy Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem w 1928 r., z okręgu nr 50 Lwów-Miasto, zob. „Rola”, 19 lutego 1928 r.

na rzecz rozwoju sztuki we Lwowie¹⁵⁴ oraz z twórczości artystycznej, która dzięki antropozofii nabrała w jej przypadku niezwykłego duchowego wymiaru i tempa. Reutt pisała o wielkim rozmachu jej działań na każdym polu, któremu nikt z jej otoczenia nie był w stanie dorównać¹⁵⁵. W Polsce wysoko ceniono jej rzeźby i obrazy jako naznaczone piętnem szczególnej duchowości¹⁵⁶. Drexler wślawiła się jako rzeźbiarka-portrecistka, która potrafiła oddać najsubtelniejsze drgania duszy swoich modeli. Pracę na wszystkich frontach traktowała jak misję, chociaż poza środowiskiem PTA mało kto wiedział, że mieszka w niej „artysta na służbie antropozofa”¹⁵⁷. Z okresu zakładania organizacji krajowej pochodzi jej autoportret *W świątyni* (1923)¹⁵⁸, na którym artystka przedstawiła siebie w roli kapłanki strzegącej płomienia Ducha. Obraz ten wiele mówi o Drexler i jej zaangażowaniu w sprawy antropozofii¹⁵⁹.

Polscy antropozofowie włączali się w budowę nowego Goetheanum, które od 1924 r. powstawało na miejscu spalonej budowli. Do Dornach wyjeżdżano najczęściej na organizowane tam kursy specjalistyczne (eurytmiczne, medyczne, pszczelarskie, rolnicze i in.), ale wiązało się to z dużymi wydatkami. Stać na nie było nielicznych Polaków. Członkowie PTA wpłacali również składki (15 franków szwajcarskich za pół roku) oraz dodatkowe

¹⁵⁴ Luna Amalia Drexlerówna..., s. 5–7; S. Biriulowa, *Luna Drexlerówna. Z lwowskiej Galerii Obrazów*, „Przegląd Lwowski” 1994, t. 3, z. 3; J. Biriulow, *Rzeźba lwowska od połowy XVIII wieku do 1939 roku. Od zapowiedzi klasycyzmu do awangardy*, Warszawa 2007, s. 228–230; idem, *Secesja we Lwowie*, przeł. J. Derwojed, Warszawa 1996; W. Hadyś-Pęczkowska, *Wstęp [w:] Luna Drexlerówna. Rzeźba. Malarstwo*, katalog wystawy, Kraków – Chrzanów 1978; I. Trybowski, *Luna Amalia Drexler [w:] Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 2, red. J. Maurin-Białostocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975; A. Kempfler, *Polen. Relief mit den Kuppeln des Ersten Goetheanum auf dem Friedhof. Überraschende Entdeckung*, „Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. Nachrichten für deren Mitglieder” 2006, Nr. 5, s. 5.

¹⁵⁵ Luna Amalia Drexlerówna..., s. 10.

¹⁵⁶ Zob. np. N. Sam[otyhowa], *Luna Drexlerówna – rzeźbiarka*, „Praca Obywatelska” 1934, nr 9, s. 7–8.

¹⁵⁷ Luna Amalia Drexlerówna..., s. 11.

¹⁵⁸ Portret znajduje się w stałej ekspozycji Galerii Malarstwa we Lwowie (Львівська національна галерея мистецтв ім. Бориса Возницького).

¹⁵⁹ I. Semeniuk, *Autoportret Luny Drexler*, „Informator Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce”, zima 2004/2005, nr 50, s. 21–22.

„cegielki” różnej wysokości na budowę, co – jak wynika z korespondencji – było znaczącym obciążeniem finansowym¹⁶⁰. Organizowano także kiermasze świąteczne. Dochód z nich przysyłało do Goetheanum jako finansowe wsparcie budowy. Do wydatków dochodziły także wysokie opłaty za nowe publikacje antropozoficzne, które członkowie sprowadzali do Polski.

Centrum w Dornach także mierzyło się z problemami finansowymi. Budynek pierwszego Goetheanum był, co prawda, ubezpieczony na sumę trzech milionów franków, więc można było rozpocząć prace budowlane, ale wiadomo było również, że bez wsparcia finansowego pochodzącego z kół działających na świecie środki te nie wystarczą na ukończenie nowej budowli. Na początku 1925 r. organizacja przekształciła się oficjalnie w Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne co ułatwiło finansowanie budowy nowego Goetheanum¹⁶¹. Pod tą nazwą organizacja działa do dnia dzisiejszego¹⁶².

Ukończenia nowej budowli, zaprojektowanej w monumentalnym stylu, zaliczanym niekiedy do modernizmu organicznego, jej twórca nie doczekał. Rudolf Steiner zmarł w wyniku wyniszczającej choroby 30 marca 1925 r. Luna Drexler oraz lekarka Helena Dobrzyńska (1884–1947) z Koła im. Słowackiego przybyły wówczas do Dornach, by 5 kwietnia reprezentować polskich antropozofów na uroczystościach pogrzebowych. W Goetheanum Drexler pozostała jeszcze przez dłuższy czas, studiując w archiwum dzieła twórcy antropozofii przeznaczone wyłącznie dla członków jego ezoterycznej szkoły¹⁶³.

¹⁶⁰ Analiza dokumentów mówiących o rozliczeniach w PTA pokazuje, że na członkostwo w tej formacji raczej nie mogły pozwolić sobie osoby niezamożne, a i tak próby o prolongaty płatności lub zwolnienie z opłat zdarzały się często. Wydaje się, że oprócz bariery językowej to czynniki finansowe stanowiły najpoważniejszą przeszkodę dla Polaków pragnących dołączyć do PTA, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

¹⁶¹ 8 lutego 1925 r. nastąpiło formalne potwierdzenie ustaleń przyjętych na Konferencji Bożonarodzeniowej 1923 r. Podpisano wówczas uchwałę o rejestracji Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego i połączeniu ze Stowarzyszeniem Goetheanum, zob. S.O. Prokofieff, *Istota Konferencji Bożonarodzeniowej...*, s. 107, przyp. 75.

¹⁶² Zob. Goetheanum. Freie Hochschule für Geisteswissenschaft, <http://www.goetheanum.org> [9.08.2018].

¹⁶³ *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 6.

Chociaż po śmierci Steinera towarzystwo borykało się z problemem sukcesji i prawami do spuścizny po założycielu, to antropozofowie działali w poczuciu moralnego obowiązku kontynuowania jego dzieła. Przewodniczącym towarzystwa został wówczas jeden z członków zarządu – poeta i dramaturg Albert Steffen. Po powrocie Drexler do Polski, dzięki jej staraniom, organizacja wkroczyła w okres najaktywniejszych działań.

Widząc efekty pracy sekretarz generalnej, część członków Koła im. Słowackiego, wbrew stanowisku Jadwigi Siedleckiej, wyraziła pragnienie włączenia się do organizacji krajowej. 20 października 1926 r. pięć antropozofek z tego koła¹⁶⁴ wystosowało do Dornach list, w którym donosiły o utworzeniu grupy roboczej, działającej już poza Kołem im. Słowackiego, włączonej tymczasem do PTA. Niebawem po rozszerzeniu składu grupy o kolejnych członków powstało nowe koło w Warszawie, zarejestrowane w Polskim Towarzystwie Antropozoficznym z siedzibą we Lwowie¹⁶⁵. Przyjęło ono nazwę Koła Warszawskiego PTA. Na jego czele stanęła Maria Przyborowska (1892–1978). Na początku siedzibą koła było mieszkanie przewodniczącej przy ulicy Sewerynow 5b/17, z czasem wynajęto samodzielny lokal przy Boduena 4.

W połowie lat dwudziestych ostatecznie zorganizowało się niewielkie koło PTA w Wilnie. Jego rejestracja została przeprowadzona dopiero w 1928 r., ale początki działalności datować należy na lata 1924–1925, kiedy wykłady w Wilnie prowadził mieszkający tam wówczas inżynier Witold Wolański oraz generał Griebisch, pełniący funkcję komendanta Twierdzy Wilno. W 1926 r. na czele tego koła stanęła najpierw Helena Łapinówna¹⁶⁶, a rok później Alicja Wilczyńska, którą jeszcze

¹⁶⁴ Janina Bloch-Buchholtz (1893–1969), Helena Dobrzyńska (1884–1947), dr Antonina Przeradzka, Maria Przyborowska, Zofia Rychter, por. List Marii Przyborowskiej do Marie Metzener-Day, 20 października 1926 r., rps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

¹⁶⁵ Zob. Sprawozdanie Warszawskiego Koła PTA, 5 marca 1927 r. [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 133.

¹⁶⁶ W 1926 r. Wolański przeprowadził się do Krakowa, dlatego prawdopodobnie nie stanął na czele koła wileńskiego, zob. Karta pocztowa Witolda Wolańskiego do Guenthera Wachsmutha z 1926 r., GA A.02.008.001, b.d. W latach dwudziestych Łapinówna była pracownikiem biblioteki Uniwersytetu Stefana

w 1927 lub 1928 r. zmieniła Maria Łepkowska. W 1928 r. przewodnictwo koła objęła ponownie Łapinówna, a 23 października 1932 r. dobrowolnie zrzekła się ona kierownictwa koła na rzecz inżyniera Władysława Adolpha¹⁶⁷.

4.

W tym okresie we wszystkich grupach polskich było zapisanych kilkadziesiąt osób¹⁶⁸. Niektóre z nich pragnęły nie przyłączać się formalnie do żadnej grupy, co było możliwe z punktu widzenia zasad panujących w organizacji¹⁶⁹. Koło Jadwigi Siedleckiej działało niezależnie od PTA, chociaż z archiwaliów wynika, że zarząd towarzystwa w Goetheanum niejednokrotnie pytał Lunę Drexler o różne sprawy związane z pracą tego koła, a jego członkowie uczestniczyli w niektórych wykładach i spotkaniach pozostałych kół polskich. Przewodnicząca Koła im. Słowackiego planowała zorganizowanie małej szkoły waldorfskiej na wsi, gdzie miała ziemię¹⁷⁰. Dzięki jej staraniom do szkoły w Stuttgarcie wyjechał w 1927 r. dziewiętnastoletni wówczas Robert Walter. Siedlecka aktywnie propagowała eurytmie w Polsce, od 1921 r. prowadziła zajęcia eurytmiczne w męskim Gimnazjum Wojciecha Górskiego w Warszawie, z jej inicjatywy eurytmie wprowadzono także do Państwowej Szkoły Dramatycznej przy Konserwatorium Muzycznym w Warszawie, którą kierowała

Batorego w Wilnie, zob. Spis wykładów na III trymestr i skład uniwersytetu w roku akademickim 1922/1923, s. 37, Kujawsko-Pomorska Biblioteka Cyfrowa, <http://kpbc.ukw.edu.pl/dlibra/plain-content?id=44539> [1.05.2019].

¹⁶⁷ List Janiny Adolph do Guenthera Wachsmutha, 25 listopada 1933 r., mps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

¹⁶⁸ Dane pochodzą z listy sporządzonej na podstawie archiwaliów, która zostanie zamieszczona w internetowym Leksykonie Polskiego Ezoteryzmu.

¹⁶⁹ Zob. List Luny Drexler do Goetheanum o osobach niewpisanych do kół, 15 marca 1932 r., rps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

¹⁷⁰ Zob. List Jadwigi Siedleckiej z 9 września 1926 r., rps, do sekretariatu generalnego w Dornach, w którym pisała ona, że chciałaby „założyć małą szkołę na wsi w Polsce dla małych dzieci z ubogich rodzin, od trzeciego roku życia”. Siedlecka podkreślała, że dysponuje kawałkiem ziemi, gdzie pragnęłaby w tym celu zbudować dom i prosiła o możliwość przejścia specjalnych kursów w Szwajcarii. W odpowiedzi z 16 września 1926 r. (mps) sekretariat poparł prośbę Siedleckiej i skierował ją do Stuttgartu jako ośrodka pedagogiki waldorfskiej, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

Stanisława Wysocka (1877–1941)¹⁷¹. Idee tej nowej sztuki scenicznej udało jej się zaszczerpić przede wszystkim w doskonale znanym jej i jej mężowi środowisku ludzi teatru. Dzięki wspomnieniom Haliny Ostrowskiej-Grabskiej wiadomo, że od 1921 lub 1922 r. Siedlecka prowadziła w stolicy grupę eurytmiczną, do której Ostrowska została zaproszona jako jedyna artystka teatralna z pewnym doświadczeniem scenicznym¹⁷²:

Drugą konsekwencją spektaklu [*Pastoralki* – M.R.] były odwiedziny Franciszka Siedleckiego [...], który chciał mnie spotkać z nieznaną nam dotąd swoją żoną, jako że będąc na *Pastoralce* stwierdzili, że nieświadomie i po omacku zbliżam się do zagadnień łączenia słowa z ruchem, którą to sprawą zajmuje się eurytmia Rudolfa Steinera w Goetheanum w Dornach, gdzie ją studiowała pani Wiga Siedlecka [...], pragnąca obecnie w Warszawie poprowadzić studium eurytmii. Zwraca się ona do mnie pierwszej zapytaniem, czy chciałabym brać w tym udział¹⁷³.

Wykłady, a raczej lekcje eurytmii, odbywały się w Sali Klubu Artystycznego na pierwszym piętrze „Polonii” [...]. Przez dłuższy czas naszym akompaniatorem był Wł[adysław] Daniłowski [...], wkrótce już twórca Chóru Dana [...]. Pani Siedlecka zebrała nieliczny zespół, zupełnie zresztą ruchowo niewyrobiony [...]. Eurytmia była dla mnie pasjonująca. Odczytywanie, a później jakby zapisywanie ruchem w przestrzeni stopy metrycznej, kształtowanie trochejów, anapestów, jambów, układających się w nieoczekiwane a logiczne kompozycje, przełożony na ruch alfabet nawarstwiający się w budowie słowa – wszystko to dawało nowy walor poezji, jej rozszyfrowanie i mierzenie jakby jej wartości według nowych kryteriów – było fascynujące. Bo dojrzały i wartościowy utwór dawał bezbłędnie ciekawy i dojrzały ekwiwalent ruchowy. Odczytywanie eurytmiczne poezji da się jedynie porównać do odczytywania muzycznego zapisu nutowego, który każdy wirtuoz odczyta tak samo, uzyskując jednocześnie olbrzymią skalę różnych możliwości wykonawczych. Po pierwszym roku nauki postanowiono zrobić

¹⁷¹ M. Leyko, *Teatr...*, s. 227; M. Dobiasz-Krysiak, *Edukacyjny przełom demokratyczny w Polsce...*, s. 37.

¹⁷² H. Ostrowska-Grabska, *Bric à brac 1848–1939*, Warszawa 1978, s. 93.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 277.

pokaz dla ukazania metod i osiągnięć tej zupełnie nieznanej w Polsce dyscypliny¹⁷⁴.

Dzięki staraniom warszawskiej antropozofki 11 czerwca 1923 r. w Teatrze Polskim odbyła się premiera spektaklu eurytmicznego. Warto przywołać notatkę z „Kurjera Warszawskiego”, który zapowiadał spektakl jako ważne wydarzenie kulturalne stolicy:

Dziś, 11 b.m. o godzinie 4 po poł[udniu], odbędzie się w Teatrze Polskim pierwsze w Polsce przedstawienie eurytmiczne zespołu p. Wigi Siedleckiej na dochód Bratniej Pomocy Studentów Szkoły Sztuk Pięknych w Warszawie. Przedstawienie to zyska niewątpliwie poparcie całej inteligencji warszawskiej ze względu na wartość kulturalną i cel, jakim jest niesienie pomocy młodzieży artystycznej¹⁷⁵.

Pokaz składał się z części „metodologicznej”, w czasie której Siedlecka poprowadziła lekcję eurytmii, demonstrując najważniejsze figury. Część drugą stanowił pokaz interpretacji utworów poetyckich Norwida (piosenki Rusalki z *Marzenia*), Tuwima (*Dwa wiatry*) oraz Hłakowiczówny (*Wiosny z Rymów dziecięcych*)¹⁷⁶. Spektakl został nagrodzony dobrymi recenzjami w prasie i zachwytem publiczności¹⁷⁷. Najciekawszą recenzję opublikował znany dziennikarz, wolnomularz Józef Wasowski (1885–1947), piszący pod pseudonimem „Widz”, który w „Kurjerze Polskim” za pomocą zręcznej parodii na opinię pochodzącą jakoby od żarliwego przeciwnika „zagranicznych nowinek” i obrońcy świętych wartości narodowych, w istocie pochwalił spektakl jako wydarzenie niezwykle ważne dla rozwoju „prawdziwej kultury”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 278.

¹⁷⁵ [b.a.], „Kurjer Warszawski”, nr 159, 11 czerwca 1923, s. 9.

¹⁷⁶ H. Ostrowska-Grabska, *Bric à brac...*, s. 278.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 279.

¹⁷⁸ „Okazuje się, że nasza społeczna samoobrona przeciw sztuce i wszelkim jej podejrzanym zamiarom nie jest jeszcze racjonalnie i mądrze zorganizowana. [...] Eurytmia. Szukanie jakiejś nowej syntezy słowa, muzyki i gestu i co powiecie, obywatele! Teatr był pełny! [...] Nie dajmy się skusić, obywatele! Precz z Eurytmiami. Trzymajmy się naszych własnych drogowskazów. Nie zbaczajmy na bezdroża. Nie zdradzajmy naszej pustki umiłowanej i pełnej uroków”

Ze wspomnień Ostrowskiej wynika również, że w domu jej rodziców w latach dwudziestych spotykało się grono przyjaciół połączonych antropozofią. Należeli do niego zarówno Siedleccy, jak i członkowie kół PTA – Kunzek, Wanda (1904–1973) i Mieczysław (1884–1954) Norwid-Neugebauerowie oraz Józefina i Stanisław Colonna-Walewscy¹⁷⁹. Autorka tych cennych memuarów podkreślała, że promieniowanie antropozofii w artystycznym środowisku jej rodziców było bardzo wyraźne, czego dowodzi twórczość Drexler, Siedleckich, Homolacsa, Kunzeka, podobnie jak obojga Walewskich czy samej Ostrowskiej. Do grona artystów, którzy w drugiej połowie lat dwudziestych znaleźli się pod wpływem antropozofii, należała także matka autorki wspomnień, młodopolska poetka Bronisława Ostrowska¹⁸⁰. Jej ostatnie wiersze, zwłaszcza z tomu *Tartak słoneczny* z 1928 r., świadczą o głębokim przeżywaniu nauk Steinera. W pamiętnikach tych znalazł się także zapis świadczący o kontekstach antropozoficznych teatru Reduta, którego twórcy – Mieczysław Limanowski (1876–1948) i Juliusz Osterwa (1885–1947) żywo interesowali się tym, co działo się w Goetheanum¹⁸¹.

W tym samym czasie Ela Dziubaniuk rozpoczęła nowy rozdział w dziejach antropozoficznej eurytmii. W 1927 r., na prośbę Marie Steiner, polska artystka i Tatiana Kisieliewa, jako najlepsze eurytmistki i doświadczone nauczycielki tej nowej sztuki, podjęły się misji zorganizowania szkoły eurytmii w Paryżu. Miasto znały dobrze z czasów studiów – Dziubaniuk – artystycznych, Kisieliewa – prawniczych i socjologicznych. Szkoła Eurytmii im. Rudolfa Steinera mieściła się w 14 dzielnicy przy ulicy Campagne-Première 9 w wynajętym

(*Refleksje. Eurytmja w Warszawie*, „Kurjer Polski”, nr 156, 11 czerwca 1923, s. 3).

¹⁷⁹ H. Ostrowska-Grabska, *Bric à brac...*, s. 159.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Osterwa pisał do Limanowskiego: „Otóż – cokolwiek będę wyczyniał w Krakowie, będę się zbliżał do misteriiów – choćby konspiracyjnie. Dla pewnych porównań – trzeba by mi pojechać do Dornach. Po spaleniu się teatru Steinera – wybudowano po jego śmierci gmach nowy. Myślę, że to będzie dla mnie tym, czym studio Stanisławskiego dla odwagi założenia Reduty”, zob. Z. Osiński, *Pamięć Reduty*, Gdańsk 2004, s. 252. Na ten temat zob. także: *idem*, *Ziemia-Duch-Reduta. Rzecz o Mieczysławie Limanowskim*, Gdańsk 2019, s. 233.

skromnym studiu, które wiele lat służyło im za mieszkanie i jednocześnie miejsce działalności pedagogicznej¹⁸². Ze wspomnień Kisieliewej wynika, że w latach trzydziestych Dziubaniuk otrzymała stypendium i przez pewien czas mogła wynajmować samodzielny pokój-pracownię, który – za sprawą jej towarzyskiego usposobienia – stał się od razu miejscem spotkań artystów z różnych krajów. W latach 1932–1944 Dziubaniuk wystawiała swoje prace w paryskich Salonach, wzbudzając zainteresowanie krytyków. Można przypuszczać, że podobnie jak działalność eurytmiczną, której lwowianka była oddana całą duszą, także jej twórczość malarską przenikał impuls antropozofii. Niestety, oprócz zachowanych na zdjęciach malowideł z małej kopuły pierwszego Goetheanum znane są tylko trzy obrazy tej utalentowanej artystki: *Przyjaciółki* z 1913 r. oraz niedatowane: *Pielgrzym* i *Portret dziewczynki*. Tytuły kilku jej późnych paryskich prac, zachowane dzięki katalogom z lat 1932–1944, również wskazują na antropozoficzne inspiracje: *Wschód i Zachód*, *Kosmar*, *Marzyciele*, *Ekspresja sentymentalna: myśląca i gotowa do działania*, *Modlitwa*, *Imaginacja*, *Depresja*, *Mądrość*, *odwaga*, *dobroć* i ostatni, z roku jej śmierci – *Trwoga*¹⁸³.

5.

Druga połowa lat dwudziestych obfituje w wydarzenia związane z ruchem antropozoficznym w Polsce. Do najważniejszych inicjatyw z udziałem Polaków należy zaliczyć Zjazdy Północno-wschodnie w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1926 i 1927. Zorganizowane przez kierowniczkę koła gdańskiego, profesor konserwatorium Margarete von Brederlow (1889–1980), były niezwykle formą publicznej międzynarodowej debaty historiozoficznej na temat roli krajów Europy Środkowej. Na zjazd przybyli antropozofowie i sympatycy ruchu z Królewca, Elbląga, Kwidzyna, Szczytna, Wrocławia, Hamburga, Wiednia, Tallina i Uppsali. Wybrano Wolne Miasto Gdańsk, gdyż w poczuciu uczniów Steinera było to miejsce spotkania Wschodu i Zachodu o szczególnym

¹⁸² M.M. Sam, *Eurythmie...*, s. 109.

¹⁸³ H. Bartnicka-Górska, J. Szczepińska-Tramer, *W poszukiwaniu światła...*, s. 100, 102, 105, 112, 114–116.

znaczeniu duchowym. W pierwszym zjeździe, który odbył się w dniach od 29 lipca do 1 sierpnia 1926 r., wzięło udział co najmniej kilkanaście osób z Warszawy, Wilna, Lwowa i Krakowa¹⁸⁴. Trzeci dzień spotkania był ogłoszony dniem polskim. Odbyły się wówczas wykłady Drexler i Walewskiego (*Drogi do skutecznej terapii w medycynie antropozoficznej*) oraz Kunzeka (*Polski mesjanizm w kontekście historii polskiego ducha narodowego i idei trójpodziału*), a także Griebscha. Motywem wiodącym w tych wystąpieniach był romantyczny mesjanizm polski, a zwłaszcza filozofia genezyjska Słowackiego oraz myśl Towiańskiego, Mickiewicza i Cieszkowskiego. Rozważania o duchowej misji Polski były jednym z kontekstów dyskusji o przyszłej roli krajów „środku Europy”, do której antropozofowie zaliczali także wschód niemiecki. W podsumowaniu zjazdu Brederlow entuzjastycznie podkreślała zgodny ton brzmiący w wypowiedziach wszystkich prelegentów. Wnioski z obrad w Gdańsku oraz wygłoszone tam wykłady były w kolejnych miesiącach powtarzane przez Kunzeka i Walewskiego w kołach PTA jako szczególnie istotne dla rozwoju polskiej antropozofii oraz zrozumienia jej roli przez członków towarzystwa z innych krajów¹⁸⁵.

W Polsce rozwijała się w tym czasie dość intensywna działalność popularyzatorska. Chcąc uniknąć skojarzeń z modnymi pokazami magów i hipnotyzerów¹⁸⁶, antropozofowie z reguły wybierali na miejsca swoich publicznych prelekcji sale towarzystw naukowych lub innych instytucji związanych z nauką. Wystrzegali się oni również sytuacji prowadzących do kojarzenia ich z teozofami, z którymi od chwili odłączenia się od TT kontakty były ograniczone, a jeśli do nich dochodziło, to raczej w atmosferze obustronnej niechęci.

¹⁸⁴ Z Krakowa przyjechało siedem osób, zob. *O pracy w Kole Krakowskim...*, s. 130; O. Brunk, *Die danziger Tagungen von Mitgliedern der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft 1926 und 1927*, Radolfzell am Bodensee 1985.

¹⁸⁵ *O pracy w Kole Krakowskim...*, s. 131–132.

¹⁸⁶ W 1929 r. w artykule na temat pedagogiki antropozoficznej Maria Przyborowska podkreślała, że antropozofię niesłusznie utożsamia się z teozofią lub „szeregiem tandetnych, szarlatkańskich poglądów okultystycznych”, zob. *eadem*, *Nowy kierunek w dążeniach wychowawczych zachodu*, „Przyjaciel Szkoły” 1929, R. 8, nr 20, s. 772.

Oto kilka przykładów, jak starano się wówczas budować pozytywny, poważny i – co istotne – odrębny od innych formacji ezoterycznych wizerunek Towarzystwa Antropozoficznego: 28 i 30 grudnia 1926 r. Walewski wygłosił w Sali Muzeum Rolnictwa i Przemysłu przy Krakowskim Przedmieściu 66 w Warszawie dwa wykłady pod wspólnym tytułem *Na wyżynach współczesnego ezoteryzmu*, cieszące się dużym zainteresowaniem publiczności¹⁸⁷. Pierwszy z nich, zatytułowany *Współczesny człowiek w walce z materializmem (antropozofia dr. Rudolfa Steinera)*, obejmował takie kwestie, jak: „Blaski i nędze nauki współczesnej”, „Problemy, tajemnice i zagadnienia”, „Głód metafizyki a pseudo-okultyzm”, „Uzasadniona nieufność i krytycyzm człowieka nowożytnego”, „Dr Rudolf Steiner zwiastunem Nowego Dnia”, „Antropozofia jako droga do rozszerzenia granic poznania”, „Poznanie nadmysłowe”, „Introspekcja punktem wyjścia dla kosmologii”, „Prawdziwy ezoteryzm”¹⁸⁸. Drugi wykład, pt. *Antropozofia potrzebą dusz współczesnych (na tle zagadnień chwili)*, dotyczył takich problemów, jak: „Antropozofia a człowiek nowożytny”, „Zachód i Wschód”, „Ludzie środka”, „Antropozofia drogą poznania rzeczywistości z Ducha”, „Antropozofia sojusznikiem i sprzymierzeńcem nauki europejskiej”, „Nowe widnokreśli”, „Na przełomie dziejowym”, „Poznanie ezoteryczne jedyną drogą do Światła i Prawdy”, „Na wyżynach prawdziwego ezoteryzmu”¹⁸⁹.

Śródtytuły, zwiastujące treści wykładów, z jednej strony akcentowały związek antropozofii z tradycją europejskiej nauki, z drugiej postulowały rozszerzenie jej horyzontów. Te powtarzające się akcenty, podobnie jak tytuł naukowy dr. Steinera oraz prelegenta – dr. Walewskiego, miały zapewne przekonać wykształconych sceptyków. W wykładach tych, co warto odnotować, obowiązkowo pojawiały się wątki historiozoficzne. Można przypuszczać, że dominantą drugiego odczytu była ponownie

¹⁸⁷ Wykładu wysłuchało około 100–150 osób, zob. *Sprawozdanie Warszawskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego na dzień 5 marca 1927 r.* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 134.

¹⁸⁸ Zob. afisz wykładu w Bibliotece Narodowej, <https://polona.pl/item/afisz-inc-staraniem-polskiego-towarzystwa-antropozoficznego-wyglosi-dr-med,NDAXNDUXNjk/0/#info:metadata> [5.08.2018].

¹⁸⁹ *Ibidem*.

kwestia Polski i „środka Europy” jako obszaru o szczególnym znaczeniu dla ewolucji duchowej świata, czyli temat, który w tym samym roku pojawił się na zjeździe w Gdańsku.

Podobną tematykę miały również publiczne wykłady Walewskiego w Krakowie. Na przełomie lat 1926 i 1927, prawdopodobnie w sali Polskiej Akademii Umiejętności¹⁹⁰, wygłosił on cykl cotygodniowych wykładów popularyzujących antropozofię. Tytuły sześciu z nich są znane: *Współczesny człowiek w walce z materializmem*, *Problem Zachód – Wschód a współczesna Europa*, *Jasnowidztwo w świetle antropozofii*, *Współczesny agnostycyzm i jego następstwa*, *Rudolf Steiner i agnostycyzm*, *Antropozofia a potrzeby duszy współczesnego człowieka*. Wykłady publiczne w różnych polskich miastach od 1924 r. wygłaszali także Kunzek, Drexler, Wolański i Griebisch¹⁹¹.

W 1927 r. Stanisław Walewski i Aniela Krzyżanowska przejęły obowiązki Henryka Kunzeka, który poważnie zachorował. Jego śmierć 17 września 1928 r. była dla polskich antropozofów ciosem, ponieważ powszechnie darzono go nie tylko zaufaniem, ale i przyjaźnią. Ze wspomnień Ostrowskiej wynika, że Kunzek był uważany za mędrca, a przy tym człowieka niezwykle serdecznego i życzliwego. Poza swoimi dwoma profesjami – medycyną i sztuką – z których tę drugą traktował jako ważniejszą (piastował stanowisko profesora anatomii artystycznej w Szkole Sztuk Pięknych), Kunzek był także tłumaczem i dociekliwym badaczem kultury. Jego wykładami po niemiecku zachwycała się Brederlow i goście zjazdu w Gdańsku, spod jego pióra wyszły także bogato ilustrowane listy-eseje „pełne głębokich obserwacji i rozważań opartych na jego rozległej wiedzy z historii sztuki, symboliki i mistyki chrześcijańskiej, opatrzone nieraz komentarzami z dziedziny nauk przyrodniczych czy psychologii”¹⁹². Rękopis, który nie ocalał w wojennej zawierusze, zdaniem Ostrowskiej, powinien być stać się książką, może najistotniejszym podsumowaniem duchowych poszukiwań Kunzeka.

¹⁹⁰ W sprawozdaniu: „Kollegium für Wissenschaftliche Vorträge”, por. *O pracy w Kole Krakowskim...*, s. 131.

¹⁹¹ Zob. sprawozdania kół PTA [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 127–135.

¹⁹² H. Ostrowska-Grabska, *Bric à brac...*, s. 226.

6.

Wzorem pierwszego zjazdu w Wolnym Mieście Gdańsku w styczniu 1927 r. zorganizowano w Warszawie spotkanie, odnotowane przez Marię Przyborowską jako wydarzenie o dużym znaczeniu dla krzewienia idei antropozoficznych w Polsce. Do stolicy przyjechała wówczas Brederlow z Gdańska oraz Drexler ze Lwowa (po raz pierwszy od ukonstytuowania się Koła Warszawskiego w 1926 r.), a także członkowie z Wilna, Krakowa, Zgierza i Miechowa. 3 stycznia w spotkaniu i wykładzie Brederlow wzięło udział ponad czterdzieści osób, w tym zaproszeni goście zainteresowani antropozofią¹⁹³.

Wydaje się, że bardzo dobra atmosfera „małego zjazdu” w Warszawie¹⁹⁴ wpłynęła na decyzję o organizacji międzynarodowego spotkania antropozofów w Polsce prawie trzy lata później. W październiku 1929 r. w porozumieniu ze wszystkimi kołami polskimi (prawdopodobnie także z Kołem im. Słowackiego, które nadal pozostawało poza strukturą krajową), Koło Warszawskie zorganizowało uroczysty Zjazd Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego¹⁹⁵. Przybyli na niego goście z Dornach: Marie Steiner i Maria Savich (1882–1975) z zespołem eurytmistek, a także grono uczonych antropozofów: wspomniany wcześniej dr Guenther Wachsmuth – przewodniczący sekcji naukowej, skarbnik i główny ekonomista organizacji aktywny popularyzator rolnictwa biodynamicznego¹⁹⁶ oraz dr Curt Englert-Faye (1899–1945) – kluczowa postać pedagogiki antropozoficznej i dr Roman Boos (1889–1952) – prawnik, znawca problematyki społecznej. Postacie te znano i powszechnie szanowano w środowisku antropozoficznym¹⁹⁷, a po śmierci

¹⁹³ *Sprawozdanie Warszawskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego...*, s. 135.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ W dokumentach Goetheanum Dokumentation Archiv: „Tagung der Anthroposophische Gesellschaft in Polen”; zob. także: *Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, Warszawa 23–29 października 1929 r.* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 136–138.

¹⁹⁶ Na jego ręce wpływała większość oficjalnej korespondencji z kół polskich.

¹⁹⁷ Marie Steiner i Guenther Wachsmuth byli członkami pięciosobowego Zarządu towarzystwa (zob. s. 178, przyp. 140).

Rudolfa Steinera uważano za kontynuatorów jego dzieła¹⁹⁸. Taka reprezentacja była nieprzypadkowa, wskazywała na zasadnicze obszary działań antropozofii: pedagogikę w zakresie nauk społecznych, rolnictwo biodynamiczne jako praktyczny rezultat rozwoju nauk przyrodniczych w służbie nadchodzącej nowej ery oraz nowe dyscypliny sztuki, które reprezentowała eurytmia. Zjazd trwał od 23 do 29 października. Wykłady odbywały się w Towarzystwie Naukowym Warszawskim przy Śniadeckich 8, co bez wątpienia podkreślało rangę tego przedsięwzięcia.

Z programu wynika, że zjazd otworzyła Luna Drexler publicznym wykładem na temat działalności antropozoficznej w Polsce¹⁹⁹. Tego samego dnia Englert-Faye rozpoczął trwający pięć dni kurs pedagogiczny dla nauczycieli. Oprócz zagranicznych prelegentów, którzy przedstawili m.in. referaty o rolnictwie biodynamicznym i o architekturze Goetheanum (z pokazem przezroczy)²⁰⁰, na zjeździe wystąpili polscy antropozofowie. 28 października prelekcję o eurytmii wygłosiła Drexler. Maria Jaworska (1885–1957) – pedagog, działaczka niepodległościowa i posłanka na sejm omówiła kwestię szkolnictwa w Polsce. Doktor Walewski zaprezentował słuchaczom odczyt na temat rozwoju medycyny antropozoficznej. Tylko część prelekcji miała charakter otwarty, większość wykładów przeznaczona była dla osób posiadających karty członkowskie. W Teatrze Ateneum zorganizowano też trzy występy międzynarodowej grupy eurytmicznej (otwartą próbę i dwa spektakle).

Z korespondencji z Dornach wynika, że polscy antropozofowie liczyli na przybycie przedstawicieli rodzimego ziemiaństwa, zainteresowanego rolnictwem biodynamicznym²⁰¹, oraz

¹⁹⁸ Szczegółowe biogramy członków zarządu AAG i innych antropozofów pełniących w organizacji ważne funkcje zob. *Anthroposophie im 20. Jahrhundert...*, <http://www.biographien.kulturimpuls.org> [3.07.2018].

¹⁹⁹ Zob. *Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego...*, s. 136–138.

²⁰⁰ List Luny Drexler do Guenthera Wachsmutha, 9 maja 1929 r., mps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

²⁰¹ Najbardziej spektakularnym sukcesem rolnictwa antropozoficznego w Polsce było doskonale prosperujące gospodarstwo senatora II RP Stefana Karłowskiego (1879–1939) w Szelejewie w Wielkopolsce. Gospodarstwo liczyło 1200 ha i było w całości prowadzone w zgodzie z zasadami antropozoficznymi.

dużej grupy pedagogów, którzy deklarowali swój udział w kursie Englerta-Faye. Eurytmia, znana już dzięki działaniom Siedleckiej, Drexler i Dziubaniuk, nadal budziła żywe zainteresowanie ludzi teatru. O kulisach organizacji i przebiegu zjazdu pisała jego uczestniczka Zofia Baltarowicz-Dzielińska (1894–1970), rzeźbiarka, uczennica Drexlerówny, która po latach wystąpiła z PTA, niemal od początku swojego w nim udziału miotana wątpliwościami co do rzeczywistych intencji organizatorów tego ruchu:

Każdy członek przyjeżdżający z prowincji czy z zagranicy otrzymywał kwatery w domach członków Warszawskiego Koła Antropozoficznego... Moja kwatera wypadła w domu państwa Berlinerów – Żydów. [...] Na zjazd oprócz prelegentów [...] przyjechała sama pani Maria Steinerowa, Rosjanka z domu Sivers, córka generała carskiego... Maria Steinerowa prowadziła klasę szkoły ezoterycznej – nie brałam w tym udziału. Poza tym miała jeden zamknięty wykład dla członków, na którym byłam obecna. Wykładu tego w programie zjazdu nie notowano. Przyjazd Pani Steinerowej okryty był wielką tajemnicą. Przyjechała swoim własnym autem z towarzyszącą jej damą i odjechała nim w stronę – jak mówiono – rosyjskiej granicy. Mieszkała w willi prywatnej w zacisznej uliczce za parkiem Ujazdowskim²⁰². Strzeżono ją z obawy przed zamachem. [...] Wielką popularnością cieszyły się wykłady kursu pedagogicznego, prowadzonego przez nauczyciela Englerta-Faye, Szwajcara, który w Zurichu ma swoją szkołę prowadzoną według wskazówek Steinera, podobnie jak w Steinerowskiej szkole

Bardzo ciekawa debata na ten temat rozgorzała w polskiej prasie rolniczej, gdy redaktor „Gazety Rolniczej” i „Rolnika” Jerzy Ryx poddał pod osąd „czarnoksięskie metody” niejakiego Rudolfa Steinera (wówczas już nieżyjącego) stosowane w Niemczech. Po wyczerpującej odpowiedzi Karłowskiego, który donosił nie tylko o sukcesach swojego gospodarstwa, ale szczegółowo opisywał metody działania oraz podawał konkretne dane liczbowe, rozpoczęła się dyskusja nad skutecznością tej metody uprawy ziemi, zob. J.R., *Gospodarka biologiczno-dynamiczna w Niemczech*, „Gazeta Rolnicza”, 12 października 1934, s. 1106–1107; S. Karłowski, *Nieco światła do artykułów p. Jerzego Ryxa o gospodarce biologiczno-dynamicznej*, „Gazeta Rolnicza”, 16 listopada 1934, s. 1217–1219; J. Ryx, *Tak zwana „gospodarka biologiczno-dynamiczna” albo „antropozoficzna”*, „Gazeta Rolnicza”, 16 listopada 1934, s. 1220–1223.

²⁰² W willi przy Alei Róż 5 należącej do przemysłowca, tatarnika i społecznika Aleksandra Schiele (1890–1990) i jego żony Zofii, którzy gościli w tym czasie także Guenthera Wachsmutha.

Waldorf w Stuttgarcie, założonej na przedmieściach dla dzieci robotników. Szkoła w Stuttgarcie wychowała już wiele dzieci niemieckich.

Na kurs pedagogiczny zaproszono nie tylko wszystkich antropozofów i ich sympatyków, ale również, i to przede wszystkim, reprezentantów polskiego szkolnictwa. Przybyli bardzo licznie. Steiner twierdził, że należy rozpoczynać pracę w każdym kraju od wychowania dziecka. Starano się więc pozyskać nauczycielstwo polskie i muszę przyznać, że z dobrym skutkiem. Sala wykładowa była przepełniona. Rozsprzedano wiele książek antropozoficznych pomiędzy nauczycieli. Oczywiście takich, które mogą czytać nie-członkowie – nawiązano wiele kontaktów osobistych²⁰³.

Jednym z powodów zorganizowania zjazdu jesienią, a nie na wiosnę, jak planowano wcześniej²⁰⁴, było pomyślne przeprowadzenie ponownej rejestracji Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, które 18 października 1929 r. otrzymało oficjalnie nowy statut i nową formułę działania. Zgodnie z wolą Drexler PTA traciło wreszcie swój prowizoryczny charakter, to znaczy od tego momentu miało swoją siedzibę w stolicy, a ponadto wchodziło w skład Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego, istniejącego pod tą nazwą od 1925 r. Nowy statut otwarcie stanowił, gdzie znajduje się organizacja macierzysta: „Zarząd Główny znajduje się w Dornach, w Szwajcarii, i nosi nazwę «Goetheanum»”, a także

²⁰³ Zob. Pamiętnik Zofii Baltarowicz-Dzielińskiej, Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, sygn. ZBD/V/1, zeszyt 9, rps. Dokument udostępniła prof. Iwona Demko, badaczka twórczości artystki, zob. I. Demko, *Zofia Baltarowicz-Dzielińska. Pierwsza studentka na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, „Wiadomości ASP” 2017, nr 79, s. 112–117. Swoje wspomnienia Baltarowicz-Dzielińska spisała wiele lat po tych wydarzeniach. Jej zapiski zawierają unikalne informacje o codziennym życiu polskich antropozofów, są jednak – o czym trzeba pamiętać – pisane z pozycji nieprzyjajnych zarówno temu ruchowi, jak i jego przewodniczącej – Lunie Drexler. Warto dodać, że wyjątkowo krytyczne uwagi Baltarowicz o warszawskim zjeździe PTA dotyczyły wystąpienia dr. Wachsmutha, który, podczas zamkniętej prelekcji, pod pretekstem wykładu o architekturze Goetheanum, miał wygłosić do polskich antropozofów miazdzącą tyradę na temat katolicyzmu jako konfesji zniewalającej duchowe życie wiernych.

²⁰⁴ Zob. List Luny Drexler do Guenthera Wachsmutha, 9 maja 1929 r., mps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

jaki jest cel formacji i źródło jej filozofii: „Zadaniem Towarzystwa jest pielęgnowanie wiedzy o rozwoju duchowym człowieka i ludzkości (antropozofii stworzonej przez Rudolfa Steinera) ze szczególnym uwzględnieniem zadań ducha narodu polskiego, z wykluczeniem wszelkiej propagandy religijnej i politycznej”²⁰⁵.

Zdanie o propagandzie religijnej i politycznej znalazło się w statucie PTA nieprzypadkowo. W latach dwudziestych pojawiło się w Polsce kilka publikacji, napisanych przez duchownych Kościoła rzymskiego oraz jego zwolenników, określających antropozofię mianem sekty religijnej i najczęściej definiujących ją jako odłam teozofii z Adyaru²⁰⁶. W odpowiedzi na nie jeszcze w 1925 r. Marian Karol Wołowski, sekretarz warszawskiego Koła im. Słowackiego, wydał książkę *Antropozofia Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, w której wyjaśniał założenia ruchu i podejmował polemikę z adwersarzami²⁰⁷. Generalnie jednak polscy antropozofowie unikali sporów z instytucjami religijnymi, uważając się za formację o zupełnie innym charakterze. Z kolei aktywność polityczna kojarzona była powszechnie z masonerią, największym europejskim ruchem inicjacyjnym, mającym „złą prasę” w związku z powszechnym przekonaniem o ponadnarodowym spisku wolnomularzy. W opinii krytyków wszystkie organizacje ezoteryczne były zamaskowanymi placówkami masonów, a ich tajnym celem miało być rządzenie światem²⁰⁸. Takich skojarzeń antropozofowie zdecydowanie chcieli uniknąć, zwłaszcza w kontekście międzynarodowego charakteru swojej organizacji.

²⁰⁵ W poprzednim statucie: „Zadaniem Towarzystwa jest pielęgnowanie nauki o rozwoju duchowym człowieka, pogłębianie tej gałęzi wiedzy i ustosunkowywanie jej do wszystkich przejawów życia ludzkiego, ze szczególnym uwzględnieniem zadań ducha narodu polskiego – z wykluczeniem propagandy religijnej czy politycznej”, zob. *Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego...*, s. 113).

²⁰⁶ Zob. np. K. Wais, *Teozofja...*, *passim*.

²⁰⁷ Ks. dr. Kazimierzem Waisem, prof. Wincentym Lutosławskim, Franciszkiem Salezym Potockim (piszącym pod pseudonimem Efpe) oraz Wojciechem Dąbrowskim z „Warszawianki”, zob. M.K. Wołowski, *Antropozofia Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, Warszawa 1925.

²⁰⁸ Zob. T. Cegielski, *Feniks z popiołów* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rzeczycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019, s. 166 (seria „Światło i Ciemność”); *idem*, *Dekret Prezydenta RP z dnia 22 listopada 1938 roku*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1993, nr 2/1, s. 85–87.

Warto zwrócić uwagę także na pojawiające się w obu statutach słowa o szczególnie ważnych „zadaniach ducha narodu polskiego”. Wątek ten, stale obecny w wystąpieniach rodzimych antropozofów, pozostawał w zgodzie z koncepcją „sympptomatologii historii”, swoistej antropozoficznej historiozofii, tj. pojmowania roli wydarzeń związanych z dziejami danego narodu jako faktów, które należało odczytywać w ich perspektywie duchowej i kosmicznej. Temat ten, podejmowany i rozwijany przez Steinera w wielu wykładach²⁰⁹, był bardzo ważnym elementem ideologii polskich antropozofów, która wpisywała się w zjawisko znacznie szersze – odrodzony polski mesjanizm i misjonizm²¹⁰, przenikający niemal wszystkie przedwojenne środowiska ezoteryczne.

7.

Na początku lat trzydziestych w PTA zaszło kilka ważnych zmian. W 1930 r., dzięki staraniom Borysa Postowskiego z majątku Niedźwiadka w powiecie łuckim, powstała mała grupa antropozoficzna w Brześciu nad Bugiem oraz kilkunastoosobowa grupa zrzeszająca Rosjan mieszkających w Warszawie, której członkami byli najczęściej „biali” emigranci. Obie grupy formalnie zostały włączone do Koła Warszawskiego PTA²¹¹. Od 1931 r.

²⁰⁹ Zob. s. 207, przyp. 243.

²¹⁰ Misjonizm, pojęcie rzadko spotykane w omówieniach polskiej filozofii, pojawia się często w kontekście mesjanizmu rosyjskiego. Oznacza ono soteriologiczną misję narodu wobec innych narodów i państw. Choć oba mesjanizmy, rosyjski i polski, zasadniczo różnią się w swoich podstawach oraz symbolice, to misjonizmy wydają się wyjątkowo zbieżne: zarówno misja Rosjan, jak i Polaków polegać ma na „przedeuchowieniu” mieszkańców zachodniego świata i wniesieniu głębi doświadczeń duchowych w życie materialistycznie zorientowanego Zachodu, a – dzięki temu – stać się bezpośrednią przyczyną jego przemiany, por. np. H. Лосский, *Русский мессианизм и миссионизм* [w:] *idem, Характер русского народа*, Мюнхен 1957, s. 106–116; *Rozmowa z Andrzejem Walickim. Między polskim mesjanizmem a misjonizmem*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4: *Trzy rozmowy o misji w polityce*, https://teologiapolityczna.pl/assets/numery_tp4/rozmowa_walicki.pdf [23.04.2019]. O mesjanizmie i misjonizmie antropozoficznym zob. M. Rzeczycka, *Esoteric Mythologies in Action...*, s. 49–57.

²¹¹ Sprawozdanie Warszawskiego Koła Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce od 1 stycznia 1931 r. do 1 stycznia 1932 r., mps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

Postowski prowadził w Warszawie dla Rosjan tzw. przedszkole, jak żartobliwie określano kurs wstępny.

Historia grupy rosyjskiej w Polsce wiąże się z osobą wspomnianego już Aleksandra Pozzo – budowniczego pierwszego Goetheanum, ważnej postaci z otoczenia Steinera (prywatnie męża Natalii Turgieniewej i przyjaciela oraz szwagra Andrieja Bielego). Rosyjski antropozof, z zawodu prawnik, wiódł typowy tułaczy żywot emigranta-bezpaństwowca na nansenowskim paszporcie. Od 1928 r. działał w czeskiej Pradze, gdzie popularyzował nauki Steinera. O tym, jak Pozzo trafił do Warszawy, opowiadał Leon Manteuffel-Szoege, także antropozof, wybitny polski kardiochirurg, który przez ożenek z Barbarą Kampioni (1906–1988) wszedł do rodziny Pozzo i grona jego przyjaciół:

Nawiązanie kontaktów Aleksandra Pozzo z Polską miało miejsce w Dornach jesienią 1928 r. Odbywał się tam wówczas zjazd związany ze świętem Michaelowym 29 września. W czasie zjazdu dokonano otwarcia gmachu nowego Goetheanum [...]. Na zjazd ten przybyła z Polski ówczesna kierowniczka koła warszawskiego [Przyborowska – K.A.]. Koło to w owym czasie miało w swym gronie oprócz Polaków jedną Niemkę i kilkoro Rosjan. Owa Polka, chcąc uzyskać przekłady na język rosyjski dzieł Rudolfa Steinera, zwróciła się w Dornach do tzw. „Rosyjskiego Domu” [...]. Ośrodek ten prowadziła Katarzyna [Jekaterina] Iljina [Dubach], zajmująca się w pierwszym rzędzie przekładami rosyjskimi z dziedziny antropozofii. Jekaterina Iljina zawiadomiła o tym Natalię Turgieniew-Pozzo, żonę Aleksandra Pozzo. Doszło wówczas do spotkania w kantynie Natalii Pozzo z przybyłą z Warszawy Polką; podczas rozmowy Natasza zapytała, czy Koło Warszawskie nie zaprosiłoby Aleksandra Pozzo, aby pomógł w pracy tamtejszym antropozofom. Inicjatywę tę Polka przyjęła z radością. [...] Ustalono, że Pozzo przybędzie do Warszawy w czasie najbliższej zimy, spędziwszy uprzednio kilka tygodni w Czechosłowacji²¹².

W Warszawie Pozzo spotkał się z bardzo serdecznym przyjęciem zarówno ze strony Polaków, jak i swoich rodaków, którzy po rewolucji wyemigrowali do Polski. W ciągu siedmiu lat

²¹² L. Manteuffel-Szoege, *Aleksander Pozzo...*, s. 33.

pobytu w Polsce antropozof pomieszkiwał przeważnie u przyjaciół, m.in. u znanego aktora-antropozofa Juliana Krzewińskiego (właśc. Juliusza Maszyńskiego, 1882–1943)²¹³, ale także w małym pokoiku w lokalu PTA przy ulicy Boduena 4. Pozzo nie znał języka polskiego, po niemiecku mówił nie najlepiej, więc wykłady prowadził po rosyjsku. Z relacji Manteuffla wynika, że były one przyjmowane z entuzjazmem, przede wszystkim w miastach na terenie byłego zaboru rosyjskiego, gdzie język rosyjski znano powszechnie. W Warszawie pod kierunkiem Pozzo w licznej grupie zainteresowanych czytano dramaty misteryjne Steinera w świetnym przekładzie rosyjskiego antropozofa-emigranta, poety Nikołaja Bielocwietowa (1892–1950)²¹⁴. Aleksander Pozzo każdego roku wyjeżdżał na kilka tygodni do Wilna, gdzie wygłaszał wykłady dla członków tamtejszego koła, a także każdorazowo dwie lub trzy prelekcje dla szerszej publiczności, m.in. w siedzibie Stowarzyszenia Techników Polskich, nieodmiennie gromadząc ponad stu słuchaczy. Manteuffel wspominał, że

oprócz wykładów publicznych, miewał [Pozzo] liczne rozmowy z pojedynczymi osobami albo z małymi grupami antropozofów [...]. Rozmowy z Aleksandrem Pozzo stanowiły [...] niezapomniane przeżycie dla biorących w nich udział słuchaczy. To, co mówił i jak mówił Pozzo, było pełne realnej treści duchowej, płynącej z głębi jego istoty; były to prawdziwe słowa nauczyciela zawierające odpowiedzi na najważniejsze problemy nurtujące dusze jego rozmówców. Ostatni raz przebywał Pozzo w Wilnie w roku 1938²¹⁵.

Szczególnie bliskie relacje łączyły Pozzo z Bohdanem Chrzanowskim (1900–1940), synem prof. Ignacego Chrzanowskiego

²¹³ *Ibidem*, s. 34.

²¹⁴ Sprawozdanie Warszawskiego Koła Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce od 1 stycznia 1931...; zob. także: P. Штайнер, *Драмы-мистерии*, перев. Н. Белоцветова, Москва 2004. Na temat twórczości literackiej Bielocwietowa zob. D. Oboleńska, *Антропософский странник Николай Белоцветов...*; *eadem*, „Человек контрапункт божественной симфонии сфер” – w druku (Институт Мировой Литературы РАН, Москва).

²¹⁵ L. Manteuffel-Szoego, *Aleksander Pozzo...*, s. 36.

(1866–1940), doktorem filozofii, który w latach trzydziestych przeprowadził się z Krakowa do Warszawy wraz z żoną – tak jak on antropozofką – Fery de Havas (ur. 1907) z Wiednia. Od listopada 1938 r. Fery prowadziła przy Boduena kursy kształtowania mowy według metody wypracowanej w Dornach (tzw. Sprachgestaltung)²¹⁶. Dzięki Pozzo do grona warszawskich antropozofów dołączyła także Sofia Kampioni (1868–1935) mieszkająca w Boholubach pod Łuckiem na Wołyniu, matka Barbary Kampioni oraz Natalii Turgieniew-Pozzo i Asi Turgieniewej (żony Biełego). Na początku lat trzydziestych Pozzo ściągnął z Dornach do Warszawy również swoją córkę Marię (Maszę) Pozzo (1911–1990), która prawie do wybuchu wojny w 1939 r. prowadziła otwarte zajęcia eurytmiczne dla dzieci i dorosłych także przy Boduena 4²¹⁷. Od początku lat trzydziestych organizowano tam przedstawienia eurytmiczne, na które zapraszano również osoby niezwiązane formalnie z Towarzystwem²¹⁸.

Najprawdopodobniej na początku lat trzydziestych powstała kolejna grupa PTA w Warszawie. Działała ona pod nazwą Koła im. Rudolfa Steinera²¹⁹. Na listach członków obydwu warszawskich kół wchodzących w skład Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego występują te same nazwiska (np. Marii Przyborowskiej czy Zofii Rychter), ale Koło im. Steinera było zdecydowanie mniej liczne niż Koło Warszawskie²²⁰. W 1938 r. Przyborowska pisała, że działają w nim aż cztery grupy robocze, przy czym dwie o charakterze mieszanym, tzn. zrzeszające także członków innych kół²²¹. Jego przewodniczącą była najprawdopodobniej Wanda Peliska,

²¹⁶ „Komunikat I”, Polskie Towarzystwo Antropozoficzne 1938 (listopad), Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001; zob. także: *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 153.

²¹⁷ „Komunikat I”, s. 152–153.

²¹⁸ Sprawozdanie Warszawskiego Koła Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce od 1 stycznia 1931...

²¹⁹ W niemieckojęzycznych dokumentach: Rudolf Steiner Zweiges, por. Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

²²⁰ Według niedatowanej listy Warszawskiego Koła PTA liczyło ono 40 członków. Według spisów Koła im. Rudolfa Steinera z lat 1933–1935 do grupy należało 8–16 osób, zob. Mitglieder des Rudolf Steiner Zweiges, Warschau 1933, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001; Mitgliederverzeichnis des Zweiges in Warschau, b.d., Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

²²¹ „Komunikat I”, s. 150.

a sekretarką Maria Matuszewska (ur. około 1880). Koło działało w reprezentacyjnej willi Matuszewskich przy ulicy Profesorskiej 6²²². Warto dodać, że na spotkaniach tych kół, zwłaszcza podczas nieobecności w Warszawie Wigi Siedleckiej, pojawiali się również członkowie Koła im. Słowackiego, które nadal pozostawało poza strukturami organizacji krajowej.

Od 4 do 22 sierpnia 1931 r. PTA zorganizowało duży kurs pedagogiczny w Kartuzach na Pomorzu. Była to swoista kontynuacja kursów prowadzonych w Warszawie i Wilnie przez Englerta-Faye. W kursie kartuskim wzięło udział aż 44 nauczycieli szkół powszechnych. Luna Drexler, sekretarz generalna, tak relacjonowała jego przebieg:

Ponieważ pan Englert nie mógł przybyć osobiście, wykłady pedagogiczne wygłosił w jego zastępstwie pan Ege, nauczyciel szkoły waldorfskiej w Stuttgarcie. Codziennie przed południem pan Ege prowadził wykłady zatytułowane *Wprowadzenie do pedagogiki Rudolfa Steinera*, tłumaczone na język polski przez pannę Przyborowską. Popołudniami prowadził on bardzo interesujący kurs botaniczny zatytułowany *Metodyka studiowania życia* oraz wygłosił dwa wykłady dla zaproszonych gości. Szczególną przyjemność sprawił uczestnikom kurs eurytmii prowadzony przez pannę Astę Blumfeld. W czasie kursu w Kartuzach została także zorganizowana wystawa malarstwa uczniów szkoły waldorfskiej²²³.

Maria Reutt – jedna z organizatorek tego kursu wspominała, że Drexler, oprócz wykładów o sztuce, „dawała lekcje malowania według metody Steinera i biorący w nich udział nauczyciele, którzy nigdy nie mieli pędzla w ręku, cieszyli się jak dzieci”²²⁴.

Kursy pedagogiczne według metody wypracowanej w szkołach antropozoficznych zyskiwały w Polsce lat trzydziestych

²²² W tzw. Kolonii Profesorskiej na Solcu, gdzie swoje domy mieli profesorowie Politechniki Warszawskiej, m.in. prof. architektury Witold Matuszewski, mąż Marii.

²²³ Sprawozdanie z działalności Krajowego Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce za okres od Wielkanocy 1931 do Wielkanocy 1932 zob. *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 4, s. 144–145.

²²⁴ *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 7.

coraz większą popularność. Metodocy ze Stuttgartu i Zurychu, na co dzień nauczyciele-praktycy ze szkół waldorfskich, kilkakrotnie przyjeżdżali z wykładami. Jesienią 1933 r. Drexler zorganizowała kolejny cykl kursów Englerta-Faye w Warszawie, Wilnie, Lwowie i Krakowie. Cieszyły się one wyjątkowym powodzeniem²²⁵. Planowano zakładanie szkół waldorfskich w Polsce, oferujących alternatywną formułę edukacji dzieci. Dzięki wsparciu Siedleckiej na kurs specjalistyczny do Dornach wyjechała Helena Jankowska, która w latach 1936–1938 prowadziła prywatne przedszkole²²⁶. Taką placówkę utworzyli także w willi przy Alei Róż antropozofowie z grupy Wigi Siedleckiej – Aleksander i Zofia Schielowie²²⁷. Otwarcie szkoły waldorfskiej w Warszawie poważnie rozważało małżeństwo Chrzanowskich²²⁸.

5 listopada 1933 r. zmarła Luna Drexler. Organizacja znalazła się w impasie. Oddanie Drexler sprawom antropozofii było wręcz legendarne. Reutt, czuwająca przy łożu śmierci przyjaciółki, porównywała ją do rycerza Graala, odwołanego ze swojej warty tradycyjnie – tuż przed świtaniem²²⁹. Polskim antropozofom trudno było sobie wyobrazić, kto mógłby zastąpić Drexler na stanowisku generalnego sekretarza. Zebranie delegatów wszystkich kół PTA udało się zwołać dopiero 4 lutego 1934 r. Jego przebieg znany jest z listu Marii Przyborowskiej do Guenthera Wachsmutha, w którym pisała ona, że rozważano wówczas dwie strategie działania. Pierwsza zakładała przesunięcie wyborów na czas nieokreślony i przejęcie wszystkich obowiązków przez sześćoosobowy komitet. W jego skład miały wejść Przyborowska i Wanda Norwid-Neugebauer jako członkinie dotychczasowego zarządu oraz kierownicy kół PTA: ponownie Przyborowska jako przewodnicząca

²²⁵ *Ibidem*, s. 8.

²²⁶ Maja Dobiasz-Krysiak w pracy doktorskiej pisze, że prywatne przedszkole Heleny Jankowskiej powstało przy ulicy Kawczej 24 na warszawskim Grochowie, zob. M. Dobiasz-Krysiak, *Edukacyjny przełom demokratyczny w Polsce...*, s. 36.

²²⁷ Zob. s. 195, przyp. 202.

²²⁸ Relacja córki, Wandy Chrzanowskiej, z 10 października 2017 r. – nagranie w zbiorach autorek.

²²⁹ *Luna Amalia Drexlerówna...*, s. 9.

Koła Warszawskiego i, najprawdopodobniej, Wanda Peliska jako przewodnicząca Koła im. Rudolfa Steinera²³⁰, Stanisław Colonna-Walewski jako przewodniczący Koła Krakowskiego im. Jana Łaskiego, prawdopodobnie Maria Reutt jako przewodnicząca Koła Lwowskiego²³¹ oraz Władysław Adolph jako przewodniczący Koła Wileńskiego. Druga propozycja zakładała kandydaturę Marii Przyborowskiej na stanowisko generalnej sekretarz. Innych propozycji nie było, ponieważ Karol Homolacs odmówił, gdy wcześniej wysunięto jego kandydaturę. Po długich debatach i rozważaniu argumentów za i przeciw (zwłaszcza w związku z problemem kolektywnych decyzji oraz zbiorowej odpowiedzialności) okazało się, że głosy są podzielone niemal po równo. W głosowaniu nad kandydaturą Przyborowskiej przeważył zaledwie jeden głos. Do Zarządu PTA wybrano dr Helenę Dobrzyńską z Warszawy i Wandę Chrzanowską (1876–1951)²³² z Krakowa. Przyborowska, nowa generalna sekretarz PTA, rozpoczynała pracę ze świadomością, że organizacja jest podzielona i niełatwo będzie ją zintegrować²³³.

W 1936 lub 1937 r. Wiga Siedlecka zawiesiła regularną pracę Koła im. Słowackiego w związku z utratą mieszkania w stolicy i przeprowadzką do willi Pod Srebrnym Świerkiem w podwarszawskiej Radości. Członkowie tego koła, zwłaszcza ci, którzy wcześniej incydentalnie brali udział w pracach zrzeszonych grup warszawskich, wstąpili wówczas do PTA. Tak uczynił m.in. Marian Wołowski, sekretarz koła Siedleckiej

²³⁰ W spisach członków tego koła brak informacji o jego przewodniczącym w 1933 r., ale w liście z 11 października 1934 r. Przyborowska informowała zarząd AAG w Dornach, że Peliskę zastąpiła Zofia Próchnicka, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001. Korespondencję z Dornach prowadziła Maria Matuszewska.

²³¹ Z dokumentów organizacji nie wynika, kto po śmierci Drexler objął funkcję przewodniczącego koła lwowskiego. Reutt prowadziła korespondencję koła co najmniej do stycznia 1935 r., więc prawdopodobnie po śmierci Luny Drexler, jako jej „prawa ręka” i najbliższa przyjaciółka, przejęła obowiązki przewodniczącej.

²³² Żonę prof. Ignacego Chrzanowskiego.

²³³ List Marii Przyborowskiej do Guenthera Wachsmutha, 7 lutego 1934 r., mps, Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001.

od początku jego istnienia²³⁴. Nastąpiła więc pewnego rodzaju integracja, do której dążyła Drexler już od 1923 r., ale była ona raczej niepełna i wymuszona okolicznościami niż płynąca z wewnętrznej potrzeby antropozofów. W 1938 r. wykreślono z rejestru Starostwa Grodzkiego Lwowskiego Koło Lwowskie PTA, które – zdaniem urzędników – nie wykazywało żadnej działalności ani też nie zgłaszało składu zarządu od 1932 r. (od czasu postępującej choroby Drexler)²³⁵.

Warto dodać, że w tym czasie także Powszechne Towarzystwo Antropozoficzne w Dornach przechodziło jeden z dwóch najpoważniejszych kryzysów w swojej historii²³⁶. Jego apogeum nastąpiło w 1935 r., gdy rozpadł się pięcioosobowy zarząd powołany przez Steinera na pamiętnej Konferencji Bożonarodzeniowej 1923 r.²³⁷ Nasilający się w Europie nacjonalizm również nie sprzyjał antropozofii, głoszącej idee braterstwa bez względu na wiarę, narodowość, płeć i przynależność klasową²³⁸. W Niemczech działalność towarzystwa została zakazana przez narodowych socjalistów 1 listopada 1935 r. W Polsce u schyłku lat trzydziestych atmosfera wokół organizacji ezoterycznych, zwłaszcza międzynarodowych, także była dość ponura²³⁹. Symptomatyczny jest niemal zupełny brak w Goetheanum Dokumentation Archiv korespondencji z Polski z lat 1937–1939.

²³⁴ Zob. List Mariana Wołowskiego, 9 sierpnia 1937 r., rps, Zakład Zbiorów Specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie, Papiery Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce, Korespondencja Jadwigi z Markowskich Siedleckiej z lat 1904–1942, sygn. 7272, t. 1.

²³⁵ ДАЛЮ, ф. 1, оп. 54, Сп. 1205, док. 19.

²³⁶ Sergej Prokofieff nazywał je „katastrofami” lat 1935 i 1948, zob. S.O. Prokofieff, *Istota Konferencji Bożonarodzeniowej*..., s. 46.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ „W Towarzystwie Antropozoficznym mogą ci wszyscy pracować bratnio ze sobą, którzy przyjmują za podstawę życzliwego współdziałania wspólną ośnowę duchową na wszystkich duszach ludzkich, jakiekolwiek by nie były różnice między nimi pod względem wiary, narodowości, stanu, płci itd.”, zob. *Rzut zasad Towarzystwa*..., s. 92.

²³⁹ Jesień 1938 r. to wyjątkowo trudny okres dla grup ezoterycznych w sanacyjnej Polsce. W związku z dekretem prezydenta RP Ignacego Mościckiego zmieniła się przede wszystkim sytuacja łóż masońskich. Z dostępnych źródeł nie wynika, że antropozofowie musieli zamykać wówczas swoje koła, ale takiego obrotu spraw zapewne się obawiano, zob. T. Cegielski, *Decret Prezydenta RP*..., s. 86.

8.

Ze zgromadzonych i przeanalizowanych przedwojennych dokumentów antropozoficznych, a także z relacji osób obecnie związanych z tym ruchem, wyłania się obraz niewielkiego, ale szczególnego środowiska, skupiającego w Polsce przedstawicieli elit: ludzi wykształconych, bardzo często po wyższych studiach akademickich za granicą oraz w Polsce, w tym także posiadających stopień doktora nauk oraz tytuł profesora. Wymienić tu można takich uczonych jak: Bohdan Chrzanowski (doktor filozofii), Stanisław Colonna-Walewski (doktor nauk medycznych), Henryk Kunzek (profesor medycyny), Leon Manteuffel-Szoegel (profesor medycyny), Bronisława Neufeld (zm. około 1941, doktor nauk medycznych), Paulina Maria Orsetti (doktor nauk społecznych), Antonina Przeradzka-Tołłoczko (doktor nauk medycznych), Maria Przyborowska (doktor filozofii), Stefania Tatarówna (1880–1942, doktor filozofii), Helena Waniczek (1907–1995, doktor filozofii) czy Roman Zadębowski (doktor nauk medycznych).

Jak wspomniano, znaczącą grupę w kręgach antropozoficznych stanowili artyści malarze i rzeźbiarze, a także literaci i twórcy teatralni (niektórzy aktywni w wielu dyscyplinach): Józefa Chudzikowska, Maria Chybińska, ponownie Stanisław Colonna-Walewski, Zofia Baltarowicz-Dzielińska, Luna Drexler, Irma Duczyńska, Ela Dziubaniuk, Artur Górski, Maria Hiszpańska (1917–1980), Karol Homolacs, Stanisław Korzeniewski, Henryk Kühn, Henryk Kunzek, Janina Laskowska-Idzikowska, ponownie Leon Manteuffel-Szoegel, Bronisława Ostrowska, Halina Ostrowska-Grabska, Maria Reutt, Tadeusz Rychter, Jadwiga i Franciszek Siedleccy, Józefa Rogosz-Walewska, Kazimierz i Julia Stabrowscy, Helena Staromiejska, Stanisław Stückgold i Franciszek Walczowski (1902–1983), dla których antropozofia była niezwykle ważnym źródłem twórczej inspiracji, promieniującym na „pozaantropozoficzne” środowisko artystyczne. Przykładem takiego oddziaływania mogą być antropozoficzne, misteryjne wątki w teatralnych poszukiwaniach Limanowskiego i Osterwy²⁴⁰. Ciekawym, acz

²⁴⁰ Zob. s. 188, przyp. 181.

wymagającym dalszych badań wątkiem była także próba zainteresowania antropozofią i twórczością teatralną Alberta Steffena (przewodniczącego Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego do 1963 r.) delegacji Warszawskiego PEN Clubu, która w 1937 r. w drodze na wystawę światową w Paryżu miała złożyć wizytę w Goetheanum, do czego dążyli zarówno polscy antropozofowie, jak i Szwajcarzy z Dornach²⁴¹.

Przeptyw idei w środowisku antropozoficznym nie odbywał się jednak tylko w jednym kierunku – z Zachodu na Wschód. Kultura rosyjska, dzięki licznemu uczestnictwu Rosjan i osobistemu zaangażowaniu Marie Steiner von Sivers, była stale obecna w dyskursie antropozoficznym na Zachodzie²⁴². Wpływ polskiej kultury na antropozofię nie był może tak spektakularny, ale wciąż znaczący. Proces antropozoficznej asymilacji polskiego dziedzictwa rozpoczął się już w czasie budowy pierwszego Goetheanum, kiedy w Dornach przebywali Polacy. W ramach dyskusji o duchowej misji narodów, która szczególnie absorbowała uczniów Doktora, na miejsce czołowe wysunęła się wielokrotnie przywoływana kwestia romantycznego mitu genezyjskiego jako szczególnego wkładu Polaków w wiedzę o duchu. Na przełomie października i listopada 1915 r. problem ten poruszał sam Steiner podczas wykładów w Dornach²⁴³. U schyłku lat

²⁴¹ Polski antropozof płk Aleksander Tupaj-Isertingen (1894–1979) informował zarząd AAG w Dornach o takiej możliwości. 23 kwietnia 1937 r. szwajcarscy antropozofowie wystosowali do polskiej delegacji PEN Clubu obszerny list-zaproszenie, mps, zob. Goetheanum Dokumentation Archiv A.02.008.001. Warto dodać, że dramat *Fahrt ins andere Land* Steffena był przedmiotem spotkań antropozofów z Koła Warszawskiego PTA, a także grupy rosyjskiej działającej w Polsce. Było to dla antropozofów dzieło wyjątkowo ważne, gdyż w 1938 r. w biuletynie towarzystwa informowano o prapremierze spektaklu, która odbyła się 24 września w Teatrze Miejskim w Bazylei. Temat tragedii „Titanica” (1912) nadal uważano za bardzo aktualny. W antropozoficznym ujęciu był on głosem w dyskusji o stanie świata w dobie nadciągającej katastrofy.

²⁴² Szczególnym zainteresowaniem cieszyła się filozofia rosyjska, zwłaszcza sofiologia Władimira Sołowjowa (1853–1900), którą traktowano, podobnie jak filozofię genezyjską Słowackiego, jako nurt prekursorski wobec antropozofii.

²⁴³ R. Steiner, *Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur. Bedeutsames aus dem äußeren Geistesleben um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Dreizehn Vorträge, gehalten in Dornach*

dwudziestych i na początku lat trzydziestych w głównych czasopismach antropozoficznych publikowano rozprawy niemieckiego slawisty i antropozofa Waltera Kühnego (1885–1970), poświęcone polskiemu mesjanizmowi w ujęciu Słowackiego, Mickiewicza i Cieszkowskiego czy twórczości Wyspiańskiego²⁴⁴. Kühne zapoznawał także międzynarodowe środowisko antropozoficzne z problemami polskiej historii i historiozofii, w tym najnowszej polityki²⁴⁵. Wydaje się, że to wzajemne wielokierunkowe przenikanie idei i ich reinterpretowanie w duchu antropozofii w pierwszych dekadach XX w. można uznać za jej cenny (choć dotychczas niedostrzegany w Polsce) wkład w kulturę europejską.

Osobny wątek stanowi recepcja idei antropozoficznych w Polsce poza środowiskiem antropozofów. Z przedwojennych publikacji ezoterycznych wynika, że myśl Steinera (zwłaszcza *Teozofia*, *Filozofia wolności* i *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów* oraz *Z kroniki Akasha*) była dobrze znana w środowisku polskich okultystów, chociaż sami antropozofowie raczej nie dążyli do integracji z przedstawicielami innych formacji ezoterycznych, co zarzucał im w 1933 r. Błażej Włodarz²⁴⁶. Steiner nie tylko przekonał wielu polskich teozofów, którzy wraz z nim wystąpili z TT, ale i niezależnych ezoteryków pragnących raczej zakładać własne formacje niż włączać się w działalność obcą. Te ideowe inspiracje znajdują potwierdzenie w listach Wincentego Lutosławskiego do Steinera²⁴⁷ czy korespondencji kierowanej przez antropozofów

vom 10. Oktober bis 7. November 1915, Dornach 1939, s. 198–246 (wykłady z 31 października i 1 listopada 1915 r.).

²⁴⁴ W. Kühne, *Polnische Romantik*, „Die Drei” 1929, Bd. 8, Nr. 11/12; Bd. 9, Nr. 1; *idem*, *Szlachta und Messianisten im Lichte der Philosophie Aug. Cieszkowski*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1930, Nr. 29, s. 227–229; *idem*, *Von der Erlebnisgrundlage der Werke des polnischen Philosophen August Cieszkowski*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1930, Nr. 14, s. 110; *idem*, *Wyspiański Drama „Novembarnacht” und seine Bedeutung für die polnische Geschichtsauffassung*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1931, Nr. 6, s. 41–43.

²⁴⁵ *Idem*, *Der Novembernaufstand der Polen vor hundert Jahren*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1931, Nr. 5, s. 33–35; *idem*, *Pilsudski und Polen*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1926, Nr. 30, s. 118–119.

²⁴⁶ B. Włodarz, *Prześciancie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.

²⁴⁷ Zob. s. 146, przyp. 34.

do Mieczysława Geniusza²⁴⁸. Wydaje się, że najciekawsze przykłady wpływu myśli antropozoficznej na twórczość rodzimych ezoteryków stanowią prace Józefa Świtkowskiego (1876–1942), przede wszystkim jego rozprawa *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*²⁴⁹, oraz projekt Bractwa Odrodzenia Narodowego kreślony przez Józefa Chobota (1875–1942), który inspirował się m.in. steinerowską koncepcją organizacji społeczeństwa przyszłości (tzw. idea trójpodziału)²⁵⁰.

Nie tylko w kontekście kultury i sztuki warto zwrócić uwagę na działalność przedwojennych antropozofów – aktywistów społecznych, polityków i wojskowych wysokich stopni. Doczekali się oni, co prawda, biogramów w słownikach i leksykonach, ale prawie nie dostrzeżono tam antropozofii, która determinowała przecież ich życiowe postawy. W tym gronie społeczników należy wymienić przede wszystkim gen. Hugo Griebsha, gen. Mieczysława Norwid-Neugebauera i jego żonę Wandę Norwid-Neugebauerową, ppłk. Aleksandra Tupaja-Isertingena, ppłk. Aleksandrę Zagórską, a ponadto Władysława Adolpha, Marię Bartłową, Lunę Drexler, Marię Jaworską i Marię Przyborską. Ich działalność na rzecz odradzającego się państwa polskiego nie była przypadkowa. Wynikała z jasno sprecyzowanej postawy etycznej, opierającej się na przekonaniu, że nie duchowy eskapizm, ale faktyczna aktywność w życiu publicznym jest misją antropozofa, przemiana świata zależy bowiem od współdziałania człowieka i duchowych sił twórczych. Te postawy ujawniły się również w czasie II wojny i okupacji niemieckiej 1939–1945, kiedy wielu polskich antropozofów włączyło się w walkę z okupantem. Jednak ten okres, podobnie jak dzieje ruchu antropozoficznego w powojennej Polsce, wychodzi poza ramy prowadzonych obecnie badań.

²⁴⁸ Zob. s. 148, przyp. 41.

²⁴⁹ J. Świtkowski, *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923. Na ten temat zob. A. Świerżowska, *Radża joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019, s. 172 (seria „Światło i Ciemność”).

²⁵⁰ Zob. A. Mikolajko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne...*, t. 2, s. 142.

9.

Na podstawie badań archiwalnych powstała lista przedwojennych polskich antropozofów. Liczy ona obecnie 290 nazwisk, z których zdecydowaną większość stanowią członkowie kół PTA: w Warszawie, tj. Koła Warszawskiego i Koła im. Rudolfa Steinera oraz grupy rosyjskiej prowadzonej przez Aleksandra Pozzo przy Kole Warszawskim, ponadto Koła Krakowskiego im. Jana Łaskiego, Koła Lwowskiego, w tym działającej przy nim grupy Michaelitów, Koła Wileńskiego oraz grupy z Brześcia nad Bugiem. W spisie figurują także członkowie najstarszego, niezależnego od PTA, Koła im. Słowackiego w Warszawie prowadzonego przez Wigę Siedlecką, a także polscy członkowie Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego we wszystkich jego historycznych formach, należący do kół zagranicznych – w tym wpisani bezpośrednio do Goetheanum – oraz antropozofowie niezależni. Na liście znajdują się także nazwiska osób o przynależności niepotwierdzonej w rejestrach Goetheanum, choć z archiwaliów wynika, że byli to członkowie tej formacji. Włączyliśmy do tego spisu również „sympatyków”, którzy skłaniali się ku antropozofii, ale ostatecznie nie zdecydowali się na oficjalne uczestnictwo bądź nie odnotowano tego w annałach organizacji. W większości przypadków zrekonstruowaliśmy numery kart członkowskich nadanych im przed reorganizacją dokonaną na przełomie lat 1923 i 1924 lub później oraz afiliacje. W wypadku najstarszych uczniów Steinera, należących jeszcze do sekcji niemieckiej Towarzystwa Teozoficznego, ze względu na braki w rejestrach, udało nam się ustalić tylko niektóre numery kart z tego okresu i daty wstąpienia do organizacji, a także nazwiska przewodniczących grup lub osób wprowadzających. Imienna lista i biogramy polskich antropozofów zostaną opublikowane w internetowym Leksykonie Polskiego Ezoteryzmu 1890–1939 jako dokumenty otwarte, które można uzupełniać i weryfikować w miarę pojawiania się nowych danych i wątków.

URSZULA PATOCKA-SIGŁOWY

Uniwersytet Gdański



PRASA TEOZOFICZNA I WYDAWNICTWA ANTROPOZOFICZNE W II RP

Jednym z najistotniejszych składników życia publicznego i społecznego przełomu wieków XIX i XX była prasa. Stanowiła ona doskonały instrument wywierania wpływu na odbiorcę, kształtowania jego światopoglądu i propagowania nowych ideologii. Rozwijiała się wszędzie tam, gdzie zachodziły przemiany społeczne, polityczne i kulturalne. Niosła w sobie nową myśl, donosiła o wszelkich nowych zjawiskach i ruchach, pozwalała na prezentację poglądów i ich wymianę. Usiłowała zaspokoić różnorodne potrzeby i dostosować się do bardzo zróżnicowanego kręgu odbiorców. Dzięki temu powstał cały system prasowy, na który składały się z jednej strony tytuły o bardzo wysokim poziomie, a z drugiej – tytuły popularne, niekiedy trywialne¹. Równie ważne w kształtowaniu światopoglądu odbiorców były wydawnictwa książkowe i broszury. Część z nich była wydawana przez wyspecjalizowane i sprofilowane wydawnictwa, niektóre zaś ukazywały się nakładem samych autorów.

W gazetach oraz wydawnictwach książkowych tego okresu nie brakowało treści ezoterycznych. Pojawiały się one zarówno w prasie codziennej, czasopismach oraz dodatkach do wybranych czasopism², jak i w wydaniach książkowych i broszurach w zakresie dotąd niespotykanym. Na rynku ukazywały się

¹ A. Paczkowski, *Czwarta władza. Prasa dawniej i dziś*, Warszawa 1973, s. 66–67.

² Przykład stanowi „Kuryer Metapsychiczny” – dodatek do krakowskiego „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”.

również periodyki ezoteryczne oraz serie wydawnicze składające się wyłącznie z publikacji dotyczących zagadnień ezoterycznych. Ogółem w badanym okresie wychodziło ponad dwadzieścia pism propagujących treści o charakterze okultystycznym (w znaczeniu, jakie nadawano temu pojęciu wówczas³). Miały one różny zakres tematyczny i zasięg, zróżnicowany był też okres ich istnienia, miejsce publikacji i formy oddziaływania. Należały do nich m.in.: „Dziwy Życia”, „Hejnał”, „Lekarz Tybetański”, „Logos”, „Lotos”, „Myśl Teozoficzna”, „Niebo Gwiazdziście”, „Odrodzenie”, „Pochodnia”, „Przegląd Metapsychiczny”, „Przegląd Teozoficzny”, „Słoneczniki”, „Świat Ducha”, „Świat Nadzmysłowy”, „Świat Niewidzialny”, „Świt”, „Teozofja”, „Wiedza Duchowa” i „Zagadnienia Metapsychiczne”. Do tej kategorii można zaliczyć także tytuły, które mniej lub bardziej wyraźnie odwoływały się do filozofii ezoterycznej lub tylko do wybranych jej elementów, nie deklarując jednak wprost ezoterycznego światopoglądu jako zasadniczego elementu programowego. Były w tej grupie takie czasopisma jak „Eleusis”, „Feniks”, „Synarchista” czy „Zdrój”.

Poniżej wymieniono i krótko scharakteryzowano wybrane tytuły prasowe związane z teozofią i propagujące myśl teozoficzną, a także omówiono sytuację wydawnictw antropozoficznych w II RP. Taka wycinkowa analiza, oparta na kilku tytułach, pozwoli zaprezentować tendencje dominujące na rodzimym rynku czasopiśmienniczym. Warto zaznaczyć, że to właśnie popularyzatorskie działania teozofów, obejmujące organizację wykładów, kongresów, wydawanie broszur, rozpraw i wreszcie wydawnictw periodycznych o treści ezoterycznej najpierw w USA, a później w całej Europie, zainicjowały niezwykle intensywny rozwój prasy ezoterycznej na przełomie wieków XIX i XX.

³ Na temat definiowania ezoteryzmu i okultyzmu w Polsce w omawianym okresie zob. I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 8–34 (seria „Światło i Ciemność”).

„Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniu
tajemnych dziedzin duszy, reformie życia
i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej”⁴

Redaktor: Andrzej Podżorski (1886–1971).

Redakcja: Wisła.

Druk: Kutzer i spółka, Cieszyn.

Wydawca: Polskie Towarzystwo Teozoficzne (PTT) na Śląsku Cieszyńskim z siedzibą w Nydku (powiat cieszyński).

Okres wydawania: 1919–1920⁵.

Objętość: 20 stron (pojedyncze numery) lub 32 strony (numery podwójne).

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik⁶.

„Wyzwolenie” publikowało teksty z zakresu mediumizmu, hipnotyzmu i pokrewnych dziedzin wiedzy okultystycznej. Jego celem było „rozpowszechnienie zdrowej strawy duchowej dla tych, którzy jej pragną, przez co wyruguje się różne lichy broszury i piśmidła, szerzone wśród polskiego ludu a przynoszące więcej szkody niż pożytku”⁷. Redakcja kierowała swoje wydawnictwo do osób, które dużą wagę przywiązywały do oświaty i rozwoju ludzkości, a więc podstawowych idei Towarzystwa Teozoficznego (TT). Świadczy o tym deklaracja zawarta w cytowanym wyżej tekście *Do Czytelników*: „Zwracamy się przede wszystkim do tych, którym oświata i rozwój ludzkości na podłożu etycznym leży na sercu”⁸. Myśl przewodnia „Wyzwolenia” brzmiała następująco: „Światło, zdrowie, wolność i prawdę «Wyzwolenie» nieść pragnie tym, którzy w świetle, zdrowiu,

⁴ Numery „Wyzwolenia” (dalej: „W”) znajdują się w zasobach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/88617#description>.

⁵ Numer pierwszy „W” ukazał się w czerwcu 1919 r. Numeracja pisma była ciągła. W 1919 r. ukazały się numery 1–7, a w 1920 r. numery 8–11/12.

⁶ Numery 1–8 ukazały się w odstępach miesięcznych. Numery 9/10 i 11/12 były podwójne. Zmianę częstotliwości ukazywania się pisma spowodowały kłopoty finansowe, o czym poinformowano czytelników w numerze 9/10 na stronie 32.

⁷ Taka postawa krytykowania innych wydawców była w tym środowisku działaniem powszechnym (*Do Czytelników*, „W” 1919, nr 1, s. 1).

⁸ *Ibidem*.

wolności i prawdzie chodzić pragną. Walcząc o urzeczywistnienie ideału prawdziwego człowieczeństwa, nie cofnie się przed straszidłami, na jakie w drodze napotkać może”⁹.

Publikowano zarówno teksty autorów zagranicznych, przede wszystkim liderów TT i myślicieli uważanych za prekursorów nowoczesnej teozofii, jak i polskich, najczęściej związanych ze środowiskiem skupionym wokół tego czasopisma. Wśród autorów tekstów opublikowanych w „Wyzwoleniu” znaleźli się m.in.: założycielka Towarzystwa Teozoficznego Helena Bławatska (1831–1891)¹⁰, Jakob Böhme (1575–1624)¹¹, Józef Chobot (1875–1942)¹², Franz Hartmann (1838–1912)¹³, Józef Jankowski (1865–1935)¹⁴, Andrzej Kajfosz (1889–1970)¹⁵, Zygmunt Krasiński (1812–1859)¹⁶, Charles Webster Leadbeater (1854–1934)¹⁷, Julian Ochorowicz (1850–1917)¹⁸, Théophile Pascal (1860–1909)¹⁹, Agnieszka Pilchowa (1888–1945)²⁰, Andrzej Podzorski²¹, Louis-Claude

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ „Głos Cisy”. Urywek z „Księgi złotych nauk” według H.P. Bławackiej, „W” 1920, nr 11/12, s. 2–4.

¹¹ *Pokłosie. Zdania z dzieł Jakóba Boehme, Aniola Szlązaka i Saint-Martina. Tłumaczenie A. Mickiewicza*, „W” 1920, nr 11/12, s. 5–10.

¹² *Z dziedziny przejawów sił duchowych*, „W” 1919, nr 4, s. 10–12, „W” 1919, nr 5, s. 16–18.

¹³ *Teozofia a chrześcijaństwo V i VI*, „W” 1920, nr 8, s. 2–3, „W” 1920, nr 9/10, s. 5–6; *Właściwe wyjaśnienie o rzeczach transcendentnych*, „W” 1919, nr 7, s. 13–16.

¹⁴ *Uzasłony Izdy. Współczesny ruch okultystyczny we Francji*, „W” 1920, nr 11/12, s. 19–27.

¹⁵ *O naukach duchowych*, „W” 1920, nr 8, s. 4–6.

¹⁶ *Z „Psalmu miłości”*, „W” 1919, nr 1, s. 14.

¹⁷ *Teozofia a chrześcijaństwo*, „W” 1919, nr 3, s. 1–6.

¹⁸ *Istota bytu. Legenda filozoficzna*, „W” 1919, nr 1, s. 2–8; *Naprzód!*, „W” 1920, nr 8, s. 1–2; *Wiedza tajemna w Egipcie. Astronomia i Medycyna*, „W” 1920, nr 8, s. 15–18, „W” 1920, nr 9/10, s. 21–25.

¹⁹ *Teozofia a chrześcijaństwo II*, „W” 1919, nr 4, s. 1–3.

²⁰ *Magia liczb*, „W” 1920, nr 8, s. 18–19, „W” 1920, nr 9/10, s. 26–27, „W” 1920, nr 11/12, s. 30; *Symbole a rzeczywistość*, „W” 1919, nr 7, s. 17–20. Agnieszka Pilchowa publikowała pod pseudonimem A.P., zob. *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, oprac. A. Bar, t. 3, Kraków 1938, s. 87.

²¹ *O religii przyszłości*, „W” 1919, nr 1, s. 10–14; *Wegetaryzm*, „W” 1919, nr 1, s. 16–20, „W” 1919, nr 3, s. 16–20, „W” 1919, nr 4, s. 13–19, „W” 1919,

de Saint-Martin (1743–1803)²², Johannes Scheffler (1624–1677)²³, Alfred Percy Sinnett (1840–1921)²⁴, Jan Skórzak²⁵, Maria Horska-Szpyrkówna (1893–1977)²⁶, Roelf Takens (1862–1930)²⁷, Ksawery Watraszewski (1853–1929)²⁸, Helena Witkowska (1870–1938)²⁹ i Konstanty Wzdulski³⁰.

Duża część tekstów została opublikowana bez wskazania autora, co nie było niczym zaskakującym. W czasopismach ezoterycznych wydawanych przed rokiem 1939 była to praktyka powszechnie stosowana³¹. Wśród tekstów, których autorzy nie

nr 5, s. 18–20, „W” 1919, nr 6, s. 18–19, „W” 1919, nr 7, s. 10–13, „W” 1920, nr 8, s. 11–15.

²² *Pokłosie*....

²³ *Ibidem*. Johannes Scheffler ogłaszał swoje dzieła jako Anioł Ślżak, zob. K. Zborowska, *Angelus Silesius*, Słownik Biograficzny Ziemi Wrocławskiej, 2009, http://jbc.jelenia-gora.pl/Content/2269/aniol_slazak.html [12.01.2018].

²⁴ *Towarzystwo Teozoficzne*, oprac. Z. Skorobohata-Stankiewicz, „W” 1919, nr 5, s. 3–5.

²⁵ *Prawo wiecznej sprawiedliwości*, „W” 1919, nr 5, s. 9–15; *Wyjtki z Dhammapady*, „W” 1919, nr 1, s. 9–10. Jan Skórzak jest także tłumaczem tekstu *Katechizm buddhystyczny*, „W” 1919, nr 3, s. 11–15.

²⁶ *Klucz*, „W” 1920, nr 11/12, s. 1.

²⁷ *Teozofia a chrześcijaństwo III i IV*, „W” 1919, nr 5, s. 1–2, „W” 1919, nr 6, s. 1–4, „W” 1919, nr 7, s. 3–5. Roelf Takens publikował pod pseudonimem C.Aq. Libra, zob. *Contemporary Astrology in the Netherlands*, <http://www.astrologie.ws/hist.htm> [4.03.2018].

²⁸ *Z tajemnych dziedzin ducha*, według dra F. Habdanka, „W” 1919, nr 3, s. 6–11, „W” 1919, nr 4, s. 3–8, „W” 1919, nr 5, s. 5–8. Ksawery Watraszewski publikował pod pseudonimem dr F. Habdank, zob. *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, oprac. A. Bar, t. 1, Kraków 1938, s. 145.

²⁹ *Julian Ochorowicz*, „W” 1920, nr 9/10, s. 17–21; *Ku przyszłości*, „W” 1920, nr 9/10, s. 11–15.

³⁰ *Nienawiść rasowa*, „W” 1920, nr 11/12, s. 16–19. Konstanty Wzdulski publikował pod pseudonimem K.W., zob. *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich*..., t. 1, s. 200.

³¹ Do takich tekstów należą m.in. *Cnoty*, „W” 1920, nr 8, s. 6–8; *Grzech pierworodny*, „W” 1920, nr 11/12, s. 11–16; *Karma*, „W” 1919, nr 6, s. 9–16, „W” 1919, nr 7, s. 6–7; *Kilka słów o życiu codziennym*, „W” 1920, nr 9/10, s. 9–11 (myślą przewodnią tego tekstu jest przekonanie, że nauki teozoficzne należy wprowadzać w czyn); *Krytyka*, „W” 1920, nr 9/10, s. 15–16; *Pierwsza nauka Buddy*, wygłoszona w Benares, „W” 1919, nr 1, s. 14–16; *Pomoc w pokoju*, „W” 1919, nr 4, s. 8–9; *Prawda*, „W” 1920, nr 9/10, s. 6–9; *Przyjście Chrystusa*, „W” 1919, nr 7, s. 1–3; *Racja życiowego bytu*, „W” 1919, nr 6, s. 4–9;

zostali oznaczeni, znalazły się m.in. krótkie notatki publikowane w dziale „Rozmaitości”³².

Poza artykułami i opracowaniami „Wyzwolenie” publikowało również ogłoszenia i sprawozdania³³. Było więc miesięcznikiem umożliwiającym propagowanie wiedzy o działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim³⁴.

Podsumowanie pierwszego roku działalności pisma znalazło się w numerze 11/12³⁵. Pojawiła się w nim zapowiedź kontynuacji jego wydawania pod nowym tytułem „Teozofja”. Informowano, iż cel pierwotny pisma nie ulegnie zmianie, ale jeszcze mocniej zaakcentowane zostaną myśli i ideały teozoficzne. Podjęto decyzję o rozszerzeniu grupy czytelników. Rocznik pierwszy kierowany był przede wszystkim do mieszkańców Śląska, a drugi miał trafić do szerszego odbiorcy.

Pismo było wydawane ze środków pochodzących z prenumeraty oraz funduszu prasowego, na który dobrowolne środki przekazywali czytelnicy. Nazwiska darczyńców publikowano na ostatniej stronie pisma³⁶. „Wyzwolenie” było dostępne w prenumeracie.

Zarys teozofii (Urywki z dzieł teozoficznych), „W” 1920, nr 9/10, s. 1–5; *Zjawiska medyumiczne w zakładzie karnym w Stanisławowie*, „W” 1920, nr 9/10, s. 25–26.

³² W numerze 8 opublikowano teksty: *Duch Gladstona fotografowany*, *Conan Doyle sfotografował swego zmarłego syna*, *Nadzwyczajna dziewczynka w Brazylii (Rozmaitości)*, „W” 1920, nr 8, s. 19–20), w numerze 9/10: *Jak wyglądał Chrystus?*, *Tajemnicze znaki z zaświata*, *Sen alchemistów się ziścił*, *Oko cyklonu (urywek książki Michała Siedleckiego Paryż 1919)*, *Fenomen materializacji medyumicznej*, *Ciekawy wypadek medyczny*, *Wszechnica spirytystyczna*, *Szkodliwość spirytyzmu (Rozmaitości)*, „W” 1920, nr 9/10, s. 28–32), a w numerze 11/12 ukazał się tekst *Mars nie odpowiedział (Rozmaitości)*, „W” 1920, nr 11/12, s. 32).

³³ *Do naszych przyjaciół i zwolenników*, „W” 1919, nr 4, s. 19–20; *Odezwa*, „W” 1920, nr 9/10, s. 27–28 (notatka z „Dziennika Cieszyńskiego” nr 236 dotycząca eksperymentów z dziedziny telepatii i hipnozy przeprowadzonych przez T.K. Zimrozowicza); *Z ruchu odczytowego P.T.T. na Śląsku Cieszyńskim*, „W” 1919, nr 6, s. 16–18 (na temat odczytów publicznych w Cieszynie i Trzyczcu wygłoszonych przez artystę Kazimierza Stabrowskiego).

³⁴ Np. *Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim*, „W” 1919, nr 5, okładka; *Czym jest ogniwo teozoficzne*, „W” 1919, nr 7, s. 8–10 (o celach działalności TT i powinnościach jego członków), „W” 1920, nr 8, s. 8–11.

³⁵ *Na zakończenie roku*, „W” 1920, nr 11/12, s. 31–32.

³⁶ W numerze 6 w ogłoszeniach pojawiła się lista darczyńców, którzy dokonali wpłat na fundusz prasowy (*Ogłoszenia*, „W” 1919, nr 6, s. 20).

Można je było również nabyć w księgarni Stella w Cieszynie, składach papieru i przyborów do pisania Kotasówny oraz Adamusa w Cieszynie, Księgarni Akademickiej we Lwowie i księgarni Nowaka w Orłowej.

Miesięcznik propagował inne czasopisma ezoteryczne i w tym m.in. celu została założona biblioteka teozoficzna. Książki można było składać na ręce Andrzeja Kajfosa w Nydku (nr 154)³⁷. Reklamowano także Wydawnictwo „Kultura i sztuka”, publikujące książki z zakresu hipnotyzmu, mediumizmu, spirytyzmu, telepatii, mistyki i religii powszechnej³⁸, zachęcano do czytania książek podejmujących zagadnienia psychologiczne, które były do nabycia we wspomnianej wyżej księgarni Stella, reklamowano pisma „Życie i Powieść. Dwutygodnik powszechny” oraz „Trzeźwość” (miesięcznik, organ Polskiego Towarzystwa Walki z Alkoholizmem).

W celu zacieśniania więzów z czytelnikami redakcja starała się proponować odbiorcom dodatkowe atrakcje. Należała do nich m.in. możliwość sporządzenia szkicu psychografologicznego – każdy z prenumeratorów mógł otrzymać skrótową analizę osobowości sporządzoną na podstawie próbki pisma³⁹.

„Teozofja. Miesięcznik poświęcony pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości”⁴⁰

Od numeru 1/3 z 1923 r. zmiana tytułu na: „Teozofja. Organ Polskiego Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji. Pismo nieperjodyczne poświęcone pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości”.

Redaktor: Andrzej Podzorski w Wiśle (numer 1), Andrzej Kajfosz w Nydku (od numeru 2).

Podobny zabieg zastosowano w kolejnych numerach pisma („W” 1919, nr 7, s. 20; „W” 1920, s. 20; „W” 1920, nr 9/10, s. 32; „W” 1920, nr 11/12, s. 32).

³⁷ *Ogłoszenia*, „W” 1919, nr 3, s. 20.

³⁸ „Kultura i sztuka”, Księgarnia Akademicka, Plac Halicki 4, Lwów.

³⁹ *Ogłoszenia*, „W” 1919, nr 4, s. 20.

⁴⁰ Numery „Teozofii” (dalej: „T”) znajdują się w zasobach Biblioteki Narodowej oraz Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

Redakcja: Wisła (numer 1), Nydek 154 (od numeru 2).

Druk: Kutzer i spółka, Cieszyn.

Wydawca: PTT na Śląsku Cieszyńskim z siedzibą w Nydku.

Okres wydawania: 1920⁴¹–1931.

Objętość: od 16 do 52 stron⁴².

Częstotliwość ukazywania się: w założeniu miesięcznik.

Pierwszy numer pisma otwierały trzy zadania Towarzystwa Teozoficznego: „1. Utworzenie jądra duchowego związku braterskiego obejmującego całą ludzkość bez względu na rasę, narodowość, płeć, wiarę, powołanie i stanowisko społeczne. 2. Nieuprzedzone studium porównawcze religii światowych, mitologii, filozofii, sztuk i nauk Zachodu i Orientu. 3. Badanie niewyjaśnionych jeszcze (okultnych) praw przyrody, wszechstronne budzenie drzemiących jeszcze w naturze ludzkiej wyższych sił i zdolności i zużytkowanie ich dla dobra ludzkości”⁴³.

⁴¹ Pierwszy numer czasopisma ukazał się w sierpniu 1920 r. Ponieważ „T” była kontynuatorką „W”, pismo zaczęto wydawać jako rocznik II. Rocznik II: 1920, nr 1 (sierpień); 1920, nr 2 (wrzesień); 1920, nr 3/4 (październik/listopad); 1920, nr 5 (grudzień); 1921, nr 6/7 (styczeń/luty); 1921, nr 8 (numer pojedynczy, ale pismo obejmowało dwa miesiące – marzec i kwiecień – gdyż ze względu na kłopoty finansowe jego wydanie zostało opóźnione o miesiąc); 1921, nr 9 (numer pojedynczy, ale pismo obejmowało cztery miesiące maj – sierpień); 1921, nr 10/11 (wrzesień – grudzień); 1922, nr 12 (styczeń – marzec). Rocznik III: 1923, nr 1/3 (styczeń); 1927, nr 4/5 (maj); 1929, nr 6/8 (styczeń/luty); 1930, nr 9/10 (luty/marzec); 1931, nr 11/12 (luty/marzec). W latach 1924–1926 i 1928 pismo nie ukazywało się (o przyczynach redakcja poinformowała w tekście *Do naszych Przyjaciół i Czytelników!*, „T” 1927, nr 4/5, s. 53–54). O zmianie częstotliwości ukazywania się pisma poinformowano w numerze 12 z 1922 r. – rocznik trzeci został zamieniony na kwartalnik i miał wychodzić cztery razy do roku, a objętość miała wynosić 32 strony (*Do naszych Czytelników*, „T” 1922, nr 12, s. 175).

⁴² Numeracja stron numerów 1 i 2 obejmowała jeden zeszyt. W podwójnym numerze 3/4 z 1920 r. pojawiła się numeracja stron ciągła dla rocznika (począwszy od strony 33 w numerze 3/4). Ciągła numeracja obowiązywała również w roczniku III. Numery liczyły 16 stron (1920, nr 1; 1920, nr 2; 1920, nr 5; 1921, nr 8; 1921, nr 9; 1922, nr 12; 1927, nr 4/5; 1930, nr 9/10), 24 strony (1920, nr 3/4; 1921, nr 6/7; 1929, nr 6/8; 1931, nr 11/12), 32 strony (1921, nr 10/11), 52 strony (1923, nr 1/3).

⁴³ *Towarzystwo Teozoficzne, jego 3 zadania*, „T” 1920, nr 1, s. 1. Zadania te przywołano również w numerze 3/4 z 1920 r., a w numerze 1/3 z 1923 r. uzupełniono je też krótkim komentarzem („T” 1923, nr 1/3, s. 2–3).

Ich uzupełnieniem był tekst *Na drogę*, który zawierał wyjaśnienie celu przyświecającego założycielom pisma. Znalazło się w nim odniesienie do trudnej sytuacji materialnej, ale jednocześnie przekonanie o doniosłej misji „Teozofii”⁴⁴.

Wśród autorów tekstów znalazły się zarówno osoby znane czytelnikom „Wyzwolenia”: Helena Bławatska⁴⁵, Franz Hartmann⁴⁶, Józef Jankowski⁴⁷, Andrzej Kajfosz⁴⁸, Zygmunt Kraśński⁴⁹, Charles W. Leadbeater⁵⁰, Julian Ochorowicz⁵¹, Andrzej Podzorski⁵² i Helena Witkowska⁵³, jak i nowe nazwiska: Swami Abhedanada (1866–1939)⁵⁴, Adam Asnyk (1838–1897)⁵⁵, Subhadra Bhiksha⁵⁶, Józef Cienciąła⁵⁷, August Cieszkowski

⁴⁴ *Na drogę*, „T” 1920, nr 1, s. 2.

⁴⁵ *Siedem bram (Urywek z „Głosu Ciszy”)*, przeł. A. Podzorski, „T” 1920, nr 3/4, s. 34–37, „T” 1920, nr 5, s. 60–62, „T” 1921, nr 6/7, s. 79–80, „T” 1923, nr 1/3, s. 18–20. W przypadku trzech pierwszych fragmentów tekstu tłumacz został oznaczony jako A.P., a w ostatniej części jako A. Podzorski. Oznacza to, że Podzorski używał pseudonimu, którym posługiwała się także Agnieszka Pilchowa, zob. s. 214, przyp. 20.

⁴⁶ *Dowód nieśmiertelności według filozofii wyższej*, „T” 1920, nr 1, s. 4–8, „T” 1920, nr 2, s. 3–6; *Warunki postępu*, „T” 1920, nr 1, s. 2–4.

⁴⁷ *Uzasłony Izdyd. Współczesny ruch okultystyczny we Francji*, „T” 1920, nr 1, s. 12–15, „T” 1920, nr 2, s. 14–16 (kontynuacja tekstu publikowanego w „W”).

⁴⁸ *Do przyjaciół ruchu teozoficznego*, „T” 1920, nr 5, s. 58–60 (pod pseudonimem A.K.); *Wartość życia i jego reforma*, „T” 1927, nr 4/5, s. 60–62, „T” 1929, nr 6/8, s. 78–79; *Wiedza to potęga*, „T” 1931, nr 11/12, s. 115–120; *Żądza sławy i panowania*, „T” 1929, nr 6/8, s. 72–74.

⁴⁹ *Ludzie przyszłości*, „T” 1921, nr 8, s. 97.

⁵⁰ *Co to jest Teozofia?*, „T” 1921, nr 6/7, s. 73–76, „T” nr 8, s. 98–102, „T” 1921, nr 9, s. 113–117, „T” 1921, nr 10/11, s. 131–134.

⁵¹ *O uczuciach narodowych*, „T” 1921, nr 10/11, s. 147–150.

⁵² *Budda czy Chrystus*, „T” 1930, nr 9/10, s. 96–98; *Walka o Prawdę*, „T” 1927, nr 4/5, s. 54–56. Pseudonimu A.P. używał prawdopodobnie Andrzej Podzorski (zob. s. 219, przyp. 45).

⁵³ *Indyjska filozofia Wedanty a współczesny solidaryzm społeczny*, „T” 1920, nr 3/4, s. 43–46.

⁵⁴ *Dlaczego Hindusi są jaroszami?*, „T” 1923, nr 1/3, s. 37–40.

⁵⁵ *Sonet*, „T” 1923, nr 1/3, s. 1.

⁵⁶ *Katechizm buddhystyczny*, przeł. J. Skórzak, „T” 1920, nr 3/4, s. 52–55, „T” 1920, nr 5, s. 68–70, „T” 1921, nr 6/7, s. 91–94, „T” 1923, nr 1/3, s. 40–43, „T” 1929, nr 6/8, s. 80–87 (kontynuacja tekstu publikowanego w „W”).

⁵⁷ *O doskonałości człowieka*, „T” 1931, nr 11/12, s. 120–126.

(1814–1894)⁵⁸, Józef Drzewiecki (1860–1907)⁵⁹, Karl von Eckartshausen (1752–1803)⁶⁰, Józef Galant⁶¹, Rajmund Janowski⁶², Tomasz à Kempis (1380–1471)⁶³, J. Knoulích⁶⁴, Jiddu Krishnamurti (Alcyone, 1895–1986)⁶⁵, Wanda Krzyżanowska⁶⁶, Marian Tadeusz Lubecki (1888–1968)⁶⁷, Bharata Nara⁶⁸, Álvaro d’Ors⁶⁹, Tomasz Pobóg⁷⁰, Franciszek August Prengel (1899–1945)⁷¹, Eduard Schuré (1841–1929)⁷², Helena Staś⁷³, Andrzej Towiański (1799–1878)⁷⁴, Ralph Waldo Trine (1866–1958)⁷⁵, Marian Zdziechowiecki⁷⁶

⁵⁸ *Wyjątek z „Ojcie Nasz”*, „T” 1922, nr 12, s. 164–165.

⁵⁹ *Okultystyczne wpływy pokarmów mięsnych*, „T” 1921, nr 10/11, s. 150–152.

⁶⁰ *Szukanie źródła mądrości*, „T” 1923, nr 1/3, s. 11–17, „T” 1927, nr 4/5, s. 58–59, „T” 1929, nr 6/8, s. 76–78, „T” 1930, nr 9/10, s. 98–99.

⁶¹ *Jak długo człowiek powinien żyć?*, „T” 1923, nr 1/3, s. 31–37.

⁶² *Księga natury*, „T” 1923, nr 1/3, s. 30–31.

⁶³ *Skromność w ocenianiu samego siebie*, „T” 1923, nr 1/3, s. 27–29.

⁶⁴ *Źródło wody żywota*, przeł. A. Kajfosz, „T” 1920, nr 1, s. 9–12.

⁶⁵ *Ustóp Mistrza*, „T” 1922, nr 12, s. 165–169, „T” 1923, nr 1/3, s. 4–11.

⁶⁶ *Dzwony wołają...*, „T” 1920, nr 3/4, s. 33–34.

⁶⁷ *Dlaczego nie jemy mięsa?*, „T” 1929, nr 6/8, s. 88–89; *Nasz Zakon. Według Dżel-al-Eddina Rumiiewicz sufitów – mistycznej sekty perskiej w 12. wieku*, „T” 1921, nr 8, s. 98.

⁶⁸ *Gupta widya*, przeł. A. Kajfosz, „T” 1920, nr 5, s. 64–68.

⁶⁹ *Dziesięcioro...*, „T” 1931, nr 11/12, s. 110–115; *Nie mam czasu?*, „T” 1930, nr 9/10, s. 100–102.

⁷⁰ *List otwarty do Ludzkości*, „T” 1921, nr 6/7, s. 83–85, „T” 1921, nr 8, s. 107–109, „T” 1921, nr 10/11, s. 142–145, „T” 1923, nr 1/3, s. 25–27.

⁷¹ *Esperanto a Powszechny Pokój i Braterstwo Ludów*, „T” 1922, nr 12, s. 172–173; *Język międzynarodowy Esperanto, jego zadanie, zalety, rozwój i zastosowanie praktyczne*, „T” 1921, nr 10/11, s. 154–157; *Modlitwa kongresowa*, „T” 1927, nr 4/5, s. 64–65; *Na drodze ku powszechnemu językowi Esperanto*, „T” 1931, nr 11/12, s. 126–127; *O krok bliżej astrologii*, „T” 1930, nr 9/10, s. 102–104; *Powszechne Braterstwo*, „T” 1922, nr 12, s. 161; *Teozofia a Esperanto*, „T” 1921, nr 9, s. 123–124. Część tekstów została opublikowana pod pseudonimem F. Pr.

⁷² *Ewolucja Duszy*, przeł. W. Nidecka, „T” 1921, nr 6/7, s. 76–79, „T” 1921, nr 8, s. 103–104, „T” 1921, nr 9, s. 119–120, „T” 1921, nr 10/11, s. 134–138, „T” 1922, nr 12, s. 169–172.

⁷³ *„I szukam go wkoło siebie”*, „T” 1929, nr 6/8, s. 71–72; *Na ołtarzu*, „T” 1930, nr 9/10, s. 95–96.

⁷⁴ *Myśli z „Biesiady”*, „T” 1920, nr 1, s. 8–9; *Biesiada*, „T” 1921, nr 6/7, s. 80–83.

⁷⁵ *Jak powstawali Prorocy*, „T” 1920, nr 3/4, s. 47–50.

⁷⁶ *Etyka jarska a grzech pierworodny. Religijny światopogląd Ryszarda Wagnera*, „T” 1921, nr 6/7, s. 87–90.

i Adam Zys⁷⁷. W „Teozofii”, podobnie jak w „Wyzwoleniu”, autorzy części tekstów pozostali anonimowi⁷⁸.

W numerze 6/7 z 1921 r. zapoczątkowano „Dział dla wszystkich”. Była to odpowiedź na wyraźne sygnały od czytelników i członków Towarzystwa Teozoficznego z Zaolzia. W dziale umieszczano materiały z dziedziny wychowania, higieny i przyrodolecznictwa oraz pytania odnoszące się do zagadnień z zakresu teozofii, okultyzmu i pokrewnych dziedzin wiedzy tajemnej⁷⁹. W numerze 9 z 1921 r. zapoczątkowano natomiast „Dział esperancki”⁸⁰. W piśmie publikowano także sprawozdania z działalności PTT na Śląsku Cieszyńskim⁸¹, informacje o funkcjonowaniu różnych stowarzyszeń związanych z ruchem teozoficznym⁸², ogłoszenia o spotkaniach, nowych książkach i czasopismach⁸³.

⁷⁷ *Nowe Jeruzalem*, „T” 1921, nr 10/11, s. 129–131; *Samopoznanie wewnętrzne jako warunek ewolucji duchowej człowieka*, „T” 1921, nr 10/11, s. 138–141; *Teoria transformizmu w świetle nauk okultnych*, „T” 1921, nr 8, s. 105–107.

⁷⁸ *Bhagawad-gita (wyjutki z Mahā-Bhāraty)*, „T” 1920, nr 2, s. 6–9, „T” 1920, nr 3/4, s. 39–43, „T” 1923, nr 1/3, s. 20–24; *Boże Narodzenie*, „T” 1920, nr 5, s. 57–58; *Dobroć*, „T” 1920, nr 3/4, s. 37–39; *Język międzynarodowy pomocniczy*, „T” 1922, nr 12, s. 173–174; *Medytacja*, „T” 1930, nr 9/10, s. 93–95; *O miłości powszechnej*, „T” 1920, nr 2, s. 11–13; *Szczęście ludzkie w ogóle*, „T” 1920, nr 5, s. 62–64, „T” 1921, nr 6/7, s. 90–91; *Sztuka oddychania*, „T” 1920, nr 3/4, s. 51–52.

⁷⁹ *Duch czasu*, „T” 1921, nr 8, s. 109–110; *O istotną kulturę*, „T” 1921, nr 9, s. 120–123, „T” 1921, nr 10/11, s. 145–147; *Tajemnice życia pozagrobowego*, „T” 1921, nr 8, s. 110–111; *Uwagi o wychowaniu*, „T” 1921, nr 6/7, s. 85–86.

⁸⁰ *Kompletna gramatyka języka „Esperanto”*, „T” 1923, nr 1/3, s. 48–51; *Uczymy się języka Esperanto!*, „T” 1923, nr 1/3, s. 51–52.

⁸¹ Sprawozdanie z nadzwyczajnego posiedzenia PTT na Śląsku Cieszyńskim, które odbyło się 12 grudnia 1920 r. w mieszkaniu Adama Bartulca w Łakach („T” 1920, nr 5, s. 71), sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia PTT na Śląsku Cieszyńskim odbytego 10 lipca 1921 r. w Dąbrowie („T” 1921, nr 9, s. 126–127), sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia PTT na Śląsku Cieszyńskim, które odbyło się 20 maja 1922 r. w polskiej szkole w Karwinie („T” 1923, nr 1/3, s. 46–47).

⁸² *Fachowe zebranie teozofów podczas wszechświatowego kongresu esperanckiego w Pradze w dniach od 1 do 7 sierpnia 1921*, „T” 1921, nr 10/11, s. 158; *Rozwój Towarzystwa Teozoficznego na Śląsku Cieszyńskim w Czechosłowacji*, „T” 1921, nr 8, s. 111; *Ruch teozoficzny*, „T” 1923, nr 1/3, s. 3–4 (sprawozdanie Centralnego Towarzystwa Teozoficznego w Adyarze); *Teozoficzny Związek Esperantystów*, „T” 1921, nr 9, s. 124.

⁸³ *Książki godne polecenia*, „T” 1921, nr 9, s. 125–126 (Jogi Rama-Czarka [właśc. William Walter Atkinson], *Filozofia jogi i Okultyzm wschodni*; Rudolf

Pismo, podobnie jak „Wyzwolenie”, było wydawane z opłat prenumeratorów oraz funduszu prasowego, na który dobrowolne środki przekazywali czytelnicy. Nazwiska darczyńców podawano w dziale ogłoszeń. Dodatkowo w numerze 1 z 1920 r. na ostatniej stronie zostało opublikowane zamknięcie rachunków PTT na Śląsku Cieszyńskim za okres od maja 1919 r. do maja 1920 r. Podobne zestawienia opublikowano w numerze 9 z 1921 r. (za okres od czerwca 1920 r. do maja 1921 r.) i numerze 1/3 z 1923 r. (za okres od czerwca 1921 r. do maja 1922 r.). W numerze 6/7 z 1921 r. ogłoszono odezwę do przyjaciół ruchu teozoficznego, w której czytamy: „Jakkolwiek wydawnictwu «Teozofia» nie grozi żadne większe niebezpieczeństwo, to jednak wobec szalejącej drożyzny i wysokich opłat pocztowych P[olskie] T[owarzystwo] Teoz[oficzne] na Śląsku Cieszyńskim] zmuszone jest zwrócić się do Szanownych Przyjaciół «Teozofii» i ruchu teozof[icznego] w ogóle o łaskawe wydatniejsze poparcie finansowe, ponieważ liczba abonentów miesięcznika «Teozofia» jest jeszcze za mała, ażeby można bez troski spoglądać w przyszłość. Kto co robi, sobie robi. Przez podnoszenie ludzkości polepszymy i swoje własne otoczenie i warunki bytu!”⁸⁴.

Niestety kłopoty finansowe uniemożliwiły wydawanie miesięcznika. W numerze 11/12 z 1931 r. zapowiedziano, że jeśli czytelnicy poprą ideę połączenia pism „Teozofja” i „Nowa Era” i wpłacą środki z tytułu prenumeraty, wówczas czasopismo będzie mogło wychodzić nadal jako kwartalnik w nowej postaci jako „Nowa Era”⁸⁵.

Steiner, *Przygotowanie do nadzmysłowego poznania świata i przeznaczeń człowieka*; Eduard Schuré, *Wielcy wtajemniczeni*; Zofia Hartingh, *Ku światłu i Wieczorne blaski*). Książkę *Filozofia jogi i okultyzm wschodni* polecano także w kolejnym numerze pisma („T” 1921, nr 10/11, s. 159). Reklama czasopism: „Ruch Filozoficzny” (Lwów), „Nowe Tory” (Bydgoszcz), „Przegląd Teozoficzny” (Warszawa), „Kultura Robotnicza” (Warszawa), „Myśl Wolna” (Warszawa). W numerze 5 z 1920 r. zapowiedziano również nową serię wydawniczą „Książnica Wiedzy Duchowej”, w ramach której miano wydawać prace poświęcone badaniu zjawisk i sił duchowych oraz rozwojowi wiedzy duchowej i mądrości starożytnych narodów.

⁸⁴ Odezwą „T” 1921, nr 6/7, s. 95–96.

⁸⁵ O połączeniu pisano już wcześniej w numerze 6/8 z 1929 r. Informowała o tym Helena Staś (*Do Czytelników „Nowej Ery” w Ameryce i Europie*, „T” 1929, nr 6/8, s. 1).

„Przegląd Teozoficzny. Organ Polskiego Towarzystwa
Teozoficznego”⁸⁶

Redaktor: Julia Kreczyńska (1921), Henryk Leopold Münch (1922), Ewelina Karasiówna (1895–1965) (od numeru 12).

Redakcja: Warszawa, ul. Wilcza 10/14⁸⁷; Warszawa, ul. Królewska 25/3 (od numeru 10); Warszawa, ul. Krucza 23/11 (od numeru 14).

Druk: Drukarnia Literacka, Warszawa, ul. Nowy Świat 22 (numer 1); Zakład Graficzny „Wisłoka” Jasło – Targowica (od numeru 2); Drukarnia Nakładowa, Warszawa, ul. Hortensja 7 (od 1924 r.); Drukarnia „Lech”, Warszawa, ul. Koszykowa 33 (od numeru 12).

Wydawca: Polskie Towarzystwo Teozoficzne, od 1925 r. Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar”.

Okres wydawania: 1921–1930⁸⁸.

Objętość: różna.

Częstotliwość: nieregularnik – w 1921 r. na stronie tytułowej znajdowała się informacja, iż pismo „wychodzi raz w miesiącu”; od 1922 r. miało ukazywać się jako dwumiesięcznik; od 1923 r. wychodziło nieperiodycznie.

Numer pierwszy czasopisma otwierał tekst *Do czytelnika*, przedstawiający ideę przyświecającą założycielom pisma: „Wobec szerzących się współcześnie pędów ku okultyzmowi, wobec tego, że owe pędy bardzo łatwo mogą stać się dążeniem tylko ku najłatwiejszym, a najbardziej pociągającym jego przejawom

⁸⁶ Numery „Przeglądu Teozoficznego” (dalej: „PT”) znajdują się w zasobach Biblioteki Narodowej oraz Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

⁸⁷ Pod tym samym adresem działała Biblioteka PTT otwarta codziennie (oprócz sobót i niedziel) od 17.00 do 19.00.

⁸⁸ Próbę wydania czasopisma teozoficznego w języku polskim podjął już w 1912 r. baron Czesław Franz (Franciszek) Walerian Konsinowski (Kąsinowski). W tym celu 21 lutego 1912 r. skierował pismo do generał-gubernatora warszawskiego, zob. Заявление барона Чеслава Франца Валериана Августиновича Консиновского об издании ежемесячного журнала на польском языке, под названием „Przegląd Teozoficzny”, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Kancelaria Generał-Gubernatora Warszawskiego, zespół 1/247/0/1, sygn. 1559 (sygn. dawna: 444; nr 28/1912).

pod postacią spirytyzmu i seansów z mediami, trudne staje się zadanie jednostki (człowieka czy też towarzystwa), pragnącej studiować poważnie ezoteryczną stronę życia.

Okultyzm istotny, teozofia – jako dążenie ku wiedzy najgłębszej, nie ma w sobie nic z łatwych i bezbarwnych produkowań oraz zawołań.

Międzynarodowe Towarzystwo Teozoficzne, będące na usługach idei istotnego braterstwa i prawdziwego szukania wiedzy, nie ma w sobie nic z pozy, blichtru ani interesowności materialnej. Towarzystwo Teozoficzne w Polsce, będące odłamem międzynarodowego towarzystwa, ani na krok odstąpić nie może od drogi wytkniętej przez kierowników ruchu teozoficznego. Dlatego też jedynie gorące pragnienie podzielenia się częstką zdobytej wiedzy ze współmieszkańcami terytorium państwa polskiego zmusza nas do wydawania niniejszego pisma”⁸⁹.

Ten antyspirytystyczny wątek ma uzasadnienie w ewolucji nowoczesnej teozofii. Na początku działalności założyciele Towarzystwa Teozoficznego popierali spirytyzm i mediumizm, zachęcali do eksperymentów z mediami, badania tzw. fenomenów, świata duchów, czyniąc ten prąd jednym z najważniejszych elementów teozoficznej praktyki. Jeszcze za życia Bławatskiej miał miejsce wyraźny odwrót od spirytyzmu rozumianego jako możliwość kontaktu z duchami zmarłych na rzecz studiów nad różnymi tradycjami religijnymi pozwalającymi rozwijać wewnętrzny duchowy potencjał człowieka (co, nawiasem mówiąc, było zbieżne z wcześniejszymi poszukiwaniami mediumistów). Jednak w masowej świadomości jeszcze przez długie lata teozofię kojarzono ze spirytyzmem w wersji popularnej: modnymi seansami wywoływania duchów, powszechną praktyką wirujących stolików. Słowa redakcji przypominają więc o „naukowym”, a nie rozrywkowym charakterze teozofii.

Redakcja informowała również, iż w czasopiśmie przeważać będą prace autorów zagranicznych, zapraszając jednak do współpracy wszystkich, którzy przygotowują artykuły zgodne z linią pisma i chcieliby je opublikować.

⁸⁹ Do czytelnika, „PT” 1921, nr 1, s. 1–2.

Zadania „Przeglądu Teozoficznego” jako organu PTT zostały przedstawione w numerze 2 z 1921 r. Należały do nich przede wszystkim „wnoszenie światła prawdziwej wiedzy na drogi ludzkich walk”, „rozbudzanie uczuć czynnego, rzetelnego braterstwa w stosunkach życia codziennego, społecznego i narodowego”, szerzenie tolerancji i szacunku dla ludzkich uczuć, przekonań i wierzeń, „budzenie w duszy ludzkiej drzemiących mocy potęgi, woli i myśli jako czynników przetwarzających życie od podstaw”, wyjaśnianie trudnych zagadnień życia i śmierci, „ujmowanie ewolucji ducha i materii w przejawach życia i w zastosowaniu do zjawisk społecznych”⁹⁰.

Redakcja „Przeglądu Teozoficznego” zaprezentowała również informacje dotyczące zawartości pisma. Miały się w nim ukazywać artykuły oryginalne oraz tłumaczone z zakresu porównawczych studiów religioznawczych oraz tłumaczenia prac z dziedziny teozofii. Poza tym publikowane miały być m.in. prace z dziedziny psychologii, okultyzmu, artykuły wyjaśniające z punktu widzenia teozofii przejawy życia zbiorowego z uwzględnieniem ruchów społecznych, oświatowych i wychowawczych oraz przejawy życia indywidualnego. W piśmie miał się znaleźć specjalny dział literacko-artystyczny oraz dział wiadomości krajowych i zagranicznych, a także korespondencje z Anglii, Francji, Włoch, Szwajcarii, Belgii i Ameryki. Redakcja deklarowała, iż chce nawiązać ścisły kontakt z czytelnikami. W tym celu planowała odpowiadać listownie na wszelkie pytania związane z teozofią, etyką i rozwojem wewnętrznym. Część odpowiedzi zamierzano publikować na łamach pisma.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne, zgodnie z deklaracją umieszczoną w piśmie, nie brało odpowiedzialności za przekonania religijne i filozoficzne wyrażone w artykułach z podpisem. Spoczywała ona na autorach i tłumaczach. Towarzystwo odpowiadało jedynie za sprawozdania i artykuły podpisywane przez zarząd lub prezesa.

⁹⁰ *Od redakcji*, „PT” 1921, nr 2, s. 70.

Wśród autorów tekstów znaleźli się m.in. George Sydney Arundale (1878–1945)⁹¹, Wiesława Banaszewska⁹², Annie Besant (1847–1933)⁹³, Henryk Borel⁹⁴, Maurycy Chaumel⁹⁵, Irving S. Cooper (1882–1935)⁹⁶, Antoni Cwojdzinski (1896–1972)⁹⁷, Wanda Dynowska (1888–1971)⁹⁸, Camille Flammarion (1842–1925)⁹⁹, Adolphe Ferrière (1879–1960)¹⁰⁰, s. Guerrier¹⁰¹, Wacław Hłasko¹⁰², Curuppmullage Jinarajadasa (1875–1953)¹⁰³, L. Krajewski¹⁰⁴, Charles W. Leadbeater¹⁰⁵, Upton Sinclair (1878–1968)¹⁰⁶, Józef Świtkowski (1876–1942)¹⁰⁷, Wanda Wasilewska¹⁰⁸, Ernest Wood

⁹¹ *Sekcja Narodowa Towarzystwa Teozoficznego (rzut w przyszłość)*, „PT” 1927, nr 12; *Teozofia w praktyce*, „PT” 1929, nr 16. Drugi tekst jest zapisem przemówienia wygłoszonego na Zjeździe Towarzystwa Teozoficznego w Kurnool (Indie) we wrześniu 1928 r.

⁹² *Myśli o sztuce*, „PT” 1930, nr 18.

⁹³ *Ideal teozoficzny*, „PT” 1922, nr 3/4, „PT” 1923, nr 1/2; *Mądrość odwieczna*, „PT” 1922, nr 3/4, „PT” 1923, nr 1/2, „PT” 1923, nr 8, „PT” 1924, nr 9, „PT” 1925, nr 10, „PT” 1925, nr 11; *Szukanie szczęścia*, „PT” 1921, nr 3, „PT” 1922, nr 1/2; *Teozofia a nowa psychologia*, „PT” 1921, nr 2, „PT” 1921, nr 3; *Z ewolucji ludzkości*, „PT” 1921, nr 1, „PT” 1921, nr 2.

⁹⁴ *Wu-Wei. Fantazja wysnuta z filozofii Lao-Tse*, przeł. Z. Wojnarowska, „PT” 1922, nr 1/2, „PT” 1922, nr 3/4, „PT” 1923, nr 1/2, „PT” 1923, nr 8.

⁹⁵ *Ciało mentalne*, przeł. A.M., „PT” 1922, nr 1/2.

⁹⁶ *Reinkarnacja*, „PT” 1921, nr 2, „PT” 1921, nr 3, „PT” 1921, nr 7, „PT” 1922, nr 1/2, „PT” 1922, nr 3/4.

⁹⁷ *Zbliżanie się Boga*, „PT” 1923, nr 8.

⁹⁸ *Zadania Narodowego Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1923, nr 8. Publikowała również pod pseudonimem W.D.

⁹⁹ *Zawrotność nieskończoności*, „PT” 1922, nr 1/2.

¹⁰⁰ *O nowej szkole*, „PT” 1924, nr 9 (tekst odczytu wygłoszonego 29 kwietnia 1924 r. w Paryżu w Ordre de l'Etoile d'Orient).

¹⁰¹ *Droga poznania*, „PT” 1922, nr 1/2.

¹⁰² *List o bycie nadziemskim*, „PT” 1922, nr 1/2.

¹⁰³ *Czego nauczać będziemy*, „PT” 1921, nr 1, „PT” 1921, nr 2, „PT” 1921, nr 3, „PT” 1921, nr 7; *Religia służby społecznej*, „PT” 1923, nr 1/2; *Sakrament pracy*, „PT” 1922, nr 3/4; *Teozofia a potęga*, „PT” 1923, nr 1/2; *Wieści z Adyaru*, „PT” 1922, nr 1/2.

¹⁰⁴ *Normy etyczne w buddyzmie*, „PT” 1929, nr 17; *Zagadnienie Ścieżki w buddyzmie*, „PT” 1930, nr 18.

¹⁰⁵ *Okultystyczna strona muzyki*, „PT” 1922, nr 1/2.

¹⁰⁶ *Dom cudów*, przeł. A. Motylińska, „PT” 1923, nr 8.

¹⁰⁷ *Nauka Buddy o reinkarnacji*, „PT” 1921, nr 3.

¹⁰⁸ *Rozmyślania na czasie*, „PT” 1929, nr 17; *Zagadnienie wolności*, „PT” 1930, nr 18.

(1883–1965)¹⁰⁹ i Julius Zeyer (1841–1901)¹¹⁰. Część z nich należała do stałych autorów czasopisma – ich teksty ukazały się w wielu numerach. Zazwyczaj były to obszernie artykuły, które publikowano w częściach. Znaleźli się również tacy autorzy, których teksty zostały zamieszczone w jednym numerze.

W „Przeglądzie Teozoficznym” publikowano także utwory literackie, np. wiersze Wandy Dynowskiej (występującej pod pseudonimem Marta Roszanówna), a także Juliana Zacharkiewicza, Romana Rostworowskiego, Agnieszki Pilchowej, Juliusza Deike, Jana Wisły czy Zofii Wojnarowskiej.

„Przegląd Teozoficzny” zawierał również sporo informacji na temat bieżących działań Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. Publikowano w nim sprawozdania, relacje i opisy wydarzeń organizowanych zarówno w kraju, jak i za granicą, w tym relacje ze światowych kongresów i zjazdów¹¹¹ oraz zjazdów PTT¹¹², sprawozdania i informacje o działalności PTT¹¹³, sprawozdania z działalności licznych organizacji i związków, których celem był rozwój kultury duchowej¹¹⁴, a także kroniki

¹⁰⁹ *Teozofia naturalna. Znaczenie teozofii*, „PT” 1929, nr 17.

¹¹⁰ *Samko Ptak*, „PT” 1921, nr 2, „PT” 1921, nr 3, „PT” 1921, nr 7.

¹¹¹ W.D., *Pierwszy Wszechświatowy Kongres Sekcji Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1921, nr 2; W.D., *Ósmy Kongres Federacji Narodowych Towarzystw Teozoficznych Europy*, „PT” 1923, nr 8 (sprawozdanie z kongresu, który odbył się w Wiedniu 21–26 lipca 1923 r.); *Wrażenia członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego z Kongresu Teozoficznego w Wiedniu*, „PT” 1923, nr 8 (tekst przygotowany na podstawie notatek z zebrania PTT w Milanówku).

¹¹² *Pierwszy Zjazd Polskiego Towarzystwa Teozoficznego w Krakowie*, „PT” 1921, nr 3; W.D., *Sprawozdanie ze Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1923, nr 8; *Sprawozdanie ze Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1924, nr 9.

¹¹³ W.D., *Szkic sprawozdania z działalności Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1922, nr 3/4; T. Bibro, *Z życia Towarzystwa*, „PT” 1927, nr 12; *O celach Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1921, nr 1/3, „PT” 1921, nr 7, „PT” 1922, nr 1/2–3/4.

¹¹⁴ T. Bibro, *Ruch religijno-etyczny. Zjazd w Sandomierzu*, „PT” 1922, nr 3/4 (zjazd Chrześcijańskiego Związku Akademików); *Kongres w Ommen*, „PT” 1925, nr 11 (kongres Zakonu Gwiazdy na Wschodzie – w Polsce Związek Jutrzenki); H. Krzyżanowska, *Związek Służenia*, „PT” 1924, nr 9; H. Potulicka, *Związek Jutrzenki*, „PT” 1924, nr 9.

wydarzeń¹¹⁵. W numerze 14 z 1928 r. znalazła się tabela zawierająca wykaz 19 ognisk PTT (nazwa, data założenia, przewodniczący, sekretarz, adres). Ta informacja pozwala lepiej wyobrazić sobie zasięg działania teozofów. W numerze 8 została opublikowana informacja o działalności poszczególnych ognisk¹¹⁶ (cele, regulaminy, zadania, praca wewnętrzna członków).

PTT w celu propagowania idei teozoficznych zdecydowało się rozszerzyć swoją działalność wydawniczą i założyć własną oficynę. Na zjeździe PTT w kwietniu 1924 r. została założona Spółdzielnia Wydawnicza „Adyar” mająca na celu rozpowszechnianie piśmiennictwa teozoficznego, przede wszystkim książek i broszur w języku polskim. Jak twierdzili założyciele, większość pozycji ukazujących się na rynku była przygotowywana w językach obcych, a do tego dowodziła niewielkiej znajomości tematu ze strony wydawców i tłumaczy¹¹⁷.

Polskie Towarzystwo Teozoficzne nie pozostawało obojętne na wydarzenia mające miejsce w kraju. Przykładem reakcji na bieżącą sytuację jest odezwa zarządu PTT dotycząca zamachu na prezydenta Gabriela Narutowicza (1865–1922). Czytamy w niej m.in.: „My, teozofowie polscy, jako wyznawcy wielkiej idei powszechnego braterstwa, patrzymy z nieopisanym bólem na ostatnie tragiczne wypadki. Wreszcie fakt najcięższej zbrodni – zamordowanie prezydenta Rzeczypospolitej – zmusza nas do publicznego wystąpienia. Z głęboką trwogą i bólem od dawna już widzimy wzmożone działania niszczycielskich, rozkładowych sił nienawiści, straszliwym jadem zakażających duszę Narodu”¹¹⁸.

¹¹⁵ *Z życia Towarzystwa Teozoficznego*, „PT” 1930, nr 18; W. Dynowska, *Wrażenia z podróży*, „PT” 1927, nr 12 (sprawozdanie z podróży po Polsce i poza jej granicami); E. Karasiówna, *Wrażenia z podróży*, „PT” 1927, nr 12 (objazd prowincji – Łwów, Sochaczew, Radom, Kielce, Kraków, Częstochowa, Łódź, Poznań).

¹¹⁶ Ogniska warszawskie: Ognisko Etyczne „Agni”, Ognisko Czynu, Ognisko Poznania imienia A. Besant, Ognisko Harmonii, Ognisko Religii Porównawczych imienia H.P. Bławackiej, Ognisko Krakowskie „Przyjdź Królestwo Twoje”, Ognisko Łódzkie.

¹¹⁷ „PT” 1924, nr 9, s. 67.

¹¹⁸ *Odezwa Zarządu Polskiego Towarzystwa Teozoficznego rozesłana do pism po dniu 16 grudnia*, „PT” 1922, nr 3/4, s. 98.

Następczynią „Przeglądu Teozoficznego” była „Myśl Teozoficzna”. Jej numery ukazywały się w latach 1932–1933 jako rocznik 11 i 12. W roku 1932 wydano trzy numery, a w 1933 – jeden numer. „Myśl Teozoficzna” miała być kwartalnikiem. Redaktorem pisma została Ewelina Karasiówna.

W latach 1928–1929 ukazywał się w Warszawie miesięcznik „Wiadomości Gwiazdy”¹¹⁹. Jego wydawcą był Zakon Gwiazdy na Wschodzie, występujący w Polsce – z powodów politycznych – także pod nazwą Związku Jutrzenki. Formacja ta stawiała sobie za cel szerzenie nauk Jiddu Krishnamurtiego, uważanego przez Annie Besant i dużą grupę teozofów za wcielenie buddy Maitreji i mesjasza. Czasopismo uległo likwidacji w sierpniu 1929 r. wraz z rozwiązaniem przez Krishnamurtiego tej organizacji.

Cele Zakonu zaprezentowano w numerze 1. Należały do nich: „1. Połączenie wszystkich, którzy wierzą w obecność nauczyciela ludzkości na ziemi. 2. Praca z nim razem nad urzeczywistnieniem jego ideałów”¹²⁰. W czasopiśmie ukazywały się oficjalne ogłoszenia i zawiadomienia Centrali Eerde, a także ogłoszenia o obozach m.in. w Adyarze, artykuły członków Zakonu, wiadomości o jego funkcjonowaniu w różnych krajach oraz nazwiska i adresy organizatorów narodowych. W Polsce organizatorem Zakonu Gwiazdy była Helena Bołoz-Antoniewiczowa (Moniuszki 4/7, Warszawa). Redaktorem pisma została Helena Potulicka.

Miesięcznik, który trafiał do polskich prenumeratorów, w przeciwieństwie do prezentowanych wyżej wydawnictw stanowiących oryginalny polski produkt prasowy (z elementami publicystyki zagranicznej), był polskojęzyczną wersją pisma wydawanego w Eerde pod redakcją D. Rajagopala (1900–1993) i R.L. Christie.

Sytuacja wydawnicza w środowisku polskich antropozofów skupionych od 1924 r. w Polskim Towarzystwie Antropozoficznym przedstawiała się zgoła odmiennie. Stowarzyszenie

¹¹⁹ W tytule numeru pierwszego pojawił się dopisek (tytuł równoległy) – „International Star Bulletin”.

¹²⁰ *Zakon Gwiazdy*, „Wiadomości Gwiazdy” 1928, nr 1, s. 2.

nie zdecydowało się na wydawanie czasopisma w języku polskim, dostępnego bądź dla szerszego grona odbiorców, bądź wyłącznie dla prenumeratorów. Także niezależne od PTA Koło im. Słowackiego działające w Warszawie nie miało swojego publikatora. W korespondencji z Goetheanum – siedzibą Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach w Szwajcarii – temat periodycznego polskiego wydania pojawiał się kilkakrotnie, ale bez wyraźnych skutków. Szwajcarzy zachęcali Polaków, by ci wzorem antropozofów z innych krajów (np. Czechosłowacji) wydawali swoje pismo. Ze strony Polaków padały deklaracje o przygotowaniach, ale zamierzeń tych nie udało się wprowadzić w czyn¹²¹.

Wydaje się, że na przeszkodzie stał problem regularnych wpływów finansowych gwarantujących ciągłość wydania. Przyjęto natomiast praktykę sprowadzania pism ze Szwajcarii i Niemiec. Fakt ten potwierdzają liczne listy wysyłane do Dornach z zamówieniami tytułów dla wymienionych z imienia i nazwiska członków kół PTA i Koła im. Słowackiego. Listy te zawierały najczęściej zbiorcze potwierdzenia opłat dokonanych przez sekretarzy kół w imieniu prenumeratorów¹²². Numery czasopism były także dostępne w podręcznej bibliotece PTA w Warszawie przy Boduena 4. W związku z tym, że polscy antropozofowie z reguły biegle posługiwali się językiem niemieckim¹²³, sprowadzano takie tytuły jak „Mitteilungen für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft”¹²⁴, „Mitteilungen aus der

¹²¹ W lutym 1925 r. dr Guenther Wachsmuth (1893–1963) z Dornach pisał do dr. Henryka Kunzeka (1871–1928), przewodniczącego Krakowskiego Koła im. Jana Łaskiego, że spodobał mu się bardzo jego pomysł wydawania małego czasopisma dla członków PTA, propagującego idee towarzystwa w języku polskim. Dodawał, że w krajach, w których niedawno powstały struktury antropozoficzne, idee tego ruchu są rozpowszechniane właśnie w formie wydawnictw w językach narodowych, co daje doskonałe rezultaty i pomaga umacniać oraz rozwijać organizację, zob. List Guenthera Wachsmutha do Henryka Kunzeka, 9 lutego 1925 r., Goetheanum Dokumentation Archiv C.02.008.001.

¹²² Zob. polskie dokumenty w Goetheanum Archiv: C.01.019.001–004, C.01.019.001–009, C.01.019.001–010, C.06.002.016, C07.010.002–003.

¹²³ Zob. tekst *Z dziejów polskiej antropozofii* w niniejszym tomie.

¹²⁴ Warto dodać, że w pierwszym i drugim roku istnienia Towarzystwa Antropozoficznego, tj. w roku 1913 i na początku 1914, pismo to ukazywało się z dopiskiem „theosophischen Gesellschaft” (Towarzystwo Teozoficzne).

Anthroposophischen Bewegung” i „Goetheanum. Freie Hochschule für Geisteswissenschaft. Ausblicke auf die Arbeitsjahre”.

Jedynym przedwojennym biuletynem antropozoficznym opublikowanym w języku polskim jest „Komunikat I”, który w założeniu miał inicjować całą serię¹²⁵. Został on wydany w listopadzie 1938 r. staraniem Marii Przyborowskiej (1892–1978), generalnej sekretarz Towarzystwa od 1934 r., oraz członków kół warszawskich należących do PTA. Biuletyn antropozofów ma formę skromnego siedmiostronicowego maszynopisu odbitego na powielaczu, przeznaczonego wyłącznie dla członków organizacji. Wynika z niego, że polscy antropozofowie działali w rozproszeniu i poczuciu izolacji: „Jest nas mała garstka: niewiele więcej niż setka antropozofów na przestrzeni całej Polski. Większość ma wprawdzie możliwość pracowania w łączności z tą czy inną grupą, ale są i tacy, którzy w swej pracy antropozoficznej są całkowicie osamotnieni. Niejednokrotnie dochodziło do głosu poczucie żalu, że jesteśmy tak rozproszeni, oraz pragnienie większej łączności; pragnienie, aby grupa wiedziała coś więcej o grupie, człowiek o człowieku”¹²⁶.

„Komunikat I” jest świadectwem prowadzonych w Warszawie akcji popularyzatorskich, o których wspomniano w rozdziale poświęconym dziejom polskiej antropozofii. Pisano w nim m.in. o cyklach wykładów pt. *Wiedza duchowa jako potrzeba naszych czasów*, przeznaczonych dla szerszej publiczności, które we wrześniu 1938 r. rozpoczął Stanisław Dworakowski. W listopadzie tego samego roku miała zostać zainicjowana seria otwartych prelekcji Bohdana Chrzanowskiego (1900–1940) pod wspólnym tytułem *Antropozofia a dzisiejszy kryzys kultury*. W „Komunikacie I” pojawiły się także ogłoszenia o kursach eurytmii i kształtowania mowy, a także o wspomnianej bibliotece przy Boduena 4, w której można było pożyczyć publikacje antropozoficzne w języku polskim, niemieckim, angielskim, francuskim

¹²⁵ „Komunikat I”, listopad 1938, Warszawa, A.02.008.001. Dzięki uprzejmości Goetheanum Dokumentation Archiv treść tego biuletynu publikujemy w tomie źródeł wchodzącym w skład tej edycji, zob. *Polskie tradycje ezoteryczne w latach 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019, s. 148–160 (seria „Światło i Ciemność”).

¹²⁶ *Ibidem*.

i rosyjskim¹²⁷. Warszawscy antropozofowie w 1938 r. informowali również o przygotowaniu kolejnych wydań i nowych przekładów dzieł Rudolfa Steinera (1861–1925), które od połowy lat dwudziestych publikowano przede wszystkim w formie powielaczowych edycji, rozprowadzanych wśród członków kół. Dotychczas udało się ustalić istnienie 112 takich publikacji sprzed 1939 r., przeznaczonych do obiegu wewnętrznego. Na niektórych widnieje napis „Wydano na prawach rękopisu staraniem Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego” oraz „Wykonano na powielaczu T-wa Antropozoficznego Mokotowska 46”. Prawie wszystkie te edycje są przekładami wykładów Steinera z różnych lat, ale zdarzają się również przekłady tekstów Alberta Steffena (1884–1963) i Friedricha Rittelmeyera (1872–1938). Tłumaczami tekstów antropozoficznych na język polski byli sami antropozofowie: Józefa Chudzikowska, Helena Dobrzyńska (1884–1947), Karol Homolacs (1874–1962), Maria Przyborowska, a także Aniela Berlinerowa, Wanda Chrzanowska (1876–1951), Henryk Kunzek, Paulina Maria Orsetti (1880–1957), Stanisław Colonna-Walewski (ur. 1890) i Maria Hiszpańska (1917–1980); z kręgu Koła im. Słowackiego – Jan Rundbaken (1883–1941), Marian K. Wołowski i Jadwiga Siedlecka (1877–1952). Maria Ziemska zwracała uwagę, że część tłumaczy, np. Orsetti czy Kunzek, wolała pozostać anonimowa w związku z piastowanymi przez nich stanowiskami wykładowców na uczelniach wyższych¹²⁸.

Analiza sytuacji wydawniczej w środowisku teozofów i antropozofów pozwala dostrzec wyraźną różnicę między strategiami tych formacji w przedwojennej Polsce. Zwolennicy Annie Besant postępowali podobnie jak teozofowie z innych krajów, dążąc do możliwie szerokiej popularyzacji idei teozoficznych. W rozwoju wydawnictw periodycznych należących do tego nurtu niebagatelną rolę odegrały kwestie finansowe, ale także organizacyjne problemy wewnętrzne, decydując o żywotności danego tytułu. Polscy uczniowie Rudolfa Steinera preferowali natomiast działania popularyzatorskie ograniczone do zdecydowanie

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ M. Ziemska, *Przyczynek do historii antropozofii w Polsce*, „Informator Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce” zima 2002/2003, s. 44.

węższego grona odbiorców, najczęściej wyłącznie antropozofów i sympatyków tego ruchu, co rodziło wątpliwości dotyczące uruchamiania skomplikowanej i kosztownej maszyny wydawniczej. Do głosu dochodziły także problemy finansowe potencjalnych prenumeratorów czasopisma, o czym można przekonać się z bogatej korespondencji zachowanej w Goetheanum.

Wydaje się jednak, że główna przyczyna leżała we wspomnianym wcześniej braku integracji środowiska. Koła antropozoficzne we Lwowie, w Krakowie, Warszawie i Wilnie działały w pewnej izolacji. Do 1933 r., kiedy przewodniczącą PTA była Amalia Luna Drexler, centrum decyzyjne znajdowało się w miejscu jej zamieszkania – we Lwowie, gdzie mała grupa antropozofów nie podołała trudom prowadzenia ogólnopolskiego czasopisma. Od 1934 r., kiedy funkcję tę objęła Maria Przyborska, główna siedziba PTA faktycznie przeniosła się do stolicy. Trzeba jednak pamiętać, że funkcjonowały tam dwa niezależne i pozostające ze sobą w konflikcie ośrodki antropozoficzne – większy, skupiony wokół Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, i nieco mniejszy – niezależny od polskich struktur, któremu przewodniczyła Wiga Siedlecka. Taka sytuacja nie sprzyjała planom wydawania jednego czasopisma, gdyż wymagała wspólnych działań opartych na porozumieniu¹²⁹. Co prawda od połowy lat trzydziestych można mówić o stopniowej integracji tych środowisk, nie był to jednak proces na tyle stabilny, żeby decydować o podjęciu działań wydawniczych na większą skalę. Wydaje się, że publikacja kilku- lub kilkunastostronicowego biuletynu obejmującego roczne sprawozdania z działalności kół polskich była, z jednej strony, możliwa do sfinansowania, a z drugiej – w przekonaniu zarządu PTA – mogła być dobrym wstępem do wydawania czasopisma z prawdziwego zdarzenia. Wybuch wojny zniweczył te plany.

¹²⁹ Elementem powstrzymującym antropozofów od wydawania regularnego czasopisma mogła być także cenzura prasy. O ile wydawnictwa wewnętrzne (powielaczowe, przeznaczone dla członków Towarzystwa) nie wymagały w sanacyjnej Polsce akceptacji cenzora, o tyle tradycyjne periodyki musiały ją uzyskać. W obawie przed oskarżeniem o publikowanie treści niezgodnych z doktryną Kościoła rzymskokatolickiego polscy antropozofowie mogli zatem zdecydować się na medialne milczenie.

BIBLIOGRAFIA¹

- Alcyone [J. Krishnamurti], *U stóp Mistrza*, Kraków 1919 [„Adyar” Druk. Narodowa], wyd. 2: Warszawa 1923.
- Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Porträts*, hrsg. B. v. Plato, Dornach 2003.
- Arundale G.S., *Droga służenia*, przeł. B. Czerwijowska, Warszawa 1924.
- Arundale G.S., *Orędzie jubileuszowe dr Arundale’a*, przeł. M. Chmieleńska, Warszawa 1936.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008.
- Bailey A.A., *Do roku 1942*, przeł. H.L. Münch, Warszawa 1938.
- Bailey A.A., *Dusza i jej narzędzia. Rola gruczołów hormonowych w psychice ludzkiej*, przeł. T. Zori, Kraków – Warszawa 1936.
- Bailey A.A., *Działalność nowej grupy Służebników Świata*, przeł. H. Münch, Warszawa 1936.
- Bałus W., *Dlaczego Warburg?*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2010, nr 2.
- Bałus W., *Poza metaforą i sophrosyne. Aby Warburg o kataklizmach* [w:] *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, red. K. Kornarska, P. Kowalski, Wrocław 2012.
- Bargiełowski D., *Po trzykroć pierwszy. Gen. Michał Tokarzewski-Karaszewicz*, t. 1–3, Warszawa 2000–2002.
- Bargiełowski D., Łagosz Z., *Mężenin teozofów*, „Karta” 2016, nr 87.
- Bartnicka-Górska H., Szczepińska-Tramer J., *W poszukiwaniu światła, kształtu i barw. Artysty polscy wystawiający w Salonach paryskich w latach 1884–1960*, Warszawa 2005.
- Besant A., *Dharma. Trzy wykłady*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1937.
- Besant A., *Karma*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1936.

¹ Ze względu na różnorodność archiwaliów stanowiących podstawę badań przedstawionych w tym tomie i wynikającą z tej różnorodności trudność sporządzenia ujednoliconego opisu dokumentów źródłowych, bibliografia obejmuje wyłącznie spis materiałów opublikowanych. Archiwalia niepublikowane (rękopisy, maszynopisy, notaty itd.) każdorazowo opisano w odnośnikach do tekstu głównego.

- Besant A., *Potęga myśli*, Warszawa 1932.
- Besant A., *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1928.
- Biernacka R., *Tadeusz Rychter*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/tadeusz-rychter> [6.08.2018].
- Biernat E., *Antropozofia w Rosji początku XX wieku* [w:] *Wschód-Zachód. Dialog kultur. Studia nad literaturą i językiem*, red. D. Werbińska, B. Widawska, Słupsk 2007.
- Biernat E., „Doktor i Dornach”. *Wspomnienia o Rudolffie Steinerze* [w:] *Literatura rosyjska przełomu XIX i XX wieku*, red. J. Sałajczyk, L. Kalita, Gdańsk 2005.
- Biernat E., *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner* [w:] *Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. E. Biernat, M. Rzczycka, Gdańsk 2006 (seria „Światło i Ciemność”, t. 2).
- Biriulowa S., *Luna Drexlerówna. Z Lwowskiej Galerii Obrazów*, „Przegląd Lwowski” 1994, t. 3, z. 3.
- Biriulow J., *Rzeźba lwowska od połowy XVIII wieku do 1939 roku*, Warszawa 2007.
- Biriulow J., *Secesja we Lwowie*, przeł. J. Derwojed, Warszawa 1996.
- Blech A., *Tym, którzy cierpią*, Warszawa 1923.
- Bławacka H., *Pierwsze kroki na drodze okultyzmu*, przeł. z angielskiego, Warszawa 1936.
- Bławatska H.P., *Klucz do teozofii*, t. 1–2, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1996.
- Blavatsky H.P., *Secret Doctrine*, vol. 1–2, wersja internetowa oparta na wydaniu z 1888 r.: <https://www.theosociety.org/pasadena/sd/sd-hp.htm> [15.04.2018].
- Bô Yin Râ, *Księga Boga Żywego*, przedm. G. Meyrink, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923.
- Bô Yin Râ, *Księga człowieka*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923.
- Bô Yin Râ, *Księga rozmów*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1924.
- Bô Yin Râ, *Księga szczęścia*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923.

- Bô Yin Râ, *Księga zaświata*, przeł. M. Tarnowski, L. Fiszer, Łódź 1923.
- Bô Yin Râ, *Tajemnica*, przeł. M. Wiśniewski, B. Kotula, Cieszyn 1939.
- Bocheński W., *Zakon Wszechświatowego Zjednoczonego Wolnomularstwa „Le Droit Humain”*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3/1.
- Bogdan H., *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany 2007.
- Bołoz-Antoniewiczowa H., *Gwiazda w Polsce. Przemówienie wygłoszone na 6 Zjeździe Związku Jutrzenki we wrześniu 1927 roku*, Warszawa 1928.
- Braude A., *Radical Spirits. Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Bloomington 2001.
- Brunk O., *Die danziger Tagungen von Mitgliedern der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft 1926 und 1927*, Radolfzell am Bodensee 1985.
- Budil I.T., *Spiritualismus a odvrácená strana přírody*, Praha – Kroměříž 2017.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Wrocław 1991.
- Bugaj R., *Nauki tajemne w Polsce w dobie Odrodzenia*, Wrocław 1976.
- Burta M., *Boehmizm Słowackiego?* [w:] *Słowacki mistyczny. Rewizje po latach*, red. A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska, Warszawa 2012.
- Burta M., *Reszta prawd. Zdania i uwagi Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005.
- Campbell B.F., *Ancient Wisdom Revived. History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.
- Carlson M., *Ivanov-Belyj-Minclova. The Mystical Triangle* [w:] *Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*, Firenze 1988.
- Carlson M., *No Religion Higher than Truth. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*, Princeton 1993.
- Cegielski T., *Dekret Prezydenta RP z dnia 22 listopada 1938 roku*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1993, nr 2/1.
- Cegielski T., „*Ordo ex chaos*”. *Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: „*Oświecenie Różokrzy*

- żowców” i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738, Warszawa 1994.
- Chajm L., *Wolnomularstwo II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975.
- Chatterji J.O., *Filozofia ezoteryczna Indyi: wedle Vedanty (Uttara Mimâmsa)*, przeł. H. Krzemieniecka, Warszawa 1911.
- Ciemność i światło, red. K. Rutecka, K. Arciszewska, Gdańsk 2015 (seria „Światło i Ciemność”, t. 6).
- Cooper I.S., *Reinkarnacja*, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1928.
- Czapliński Z., *Żywot i czyny Księdza A. Huszny*, Sosnowiec 1927.
- Czczot K., *Nieswoim głosem. Widmo spirytyzmu krąży nad feminizmem*, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.
- Danann de A., *Bo Yin Ra. De la Taychou Marou au Grand Orient de Patmos*, Milano 2004.
- Deinhard L., *Das Mysterium des Menschen*, Berlin 1910.
- Demko I., *Zofia Baltarowicz-Dzielińska. Pierwsza studentka na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*, „Wiadomości ASP” 2017, nr 79.
- Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden – Boston 2006.
- Die Goetheanum-Fenster – Sprache des Lichtes. Entwürfe und Studien. Mit Wortlauten Rudolf Steiners, Berichten über die Arbeit an den Fenstern und Radierungen von Assja Turgenieff sowie einer Bilddokumentation über die Entstehung der Fenster*, Dornach 1996.
- Dixon J., *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*, Baltimore – London 2001.
- Dobiasz M., *Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia. Mit, utopia, rzeczywistość*, Gdańsk 2014.
- Dobiasz M., *Polish Enigma [w:] Ænigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art*, concept R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015.
- Dobroczyński B., *Czy Helena Bławska wymyśliła New Age? Przyczynek do kobiecej historii Nowej Ery [w:] idem, Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
- Doktor T., *Towarzystwo Teozoficzne, „Zeszyty Filozoficzne” 1997, vol. 7.*

- Domosławski Z., *Rzadki jubileusz dra Tadeusza Sokołowskiego (1877–1966) – jeleniogórskiego lekarza-pioniera*, „Rocznik Jeleniogórski” 1999, t. 31, http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=4445&from=&dirids=1&ver_id=&lp=1&QI [21.06.2018].
- Dudzik W., *Franciszek Siedlecki. Kalendarium biograficzne* [w:] F. Siedlecki, *O sztuce scenicznej*, wybór i oprac. W. Dudzik, Wrocław 1991.
- Dynowska W., *The Polish Theosophical Society*, „Theosophist” 1942.
- Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. Z. Pasek, s. Beźnic, Kraków 2005.
- Faivre A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris 1986.
- Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.
- Faivre A., *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism* [w:] *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff, New York 1998.
- Faivre A., *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, transl. C. Rhone, Albany 2000.
- Faivre A., *Western Esotericism. A Concise History*, transl. C. Rhone, Albany 2010.
- Fiedor K., *Polskie organizacje antywojenne i antyfaszystowskie wobec problemu rozbrojenia w okresie międzywojennym*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 1991, z. 42.
- Fifty Ninth Annual General Report of the Theosophical Society*, Adyar 1935.
- Floryńska-Lalewicz H., *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976.
- Gajowiak M., *Sztuka aktorska Laury Pytlińskiej. Portret młodo-polskiej artystki*, Lublin 2016.
- Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1987.
- Geniusz M., „*Celem światów szlachetnienie*”. *Wezwanie zwolenników zawiązania Sieci Ezoterycznej (SE) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, Kraków 1912.

- Geniusz M., *Znaj siebie samego*, Kraków 1910.
- Głos milczenia. Dwie drogi, siedem wrót. Z tajemnych ksiąg hinduskich* ogłoszone przez Helenę Bławacką, przeł. S. Widacki, Warszawa 1913, <https://polona.pl/item/glos-milczenia-dwie-drogi-siedem-wrot-z-tajemnych-ksiag-hinduskich,MTM3MTIxNTg/6/#info:metadata> [10.09.2018].
- Godwin J., *The Theosophical Enlightenment*, New York 1994.
- Goodrick-Clarke N., *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*, New York 2002.
- Goodrick-Clarke N., *Helena Blavatsky*, Berkeley 2004.
- Goodrick-Clarke N., *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth and Neo-Nazism*, New York 1998.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2010.
- Goodrick-Clarke N., *The Coming of the Masters. The Evolutionary Reformulation of Spiritual Intermediaries in Modern Theosophy* [w:] *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, ed. A.B. Kilcher, Leiden 2010.
- Goodrick-Clarke N., *The Rosicrucian Prelude. John Dee's Mission in Central Europe* [w:] *The Rosicrucian Enlightenment Revisited*, ed. R. White, Hudson 1999.
- Goodrick-Clarke N., *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, New York 1988.
- Goodrick-Clarke N., *Western Esoteric Traditions and Theosophy* [w:] *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden – Boston 2013.
- Greenwalt E.A., *California Utopia. Point Loma 1897–1942*, San Diego 1978.
- Grelewski S., *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin 1937.
- Grossek-Korycka M., *Hymn zmartwychwstania*, Warszawa 1918;
- Grossek-Korycka M., *Medytacje*, t. 1: *Synteza współczesności*, t. 2: *Anioł wojujący*, Kraków 1913.
- Grossek-Korycka M., *O rozumie ludzkim*, Warszawa 1928
- Grossek-Korycka M., *Orzeł oślepy*, Kraków 1913
- Grossek-Korycka M., *Poezye*, Warszawa 1904.
- Grossek-Korycka M., *Wieszczka. Poezje*, Warszawa 1929.

- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.
- H.W., *Wstęp do wydania w języku polskim* [w:] R. Steiner, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, przeł. W. Wolański, H.K. [Henryk Kunzek], Wilno 1929.
- Hadyś-Pęczkowska W., *Wstęp* [w:] Luna Drexlerówna. *Rzeźba. Malarstwo*, katalog wystawy, Kraków – Chrzanów 1978.
- Hakl H., *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, transl. C. McIntosh, Montreal 2013.
- Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden – Boston 2013.
- Hanegraaff W.J., *Beyond the Yates paradigm. The Study of Western Esotericism beyond Conterculture and New Complexity*, „Aries” 2000, vol. 1, no. 1.
- Hanegraaff W.J., *Empirical Method in the Study of Esotericism*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1995, vol. 7, no. 2.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- Hanegraaff W.J., *Introduction* [w:] *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, eds. W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Leiden – Boston 2006.
- Hanegraaff W.J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden – New York 1996.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London – New York 2013.
- Hanegraaff W.J., *Western esotericism. The next generation* [w:] *Мистико-Эзотерические Движения в Теории и Практике. Пятая международная научная конференция „История и дискурс. Историко-философские аспекты исследований мистицизма и эзотеризма” = Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference „History and discourse. Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism”*, ред. С.П. Пахомов, Санкт-Петербург 2012.
- Hass L., *Ambicje, rachuby, rzeczywistość. Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej 1905–1928*, Warszawa 1984.

- Hass L., *Liberałowie, ezoterycy, pilsudczycy. Z dziejów polityki w Polsce w latach 1924–1928*, „Dzieje Najnowsze” 1973, R. 5, nr 3.
- Hass L., *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1996.
- Hass L., *W ujarzmionej stolicy. Bez loży (1831–1905)*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3/4.
- Hauschka M., *Das Triptychon „Gral” von Anna May* („Von Salomon über Golgatha zu Christian Rosenkreutz” by Anna May-von Richter, München), „Das Goetheanum” 1975, Nr. 24.
- Hermes in The Academy. Ten years’ Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, ed. W.J. Hanegraaff, Amsterdam 2009.
- Hess K.M., *Annie Besant & Poland*, „Friends of Theosophical Archives Newsletter” 2018, no. 8.
- Hess K.M., *Between Spiritualism, Theosophy and Christianity. Chosen Aspects of Esoteric Environments in Cieszyn Silesia in the First Half of the 20th Century* [w:] *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Mystic and Esoteric Aspects of Contemporary Religions*, ed. S. Pakhomov, Ekaterinburg 2016.
- Hess K.M., *Romanticism and National Messianism in Theosophical Milieus in Poland Before World War II – an Overview* [w:] *Studies in Esotericism in Central and Eastern Europe (Studies in Cultural Iconology 1)*, eds. N. Radulović, K.M. Hess, Publications of the Research Center for Cultural Iconology and Semiography, University of Szeged, Szeged 2019.
- Hess K.M., *Teozoficzne wizje aktywności po śmierci* [w:] „*Wieczność, gdzie Śmierci nie ma...*”. *Dawne oraz współczesne eschatologie i wizje światów duchowych*, red. R. Ptaszek, Lublin 2015.
- Hess K.M., *The Beginnings of Theosophy in Poland. From Early Visions to the Polish Theosophical Society*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015/1, nr 13.
- Hess K.M., *Wschód i Zachód w fuzji teozofii z chrześcijaństwem. Liberalny Kościół Katolicki i jego recepcja w Polsce* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerżowska, K.M. Hess, Kraków 2016.

- Hess K.M., *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska* [w:] *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015 (seria „Światło i Ciemność”, t. 7).
- Hess K.M., Dulcka M.A., *Kazimierz Stabrowski*, World Religions and Spirituality Project (WRSP), 9 February 2017, <https://wrlrels.org/2017/02/24/kazimierz-stabrowski/> [21.06.2019].
- Hess K.M., Dulcka M.A., *Kazimierz Stabrowski's Esoteric Dimensions. Theosophy, Art, and the Vision of Femininity*, „La Rosa di Paracelso” 2017, no. 1, issue: L'Eterno Esoterico Femminino – The Eternal Esoteric Feminine.
- Hundred and Third Annual General Report of the Theosophical Society*, Adyar 1978.
- Husznó A., *Kościół demokratyczny*, Kraków 1919.
- Husznó A., *Polsko-Katolicki Kościół Narodowy w Dąbrowie Górniczej*, Dąbrowa Górnicza 1924.
- Ignacy Koziński – życie i dzieło. Konferencja w 120. rocznicę urodzin Kozińskiego, Krzepice 2002.
- Illg J., *Niesamowitego spotkania karty nieznane. Korespondencja Tadeusza Micińskiego z Wincentym Lutosławskim* [w:] *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979.
- Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerżowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8).
- Introvigne M., *Il ritorno dello gnosticismo*, Carnago (Varese) 1993.
- Introvigne M., *Satanizm. Historia, mity*, przeł. A. Gogolin, Kraków 2014.
- Johnson K.P., *The Masters Revealed. Madame Blavatsky and Myth of the Great White Brotherhood*, New York 1994.
- Kamińska A., *Co to jest „teozofia”?*, Toruń 1921.
- Kamiński A., *Report of the T.S. in Russia*, „The Theosophist. A Magazine of Brotherhood, Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism” 1909, vol. 30, Supplement.
- Karas E., *The Theosophical Society and Theosophy in Poland. A Talk given at School of the Wisdom*, Adyar, March 1958.
- Kasperski E., *Romantyzm i poprzednicy. Wokół dyskursów pre-fundacyjnych*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 10.

- Kempfler A., *Polen: Relief mit den Kuppeln des Ersten Goetheanum auf dem Friedhof. Überraschende Entdeckung*, „Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. Nachrichten für deren Mitglieder” 2006, Nr. 5.
- Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.
- Kirko W., *Z krainy piękna*, Warszawa 1929.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009.
- Klimowicz T., *Poszukujący, nawiedzeni, opętani. Z dziejów spirytyzmu i okultyzmu w literaturze rosyjskiej*, Wrocław 1992.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965.
- Korczak, Tokarzewski i my. Hanna Rudniańska – wspomnienia i rozmowa z Krystyną Shmeruk, Kraków 2005.
- Kosk H.P., *Generalicja polska*, t. 1, Pruszków 1998.
- Kowalewska B., *O antropozofii Rudolfa Steinera. Moje ścieżki między Amsterdamem, Samotraką, Chartres a Warszawą*, Kraków 2015.
- Koyré A., *Mistycy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*, przeł. i oprac. L. Brogowski, Gdańsk 1996.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- Krishnamurti J., *By What Authority?*, Ommen 1927.
- Krishnamurti J., *Na szczytach prawdy. Przemówienia w Ommen sierpień 1927*, przeł. H. Bołoz-Antoniewiczowa, Warszawa 1928.
- Kristeller P.O., *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937.
- Kristeller P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, transl. V. Conant, New York 1943.
- Krotona, *Theosophy and Krishnamurti 1927–1931. Archival Documents of the Theosophical Society's Esoteric Center, Krotona, in Ojai California*, Krotona 2011 (Krotona Series, vol. 5).
- Krzemieniecka H., *A gdy odejdzie w przepaść wieczną. Romans zagrobowy*, Warszawa 1910.
- Krzemieniecka H., *Fatum. Studium psychologiczne*, Warszawa 1904.

- Krzyżanowska H., *Związek Służenia*, „Przegląd Teozoficzny” 1924, nr 9.
- Kühne W., *Der Novemberaufstand der Polen vor hundert Jahren*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1931, Nr. 5.
- Kühne W., *Pilsudski und Polen*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1926, Nr. 30.
- Kühne W., *Polnische Romantik*, „Die Drei” 1929, Bd. 8, Nr. 11/12; Bd. 9, Nr. 1.
- Kühne W., *Szlachta und Messianisten im Lichte der Philosophie Aug. Cieszkowski*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1930, Nr. 29.
- Kühne W., *Von der Erlebnisgrundlage der Werke des polnischen Philosophen August Cieszkowski*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1930, Nr. 14.
- Kühne W., *Wyspianskis Drama „Novembernacht” und seine Bedeutung für die polnische Geschichtsauffassung*, „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben” 1931, Nr. 6.
- Kudelska D., *Irma von Dutczyńska. Samodzielna kobieta – zapomniana artystka* [w:] *Od mistyczki do komediantki. Kobiety Europy epok dawnych – źródła i perspektywy*, red. J. Godlewicz-Adamiec, P. Kociumbas, M. Sokołowicz, Warszawa 2016.
- Lavoie J.D., *The Theosophical Society. The History of a Spiritualist Movement*, Florida 2012.
- Leadbeater C.W., *Człowiek we wszechświecie*, przeł. Z.W. [Zofia Wojnarowska], Warszawa 1924.
- Leadbeater C.W., *Jasnowidzenie*, przeł. W. Dynowska, W. Głównia, Warszawa 1938.
- Leadbeater C.W., *Zasady teozofji*, Warszawa 1909.
- Levy E., *Anna von May-Rychter*, <http://www.biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1436> [5.08.2018].
- Leyko M., *Teatr w krainie utopii*, Gdańsk 2013.
- Listy Gabrieli Zapolskiej*, zebr. S. Linowska, t. 2, Warszawa 1970.
- Liturgia Liberalnego Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 1929.
- Lutosławski W., *Rudolf Steiners sogenannte „Geheimwissenschaft”*, „Hochland Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst” 1910/1911, Jg. 8, H. 1.

- Lutyens M., *Krishnamurti. The Years of Awakening*, New York 1975.
- Łętocha R., *Prorok z Zagłębia. Mesjanizm i socjalizm ks. Andrzeja Huszny*, „Nowy Obywatel” 2017, nr 24, 17.09.2017, <https://beta.nowyobywatel.pl/2017/09/17/prorok-z-zaglebia-mesjanizm-i-socjalizm-ks-andrzeja-huszny/> [10.09.2017].
- Łopuszańska M., *Bezkrólewie. Powieść historyczna*, t. 1–4, Warszawa 1899.
- Łopuszańska M., *Bracia mleczni. Powieść historyczna dla młodzieży*, Warszawa 1898.
- Łopuszańska M., *Obrońcy bogów. Powieść na tle dawnych legend*, Warszawa 1899.
- Łopuszańska M., *Orli ród*, Warszawa 1912.
- Łopuszańska M., *Polscy męczennicy*, Warszawa 1916.
- Łopuszańska M., *Polscy mężowie stanu w okresie porozbiorowym*, Warszawa 1917.
- Łubieński S., *Między Wschodem a Zachodem. Japonja na straży Azji (dusza mistyczna Nipponu)*, Warszawa – Kraków – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1927.
- Makowska U., *Wiedza tajemna Wschodu. Tendencje okultystyczne w kulturze polskiej na przełomie XIX i XX [w:] Orient i orientalizm w sztuce*, red. E. Karwowska, Warszawa 1986.
- Markiewicz H., *Władysław Stanisław Reymont (właściwie Stanisław Władysław Rejment)*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/wladyslaw-stanislaw-reymont-wlasciwie-stanislaw-wladyslaw-rejment> [31.06.2018].
- Maydell von R., *Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland*, Bochum 2005.
- Mayer P., *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*, London 1999.
- Meade M., *Madame Blavatsky. The Woman Behind the Myth*, New York 1980.
- Mikołajko A., *Peintres de l'âme*, „Konteksty” 2013, R. 67, nr 3.
- Morawski M. (ks.), *Teozofja w dziejach błędów ludzkich*, „Przegląd Powszechny” 1926, R. 43, t. 171.
- Mortimer J.S., *Annie Besant and India 1913–1917*, „Journal of Contemporary History” 1983, vol. 18, no. 78.

- Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, red. E. Biernat, Gdańsk 2001 (seria „Światło i Ciemność”, t. 1).
- Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. E. Biernat, M. Rzeczycka, Gdańsk 2006 (seria „Światło i Ciemność”, t. 2).
- Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009 (seria „Światło i Ciemność”, t. 3).
- Motywy ezoteryczne w kulturze XX i XXI wieku*, red. K. Rutcka, M. Rzeczycka, Gdańsk 2012 (seria „Światło i Ciemność”, t. 4).
- Nizio K., *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1977, z. 13.
- Nowakowski D., *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań* [w:] *Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015 (seria „Światło i Ciemność”, t. 7).
- Nycz R., *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6.
- Oboleńska D., *Антропософские пророчества о России Николая Белоцветова* [w:] *Literatura rosyjska XVIII–XXI w. W dialogu ze spuścizną literacką i kulturową*, t. 2, red. O. Głódko, E. Sadzińska, Łódź 2010.
- Oboleńska D., *Антропософский странник Николай Белоцветов*, „Slavia Orientalis” 2011, nr 4.
- Oboleńska D., *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация* [w:] *Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009 (seria „Światło i Ciemność”, t. 3).
- Oboleńska D., *Путь Парсифаля в сценических композициях Василия Кандинского* [w:] *Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna*, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014 (seria „Światło i Ciemność”, t. 5).
- Oboleńska D., *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009 (Biblioteka „Światło i Ciemność”).

- Oboleńska D., Rzeczycka M., *Ezoteryczne inspiracje Hilmy af Klint (1862–1944)*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1.
- Okulicz-Kozaryn R., *Litwin wśród spadkobierców Króla Ducha. Twórczość Čiurlionisa wobec Młodej Polski*, Poznań 2007.
- Osiński Z., *Pamięć Reduty*, Gdańsk 2004.
- Osiński Z., *Rzecz o Mieczysławie Limanowskim*, Gdańsk 2019.
- Ostrowska-Grabska H., *Bric à brac 1848–1939*, Warszawa 1978.
- Paczkowski A., *Czwarta władza. Prasa dawniej i dziś*, Warszawa 1973.
- Partridge Ch., *Lost Horizon. H.P. Blavatsky and Theosophical Orientalism* [w:] *Handbook of the Theosophical Current*, eds. O. Hammer, M. Rothstein, Leiden – Boston 2013.
- Pascal T., *Główne zarysy teozofii*, przeł. H. Krzemieniecka, Warszawa 1911.
- Pawlak T., *Medialna diagnoza. Nieznany portret Tadeusza Eugeniusza Sokołowskiego czy Prospera Szmurły?*, http://witkacologia.eu/uzupelnienia/T.Pawlak/Szmurlo_diagnoza.pdf [21.06.2018].
- Pawlikowski J.G., *Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego (ciąg dalszy)*, „Pamiętnik Literacki” 1908, z. 2.
- Petritakis S., *Quand le miroir devient lampion. Aspects de la réception de l'œuvre tardive de Nikolaus Gysis entre Athènes et Munich* [w:] *Quêtes de modernité[s] artistique[s] dans les Balkans au tournant du XX^e siècle*, eds. C. Méneux, A. Sotropa, Paris 2016, https://hicsa.univ-paris1.fr/documents/pdf/PublicationsLigne/Colloque%20Balkans/04_petritakis.pdf [21.07.2018].
- Piłsudska A., *Wspomnienia*, Londyn 1960.
- Pisareva E.F., *The Light of the Russian Soul. A Personal Memoir of Early Russian Theosophy*, transl. G.M. Young, Wheaton – Chennai 2007.
- Plato von B., *Zur Entwicklung der anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick*, Stuttgart 1986.
- Podgórska T., *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne „Eleusis” w latach 1902–1914*, Lublin 1999.
- Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna*, red. M. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014 (seria „Światło i Ciemność”, t. 5).

- Polskie studia ezoteryczne. Konteksty*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2015 (seria „Światło i Ciemność”, t. 7).
- Prescott A., „*Builders of the Temple of the New Civilisation*”. *Annie Besant and Freemasonry* [w:] *Women's Agency and Rituals in Mixed and Female Masonic Orders*, eds. A. Heidle, J.A.M. Snoek, Leiden – Boston 2008.
- Prokofieff S.O., *Duchowe zadania Europy Środkowej i Wschodniej. Rozważania o oddziaływaniu duchów narodów w europejskiej historii*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2018.
- Prokofieff S.O., *Misterium Michaela*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2016.
- Prokofieff S.O., Selg P., *Konferencja Bożonarodzeniowa i powstanie nowych misteriów*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2017.
- Prokopiuk, J., *Gnoza i ja*, https://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/prokopiuk_gnoza_i_ja.htm [5.05.2019].
- Prokopiuk J., *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice 2004.
- Proskowec L., *Ówczesna uwaga o spirytyzmie*, Nová Paka 1912.
- Przewóska-Helja M.C., *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z kart pamiętnikowych*, Warszawa 1937.
- Radlińska H., *Jak prowadzić biblioteki wędrownie. Wskazówki i przykłady*, Toruń 1922.
- Reymont W.S., *Lato 1894 za granicą*, Wrocław 1948.
- Rösner J., *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku*, Radvanice 1927.
- Ross J.E., *Krotona, Theosophy and Krishnamurti 1927–1931. Archival Documents of the Theosophical Society's Esoteric Center, Krotona, in Ojai California*, Krotona 2011 (Kroton Series, vol. 5).
- Rudolf Steiner, Marie Steiner-von Sivers. *Briefwechsel und Dokumente 1901–1925*, hrsg. H. Wiesberger, J. Zoll, Dornach 2002, GA 262, <http://fvn-archiv.net/PDF/GA/GA262.pdf> [16.07.2018].
- Rzeczycka M., *Esoteric Mythologies in Action. Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy (From Ludvig A. Novikov's Archive)*, „*Studia Humanistyczne AGH*” 2017, vol. 16, nr 4.
- Rzeczycka M., *Ezoteryczna koncepcja ciała i ewolucji człowieka. Dieta wegetariańska jako droga wtajemniczenia w Rosji Srebrnego Wieku* [w:] *Wielkie tematy kultury w literaturach*

- słowiańskich, t. 9: *Ciało*, red. A. Matusiak, Wrocław 2011 („Slavica Wratislaviensia”, vol. CLIII).
- Rzeczycka M., *Jasnowidzenie i literatura. Przypadek HPB i innych* [w:] *Wielkie tematy w literaturach słowiańskich*, t. 11: *Zmysły*, red. I. Malej, E. Tyszkowska-Kasprzak, Wrocław 2014 („Slavica Wratislaviensia”, vol. CLVIII).
- Rzeczycka M., *Mineral-roślina-zwierzę-człowiek. Spirala kosmicznej ewolucji w rosyjskim piśmiennictwie ezoterycznym końca XIX–początku XX wieku* [w:] *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 2: *Od humanizmu do posthumanizmu*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2014.
- Rzeczycka M., *Młodopolska antropozofia. Kraków i okolice* [w:] *Wokół wizji fascynacji Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.
- Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2010 (Biblioteka „Światło i Ciemność”).
- Rzeczycka M., *Wtajemniczone. Rosyjskie okultystki początku XX wieku* [w:] *Kobieta jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku*, red. M. Cymborska-Leboda, A. Gozdek, Lublin 2008.
- Rzeczycka M., *Дорнахский Genius Loci* [w:] *Вторые московские Анциферовские чтения. Сб. статей по материалам международной конференции посвященной 140-летию В.Д. Бонч-Бруевича*, Москва 2014.
- Rzeczycka M., *Русские символисты и антропософия. Мессиянский вопрос* [w:] *Messianic Ideas in Jews and Slavic Cultures*, eds. W. Moskovitz, s. Nikolova, Jerusalem – Sofia 2006 („Jews and Slavs”, vol. 18).
- Saacke R., *Die Formfrage der Anthroposophischen Gesellschaft und die innere Opposition gegen Rudolf Steiner*, Pyzdry 2000.
- Sam M.M., *Eurythmie. Entstehungsgeschichte und Porträts ihrer Pioniere*, Dornach 2014.
- Sam[otyhowa] N., *Luna Drexlerówna – rzeźbiarka*, „Praca Obywatelska” 1934, nr 9.
- Santucci J.A., *The Theosophical Society* [w:] *Controversial New Religions*, eds. J.R. Lewis, J.A. Petersen, Oxford 2005.
- Schuon F., *Esoterism as a Principle and as a Way*, London 1990.

- Schuon F., *Survey of Metaphysics and Esoterism*, Bloomington 2003.
- Semeniuk I., *Autoportret Luny Drexler*, „Informator Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce”, zima 2004/2005, nr 50.
- Sinclair U., *Dom cudów*, przeł. Motylińska, Warszawa 1924.
- Skirmunttówna J., *Pani na Hruszowej. Dwadzieścia pięć lat wspomnień o Marii Rodziewiczównie*, Warszawa 2012.
- Skręt R., *Maria Czesława Przewóska*, Internetowy Polski Słownik Biograficzny, <http://ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/maria-czeslawa> [12.04.2018].
- Skrudlik M., *Zamach na Kościół w Polsce*, Warszawa 1928.
- Słowacki J., *Genèse par l'ame*, przeł. A. d'Urlich, Milano – Caen 1907.
- Słowacki J., *La Genèse par l'esprit*, trad. par St. Dunin-Karwiczki, dix autolithographies de François Siedlecki, Warszawa 1926, <http://www.polona.pl/dlibra/doccontent2?id=12595> [5.08.2018].
- Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, oprac. A. Bar, t. 1 i 3, Kraków 1938.
- Steiner R., *Ansprache für die russischen Zuhörer des Vortragszyklus „Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen”*, GA 158, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/158.pdf> [12.04.2018].
- Steiner R., *Ansprache für die russischen Zuhörer des Vortragszyklus „Die okkulten Grundlagender Bhagavad Gita”*, GA 158, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/158.pdf> [12.04.2018].
- Steiner R., *Briefe II 1892–1902. Mit einem Nachtrag: 1883–1891. Mit einem einleitenden Vortrag und acht Tafeln*, hrsg. E. Frobose, W. Teichert, Dornach 1953.
- Steiner R., *Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit*, Dornach 1995.
- Steiner R., *Das Schicksalsjahr 1923 in der Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft. Vom Goetheanumbrand zur Weihnachtstagung. Ansprachen – Versammlungen – Dokumente Januar bis Dezember 1923*, GA 259, Dornach 1991.
- Steiner R., *Die Freie Hochschule für Geisteswissenschaft*, „Nachrichtenblatt” 20 Januar 1924.
- Steiner R., *Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur. Bedeutsames aus dem*

- äußeren Geistesleben um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Dreizehn Vorträge, gehalten in Dornach vom 10. Oktober bis 7. November 1915*, Dornach 1939.
- Steiner R., *Die Theosophie des Rosenkreuzers. Vierzehn Vorträge, gehalten in München vom 22. Mai bis 6. Juni 1907*, GA 99, Dornach 1985.
- Steiner R., *Einführende Worte anlässlich der ersten Eurythmie-Aufführung*, GA 277A.
- Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zarys nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodznawczą*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Steiner R., *Geschichtliche Symptomatologie. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 18. Oktober bis 3. November 1918*, Rudolf Steiner Verlag, GA 185, Dornach 1982, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/185.pdf> [6.08.2018].
- Steiner R., *Jak uzyskać poznanie wyższych światów*, cz. 1, przeł. W. Wolański, dr H.K. [Henryk Kunzek], Wilno 1926.
- Steiner R., *Kunst und Anthroposophie. Der Goetheanum-Impuls. Vorträge und Ansprachen, Dornach, 21. bis 27. August 1921, darunter eine Fragenbeantwortung, eine Bauführung, sowie drei Ansprachen zu Eurythmie-Aufführungen mit sieben Autoferaten*, GA 77, Dornach 1997.
- Steiner R., *Kurs ekonomji społecznej: 14 wykładów wygłoszonych w r. 1922*, przeł. M.P.O. [Maria Paulina Orsetti], GA 340, Warszawa 1935.
- Steiner R., *Mein Lebensgang. Eine nicht vollendete Autobiographie*, mit einem Nachwort, hrsg. von Marie Steiner 1925, GA 28, Dornach 2000.
- Steiner R., *Posłannictwo Archaniola Michała*, przeł. E. i M. Waśniewscy, Gdynia 2001.
- Steiner R., *Przygotowanie do nadzmysłowego poznania świata i przeznaczeń człowieka*, przeł. J. Rundbaken, Warszawa 1912.
- Steiner R., *Sedno kwestji społecznej*, przeł. M.O. [Maria Orsetti], M.W. [Marian Wołowski], Warszawa 1938.
- Steiner R., *Teozofia Różokrzyżowców*, przeł. M. Waśniewski, Gdynia 2008.
- Steiner R., *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, GA 9, Berlin 1904,

- https://www.anthroweb.info/fileadmin/pdfs/1904_Theosophie.pdf [20.01.2018].
- Steiner R., *Vier Mysteriendramen: Die Pforte der Einweihung, Die Prüfung der Seele, Der Hüter der Schwelle, Der Seelen Erwachen*, GA 14, Dornach 1998, <http://bdn-steiner.ru/cat/ga/014.pdf> [5.08.2018].
- Steiner R., *Zasadnicze podstawy nowego ustroju społeczeństwa i państwa*, przeł. J. Siedlecka, T. Witkowski, GA 23, Warszawa [1927].
- Stępień M.B., *Okultyzm. Studium ezoteryki zachodniej*, Lublin 2015.
- Stuckrad K. v., *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden – Boston 2010.
- Stuckrad K. v., *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin 2014.
- Stuckrad K. v., *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London 2005.
- Stuckrad K. v., *Western Esotericism. Toward Integrative Model of Interpretation*, „Religion” 2005, no. 35.
- Spirytyzm i teozofja*, „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, 1 marca 1921.
- Suprema S. Congregatio S. Officii*, „Acta Apostolicae Sedis”, A. XI, vol. XI, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-11-1919-ocr.pdf> [31.10.2017].
- Szkice teozoficzne wybitnych adeptów wiedzy hermetycznej*, zebrał i przeł. J. Relidzyński, Warszawa 1912.
- Szucki H., *Mickiewicz i Boehme. Przyczynki do mistyki polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1929, z. 3.
- Szymeczek J., *Kajfosz Andrzej [w:] Bibliografický slovník Slezska a Severní Moravy*, Sešit 10, red. L. Dokoupil, Ostrava 1998.
- Szymeczek J., *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku XX wieku do 1952 roku [w:] Obszary i przestrzenie edukacji. Meandry – konteksty – dylematy*, red. E. Karcz-Taranowicz, Opole 2016.
- Szymeczek J., *Towarzystwo Teozoficzne*, „II Biuletyn Ośrodka Dokumentacyjnego Kongresu Polaków w Republice Czeskiej” 1996 (Czeski Cieszyn).

- Świtkowski J., *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923
- Tacakiewicz-Lipińska J.Z., *Wspomnienie o Zofii z Jarockich Świątkowskiej*, <http://www.lwow.com.pl/swiatkowska/zofia.html> [15.08.2018].
- Taylor A., *Annie Besant. A Biography*, Oxford 1992.
- Theiss W., *Radlińska*, Warszawa 1997.
- Tokarski K., *Wanda Dynowska-Umadevi. A Biographical Essay*, transl. A. Sowińska, „Theosophical History. A Quarterly Journal of Research” 1994, vol. 5, no. 3.
- Tomasiewicz J., *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935*, Katowice 2012.
- Treitel C., *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*, Baltimore 2004.
- Trentowski B., *Bożyca lub teozofia*, „Kronos” 2017, nr 4.
- Trybowski I., *Luna Amalia Drexler* [w:] *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 2, red. J. Maurin-Białostocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.
- Trzcińska I., Świerzowska A., *The Origin and Impact of the Theosophical Center in Adyar*, „Studia Humanistyczne” 2017, nr 4.
- Trzcińska I., „*Staję się rodzajem mitu*”. Teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015.
- Trzcińska I., *Idea prawa karmicznego w przekonaniach polskich teozofów. Przyczynek do badań* [w:] *Wschód i Zachód*, red. K. Skowronek, A. Świerzowska, Kraków 2018.
- Trzcińska I., *Polish Interpretations of the Theosophical Concept of Evolution*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015/1, no. 13.
- Trzcińska I., *Pytanie o tożsamość w poezji Wandy Dynowskiej* [w:] *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerzowska, I. Trzcińska, Kraków 2016.
- Trzcińska I., *The Theosophic Interpretation of Lilla Weneda by Juliusz Słowacki* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka,

- A. Świerzowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8).
- Versluis A., *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham 2007.
- Versluis A., *Restoring Paradise. Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, New York 2004.
- Wais K., *Teozofia nowoczesna*, Lwów 1924.
- Walewska C., *Maria Rodziewiczówna. Twórczość, życie, czyn*, <http://bc.wbp.lublin.pl/publication/16323> [1.06.2018].
- Walker D.P., *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, London 1958.
- Walker D.P., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972.
- Wańka A., *Teozoficzna panreligia*, Szczecin 2006.
- Warburg A., *Atlas obrazów Mnemosyne*, przeł. P. Brożyński, M. Jędrzejczyk, Warszawa, Kraków 2016.
- Warburg A., *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, przeł. R. Kasperowicz, Gdańsk 2010.
- Warchoł E., *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922–1952)*, Radom 1995.
- Wasserstrom S., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton 1999.
- Wedgwood J.I., *Początki medytacji*, przeł. W. Głównia, Warszawa 1937.
- Wendtland D., *Traces of Colour. Rudolf Steiner's Sketches for the Cupola Paintings of the First Goetheanum and the Training Path for Painters* [w:] *Ænigma. One Hundred Years of Anthroposophical Art*, concept R.J. Fäth, D. Voda, Olomouc 2015.
- Wiórkiewicz H., *Pamiętki lwowskiej rodziny Drexlerów w zbiorach Muzeum Niepodległości w Warszawie* [w:] *Dziedzictwo i pamięć Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. II Muzealne Spotkania z Kresami*, red. T. Skoczek, Warszawa 2017.
- Wiórkiewicz H., *Pamiętki Drexlerów w zbiorach Muzeum Niepodległości w Warszawie. Dar Jadwigi Kern-Bałaty*, „Niepodległość i Pamięć” 2013, nr 3/4.
- Wiśniewska-Paź B., *Spółeczny wymiar obiektu Goetheanum w Dornach i jego sensy edukacyjne*, Wrocław 2002.

- Włodarz B., *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.
- Wokół wizji i fascynacji *Srebrnego Wieku*, red. F. Apanowicz, M. Rzeczycka, Gdańsk 2008.
- Wołowski M.K., *Antropozofja Rudolfa Steinera i jej przeciwnicy w Polsce*, Warszawa 1925.
- Wood E., *Koncentracja*, przeł. K. Machlańska, Warszawa 1924.
- Yates F.A., *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London 1975.
- Yates F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- Yates F.A., *Lull and Bruno. Collected Essays*, vol. 1, London 1982.
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.
- Yates F.A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979.
- Yates F.A., *The Rosicrucian Enlightenment*, London – Boston 1972.
- Zabójstwo d-ra Drzewieckiego, „Świat” 1907, nr 16, s. 22, <http://bc.radom.pl/dlibra/docmetadata?id=28623&from=publication> [21.05.2018].
- Zahradnik S., *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach czechosłowackich*, Opole 1989.
- Zambelli P., *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994.
- Zander H., *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, 1884–1945*, Göttingen 2007.
- Zborowska K., *Angelus Silesius*, Słownik Biograficzny Ziemi Wrocławskiej, Dolnośląska Biblioteka Publiczna 2009, http://jbc.jelenia-gora.pl/Content/2269/aniol_slazak.html [12.01.2018].
- Zdražil T., *Počátky theosofie a antroposofie v Čechách. Rudolf Steiner – Praha, Opava a Třebovice*, Ioanes Březnice 1997.
- Ziemska M., *Jadwiga Wiga Siedlecka*, <http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=1362> [5.08.2018].
- Ziemska M., *Przyczynek do historii antropozofii w Polsce*, „Informator Towarzystwa Antropozoficznego w Polsce” 2002/2003.
- Żelazny W., *Ludwik Zamenhof. Życie i dzieło. Recepcja i reminiscencje. Wybór pism i listów*, Kraków 2012.

BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW W JĘZYKU ROSYJSKIM

- Азадовский К., *У истоков русского штейнерианства*, „Звезда” 1998, № 6.
- Андрей Белый и антропософия. Материал к биографии (интимный), публ. Дж. Мальмстад, „Минувшее: Исторический альманах” (Paris) 1988, вып. 6 (cz. 1); 1989, вып. 8 (cz. 2); 1990, вып. 9 (cz. 3).
- Белый А., *Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, ред. В.М. Пискунов, коммент. И.Н. Лагутина, Москва 2000.
- Богомолов Н., *Anna-Rudolph*, „Новое литературное обозрение” 1998, № 29.
- Богомолов Н., *Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова*, „Eurora Orientalis” 1997, № XVI/2.
- Бонецкая Н., *Русская софиология и антропософия*, „Вопросы философии” 1995, № 7.
- Верслуис А., *Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом” 2013, № 4.
- Владимиров А., *Русская Блаватская*, „Дельфис” 2011, № 66/2, 67/3, 68/4, <http://www.delphis.ru/journal/archive> [20.01.2019].
- Волошина [Сабашникова] М., *Зеленая змея. История одной жизни*, Москва 1993.
- Киселева Т., *Эвритмическая работа с Рудольфом Штайнером*, Киев 2010, https://royallib.com/book/kiseleva_tatyana/evritmicheskaya_rabota_s_rudolfom_shteynerom.html [5.08.2018].
- Носачев П.Г., *Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук*, Москва 2018 (na prawach rękopisu, za zgodą autora).
- Обатнин Г., *Вячеслав Иванов и смерть Л.Д. Зиновевой-Аннибал. Концепция „реализма” [w:] Модернизм и пост-модернизм в русской литературе и культуре*, Helsinki 1996.
- Обатнин Г., *Иванов – мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)*, Москва 2000.

- Панин С., *Философия эзотеризма. Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии*, Москва 2019.
- Пахомов С.В., *Контуры эзотериологии. Эскиз научной дисциплины об эзотеризме [w:] Мистико-эзотерические движения в теории и практике. „Тайное и явное”: Многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма, сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепрпетровск)*, Санкт-Петербург 2011.
- Спивак М.Л., *Андрей Белый в следственном деле антропософов 1931 года [w:] М.Л. Спивак, Андрей Белый – мистик и советский писатель*, Москва 2006.
- Спивак М.Л., *Андрей Белый – мистик и советский писатель*, Москва 2006.
- Сурина Т.М., *Рудольф Штейнер и российская театральная культура*, Москва 2014.
- Тургенева А., *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гетеанума*, Москва 2002, <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=7501> [24.07.2018].
- Ханеграафф В.Я., *Западный эзотеризм: следующее поколение*, „Aliter” 2012, № 1.
- Штейнер Р., *Иносказательность истории. Девять лекций, прочитанных в Дорнахе с 18 октября по 3 ноября 1918 года*, Москва 2002.
- Р. Штайнер, *Драмы-мистерии*, перев. Н. Белоцветова, Москва 2004.
- Штеффен А., *К истории антропософского движения. Изложение лекций, прочитанных Р. Штайнером перед членами Антропософского общества в Дорнахе 10–14 июня 1923 г.*, <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=4401> [18.08.2018].

PRASA Z EPOKI

- „Anthroposophie. Wochenschrift für freies Geistesleben”: 1926, 1930–1931
- „Chimera”: 1905

- „Die Drei”: 1929
„Dziwy Życia”: 1902
„Gazeta Rolnicza”: 1934
„Głos. Tygodnik Literacko-Społeczno-Polityczny”: 1892
„Hochland Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst”: 1910
„Kraj. Pismo polityczne, społeczne, ekonomiczne i literackie”: 1894
„Kurjer Polski”: 1923
„Kurjer Warszawski”: 1923
„Lotos”: 1935
„Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”: 1921
„Mitteilungen für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft”: 1913
„Mitteilungen für die Mitglieder der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft”: 1904–1913
„Myśl Teozoficzna”: 1932–1933
„Nachrichtenblatt”: 1924
„Niebo Gwiazdziste”: 1937
„Okultní a spiritualistická revue”: 1921
„Pamiętnik Literacki”: 1908, 1929
„Praca Obywatelska”: 1934
„Przegląd Powszechny”: 1887, 1926
„Przegląd Teozoficzny”: 1921–1930
„Przyjaciel Szkoły”: 1929
„Ruch Literacki”: 1933
„Świat”: 1907
„Teozofja”: 1920–1931
„The Theosophist. A Magazine of Brotherhood, Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism”: 1909
„Tygodnik Ilustrowany”: 1907
„Wiadomości Gwiazdy”: 1928–1929
„Wyzwolenie”: 1919–1920

SPIS ILUSTRACJI INICJALNYCH

- Symbol kwiatu lotosu obecny na okładkach publikacji Józefa Świtkowskiego, m.in. *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów – Wisła 1939, autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/okultyzm-i-magja-w-swietle-parapsychologii,MTM3MTIyMjQ/#info:metadata> [20.09.2019]. 11
- Pieczęć Towarzystwa Teozoficznego, domena publiczna, https://pl.wikipedia.org/wiki/Towarzystwo_Teozoficzne#/media/Plik:Ts_seal.gif [20.09.2019]. Pieczęcią sygnowano publikacje teozoficzne na całym świecie 38
- Merkury, jedna z siedmiu pieczęci planetarnych Rudolfa Steinera, domena publiczna, <https://www.antrovista.com/index.php?pg=planeetzegels&weekdag=woensdag> [20.09.2019]. Odręczny rysunek takiej pieczęci przesłał Tadeusz Rychter Mieczysławowi Geniuszowi, sugerując, by – zgodnie z wolą twórcy antropozofii – umieszczać ją na przyszłych wydaniach literatury ezoterycznej w języku polskim (zob. Listy i karty Tadeusza Rychtera do Mieczysława Geniusza, 1909–1910, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Korespondencja Mieczysława Geniusza, sygn. akc. 2511) 131
- Fragment winiety „Przeglądu Teozoficznego” z 1921 r., domena publiczna, <http://rcin.org.pl/dlibra/doccontent?id=35985> [20.09.2019]. 211

INDEKS OSÓB

- A.P. zob. Pilchowa Agnieszka
 Abhedanada Swami 219
 Abramowicz-Wolska Maria 107
 Adolph Janina 185
 Adolph (Adolf) Władysław 185, 204, 209
 Agni P. zob. Pilchowa Agnieszka
 Annienkowa Olga 144
 Apanowicz Franciszek 135
 Arciszewska Katarzyna zob. Arciszewska-Tomczak Katarzyna
 Arciszewska-Tomczak Katarzyna 7, 30, 131, 165
 Arct Michał 147
 Armata Andrzej 111
 Arnold Dorothy 84
 Arundale George Sydney 42, 87, 95, 96, 100–102, 116, 120, 123, 226
 Arundale Rukmini Devi 100, 101
 Asnyk Adam 219
 Assagioli Roberto 129
 Assmann Jan 21
 Astrachancew Innokientij 122
 Azadowski Konstantin 135

 Badeni Jan 52
 Bailey Alice Ann 43, 129, 130
 Baltarowicz-Dzielińska Zofia 195, 196, 206
 Bałus Wojciech 15
 Banaszewska Wiesława (Sława) 93, 107, 226
 Bar Adam 214
 Bargiełowska Anda 103
 Bargiełowski Daniel 45, 46, 50
 Bartel Maria 209
 Bartnicka-Górska Hanna 169, 189
 Bartulec Adam 77, 221
 Batowska Fanny 152
 Batowska Maria 147
 Bauer Michael 150
 Berezowska Wanda 64
 Bergson Henri 42
 Berlinerowa Aniela 232
 Berlinerowie 195
 Besant Annie 42, 43, 48, 58–60, 63, 83–87, 96, 102, 104, 108, 115, 120, 123, 138–140, 149, 150, 226, 229, 232
 Beźnic Szymon 26
 Bhiksha Subhadra 219
 Bibro Tadeusz (T.) 90, 93, 97, 99, 102–105, 109, 112, 113, 115, 117, 227
 Bibrówna Zofia (Bibrajka) 93
 Bielocwietow Nikołaj 136, 200
 Biely Andriej (właśc. Boris Bugajew) 133, 134, 157, 159, 160, 163–165, 171, 172, 179, 180, 199, 201
 Biernacka Róża 148
 Biernat Elżbieta 135
 Bilińska Olga 127
 Biliński Leon 62
 Biriulow Jurij 182

- Biriulowa Swietłana 182
Blech Aimée 95, 116, 128
Bloch-Buchholtz Janina 184
Blumfeld Asta 202
Blumowa Ludwika 84, 115
Bławatska Helena P. 35, 36, 40,
41, 43, 49, 52–54, 62, 67, 74,
77, 96, 100, 101, 108, 128,
143, 145, 214, 219, 224
Bô Yin Râ (właśc. Joseph Anton
Schneiderfranken) 128–130
Bocheńscy 99, 114, 116, 119
Bocheńska Elżbieta (Elżka) 85,
88, 93, 99, 101, 107, 110,
111, 119–121
Bocheński Władysław 44, 82,
92, 99, 105–107, 109, 114,
116, 119, 121, 125
Bogdan Henrik 22, 23
Bogomołow Nikołaj 154
Böhme Jakub 38, 39, 128, 214
Bołoz-Antoniewiczowa Hele-
na (Lunga) 85, 90, 93, 107,
111, 113, 114, 229
Boniecka Natalia 135
Boos Roman 193
Borel Henryk 226
Bourdieu Pierre 23
Boyd Tim 42
Brach Jean-Pierre 12, 38
Braude Ann 161
Bravo Paweł 17
Brederlow Margarete von 189,
190, 192, 193
Broek Roelof van den 12, 38,
39
Broel-Plater Kazimiera 99
Brogowski Leszek 17
Brończykowa Eugenia 127
Brożyński Paweł 15
Bruinier Jeanne Marie (Sanne)
163, 169
Brunk Otfried 190
Bruno Giordano 16
Brzozowski L. 107
Budil Ivo T. 75
Bugaj Roman 26
Burnier Radha 42
Burta Małgorzata 39
Campbell Bruce F. 40, 108
Campbell Joseph 14
Carlson Maria 41, 57, 154
Cegielski Tadeusz 8, 26, 30,
197, 205
Chajn Leon 23, 26, 33, 44, 104–
107, 121, 125
Chatterji Jagadish Chandra 67
Chaumel Maurycy 226
Chmieleńska Marja 123
Chobot Adolf 77
Chobot Józef 8, 209, 214
Chodko Eugenia 67
Christie R. L. 229
Christoforowa Kleopatra 180
Chrystus 79, 149, 215
Chrzanowscy 203
Chrzanowska de Havas Fernan-
da (Fery) 201
Chrzanowska Wanda z d. Szlen-
kier 204, 232
Chrzanowska Wanda, c. Bohda-
na 134, 176, 203,
Chrzanowski Bohdan (Bogdan)
200, 206, 231
Chrzanowski Ignacy 200, 204

- Chudzikowska Józefa 140, 206, 232
Chudzińska-Parkosadze Anna 30
Chybińska Maria 181, 206
Cienciała Józef 219
Cieszkowski August 82, 190, 208, 219
Čiurlionis Mikolojaus 58
Clason Louise 167, 169
Coats John 42
Collins Mabel 145
Colonna-Walewski Stanisław 156, 175, 180, 188, 191, 192, 194, 204, 206, 232
Conant Virginia Lanphear 15
Cooper Irving S. 96, 226
Corbin Henry 14, 17, 27
Coulomb Alexis 54
Cwojdzinski Antoni 226
Cymborska-Leboda Maria 36, 43
Czapliński Zygmunt 127
Czarnomski Jan zob. Korwin-Czarnomski Jan
Czaykowski Andrzej Rudolf 51
Czczot Katarzyna 161
Czerwijowska Barbara 95
Czyński Czesław (Punar Bha-va) 70

Danann Alexandre de 128
Daniłowski Władysław 186
Dąbrowski Wojciech 197
Dąbski Z. 107
Dee John 22
Deike Juliusz 83, 95, 227
Deinhard Ludwig 137
Demko Iwona 196

Derwojed Janusz 182
Deventer-Wolfram Erna van 168
Dixon Joy 41
Dobiasz Maja zob. Dobiasz-Krysiak Maja
Dobiasz-Krysiak Maja 31, 135, 153, 166, 167, 186, 203
Dobkowski Mariusz 31
Doboszówna zob. Dynowska Wanda
Dobroczyński Bartłomiej 36
Dobrzyńska Helena 183, 184, 204, 232
Doesburg Theo van 42
Dokoupil Lumír 45
Doktór Tadeusz 44
Domośławski Zbigniew 117
d'Ors Álvaro 129, 220, 232
Douglas Clifford 89
Dreszer Juliusz 181
Drexler Amalia (Luna) 32, 134, 136, 148, 151, 155, 162, 168–175, 179–185, 188, 190, 192–196, 202–206, 209, 233
Drexlerowie 134
Drzewiecki Józef 54, 55, 78, 220
Duczyńska (Duteczyńska) Irma von 152, 162, 206
Dudzik Wojciech 166
Dulska Małgorzata Alicja 45
Dunin-Karwicki Stanisław 167
Duno Beinsa (właśc. Dynow Pe-tyr) 159
Dutka Anna 15
Dworak Rudolf (Rudek) 103, 118

- Dworakowski Stanisław 231
 Dworzak (Dworcak) Zygmunt 151
 Dynowska Helena z d. Sokołowska (Pani Ośka, Halszka Sokół) 81, 83
 Dynowska Wanda (Marta Roszówna, Doboszówna, M. Rządówna, Umadevi) 34, 36, 41, 45, 48, 50, 51, 79, 81–86, 89–91, 93–96, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 110, 112–116, 118, 120–125, 130, 226–228
 Dynowski Eustachy 81
 Dziubaniuk Elżbieta (Ela, Ella) 151, 162, 168, 169, 175, 176, 188, 189, 195, 206
 Eckartshausen Karl von 220
 Eckhardstein Imma 162
 Edison Thomas 42
 Ege Karl 202
 Eichhorn Johann Gottfried 12
 Eiff Wilhelm von 165
 Einstein Albert 122
 Elektorowiczowa Wanda 127
 Eliade Mircea 14
 Englert-Faye Curt 193–195, 202, 203
 Ettinger Jakub 107, 122, 126
 Fabianowski Andrzej 39
 Faivre Antoine 12, 17, 18, 22, 24, 25, 27, 28, 38, 39
 Fäth Reinhold J. 135
 Feldman (Olaf) 107
 Fels Alice 168
 Ferrière Adolphe 97, 226
 Fichte Johann Gottlieb 140
 Ficino Marsilio 15
 Fiedor Karol 97
 Fijałkowska-Janiak Irena 30
 Filipczyk Kamila 31
 Fiszer Ludwik 128
 Flammarion Camille 226
 Floryńska-Lalewicz Halina 26
 Fojtik Juliusz 127
 Foland Lenora 151
 Forsman Agnessa 180
 Foucault Michel 23
 Freyd Aleksander 107
 Freytag Lucjan Marian 8
 Fried Michał 127
 Fröbe-Kapteyn Olga 13, 14
 Froböse Edwin 141
 Furs-Żyrkiewicz Janina zob. Krzemieniecka Hanna
 Frydman Maurycy (Mor) 93, 95, 103, 114, 126
 Fyodorov Maksim 31
 Gabler Johann Philipp 12
 Gagarin A. 48, 59–64
 Gajowiak Magdalena 66
 Galant Józef 220
 Garin Eugenio 15
 Gebhard 74
 Geniusz Mieczysław 8, 69–74, 80, 148, 149, 155, 209
 Geniusz Wanda 69
 Głownia W. 96, 123
 Głowko Olga 136
 Gniadek Waldemar 31
 Godlewicz-Adamiec Joanna 152
 Godwin Joscelin 41

- Goethe Johann Wolfgang von 137, 144, 167, 168, 170
 Gogolin Anna 23
 Goodrick-Clarke Nicholas 22, 25, 27, 28, 40, 42, 101
 Gozdek Agnieszka 36, 43
 Górski Artur 148, 206
 Grabski Władysław 100
 Greenwalt Emmett A. 42
 Grelewski Stefan 110
 Griebisch Hugo 175, 184, 190, 192, 209
 Grigorowa Nadieżda 162
 Grosheintz Laval Emil 157
 Grossek-Korycka Maria 65
 Gruba Stefan 126
 Grzeszczak Jan 120
 Grzymała-Siedlecki Stanisław 107, 146
 Guerrier S. 226
 Gurdżijew Georgij 159
 Gutowski Wojciech 26
 Guzik Jan 110
 Gyzis Nikolaos 155, 156

 Hadyna Aisza 31
 Hadyna Jan 8, 129, 130
 Hadyś-Pęczkowska Wiktoria 182
 Hakl Hans Thomas 13, 14
 Hammer Olav 22, 41
 Hanegraaff Wouter J. 12, 16–28, 38, 39
 Harris Lilla 167
 Hartingh Zofia 222
 Hartmann Franz 214, 219
 Hass Ludwik 26, 44, 54, 57, 67, 71, 105–107, 126, 135
 Haubsbrandtówna Jadwiga 89
 Hauschka Margarethe 156
 Hausnerowa Stanisława (Iris) 72
 Havas Fery de zob. Chrzanowska de Havas Fernanda
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 140
 Heidle Alexandra 104
 Henrychowa W. 122
 Herbut Maria 107
 Hess Karolina Maria 11, 31, 44–46, 49, 51
 Hiszpańska Maria 206, 232
 Hitler Adolf 22
 Hłasko Wacław 51, 226
 Hoene-Wroński Józef Maria 172
 Hoffmann-Piotrowska Ewa 39
 Hojnacka Konstancja 174, 181
 Homolacs Karol 32, 156, 157, 175, 188, 204, 206, 232
 Horska-Szpyrkówna Maria 215
 Hübbe-Schleiden Wilhelm 141
 Hurkiewicz Maria Wanda 89, 95
 Huszno Andrzej 127, 128

 Iljina Dubach Jekatierina 199
 Illg Jerzy 69
 Iłakowiczówna Kazimiera 187
 Introvigne Massimo 23, 25, 27, 28
 Iwanow Wjaczesław 154

 Jaegermann Zofia 133
 Jakacka Izaura 31
 Janiczek Jan 110
 Jankowska Helena 203
 Jankowski Józef 214, 219

- Jankowski Rajmund 220
Janowska-Rychter Bronisława 148
Jaworska Maria 194, 209
Jefremienko 92
Jemielewski Tytus 83
Jędrzejczyk Małgorzata 15
Jinarajadasa Curuppumulla-ge 42, 87, 95, 120, 226
Joachim z Fiore 120
Johnson K. Paul 101
Judge William Quan 42
Jung Carl Gustav 13, 14

Kacer (Kacher) Mania 171
Kaczyński Józef 77
Kajfosz Andrzej 45, 49, 75–80, 214, 217, 219, 220
Kajfosz Jan 75
Kajfosz Maria z d. Samiec 75, 76
Kajfosz Zuzanna z d. Roszka 76
Kalckreuth Pauline von 145, 151, 154, 155
Kalita Liliana 135
Kamińska Anna (Alba) 57–59, 63, 93, 94
Kampioni Barbara (Barbara Manteuffel-Szoegel) 199, 201
Kampioni Sofia 201
Kandinsky Wassily 42, 146
Karasiówna Ewelina (Wela, Ewa Michałowska) 48, 50, 57, 82–86, 88, 89, 91–97, 99–104, 106–108, 110–120, 122–125, 223, 228, 229
Karasiówna Janina (Karasajka) 83, 107, 114
Karasiówny, siostry 83, 93
Karaś Eleonora 66, 152
Karaś Felicja 66
Karcz-Taranowicz Eugenia 45
Kardaszewicz Kazimierz 69, 73
Kargol Anna 31
Karłowski Stefan 194, 195
Karpowicz Andrzej 31
Karwowska Elżbieta R. 56
Kasperowicz Ryszard 15
Kasperski Edward 39
Kasperski Janusz 107
Kemper Carl 176
Kempfler A. 182
Kern-Bałaty Jadwiga 134
Kępiński Zdzisław 26
Kierbedziowie 34
Kilcher Andreas B. 22, 101
Kirko Witold 65
Kisieliowa (Kissieleff) Tatiana 134, 162, 167–169, 188, 189
Klee Paul 42
Klibansky Raymond 16
Klimaszewska Jadwiga 151
Klimaszewski Władysław 151
Klimowicz Tadeusz 26
Klint Hilma af 42, 146
Kłochowiczowa J. 111
Knoulich J. 220
Knudsen Augustus Francis 93
Kociumbas Piotr 152
Kokieli Jadwiga 92
Kołakowski Leszek 25
Konarska Katarzyna 15
Konczewska Ludmiła (Mika) 93, 94, 103
Konopnicka Maria 51, 66

- Konsinowski (Kąsinowski) Cze-
sław Franz (Franciszek) Wa-
lerian 223
- Korczak Janusz 46, 103, 107, 126
- Korsak Irena, z domu Brzostow-
ska (Rena) 82–85, 92, 103
- Korwin-Czarnomski Jan 71, 72
- Korzeniewski Stanisław 151,
206
- Kosk Henryk Piotr 175
- Kosko Stefan 93, 95, 108
- Kotula Bernard 128
- Kowalewska Barbara 171
- Kowalski Piotr 15
- Koyré Alexandre 17
- Kozielewski Ignacy 66
- Kozłowska Zofia 174, 181
- Kozłowski A. 96
- Krajewski L. 226
- Kraśński Zygmunt 64, 214,
219
- Krasnopolska-Wesner Zofia 31
- Krasowska Stefania 107
- Krasowski Józef 107
- Krassowska 64
- Kreczyńska Julia 223
- Krishnamurti Jiddu (Alcy-
one) 43, 52, 78, 82, 83, 85,
103, 113, 114, 129, 138, 149,
150, 220, 229
- Kristeller Paul Oskar 15
- Krok Tomasz 51
- Kryczyńska Anna zob. Kryczyń-
ska-Pham Anna
- Kryczyńska-Pham Anna 16, 21
- Krzemieniecka Hanna (właśc.
Janina Furs-Żyrkiewicz) 65,
67, 72
- Krzewiński Julian (właśc. Ju-
liusz Maszyński) 200
- Krzyżanowska Aniela 136, 175,
192
- Krzyżanowska Halina (Kodęb-
ska) 89, 93, 96, 107, 111,
112, 121, 123, 227
- Krzyżanowska Wanda 220
- Krzyżanowski Marian 175
- Kubińska Olga 17
- Kubiński Wojciech 17
- Kudelska Dorota 152
- Kudelska Stefania (Hanna) 107
- Kühn Henryk 181, 206
- Kühne Walter 208
- Kunzek Henryk 139, 156, 175,
180, 188, 190, 192, 206,
230, 232
- Kwiatkowski Eugeniusz 127
- Laskowska-Idzikowska Jani-
na 206
- Lavoie Jeffrey D. 41
- Leadbeater Charles Webster 42,
57, 62, 72, 77, 95, 109, 118,
120, 123, 214, 219, 226
- Leeuw Gerardus van der 14
- Leonhardi Adolf Franz 75
- Lévi Eliphas 13
- Levy E. 172
- Lewis James R. 41
- Leyko Małgorzata 135, 186
- Ligski Konstantin 164
- Liliental Jerzy 151
- Limanowski Mieczysław 188,
206
- Linde Herman 169
- Linkner Tadeusz 26

- Linowska Stefania 148
Lovejoy Arthur O. 28
Lubecki Marian Tadeusz 220
Lutosławski Wincenty 8, 66,
68, 146, 147, 161, 197, 208
Lutyens Mary 114
- Łada Jan (właśc. Gnatowski Jan)
107
Łagosz Zbigniew 31, 46, 50, 51
Łagutina I. N. 134
Łapinówna Helena 184, 185
Łepkowska Maria 185
Łętocha Rafał 127
Łopuszańska Maria 65, 68
Łubieński Stefan 91, 133
Łukasiuk Władysław (Młot) 51
- Machlańska Karolina 96
MacKenzie Dorota 31
Maeterlinck Maurice 42
Mahler Gustav 42
Majewska Wanda 181
Makowska Urszula 56
Malej Izabella 43
Malmstad John 133
Małynicz Zofia 107
Manduk Maria 56
Manteuffel-Szoege Leon Edward
176, 199, 200, 206
Markiewicz Henryk 55
Markowski Stefan 141, 153,
166, 177
Martin Georges 104
Maryon Edith 162, 168, 177
Maślankiewicz W. 62
Matter Jacques 12
Matusiak Agnieszka 43
- Matuszewska Maria 202, 204
Matuszewski Ignacy 55
Matuszewski Witold 202
Maurin-Białostocka Jolanta 182
May Anna von zob. May-
-Rychter Anna von
May Hans von 164
May Walo von 164
Maydell Renata von 135
May-Rychter Anna von 148,
155, 156, 164, 165, 172
Mayer Paola 39
Mazaraki Irena i Mieczysław 33
Mazurkiewicz Julian 56
Mądziel Włodzimierz 127
Mądzielówna Helena 127
McIntosh Christopher 13
Meade Marion 40
Mellon Mary 13
Mellon Paul 13
Méneux Catherine 155
Metzener-Day Marie 184
Meyer-Jacobs Bertha 176
Meyrink Gustav 128
Michalska Larysa 31
Miciński Tadeusz 58, 62, 64,
68, 69, 82, 157
Mickiewicz Adam 26, 39, 60,
64, 66, 99, 172, 190, 208
Mikołajko Anna 7, 8, 30, 45,
209
Millerowa Stanisława 107
Minclowa Anna R. 154
Moes-Oskragiełło Konstan-
ty 54–56
Mondrian Piet 42
Montessori Maria 42, 97
Mor zob. Frydman Maurycy

- Morawski Marian 174
Morgenstern Christian 168
Mortimer Joanne Stafford 59
Moskovitz Wolf 136
Motylińska Ada 95, 226
Mościcki Ignacy 205
Münch Henryk Leopold 48, 83,
86, 102, 114, 124, 130, 223
- Nara Bharata 220
Narutowicz Gabriel 228
Netto Irena 107
Neufeld Bronisława 206
Nidecka Władysława 147, 220
Nikolova Svetlina 136
Nizio Krystyna 69
Norwid Cyprian Kamil 69, 187
Norwid-Neugebauer Mieczysław 188, 209
Norwid-Neugebauer Wanda 188, 203, 209
Nosaczow Paweł 23, 25
Nowakowski D. 11
Nowakówna Maria 151
Nowikow Ludwig A. 35, 134,
144, 161
Novalis (właśc. Georg Philipp
Friedrich Freiherr von Har-
denberg) 24
Nycz Ryszard 27
- Oboleńska Diana 30, 63, 135,
146, 156, 200, 231
Obatnin Giennadij 135
Ochorowicz Julian 78, 117,
214, 219
Odersky V. 74
Ogierman-Mański Tomasz 130
- Okroj Kinga 31
Okulicz-Kozaryn Radosław 58
Olcott Henry Steel 40–42
Oraczewski Czesław 74
Orsetti Maria Paulina 173, 206
Orth Gertrud von 164
Osiński Zbigniew 31, 188
Ossendowski Ferdynand 34
Ossowiecki Stefan 8
Osterwa Juliusz 188, 206
Ostromeńska-Obrepalska Ga-
briela 67
Ostrowska Bronisława 156,
188, 206
Ostrowska Zofia 56
Ostrowska-Grabska Halina 156,
186–188, 192, 206
Otto Rudolf 13, 14
- Pachomov Sergej 25
Paczkowski Andrzej 211
Panin Stanisław 25
Panofsky Erwin 16, 28
Papus (właśc. Encausse Gé-
rard) 72
Partridge Christopher 41
Pascal Théophile 54, 67, 214
Pasek Zbigniew 26
Patocka-Sigłowy Urszula 8, 30,
211
Pawlak Tomasz 117
Pawlikowski Jan Gwalbert 40
Pawłowska Janina 83, 90, 103
Peliska Wanda 201, 204
Péralte Lotus 169
Petersen Jesper A. 41
Petritakis Spyros 155
Piekarska Jadwiga 107

- Piekarska Leokadia 48, 86, 92, 107, 122
- Pilchowa Agnieszka (A.P., Agni P., Agni Pilchowa, A. Wysocka) 8, 214, 219, 227
- Piłsudska Aleksandra 105
- Piłsudski Józef 105–108, 120
- Pisareva Helena 58
- Piskunow Władimir 134
- Plato Bodo von 135, 139
- Pobóg Tomasz 220
- Podgórska Teresa 66
- Podraza-Kwiatkowska Maria 69
- Podwysocki Stanisław 107
- Podzorski Andrzej 77, 213, 214, 217, 219
- Pollak-Karlin Hilde 169
- Pollak-Karlin Richard 169
- Postowski Borys 198
- Potocki Franciszek Salezy (Efpe) 197
- Potocki Józef Karol 53
- Potulicka Helena (Heniusia) 48, 51, 52, 85, 93, 99, 102, 105, 107, 111, 113, 114, 130, 227, 229
- Pozzo Aleksander 157, 199–201, 210
- Pozzo Maria (Masza) 201
- Prengel Franciszek Augustyn 8, 220
- Prescott Andrew 104
- Prokofieff Sergej O. 135, 142, 143, 150, 173, 178, 183, 205
- Prokopiuk Jerzy 12, 22, 31, 42, 135, 153, 162, 173
- Proskowec L. 76
- Próchnicka Zofia 204
- Prus Bolesław (Aleksander Głowacki) 56
- Przeradzka-Tołłoczko Antonina 180, 184, 206
- Przewóska-Helja Maria Czesława 52, 53, 56, 71–74, 92
- Przyborowska Maria 136, 184, 190, 193, 199, 201–204, 206, 209, 231–233
- Ptaszek Robert T. 46
- Punar Bhava zob. Czyński Czesław
- Pyle-Waller Mieta 167, 169
- Pytlińska Laura 65, 66, 73
- Quispel Gilles 14
- Radlińska Helena 97, 103, 112
- Radulović Nemanja 46
- Radwański Witold 16
- Radziwiłłowa Maria Róża (Biszeta) 151
- Rajagopal D. 229
- Rama Tirtha Swami 70
- Rama-Czaraka Jogi (właśc. Atkinson Wiliam Walter) 221
- Raszyk Augustyn 77
- Reiff-Busse Martha 147
- Relidzyński Józef 62, 67
- Reutt Maria 151, 162, 168, 171, 174, 179, 181, 182, 202–204, 206
- Reymont Władysław Stanisław 55, 56
- Rhone Christine 12, 18, 38
- Ricardo Gracia 167
- Rittelmeyer Friedrich 140, 232
- Rodziewiczówna Maria 64

- Roerich Helena (Jelena) 92, 159
Roerich Mikołaj (Nikołaj) 42, 159
Rogosz-Walewska Józefa (Junta, Józefina) 156, 206
Rorty Richard 23
Rosen Elisabeth von 147
Rosenkranz Arild 169
Rosenkreutz Christian 144
Rosiak Katarzyna 31
Rösner Jan 75
Rostworowski Roman 227
Rothstein Mikael 22, 41
Rudniańska Hanna 46
Rukmini Devi zob. Arundale
Rukmini Devi
Rundbaken Jan 151, 153, 232
Rychter Aleksandra 148, 155
Rychter Tadeusz 32, 148, 155–157, 163–165, 172, 206
Rychter Zofia 184, 201
Ryx Jerzy 195
Rzeczycka Monika 7, 8, 11, 27, 28, 36, 43, 45, 69, 131, 135, 136, 144, 146, 161, 165, 167, 171, 172, 176, 180, 197, 198, 209, 212
Saacke Rudolf 135, 178
Sabasznikowa Wołoszyna Margarita 134, 162, 168, 169, 172, 176
Sadzińska Ewa 136
Saint-Martin Louis Claude de 215
Salomon (bibl.) 156
Sałajczyk Janina 135
Sam Martina Maria 135, 164, 168, 169, 189
Samotyhowa Aniela (Sam, Ne-la) 182
Santucci James A. 41
Savich Maria 193
Saxl Friedrich (Fritz) 16
Scheffler Johannes 215
Schiele Aleksander 195, 203
Schiele Zofia 195, 203
Schmid-Curtius Carl 158
Schneider Ottilie 169
Schneiderfranken Joseph Anton zob. Bô Yin Râ
Scholem Gershom 14
Scholl Mathilde 152
Schuon Frithjof 41
Schuré Eduard 147, 155, 220, 222
Selg Peter 135, 143, 159, 175, 178
Semeniuk Irena 140, 182
Sezemski Karol 76
Shmeruk Krystyna 46
Siedleccy 163, 164, 168, 188
Siedlecka Jadwiga (Wiga) 136, 147, 148, 151–154, 162, 163, 165–168, 172, 179–181, 184–187, 195, 202–206, 210, 232, 233
Siedlecki Franciszek 54, 133, 141, 151, 163–167, 177, 186, 206
Siedlecki Michał 216
Sieradzan Przemysław 8, 31
Siewierska Stefania 48, 86, 90, 107, 118, 121–123
Sinclair Upton 95, 226
Sinnett Alfred Percy 215
Sivers Olga von 167

- Skirmuntówna Jadwiga 65
 Skoczek Tadeusz 134
 Skorobohata-Stankiewicz Zofia 215
 Skowronek Katarzyna 46
 Skórzak Jan 215, 219
 Skręt Rościśław 52
 Skriabin Aleksandr 42
 Skrudlik Mieczysław 127
 Słowacki Juliusz 39, 57, 60, 66, 154, 167, 190, 207, 208
 Snoek Johannes Augustinus Maria 104
 Spiwak Monika 135, 179
 Sobieski Antoni 82
 Sokołowicz Małgorzata 152
 Sokołowski Tadeusz Eugeniusz 117
 Sołowjow Władimir 157, 207
 Sotropa Adriana 155
 Sowińska Anna 45
 Sr Ramana Maharishi 33
 Sri Ram Nilakanta 42
 Stabrowscy 64, 68, 151
 Stabrowska Julia 32, 57, 151, 206
 Stabrowski Kazimierz 32, 45, 48, 57–68, 72, 82, 151, 206, 216
 Stanisławski Konstantin 188
 Stanley Thomas 12
 Staromiejska Halina (Helena) 157, 206
 Starża-Dzierżbicki Jan 129
 Staś Helena 92, 95, 220, 222
 Stefaniuk Barbara U. 135
 Steffen Albert 178, 184, 207, 232
 Steinbergowa Eugenia 92
 Steinbock Jadwiga 151
 Steiner Rudolf 10, 34, 36, 42, 56, 72, 73, 90, 131–210 passim, 222, 232
 Steiner von Sivers Marie 132, 139, 145–147, 150, 154, 163, 167, 169, 175, 178, 188, 193, 195, 207
 Steuco Agostino 16
 Stępień Maciej B. 11, 43
 Stinde Sophie 145, 148, 154, 155
 Stolle Emma 164
 Storost Wilhelm (Vilius Storostas-Vydūnas) 111
 Strumiłło Tadeusz 66
 Stuckrad Koku von 23–25
 Stückgold Elisabeth 151
 Stückgold Stanisław 151, 206
 Sudowski Mieczysław 118
 Surina T.M. 167
 Surkowa Nina 92
 Szczepański Stanisław 83, 85
 Szczepińska-Tramer Joanna 169, 189
 Szmurło Prosper 117
 Szucki Henryk 39
 Szymański Wacław 56
 Szymeczek Józef 7, 31, 38, 44, 49
 Świątkowska Zofia z Jarockich 170
 Świerk Katarzyna 31
 Świerzowska Agata 7, 8, 30, 38, 44–46, 51, 69, 81, 91, 124, 209
 Świrszczewski Eugeniusz 90

- Świtkowski Józef 8, 209, 226
- Tacakiewicz-Lipińska Jolanta Z. 170
- Takens Roelf 215
- Tales z Miletu 168
- Tarło-Maziński Włodzimierz 8
- Tarnawski Apolinary 70
- Tarnowski Marceli 128
- Tatarówna Stefania 206
- Taylor Anne 42
- Teichert Werner 141
- Tesla Nikola 42
- Theiss Wiesław 97
- Tingley Katherine Augusta 43
- Toboła Stefan 77
- Tokarski Kazimierz 45, 50, 85, 126
- Tokarzewski-Karaszewicz Michał (Torwid, Piotruś) 45, 46, 105, 106, 108, 109, 114, 121, 125
- Tomasiewicz Jarosław 8, 26, 31
- Tomasz à Kempis 220
- Toniszewski 107
- Towiański Andrzej 60, 82, 99, 190, 220
- Traba Robert 21
- Treitel Corinna 128
- Tremel Jeanne 89
- Trentowski Bronisław 39, 82
- Trine Ralph Waldo 220
- Trybowski Ignacy 182
- Trzcńska Izabela 7, 8, 11, 28, 38, 44–46, 50, 69, 81, 129, 209, 212
- Tupaj-Isertingen Aleksander 207, 209
- Turgieniewa Asia (Turgieniewa-Bugajewa Anna) 134, 162–164, 168, 177, 179, 201
- Turgieniewa Natalia zob. Turgieniewa-Pozzo Natalia
- Turgieniewa-Pozzo Natalia 160, 164, 165, 168, 199, 201
- Tuwim Julian 187
- Tymieniecka-Suchanek Justyna 44
- Tyszkowska-Kasprzak Elżbieta 43
- Ulrich Alida von 153, 154
- Umadevi zob. Dynowska Wanda
- Umnowiczówna Maria 127
- Unger Carl 150
- Urbańczyk Franciszek 82, 84, 107, 111
- Vacano Harriet von 157
- Versluis Arthur 24, 25, 27, 28
- Voda David 135
- Vreede Elisabeth 168, 178
- W.R. 122
- Wachsmuth Guenther 132, 178, 181, 184, 185, 193–196, 203, 204, 230
- Wais Kazimierz 137, 174, 197
- Walczowski Franciszek 206
- Waldczowicz Władysław zob. Walderowicz Władysław
- Walderowicz Władysław 54–56
- Walderowiczowa 56
- Walewscy 188
- Walewska Cecylia 64

- Walewski Stanisław zob. Colonna-
-Walewski Stanisław
Walker Daniel Pickering 16
Walleen Carl Alphonse 153
Wallen-Rosenberg Soffy
von 168
Walter Robert 153, 173, 185
Waniczek Helena 206
Wańka Andrzej 43
Warburg Aby 13–15, 25, 27, 28
Warchoł Edward 127
Warszawski Jakub 107
Wasilewska Wanda, matka 89,
125, 226
Wasilewska Wanda, córka 89
Wasowski Józef 187
Wasserstrom Steven M. 14
Waśniewska Ewa 142
Waśniewski Michał 135,
142–144, 173
Watraszewski Franciszek Ksa-
wery (Fr. Habdank) 215
Wedgwood James Ingall 108,
109, 116, 123
Wegman Ita 162, 178
Weight Stefania 61, 64, 66, 72
Weinfurter Karl 75
Wendtland Dino 158, 169
Werbińska Dorota 135
White Ralph 22
Whorf Benjamin Lee 42
Widacki Stanisław 67
Widawska Barbara 135
Wieczorek Renata 8, 31
Wieniawa-Długoszowski Bole-
sław 108
Wiesberger Hella 147
Wiga zob. Siedlecka Jadwiga
Wilczyńska Alicja 184
Wiórkiewicz Helena 134
Wisła Jan 227
Wiśniewska-Paź Barbara 135,
158, 159, 171
Wiśniewski Mieczysław 128
Witkowska Helena 215, 219
Witkowski Tadeusz 172
Witoszczakowa Janina 127
Wleklińska Kazimiera 64
Wlekliński Kazimierz 67
Włodzirow A. 54
Włodarz Błażej 8, 51, 52, 130,
208
Wojnarowska Zofia 65, 83, 95,
226, 227
Wolański Witold 139, 184, 192
Wołowski Marian Karol 151,
153, 173, 197, 204, 205, 232
Wood Ernest 96, 226
Wójcicka Jadwiga 56
Wójcicki Kazimierz 56
Wrześniewska Władysława 48,
86, 90, 107, 118, 119, 121
Wrzosek J. 107
Wysocka Stanisława 186
Wyspiański Stanisław 165, 208
Wzdulski Konstanty 215
Yates Frances Amelia 16, 17,
25, 27, 28
Yeats William Butler 42
Young George M. 58
Zacharkiewicz Julian 227
Zacharkiewicz Konstanty 64
Zacharkiewicz-Wojnarowska Zofia
zob. Wojnarowska Zofia

- Zadębowski Roman 206
Zagórska Aleksandra 156, 209
Zagórski Roman 156
Zahradnik Stanisław 77
Zajączkowski T. 107
Zambelli Paola 17
Zamenhof Ludwik Łazarz 76
Zamoyski Władysław 73
Zander Helmut 150
Zapolska Gabriela 148
Zawadzki Kazimierz 72, 73, 148
Zawistowska Anna 152
Zborowska Katarzyna 215
Zdražil Tomáš 75
Zdziechowiecki Marian 220
Zeyer Julius 227
Zielińska Helena 151
Ziemska Maria 148, 152, 153, 232
Zimorozowicz T. K. 216
Zinowjewa-Annibał Lidia 154
Znamierowski Jerzy 83, 93
Zoll Julius 147
Zori Tomira (właśc. Tomira Cotvici-Ghilevici) 129
Zys Adam 221
Żarnecka Anna 92
Żelazny Walter 76
Żeromski Stefan 89

O AUTORACH

Katarzyna Arciszewska-Tomczak – adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego, członkini międzynarodowej pracowni Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości od momentu jej powstania, prowadzi badania w zakresie literatury i kultury rosyjskiej. Jej zainteresowania badawcze obejmują dzieje rosyjskiego symbolizmu, literaturę popularną, rosyjską fantastykę oraz historię wpływów zachodniego ezoteryzmu na kulturę XIX–XXI w. Autorka licznych artykułów, m.in.: *Gnostyczny kod opowiadania „I odjechał rycerz mój...”* *Mariny i Siergieja Diaczenków* (2014); *Symbolika przemiany człowieka w zwierzę we współczesnej literaturze rosyjskiej* (2014); *Moskwa noir – mroki miasta i duszy rosyjskiej* (2015). W latach 2016–2019 brała udział w pracach sekcji „Polska antropozofia” w interdyscyplinarnym projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Urszula Patocka-Sigłowy – adiunkt w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich Uniwersytetu Gdańskiego, prowadzi badania w zakresie językoznawstwa i medioznawstwa. Jej zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim komunikowanie polityczne w Polsce i w Rosji, język wypowiedzi dziennikarskiej, narzędzia kształtowania wizerunku w mediach oraz przemiany dyskursu publicznego. Autorka książki *Komunikowanie polityczne w Rosji. Specyfika dyskursu prezydenckiego* (2019) i licznych artykułów poświęconych m.in. polskiej prasie ezoterycznej okresu międzywojennego. W latach 2016–2019 kierownik sekcji badawczej „Ezoteryzm polski w debacie społecznej” w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Monika Rzeczycka – profesor Uniwersytetu Gdańskiego w Instytucie Rusycystyki i Studiów Wschodnich, badaczka literatury

i kultury rosyjskiej, kierownik międzynarodowej pracowni Laboratorium Niedogmatycznej Duchowości. Jej zainteresowania badawcze obejmują dzieje modernizmu w Europie, rosyjski symbolizm, filozofię rosyjską oraz historię wpływów zachodniego ezoteryzmu na kulturę europejską końca XIX i pierwszej połowy XX w. Autorka monografii i artykułów, m.in. *Fenomen Sofii Wiecznej Kobiecości w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów: Andrieja Bielego, Fiodora Sologuba i Walerija Briusowa* (2002); *Русские символисты и антропософия. Мессиянский вопрос* (2006); *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku* (2010); *Esoteric Mythologies in Action. Images and Symbols of Russian Anthroposophic Historiosophy* (2017) i in. W latach 2016–2019 kierowała interdyscyplinarnym projektem Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Józef Szymeczek – historyk, profesor Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu w Ostrawie w Republice Czeskiej, badacz dziejów obszaru polsko-czeskiego pogranicza. Autor licznych prac poświęconych teozofii, m.in. *Towarzystwo Teozoficzne* (1996); *Kajfosz Andrzej* (1998); *Ruch teozoficzny na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od początku XX wieku do 1952 roku* (2016). W latach 2016–2019 ekspert w zespole badawczym sekcji „Polska teozofia” Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Agata Świerzowska – adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, prowadzi badania w zakresie religioznawstwa i historii idei. Jej zainteresowania naukowe dotyczą teorii religii, mitu i rytuału, tradycji jogi indyjskiej ze szczególnym uwzględnieniem historii idei i praktyki w Polsce oraz wątków ezoterycznych w religijności polskiej okresu międzywojennego. Autorka m.in. książki *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku. Konteksty ezoteryczne i interpretacje* (2019) oraz artykułów *Esoteric Influences*

in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena (2015); *Ramakrishna – radżajogin i mesjasz. Obraz bengalskiego mistyka w polskiej literaturze ezoterycznej okresu międzywojennego* (2017). W latach 2016–2019 kierowała sekcją badawczą „Inne formacje ezoteryczne na ziemiach polskich. Polscy ezoterycy poza ugrupowaniami” w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Izabela Trzebińska – profesor Akademii Górniczo-Hutniczej w Katedrze Kulturoznawstwa i Filozofii Wydziału Humanistycznego AGH w Krakowie, prowadzi badania w zakresie religioznawstwa i historii idei. Jej zainteresowania naukowe obejmują problematykę ezoteryzmu i mitologii, a także sztuki i wyobraźni w kulturze Zachodu. Autorka książek *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia* (1999); *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku* (2011); *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej* (2013). Prezes Polskiego Stowarzyszenia Badań nad Zachodnim Ezoteryzmem. W latach 2016–2019 kierowała sekcją badawczą „Polska teozofia” w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

W SERII „ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ” DOTYCHCZAS UKAZAŁY SIĘ:

Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku,
red. E. Biernat, Gdańsk 2001, 172 ss.
(„Światło i Ciemność”, t. 1)

E. Biernat, *W kręgu modernistycznego ezoteryzmu*, s. 7–16; M. Rzęczycka, *Sofiologia Władimira Solowjowa i jej dziedzictwo*, s. 17–54; M. Rzęczycka, *Mit solarny w „Srebrnym gołębiu” Andrieja Bielego*, s. 55–78; K. Arciszewska, *Diabelskie Bestiarium. Motywy zwierząt piekielnych w prozie powieściowej rosyjskich symbolistów*, s. 79–96; K. Arciszewska, *Motyw upadłego anioła w rosyjskich powieściach symbolistycznych*, s. 97–110; K. Arciszewska-Tomczak, M. Rzęczycka, *Alchemia „Tworzonej legendy” Fiodora Sologuba*, s. 111–123; I. Fijałkowska-Janiak, *Максимилиан Волошин как масонский нумеролог*, s. 124–150; E. Biernat, *Wielki Mag. Motywy wolnomularskie w twórczości Michaiła Kuzmina*, s. 151–172.

Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku,
red. E. Biernat, M. Rzęczycka, Gdańsk 2006, 184 ss.
(„Światło i Ciemność”, t. 2)

E. Biernat, M. Rzęczycka, *Słowo wstępne*, s. 7; T. Kopats, *Музыка начала XX века в поисках духовного обновления. Александр Скрябин*, s. 9–35; Z. Krasnopolska-Wesner, *Ezoteryzm w malarstwie rosyjskim początku XX wieku*, s. 36–49; E. Biernat, *Symboliści rosyjscy i Rudolf Steiner*, s. 50–69; D. Oboleńska, *Посланник космоса. Мотив Архангела Михаила в романе Андрея Белого „Крещеный Кутаец”*, s. 70–88; J. Ormińska, *Михаил Чехов – антропософ. Письма Виктору Громову*, s. 89–112; M. Rzęczycka, *Okultysta Piotr Uspienski i jego opowieść „Кинематограма (не для кинематографа)”*, s. 113–135; K. Arciszewska, *Niebo i piekło w dramacie „Три зари” Пимена Карпова*, s. 136–150; I. Fijałkowska-Janiak, *Literackie wizje wolnomularskich przestrzeni*, s. 152–184.

Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku,
red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2009, 305 ss.
(„Światło i Ciemność”, t. 3)

D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Słowo wstępne*, s. 7; J. Prokopiuk, *Towiański – na nowo*, s. 10–25; E. Biernat, *Ezoteryczna misja Borisa Lemana*, s. 26–37; M. Rzeczycka, *Оккультистки Серебряного века. (Теософия и окрестности)*, s. 38–57; J. Greń-Kulesza, *Ezoteryzm w życiu Margarity Sabasznikowej. „Zielona żmija, czyli historia jednego życia”*, s. 58–70; Z. Krasnopolska-Wesner, *Antropozoficzne obrazy Margarity Sabasznikowej*, s. 72–89; D. Oboleńska, *Фиолетовый в желтом. Сценические композиции В. Кандинского и антропософия Р. Штейнера. Часть первая: Визуализация*, s. 90–110; G. Bobilewicz, *Духовное в искусстве. Ангелы Микалоюса Чюрлениса*, s. 111–139; I. Malej, *Anioły Michaiła Wrubla*, s. 140–156; M. Федоров, *Юргис Балтрушайтис и духовные традиции исихазма и испанских мистиков*, s. 157–169; A. Ćwiklińska, *Ezoteryczny kontekst motywu Słońca w liryce Konstantina Balmonta*, s. 170–182; M. Matecka, *Muzyczne wizje światła i ciemności w twórczości Aleksandra Skriabina*, s. 183–194; T. Корас, *Мистика звука в критической прозе Андрея Белого*, s. 195–215; A. Chudzińska-Parkosadze, *Отражение идей философии Владимира Соловьева в романе Андрея Белого „Петербург”*, s. 216–228; I. Fijałkowska-Janiak, *Эзотерические мотивы в творчестве русских реалистов перелома XIX и XX веков. Символика ночи*, s. 229–255; A. Dudek, *O demonologicznych ujęciach w twórczości Dmitrija Mierieżkowskiego*, s. 257–273; K. Arciszewska, *Okultystyczny wymiar wampiryzmu w trylogii Wiery Kryżanowskiej (Rochester) „В царстве тьмы”*, s. 274–289; E. Komisaruk, *Motywy ezoteryczne w prozie Jewdokii Nagrodskiej*, s. 290–304.

Ezoteryzm w kulturze XX i XXI wieku,
red. K. Rutecka, M. Rzeczycka, Gdańsk 2012, 172 ss.
(„Światło i Ciemność”, t. 4)

K. Rutecka, M. Rzeczycka, *Słowo wstępne*, s. 7–9; I. Fijałkowska-Janiak, *Współczesna powieść okultystyczna*, s. 10–48; K. Arciszewska, *Ezoteryczny aspekt metamorfozy wampira i wilkołaka*

w wybranych utworach najnowszej rosyjskiej literatury popularnej, s. 50–67; A. Chudzińska-Parkosadze, *Михаил Булгаков как мистический писатель*, s. 68–90; K. Rutecka, *Motywy ezoteryczne w „Notatkach z podróży” Andrieja Bielego*, s. 91–111; M. Rzeczycka, *Rosyjska Atlantyda*, s. 112–131; Z. Krasnopolaska-Wesner, *W poszukiwaniu praźródeł. Antyk w twórczości Lwa Baksta*, s. 132–153; D. Oboleńska, *Maya Deren. Wszystko jest wtajemniczeniem, czyli rzecz oglądana przez pryzmat nawiedzenia*, s. 154–170.

Podróż inicjacyjna. Podróż metafizyczna. Podróż ezoteryczna, red. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Gdańsk 2014, 290 ss. („Światło i Ciemność”, t. 5)

D. Oboleńska, M. Rzeczycka, *Słowo wstępne*, s. 7–8; J. Prokopiuk, *Drogi ziemskie i niebiańskie. Podróże bogów i ludzi*, s. 11–27; I. Fijałkowska-Janiak, *Księga/książka w podróżach ezoterycznych*, s. 28–56; M. Dobkowski, „Szukałam, znalazłam”. *Podróż duszy według manichejskiego hymnu „Wzlot ku eonom” (PSB 167,23–168,19) z koptyjskiej „Księgi psalmów”*, s. 57–79; A. Chudzińska-Parkosadze, *Концепция мистического путешествия в трагедии Иоганна Вольфганга Гете „Фауст”*, s. 80–104; K. Rutecka, „*Dziennik afrykański*” Andrieja Bielego, s. 105–132; Н. Шарапенкова, *Путешествие в страну „памяти о памяти” (повесть „Котик Летаев” Андрея Белого)*, s. 133–146; D. Oboleńska, *Путь Парсифаля в сценических композициях Василия Кандинского*, s. 147–169; P.J. Sieradzan, *W poszukiwaniach wielkiej syntezy – ezoteryczne i geopolityczne aspekty azjatyckich ekspedycji Nikołaja Roericha*, s. 170–190; A. Kamiński, *Przeniesienie i jego metafizyczne konsekwencje, a także coś więcej w „Kolysance Dorszowego Przylądka” Josifa Brodskiego*, s. 191–202; B. Popławski, *Apollon Biezobrazow* (fragment powieści). Komentarz i przekład Moniki Rzeczyckiej, s. 203–223; M. Wilczyński, *Psychoanaliza ognia. „Księga ognia” Stefana Grabińskiego*, s. 227–246; I. Betko, *Три степеня свободы. Испытание инопланетянки в „Нефантастической повести” Оксаны Забужко*, s. 247–267; K. Arciszewska, *Gnostyczny kod opowiadania „I odjechał rycerz mój...” Mariny i Siergieja Dia-czenków*, s. 268–287.

Ciemność i światło,

red. K. Rutecka, K. Arciszewska, Gdańsk 2015, 352 ss.

(„Światło i Ciemność”, t. 6)

Zamiast wstępu, s. 7; J. Prokopiuk, *Ciemność okrywa ziemię – ale człowiek może ją rozjaśnić*, s. 11–38; I. Trzcńska, *Opowieść w ciemności. Przestrzeń inicjacji w literaturze fantastycznej*, s. 39–53; I. Malej, *Dusza zbłąkana w odmętach nieświadomości. O psychologicznym zjawisku alienacji w sztuce Michaiła Wrubla*, s. 54–76; A. Chudzińska-Parkosadze, *Тень черного монаха. Феномен трансгрессии мистического концепта в литературу*, s. 77–102; M. Ljunggren, *The Great Liar*, s. 103–109; T.R. Beyer, Jr., *The Black Line in the Life of Andrei Bely. The Significance of Andrei Bely's Letters to Natalia Pozzo-Turgeneva*, s. 110–124; K. Rutecka, „*Królestwo Cieni*” Andrieja Bielego, s. 125–146; D. Oboleńska, *О том, как мохнатый цилиндр превратился в серого кота, испугавшегося банки из-под молотого черного перца (А. Скалдин, „Рассказ о господине Просто”)*, s. 147–165; M. Rzczycka, *Walka światła i ciemności według Gurdżijewa*, s. 166–172; G. Gurdżijew, *Bitwa Magów. Scenariusz baletu w przekładzie Moniki Rzczyckiej*, s. 173–196; N. Kortus, *Тень демиурга или несостоявшийся rite de passage Владимира Набокова (на примере незавершенного романа „Solus rex”)*, s. 197–210; J. Nowakowska, *Демоническое начало в поэме Дуггур Даниила Андреева*, s. 211–222; A. Kamiński, *Kaftan i całun. Próba konfekcyjnej interpretacji „Wielkiej elegii dla Johna Donne’a” Josifa Brodskiego (w przekładzie Stanisława Barańczaka) w kontekście ciemności*, s. 223–234; M. Wilczyński, *Shades of the Dark. History, Race and the Supernatural in H.P. Lovecraft's Fiction*, s. 235–282; I. Fijałkowska-Janiak, *Księgi i książki „Kwartetu aleksandryjskiego” Lawrence’a Durrella*, s. 249–282; K. Arciszewska, „*Moskwa Noir*” – *mroki miasta i duszy rosyjskiej*, s. 283–301; I. Betko, *Тёмная ночь души. Конфронтация личности с тенью в украинской постмодернистской прозе*, s. 302–323; M. Dobkowski, „*Błogosławiony ten, który poznał tę tajemnicę i rozróżnił te dwie substancje, Światła i Ciemności*”. *Substancja Światła według koptyjskiego traktatu manichejskiego „Kephalaiā”*, s. 324–346.

Polskie studia ezoteryczne. Konteksty,

red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015, 266 ss.

(„Światło i Ciemność”, t. 7)

Słowo wstępne, s. 9; K.M. Hess, *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska*, s. 15–42; D. Nowakowski, *Przemiany relacji inicjacji i wiedzy tajemnej od XV do XVII wieku. Prolegomena do badań*, s. 43–55; K. Banek, *Aleksandria hellenistyczna – źródło i inspiracja ezoteryki zachodniej*, s. 59–75; A. Tylak, *Miejsce i rola dajmonów w „Corpus Hermeticum” na tle wcześniejszej greckiej tradycji „demonologicznej”*, s. 76–89; T. Dekert, *Ostracyzm w stosunku do heretyków jako metoda budowania granic wspólnoty w „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu*, s. 90–109; M. Spurgiasz, *Zosimos z Panapolis, życie i twórczość w recepcji arabskiej i bizantyjskiej*, s. 110–122; W. Kosior, *Demony Psalmu 91 według midraszu Bamidbar rabba 12:3. Tłumaczenie i komentarz*, s. 123–131; E. Olechnowicz, *Thomas Browne – między racjonalnym a hermetycznym*, s. 132–141; T. Cegielski, *Legends założycielskie jako źródło wolnomularskiej ezoteryki. Pierwsza połowa XVIII wieku*, s. 142–160; T. Szymański, *Pojęcia pierwotnego Objawienia i jego tradycji u francuskich iluministów przełomu XVIII i XIX wieku*, s. 162–172; M. Piróg, *Synchroniczność. Jungowska próba reaktywacji i renesansowej wizji przyrody*, s. 173–183; A. Bebel, *Motywy egipskie w Świątyni Seta*, s. 184–191; A. Chudzińska-Parkosadze, *Problemy interpretacji utworu mistycznego na przykładzie tragedii „Faust” J.W. Goethego*, s. 195–210; Ł. Czepułkowski, *Kilka uwag na temat literackich recepcji tzw. opętań z Loudun (1632–1634)*, s. 211–219; D. Oboleńska, *Wokół poszukiwań alchemicznych motywów i tematów na polskim i rosyjskim rynku wydawniczym w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku*, s. 220–233; J. Prokopiuk, *Ezoteryka i nauka. I znów ezoteryka. Metodologia implicite, metodologia sensu stricto i metodozofia*, s. 237–264.

Imaginatio,

red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017, 208 ss.

(„Światło i Ciemność”, t. 8)

I. Trzcińska, A. Świerzowska, M. Rzeczycka, *Słowo wstępne*, s. 7–8; W.J. Hanegraaff, *Religia i wyobrażenia historyczna. Tradycja ezoteryczna jako kreacja poetycka*, s. 9–42; R.T. Prinke, K. Follprecht, *The*

Court at St. Anne's Gate. New Sources on the Cracovian Period in the Biography of Michael Sendivogius (1566–1636), s. 43–66; K. Wodarska-Ogidel, *Symbolika egipska w sztuce masonskiej na przykładzie kamienia ze zbiorów Muzeum Teatralnego w Warszawie*, s. 67–76; A. Kaspepek, *Orcio, czyli widzieć, nie widząc. Studium romantycznej imaginacji w poświeceniowym świecie*, s. 77–88; I. Trzcińska, *The Theosophic Interpretation of „Lilla Weneda” by Juliusz Słowacki*, s. 89–112; A. Mikołajko, *From the Grotesque to a Vision. Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939*, s. 113–129; A. Świerzowska, *Praktyka imaginacji w radża jodze nowoczesnej Józefa Świtkowskiego*, s. 130–150; W. Kosior, „Każdy ma ich tysiąc po lewej i miriady po prawej” (*Berachot* 6a). Kilka wstępnych uwag o rabinicznej wyobraźni i demonach Talmudu babilońskiego, s. 151–162; S. Daniele, *A Sun within Man. The Ontological and Epistemological Theory of Imagination in Paracelsus and its Sources*, s. 162–174; K.M. Hess, P. Sieradzan, *Explorations of the Esoteric Dreams of the Himalayas*, s. 175–194.

BIBLIOTEKA „ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ” – MONOGRAFIE:

Oboleńska D., *Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого*, Gdańsk 2009, 274 ss.

Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX–początku XX wieku*, Gdańsk 2010, 506 ss.

Oboleńska D., *De Imaginatione. О эзотерической имажинации в русской культуре начала XX века*, Gdańsk 2014, 284 ss.

Антропософский архив Л.А. Новикова в собрании ОР ИМЛИ РАН, ред. D. Oboleńska, M. Rzeczycka, Д. Московская, М. Федоров, В. Новикова, Gdańsk – Moskwa 2017, 163 ss.

EDYCJA SPECJALNA POLSKIE TRADYCJE
EZOTERYCZNE 1890–1939:

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 1: *Teozofia i antropozofia*,
red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019

O edycji zbiorowej Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, s. 7–9;
M. Rzeczycka, I. Trzcińska, *Przedmiot i metody badań nad ezotery-
zmem w kontekście polskim*, s. 11–37; I. Trzcińska, A. Świerzowska,
J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii*, s. 38–130; M. Rzeczycka,
K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii*, s. 131–210;
U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne
w II RP*, s. 211–233.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 2: *Formacje, ludzie, idee*,
red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019

I. Trzcińska, M. Rzeczycka, *Oblicza polskiego ezoteryzmu 1890–1939*,
s. 7–36; A. Mikołajko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, s. 38–117; A. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski” w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu*, s. 118–132; A. Mikołajko, *Rewolucja duchowa w projekcie Józefa Chobota*, s. 133–143; A. Świerzowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego*, s. 144–159; A. Świerzowska, *Radża joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy*, s. 160–177; I. Trzcińska, *Agnieszka Pilchowa i Stefan Ossowiecki – między jasnowidzeniem a paradygmatem nowej nauki*, s. 178–186; I. Trzcińska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia*, s. 187–196; I. Trzcińska, *Jana Hadyny nadzieje Nowej Ery*, s. 197–205; J. Tomaszewicz, P. Sieradzan, *Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista*, s. 206–230; P. Sieradzan, M. Rzeczycka, *Błażej Włodarz – zapomniany Mistrz ze Złotokłosa*, s. 231–253; R. Wieczorek, *Scjentystyczno-kabalistyczna wizja rzeczywistości według Lucjana Mariana Freytaga*, s. 254–266; U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939*, s. 267–318.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 3: *Masoneria*, red. M. Rze-
czycka, T. Cegielski, Gdańsk 2019

M. Rzezycka, T. Cegielski, *Polscy ezoterycy i wolnomularze*, s. 11–34;
T. Cegielski, *Wolnomularstwo jako system ezoteryczny*, s. 35–70; T. Cegi-
elski, *Polish National Lodge no. 534 na Wsch. : Londynu (1847–1947)*.
Anatomia loży na obczyźnie, s. 71–104; T. Cegielski, *Feniks z popio-
łów. Odrodzenie wolnomularstwa polskiego (1909–1921)*, s. 105–170.

Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 4: *Źródła i dokumenty*,
red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019

D. Oboleńska, „Każdy wiek wielki miał prawdy Ołtarze” – o źródłach i doku-
mentach polskich ezoteryków, s. 15–24; TEOZOFIA (s. 27–84): I. Trzc-
ńska, *Dzieje polskiej teozofii w dokumentach z lat 1909–1933*; I Polskie Sto-
warzyszenie Teozoficzne: *List Kazimierza Stabrowskiego do A. Gagarina*,
15 lipca 1909 r.; *List A. Gagarina do członków Polskiego Stowarzyszenia*
Teozoficznego, 7 października 1909 r.; *List A. Gagarina do Kazimierza*
Stabrowskiego, 2 grudnia 1909 r.; II Polskie Towarzystwo Teozoficzne
na Śląsku Cieszyńskim: *Statut Polskiego Towarzystwa Teozoficznego*
na Śląsku Cieszyńskim, 1919 r.; Dr Drzewiecki, *Okkultystyczne wpływy*
pokarmów mięsnych, 1921 r.; *Zgromadzenia Teozoficzne*, 1927 r.;
III Polskie Towarzystwo Teozoficzne w latach 1921–1939: *Statut Pol-
skiego Towarzystwa Teozoficznego*, 1921 r.; *O celach Towarzystwa Teo-
zoficznego*, 1921 r.; *Regulamin zewnętrzny Ogniska Czynu*, 1921 r.;
Ankieta Ogniska Czynu; *Regulamin Ogniska radomskiego przyjęty*
17 kwietnia 1924 r. w kole radomskim przed zawiązaniem Ogniska;
Teozof a naród, 1924 r.; *Protokół dorocznego zjazdu P[olskiego] T[o-
warzystwa] T[ezoficznego]*, maj 1925 r.; *O kolonii letniej Polsk.[iego]*
Tow.[arzystwa] Teozoficznego, 1925 r.; *Zakon Gwiazdy na Wschodzie*,
1928 r.; *Liturgia Liberalnego Kościoła Katolickiego*, 1929 r.; Anna
Besant, *Modlitwa pokoju*, 1932 r.; *List okrężny Eweliny Karasiówny*
do członków Polskiego Towarzystwa Teozoficznego po śmierci Annie
Besant, 1933 r. ANTROPOZOFIA (s. 85–160): M. Rzezycka, K. Arci-
szewska-Tomczak, D. Oboleńska, *Dzieje polskiej antropozofii w doku-
mentach z lat 1913–1938*; I Ruch antropozoficzny na ziemiach polskich
w latach 1913–1923: *Rzut zasad Towarzystwa Antropozoficznego*,
1913 r.; *List Henryka Kunzeka do dr. Rudolfa Steinera*, 9 grudnia 1917 r.;

*List Henryka Kunzeka do dr. Rudolfa Steinera, 1918 r.; Historia ruchu antropozoficznego we Lwowie, 1924 r.; List Luny Drexler do dr. Rudolfa Steinera, 28 września 1923 r.; II Polskie Towarzystwo Antropozoficzne w latach 1923–1938: List Luny Drexler do Zarządu Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach, 19 grudnia 1923 r.; Dokumenty rejestrowe Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 1924 r.; Pismo Tymczasowego Zarządu Lwowskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego do Dyrekcji Policji we Lwowie, 2 kwietnia 1924 r.; Pismo w sprawie założycieli Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 14 kwietnia 1924 r.; Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło miejscowe we Lwowie), 1924 r.; Pismo założycieli Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło Lwowskie) w sprawie uzupełnienia dokumentów, 15 maja 1924 r.; Upoważnienie Zarządu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego w Krakowie do założenia koła PTA we Lwowie, 19 maja 1924 r.; Potwierdzenie rejestracji Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego (Koło Lwowskie), 25 maja 1924 r.; Statut Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, 1929 r.; O pracy w Kole Krakowskim Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego od października 1925 r. do lutego 1927 r.; Sprawozdanie Warszawskiego Koła Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego na dzień 5 marca 1927 r.; Program Zjazdu Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego, Warszawa 23–29 października 1929 r.; Faksymile kart członkowskich, biletów wstępu na wykłady, zaproszeń z lat 1913–1929; Sprawozdanie z działalności PTA w latach 1931–1932; Komunikat I, listopad 1938 r. SPIRYTYZM I MEDIUMIZM (s. 161–231): A. Mikołajko, *Religijne i naukowe interpretacje zjawisk spirytystycznych*; Ks. A.K. Jakubowski, *Kilka uwag w zastosowaniu do obrotów stołowych, wypukiwań i magnetyzmu zwierzęcego*, 1853 r.; B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych*, 1853 r.; J. Ochorowicz, *Kwestya „medyumizmu”*, 1897 r.; L. Krzywicki, *Medyumizm*, 1894 r.; Ks. W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, 1895 r. INNE FORMACJE EZOTERYCZNE (s. 233–330): A. Świerzowska, *Projekty przemiany człowieka, ludzkości, świata*; I A. Świerzowska, *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*; M. Geniusz: *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych*, 1910 r.; M. Geniusz: „*Celem światów szlachetnienie*”. *Wezwanie Zwoleńników zawiązania Sieci Ezoterycznej (SE) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, 1912 r.;*

Zarys Ustaw Sieci Ezoterycznej (SE) i Ognisk Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM), 1912 r.; A. Świerzowska, *Komentarz z epoki: List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza*, 12 czerwca 1914 r.; II A. Świerzowska, *Bractwo Odrodzenia Narodowego (BON): List Józefa Chobota do Wincentego Lutosławskiego*, 18 maja 1921 r.; J. Chobot, *BON. Do Sióstr i Braci w Narodzie!*, 1925 r.; *Statut Bractwa Odrodzenia Narodowego*, 1925 r.; J. Chobot, *Program praktyczny BON*, 1925 r.; III A. Świerzowska, *Towarzystwo Metapsychiczne (Parapsychiczne) im. Juliana Ochorowicza we Lwowie*: J. Świątkowski, *Co oznaczają zjawiska parapsychiczne*, 1937 r.; *Statut Towarzystwa Metapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie*, 1924 r. MASONERIA (s. 331–413): I T. Cegielski, *Początki i uznanie Wielkiej Loży Polski Polacy Zjednoczeni: List Andrzeja i Mieczysława Bartoszkiewicza*, 15 maja 1923 r.; *Aneks: Odrodzenie Wolnomularstwa w Polsce niepodległej; Uznanie Stowarzyszeń/Potęg Masońskich – Wielka Loża Narodowa Polski; Dekret Rady Najwyższej 33° RSDU Polski uznający Wielką Lożę Narodową Polski Polacy Zjednoczeni*, 15 października 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski do Wielkiej Loży Włoch w sprawie odwołania dyplomu uznania wystawionego dla WLNP przez tę obediencję w dn. 1 października 1921 r. ze względu na uzyskanie dyplomu od Rady Najwyższej*, 24 listopada 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski Polacy Zjednoczeni do Wielkiego Wschodu Belgii*, 18 grudnia 1925 r.; *Wielka Loża Francji do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie uznania Wielkiej Loży Narodowej Polski*, 14 września 1925 r.; *AMI do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie uznania Wielkiej Loży Narodowej Polski*, 5 listopada 1925 r.; *Wielka Loża Narodowa Polski do Wielkiego Wschodu Belgii w sprawie regularności polskiej obediencji*, 3 lipca 1925 r.; II T. Cegielski, *Podstawy programowe Wielkiej Loży Polski Polacy Zjednoczeni, później: Wielkiej Loży Narodowej Polski: Statut Ogólny Związku W[olnych] M[ularzy]*, fragment, około 1920 r.; *Konstytucja Wielkiej Loży Narodowej Polacy Zjednoczeni*, fragment, Warszawa 1928 r.; III T. Cegielski, *Rytuały Wielkiej Loży Narodowej Polski: „Vademecum” dla Ucznia*, fragment, około 1928 r.; *Rytuał i nauka Loży Mistrzów Tajnych, IV Stopnia Wolnomularstwa Obrządku RSDU*, fragmenty.

Polish Esoteric Traditions 1890–1939: Selected Issues, ed. A. Świerżowska, Gdańsk 2019

A. Świerżowska, I. Trzcińska, *The Variety of Polish Esotericism 1890–1939*, s. 7–33; A. Mikołajko, *Julian Ochorowicz in Search of the 'Matrix' of Life*, s. 34–52; A. Świerżowska, *Józef Świtkowski: Parapsychology between Science and Scientia Occulta*, s. 53–70; A. Mikołajko, *Spiritual Revolution in the Design of Józef Chobot's Brotherhood of National Revival*, s. 71–81; A. Świerżowska, *Mieczysław Geniusz: His Quest for the Spirit of the Nation and the Synthesis of Esoteric Philosophy*, s. 82–95; I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, s. 96–116; I. Trzcińska, *Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists*, s. 117–137; D. Oboleńska, M. Rzezczycka, *Rudolf Steiner and His Polish Emissaries: Tadeusz Rychter and Other Anthroposophists from Poland*, s. 138–158; K.M. Hess, M. Rzezczycka, *Slavic Hyperboreans, Vegetarianism, and Occultism: Konstanty Moes-Oskragiello's Theories on the Sound State of a Man*, s. 159–175; P. Sieradzan, M. Rzezczycka, *Błażej Włodarz: A Proponent of Reconciliation*, s. 176–197; J. Tomasiewicz, P. Sieradzan, *Włodzimierz Tarło-Maziński: Occultist Individualist*, s. 198–225; T. Cegielski, *Andrzej Strug: A Freemason without Illusions*, s. 226–253; U. Patocka-Sigłowy, *Polish Esoteric Press and Book Publications in the Years 1890–1939*, s. 254–290.

