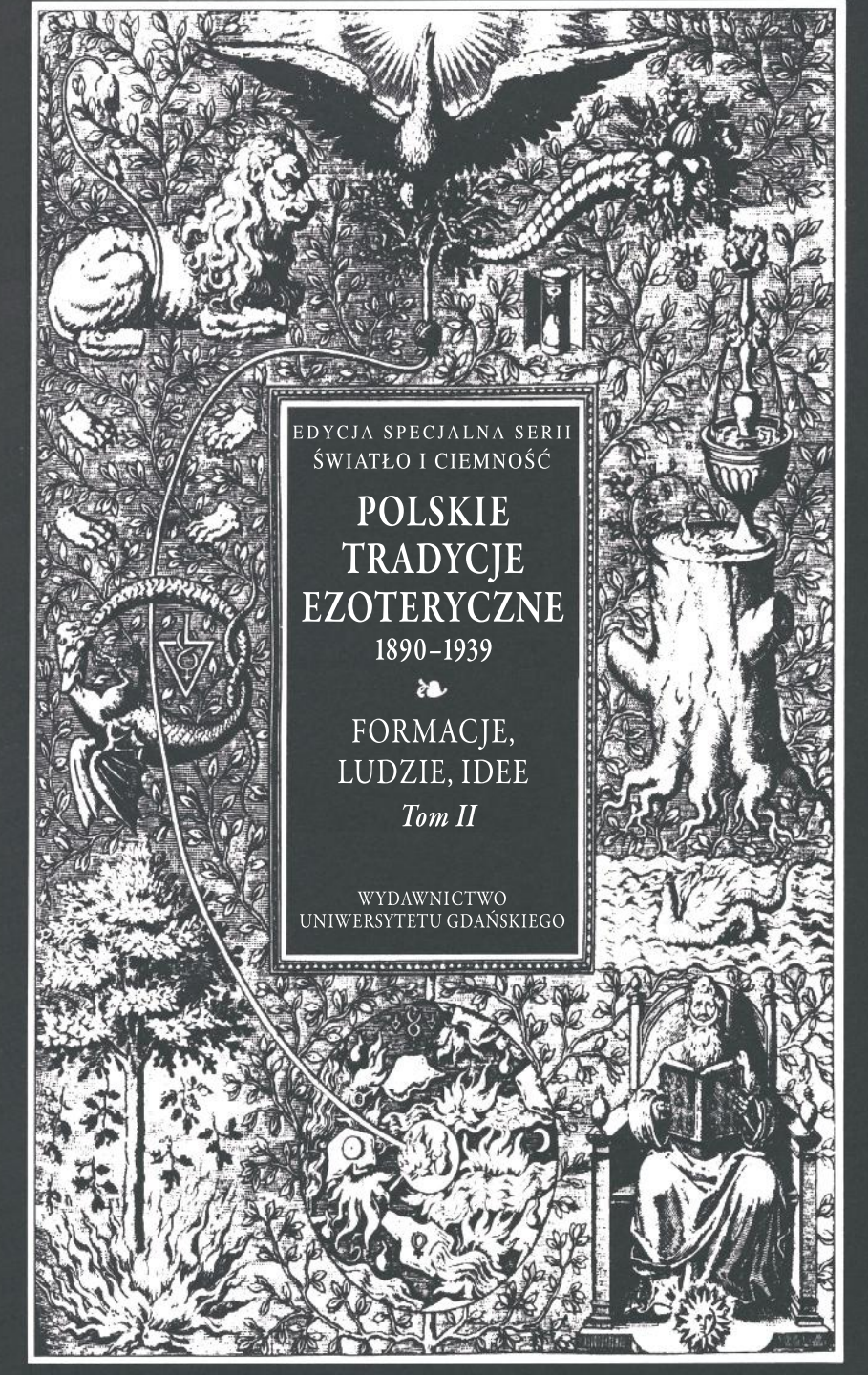




EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

**POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE**

1890–1939



FORMACJE,
LUDZIE, IDEE

Tom II

WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU GDAŃSKIEGO

POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE
1890–1939

EDYCJA SPECJALNA SERII
ŚWIATŁO I CIEMNOŚĆ

POLSKIE
TRADYCJE
EZOTERYCZNE
1890–1939



FORMACJE,
LUDZIE, IDEE

Tom II

*pod redakcją
Moniki Rzeczyckiej i Izabeli 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 Rzeczycka

Redakcja Wydawnictwa
Agnieszka Kołwzan

Skład i łamanie
PRACOWNIA



LABORATORIUM
NIEDOGMATYCZNEJ
DUCHOWOŚCI



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI



PAŃSTWO
POLSKIE
ZWIĄZOK
FILOZOFÓW

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 978-83-8206-154-3

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

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

SPIS RZECZY

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

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

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański



OBLICZA POLSKIEGO EZOTERYZMU 1890–1939

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Według okultyzmu, oprócz świata widzialnego i wyczuwalnego, istnieje jeszcze świat niewidzialny, w normalnych warunkach dla nas niedostępny, właściwie może nawet szereg takich światów. Nasz świat fizyczny, według tej teorii, jest tylko jakby odbiciem się, odzwierciedleniem się najbliższego nam z owych światów, tak zwanego świata astralnego. W świecie lub w planie astralnym oprócz duchów zmarłych, posiadających jednak jeszcze ciało astralne, tzw. astrosomów, sobowtórów osób żyjących, chwilowo tylko wychodzących w astral i jakichś istot odrębnych, elementali, które nigdy ludźmi nie byli i nie będą, z największą łatwością uplastyczniają się i przez pewien czas istnieją nawet nasze myśli (astroidee lub myśłokształty) oraz myśli zbiorowe całych zespołów – eggregory²⁶.

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

3.

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

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

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

poznawczą i społeczną, a wszelkie inne przekonania i nauki niejako z definicji stają się podejrzanе, a nawet niebezpieczne.

Na tym rozpoznaniu w dużej mierze bazowała cała katolicka krytyka ezoteryzmu, w której to, co tajemne, zostało utożsamione z podejściem nienaukowym, irracjonalnym, a nawet dziwactwem. Przykład takiego stanowiska zawierał m.in. polemiczny tekst *W wirze ezoteryzmu*, którego autor Franciszek Salezy Potocki (1877–1949), piszący pod pseudonimem Efpe, podkreślał: „wszystkie te koncepcje mniej lub więcej hołdują zasadom hermetyzmu, a nauczanie ich dzieli się na dwie, że tak powiemy formy: formę exoteryczną – dostępną dla szerszego ogółu i formę ezoteryczną – dostępną jedynie tylko dla nielicznych wybrańców”²⁸. Potocki traktował opisane przez siebie nurty jako tradycje stojące w opozycji do religii i jako takie groteskowe i sekciarskie, często graniczące ze śmiesznością, adresowane do niewykształconych odbiorców²⁹.

Tymczasem dla wielu zwolenników ezoteryzmu właśnie jego ekskluzywność stanowiła niezaprzeczalną wartość, a koncepcja nielicznych wybranych-wtajemniczonych stała się jednym z założycielskich mitów tego szerokiego nurtu także w kulturze polskiej. W 1911 r. ukazało się pierwsze polskie wydanie *Wielkich wtajemniczonych* Édouarda Schuréo (1841–1929), kilkakrotnie potem w języku polskim wznawiane³⁰. Publikacja ta cieszyła się wielką popularnością nie tylko wśród ezoteryków, dlatego można zaryzykować twierdzenie, że przynajmniej do pewnego stopnia

²⁸ Efpe, *W wirze ezoteryzmu*, Kraków 1923, s. 6.

²⁹ Por. *ibidem*: „[...] ezoteryzm ogromnie jest rzeczą dogodną i wielce wszystko ułatwiającą: w momentach krytycznych można się zawsze nim osłonić i zasłonić: nie jesteście jeszcze godni to już wiedzieć, nie jesteście dostatecznie przygotowani to już rozumieć!”.

³⁰ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemniczych dziejów religii: Rama, Kriszna, Hermes, Mojżesz, Platon, Jezus*, przeł. W. Nidecka, Warszawa 1911. Nie była to pierwsza książka tego autora w języku polskim, zob. *idem*, *Ryszard Wagner, jego twórczość i ideały. Dramat muzyczny*, przeł. W. Jabłonowski, Warszawa 1904. Przekład Władysławy Nideckiej był niedokładny i niezbyt udany. Znacznie lepsze tłumaczenie przygotowała Róża Centnerszwerowa (1867–1940). Ukazało się ono w 1923 r., a następnie w 1936 r. i 1939 r. Zostało też wznowione tuż po wyzwoleniu, w 1946 r. Warto dodać, że na Zachodzie dzieło to cieszyło się ogromną popularnością, o czym świadczy m.in. fakt, że polski przekład z 1923 r. tłumaczka wykonała na podstawie 52 wydania francuskiego.

uksztaltowała ona obecny w kulturze polskiej sposób myślenia o różnorodnych religiach³¹. Autor dobrze znał systemy teozofii i antropozofii, z których wiele zaczerpnął, pozostał jednak indywidualistą i zwolennikiem podejścia określonego przez niego mianem „ezoteryzmu porównawczego”³². Jego zastosowanie pozwalało potwierdzić francuskiemu myślicielowi jedność różnych religii³³. O ile koncepcje okultystyczne dotyczyły przede wszystkim kwestii alternatywnej wiedzy i wynikających z niej praktyk, to ezoteryzm zgodny z koncepcją Schurého został znacznie bardziej przesunięty w sferę religii i duchowości.

Potwierdziła to kolejna ważna książka tego autora *Ewolucja boska od Sfinksa do Chrystusa*, której tłumaczenie na język polski pojawiło się w 1926 r.³⁴ Schuré rozwinął w niej swoją koncepcję ezoteryzmu wpisaną w uniwersalną historię religii,

³¹ Podstawowe dzieła Heleny Bławatskiej (1831–1891) – *Isis Unveiled* i *The Secret Doctrine* – nie zostały przed wojną przetłumaczone na język polski, jednakże zawarte w nich przesłanie było stosunkowo dobrze znane nie tylko w rodzimym środowisku teozoficznym. Trzeba przy tym podkreślić, że Polacy poddawali nieraz teozoficzne idee daleko idącym przekształceniom. Natomiast dzieła Schurého zostały otoczone wyjątkową estymą i uchodziły za najlepsze przykłady ezoterycznej wykładni.

³² E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii: Rama, Kryszna, Hermes, Mojżesz, Orfeusz, Pytagoras, Platon, Chrystus*, przeł. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1923, s. XII.

³³ Jedność ta pozostawała zgodna z koncepcją wywodzącej się z XVI w. idei filozofii wieczystej (*philosophia perennis*). Jej autorem był Agostino Steuco (1497/1498–1548), włoski humanista i duchowny, zagorzały zwolennik kontreformacji. Podążając za neoplatonikami z kręgu Marsilio Ficino, twierdził on, że istnieje pewna wspólnota wiedzy wszystkich religii i filozofii, wyrażająca się w ich zgodności z biblijnymi objawieniami, a przede wszystkim z chrześcijaństwem. Perenializm odegrał szczególną rolę w dziejach współczesnego ezoteryzmu, a następnie nowej duchowości, ponieważ na nim oparła swoje podstawowe stwierdzenia Bławatska. Istotnym wyróżnikiem przyjmowanego przez nią założenia wspólnych źródeł „starożytnej mądrości” było uznanie za pierwotny i wzorcowy przekaz ezoterycznej myśli Wschodu, zob. H.P. Bławatska, *Klucz do teozofii*, t. 1, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1996, s. 17–18; W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, s. 69–73; S.A. Turienzo, *Révélation, raison et „philosophia perennis”*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 1980, vol. 64, no. 3, s. 333–348.

³⁴ E. Schuré, *Ewolucja boska od Sfinksa do Chrystusa*, przeł. A. Leo-Rose, Warszawa 1926.

zaznaczając w niej dwa wyraziste nurty – chrześcijański i lucyferyczny. Według autora ezoterycy byli reprezentantami drugiego z wyróżnionych nurtów lub ich syntezy. Schuré twierdził przy tym, że idee i doświadczenia religijne podlegają procesowi stałej transformacji, a ezoteryzm stanowi wewnętrzną oś tej przemiany, promieniującej również na inne sfery życia.

W środowisku polskim ezoteryczne projekty społeczne bazujące na koncepcjach inicjacyjnych, a jednocześnie zgodne z paradygmatem nowej nauki zyskały poczesne miejsce w programach odnowy narodowej. Przykładowo w 1910 r. Mieczysław Geniusz ogłosił manifest zapowiadający utworzenie Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (dalej: OBEiM)³⁵, w którym pisał o tym, że pozytywistyczna nauka jest niewystarczająca wobec wyzwań przyszłości. Jego zdaniem dopiero podjęcie nowych, do tej pory pomijanych i lekceważonych badań, gwarantować miało dynamiczny rozwój – zarówno w perspektywie samej nauki, jak i duchowości. Geniusz pragnął przy tym stworzyć pod Krakowem miejsce dla wybranych, którzy staną się nową elitą odradzającej się Polski³⁶. Przedmiot i zakres ich badań został jasno określony:

Ognisko to ma być pracownią skupiającą polskich badaczy w dziedzinach bytu pozbawionych dotąd pracowni i mównicy. Podstawą jego naukową będzie księżnica, w której staram się gromadzić dzieła pozwalające badać dziedzinę metapsychiczną, wiedzę tajemną i ich ezoteryzm³⁷.

³⁵ Zob. A. Świerżowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski” w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu* w niniejszym tomie oraz *Mieczysław Geniusz, Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”). W źródłach z epoki funkcjonują różne formy zapisu tego skrótu, obok przyjętej w niniejszym tomie także O.B.E.i M., O.B.E.I M., a nawet O·B·E·I·M.

³⁶ O intensywnych poszukiwaniach dogodnej lokalizacji ośrodka także w okolicach Lwowa pisał do Geniusza Tadeusz Rychter w latach 1909–1910, zob. Listy i karty Tadeusza Rychtera do Mieczysława Geniusza, wrzesień 1909 r., 1910 r., 30 lipca 1910 r., 10 sierpnia 1910 r., 7 września 1910 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Korespondencja Mieczysława Geniusza, sygn. akc. 2511.

³⁷ M. Geniusz, *Ognisko badań ezoterycznych i metapsychicznych*, Kraków 1910, s. 5–6 oraz *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 245.

Warto podkreślić, że autor ten wymienił obok siebie metapsychikę, wiedzę tajemną i ezoteryzm jako pewną ideową całość, nie stawiając wprawdzie między tymi dziedzinami znaku równości, wskazując jednak na ich równorzędność w programie odrodzenia kultury polskiej.

Koncepcja takiej okultystyczno-ezoterycznej syntezy okazała się bardzo trwała w polskich środowiskach alternatywnych. Przykładowo w 1924 r. Stanisław Wotowski (1895– ok. 1939) przedstawił własną rekonstrukcję tradycji okultyzmu, zaliczając do niej: Apoloniusza z Tiany, templariuszy, alchemików, Paracelsusa, St. Germaina, Casanovę, Cagliostro, Schrepfera, Fryderyka II, różokrzyżowców i masonerię, de Guaitę, Peladana, Papusa, a także Swedenborga i Mesmera. Wyjaśniał przy tym, że „nauki tajemne” odnoszą się do największych tajemnic życia i śmierci, również w kontekście współcześnie podejmowanych w tym obszarze badań³⁸. Autor nie miał wątpliwości, że źródła tej wiedzy były boskie, dlatego podkreślał jej kapłański charakter, najpierw w różnych kultach starożytnych, a potem w chrześcijaństwie. Jednocześnie Wotowski uznawał wyjątkową rolę wtaimniczonych, którzy dysponują niezwykłymi mocami i są zdolni do władania naturą.

Unikatowość polskiego ezoteryzmu znalazła swój wyraz w obrazie świata, w którym łączyły się aspekty gdzie indziej najczęściej oddzielone, a czasem nawet opozycyjne, takie jak myśl romantyczna i zorientowany na naukę okultyzm. Ten stan rzeczy wynikał z niezależnych i swobodnych interpretacji, w których konkretne nurty i poglądy zyskiwały nowe wyjaśnienia, przez co synkretyzm charakteryzujący polskich ezoteryków zyskał odmienne od zachodnich dominanty.

4.

Na pierwszy rzut oka w ezoterycznej dyskusji lat trzydziestych niewiele się zmieniło. Redaktorzy czasopism, autorzy artykułów oraz oddzielnie publikowanych broszur, a także wydawcy, tłumacze

³⁸ S.A. Wotowski, *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa [1924], s. 5–7, <https://polona.pl/item/tajemnice-zycia-i-smierci,MTYxMzU3ODg/10/#info:metadata> [15.01.2019].

i komentatorzy zagranicznego piśmiennictwa dążyli do stworzenia najbardziej pojemnej formuły ezoteryzmu. Dlatego częstą praktyką, pozwalającą na zaprezentowanie szerokiego spektrum danego czasopisma i – tym samym – przyciągnięcie uwagi dużego grona czytelników, było grupowanie kilku pojęć bliskoznacznych, takich jak: „okultyzm”, „wiedza duchowa”, „parapsychologia”, „teozofia”, „mistyka”, „spirytyzm”, „mediumizm”, „hipnotyzm”, „astrologia”, a także „magia” itp.³⁹

Strategię tę zapoczątkowano w artykule wstępnym teozoficznego czasopisma „Wyzwolenie” z 1919 r., gdzie obok siebie znalazły się terminy, takie jak: „mediumizm, hipnotyzm, i pokrewne dziedziny wiedzy okultystycznej”⁴⁰. Tendencja ta stała się zresztą szczególnie widoczna w wydawnictwach Śląska Cieszyńskiego, a zwłaszcza w działalności ezoteryków związanych z Wisłą. Przykładowo na stronie tytułowej dodatku podsumowującego pierwszy rocznik „Lotosu” za 1935 r. umieszczono obok siebie szereg haseł, mających charakteryzować treść tego czasopisma: „Parapsychologia, Okultyzm, Mistyka, Astrologia, Synteza wiedzy ezoterycznej”. Natomiast w słowie *Od Redakcji* niedokończonego *Słownika wiedzy duchowej* publikowanego na łamach „Hejnału” w latach 1934–1937 przez A. Lipowskiego, a następnie A. Espero, jako zapowiedź jego treści pojawia się następująca fraza „[...] słowniczek wyrażeń obcych, spotykanych w nauce metapsychiki, teozofii oraz we wszelkich dziedzinach okultyzmu”⁴¹.

W powszechnym obiegu zostały natomiast utrzymane przyjęte wcześniej definicje podstawowych pojęć. Przykładowo we wspomnianym *Słowniku wiedzy duchowej* hasło „ezoteryzm” otrzymało lapidarną definicję: „nauka dostępna tylko dla wtajemniczonych”⁴². Dwa lata później w *Glossariuszu okultyzmu* Alojzego Krzysztofa Gleica (1897–1950), wydanym w Bibliotece

³⁹ Zob. rozdział U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* w niniejszym tomie.

⁴⁰ [b.a.], *Do czytelników*, „Teozofja” 1919, nr 1, s. 1.

⁴¹ *Słownik wiedzy duchowej*, oprac. A. Lipowski, „Hejnał. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej” 1934, z. 1, s. 21.

⁴² *Ezoteryzm [w:] Słownik wiedzy duchowej...*, „Hejnał. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej” 1934, z. 3, s. 93.

„Lotosu”, hasło to zostało powtórzone w identycznym brzmieniu⁴³. W obydwu słownikach znalazł się również „egzoteryzm”, określony antonimicznie jako „wiedza zewnętrzna, otwarta, łatwo dostępna dla wszystkich”⁴⁴ oraz „zewnętrzna, otwarta, łatwo dostępna wiedza”⁴⁵. W *Słowniku* „Hejnału” zdefiniowano także określenie „egzoteryczny” jako „przeznaczony dla ogółu, dostępny (wykład tajemnic religijnych, systemów filozoficznych), popularny”⁴⁶.

Tradycyjnie bardziej rozbudowane zostały definicje okultyzmu, który traktowano jako wspólne określenie dla całego zbioru ezoterycznych pojęć. W *Glossarjusz* czytamy więc, że okultyzm to:

ezoteryzm, parapsychologia, wiedza tajemna, hermetyczna. Pod mianem okultyzmu należy rozumieć ogół nauk, których zadaniem jest prowadzenie badań tajemnych sił przyrody i człowieka. Okultyzm nie przeczy istnieniu świata duchów, jednak szuka źródeł zjawisk przede wszystkim w ukrytych w człowieku siłach psychicznych⁴⁷.

W tak szeroko pojętym okultyzmie Zygmunt Szumski widział trzecią, obok religii i sztuki, drogę rozwoju człowieka:

Trzema drogami ludzkość dąży do wyjaśnienia sobie bytu i celu swego istnienia. Religia i sztuka starają się to osiągnąć na drodze uczuć i poznania intuicyjnego, czyli objawienia. Nauka dąży do wydobycia praw rządzących światem drogą doświadczenia i analizy zjawisk przyrody. Filozofia okultyzmu zaś stara się uzgodnić ich wyniki drogą syntezy i stworzyć taki światopogląd, który mógłby wszystkich ludzi zjednoczyć w dążeniu do powszechnego dobra⁴⁸.

⁴³ A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936, s. 25.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Słownik wiedzy duchowej*..., „Hejnał. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej” 1934, z. 3, s. 92.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*..., s. 62. W użyciu pozostawały również formy przymiotnikowe: „okultystyczny” i – rzadziej – „okultny”, zob. np. J. Ryglewicz, *Alchemja wczoraj i dziś*, „Lotos” 1937, nr 7–8, s. 211.

⁴⁸ Z. Szumski, *O pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka. Odczyt wygłoszony na zebraniu Towarzystwa Studiów Ezoterycznych*, Warszawa 1934, s. [3].

Warto jeszcze wspomnieć o tekście na temat okultyzmu opublikowanym w 1937 r. przez Józefa Świtkowskiego (1876–1942)⁴⁹. Zdaniem tego autora, autorytetu dla wielu polskich entuzjastów wiedzy duchowej, okultyzm obejmuje różnorodne nauki „mniej lub więcej niewyjaśnione”, wśród których zostały wymienione: hipnotyzm, telepatia, chiromancja, astrologia, alchemia, a także teleplastia, jasnowidzenie, mistyka, spirytyzm, Kabała, hermetyzm, „a nawet religia”. Autor wiedział, że w tym obszernym i niejednorodnym zbiorze trudno o jednoznaczne definicje i właściwie każdy zainteresowany może przyjąć własną koncepcję, wskazywał jednak na pewien istotny wyróżnik okultyzmu, który

[r]óżni się od nauk ścisłych tylko tym, że przedmiotem jego badań są zjawiska – rzekome lub prawdziwe – dotychczas nieistwierdzone przez tamte nauki, ale takiemu stwierdzaniu dostępne. Okultyzm zatem jest jak gdyby awangardą nauk ścisłych. Metody jego badań są takie same jak metody badań wszelkich innych nauk, a tylko przedmiot – względnie przedmioty – badań bierze okultyzm właśnie z tzw. wiedzy tajemnej⁵⁰.

Rzecz znamienna, Świtkowski nie utożsamiał okultyzmu, jak wcześniej przyjmowano, z kategorią wiedzy tajemnej, pisząc, że to ostatnie określenie ma charakter przede wszystkim potoczny i odnosi się do nauk, które mogą być postrzegane jako trudne lub niezrozumiałe dla większości, a więc np. do matematyki.

Ostatecznie jednak najciekawszą kategorią polskiego ezoteryzmu lat trzydziestych okazała się „wiedza duchowa”⁵¹. Wydaje się, że jej źródeł należy szukać w literaturze teozoficznej, w której od początku podkreślano ezoteryczne znaczenie duchowego poznania, łączącego przesłanie starożytnej mądrości (*Ancient Wisdom*), wewnętrznego doświadczenia i nowatorskich badań naukowych. W takim ujęciu wiedza duchowa stawała się warunkiem procesu ewolucji. Do tego założenia nawiązali również polscy teozofowie m.in. w deklaracji programowej wydanej w 1923 r.:

⁴⁹ J. Świtkowski, *O okultyzmie*, „Lotos” 1937, nr 9, s. 273.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 272.

⁵¹ Wariantem rzadziej spotykanym była „kultura duchowa”. Zob. np. B. Włodarz, *Przeistnienie tworzy sekty!*, Warszawa 1933, s. 4.

Teozofia przywraca światu zapomnianą Wiedzę Ducha, wedle której naszą indywidualnością najgłębszą jest Duch, zaś umysł i ciało są tylko jego narzędziami. Odkrywając ezoteryczne znaczenie Ksiąg Świętych (wszystkich religii), godzi je z nauką, a tym samym usprawiedliwia przed krytycyzmem intelektu z równą siłą, jak czyniła to zawsze intuicja. Wskazuje cel najgłębszych dążeń i tęsknot ludzkiego serca, potwierdza i wzmacnia wiarę w moc ducha ludzkiego, dążącego naprzód ku szczytom ewolucji – ku „nadczłowieczeństwu”⁵².

Warto zwrócić uwagę, że analogiczną kategorią posługiwali się polscy antropozofowie co najmniej od 1913 r. i nazwa ta mogła przeniknąć do innych polskich środowisk ezoterycznych. Niemiecki termin *Geisteswissenschaft*, który można przetłumaczyć jako „humanistyka”, ale też „duchowa nauka” i „nauka o Duchu”, był używany przez Rudolfa Steinera (1861–1925) jako synonim antropozofii, a więc określenie jego ezoterycznej koncepcji poznania. Właśnie w tym znaczeniu wiedza duchowa pojawiała się najczęściej w piśmiennictwie polskich antropozofów (zarówno w przekładach, jak i własnych produkcjach). Weszła ona także do nazwy ezoterycznej szkoły założonej przez twórcę antropozofii na przełomie 1923/1924 – Freie Hochschule für Geisteswissenschaft, czyli Wolnej Wszechnicy Wiedzy Duchowej, której adeptami byli również Polacy. Symptomatyczne, że w tej nowej formule Steiner zrezygnował ze słowa „ezoteryczny”, którego używał od 1904 do 1914 r. na określenie lekcji przeznaczonych dla „wewnętrznego kręgu uczniów” – *esoterischen Stunden* (ES)⁵³. W tym kontekście wiedza duchowa stawała się synonimem nowoczesnej formy poznania, była kolejnym (wyższym) etapem ewolucji wiedzy, dostosowanym do nowych czasów, a ezoteryzm był pojmowany jako aspekt przeszłości, dawnej tradycji, którą należało przekroczyć.

Kategoria wiedzy duchowej jeszcze w latach dwudziestych XX w. pojawiła się również w Wiśle⁵⁴. Na przełomie lat

⁵² [b.a.], *Towarzystwo Teozoficzne. Cele i zadania*, Warszawa 1923, s. 9. Całość zob. w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4.

⁵³ Szerzej na ten temat zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 1, s. 158.

⁵⁴ J. Seton, *Zasady nowej nauki o duchu*, „Odrodzenie” 1928, z. 5–9. Zapewne źródłem tej koncepcji była filozofia genezyjska Słowackiego oraz jej

dwudziestych i trzydziestych XX w. redaktorzy „Hejnału”, czyli „Miesięcznika poświęconego wiedzy duchowej”, powołali również serię wydawniczą nazwaną „Biblioteka Wiedzy Duchowej”⁵⁵. Natomiast w 1934 r. zaczęła ukazywać się „Wiedza Duchowa”, miesięcznik redagowany przez Jana Hadyń⁵⁶. Chociaż został on osadzony w tradycji, zainicjował właściwie nowy nurt ezoteryzmu, kontynuowany potem w „Lotosie”. Obydwa pisma były redagowane z niezwykłą starannością, a zamieszczane w nich teksty reprezentowały wysoki poziom merytoryczny i literacki, a także charakteryzowały się nowatorskim podejściem do wielu problemów naukowych, np. do psychologii.

W pierwszym numerze „Wiedzy Duchowej” ukazał się artykuł Alice A. Bailey (1880–1949), która odniosła się do ówczesnych znaczeń ezoteryzmu⁵⁷. Zaznaczyła już na początku, że nie interesują jej żadne formy egzoteryczne „religii i myśli”, lecz ukryte w „istotnych symbolach” treści⁵⁸. Autorka odrzucona przez członków Towarzystwa Teozoficznego daleka była od idealizowania ezoteryzmu, podkreślając, że „Żaden ruch ezoteryczny nie jest całkowicie zły ani całkowicie dobry”⁵⁹. Nie traktowała też tych nurtów jako ścieżki zastrzeżonej dla wybranych, ale jako przestrzeń wewnętrznego doświadczenia, dostępnego każdemu człowiekowi. Bailey pisała: „ezoteryzm istotny dotyka ukrytych podstaw bytu każdego człowieka; dotyczy tego pierwiastka wśród ludzkości, który nazywamy nieśmiertelnym i wiecznym”⁶⁰.

ezoteryczne interpretacje, bardzo żywe na całym Śląsku Cieszyńskim, które zawiera np. książka: A. Pilchowa, *Życie na ziemi i w zaświecie czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926, autorka przedstawiła w niej obszerny mit powstania świata, opisany jako swoista ewolucja Ducha, będący podstawą wszelkich przejawów życia.

⁵⁵ Zob. U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* w niniejszym tomie.

⁵⁶ Szerzej na ten temat zob. rozdział I. Trzcińska, *Jana Hadyń nadzieje Nowej Ery* w niniejszym tomie, a także U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, „Wiedza Duchowa” [1934]: z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej, „Zeszyty Prasoznawcze” 2019, nr 3(239), t. 62, s. 81–94.

⁵⁷ A. Bailey, *Nowoczesne ruchy ezoteryczne*, przeł. T. Zori, „Wiedza Duchowa” 1934, nr 1, s. 27–28.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 27.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 28.

Przyjęcie jej stanowiska wyznaczało ważny zwrot w polskim ezoteryzmie, w którym tradycja romantycznie ujmowanej transcendentencji zaczęła przekształcać się w koncepcje zogniskowane wokół kategorii immanencji.

Gorącym zwolennikiem takiego podejścia stał się Kazimierz Chodkiewicz, który podkreślał duchowy charakter ezoterycznych praktyk, pozwalających, jego zdaniem, przekroczyć wszelkie ograniczenia:

Więc nie seanse spirytystyczne, związki „wtajemniczonych”, magie i obrzędy, tytuły mistrzów, loże i pseudookultystyczne szkoły, ale cicha, ciągła i niestrudzona praca w duchu i dla ducha; praca bezinteresowna, co wszystko z siebie daje, a nie w zamian nie żąda. To jest praca duchowa prawdziwego okultysty, przez taką pracę stajemy się nadludźmi, pionierami, wyprzedzającymi powolny rozwój ogółu ludzkości⁶¹.

Drugim oprócz duchowości aspektem wiedzy duchowej stały się osiągnięcia najnowszej nauki. Pisała o tym Helena Witkowska (1870–1938):

Głoszą one [najnowsze prace z zakresu astronomii i fizyki teoretycznej – I.T., M.R.] te same podstawowe twierdzenia, te same prawdy, o jakich wiedzieli już przed wiekami twórcy religii, filozofowie i ezoterycy, tylko doszli do nich innymi drogami, nie przez objawienie ani intuicję, nie przez genialny, błyskawiczny chwyt samej istoty bytu, ale drogą długich dociekań i doświadczeń, przy pomocy metod naukowych, dokładnych obliczeń, dających się w każdej chwili powtórzyć i sprawdzić⁶².

W dalszej części cytowanego tekstu autorka wymieniła prace Jamesa Jensa, Arthura Eddingtona, Henriego Poincarégo, Leopolda Infelda, Maxa Plancka i Erwina Schrödingera, które uznała za współczesną kontynuację dawnych nauk tajemnych.

Echa tej nowatorskiej tendencji łączenia duchowości i nowoczesnej nauki, a zwłaszcza nauk ścisłych, odnaleźć można też

⁶¹ K. Chodkiewicz, *Człowiek a nadczłowiek*, „Lotos” 1935, z. 1, s. 5; por. *idem*, *Wiedza tajemna czy wiedza duchowa*, Wisła 1932.

⁶² H. Witkowska, *Nowa nauka*, „Lotos” 1938, z. 7, s. 241.

w polskiej literaturze astrologicznej. Przykładowo Franciszek Augustyn Prengel (1899–1945)⁶³ dostarczał na łamach „Polskiego Kalendarza Astrologicznego” nie tylko licznych informacji o nowych odkryciach astronomicznych, ale i proponował cykl medytacji na każdy miesiąc, mających wspierać rozwój duchowy:

Czytelnicy – ezoterycy, dla których astrologia jest czymś więcej jak tylko dziedziną sensacyjek, wróżb ciekawych i przeżyć na planie fizycznym, z radością powitają kosmiczne medytacje na każdy miesiąc roku i osobne na każdy dziekanat rocznej drogi słońca w 12 znakach zodiakalnych⁶⁴.

W 1937 r. Chodkiewicz przedstawił niezwykle interesującą i całościową koncepcję ezoteryzmu. Potraktował on okultyzm jako swoisty punkt wyjścia: „[...] tzw. okultyzm, tak wyśmiewany przez większość mężów nauki, jest tak samo nauką jak i wiedza przyrodnicza, ba, nawet nauką o wiele wyższą, bo pracującą innymi narządami poznania i działającą w sferach wyższych niż równia fizyczna”⁶⁵. Według Chodkiewicza przełomowym dla ezoteryzmu wydarzeniem stały się narodziny nowoczesnej teozofii i antropozofii, których przedstawiciele głosili konieczność ujawnienia wszelkich ukrytych wcześniej nauk, a za podstawowy przedmiot badań uznali świat idei i ducha, będący źródłem wszelkich innych fenomenów. Te uwarunkowania stawiały okultyzm w zupełnie nowej pozycji:

I z tym momentem okultyzm przestał być wiedzą tajemną i stał się nauką jak każda inna. Powiedział wyraźnie, czego chce, co bada, czym się zajmuje i odsłonił metody i środki, jakimi doszedł do swych tez i wyników badań. Prawda, że przy badaniu stref wyższych niezdadne są nasze narządy zmysłowe i przyrządy fizyczne, nie pomogą nawet narzędzia parafizyki i parapsychologii, jakimi są media, a trzeba do badania planów wyższych również i narzędzi wyższego gatunku.

⁶³ Zob. rozdział I. Trzcińska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia* w niniejszym tomie.

⁶⁴ F. Prengel, *Wśród burz i gromów ku rewolucji mózgów ludzkich*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1935, s. 28.

⁶⁵ K. Chodkiewicz, *Wiedza ezoteryczna*, „Lotos” 1937, z. 4, s. 111–113.

Narzędzia te tkwią w zarodku w każdym człowieku. Każdy może je w sobie rozwinąć i zacząć obserwacje i działania w strefach ducha, tak jak parafizyk i parapsycholog działają w świecie duszy, a przyrodnik w świecie materii fizycznej. Okultyzm wskazuje drogi i środki do rozwijania w sobie tych organów wyższych zmysłów, narządów ponadzmysłowego spostrzegania. Nie są to żadne mrzonki lub fantazje, tylko całkiem naukowe podręczniki, które ściśle przedstawiają metody rozwoju tych „nadzmysłów”⁶⁶.

Radykalny zwrot w kierunku duchowości przyczynił się do wprowadzenia zasadniczych redefinicji. Chodkiewicz proponował nawet zupełną rezygnację z pojęcia okultyzmu i zastąpienie go ezoteryzmem:

Nie ma okultyzmu ani okultystów, a jest ezoteryzm i ezoterycy. (Gdy się głowiłem, jakim terminem zastąpić określenie „okultyzm i okultysta”, myśl użycia terminu „ezoteryzm” poddał mi red. J.K. Hadyna podczas jednej z naszych perypatetycznych dyskusji wśród murów Wawelu i starego Krakowa). Nie jest to żadna wiedza tajemna, a jest to nauka, badająca wewnętrzną istotę rzeczy w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, które zajmują się stroną egzoteryczną, zewnętrzną. Mamy zatem z jednej strony nauki ezoteryczne, z drugiej nauki przyrodnicze, zaś pomostem między nimi są nauki, które nazwaliśmy parapsychologią i parafizyką. Przy takim ujęciu sprawy znika cała owa okultystyczna tajemniczość, a pozostają różne działy i stopnie jednej wielkiej wiedzy i nauki, do której bram powinniśmy przystępować z należytą jej czcią i szacunkiem, ale też bezstronnie i bez jakichkolwiek uprzedzeń lekkomyślnie powziętych⁶⁷.

Wydaje się, że ten punkt widzenia ostatecznie przyjął również Świtkowski, który w 1938 r. zauważał: „[...] ezoteryzm zaczyna coraz dobitniej odgrywać rolę czynnika wiążącego, pomostu między sferą rozumu-wiedzy a wiary-religii”⁶⁸.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 114.

⁶⁸ J. Świtkowski, *Wielkie nieporozumienie. Masoneria a ezoteryzm*, „Lotos” 1938, z. 6, s. 172.

Ukształtowana wówczas interpretacja ezoteryzmu okazała się wyjątkowo trwała. Jej ślady znajdujemy jeszcze po 1945 r., chociaż ze względów politycznych jej wpływ został ograniczony do dość wąskiego grona kontynuatorów przedwojennego ezoteryzmu. W tym ujęciu wątek tego, co wewnętrzne i głębokie, a jednocześnie ukryte, został podkreślony jeszcze mocniej. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa nieopublikowanego tekstu z lat pięćdziesiątych Jerzego Znamierowskiego (1895–1992), który te nowe znaczenia wyjaśniał, nazywając ezoteryków „głębinowcami”:

Przez słowo „ezoteryczny” rozumiem nie tylko „przeznaczony dla wtajemniczonych, powołanych”, a więc sekretny, poufny, tajemny, lecz raczej i przede wszystkim głębszy, pogłębiany – wymagający dogłębnego wnikięcia – zrozumienia i wczucia się. [...] Podobnież „ezoteryk” w moim rozumieniu to przede wszystkim człowiek posiadający ową głębszą, pogłębianą, dogłębną wiedzę i czucie, poznanie, rozumienie, inteligencję i intuicję wreszcie – może być nim tzw. okultysta jak mistyk, zarówno wnikliwy myśliciel, jak i natchniony twórca, i ekstatyczny święty, i płonący bezinteresowną energią działacz dla Dobra Powszechnego. Takiego człowieka nazwę głębinowcem – gdyż i czerpie on z „głębin” i do „głębin” dociera – poza wszelkimi umownymi sekretami i tajemnicami. Tak więc może w tym znaczeniu ezoterykiem, głębinowcem [być] ktoś nienależący do żadnego tajnego stowarzyszenia czy zakonu, i może nim nie być choćby do kilku naraz należał. Dlatego też każdy prawdziwy głębinowiec w tym nieco zrewolucjonizowanym pojęciu porozumie się i znajdzie wspólny język z każdym innym rzeczywistym głębinowcem, nie przywiązując zbyt wielkiej wagi do sekciarskich odgraniczeń i dyskryminacji, zaaranżowanych przez nazbyt gorliwych, a zazwyczaj ciasnych i nietolerancyjnych leaderów, kierowników, urzędowych wodzów i naczelników różnych szkół i grup⁶⁹.

Właściwie wszystkie główne wątki międzywojennego ezoteryzmu, a zwłaszcza nakierowanie na immanencję oraz uznanie

⁶⁹ J. Znamierowski, *Wyjaśnienia wstępne* [w:] *idem, Wić głębinowa*, Toruń 1957, mps, broszura opublikowana poza oficjalnym obiegiem, prywatne archiwum Błażeja Włodarza, Ramana Dom.

dla osiągnięć współczesnej nauki, ze szczególnym uwzględnieniem fizyki (rozumianej zresztą na ogół dość powierzchownie) zapowiadały nadejście epoki New Age. Jednakże w kulturze polskiej zabrakło bezpośredniej kontynuacji tego nurtu, czemu przeszkodziła przede wszystkim sytuacja polityczna. W konsekwencji większość elementów nowej duchowości charakterystycznych dla schyłku drugiej połowy wieku została zaadaptowana ze źródeł zachodnich.

Przywołane definicje nie wyczerpują złożoności tradycji ezoterycznych w kulturze polskiej, stanowiąc jedynie wstęp do dalszych badań. Jednakże już na tej podstawie można stwierdzić, że okultyzm uważano przede wszystkim za rodzaj tajemnej wiedzy wywodzącej się ze starożytności, która w ciągu wieków przekształciła się w nowoczesną naukę. Natomiast ezoteryzm w tym ujęciu wiązał się głównie z ideą tworzącej się wówczas współczesnej duchowości, obejmującej również zainteresowania najnowszymi odkryciami naukowymi w różnych dziedzinach. W takim też znaczeniu obydwie te pojęcia pojawiają się w naszych publikacjach.

5.

Pytanie o to, jak duże oddziaływanie zyskały idee ezoteryczne w kulturze polskiej przed wybuchem II wojny światowej, ciągle zostaje otwarte. Osoby i koncepcje, które zostały przedstawione w niniejszym tomie, stanowią jedynie wycinek reprezentatywny dla głównych wątków tego nurtu kultury. Badania nad tymi zagadnieniami prowadzono w dwóch sekcjach projektu „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939”: „Polski spirytyzm i mediumizm” Anny Mikołajko (UW) oraz „Inne formacje ezoteryczne na ziemiach polskich. Polscy ezoterycy poza ugrupowaniami” Agaty Świerzowskiej (UJ). Materiał zgromadzony w pierwszej z nich składa się na spójny przekaz specyficznie polskiej reinterpretacji spirytyzmu. Natomiast w pracach drugiego z wymienionych zespołów, obejmujących wiele odrębnych środowisk ezoterycznych, zróżnicowanych pod względem terytorialnym i światopoglądowym, przy współpracy wielu uczestników grantu, zostały zebrane źródła, które umożliwiają rekonstrukcję

polskich koncepcji ezoterycznych zarówno indywidualnych, jak i grupowych. Ze względu na rozproszenie i niejednoznaczność wielu z tych źródeł ich opracowanie oraz wybór najbardziej reprezentatywnych w tym obszarze postaci i głoszonych przez nich idei był bardzo trudnym zadaniem. Staraliśmy się jednak pokazać, jaki charakter miały typowo polskie fascynacje ezoteryzmem, kim byli ich najbardziej znani animatorzy, wreszcie, które z tych wątków doczekały się powojennych kontynuacji. Na marginesie tych rozważań warto zwrócić uwagę na to, że jednym ze wskaźników upowszechnienia koncepcji ezoterycznych stał się żywy udział kobiet. Jednakże o ile ich rola w funkcjonowaniu Towarzystw Teozoficznego i Antropozoficznego jest dobrze udokumentowana, o tyle w przypadku ezoteryków działających poza głównymi ugrupowaniami dostęp do źródeł dokumentujących zakres ich wpływów jest znacznie bardziej utrudniony. Z tego też względu trwają jeszcze badania, zmierzające do ustalenia miejsca Polek w kształtowaniu rodzimych tradycji ezoterycznych.

O znaczącym wpływie kulturowym ezoterycznych koncepcji może świadczyć choćby fakt, że wśród głoszących je formacji, niezwiązanych bezpośrednio z omówionymi w poprzednim tomie teozofią i antropozofią, można wymienić ponad trzydzieści ugrupowań (bractw, towarzystw, stowarzyszeń, kół, instytutów i związków o różnym statusie, liczebności i okresie działania), których istnienie na ziemiach polskich udało się w toku badań potwierdzić – niekiedy na podstawie dość obszernej literatury, niekiedy – wyłącznie na podstawie skąpych źródeł pośrednich. Są to: wspomniane już Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM), Towarzystwo Metapsychiczne im. Juliana Ochorowicza we Lwowie (przekształcone z czasem w Towarzystwo Parapsychiczne im. Juliana Ochorowicza), Towarzystwo Metapsychiczne w Krakowie (prowadzone przez Ludwika Szczepańskiego, 1872–1954), Towarzystwo Metapsychiczne w Warszawie (prowadzone przez Franciszka Habdanka, a właściwie przez dr. Ksawerego Watraszewskiego, 1853–1929, który posługiwał się tym pseudonimem), Towarzystwo dla Badań Chrześcijaństwa Różokrzyżowego, Polskie Towarzystwo Badań

Psychicznych (Piotra Lebedzińskiego, 1860–1934), Wileńskie Towarzystwo Badań Psychicznych, Koło Spirytystów, Towarzystwo Psycho-Fizyczne, Polskie Towarzystwa Studiów Spirytystycznych, Towarzystwo Studiów Ezoterycznych, Bractwo Odrodzenia Narodowego (BON⁷⁰), a także Towarzystwo Alchemiczne oddział w Polsce, Polski Instytut Odrodzenia. Szkoła Życia Mazdaznan (Warszawa), Towarzystwo Astrologiczne oraz Polskie Towarzystwo Astrologiczne (w Warszawie), Towarzystwo Kosmos, przemianowane na Polskie Towarzystwo Astrologiczne (w Bydgoszczy), Towarzystwo Astrologiczne Toruń, Polskie Towarzystwo Przyjaciół Astrologii i Astronomii, Stowarzyszenie Astrologów, Biały Wschód, Koło Mistyków, „Odrodzenie”, Towarzystwo Psychofizyczne, Polskie Towarzystwo Psychofizyczne (Prospera Szmurły), Związek Rycerstwa Duchowego, Loża Rycerzy Ducha, Akademicka Organizacja Metafizyczna (Bractwo Słońca), Związek Przyjaciół Duchownych (sedirowcy). Część z nich w 1933 r. wymienił Błażej Włodarz (1896–1979) w apelu o integrację skierowanym do polskich ezoteryków⁷¹, uzupełniając listę także o polskie filie międzynarodowych organizacji, reprezentowane jedynie przez nieliczne grupy lub jednostki: Międzynarodowy Związek Idealistyczny, Kabalistyczny Zakon Krzyża i Róży, Stowarzyszenie Wszystkich Narodów – oddział w Polsce, Zakon Martynistów, Niezależna Grupa Ezoterycznych Nauk, Zakon Iluminatów, Francuskie Towarzystwo Alchemiczne i Niezależny Uniwersytet Nauk Wyższych⁷². Do tego zestawienia można dodać także: Towarzystwo Miłośników Wiedzy i Przyrody, być może stanowiące ekspozyturę różokrzyżowej organizacji AMORC (The Ancient Mystical Order Rosae Crucis) i Ligę Bractwa (warszawskie koło Agni Jogi). Ponadto warto wymienić organizacje programowo nie ezoteryczne, jednak korzystające z wybranych idei ezoterycznych. Formacje te nie były nakierowane na rozwijanie tych idei. Do nich można zaliczyć np. stowarzyszenie Eleusis, Związek Synarchiczny i Związek

⁷⁰ Posługujące się także skrótem B.O.N.

⁷¹ B. Włodarz, *Przestańcie tworzyć sekty!...*, s. 9.

⁷² *Ibidem*.

Dobroci, Towarzystwo „Arja” ze Lwowa (Eugeniusza Polończyka, zm. 1932), Instytut Mesjanistyczny Józefa Jankowskiego (1865–1935) czy Związek Irenistów.

Żadna z wymienionych wyżej formacji nie okazała się trwała. Trudno jednoznacznie określić powody ich efemeryczności. O tej płynności decydowały zapewne względy dwojakiego rodzaju. Z jednej strony przyczyniła się do tego sytuacja polityczna. Trzeba bowiem pamiętać, że pod zaborami podkreślanie polskiej odrębności, a nawet wyjątkowości, było jednym z elementów oporu i zachowania tożsamości, tymczasem w odrodzonej Polsce podobne postawy rodziły poważne przeszkody w budowaniu sojuszy i prowadzeniu kolegalnej negocjacji celów i znaczeń. Ponadto w ramach nowopowstałych grup ezoterycznych stykały się odmienne pozaborcze tradycje i zwyczaje, które mogły utrudniać budowanie wspólnoty. Ważnym czynnikiem blokującym trwałe funkcjonowanie ezoterycznych stowarzyszeń okazały się również względy ekonomiczne, a zwłaszcza stan biedy i permanentnego kryzysu, które nie sprzyjały prowadzeniu stałych inicjatyw, wymagających zaangażowania i środków finansowych.

Z drugiej jednak strony w obrazie polskiego ezoteryzmu ujawniały się rozliczne i czasem sprzeczne marzenia, nadzieje, aspiracje i lęki tamtego czasu, z tego też względu ich interpretacje pozostawały zazwyczaj dynamiczne, wielorakie, bez wytyczania oczywistych granic formalnych. Ponadto jego nieokreśloność zdaje się dobrze wpisywać w zachodnią tradycję, w której zorganizowane grupy zaczęły odgrywać istotną rolę dopiero w końcu XIX w. Można przypuszczać, że w polskich oddziałach Towarzystwa Teozoficznego i Antropozoficznego znaleźli miejsce ci wszyscy, którzy szukali tego rodzaju zwartych i określonych struktur. Tymczasem tak charakterystyczni dla tradycji ezoterycznych indywidualiści, często skrajni, szukali własnych ścieżek, budując jedynie krótkotrwałe sojusze. Wydaje się, że bez tej otwartości i zmienności polski ezoteryzm nie zostawiłby tylu śladów w kulturze, w jej sferze artystycznej, politycznej, popularnej, a nawet ludowej.

UWAGI REDAKCYJNE

W celu ułatwienia identyfikacji postaci pojawiających się w kolejnych rozdziałach tego tomu przy pierwszym przywołaniu każdej z nich podano w nawiasie rok urodzenia i śmierci. Nie wskazano ich jedynie tam, gdzie ustalenie tych danych okazało się niemożliwe.

W cytatach z epoki uwspółcześniono pisownię, starając się nie ingerować nadmiernie w styl wypowiedzi, natomiast tytuły dzieł, artykułów prasowych oraz dokumentów z badanego okresu pozostawiono w pisowni pierwotnej.

Ujednolicono zapis skrótów nazw organizacji i grup ezoterycznych, w uzasadnionych przypadkach podając także inne warianty spotykane w źródłach z epoki.

ANNA MIKOŁEJKO

Uniwersytet Warszawski



SPIRYTYZM CZY MEDIUMIZM? O POLSKICH ZMAGANIACH ZE ZJAWISKAMI PRZECZĄCYMI NAUCE

Podstawowym źródłem informacji o polskim spirytyzmie i mediumizmie¹ są przede wszystkim wszelkiego rodzaju materiały publikowane, a więc: relacje prasowe, książki, listy, pamiętniki, a nawet ogłoszenia, afisze czy plakaty. Znikomą część innych materiałów, jak: rękopisy, protokoły, zdjęcia można wprawdzie znaleźć w bibliotekach lub archiwach, lecz najczęściej przechowywane są one w prywatnych zbiorach, co przyczynia się do znacznego ich rozproszenia. Dotarcie do nich bywa więc szczególnie trudne, zwłaszcza że nie zostało ich wiele. Lekceważące lub wręcz wrogie nastawienie wielu środowisk wobec spirytyzmu i utożsamianego z nim mediumizmu oraz dwie wojny światowe spowodowały niemal całkowitą utratę tego rodzaju źródeł. Na szczęście apologetci i przeciwnicy obu nurtów starali się możliwie szeroko, choć z odmiennych pozycji,

¹ Mediumizm zakładał, że zjawiska obserwowane na seansach są wywołane nieznanymi właściwościami ludzkiej psychiki, a nie aktywnością duchów. Termin ten rozpowszechnił Julian Ochorowicz, określając nim prowadzone przez siebie badania, jednak wcześniej użył go Dmitrij Mendelejew (1834–1907), gdy wnioskował o utworzenie specjalnej komisji dla zbadania zjawisk wywołanych przez media. Komisję tę powołano wiosną 1875 r. przy Towarzystwie Fizycznym Uniwersytetu Petersburskiego.

upowszechniać na ich temat wiedzę, a towarzyszący eksperymentom z mediami klimat sensacji przyciągał zainteresowanie prasy.

Wśród czasopism ukazujących się w latach 1853–1939 trudno byłoby znaleźć taki tytuł, który – z mniejszą lub większą częstotliwością – nie przedstawiałby swoim czytelnikom wydarzeń, teorii, polemik i wszelkich informacji na temat seansów i eksperymentów z mediami. Stosunkowo szybko pojawiła się też prasa „specjalistyczna”, skrupulatnie śledząca osiągnięcia na tym polu. Pierwsze było „Światło Zagrobowe” (1869–1870), które propagowało przede wszystkim spirytyzm, lecz zamieszczało także – w bardzo skromnym zakresie – dane faktograficzne. Zdecydowanie szerzej informował czytelników dwutygodnik „Dziwy Życia” (1902–1907). Dopiero pisma okresu międzywojennego, jak: „Odrodzenie” (1921–1928), „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Badań Psychicznych w Warszawie” (1922), „Zagadnienia Metapsychiczne” (1924–1929), „Hejnał” (1929–1939), „Kurier Metapsychiczny «Dziwy Życia»” (1928–1939)², „Wiedza Duchowa” (1934) czy „Lotos” (1935–1939), starały się dostarczać, w miarę swoich skromnych możliwości, dokładniejsze informacje. Obecnie artykuły związane z historią spirytyzmu i mediumizmu można znaleźć na łamach kwartalnika Polskiego Towarzystwa Studiów Spirytystycznych – „Spirytyzm” (2010–) oraz „Hermajon” (2012–), a także pism popularnych, zwłaszcza „Nieznanego Świata” (1990–) i „Czwartego Wymiaru” (1996–).

W drugiej połowie XIX w. niemal równocześnie z wzmiankami i artykułami prasowymi pojawiły się także książki zawierające fakty związane z rozwojem spirytyzmu, a później mediumizmu na ziemiach polskich. Treści te często łączyły się z innymi, np. polemicznymi czy badawczymi. Wiele danych faktograficznych można jednak znaleźć w publikacjach: Juliana Horaina (1821–1883) *Stoły wędrujące, szkic pół naukowy i pół humorystyczny*³, Witolda Chłopickiego *Z teki spirytysty*⁴, Józefa Chobota

² Dodatek do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”.

³ J. Horain, *Stoły wędrujące, szkic pół naukowy i pół humorystyczny*, Warszawa 1853.

⁴ W. Chłopicki, *Z teki spirytysty*, Warszawa 1897.

(1875–1942) *Nowoczesny ruch spirytualistyczny*⁵, Stanisława Antoniego Wotowskiego (1895–1939?) *Duchy i zjawy*⁶, a zwłaszcza Juliana Ochorowicza (1850–1917) *Zjawiska medyumiczne*⁷ oraz Ludwika Szczepańskiego (1872–1954) *Medjumizm współczesny i wielkie medja polskie*⁸. Warto też zwrócić uwagę na inne książki Ludwika Szczepańskiego z tego zakresu, ponieważ przynoszą one bodaj najpełniejszy obraz ruchu. Wspomnieć ponadto należy uroczą książeczkę Stanisława Wasylewskiego *Pod urokiem zaświatów*⁹, która z życzliwym dystansem i bardziej systematycznie ukazuje fascynacje niektórych osób i środowisk ruchem spirytystycznym. Niemniej jednak brakowało w Polsce takich ujęć jak chociażby wielokrotnie wznawiana historia spirytyzmu Arthura Conana Doyle’a¹⁰.

Z wydawnictw współczesnych ogólniejszą panoramę ukazują książki: Przemysław Grzybowski *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*¹¹, ks. Andrzeja Zwolińskiego *Wywoływanie duchów*¹², Przemysław Semczuk *Magiczne dwudziestolecie*¹³, Pauliny Sołowianiuk *Jasnowidz w salonie*¹⁴, Jolanty Zych *Rzecz o duchach w Drugiej Rzeczypospolitej*¹⁵, a z nieco dawniejszych – Krzysztofa Borunia *W świecie zjaw i mediów. Spór o duchy*¹⁶. Jednak od niektórych opracowań ogólnych bardziej obiecujące wydają się książki monograficzne, np. prace

⁵ J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937.

⁶ S.A. Wotowski, *Duchy i zjawy. Wykład popularny z dziedziny medjumizmu i badań psychicznych*, Warszawa 1924.

⁷ J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, t. 1–5, Warszawa [1913–1914].

⁸ L. Szczepański, *Medjumizm współczesny i wielkie medja polskie*, Kraków 1936.

⁹ S. Wasylewski, *Pod urokiem zaświatów*, Lwów–Poznań 1923.

¹⁰ A. Conan Doyle, *The History of Spiritualism*, vol. 1–2, London–New York 1926.

¹¹ P. Grzybowski, *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999.

¹² M.in. A. Zwoliński, *Spirytyzm – rozmowy z duchami*, [Brzesko 1995].

¹³ P. Semczuk, *Magiczne dwudziestolecie*, Warszawa 2014.

¹⁴ P. Sołowianiuk, *Jasnowidz w salonie*, Warszawa 2014.

¹⁵ J. Zych, *Rzecz o duchach w Drugiej Rzeczypospolitej, czyli przewodnik po ruchu spirytystycznym oparty na rzetelnych źródłach*, Kraków 1999.

¹⁶ M.in. K. Boruń, *W świecie zjaw i mediów. Spór o duchy*, Warszawa [1996].

Zbigniewa Łagosza Czesław Czyński. *Czarny adept*¹⁷ czy Marcina Stachelskiego *Duchy czy nieznana siła*?¹⁸ – wprowadzie pierwsza skupia się na Czyńskim, druga zaś na Ochorowiczu, jednak obie w rzetelny sposób pokazują również szersze konteksty.

Wiele też, zwłaszcza w ostatnich latach, pojawiło się artykułów poświęconych konkretnym już tematom, np. publikacje Kseni Olkusz¹⁹, ks. Piotra Jordana Śliwińskiego²⁰, Joanny Mrowcewicz²¹, a także mojego autorstwa²². Z tekstów wcześniejszych

¹⁷ Z. Łagosz, *Czesław Czyński. Czarny adept*, [Warszawa] 2017.

¹⁸ M. Stachelski, *Duchy czy nieznana siła?*, Warszawa 2013.

¹⁹ M.in. K. Olkusz, „Eusapiada”, czyli mediumizm w krzywym zwierciadle satyry, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2012, vol. 30, no. 2, sectio FF, s. 7–21.

²⁰ P. Jordan Śliwiński, *Diabeł za wirującym stolikiem, czyli o księdza Piotra Semenki poglądach*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2005, nr 11, s. 171–187.

²¹ J. Mrowcewicz, *W cieniu wirującego stolika, czyli Reymont niezapisany*, „Humanistyka XXI” 2011, nr 1, s. 138–146.

²² M.in. A. Mikołajko: *Julian Ochorowicz wobec prawd nieznanych, Słowo wstępne* [w:] A. Adamus-Matuszyńska, *Koncepcja człowieka i społeczeństwa w myśli filozoficznej Juliana Ochorowicza*, Gdynia–Kraków 2018, s. VII–XV; *Od proroctw i przepowiedni do „wzierstwa narodowego”*. *Wizje Polski u progu niepodległości* [w:] *Polska po latach niewoli*, Łomża 2018, s. 33–47; *From a Grotesque to a Vision: Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939* [w:] *Imaginatio*, Gdańsk 2017, s. 113–129 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8); *Polska – Duchem Narodów. O paidei Bractwa Odrodzenia Narodowego* [w:] *Poczucie narodowe, poczucie patriotyczne*, Łomża 2017, s. 104–119; *The Approaches of 19th Century Polish Scholars Towards Spiritualism* [w:] *Western Esoteric Traditions. Polish Contributions*, Kraków 2015, s. 85–100; *Teozofia alla polacca. Mesjanistyczny projekt odrodzenia narodu według Józefa Chobota* [w:] *Pod słońcem gnozy*, red. A. Chudzińska-Parkosadze, J. Prokopiuk, Poznań 2015, s. 99–116; *Spirytyzm wystawiony, „Twórczość”* 2014, nr 11, s. 89–104; *Peintres de l’âme, „Konteksty”* 2013, nr 3, s. 180–186; *Anthropos w świecie Mariana Gruźewskiego, „Hermion”* 2013, nr 2, s. 131–140; *„Świątynie ducha” przeciw „pożodze materializmu”*. *Wizje zagłady i odrodzenia w polskim okultyzmie przełomu XIX i XX wieku* [w:] *Czas Apokalipsy. Koniec dziejów w kulturze od późnego średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2012, s. 13–20; *Eusapia Palladino w Warszawie. Akt założycielski polskiego spirytyzmu, „Hermion”* 2012, nr 1, s. 176–185; *Demoniczne alter ego. Kłopoty z prawdą w mediumizmie końca XIX wieku* [w:] *Prawda i fałsz*, Łomża 2010, s. 389–407; *O pewnej próbie uzgodnienia metafizyki z techniką: przypadek zwierciadła* [w:] *Zwierciadło*, Wrocław 2009, s. 37–42; *Kochankowie z zaświatów. Sukuby i inkuby a wiedza metapsychiczna w Polsce (1850–1939)* [w:] *Co kochamy. Polacy w poszukiwaniu*

trzeba koniecznie zwrócić uwagę na poświęcone filozofii Juliana Ochorowicza prace Barbary Skargi²³ czy Piotra Ziemskiego²⁴. Wszystkich istotniejszych tekstów nie sposób byłoby tu jednak wymienić, więc – w miarę potrzeby – powoływać się będę na nie w tekście.

Natomiast jeśli chodzi o nowsze zachodnie prace, przedstawiające inne, niezwiązane już z polską specyfiką oblicza spirytyzmu, warto tu wspomnieć książki Johna Warne'a Monroego *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*²⁵ oraz Simone'a Natale'a *Supernatural Entertainments*²⁶. Oczywiście publikacji różnej wartości, dotyczących omawianej tu tematyki, powstaje niezwykle dużo, przede wszystkim w kręgu anglosaskim, francuskim, włoskim, a także – w związku z żywotnością różnych postaci spirytyzmu i mediumizmu w Brazylii oraz innych krajów Ameryki Łacińskiej – portugalskim i hiszpańskim. Z prac istotnych o bardziej ogólnym znaczeniu należałoby tu przede wszystkim wskazać antologię pod redakcją Massima Introvigne²⁷, znanego badacza nowych ruchów religijnych i twórcy turyńskiego Center for Studies on New Religions (CENSUR), a także książki Régisa Ladous²⁸ oraz Stefano Beveriniego i Daniela Nacucchi²⁹ czy – bardziej już popularne w zakroju, mogące posłużyć jako elementarne wprowadzenia – publikacje

wartości, Łomża 2009, s. 141–157; *Podróż poza zmysły w kulturze okultystycznego przełomu* [w:] *Podróż i literatura: 1864–1914*, Warszawa 2008, s. 473–483; *Dlaczego zjawa ma ciało? Spór o materializację na przełomie XIX i XX wieku* [w:] *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*, Warszawa 2007, s. 264–275.

²³ B. Skarga, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm* [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1975, s. 92–136.

²⁴ P. Ziemiński, *Spory wokół filozofii Juliana Ochorowicza*, „Nowa Krytyka” 1996, nr 7, s. 171–185.

²⁵ J.W. Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, London 2008.

²⁶ S. Natale, *Supernatural Entertainments. Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*, Bloomington 2016.

²⁷ *Lo Spiritismo*, a cura di M. Introvigne, Torino 1989.

²⁸ R. Ladous, *Le spiritisme*, Paris 1989.

²⁹ S. Beverini, D. Nacucchi, *Il mondo dello spiritismo*, Roma 1991.

Martine Laffon³⁰ i Giovanniego Sciuto³¹. Dominują jednak ujęcia dokonane z perspektywy jednej dziedziny naukowej, a więc antropologii (w szczególności należałoby wskazać studia porównawcze Marion Aubrée³², niekiedy przy współpracy François Laplantine'a³³), socjologii (publikacje Yvonne Castellan³⁴ oraz Jacques'a Lantiera³⁵) i etnologii (m.in. prace Christine Bergé³⁶, Claudii Fonseca³⁷ i reprezentującego skrajną prawicę francuską, zawsze silnie zainteresowaną tradycjami ezoterycznymi, Christiana Boucheta³⁸), psychologii i psychoanalizy (prace Pascala Le Maléfana³⁹, Djohara Si Ahmeda⁴⁰, Alana Gaulda⁴¹, R. Laurence'a Moore'a⁴²), wreszcie religioznawstwa (książka głośnej publicystki Djénane Kareh Tager⁴³). Najliczniejsze są jednak publikacje pisane z perspektywy historycznej, poświęcone w szczególności narodzinom i wczesnym stadiom spirytyzmu

³⁰ M. Laffon, *C'est quoi le spiritisme?*, Paris 1995.

³¹ G. Sciuto, *Guide du spiritisme*, Paris 1991.

³² M. Aubrée, *Les nouveaux mouvements religieux: La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste*, „Ethnologie Française” 2000, no. 4, s. 591–599; *eadem*, *Brésil: santé mentale et sphère magico-religieuse*, „Revue Tiers Monde” 2006, no. 187, s. 547–556.

³³ M. Aubrée, F. Laplantine, *La Table, le Livre et les Esprits: Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre la France et le Brésil*, Paris 1990.

³⁴ Y. Castellan, *Le spiritisme*, Paris 1995.

³⁵ J. Lantier, *Le spiritisme: L'aventure d'une croyance*, Paris 1971.

³⁶ C. Bergé, *La voix des Esprits. Etechnologie du spiritisme*, Paris 1990; *eadem*, *Transe et médiumnité en pays spirite*, „Archive des Sciences Sociales des Religions” 1992, no. 79, s. 37–46.

³⁷ C. Fonseca, *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien*, „Archive des Sciences Sociales des Religions” 1991, no. 73, s. 125–139.

³⁸ C. Bouchet, *Spiritisme, Puiseaux*, Paris 2004.

³⁹ P. Le Maléfan, *Folie et spiritisme: Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars. 1850–1950*, Paris 1999.

⁴⁰ D. Si Ahmed, *Comment penser le paranormal: psychanalyse des champs limites de la psyche*, Paris 2006.

⁴¹ Zarys badań psychologicznych w ich powiązaniach ze spirytyzmem przedstawił Alan Gauld w książce *The Founders of Psychical Research*, London 1968.

⁴² R.L. Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, New York 1977.

⁴³ D. Kareh Tager, *Le spiritisme*, Paris 2006.

i mediumizmu (warto tu wskazać m.in. prace Slatra Browna⁴⁴, Howarda Kerra⁴⁵, Jeana Prieura⁴⁶, Guillaume’a Cucheta⁴⁷, Nicole Edelman⁴⁸, Henriego F. Ellenbergera⁴⁹). W tej perspektywie historycznej mieszczą się również ostatnie partie książki Mario Méndeza Bejarano poświęconej dziejom filozofii hiszpańskiej od początków do progu XX stulecia⁵⁰, jak też artykuł Françoise Parot, w którym dowodzi ona, że „nauka pozytywna” XIX w. była wytworem spirytyzmu⁵¹. Szczególne miejsce na tym tle zajmuje oczywiście książka Alex Owen o roli kobiet w angielskim spirytyzmie epoki wiktoriańskiej⁵².

Prolog: od nekromancji do spirytyzmu

Podstawowa teza spirytyzmu głosząca, że istnieje świat nadmysłowy zamieszkaný przez duchy, z którymi można nawiązać kontakt, pojawiała się od zarania dziejów we wszystkich epokach i kulturach. Przybierała jednak różne postacie. W Europie była ona rdzeniem nekromancji⁵³, o której wspominają dokumenty, święte

⁴⁴ S. Brown, *The Heyday of Spiritualism*, New York 1970.

⁴⁵ H. Kerr, *Mediums, Spirit Rappers, and Roaring Radicals: Spiritualism in American Literature, 1850–1900*, Urbana 1972

⁴⁶ J. Prieur, *Allan Kardec et son époque*, Monaco 2004.

⁴⁷ G. Cuchet, *Le retour des esprits: la naissance du spiritisme sous le Second Empire*, „Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine” 2007, no. 4–6, s. 74–90.

⁴⁸ N. Edelman, *Allan Kardec, le prophète du spiritisme*, „L’Histoire” 1987, no. 98, s. 62–69; eadem, *Spiritisme et politique*, „Revue d’Histoire du XIXe siècle” 2004, no. 28, s. 149–161.

⁴⁹ H.F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l’inconscient*, Paris 2008.

⁵⁰ M. Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid 2000 (dwa ostatnie rozdziały poświęcił on hiszpańskiej myśli ezoterycznej XIX wieku – XIV: *El espiritismo*, s. 515–533; XV: *La teosofía*, s. 534–542).

⁵¹ F. Parot, *Honorer l’incertain: la science positive du XIXe siècle enfante le spiritisme*, „Revue d’Histoire des Sciences” 2004, no. 57, s. 33–63.

⁵² A. Owen, *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*, Chicago 1989 (publikowana również pod tytułem *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*).

⁵³ Nazwa pochodzi od greckich słów νεκρός – martwy i μαντεία – wróżenie.

księgi i literatura kolejnych epok. W Grecji nekromancja, obok onejromancji, czyli sztuki wróżenia ze snów, była główną gałęzią wróżb naturalnych (*atechnos*), mających objaśniać znaki zsyłane przez bogów. O praktykach z nimi związanych pisał m.in. Homer (VIII w. p.n.e.) w jedenastej pieśni *Odysei*, gdzie – podczas obrzędu przywołującego wieszczę Tejrezjasza – pojawiają się też inni zmarli, a ich wysłuchanie i ewentualne spełnienie prośb staje się warunkiem pomyślnego rozstrzygnięcia losu Odyseusza⁵⁴. Z kolei Herodot (ok. 484–ok. 426 p.n.e.) w piątej księdze *Dziejów* notował, że jeden z siedmiu mędrców starożytnej Grecji, a zarazem drugi tyran Koryntu, Periander (627–585 p.n.e.), „wyprowadził gońców ponad Acheron rzekę do wyroczni przez wywoływanie zmarłych wieszczącej”⁵⁵. Wyrocznia ta nie była wyjątkiem, bowiem w większości podobnych sanktuariów tamtych czasów wiedza o zjawiskach, które od drugiej połowy XIX w. obserwowano na seansach spirytystycznych, nie była obca. Praktyki nekromantyczne znane były również Rzymianom. Ich ślady można znaleźć m.in. w *Żywotach cesarów* Swetoniusza (ok. 69–126), gdzie Neron miał się skarżyć, że „niepokoi go cień matki, ścigają bicze Furii oraz ich płonące żagwie. Co więcej, usiłował przez święte obrzędy wedle praktyki magów wywołać ducha Agryppiny i ubłagać go”⁵⁶.

O praktykach nekromantycznych wspomina również Biblia w najbardziej bodaj znanej opowieści o Saulu, który – opuszczony i odrzucony przez Boga – wyruszył do czarownicy z Endor prosić, by przywołała ducha proroka Samuela (1 Sm 28,7–19). Judaizm – a za nim chrystianizm – zakazywały jednak surowo podobnych praktyk. Księga Powtórzonego Prawa upominała zatem: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by [...] pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni” (Pwt 18,10–12), Księga Kapłańska natomiast za zlekceważenie tego nakazu przewidywała okrutną śmierć: „Jeżeli jaki mężczyzna albo jaka kobieta będą wywoływać duchy albo wróżyć, będą ukarani śmiercią.

⁵⁴ Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 2004, s. 224–252.

⁵⁵ Herodota *Dzieje*, przeł. A. Bronikowski, Poznań 1862, s. 381, późniejsze wydanie: Herodot, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, Warszawa 1954.

⁵⁶ Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, t. 2, przeł., wstęp i koment. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004, s. 425.

Kamieniami zabijecie ich. Sami ściągnęli śmierć na siebie” (Kpł 20, 27). Nie znaczy to jednak, że praktyk tych całkowicie zaniechano. O nekromancję oskarżano nawet papieża Benedykta IX (1012–1056), Grzegorza VI (ok. 1000–ok. 1047) czy Grzegorza VII (1015–1085).

W późniejszych czasach praktyki nekromantyczne przypisano m.in. Paracelsusowi (1493–1541), który z tego powodu musiał opuścić Bazyleę. Za nekromantów uważano też Johna Dee (1527–1608 lub 1609) i jego współpracownika, a zarazem medium – Edwarda Kelley’ a (1555–1594). Podobną legendą w Polsce został otoczony Jan Twardowski, czyli w istocie Laurentius Dhur, utożsamiany z legendarnym Mistrzem Twardowskim, który miał wywołać ducha Barbary Radziwiłłówny (1520–1551). Zazwyczaj jednak o istnieniu nekromancji świadczyły rozliczne wzmianki, w których ją potępiano, jak choćby w *Informacji Matematycznej rozumnie ciekawego Polaka* Wojciecha Bystrzonowskiego (1699–1782)⁵⁷.

O ostatecznym kształcie spirytyzmu przesądził jednak szwedzki wizjoner Emanuel Swedenborg (1688–1772) i niemiecki lekarz-magnetyzer Franz Anton Mesmer (1734–1815), do których przede wszystkim odwoływali się pierwsi zwolennicy tego nurtu. Uznali oni bowiem Swedenborga za wyjątkowo silne medium, a także chętnie przyjmowali jego ideę istnienia pomiędzy Bogiem i ludźmi duchów, które mogą komunikować się z żyjącymi. Od Mesmera natomiast przejęli podstawową dla spirytyzmu technikę transu.

Wprawdzie najczęściej za założycielki ruchu uważa się siostry Fox, jednak miał on wcześniejszych orędowników zarówno w Europie, jak i Ameryce, działających niezależnie od siebie. Za oceanem był nim Andrew Jackson Davis (1826–1910), nazywany też „Janem Chrzcicielem anglosaskiego spirytyzmu”. Jego przekazy zostały spisane przez wielbego Williama Fishbougha i w 1847 r. opublikowane pod tytułem *The Principles of Nature, her Divine Revelations and a Voice to Mankind* (*Zasady natury, jej boskie objawienia i głos ludzkości*)⁵⁸.

⁵⁷ *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1, wybór i red. nauk. M. Skrzypek, Warszawa 2000, s. 253.

⁵⁸ A.J. Davis, *The Principles of Nature, Her Divine Revelations and a Voice to Mankind*, New York 1847.

W Europie natomiast pierwsze eksperymenty spirytystyczne przeprowadzał Louis Alphonse Cahagnet (1809–1885). Zaczął on jeszcze w 1845 r. zbierać przekazy na temat życia pozagrobowego pochodzące od ludzi znajdujących się w śnie somnambulicznym. Złożyły się one na opublikowaną w 1848 r. książkę *Magnétisme: Arcanes de la vie future dévoilée* (*Magnetyzm: arkana życia przyszłego odsłonięte*)⁵⁹. W tym też roku Cahagnet rozpoczął eksperymenty z Adèle Maginot, za pośrednictwem której zaproszeni goście mogli kontaktować się ze zmarłymi, lecz musieli składać pisemne oświadczenia na temat prawdziwości uzyskanych informacji.

Dopiero jednak za sprawą młodziutkich siostr Fox – Margaret (1836–1893) oraz Kate (1838–1892) – praktyki spirytystyczne szeroką falą ogarnęły oba kontynenty. Siostry te bowiem w 1848 r. zastosowały prosty kod (liczba stuknięć oznaczała konkretne słowo lub literę alfabetu) do nawiązania kontaktu z duchem mającym nawiedzać ich dom w Hydesville, w stanie New York. Metodę tę zaprezentowały one w następnym roku na swym pierwszym publicznym pokazie, który odbył się w Rochester (Corinthian Hall), a ponieważ była łatwa do wykorzystania, rozpowszechniła się błyskawicznie. Kolejne pokazy, dawane w 1850 r. w Nowym Yorku, zdobyły już tak ogromną popularność, że przyciągnęły najbardziej znanych pisarzy, polityków i dziennikarzy, jak: James Fenimore Cooper, Nathaniel Parker Willis, George Bancroft, William Cullen Bryant, Horace Greeley czy William Lloyd Garrison⁶⁰. Wieści o tych praktykach błyskawicznie przedostały się za ocean.

Europejskiemu spirytyzmowi w jego początkowej fazie kształt nadał jednak przede wszystkim Allan Kardec (właśc. Hipolyte Léon Denizard Rivail, 1804–1869). W 1855 r. wziął on udział w eksperymencie przeprowadzanym w domu pani Plaine-maison. Spotkał tam René Taillandiera (1817–1879), literata i historyka, członka francuskiej Akademii Nauk, który zainteresował go zjawiskami obserwowanymi na seansach. Wpłynęły

⁵⁹ L.A. Cahagnet, *Magnétisme: Arcanes de la vie future dévoilée*, Paris 1848.

⁶⁰ D.S. Reynolds, *Walt Whitman's America: A Cultural Biography*, New York 1995, s. 263.

one na Kardeca do tego stopnia, że zaczął gromadzić protokoły z kolejnych posiedzeń i publikować książki, tworząc zarazem podwaliny spirytyzmu, a jego *Le Livre des Esprits* (Księga duchów)⁶¹ i *Le Livre des Médioms* (Księga mediów)⁶² stały się ostatecznie klasyką spirytyzmu.

Według Kardeca spirytyzm należało uznać za gałąź nauki, posługiwał się bowiem metodą eksperymentalną. Przekazy otrzymywane na seansach stanowiły – jego zdaniem – dowód istnienia duszy i jej nieśmiertelności, pozwalały wnikać w rzeczywistość nadzmysłową i ją rozpoznawać. Jej centrum stanowił Bóg miłosierny i sprawiedliwy, podobnie jak w religiach abrahamicznych, lecz kardecyzm odrzucał ideę wiecznego potępienia, przyjmował natomiast koncepcję reinkarnacji jako niezbędnego czynnika ewolucji duchowej. Dawał też wskazówki dotyczące kwestii społecznych, np. potępiał wojny i karę śmierci oraz propagował równouprawnienie płci.

Oba nurty – anglosaski i romański – rywalizowały ze sobą, ale też do pewnego stopnia wzajemnie się inspirowały. Silnie przy tym oddziaływały na kulturę, lecz jednocześnie przerażały się czasem w formy karykaturalne, szalbierskie czy komercyjne. Wystawiało to ruch na łatwą krytykę wielu środowisk, zwłaszcza naukowych i tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, które zaczęły obawiać się jego popularności. Wyśmiewano go również w licznych wypowiedziach publicystycznych i pamfletach.

Niezwykłe zjawiska obserwowane na seansach oraz idea, że kontakt z duchami może być rodzajem doświadczenia przynoszącego pełniejsze poznanie, przyciągnęły jednak do ruchu największe autorytety naukowe (m.in. Williama Crookesa, Olivera Lodge'a, Frederica Williama Henry'ego Myersa, Johanna Karla Friedricha Zöllnera, Cesarego Lombrosa, Enrica Morselliego, Charlesa Richeta, Camille'a Flammariona, Alberta von Schrenck-Notzinga, Alfreda Russela Wallace'a, Juliana Ochorowicza), a także słynnych polityków (np. Abrahama Lincolna, Arthura Balfoura, Józefa Piłsudskiego), pisarzy (m.in. Arthura

⁶¹ A. Kardec, *Le Livre des Esprits*, Paris 1857.

⁶² *Idem*, *Le Livre des Médioms*, Paris 1861.

Conana Doyle'a, Wiktora Hugo, Victoriena Sardou, Teofila Gautiera, Stanisława Ignacego Witkiewicza, Władysława Reymonta, Bolesława Prusa) i artystów (np. Jamesa Tissota, Serafina Macchiatiego, Alfonsa Muchę, Henryka Siemiradzkiego).

Spośród badaczy uznających prawdziwość zjawisk obserwowanych na seansach wielu jednak odrzuciło tzw. hipotezę spirytystyczną, która przyjmowała, że zjawiska te wykazują istnienie świata pozamaterialnego. Dowodzili oni natomiast, że fenomeny te są skutkiem nierozpoznanych właściwości ludzkiego umysłu. Walczyli też o uznanie nowego kierunku badań, który proponowali nazwać metapsychologią, mediumizmem lub parapsychologią. Z drugiej jednak strony ruch ten zorganizował się gdzieś tam w Kościoły spirytystyczne, lecz w Polsce przedwojennej – niezależnie od poglądów na naturę zjawisk – nie znajdowały one zwolenników.

1. Pierwsze wzmianki o spirytyzmie na ziemiach polskich

Początki polskiego spirytyzmu bywają zazwyczaj łączone z datą 14 kwietnia 1853 r., w tym bowiem dniu krakowski „Czas”⁶³ i „Dziennik Warszawski”⁶⁴ zamieściły pierwsze informacje o niezwykłych praktykach ogarniających z zawrotną siłą Amerykę i Europę. W rzeczywistości jednak owa, jak ją niebawem nazwano, *cholera moribus*⁶⁵, a więc zaraza obyczajowa, dotarła do nas wcześniej – możliwe, że w 1851 r., ponieważ jeden z autorów „Wędrowca”, podpisany abreviacją Z.Gr., podaje, że właśnie wówczas „kilku zręcznych szarlatanów wprowadziło w modę stoliki tańczące [...]; wprowadziło też i wywoływanie duchów dziadków, babek i stryjenek, przeważnie zaś starych ciotek, którym widocznie nie wiodło się wśród otchłani wieczności”. Wspomina on ponadto z wyraźną nostalgią (choć i potępieniem dla ludzkiej naiwności), że tamtymi czasy „w całym kraju nie

⁶³ [b.a.], *Duchy pukające i skaczące stoły*, „Czas” 1853, nr 84, s. 2.

⁶⁴ „Dziennik Warszawski” 1853, nr 98, s. 4.

⁶⁵ W. Korotyński, *Proces dra Horsta*, „Gazeta Warszawska” 1866, nr 126, s. 1.

było szanującego się domu, gdzie nie odbywano by seansów wieczornych spirytystycznych, nie notowano by i nie komentowano by, między filiżanką herbatki a kawalkiem cielęciny, odpowiedzi sławetnych duchów, wśród których naturalnie tronuwały cienie Aleksandra Macedońskiego i Wielkiego Napoleona, zwycięzcy spod Trafalgaru, lub miłego Fritza z pałąk i z tabakierką⁶⁶.

Również „Kurjer Warszawski” nadmieniał o wcześniejszych prasowych informacjach na temat „duchów stołowych, czyli pukających”⁶⁷, które jednak „się skaczkowały”, stąd przez dłuższy czas wstrzemięźliwie podchodzono do wzmianek o „walczących stołach”⁶⁸. Oczywiście pamięć bywa zawodna, a i notki prasowe trudno uznać za dostateczne dowody, jednak niewątpliwie w 1852 r. praktyki, nazwane później spirytystycznymi, były już na porządku dziennym, o czym wymownie świadczy krotchwila *Stoliki magnetyczne* Stanisława Bogusławskiego (1804–1870). Otrzymała ona bowiem w połowie 1852 r. *imprimatur* Starszego Cenzora Rady Dworu, Ludwika Tassyliona Triplina (1814–1864)⁶⁹, lecz wystawiono ją dopiero 25 maja następnego roku, a więc wówczas, gdy doniesienia prasowe – wbrew intencjom dziennikarzy – jeszcze bardziej podgrzały i tak już rozognione emocje.

Dalsze utrzymywanie ciszy wokół zjawisk szeroko omawianych zarówno w zagranicznej prasie, jak i wywoływanych w niejednym polskim domu stało się zatem po prostu niemożliwe. Zwłaszcza że zainteresowanie nimi nasiliła epidemia cholery, która latem i jesienią 1852 r. dziesiątkowała przede wszystkim ziemie Kongresówki, a szczególnie Warszawę. Po opadnięciu fali śmierci wiele osób dotkniętych żałobą podjęło eksperymenty w nadziei na podtrzymanie więzi z bliskimi zmarłymi. Pośród nich nie brakowało także koryfeuszy nauki i kultury. Dlatego

⁶⁶ Z.Gr., *Odkrycie nowego oszustwa w spirytyzmie*, „Wędrowiec” 1892, nr 1, s. 12.

⁶⁷ Takich informacji jednak nie znalazłam.

⁶⁸ „Kurjer Warszawski” 1853, nr 104, s. 520.

⁶⁹ Zob. S. Bogusławski, *Stoliki magnetyczne* [w:] *Komedy oryginalne Stanisława Bogusławskiego*, t. 3, Warszawa 1853. Pozwolenia na druk *Stolików magnetycznych* udzielił Starszy Cenzor Radca Dworu L. T. Triplin 30 lipca (czyli 18 lipca obowiązującego w Rosji starego stylu) 1852 r.

doniesienia prasowe – choć nie szczędziły ironii – były bardzo ambiwalentne, a zwłaszcza pełne oczekiwaniami na rychłe wyjaśnienie budzących sensację zjawisk. Ze szczególną pieczołowitością podawano więc do publicznej wiadomości opinie nauki i Kościoła. Te jednak także nie były jednoznaczne.

2. „Ruchy ideomotoryczne”, płyny, elektromagnetyzm, a może siły ciemności...

Jako pierwsi głos zabrali trzej profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego: Edward Fierich (1817–1896), Emilian Czyrniański (1824–1888) i Stefan Kuczyński (1811–1887), którzy w domu dziekana Katedry Okulistyki tegoż uniwersytetu, Antoniego Sławikowskiego (1796–1870), osobiście przeprowadzili eksperyment testujący doniesienia o wprawianiu w ruch stołu jedynie przy pomocy położonych na nim dłoni połączonych małymi palcami. Szczegółowy protokół z tej próby otrzymał krakowski „Czas”⁷⁰, który nie omieszkiał opublikować go już 16 kwietnia. Usuwał on wszelkie wątpliwości – pierwsze poruszenia stołu zaobserwowano po 25 minutach, a po około pięciu kwadransach mebel zaczął przemieszczać się z taką siłą, że trzeba było wstać i usunąć krzesła, by nie tamowały drogi. Ostatecznie stół wykonał trzy obroty, przy ostatnim doznając uszczerbku. Relacja ta potwierdzała wprawdzie to, co prasa najczęściej kwestionowała, lecz podawała wyłącznie fakty bez jakiegokolwiek próby ich objaśnienia. Protokół nie wskazywał też na konieczną dla powodzenia eksperymentu obecność medium, a jedynie w ostatnim zdaniu wspominał o dwóch uczestniczących w eksperymencie pannach. Tajemnicą poliszynela było jednak, że chodziło o Marię (1832–1875) i Józefę (1833–1911), córki krakowskiego księgarza i drukarza, Józefa Czecha (1806–1876). Szczególnie starsza z nich, Maria, uchodziła za wyjątkowo uzdolnioną w tej materii.

Tożsamość owych – jak pisał Stanisław Wasylewski (1885–1953) – polskich sióstr Fox, mimo wzbudzanych przez nie emocji, uległaby może zapomnieniu, gdyby nie prywatna

⁷⁰ S. Kuczyński, *List o skaczących stołach*, „Czas” 1853, nr 87, s. 2.

korrespondencja. Między innymi Franciszek Wężyk (1785–1862) w liście do Kajetana Koźmiana (1771–1856) z 20 kwietnia 1853 r. pisał, że to właśnie „córki księgarza Czecha wprawiały w ruch stoły, szafy, poduszki i obrazy”⁷¹, a ponadto dodawał, iż świadkiem owych pokazów był także rektor kolegium pijarów w Krakowie, ks. Adam Kacper Jakubowski (1801–1882), który został całkowicie przekonany o prawdziwości demonstrowanych zjawisk. Miało to niemałe konsekwencje, ponieważ ks. Adam Jakubowski miesiąc później opublikował w „Czasie” artykuł *Kilka uwag w zastosowaniu do obrotów stołowych, wypukiwań i magnetyzmu zwierzęcego*⁷², który niebawem ukazał się również jako oddzielna, piętnastostro-nicowa broszurka⁷³. Tekst ten zawierał nie tylko próbę wyjaśnienia wspomnianych zjawisk, ale także ich religijną ocenę. Pierwszym jednak, który już 23 kwietnia 1853 r. przedstawił hipotezę objaśniającą zagadkowe ruchy stołów i innych przedmiotów, był warszawski fizyk Andrzej Radwański (1800–1860)⁷⁴.

Radwański sądził, że łańcuch położonych na stole dłoni wytwarza prąd galwaniczny, ten zaś działa na stół dokładnie tak samo, jak dzieje się to w eksperymentach fizycznych, gdy „prąd galwaniczny jednego ciała obudza w innych ciałach prądy galwaniczne”. Zauważał też, że „wilgotność rąk jest tu nieodzownie konieczną”⁷⁵, ponieważ w przeciwnym razie prąd nie może przepływać. Natomiast to, że ruchy stołu są zgodne z poleceniami, a odpowiedzi sensowne, tłumaczył Radwański procesami fizjologiczno-psychologicznymi zachodzącymi w eksperymentujących osobach. Według niego to one znały odpowiedzi i w istocie to one bezwiednie kierowały poruszeniami stołu poprzez wytworzony obwód elektryczny. Podstawą do sformułowania tej hipotezy stały się doświadczenia prowadzone pomiędzy 18 a 20 kwietnia 1853 r., w Warszawie, w domu 1078a przy

⁷¹ *Korespondencja literacka Kajetana Koźmiana z Franciszkiem Wężykiem (1845–1856)*, oprac. S. Tomkowicz, Kraków 1913, s. 141.

⁷² A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu do obrotów stołowych, wypukiwań i magnetyzmu zwierzęcego*, „Czas” 1853, nr 115, s. 1–2. Zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 167–174.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ A. Radwański, *Stoły krążące*, „Gazeta Codzienna” 1853, nr 107, s. 3.

⁷⁵ *Ibidem*.

ulicy Granicznej (późniejsza Graniczna 6). Według relacji fizyka ruchy stołu obserwowano niemal natychmiast po złączeniu dłoni i bywały one tak dynamiczne, że przerywały łańcuch rąk. Poza tym stół ten poruszał się zgodnie z poleceniami, pod warunkiem, że uwzględniały one jego budowę, odpowiadał też na pytania, stosując się do przyjętego kodu (jedno stuknięcie oznaczało „tak”, cisza oznaczała „nie”) oraz wystukiwał prawidłowe odpowiedzi na pytania dotyczące liczb, np. wyniki z tablicy Pitagorasa, wiek różnych osób, liczbę dzieci, godzinę itp. Dla sparaliżowanego już wówczas Radwańskiego eksperymenty te wiązały się prawdopodobnie z nadzieją na poszerzenie możliwości działania osób dotkniętych podobnym nieszczęściem.

Kolejną hipotezę opublikował w „Gazecie Warszawskiej” z 4 maja 1853 r. inny fizyk – Stanisław Przysiański (1820–1887)⁷⁶. Według niego stoły były popychane przez mimowolne ruchy zmęczonych bądź napiętych mięśni. Na ruchy te miały też wpływać emocje, nacisk ubrania czy zmiana układu ciała. Idea mimowolnego działania została już jednak sformułowana ponad rok wcześniej przez Williama Benjamina Carpentera (1913–1885), który w sprawozdaniu z 12 marca 1952 r. dla Royal Institution of Great Britain stwierdzał, że poruszenia stołów wywołują właśnie niezależne od woli napięcia mięśni, które nazwał „ruchami ideomotorycznymi”⁷⁷.

Jeszcze nie przycichły echa artykułów obu fizyków, gdy w Warszawie, tuż przed 19 maja⁷⁸, ukazała się książka *Stoły wędrujące. Szkic pół-naukowy, pół-humorystyczny* Juliana Floriana Horaina (1821–1883). Autor na wstępie zaznaczał, że pomysł porozumiewania się z duchami za pomocą nóg stołowych uważa za niedorzeczny, natomiast zainteresował go fenomen „okręcania się stołu bez widocznego współdziałania siły fizycznej”⁷⁹, zwłaszcza że sam był świadkiem podobnych zjawisk. Następnie opisał liczne eksperymenty i próby objaśniania ich wyników, przychylając się ostatecznie do hipotezy

⁷⁶ S. Przysiański, *Obracanie stolików*, „Gazeta Warszawska” 1853, nr 116, s. 4.

⁷⁷ W.B. Carpenter, *On the Influence of Suggestion in Modifying and Directing Muscular Movement, Independently of Volition*, „Proceedings of the Royal Institution of Great Britain” 1852, s. 147–153.

⁷⁸ *Wiadomości krajowe*, „Dziennik Warszawski” 1853, nr 127, s. 2.

⁷⁹ J. Horain, *Stoły wędrujące...*, s. 5.

tw. ruchów ideomotorycznych. Przy okazji wspomniał też o nastrojach, jakie tamtej wiosny zapanowały w Warszawie, a także dokonał klasyfikacji postaw wobec owych – sprawiających wrażenie nadzwyczajnych – zjawisk. Pisał zatem:

Już teraz oprócz niewierzących, a do tych po największej części liczą się ludzie nauki i z badaniami w sferze nauk przyrodzonych obznajmieni, podzielić można towarzystwo nasze na realistów, to jest wierzących w ruch stolików drganiem mimowolnym mięśniów popchniętych; magnetystów, widzących w tym ruchu wpływ bezpośredni płynu magnetycznego; nareszcie na spirytualistów, uważających stoliki za obdarzone wolą i rozumem wyższym od ludzkiego (zgadywać mają przyszłość i znają teraźniejszość, liczbę lat, pieniędzy, osób etc.) i mową (odpowiadają na pytania właściwym sobie językiem, stukaniem)⁸⁰.

Niemal równocześnie własną koncepcję przedstawił w krakowskim „Czasie” wspomniany już ks. Adam Kacper Jakubowski⁸¹. Duchowny ten pełnił wówczas obowiązki rektora Kolegium Zakonu Pijarów w Krakowie, a zatem jego głos nabierał szczególnego znaczenia w ogólnym chaosie wznieconym przez liczne doniesienia i eksperymenty. Proponowane przez niego rozstrzygnięcia odznaczały się przy tym inwencją i tolerancją, które ściągnęły na niego bezwzględną krytykę bardziej konserwatywnych środowisk katolickich.

Dla ks. Jakubowskiego nie ulegało wątpliwości, że stoły porusza jakaś siła – może duchowa, a może materialna. Jeśli była ona materialna, badanie jej mogło przyczynić się „do wyjaśnienia wielu dotąd mało znanych albo źle pojętych zasad i prawd w nauce”⁸². Dlatego taką hipotezę należało potraktować z pełną powagą. Wówczas jednak nasuwało się pytanie: co może powodować ruch, który nie ma widocznej przyczyny? Odpowiadając na nie, ks. Jakubowski posłużył się ówczesnymi, wzorowanymi na krwiobiegu, wyobrażeniami o sposobie funkcjonowania systemu nerwowego. Zgodnie z nimi po nerwach miały rozchodzić się „płyny”, ale poglądy na ich istotę

⁸⁰ *Ibidem*, s. 44.

⁸¹ A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu...*

⁸² *Ibidem*, s. 1. Zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 170.

i właściwości bardzo się różniły. Niemniej jednak ruchy stołów powszechnie łączono z płynem magnetycznym. Tymczasem ks. Jakubowski wyróżnił trzy rodzaje płynów: eteryczny, siły oraz czucia – przy czym, mimo że nazywał je płynami, były one raczej ciągłymi, nieważkimi substancjami przenikającymi ludzkie nerwy⁸³. Równocześnie trzeci z nich – płyn czucia – miał nie brać udziału w wywoływaniu zagadkowych zjawisk. Kluczowe były natomiast płyny eteryczny i siły.

W płynie eterycznym, zdaniem ks. Jakubowskiego, powstawały obrazy rzeczywistości. Brały się one z informacji dostarczonych przez zmysły, ale nie musiały mieć odpowiedników w otaczającym świecie, ponieważ to, co należało do świata duchowego, mogło powstawać z połączenia zastanych elementów w nowe całości. Obrazy te – zarówno rzeczywiste, jak i wyimaginowane – były odzwierciedlane „w płynie przenikającym nasze nerwy, może stokroć delikatniejszym od elektryczności i magnetyzmu”⁸⁴, a następnie porządkowane przez mózg i system nerwowy, to znaczy lokowane „we właściwych sobie nitkach mózgu i nerwu sympatycznego”, gdzie przybierały „więcej lub mniej wyraźne kształty”⁸⁵, składając się ostatecznie na ludzką wiedzę. Wiedza ta, złożona ze zmysłowych obrazów, sama stawała się zmysłowa, czyli – według ks. Jakubowskiego – w jakimś sensie materialna. Podobnie siła musiała mieć materialny charakter, ponieważ materialne były skutki jej działania. Jednak ani w przypadku wiedzy, ani w przypadku siły nie dawało się określić takich parametrów, jak waga czy objętość, co dla ks. Jakubowskiego oznaczało, że znajdują się one na pograniczu świata materialnego i duchowego. W ten sposób pojęte wiedza i siła stawały się narzędziami rozumu i woli. Wiedza rozwijała się przy tym i przekształcała rzeczywistość

⁸³ Rozpowszechnione było wówczas pojęcie „płynu magnetycznego”. Wierzo, iż ciała niebieskie, Ziemia i żyjące na niej organizmy wzajemnie na siebie działają poprzez „delikatną a wszędzie rozlaną ciekość (*fluide, aether* Newtona), która wszystkie przenika istoty”, zob. m.in. J. Baudouin de Courtenay, *Rzut oka na mesmeryzm czyli Systemat wzajemnych wpływów i skutków, objaśniający teorię i praktykę magnetyzmu zwierzęcego*, Warszawa 1820, s. 8.

⁸⁴ A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu...*, s. 1. Zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 170.

⁸⁵ A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu...*, s. 1.

w relacji zwrotnej z rozumem, a siła na skutek działania woli. Wyobrażenia ogólne były tworzone przez rozum, ale wiedza dostarczała do nich konkretnych obrazów. Wola natomiast nadawała sile kierunek i używała jej do konkretnego celu.

Procesy te przebiegały jednak inaczej we śnie, zwłaszcza magnetycznym. W normalnym śnie wprawdzie wszystkie organy ludzkie działały, ale wiedza i siła były w znacznej mierze uśpione. Dlatego marzenia senne stawały się wypadkową pamięci i fantazji, bo te nie zawsze były uśpione, podobnie jak organizm, który podczas snu pracował. Natomiast we śnie magnetycznym (do którego skłaniała nie tyle potrzeba organizmu, co tajemnicza siła magnetyzera) wiedza uśpionego „jak iskra elektryczna” przenikała wiedzę magnetyzującego i znajdowała w niej odpowiedź na zadawane pytania. Czasem potrafiła też „przeniknąć wiedzę i stan osób otaczających” lub przenieść w odległe miejsca⁸⁶. Ruchy stołów powodowane były zatem siłą, która wydobywała się w takich chwilach z otaczających je osób, podobnie jak pukanie, którym stoły odpowiadały na zadawane pytania, a które w istocie ujawniało wiedzę osób biorących udział w seansach lub może „jakąś odosobnioną wiedzę przez siłę poznać się dającą”⁸⁷.

Pozostawało jeszcze rozważyć możliwość działania siły duchowej. W tym przypadku zdaniem ks. Jakubowskiego sama tylko częstotliwość występowania podobnych zjawisk nakazywałaby zastanowić się, czy nie jest to „działanie złego ducha, pragnącego często pod barwą prawd religijnych i świętych rzucić ziarno zamieszania, na miejsce chrześcijańskiej nauki wprowadzić piekielne zasady, a świat nasz dość już obciążony niedolą i słabościami pograć w przepaść urojeń i zepsucia”⁸⁸. Pogląd ten wszakże natychmiast osłabiał stwierdzeniem: „Nie sądzimy, żeby piekło występowało w tych nowych zjawiskach i mamy wyobrażenie, że te wszystkie zadziwiające objawy są skutkiem siły materialnej”⁸⁹.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 2; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 172.

⁸⁷ A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu...*, s. 1.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 1; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 169.

⁸⁹ A. J[akubowski], *Kilka uwag w zastosowaniu...*, s. 1.

Miesiąc później, a więc 22 czerwca 1853 r., „Czas” opublikował kolejny tekst podpisany inicjałami A. Dł., który swoim tytułem – *Myśli o ruchu i odpowiedziach przedmiotów nieożywionych ze stanowiska filozofii* – zapowiadał obiektywną i kompetentną interpretację ruchu stołów. Według przedstawionej w nim tezy świat przenika życiodajna siła (duch⁹⁰) i może ona, pod pewnymi warunkami i w pewnym tylko zakresie, łączyć się z materią. W chwili takiego połączenia materia ożywa, stając się ciałem, zaś siła – duszą. Życie trwa, dopóki trwa związek ciała i duszy, ale jego jakość zależy od wzajemnej relacji obu czynników. Im bardziej materia dominuje, tym słabszy będzie organizm. Zwycięstwo materii, czyli sił destrukcyjnych, prowadzi do śmierci, natomiast dominacja *spiritus vitalis* decyduje o rozwoju.

Człowiek jednak oprócz ciała i duszy ma jeszcze „jaźń, która go łączy z tym, od którego duch ogółu i materia biorą swój początek: z Twórcą całego świata, czyli z Bogiem”⁹¹. Pojawiają się więc tutaj zarówno kategorie, jakimi u schyłku wieku będzie się opisywać wiarę kultur pierwotnych (życiodajna siła zdolna ożywić materię), jak również gnostycki wątek iskry bożej pod postacią jaźni. Duch, przenikając wszystko, wie wszystko. Nie dysponuje tylko samowiedzą, lecz ma też jaźń, podobnie jak Bóg, od którego pochodzi i z którym się łączy. Jaźń panuje nad duszą, ale czasami dusza uwalnia się – np. we śnie (wówczas odpoczywa) lub w transie. W takich stanach jaźń częściowo wstępuje w zaświat, człowiek zaś do pewnego stopnia traci samowiedzę. Jego dusza łączy się natomiast z duchem i – podobnie jak on – przenika świat, który odsłania wszystkie tajemnice. Tak właśnie przebiega proces jasnowidzenia. Ale uwolniona od jaźni dusza może też, podobnie jak duch, ożywiać materię. Wówczas potrafi nadawać przedmiotom

ruch dowolny albo zażądany; przenika przedmioty, o których wiadomość zasięgnąć się pragnie, i daje odpowiedzi na uczynione sobie zapytania w sposób przez osobę rozmowę z nim

⁹⁰ Ideę siły przenikającej świat można także pod różnymi nazwami odnaleźć w wielu kulturach plemiennych. U Melanezyjczyków będzie to zatem *mana*, u Siuksów – *wakan*, u Irokezów – *orenda*.

⁹¹ A. Dł. *Myśli o ruchu i odpowiedziach przedmiotów nieożywionych ze stanowiska filozofii*, „Czas” 1853, nr 140, s. 1.

prowadzącą oznaczony, i to o tyle trafnie i prawdziwie, o ile mu ograniczająca go materia z duchem ogółu się połączyć i wspólnie z duchem ogółu w księgę tajemnic wglądać dozwala⁹².

Podobna struktura myślenia pojawi się niebawem w XIX-wiecznych zakonach magii, gdzie będzie uzasadniać skuteczność działań magicznych. Zgodnie z nią dusza pozostająca w łączności z duchem dysponuje wiedzą i siłą, którą jaźń może rozporządzać wedle własnej woli. W przypadku białej magii wola ta będzie harmonijna z wolą Najwyższego, a w przypadku magii czarnej – sprzeczna. Warunkiem wszelkich działań magicznych było więc osiągnięcie tej łączności, do czego miały prowadzić kolejne stopnie wtajemniczenia.

Analogiczny schemat przejęły także teozofia i antropozofia – każda na swój sposób, obie jednak obiecywały komuniję duszy i ducha, która otworzy nowe możliwości działania.

Myśli o ruchu i odpowiedziach przedmiotów nieożywionych, budząc z uśpienia przedchrześcijańskie formuły objaśniania świata, zapowiadały więc w istocie przebudzenie okultystyczne, które miało przyjść dopiero w ostatniej ćwierci XIX w. Znalazły one także oddźwięk u myśliciela tej miary co Bronisław Trentowski (1808–1869), o czym świadczy jego nieopublikowany ostatecznie tekst *O harcach i bredniach duchów stołowych* (1853).

Ten niewielkich rozmiarów artykuł, napisany 6 listopada 1853 r. we Fryburgu Bryzgowijskim, ujrzał światło dzienne dopiero po ponad osiemdziesięciu latach⁹³. Prawdopodobnie zawarte w nim poglądy były jednak przedstawiane i dyskutowane, bo raczej nie pozwolono, by twórcy *Demonomanii, czyli Nauki nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci* (Poznań 1844) milczeć w sprawie tak wszystkich zajmującej. Trudno też nie zauważyć wyraźnych zbieżności idei zawartych w tej zaledwie pięć i pół arkusza liczącej rozprawce z pokaźną pracą Wiktora Szokalskiego (1811–1891) *Fantazyjne objawy zmysłowe*

⁹² *Ibidem*, s. 2.

⁹³ Tekst ten znalazł się wśród rzeczy ofiarowanych wnuczce Bronisława Trentowskiego – Olimpij, następnie otrzymał go jej syn, Mścisław, który jesienią 1937 r. postanowił opublikować rozprawkę, zaniósł ją do redakcji „Kuryera Metapsychicznego”, dodatku do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”.

(t.1, 1861), choć mogło to być podobieństwo przypadkowe. Wreszcie część swych poglądów zawarł Trentowski w *Panteonie Wiedzy Ludzkiej*⁹⁴, dając tym wyraz własnego do nich przywiązania. Lecz gdyby nawet artykuł ten nie odegrał żadnej roli, warto zwrócić na niego uwagę, ponieważ w jakimś stopniu próbował rozsądzić spory, które rozgorzały wokół zjawisk przyciągających w 1853 r. uwagę zarówno całej Europy, jak i Ameryki.

Według Trentowskiego ruch stołów wywoływała siła elektromagnetyczna. Miała ona tę właściwość, że niejako „ożywiała” przedmioty, ale istoty żyjące czyniła bezwolnymi. Te tak różne skutki miały jednak tę samą przyczynę. Siła elektromagnetyczna bowiem, ukryta w każdym człowieku, działała zawsze zgodnie z wolą aktywizującej ją osoby lub grupy. Jej lub ich jaźń (albo duch – Trentowski używał obu pojęć) przenikała obiekt żywy bądź nieożywiony i działała poprzez niego. A więc podobnie jak uśpiony przez magnetyzera człowiek ulegał jego woli, tak też stół poddawał się woli otaczających go osób lub jednej z nich. Za pośrednictwem siły elektromagnetycznej przenikała go bowiem jaźń eksperymentujących i poprzez tę siłę na niego działała. „Stół, pod elektromagnetycznym łańcuchem z rąk – pisał Trentowski – staje się rozszerzeniem ciała zbiorowego osób nim zajętych, lub zjednoczeniem się z nimi całkowitym”⁹⁵. Zatem jeśli pytano o cokolwiek, stół wystukiwał prawidłową odpowiedź, gdy znały ją osoby pytające (a przynajmniej jedna z nich). Pod odpowiednio złączonymi rękami każdy przedmiot mógł stać się rodzajem przewodnika, czułego na przepływający przez niego prąd. „W drucie telegraficznym i stole jawi się bowiem – pisał Trentowski – ta sama siła, której miano Elektromagnetyzm. W obu płynie po elektromagnetycznych drganiach zawsze myśl i wola nasza. Ani jeden, ani drugi nie utaja w sobie innych duchów, odzywających się przezeń,

⁹⁴ B. Trentowski, *Panteon Wiedzy Ludzkiej lub Pantologia, Encyklopedia Wszelch Nauk i Umiejętności, Propedeutyka Powszechna i Wielki Systemat Filozofii*, t. 3, Poznań 1881, s. 678–679, 694–695, 698.

⁹⁵ Idem, *O harcach i bredniach duchów stołowych. Nieznany rękopis Bronisława Trentowskiego z 1853 roku*, „Kuryer Metapsychiczny «Dziwy Życia»” 1937, nr 14, dod. do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” 1937, nr 296. Zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 178.

krom duszy Elektromagnetyzatorów”⁹⁶. Ich wpływ zależy jednak od różnych czynników i tu właśnie Trentowski przywoływał autora *Myśli o ruchu i odpowiedziach przedmiotów nieożywionych*, według którego – jeśli wśród osób tworzących łańcuch rąk zarówno wola, jak i płyn elektromagnetyczny są podobnej siły – reakcje stołu okażą się wypadkową wpływów. Gdyby jednak wśród zebranych znalazła się osoba „powagą i wolą najmniejsza, albo też jedna, z której najwięcej wydobywa się elektromagnetycznego płynu”, wówczas stół ulegnie tylko jej⁹⁷.

W swoich wywodach Trentowski nie pominął także kwestii religijnej. Przyjął on zatem ideę autora *Myśli o ruchu i odpowiedziach przedmiotów nieożywionych*..., zakładającą, że dusza uwolniona od jaźni jednoczy się z „duchem ogólnym i wiedzą jego”, co pozwala jej poznać odpowiedzi na zadawane podczas seansu pytania⁹⁸. Równocześnie jednak uważał, iż informacje otrzymane na seansach ograniczają się jedynie do wiedzy osób okalających stół. Musi to nieuchronnie nasunąć wątpliwość: czy mamy do czynienia z jaźnią, która przenika jaźnie osób tworzących wokół stołu łańcuch i może znać tylko to, co one znają, czy też mamy – jak pisał – do czynienia z duszą, która przecież miała łączyć się z duchem posiadającym wiedzę absolutną.

Aby wątpliwość tę wyjaśnić, Trentowski zbudował wywód opierający się na założeniu, że Bóg jest Jaźnią osobistą, lecz tworząc królestwo duchów (inaczej: królestwo jaźni do Niego podobnych, czyli osobistych) wyczerpał ten rodzaj jaźni. Do królestwa tego należy jednak także Jego słowo, które stworzyło nasz świat. Zawiera on w sobie boskość, ale nie posiada jej świadomości, dlatego jest obdarzony jaźnią nieosobistą. Człowiek, mając jaźń nieosobistą, czyli boski pierwiastek, którego nie jest świadomy, tęskni do Jaźni osobistej. Równocześnie słowo Boże, kreując świat, stworzyło także działające w nim siły. Najważniejsze z nich to przyciąganie, odpychanie i ciążenie. Na wyższych

⁹⁶ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych*..., zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*..., t. 4, s. 176.

⁹⁷ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych*..., zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*..., t. 4, s. 178.

⁹⁸ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych*..., zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*..., t. 4, s. 178.

szczeblach rozwoju stają się one światłem, ciepłem i ogniem, następnie magnetyzmem, elektrycznością i elektromagnetyzmem, potem „czułościwością”, „porusliwością” i „żywotem”, wreszcie nienawiścią, miłością i odradzaniem samego siebie, a na końcu myślą, uczuciem i ludzkim Słowem, które tworzy człowieczy świat⁹⁹. Tak więc „Słowo Boże otwiera, a Słowo ludzkie zamyka Przyrodzenie”¹⁰⁰ – pisze Trentowski. „Początek staje się tu końcem, a koniec wraca do początku”¹⁰¹ – dodaje, co sugeruje, że w tym momencie możliwe jest jakieś połączenie słowa Bożego i ludzkiego. Elektromagnetyzm, mając za przodków ciążenie i ogień, a za potomków „żywot”, odradzanie samego siebie i wreszcie ludzkie Słowo, może instrumentem jego wypowiedzania uczynić nawet stoły. Ale dotyczy to tylko ludzkiego Słowa. Dlatego w eksperymentach ze stołami wszystko pochodzi wyłącznie od człowieka. Nie może tu być mowy o udziale jakichkolwiek bytów nadprzyrodzonych przywołanych przez człowieka. Istnieje jednak potencjalna możliwość kontaktu, ponieważ w każdym znajduje się nieśmiertelny i pełen boskości „wewnętrzny człowiek”, który przynależy do tamtego świata. Może on czasami, ale tylko wtedy, „gdy Bóg mu dopuści”, ujrzeć „Boga i rzeczy boże”. W żadnym natomiast przypadku „świat tamten nie odmyka się na zawołanie nasze”¹⁰². A zatem wiara, że jakiegokolwiek praktyki pozwolą choćby na chwilę spojrzeć za zasłonę oddzielającą oba światy, jest zwykłym zabobonem. Dlatego Trentowski popierał duchowieństwo, które ich zakazywało. Dodawał też, że „zabobon, kryjący się pod świętą płaszcz wiary, szkodzi najmocniej wierze”, ma ponadto polityczny kontekst. „W dwu częściach kraju – pisał – rozkazuje

⁹⁹ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*, „Kuryer Metapsychiczny <Dziwy Życia>” 1937, nr 15, dod. do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego” 1937, nr 332; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 181.

¹⁰⁰ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 181.

¹⁰¹ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 181.

¹⁰² B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*, „Kuryer Metapsychiczny <Dziwy Życia>” 1938, nr 4, dod. do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego” 1938, nr 88; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 190.

nam innowierca [...]. Jeżeli policzymy duchy stołowe do wiary naszej, krzykną na nas ze wszech stron i słusznie «Zabobonni!». A korzystając z wydarzenia tego, nie pozwolą np. żadnemu Polakowi, jako w Ameryce żadnemu Indianinowi, być księdzem!»¹⁰³

Równocześnie nie straszyl Trentowski złymi mocami, które nieść miały zgubę miłośnikom nowych praktyk. Bałamutne i niezrozumiałe przekazy spisywane na seansach nie pochodziły według niego ze świata mroku, lecz powstawały na skutek chaosu lub frywolności myśli seansujących osób, a gdy nie formuływały one żadnych odpowiedzi, nadmiernie nagromadzona siła elektromagnetyczna uwalniała się w spontaniczny i przypadkowy sposób, tworząc bezładne komunikaty¹⁰⁴.

Zanim jednak Bronisław Trentowski zdążył przelać na papier swoje przemyślenia, ukazała się drukiem niewielkich rozmiarów książeczka *O poruszeniu i wróżbiarstwie stołów*¹⁰⁵ Walego Wielogłowskiego (1805–1865). Cieszył się on powszechnym szacunkiem jako wydawca i księgarz, a ponadto uczestnik powstania listopadowego oraz działacz Stowarzyszenia Ludu Polskiego odznaczony krzyżem *Virtuti Militari*. Wielogłowski był również posłem Sejmu Krajowego we Lwowie, jak też członkiem Rady Miejskiej Krakowa. W założonej przez siebie księgarni prowadził salonik literacki i czytelnię, a jednocześnie kierował własnym Wydawnictwem Dziel Katolickich, Naukowych i Rolniczych. Należał zatem do intelektualnego establishmentu Krakowa i mógł – zwłaszcza w ogólnym zamęcie wywołanym falą eksperymentów – skutecznie kształtować opinie, tym bardziej, że wydawane przez siebie książki kolportował we wszystkich zaborach.

Wielogłowski nie zaprzeczał realności wielu obserwowanych na seansach faktów, przyjmował je nawet dość otwarcie,

¹⁰³ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 191.

¹⁰⁴ B. Trentowski, *O harcach i bredniach duchów stołowych...*, „Kuryer Metapsychiczny «Dziwy Życia»” 1938, nr 3, dod. do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” 1937, nr 46; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 188.

¹⁰⁵ W. Wielogłowski, *O poruszeniu i wróżbiarstwie stołów*, Kraków 1853. Datą 17 września 1853 r. opatrzył *imprimatur* Starszy Cenzor, asesor kolegiálny J. Papłoński czwarty tom „Biblioteki Warszawskiej”, która odnotowała pojawienie się tej książki na rynku wydawniczym.

lecz nadawał im sens głęboko religijny, twierdząc, że z woli Boga przypominają one o świecie pozazmysłowym, ponieważ ludzie zdawali się już o nim nie pamiętać i zbyt często żyli, jakby go nie było. Równocześnie potępiał wywoływanie duchów, zwłaszcza wówczas, gdy sprowadzało się ono do zwykłej zabawy. Praktyki te niosły też jego zdaniem szkodliwe następstwa zarówno dla ciała, jak i duszy¹⁰⁶. Rozprawka ta mogła przesądzić o uznaniu Wielogłowskiego za bezprzykładnie kornego, gorliwie wyznającego i broniącego spraw Kościoła¹⁰⁷, lecz mimo wszystko „Przegląd Poznański” przyjął ją krytycznie¹⁰⁸. Co prawda, zaakceptował wybrane fragmenty (zwłaszcza tezę, że Bóg zezwolił na tę „parodię wiary i przedrzeźniania diabelskie”, by upokorzeni i zawstydzeni swą łatwowiernością oraz zuchwalstwem ludzie powrócili na drogę prawdy¹⁰⁹), lecz jednocześnie zarzucał m.in., że wspomina „o świecie pośrednim w sposób zgoła niekatechizmowy”¹¹⁰.

Pismo nie darowało też przy okazji ks. Jakubowskiemu jego umiarkowanego stanowiska, ironizując: „mniema, że powiedział coś głębokiego, kiedy zaręcza, że wynalazł płyny siły i wiedzy”¹¹¹.

Wkrótce zresztą, właśnie na łamach „Przeglądu Poznańskiego”, miał pojawić się tekst *O stołach wirujących* współzałożyciela i późniejszego generała zakonu zmartwychwstańców, ks. Piotra Semeneni (1814–1886), wymierzony przeciwko podobnym eksperymentom. Tekst ten został napisany w Rzymie 19 października 1853 r., a otwierał osiemnasty tom pisma¹¹².

Ksiądz Semenenko wyróżnił w nim dwa aspekty analizowanych zjawisk: naturalny i nadnaturalny. W pierwszym przypadku miała je wywoływać siła magnetyczna, której wpływ był jednak wyraźnie ograniczony. Mogła ona bowiem skłaniać ludzi i przedmioty do nakazanych myślą i wolą magnetyzera poruszeń, ale nie mogła powołać do istnienia rozmaitych bytów

¹⁰⁶ W. Wielogłowski, *O poruszeniu i wróżbiarstwie stołów...*, s. 75.

¹⁰⁷ L. Dębicki, *Portrety i sylwetki z dziewiętnastego stulecia. Serya I*, Kraków 1905, s. 30.

¹⁰⁸ [b.a.], *Wiadomości bieżące*, „Przegląd Poznański” 1853, t. 17, s. 79–82.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 80.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 81.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 80–81.

¹¹² P. S[emenenko], *O stołach wirujących. List Ojca P.S. do jednej Polki*, „Przegląd Poznański” 1854, t. 18, s. 1–14.

o wyraźnie zaznaczonych indywidualnościach, utożsamiających siebie z aniołami, duszami zmarłych, geniuszami itp. Dla ks. Semenienki oczywiste było, że w ten sposób mogą przejawiać się tylko moce piekielne: bo czyż nauka Kościoła nie przestrzegała „żeby diabłu nie wierzyć, kiedy się przemienia w anioła dobrego”, a rytuał rzymski czyż nie dodawał, „żeby egzorcysta nie wierzył diabłu, kiedy się nazywa duszą jakiejś osoby zmarłej. Bo właśnie pod tymi dwiema postaciami zwykł diabeł do ludzi przychodzić: albo jako anioł dobry, albo jako dusza jakiegoś nieboszczyka”¹¹³. Dlatego też ks. Semenenko upominał, że ilekroć

przychodzi jakaś niewidoma, tajemnicza osobistość, która się tym lub tamtym nazywa imieniem, tyle razy jest rzeczą, jeśli nie absolutnie pewną, tedy zawsze najprawdopodobniejszą, najpewniejszą, najniemylniejszą, że jest to diabeł, a z naszej strony rzeczą jest nie tylko najroztropniejszą, ale i konieczną, niezbędną, nakazaną przypuścić, że to nie kto inny jest tylko ten nasz wieczny nieprzyjaciel, z którym nie ma sojuszu ani ugody¹¹⁴.

Zagrożenie, które tak wyraźnie widział ks. Semenenko w wymiarze nadprzyrodzonym, według niego nie mijało również w obszarze uznawanym za domenę działania praw natury. Używanie magnetyzmu pozbawiało bowiem człowieka sił żywotnych, wstrząsało nim „aż do samej głębi jestestwa” i przygotowywało „do wejścia w stosunek z owymi tajemniczymi osobistościami”¹¹⁵. Ten kierunek myślenia dopełniały jeszcze wspierające go i uzupełniające rozważania, m.in. na temat możliwości, a raczej niemożliwości, stworzenia duszy przez człowieka czy zamysłu Bożego związanego z podobnymi praktykami. Według księdza miały one otworzyć piekło, „aby się człowiek na ten widok zatrząsał, i spostrzegł się, i zobaczył rzeczywistość, którą sprzed oczu razem z wiarą stracił”¹¹⁶. W następnym tomie „Przeglądu Poznańskiego” wywody te zostały jeszcze bardziej rozwinięte¹¹⁷, prowadząc do ostatecznej

¹¹³ *Ibidem*, s. 4.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 10.

¹¹⁷ P. S[emenenko], *O stołach wirujących. List drugi Ojca P.S. do jednej Polki*, „Przegląd Poznański” 1854, t. 19, s. 440–451.

konkluzji, że „albo zjawisk stolikowych zupełnie nie ma, albo że pochodzą od diabła. Środka nie ma!”¹¹⁸

Przedstawiona przez ks. Semenenkę interpretacja spornych zjawisk szła w podobnym kierunku co *Odezwa pasterska biskupa diecezji Viviers we Francji w przedmiocie pukających stołów*. Biskup Joseph Hippolyte Guibert (1802–1886) napisał ją 27 listopada 1853 r., a już na początku roku następnego ukazała się ona w polskim przekładzie opatrzonym dodatkowo preambułą ks. Mateusza Gładyszewicza (1798–1862), administratora generalnego diecezji krakowskiej. Ksiądz Gładyszewicz zalecał ją do czytania zarówno duchownym, jak i wiernym, odwołując się jednocześnie do tych wypowiedzi biskupa Guiberta, które apelowały o odwołanie od eksperymentów ze stołami ze względu na zagrożenie inwazją sił zła. Warto jednak zaznaczyć, że biskup Guibert – w przeciwieństwie do ks. Semeneki – nie wierzył w możliwość wywoływania duchów za pośrednictwem stołów, był natomiast przekonany, że „te doświadczenia są jedną z tylu szatańskich na zgubę dusz zasadzek”¹¹⁹.

Ksiądz Gładyszewicz swoją preambułę pisał 12 stycznia, więc ledwie dzień po tym, jak „Gazeta Codzienna” umieściła wzmiankę o kławie rzuconej przez prałatów francuskich na eksperymentujących ze stołami, a papież miał tę decyzję potwierdzić¹²⁰. Korespondent „Gazety” nie był jednak pewien jej uprawnomocnienia przez Ojca Świętego. Podobne informacje o rzekomym papieskim potępieniu praktyk spirytystycznych pojawiały się czasem w ówczesnej prasie, z reguły jednak były one bardzo niekonkretne. Wyraźniejszych kształtów nabrały dopiero po kilkudziesięciu latach. Pisano wówczas, że papież Pius IX (1792–1878) był już w latach pięćdziesiątych XIX w. przeciwny praktykom spirytystycznym, co miało znaleźć wyraz w wydanej w 1856 r. encyklice potępiającej spirytyzm. O takiej encyklice pod nazwą *Supremae* informowała nawet *Encyklopedia kościelna* ks. Michała Nowodworskiego (1831–1896)¹²¹, powołując się

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 449.

¹¹⁹ J.H. Guibert, *Odezwa pasterska biskupa diecezji Viviers we Francji w przedmiocie pukających stołów*, przeł. A. Skorkowski, Kraków 1854, s. 17.

¹²⁰ [b.a.], *Wiadomości zagraniczne*, „Gazeta Codzienna” 1854, nr 9, s. 5.

¹²¹ *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weldego*, t. 26, Warszawa 1903, s. 252.

na *Der Spiritismus und das Christenthum* jezuita Johanna Wiesera z 1881 r. Trudno jednak dzisiaj znaleźć o niej jakiegokolwiek wzmianki nawet w watykańskich spisach. Natomiast w wydanej 17 marca tego samego roku encyklice *Singulari Quadam* Pius IX potępił jedynie określone postawy, takie jak indyferentyzm¹²² czy „występne i szaleńcze” przedkładanie rozumu nad autorytet boski¹²³ oraz ogólnie tych, którzy „nie chcą widzieć żadnej różnicy między rozmaitymi wyznaniem wiary, wchodzą w przymierze ze wszystkimi i utrzymują, że port wiecznego zbawienia stoi otworem przed wszystkimi sekciarzami jakichkolwiek bądź religii”¹²⁴.

Z braku wyraźniejszych sygnałów ze stolicy apostolskiej część duchownych zaczęła więc odwoływać się do wcześniejszych dokumentów potępiających wróżbiarstwo i inne praktyki magiczne. Szczególnie użyteczny okazał się tu dekret Świętej Kongregacji Inkwizycji z 28 lipca 1847 r., chętnie przypisywany papieżowi¹²⁵. I to właśnie on został wydany „na prośbę kilku biskupów francuskich”¹²⁶, co zapewne stało się źródłem wspomnianych informacji o rzekomej kłatwie francuskich prałatów rzuconej na eksperymentujących ze stołami i potwierdzonej przez papieża. Dekret ten jednak przestrzegał tylko przed nadużyciami związanymi z magnetyzmem i do inkryminowanych eksperymentów można go było wykorzystać jedynie dlatego, że ruchy stołów z nim wówczas łączono. Podobny dekret Święta Kongregacja Inkwizycji wydała też 4 sierpnia 1856 r. Na te właśnie dekrety powoływać się będzie wydana trzynaście lat później papieska konstytucja *Apostolicae Sedis* z 12 października 1869 r. wymierzona przeciwko heretykom, za których coraz częściej duchowni uważali m.in. tych, „co za pomocą wirujących stolików albo magnetyzmu” odgadywać chcą „skryte myśli serca ludzkiego albo przyszłe losy i uczynki człowieka, samemu Bogu wiadome”¹²⁷.

¹²² Pius IX, *Singulari Quadam*, 1856, s. 3.

¹²³ *Ibidem*, s. 6.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 3.

¹²⁵ M.in. biskup przemyski – i późniejszy święty – Józef Sebastian Pelczar pisał, że został on wydany przez papieża, zob. J.S. Pelczar, *Pius IX i Jego Pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX wieku*, t. 3, Przemysł 1908, s. 374.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Zob. J.N. Opieliński, *Ekskomunika na schizmatyków Konstytucji Apostolicae Sedis papieża Piusa IX* [w:] *Komentarz do cenzur kościelnych po dzień obowiązujących*, Poznań 1896.

Oba dekrety Świętej Kongregacji Inkwizycji nie pozostały jednak bez wpływu na współzałożyciela i późniejszego generała zakonu zmartwychwstańców, ks. Piotra Semenenkę, który w swoim kolejnym artykule z 1857 r. *O magii, a w szczególności o stolikach nauk dwie*¹²⁸ dopełnił i wyostrzył swoje przemyślenia z 1853 r.

W tekście tym – jak słusznie konkludował ks. Piotr Jordan Śliwiński – ks. Semenenko zawarł „ocenę spirytyzmu z szerszej wizji teologicznej działania szatana, traktując spirytyzm jedynie jako szczególny przypadek owego działania”¹²⁹. Równocześnie posłużył się on „sylogistyczną w swej strukturze logicznej argumentacją, typową dla uprawianej w duchu scholastycznym teologii dogmatycznej”¹³⁰. Ta wypowiedź ks. Semenenki silniej jeszcze pogłębiała negatywną ocenę eksperymentów ze stołami, stanowczo ucinając ewentualne dywagacje stwierdzeniem, że nie magnetyzm ani jakakolwiek siła naturalna porusza stołami, a jeśli nawet, to w każdym przypadku stoją za tym moce nadnaturalne i to bez wątpienia najpodlejszej konduity. Aniołowie bowiem „nic od siebie samowolnie nie czynią”, gdyż są jedynie narzędziem w rękach Boga. Jesliby więc „w stoliku anioł odpowiadał, tedy by sam Bóg odpowiadał”. Z podobnego domniemania pojawiają się jednak myśli tak „dzikie i okropne”, że nie sposób o nich mówić przez uszanowanie dla Stwórcy¹³¹. Według ks. Semenenki już samo tylko położenie rąk na stoliku było znakiem danym diabłu, a znak ten, choćby raz jeden został uczyniony, otwierał drogę piekłu. Nie ma bowiem „wiary w Boga ten, który się do szatana udaje”¹³². Równocześnie powołał się ks. Semenenko m.in. na konstytucję Sykstusa V (1521–1590), w której papież „całą rzecz opisuje, i tę złość, grzech, zbrodnię uroczyście potępia, i nakazuje surowo wszystkim władzom duchownym, aby ją z korzenia wytępią”¹³³. Nie podał on jednak bliższych danych, można więc jedynie

¹²⁸ P. Semenenko, *O magii, a w szczególności o stolikach nauk dwie*, „Przegląd Poznański” 1857, t. 23, s. 423–447.

¹²⁹ P. Jordan Śliwiński, *Diabeł...*, s. 172.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ P. Semenenko, *O magii...*, s. 442.

¹³² *Ibidem*, s. 443.

¹³³ *Ibidem*, s. 446.

przypuszczać, że chodziło mu *Constitutio Coeli et terrae* z 5 stycznia 1586 r. Ostatecznie podobnymi wypowiedziami ks. Semenenko zapoczątkował, a jednocześnie wpisał się w najbardziej wrogi spirytyzmowi nurt polskiego Kościoła.

Znamienne jednak, że ani badacze, ani też większość księży komentujących w tamtym czasie zjawiska spirytystyczne najczęściej nie kwestionowała ich prawdziwości (a nawet wielu z nich osobiście o niej zaświadczało), lecz pospolitą wykładnię zakładającą działanie sił i bytów zaświatowych, której towarzyszyła naiwna wiara przypisująca duchom każde poruszenie czy stuknięcie stołu. Natomiast ich interpretacje, poza oczywiście tak skrajnymi jak ks. Semenenko, zmierzały przeważnie do wykrycia siły mającej wpływać na przemieszczanie się przedmiotów i wystukiwanie przez nie odpowiedzi. W tym kierunku zmierzał zatem właśnie Trentowski, widząc rozwiązanie w sile elektromagnetycznej, a także Radwański, który upatrywał je w „sile galwanicznej”, czyli w istocie w elektrycznej. Z kolei Przysański zagadkowe zjawiska tłumaczył siłą mięśni mimo-wolnie uruchamianych. Podobnie też ks. Jakubowski zakładał działanie „siły materialnej”, generowanej przez przenikające nerwy „płyny”, choć dopuszczał także możliwość działania siły duchowej. Z kolei dla autora podpisującego się kryptonimem A. Dł... o poruszeniach decydowała siła, którą nazywał *spiritus vitalis*, ponieważ zdolna była ożywiać materię. O sile pisał także Wielogłowski, który z kolei próbował złączyć różne jej rozumienia, przybliżając się zarazem do poglądów ks. Jakubowskiego i je dopełniając. Ostatecznie zatem koncepcja siły jednoczyła, lecz zarazem polaryzowała stanowiska, gdy zaczynało snuć rozważania na temat jej istoty i pochodzenia.

Niezależnie jednak od dysput toczonych w kręgach intelektualnych i kościelnych dla środowisk artystycznych seanse stały się niewyczerpanym źródłem natchnienia. Pisarze dostrzegli w nich bowiem szansę na pokazanie pożądanых zachowań, sposobów myślenia i systemów wartości poprzez skonstrastowanie ich z tym, co destrukcyjne. Oczywiście po owej ciemnej stronie znalazły się eksperymenty ze stołami, w których zazwyczaj uczestniczyły mniej lub bardziej groteskowe postacie uosabiające piętnowane cechy. Stronę przeciwną zajęły natomiast siły

dobra, postępu i wiedzy wolnej od zabobonu. Taki podział ról wyznaczyła już wspomniana krotchwila *Stoliki magnetyczne* Stanisława Bogusławskiego.

Sztuka ta przyjęta została przez krytykę z dużą życzliwością. Podkreślano, że autor obnażył te „śmieszności, które zawsze wynikają i wyniknąć muszą, jeżeli w jakiegokolwiek pojawionej kwestii albo przejdziemy zakreślone granice, albo z pogardą odepchniemy naukę, a miejsce jej zastąpimy szarlatanerią”. I dodawano, iż krotchwilę tę „raczej jako satyrę na przesadę i zdrożności ludzkie w kwestii wirujących stołów aniżeli jako prostą farsę uważać należy”¹³⁴.

Wprawdzie główny jej bohater, Gapięłło, był człowiekiem dobrym, lecz łatwowiernym i próżnym, co skłaniało go do snucia nierealnych marzeń. Inne natomiast postaci sztuki w praktykach stolikowych dostrzegły szansę na osiągnięcie własnych – niekoniecznie szczytnych – celów. Tak więc dla jego sąsiadki, Fulgencji, eksperymenty ze stołami były znakomitym pretekstem do rozpuszczania plotek, lecz jednocześnie chciała ona zwrócić uwagę Gapięłły, usidlić go i doprowadzić do ołtarza. Podobnie wyrachowaną grę prowadził Hektor, zalotnik córki Gapięłły – Heleny, który zniknął po otrzymaniu sporej pożyczki. Zarówno więc Fulgencja, jak i Hektor (każde w inny sposób) żerowali na fascynacji, łatwości, nadziejach, a także próżności Gapięłły, bezwzględnie wykorzystując jego fascynację stolikowymi przepowiedniami. Zainteresowanie to zmuszona była również wykorzystać siostra Gapięłły, Henrieta, po to jednak, by ochronić brata i bratanicę przed zachłannością dwójki naciągaczy, a zwłaszcza pomóc Helenie związać się z ukochanym Julianem, człowiekiem rozsądnym, uczciwym, zaradnym, pełnym energii i liczącym wyłącznie na siebie, jednym słowem – ideałem formującego się właśnie społeczeństwa przemysłowego. Julian i Helena uosabiają bowiem w sztuce wzorową parę nowych czasów, budującą swoje życie na miłości, prawości, wierze we własne siły i przede wszystkim racjonalizmie. Przeciwwstawienie racjonalizmu i szarlatanerii nie było tu przypadkowe – wszak racjonalizm wsparty nauką miał rozwiązać wszystkie problemy społeczeństwa opartego na nowych zasadach.

¹³⁴ „Kurjer Warszawski” 1853, nr 133, s. 688.

Bogusławski wykorzystał jednak fascynację wirującymi stolikami nie tylko po to, by pokazać wartości, na jakich należy budować przyszłość, lecz również po to, by ukazać niszczycielską siłę zakłamania i ignorancji. Siła ta miała wszakże również drugie oblicze – można ją było wykorzystać, by naprawić wyrządzone przez nią zło. W sztuce tej bowiem, poza Julianem i Heleną, nikt nie jest do końca szczerzy, lecz faryzeizm ten ma wiele odcieni. Od cynicznego grania na ludzkiej dobroci, otwartości i wierze w innych, jak czynili to Fulgencja i Hektor, przez nieświadome zakłamanie nieuchronnie towarzyszące naiwności, dyletantyzmowi, nadmiernej ufności, przywiązaniu do społecznych konwenansów i tradycji, próżności, a także nadziejom bez pokrycia, w czym celował Gapiello, aż po zakłamanie w jakiejś mierze usprawiedliwione, bo podyktowane koniecznością obrony przed złem, co przede wszystkim stało się udziałem Henriety i pomagającej jej Justysi.

Stoliki magnetyczne w znakomity zatem sposób dokumentowały nastroje epoki, a wyolbrzymiając je, zwracały uwagę na rzeczy najistotniejsze. Nie przypadkiem Bogusławski komizm akcji oparł głównie na zachłannej wręcz potrzebie przekroczenia fizycznych ograniczeń po to, by poczuć własną siłę, a zarazem uzyskać wiedzę pewną. Najbardziej jednak ośmieszył marzenie o prostym i łatwo dostępnym narzędziu nieograniczonego poznania. Nie wykluczył on wprawdzie realności takiego narzędzia, dowodził jednak, że dopóki jego istnienie nie będzie pewne, staje się ono iluzją, którą można dowolnie rozporządzać. Łatwo wtedy nie tylko zboczyć z prostej drogi w labirynty przyziemnych, partykularnych i czasami wątpliwych etycznie interesów, ale i brnąć w kolejne iluzje, które całkiem realnie będą wpływać na rzeczywistość i ją formować. Równocześnie spod presji takich złudzeń niesłychanie trudno będzie się uwolnić, bowiem nadzieja raz rozbudzona, a nie do końca zaspokojona ma potężną siłę, którą bierze z pożądania i ignorancji. Sprzyja jej przy tym ponad miarę ożywianie dawnych mitów i odnawianie poniekąd już praktyk. To dlatego w sztuce Bogusławskiego Gapiello nie poprzestaje na „praktykach stolikowych”, lecz sięga jeszcze po tzw. katoptromancję, czyli wróżenie za pomocą lustra. Groteskowy obraz Gapielly w połączeniu z rozsądnym i spokojnym

wizerunkiem Juliana nie zdołał jednak naznaczyć praktyk spirytystycznych dostatecznie negatywnym stygmatem. Wkrótce więc pojawią się inne utwory, których bohaterowie ujawnią szereg nowych, niemniej destrukcyjnych cech, a zarysowane przez Bogusławskiego postawy czy zachowania nabiorą świeżych kolorów i odcieni.

Na deskach scenicznych i w prasie tamtych czasów pojawiało się zresztą mnóstwo różnego rodzaju przedstawień, utworów i doniesień, a nawet ogłoszeń wyśmiewających na wszelkie sposoby eksperymenty ze stołami, jak choćby takie anonse: „Mahoniowy stolik od kart na czterech nogach u P. D. już wymawia: «Mama, Papa!!!» i dlatego też Właściciel szuka Bony, do początkowych nauk, czy to Francuzki czy Niemki”¹³⁵. Równocześnie w Teatrze Rozmaitości orkiestra grała skomponowaną przez Józefa Achtela¹³⁶ polkę o stosownym do okoliczności tytule *Stół tańczący*. Polka ta – w wykonaniu powszechnie cenionego trębacza, Andrzeja Rajczaka – uświetniła także obchodzoną w Dolinie Szwajcarskiej majówkę. Przeważnie jednak publikowane czy komponowane wówczas utwory były wyraźnie okazjonalne, nawet jeśli wychodziły spod pióra twórców trwale zapisanych w historii, jak Józef Korzeniowski (1797–1863), którego słynną *Odezwę stolików mahoniowych* rozpowszechniła polska prasa we wszystkich zaborach¹³⁷.

W całej tej bogatej feerii wyobraźni i humoru zlekceważyć jednak nie można *Trapezologjonu* Józefa Ignacego Kraszewskiego (1812–1887), który zaczął ukazywać się w „Dzienniku Warszawskim”¹³⁸ niecałe półtora roku po premierze *Stolików magnetycznych*. Tytuł opowiadania pochodził od greckich słów *τραπέζι* oraz *λόγιον*. Ich połączenie oznaczało „wyrocznie stołu” i dawało godne, lecz zarazem podszyte ironią miano dla praktyk, które prasa nazywała zwyczajnie „stolikomanią”.

¹³⁵ „Kurjer Warszawski” 1853, nr 111, s. 558.

¹³⁶ W dawnej pisowni odmieniano „Achtla” lub używano formy nieodmiennej.

¹³⁷ Wydrukowała ją m.in. „Gazeta Warszawska” 1853, nr 103, s. 1, a także „Czas” 1853, nr 93, s. 4.

¹³⁸ J.I. Kraszewski, *Trapezologjon*, „Dziennik Warszawski” 1854, nr 283.

Tłem dla opisywanych przez Kraszewskiego wydarzeń były Kresy i prawdziwie polski, popadający w ruinę dworek, nazwany nie przypadkiem Monplaisir. Dla jego mieszkańców własna przyjemność była bowiem najwyższą wartością, nawet jeśli niszczyła ich mienie i życie. W tej to skromnej, a przede wszystkim nader zaniedbanej siedzibie zatrzymał się podróżny szukający schronienia przed nadciągającą burzą. Zobaczył tu wstrząsający obraz szlacheckiej dekadencji połowy XIX w., ucieleśniony w zubożałej rodzinie, szczycącej się dawną świetnością, żyjącej w marazmie i złudzeniach. Jej głową był prowadzący hulaszczy żywot podkomorzy. Reszta rodziny, złożona z żony i dwójki pełnoletnich, głupich, lecz przede wszystkim samolubnych dzieci bytowała biernie i pasożytniczo. W gronie tym znalazł się też totumfacki o nazwisku Nieklaszewicz, który, „wisząc z lenistwa przy Jaśnie Wielmożnych, zmarnował wiek na pozornej uległości, a wewnętrznym szyderstwie i sponiewieraniu”¹³⁹. Utworzyli oni właśnie przepisowy łańcuch rąk wokół starego mahoniowego stołu, by zacząć rozmowę z duchami. Zaczęły ją narzekania widm na niewygodny stół i interlokutorów stanowiących żywy obraz wynaturzeń, do jakich doprowadziła sarmacka pycha, prowincjonalizm i zadufanie.

Pisał potem Leopold Jakubowski w „Gazecie Warszawskiej”:

Ten stolik z siedmiorgiem duchów pokutujących – to badające go zgromadzenie zda się nam przedstawiać ucztę, na którą nasz wiek przywołany został. Usiadł on u stołu, co mu go zgotował wiek XVIII i pożywał całą gębą zastawione na nim wety. Obróciwszy zaś spożytą ucztę we własną krew, rozpoczął własne, nowe życie. Dawny żywot, żywot XVIII w., powołany przed sąd obecnej myśli, upomniany za niewiarę, płochość zmysłową, wyrzekanie na Boga i zapoznanie duchowego powołania poszedł błędzić pomiędzy żyjącymi chwilami XIX wieku, pokutując za swoje grzechy¹⁴⁰.

Trudno byłoby jednak w otaczających stół zubożałych szlachetkach znaleźć choćby cień pokutniczej skruchy, mimo

¹³⁹ L. Jakubowski, *Trapezologion przez I.J. Kraszewskiego*, „Gazeta Warszawska” 1855, nr 108, s. 3.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

że duchy, które przywołali, rozwodziły się szeroko – ku przestrodze – o błędach własnego żywota. A były wśród nich postacie zasłużone jak: Jan Potocki (1761–1815)¹⁴¹, Kajetan Węgierski (1756–1787) – wyjątkowo przedstawiony z imienia i nazwiska oraz Antoni Henryk Radziwiłł (1775–1833)¹⁴². Pośród tak zacnych duchów znalazły się jednak także zjawy pośledniejsze, jak: Melanii – kobiety samolubnej, głupiej i zaborczej, Pawła – żadnego pieniędzy nieudacznika i czciciela „złotego cielca” oraz Filipka – dawnego kuchcika i lokaja (*nota bene* podkomorzego), który zbił fortunę, a że miał papiery szlacheckie, został nawet marszałkiem powiatu. Był jeszcze duch Piotra – ślepego lirnika symbolizującego, zwłaszcza na Kresach, związki z transcendencją, bożego pomazańca rozumiejącego zarówno tajnie duszy ludzkiej, jak i odgadującego boskie wyroki. Nie spodzianie też pojawił się rozżalony i gniewny duch żyjącego przecież Nieklaszewicza.

To pospólne pokutowanie duchów o tak różnym pochodzeniu nie znalazło zrozumienia wśród osób zgromadzonych przy stole, choć duch Potockiego pospieszył z wyjaśnieniami, że w ich świecie „nie pytają, kto cię rodzi i czym się zwiesz... ale co przynosisz z sobą...”¹⁴³. Mimo to sam później wyrzekął, iż „mogli mi się byli dostać ludzie mojego towarzystwa, wychowania i sfer... a tu...”¹⁴⁴. Podkomorzy tymczasem do wtóru utyskiwał na wszędzie wciskającą się demokrację. Ta wyniosłość, często niepozbawiona pychy, będzie dawała o sobie znać również przy duchach z nieszlacheckich rodów, ale mających o sobie wysokie mniemanie, jak duch bogatej i rozpieszczonej Melanii, która swymi zachciankami zrujnowała rodziców.

Obraz wydobyty w *Trapezologionie* przez widma przeszłości miał wskazać właściwą drogę i przestrzec przed uleganiem lenistwu, głupocie, zakłamaniu, próżności, nieczułości czy zachłanności. Powieść ta to przede wszystkim studium wypaczeń charakterów i postaw ludzkich, do jakich prowadziły idiolatria i bytowanie w zmitologizowanej rzeczywistości. Kraszewski

¹⁴¹ Tożsamość pozwalają ustalić szczegóły biograficzne.

¹⁴² Tożsamość pozwalają ustalić szczegóły biograficzne.

¹⁴³ J.I. Kraszewski, *Trapezologion...*, s. 32.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 35.

rozprawiał się jednak nie tylko z wadami narodowymi, lecz także z praktykami stolikowymi. Na końcu bowiem podróżny dowiaduje się w zaufaniu o tym, że to Niekłaszewicz obdarzony talentem bruchomówcy bawił tak zebranych.

Trzeba jednak podkreślić, że stosunek Kraszewskiego do eksperymentów ze stołami nie był jednoznaczny. Wprawdzie jako Bolesławita pisał z oburzeniem: „Ale żeby u nas wpadł kto na myśl wywoływania duchów z pomocą stołowych nóg i pośredników natchnionych... trudno uwierzyć. Jest to skandal, za który doprawdy rumienić by się potrzeba, gdyby ogół go natychmiast nie potępił stanowczo”¹⁴⁵. Ale z kolei w *Nocach bezsennych* wspominał: „Za czasu panowania stolików żaden z nich przy mnie kręcić się nie chciał... Lecz fenomena magnetyczne obserwując z dala, od lat wielu, w najrozmaitszych warunkach, krajach, czasach, jestem przekonany, że są one są rzeczywistymi”¹⁴⁶. Również *Trapezologion* kończy się ponownym spotkaniem podróżnego z Niekłaszewiczem, który potwierdza spełnienie części prorocstw, łatwych, co prawda, do przewidzenia, bo rodzina Podkomorzego nadal żyje jak żyła, niezdolna do refleksji i poprawy. Warto też zwrócić uwagę na wygląd Niekłaszewicza podczas seansu. Kraszewski stwierdzał bowiem, że siedział on „jak wryty, jakby nie widział i nie słyszał co się koło niego działo, z rękami rozpostartymi, ze skrzywionymi ustami, ogłuchły, oślepy, zdrętwiony”¹⁴⁷. Opis ten mógłby się znaleźć w protokołach Charlesa Richeta (1850–1935), Johanna Zöllnera (1834–1882) czy Williama Crookesa (1832–1919), badaczy najgłośniejszych mediów spirytystycznych. Jak zatem interpretować tę scenę: czy jako zabawę rozżalonego rezydenta kosztem swych gnębicieli, co sugeruje autor, czy jednak jako trans mediumiczny, w który Niekłaszewicz niespodziewanie zapadł? I czy Kraszewski sam nie miał wątpliwości co do natury zjawisk spirytystycznych już wówczas, gdy przeciwko nim występował?

Zarówno *Stoliki magnetyczne* Bogusławskiego, jak i *Trapezologion* Kraszewskiego miały przede wszystkim ukazać

¹⁴⁵ Bolesławita [J.I. Kraszewski], „Omnibus” 1869, nr 6, s. 32.

¹⁴⁶ J.I. Kraszewski, *Noce bezsenne* [w:] *idem, Pamiętniki*, oprac. W. Danek, Wrocław 1972, s. 436.

¹⁴⁷ *Idem, Trapezologion...*, s. 183.

bylejakość i mizериę rozmaitych środowisk społecznych, prowadzącą Polskę do zguby, a następnie ułatwiającą zaborcom ich politykę, lecz w *Trapezologionie* można już – jak widać – znaleźć pewną ambiwalencję dotyczącą zjawisk obserwowanych podczas seansów.

W twórczości innych autorów będzie się ona pogłębiała. Wystarczy wspomnieć chociażby opowiadanie Ryszarda Berwińskiego (1819–1879) *Dwa kruki*, opublikowane w tomie *Wieczorne rozrywki przy kominku*¹⁴⁸. Jego akcja nie przypadkiem rozpoczyna się wiosną 1853 r., gdy niemal wszystkich zajmowały eksperymenty ze stołami. W tym właśnie czasie w małym niemieckim miasteczku dwóch przypadkiem przez los zetkniętych Polaków zaczyna rozmowę o wirujących stołach. Jeden z nich, Hilary, łączy je z magnetyzmem, który – jak twierdzi – okrył mrocznym cieniem losy jego rodziny. Tak rozpoczyna się ta historia godna pióra Edgara Alana Poego. Jest w niej tajemnica, hańba, wygnanie, zniszczone życie, a wszystko z powodu owej siły niepojętej, zwanej magnetyzmem, która zdaje się działać również na rzeczy nieożywione. Bowiem drugi z Polaków, Ryszard, do ostatnich kart opowiadania zmaga się z niezrozumiałymi zjawiskami.

Podstawowy wątek historii dotyczy jednak siostry Hilarego Hortensji, ofiary francuskiego magnetyzera, który podał jej sugestię, że potajemnie została żoną Stanisława. Ostatecznie wszyscy w to uwierzyli, ponieważ Hortensja zdradziła nieznany nikomu dzień śmierci swego fikcyjnego małżonka. Wypadki, jakie później nastąpiły, zhańbiły Hortensję i zrujnowały jej życie. „Dziwna to zaprawdę powiastka pod wiel[oma] względami – pisał recenzent lub recenzentka «Biblioteki Warszawskiej» – jest w niej i mistyczność, i cudowność, i oryginalność, i tajemniczość; jest pewien stopień zaciekawienia czytelnika, zasadzający się na przemian to na tragicznych, to znów na komicznych sytuacjach; jest moralność i niemoralność...”¹⁴⁹, ale też przestroga, by nie poddawać się bezkrytycznie urokowi

¹⁴⁸ R.W. Berwiński, *Dwa kruki. Rzecz opowiadana przy stole wirującym* [w:] *Wieczorne rozrywki przy kominku*, Poznań 1855, s. 36–140.

¹⁴⁹ I.Z. [Izabela Zbiegniewska?], *Wieczorne rozrywki przy kominku* [...], „Biblioteka Warszawska” 1856, t. 1, s. 363.

niezwykłości, choćby fakty zdawały się za nim przemawiać. W tej historii ostatecznie więc wszystko się racjonalnie wyjaśnia, z wyjątkiem owego widzenia śmierci Stanisława. I ten ślad niepokojący staje się nie tylko znakiem *fatum*, ale także sił wymykających się nauce, których jednak ignorować nie można.

Ostatecznie zarówno krytycyzm, jak tajemniczość, grozę i ostrożność twórców inspirowanych się spirytyzmem dopełni po latach nadzieja na odkrycie i zawładnięcie nieznanymi mocami tkwiącymi w człowieku. Pisarze dwudziestolecia międzywojennego zaczęli bowiem rysować urokliwe wizje społeczeństwa, które rozwinęło uzdolnienia właściwe mediom, choć także nie zrezygnują zarówno z wątków krytycznych, jak i atmosfery niesamowitości¹⁵⁰.

3. Nieznane władze umysłu – fascynacja badaczy przełomu wieków

W takim właśnie przesiąkniętym tajemniczością klimacie i wśród gorących dysput o przyczynach obserwowanych na seansach zjawisk dojrzał przyszły ich badacz Julian Ochorowicz (1850–1917). Wprawdzie – jak sam przyznawał w *Pamiętniku psychologa* – od dziecka pociągały go rzeczy tajemnicze i nadnaturalne¹⁵¹, jednak nigdy nie przestawał szukać dla nich możliwie najbardziej racjonalnych wyjaśnień. Był wszak rzecznikiem pozytywizmu, lecz nie takim – jak pisał Teodor Jeske-Choiński (1854–1920) – który chciałby w imię nowego porządku burzyć to, co było. Tu palma pierwszeństwa należała się Aleksandrowi Świętochowskiemu (1849–1938), koledze Ochorowicza ze szkolnej ławy. Podczas gdy Świętochowski w „Przeglądzie” z rewolucyjnym zapałem nawoływał do palenia mostów – zauważał Jeske-Choiński – Ochorowicz w „Niwie” i wszędzie, gdzie mógł, wytrwale dowodził, że nowy kierunek nie zrywa z przeszłością, lecz rozwija jej osiągnięcia. Pierwszy zadawał przeciwnikom rany, drugi starał się je zabić, mimo to obaj

¹⁵⁰ Szerzej o wątkach okultystycznych w literaturze zob. K. Grudnik, *Okultyzm i nowoczesność. Studium literaturoznawcze*, Gdynia–Kraków 2016.

¹⁵¹ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa: wrażenia, uwagi i spostrzeżenia w ciągu dziesięciu lat spisane*, Warszawa 1876, s. 8.

wyznaczali dwa skrajnie odmienne bieguny warszawskiego pozytywizmu – sumował¹⁵².

Zapewne ta zauważona przez Jeske-Choińskiego niechęć do zrywania z przeszłością i szacunek dla niej skłoniły Ochorowicza do wejścia na wyjątkowo ryzykowną drogę, na której odwieczna fascynacja tym, co tajemnicze i nadnaturalne miała przybrać formy racjonalne, ściśle zweryfikowane badaniami empirycznymi. Dojrzewał do tego konsekwentnie, szukając, chłonąc i prowokując zjawiska dziś nazywane paranormalnymi, po to, by przeniknąć ich istotę, rozpoznać rządzące nimi reguły. Od najmłodszych lat rejestrował bowiem, ale i weryfikował urągające rozumowi przypadki. Jeszcze jako chłopiec fascynował się bardzo wówczas popularną książką *Fantazyjne objawy zmysłowe*¹⁵³ napisaną przez wspomnianego już naczelnego lekarza Instytutu Oftalmicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie Instytutu Oftalmicznego w Warszawie oraz wykładowcy Akademii Medyko-Chirurgicznej – Wiktora Feliksa Szokalskiego.

Dla Szokalskiego zjawiska spirytystyczne były jedynie przykładem swoistej autosugestii dokonującej się na dwa sposoby. Pierwszy prowadził do powstania zwykłych, znanych wszystkim złudzeń, drugi natomiast wywoływał wrażenie realnego widzenia tworzonych przez wyobraźnię fantomów, m.in. takich jak widma czy zjawy. Nie były one jednak niczym innym jak tylko wynikiem działania umysłu na zmysły, a ściślej – woli wyswobodzonej w pewnych stanach z pęt rozumu, podobnie jak dzieje się to we śnie, choć na jawie. Rozważania te zapewniły Szokalskiemu trwałe miejsce wśród prekursorów koncepcji nieświadomości, zaś na młodym Ochorowiczu wywarły tak silne wrażenie, że jeszcze w gimnazjum zaczął przeprowadzać pierwsze eksperymenty¹⁵⁴ i swój pierwszy tekst poświęcił tej tematyce¹⁵⁵. Prowadząc dalej

¹⁵² T. Jeske-Choiński, *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*, Warszawa 1885, s. 49.

¹⁵³ W.F. Szokalski, *Fantazyjne objawy zmysłowe*, t. 1: *Sny, widzenia i przywidzenia*, Kraków 1861, t. 2: *Senne marzenia*, Kraków 1863.

¹⁵⁴ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa...*, s. 12–13.

¹⁵⁵ J. O[chorowicz], *Dzisiejsze stanowisko magnetyzmu zwierzęcego*, „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1867, nr 21, s. 165–167.

prace, nabrał przekonania, że „sen «magnetyczny» istnieje rzeczywiście, i że jeżeli nie jest zjawiskiem nadnaturalnym, to za to przedstawia mnóstwo stron ciekawych dla fizjologa i psychologa”¹⁵⁶. Oprócz magnetyzowania próbował także „działania na odległość”¹⁵⁷. Wyniki czasami „były tak łudzące – pisał później – iż mogły wzbudzić wiarę w przenoszenie się jakiegoś czynnika niewidzialnego, a zależnego od woli”¹⁵⁸.

Mając ledwie dziewiętnaście lat, w sierpniu 1869 r., przeczytał Ochorowicz *Księgę duchów*, a następnie *Księgę mediów* Allana Kardeca. Wypoczywał wówczas w Ciechocinku i lektury tej nie traktował poważnie, lecz dla zabawy zaproponował kilku współpensjonariuszom przeprowadzenie eksperymentów. „Byłem zdumiony! – pisał potem – Po dwudziestu minutach bezskutecznego siedzenia, zmieniliśmy parę osób i nie upłynęło więcej nad dwaście minut, gdy stół poruszył się i pochylił do samej ziemi raz i drugi. Zrobiłem zapytanie. Widząc skutek, zapytywałem go o lata wszystkich obecnych osób, które wystukał, zrobiwszy trzy lub cztery omyłki”¹⁵⁹. Wynik ten skłonił Ochorowicza do rozpoczęcia poważniejszych badań, a jego stosunek do zjawisk obserwowanych na seansach zaczął oscylować pomiędzy ironią a powagą¹⁶⁰.

Doświadczenia 1869 r. napełniły Ochorowicza licznymi wątpliwościami. Niegdyś – jak sam pisał – za bezpodstawną uważał argumentację zwolenników odrębności duszy, którzy dowodzili, że skoro wszystkie wrażenia tworzą się najpierw wewnątrz ludzkiego umysłu (mózgu) i dopiero potem są projektowane na zewnątrz, to projekcja ta „nie może być dziełem samego mózgu, tylko odrębnej, niezależnej od niego istoty”¹⁶¹, właśnie duszy. Zdaniem Ochorowicza argumentacja taka nie miała racji bytu, ponieważ

¹⁵⁶ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa...*, s. 13.

¹⁵⁷ Chodziło o zjawisko nazywane dzisiaj telepatią.

¹⁵⁸ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa...*, s. 13.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 73.

¹⁶⁰ W dalszej prezentacji refleksji Juliana Ochorowicza wykorzystałam własny tekst opublikowany w „The Polish Journal of the Arts and Culture”, zob. A. Mikołajko, *The Approaches of 19th Century Polish Scholars Towards Spiritualism*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, no. 1: *Esoteric Studies, Polish Contributions*, s. 85–99.

¹⁶¹ J. Ochorowicz, *Z dziennika psychologa...*, s. 116.

ślepi od urodzenia, chociaż obdarzeni duszą, po zdjęciu katarakty widzą wszystko wewnątrz siebie, jakby w oku, i nie rozoznają ani brylowatości, ani wzajemnej odległości przedmiotów, i w ogóle nie posiadają owej władzy projekcyjnej. Dopiero, gdy zaczną obmacywać przedmioty, zbliżać się do nich i oddalać – jednym słowem kojarzyć czucie mięśniowe wysiłku i kierunku oraz czucia dotykowe z wrażeniami wzroku, słuchu i innych zmysłów, dopiero wtedy (a więc na drodze najgrubszego doświadczenia zmysłowego) dochodzą do możliwości właściwego rozeznawania przedmiotów i odnoszenia ich na zewnątrz¹⁶².

Problem ten nie dawał jednak Ochorowiczowi spokoju. Przez pewien czas rozważał on nawet hipotezę odrębności duszy, ponieważ doszedł do wniosku, że wrażenia dotykowe, podobnie jak wzrokowe czy słuchowe powstają wewnątrz umysłu, względnie mózgu, a to oznaczało niemożność wyjścia poza siebie i w jakimś zakresie unieważniało świat zewnętrzny. „Każde dotknięcie przedmiotów, każde docieranie do ich obiektywnego bytu – pisał – będzie zawsze tylko procesem wewnętrznym!”¹⁶³ Ta refleksja sprawiła, że zaczął inaczej patrzeć na koncepcje spirytualistyczne, ale skłaniał się ku nim niechętnie, ponieważ „czuł”, że jest w tym „coś nieczystego”, i miał nadzieję, że „to coś wyjaśni [...] się kiedyś”¹⁶⁴. Zaczął też głębiej zastanawiać się nad tym, co nazywano duchem i materią i ich wzajemnym stosunkiem.

Pod koniec 1875 r. miał już na ten temat poglądy wyraźnie skryształizowane. Pisał wówczas, że u samego początku życia każdy doświadcza dwóch grup wrażeń. Jedne związane są z samym sobą, drugie ze światem zewnętrznym. Pierwsze obejmują obraz własnego ciała, czucie własnych ruchów i to wszystko, czego doznaje człowiek. Ważną cechą tych odczuć jest ich dwoistość. Jeżeli uszczypniemy siebie, będziemy czuć rękę, która szczypie, i ból w uszczypniętym miejscu. Jeżeli natomiast uszczypniemy kogoś innego, wrażenia ograniczą się tylko do samej ręki. Zobaczymy

¹⁶² *Ibidem*, s. 116–117.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 117.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

być może oznaki bólu, lecz jego samego już nie poczuujemy. W ten sposób nasze odczucia rozdzielają się na zewnętrzne i wewnętrzne. Z doświadczania rzeczywistości zewnętrznej powstało pojęcie materii, a z doświadczania rzeczywistości wewnętrznej – pojęcie ducha (łącznie z całą sferą spraw duchowych). Jednak nie ma pomiędzy nimi przepaści, ponieważ empirycznie przekonujemy się, że niematerialne ciepło musi mieć materialne źródło, niematerialna elektryczność nie występuje bez naelektryzowanego ciała, a niematerialnej siły psychicznej nie można poczuć bez mózgu. Dlatego nie ma podstaw, by wnioskować o istnieniu jakiegokolwiek odrębnej siły nadnaturalnej.

Co zatem dzieje się z pogrążonymi w transie mediami, nad którymi władzę zdaje się obejmować jedna lub nawet kilka innych świadomości? Tutaj z pomocą miała przyjść „teoria cząsowości spraw duchowych”¹⁶⁵. Zgodnie z nią każda myśl pojawiająca się w danej chwili związana byłaby „z pewnym stanem dynamicznym [...] całej tkanki szarej”¹⁶⁶, a nie tylko z grupą określonych komórek, jak zakładały teorie, które lokowały świadomość w określonej części mózgu. Teorię tę potwierdzało według Ochorowicza to, że świadomość nie może koncentrować się jednocześnie na kilku rzeczach naraz. Dzieje się tak, ponieważ „dana rzecz w danej chwili nie może się znajdować w dwu różnych stanach”¹⁶⁷. Fakt, że „magnetyzowane”, czyli wprowadzane w trans media nie pamiętały na jawie niczego ze zdarzeń zachodzących podczas eksperymentu był – zdaniem Ochorowicza – spowodowany zmianą pracy mózgu, wywołaną przez zmiany w systemie nerwowym. W rezultacie mózg przedstawiał się na inne formy działania i uruchamiał tylko te procesy, które były z nim związane, inne natomiast wykluczał¹⁶⁸.

W swoim radykalnym pozytywizmie Ochorowicz nie zamykał się jednak na metafizykę. Uznawał, że wszystko, co dotyczy pierwotnych przyczyn i ostatecznych celów wszechrzeczy, istoty Boga, natury i duszy ludzkiej przekracza zakres wiedzy opartej

¹⁶⁵ J. Ochorowicz, *Duch i mózg. Studium psycho-fizjologiczne*, Warszawa 1872, s. 102.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 105.

na doświadczeniu, dlatego zalecał wstrzymanie się od ostatecznych sądów. To różniło go od Comte'a, Milla i niemal wszystkich pozytywistów, sądził jednak, że odrzucenie metafizyki oznacza tworzenie zgubnych dla nauki barier i arbitralnie ogranicza poszukiwania ludzkiego umysłu. Również pozytywiście wolno „wierzyć w nieśmiertelność lub nie wierzyć w nią, wolno mu nawet próbować dowieść, że dusza jest lub nie jest nieśmiertelna, ale nie wolno mu powiedzieć wprost, że nią jest lub nie jest” – pisał w swej książce *Duch i mózg: studyjum psycho-fizjologiczne*¹⁶⁹.

Ochorowicz być może poprzestałby na koncepcji „czasowości spraw duchowych”, gdyby na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. los na jego drodze nie postawił Eusapii Palladino (1854–1918).

Spotkanie z nią zaaranżował Henryk Siemiradzki (1843–1902) i chociaż Ochorowicz pełen był wątpliwości, postanowił ostatecznie (po konsultacji z Charlesem Richetem) pojechać do Rzymu, gdzie medium miało na niego czekać. Do Willi Siemiradzkiego przy Via Gaeta przybył 12 maja 1893 r., Eusapia jednak – ze względu na niedyspozycję – pojawiła się dopiero cztery dni później. Zirykowało to nieco Ochorowicza, lecz po serii eksperymentów wybaczył jej całkowicie. Pisał potem:

Doświadczenia rzymskie zachwiały moją niewiarę. Objawy rozpoczynały się prawie od razu i były tak silne, że mnóstwo zarzutów i podejrzeń, które sobie z góry przygotowałem, trzeba było odrzucić. Stół unosił się na taką wysokość, że o podpieraniu go nogą nie mogło być mowy, działanie na busołą było widoczne, dotykanie w odległości dla medium niedostępnej, wreszcie światełka bardzo liczne z różnych stron wybiegające i z pewnością nie pochodzące od jakiejś fosforycznej substancji¹⁷⁰.

Wtedy to Ochorowicz, według jego własnej relacji, uwierzył, więcej nawet – doświadczył istnienia nierozpoznanych właściwości ludzkiej psychiki demonstrowanych przez Eusapię, a co za tym idzie – i inne media. Wątpiąc jednak w spirytystyczną

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 111.

¹⁷⁰ J. Ochorowicz, *Kwestya „medyumizmu”*, „Życie” 1897, nr 4, s. 6; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 195.

hipotezę kontaktu z zaświatami, nazwał je mediumicznymi, by pole swoich zainteresowań wyraźnie wyizolować ze spirytyzmu i skupić na nieznanych właściwościach, jakie ujawniali niektórzy ludzie.

Rzymskie eksperymenty zrobiły na Ochorowiczu tak silne wrażenie, że jeszcze tego samego roku zaprosił Eusapię do Warszawy. Jej przyjazd poprzedził szereg artykułów prasowych, z których niewątpliwie najważniejszy był cykl *Nowy dział zjawisk* publikowany przez Ochorowicza od 1 lipca do 18 listopada 1893 r. w „Tygodniku Ilustrowanym”.

Do udziału w eksperymentach z Eusapią, rozpoczętych 25 listopada, zostali przede wszystkim zaproszeni powszechnie szanowani przedstawiciele środowisk inteligenckich, zwłaszcza lekarze, pisarze, dziennikarze, ale też duchowni, prawnicy czy artyści. Byli wśród nich: Bolesław Prus (1847–1912), Henryk Siemiradzki, generał Sokrates Starynkiewicz (1820–1902) – pełniący wcześniej obowiązki prezydenta Warszawy, ks. Władysław Michał Dębicki (1853–1911) – autor dziełka *Wielkie bankructwo umysłowe*, skierowanego m.in. przeciwko spirytyzmowi, Teodor Heryng (1847–1925) – pionier polskiej laryngologii, ordynator pierwszego w Warszawie oddziału rynolaryngologicznego w Szpitalu św. Rocha, Ksawery Watraszewski (1853–1929) – naczelny lekarz warszawskiego Szpitala Ujazdowskiego oraz prezes Stowarzyszenia Filistrów Konwentu Polonia w Warszawie, Władysław Wrześniowski (1865–1940) – wówczas młody chirurg, późniejszy prezes Związku Lekarzy Państwa Polskiego, Julian Adolf Święcicki (1848–1932) – pisarz i tłumacz, członek redakcji „Biblioteki Warszawskiej”, przyszły wiceprezes komitetu budowy pomnika Fryderyka Chopina, Aleksander Kraushar (1843–1931) – adwokat, historyk, publicysta i poeta, współzałożyciel Towarzystwa Miłośników Historii, a także jeden z członków-założycieli Kasy im. Józefa Mianowskiego, Marian Gawalewicz (1852–1910) – dramaturg, powieściopisarz i publicysta, Ignacy Matuszewski (1858–1919) – krytyk, współpracownik „Przeglądu Tygodniowego”, kierownik literacki „Tygodnika Ilustrowanego”, kierownik działu humanistycznego *Encyklopedii Orgelbranda*, prezes Towarzystwa Literatów i Dziennikarzy, Bronisław Rajchman (1848–1936) – przyrodnik

i popularyzator wiedzy przyrodniczej, publicysta, propagator teorii Darwina, Aleksander Rajchman (1855–1915) – dziennikarz oraz krytyk muzyczny, redaktor „Echa Muzycznego, Teatralnego i Literackiego”, inicjator budowy gmachu Filharmonii Warszawskiej, a następnie jej dyrektor, Henryk Konic (lub Konitz) (1860–1934) – prawnik, działacz polityczny i społeczny, poseł do II Dumi (w 1907 r.) oraz od 1921 r. wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego, Stanisław Leszczyński (1856–1914) – prawnik, prezes Wydziału Czytelń Bezpłatnych Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, jeden z bardziej prominentnych członków stołecznej palestry, a zarazem adwokat Marii Konopnickiej.

W zaproszeniach pominięto natomiast osoby powszechnie znane ze swych spirytystycznych zainteresowań, a więc przede wszystkim Witolda Chłopickiego, który rok wcześniej opublikował szeroko, lecz dość krytycznie komentowany *Szkic popularny teorii i praktyki spirytyzmu*. Nie zaproszono także Chrystiana Christiena, Stanisława Jagodzińskiego, Wojciecha Alberta Wilczewskiego, Władysława Walderowicza czy Bolesława Vogta, którzy wraz z Chłopickim powołali w 1890 r. Warszawskie Towarzystwo Psychologiczne. Miało ono przeciwdziałać szerzeniu się materializmu poprzez krzewienie idei spirytystycznych, nie zostało jednak zalegalizowane¹⁷¹. Wśród uczestników eksperymentów nie było również cieszącego się sławą okultysty otwockiego lekarza, Konstantego Moes-Oskargiełły (1850–1910), znanego z niekonwencjonalnych metod, czy inżyniera K. Łukaszewicza, lekarza W. Szembarta, M. Jagodzińskiej, zapewne żony Stanisława, L. Micińskiego i wielu innych. A wszystko to w trosce, by ich nazwiska nie podważyły zaufania do eksperymentów. Polityka ta jednak zawiodła, ponieważ wkrótce posypały się na Ochowicza bez pardonowe ataki.

Rozpoczęło je oświadczenie Bronisława Rajchmana, który stwierdził, że w zjawiskach wywoływanych przez Eusapię Palladino „nie ma nawet najlżejszego śladu czegoś, co by kazało przypuszczać, że grają w nim nowe, nieznane siły”, że „prawie

¹⁷¹ L. Hass, *W ujarzmionej stolicy: bez łoży (1830–1905)*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3–4, s. 80.

wszystkie objawy dają się wytłumaczyć i wykonać bardzo prostymi sposobami, po większej części bez narzędzi”¹⁷². Do Rajchmana wkrótce przyłączył się Napoleon Cybulski (1854–1919), fizjolog i pionier polskiej elektroencefalografii, który pisał, że „względem każdego objawu spirytystycznego można zawsze przytoczyć taką masę zarzutów i wątpliwości, że ze stanowiska naukowego nie znajdziemy żadnych podstaw do przyjęcia, a nawet do przypuszczenia nowej nieznanej przyczyny”. I dodawał – co zresztą nie było prawdą – że Ochorowicz „nigdzie się nie stara przytoczyć choćby najmniejszego dowodu na korzyść obserwowanego objawu, nigdzie się nie kusi przekonać o dokładności obserwacji”¹⁷³. W obronie Ochorowicza zdecydowanie stanął natomiast Bolesław Prus, publikując w „Kraju” szczegółowe relacje z obserwacji czynionych podczas eksperymentów. Pisał zatem o Eusapii: „Nie szykanowałem jej nigdy, ale śledziłem ciągle z nieufnością. Nie wykryłem jednak nic, co by upoważniło mnie do uważania jej za kuglarkę”¹⁷⁴. Dodawał też, że z obserwowanych zjawisk dla około dziesięciu nie znajduje żadnego wytłumaczenia. Za zagadkowe uważał ponadto zmiany fizyczne, jakie podczas seansów zachodziły w Eusapii, np. zmianę głosu, lekkie paraliż czy objawy starzenia.

Ferwor polemik ogarnął wkrótce niemal całą prasę, lecz znamienne były wywiady z przedstawicielami nauki opublikowane na łamach „Kraju”. Zaznaczył się tu bowiem wyraźny podział – ci, którzy brali udział w eksperymentach z Eusapią, nie negowali prawdziwości obserwowanych zjawisk, inni natomiast przeczyli lub w najlepszym razie, jak Józef Feldman, kandydat nauk przyrodniczych Uniwersytetu Charkowskiego i doktor medycyny Uniwersytetu Paryskiego, twierdzili, że wyjaśniają je szczególne stany psychiczne, które poprzez medium udzielają się uczestnikom seansów (najbardziej histerykom) i wywołują ich mimowolne ruchy, a te z kolei prowadzą do poruszenia przedmiotów i innych tajemniczych „objawów”¹⁷⁵. Feldman

¹⁷² Skróty wystąpień Bronisława Rajchmana w: W. [publicysta warszawski], *Eusapia Palladino*, „Kraj” 1893, nr 52, s. 14.

¹⁷³ N. Cybulski, *Spirytyzm i nauka*, „Kraj” 1894, nr 8, s. 9.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 4.

¹⁷⁵ W. [publicysta warszawski], *Eusapia Palladino...*, nr 50, s. 1.

jednak, mimo że nie uczestniczył w eksperymentach z Eusapią, bywał na podobnych sesjach w Berlinie, Paryżu i Londynie.

Polemika wówczas rozpoczęta trwała nieprzerwanie jeszcze wiele lat po śmierci Ochorowicza. On sam zresztą próbował ją kilka razy zrekapitulować. Bodaj najdobitniej uczynił to w artykule *Kwestya „medyumizmu”*, opublikowanym przez „Życie” blisko cztery lata po warszawskich doświadczeniach z Eusapią Palladino. Był już wówczas po eksperymentach z Eusapią przeprowadzonych w 1894 r. w całkowicie odizolowanej, okolonej morzem willi przyszłego noblisty w dziedzinie fizjologii, Charlesa Richeta (1850–1935). W badaniach tych oprócz Ochorowicza i Richeta udział wzięli Charles Ségard (1854–1918), Oliver Lodge (1851–1940), Frederick Myers (1843–1901) oraz Henry Sidgwick (1838–1900). Na wyspie nie było nikogo poza badaczami, medium zaś podlegało niesłuchanie ścisłej, jak na owe czasy, kontroli. Każda bowiem próba wykonania poleceń fizycznymi sposobami przerywała obwód prądu elektrycznego. To ostatecznie przekonało wszystkich uczestników eksperymentów, z wyjątkiem Sidgwicka, który, ciągle niedowierzając, „z latarnią elektryczną w ręku szukał współników po kątach”¹⁷⁶. Ochorowicz odtąd konsekwentnie bronił Eusapii przed licznymi atakami, zwłaszcza Richarda Hodgsona (1855–1905), który do dziś uchodzi za demaskatora Włoszki.

Według Ochorowicza media często bezwiednie próbowały pomóc sobie siłą fizyczną, ponieważ nie zawsze starczało im sił psychicznych, by wykonać polecenia. Badacze jednak powinni uniemożliwić działanie fizyczne i czekać na zjawiska mediumiczne. Tymczasem wielu z nich bezzwłocznie stwierdzało oszustwo, gdy w rzeczywistości powinni skupić się na właściwej pracy z tak szczególnymi zdolnościami. Przede wszystkim jednak Ochorowicz starał się wyjaśnić obserwowane zjawiska. Wykorzystał do tego koncepcję ideoplastii, którą sformułował kilka lat wcześniej dla wytłumaczenia zjawiska sugestii¹⁷⁷.

Przez ideoplastię Ochorowicz rozumiał urzeczywistnianie się idei lub wyobrażenia. Innymi słowy, chodziło o takie sytuacje,

¹⁷⁶ J. Ochorowicz, *Kwestya „medyumizmu”...*, nr 5, s. 4.

¹⁷⁷ *Idem, De la Suggestion Mentale*, Paris 1887.

w których wyobrażenie wywoływało fizyczne skutki, np. sugestia zimna powodowała sinienie czy „gęsią skórę”. Reakcje takie miały wskazywać na istnienie asocjacji ideoorganicznej, czyli związku pomiędzy procesami psychicznymi i fizycznymi.

W przypadku zjawisk mediumicznych asocjacje ideoorganiczne zdawały się jednak wykraczać poza organizm. Wyglądało na to, że wyobrażenia zrodzone w umyśle jednej osoby mogły – w pewnych przynajmniej warunkach – działać na otoczenie. Do tego niezbędny był wszakże jakiś rodzaj przewodnika, Ochorowicz przyjął więc, obowiązującą zresztą wówczas w fizyce, teorię eteru. Nie rozstrzygał przy tym dzielącego badaczy sporu, czy eter należy uznać za odrębny, nieznany rodzaj materii, czy też tylko nieznany stan znanej nauce materii, chociaż przypuszczał, że jest to „czwarty czy piąty stan rozrzedzenia materii znanej, może pierwotnej, może i nie pierwotnej, ale w każdym razie zasadniczo tej samej co i wszystkie «pierwiastki»”¹⁷⁸. Sądził też, że eter nie jest ograniczony powierzchnią ciała i może być poruszany myślami. Zdolność działania myślami na eter pozwalała tłumaczyć – zadaniem Ochorowicza – takie zjawiska jak materializacje (następowało wówczas zgęszczenie eteru do postaci widzialnej), poruszanie przedmiotami (poprzez skupianie eteru w rodzaj sztywnych dźwigni) lub zmianę ich wagi. Poprzez eter medium mogło odbierać również najrozmaitsze przekazy, ponieważ inni także działali na eter, nieświadomie przesyłając nim swoją wiedzę, pragnienia i wyobrażenia. Dla Ochorowicza była to teoria do tego stopnia śmiała, że mogła zostać uznana za „fantastyczny most między wyobrażeniem a rzeczą, między duchem a materią”¹⁷⁹, jednak nie było innej, która lepiej pozwoliłaby tłumaczyć obserwowane przez niego zjawiska. Mimo wszystko nie wyjaśniła ona części zjawisk, dlatego wsparł ją koncepcją *dwojnika* (ros. sobowtóra), która zakładała, że organizm ludzki prócz swej zwykłej, materialnej postaci ma jeszcze postać subtelniejszą, eteryczną. Może ona w pewnych warunkach odrywać się od postaci materialnej i dawać wrażenia wizualne, a nawet dotykowe¹⁸⁰.

¹⁷⁸ *Idem, Zjawiska medyyczne*, t. 1, Warszawa [1913], s. 159.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 122.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 153 i nn.

Hipoteza ciała eterycznego – pisał Ochorowicz – jest właściwie stara jak świat. Jest to ów cień człowieka, który płacze się w różnych legendach, jest to *dwojnik* kapłanów egipskich, który miał błądzić czas jakiś przy grobie, jest to ciało duchowe św. Pawła (Cor. I, XV, 44), jest to „okołoduch” (perispit¹⁸¹) spirytystów, „ciało astralne” okultystów, metaorganizm Hellenbacha, sobowtór Trentowskiego i „siła nerwowa” Hartmanna. [...] Dla mnie, ciało eteryczne nie jest bynajmniej czymś nadzmysłowym – zaznaczał – [...] ciała eterycznego nie uważam za coś extra-fizjologicznego, tylko po prostu za niewidzialny drugi biegun tej widzialnej kreacji, którą ciałem nazywamy, za prawdziwą sprężynę tych fizjologicznych procesów, które fizyka i chemia objaśnia¹⁸².

Niestety teorię eteru miała już wkrótce wyprzeć szczególna teoria względności sformułowana w 1905 r. przez Alberta Einsteina (1879–1955), co podważyło fundament koncepcji Ochorowicza. Równolegle jednak warszawskie eksperymenty z Eusapią Palladino skłoniły Ludwika Krzywickiego (1859–1941) do przedstawienia własnej – łatwiejszej do przyjęcia przez naukę – koncepcji. Opublikował ją na łamach „Prawdy” w 1894 r., w artykule *Medyumizm*. Cztery lata później wydał też książkę *Cerebracja żywiołowa*¹⁸³.

Krzywicki dystansował się od tego, co dla Ochorowicza było najważniejsze w badaniach mediumicznych, czyli kwestii istnienia niezbadanych jeszcze możliwości ludzkiego organizmu. Jednak zjawiska obserwowane na seansach stanowiły dla niego „bardzo wdzięczne pole do studiów nad pewnymi funkcjami naszego ducha – pole, niestety, spoczywające najzupełniejszym odłogiem”¹⁸⁴. Badanie mediów mogło – jak sądził – przyczynić się do zrozumienia istoty szamanizmu i innych form pierwotnego kapłaństwa. Widział tu bowiem wyraźne podobieństwa, np. uzdolnienia tego rodzaju bywały dziedziczne, często też

¹⁸¹ Pojęcie to pojawia się w ówczesnych tekstach w różnych formach: „perispit”, „prespirit” i „perispit”.

¹⁸² J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne...*, s. 158, 159.

¹⁸³ L. Krzywicki, *Cerebracja żywiołowa. Przyczynek do psychologii spirytyzmu*, Warszawa 1898.

¹⁸⁴ [L.] K[rzywicki], *Medyumizm*, „Prawda” 1894, nr 19, s. 221; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 208.

wymagały przejścia szczególnej inicjacji polegającej na zachowaniu wstrzemięźliwości, odpowiedniej diety czy „czystości” wewnętrznej.

Według Krzywickiego to, co działo się z mediami podczas seansów, było kluczem do gry instynktów, skojarzeń i wszelkich procesów zachodzących pod nikłą warstwą świadomych stanów jaźni. Owe głębsze pokłady „tylko wyjątkowo wydobywają się [...] na wierzch i występują w postaci stanu świadomego”, na ogół tylko podają „do wiadomości osiągnięty rezultat lub jakieś żądanie instynktu”¹⁸⁵.

Seanse pozwalały zatem badać psychikę ludzką, lecz z powodu ignorancji jej działanie przypisywano istotom niematerialnym. Dlatego Krzywicki był przeciwny odrzucaniu z góry faktów, „które przecież zdarzały się”¹⁸⁶. Przede wszystkim chciał jednak dać tym faktom racjonalną wykładnię opartą na psychologii fizjologicznej¹⁸⁷. W tym celu posłużył się kategoriami jaźni świadomej i nieświadomej lub też świadomej i nieświadomej pracy umysłu¹⁸⁸. Równocześnie uznał, że ta ostatnia (czyli cerebracja) jest prawdopodobnie zdecydowanie bardziej rozległa niż praca świadoma. Przypominała ona bowiem w miarę upływu czasu te rzeczy, których świadomość nie mogła odtworzyć, pozwalała budzić się o wyznaczonej godzinie, zdarzało się jej także powstrzymywać przed popełnieniem błędów lub podpowiedzieć właściwe rozwiązania. Wszystkie te zjawiska uznawał Krzywicki za powszechnie znane i niekwestionowane. Zastanawiał się jednak, co będzie, jeśli jaźń nieświadoma zawładnie całym jestestwem. Przyrównywał taką sytuację do hipnozy, lecz w hipnozie ujawniać się miał przypadkowy stan ducha przez kogoś narzucony, natomiast w przypadku cerebracji żywiołowej do głosu dochodziły pokłady nieświadome, które tkwiły w jaźni „jako jeden ze składników charakteru i umysłowości”¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 222.

¹⁸⁶ L. Krzywicki, *Cerebracja żywiołowa...*, s. 16.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 81.

¹⁸⁸ O różnych koncepcjach nieświadomości w omawianym okresie zob. B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.

¹⁸⁹ L. Krzywicki, *Cerebracja żywiołowa...*, s. 74.

Manifestująca się podczas seansów cerebracja żywiołowa polegała, zdaniem Krzywickiego, na zastąpieniu „codziennej świadomej cerebracji przez wyładowywanie się asocjacji żywiołowych, które zagarniają pod swoją wyłączną władzę całe duchowe jestestwo mediów”¹⁹⁰. Te bezwiedne pokłady jaźni organizowały się podczas transów w samodzielną osobowość, różną od tej, która ujawniała się w stanach świadomych¹⁹¹. Czasami mogło ich być więcej i mogły formować się równolegle. Osobowości takie organizowały się wokół różnych, często błahych zdarzeń: przypadkowo usłyszanego nazwiska, zapomnianej umiejętności, przywiązania do kogoś. Uzewnętrzniając się, mogły też wydobyć na jaw ukryte zdolności, tak samo zdumiewające dla świadków seansu, jak i samego medium. Wszystko to jednak pochodziło z głębi psychiki i było tym samym, co zachodziło np. podczas szamańskich transów. Owe manifestacje głębokich treści psychiki mogły zawierać cenne porady i wskazówki, a nawet przeczucia przyszłych zdarzeń, lecz były one w istocie budowane na bezwiednych obserwacjach. Całe spektrum tzw. objawów mediumicznych znane było bowiem wszystkim kulturom, podobnie jak zjawisko cerebracji żywiołowej, a jedynie każda z nich znajdowała dla nich własne formy wyrazu.

Krzywicki uważał, że dopiero zjawiska obserwowane na seansach pozwolą bliżej określić, czym jest jaźń nieświadoma, dlatego nie próbował jej dokładniej charakteryzować. Jednocześnie przypuszczał, że badania takie będą mogły wyjaśnić tylko te fenomeny, które były przypisywane tzw. duchom niższym. Należały do nich wszelkie przekazy, a więc: pismo automatyczne, jasnowidzenie, jasnosłyszenie czy głosy słyszane podczas sesji, a ponadto poruszenia przedmiotów dające rozmaite efekty akustyczne (stuki, trzaski i inne odgłosy) wykorzystywane do tworzenia „kodów porozumienia” z zaświatami. Kwestię „objawów wyższych”, jak lewitacje, materializacje czy aporty, pozostawił jednak Krzywicki otwartą.

Refleksja Ludwika Krzywickiego dotycząca zjawisk mediumicznych była, podobnie jak Juliana Ochorowicza, poparta

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 68.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 76.

własnymi badaniami. Ich wyniki nie okazały się jednak tak spektakularne. Być może dlatego, że – sądząc z opisów – Krzywickiemu przede wszystkim chodziło o to, by wyzwolić cerebrację żywiołową w zwykłych ludziach, a przez to pokazać, że medialne uzdolnienia nie są czymś wyjątkowym.

Oprócz Juliana Ochrowicza i Ludwika Krzywickiego wielu polskich badaczy przełomu wieków zabierało głos na temat zjawisk popularnie wówczas zwanych mediumicznymi. Byli wśród nich: psycholog Jan Władysław Dawid (1859–1914), filozof i psycholog Władysław Kozłowski (1832–1899), fizjolog Napoleon Cybulski (1854–1919), laryngolog Teodor Heryng (1847–1925), przyrodnik Józef Rivoli (1838–1926), neurolog i psychiatra Leon Józefat Rzeczniewski (1850–1919) oraz wielu innych. Reprezentowali oni różne stanowiska, poczynając od zdeklarowanego spirytyzmu, o czym świadczą notatki pozostawione przez Józefa Rivolego, poprzez pozytywizm, ewoluujący ostatecznie w mistykę, jak stało się to w przypadku Jana Władysława Dawida (który w pośmiertnie wydanych *Myślach i wyznaniach* pisał, że zjawiska obserwowane na seansach próbuje się sprowadzić do zjawisk fizycznych, materialnych, ale też „poza tym przyjąć musimy pierwiastek kierowniczy, twórczy – witalistyczny, który urzeczywistnia się, kształtuje materię”)¹⁹², a następnie poprzez konsekwentny pozytywizm reprezentowany przez Władysława Kozłowskiego (który sądził, że „spirytyzm jest faktem społecznym – i źródło jego potrzeba szukać głównie w stosunkach społecznych, w dążnościach dzisiejszego czasu, w charakterze współczesnej cywilizacji”¹⁹³), aż po Napoleona Cybulskiego przekonanego, o czym już wspominałam, że wszystkie zjawiska obserwowane na seansach są do tego stopnia wątpliwe, iż nie ma „żadnych podstaw do przyjęcia, a nawet do przypuszczenia nowej nieznaney przyczyny”¹⁹⁴.

Formowały się też już wówczas środowiska, które wprowadzić nie miały kwalifikacji do pracy badawczej, jednak z ogromną energią poszukiwały mediów i przeprowadzały eksperymenty,

¹⁹² J.W. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935, s. 98.

¹⁹³ W. Kozłowski, *Spirytyzm*, „Ateneum” [1889], t. 2 [54], z. 4, s. 94.

¹⁹⁴ N. Cybulski, *Spirytyzm...*, s. 9.

a ponadto zakładały pisma i planowały powołanie organizacji zajmujących się – jak sądziły – nową dyscypliną wiedzy. Ich rozkwit nastąpił w dwudziestoleciu międzywojennym, jednak miały one swojego prekursora w lwowskim kole założonym przez Malwinę i Karola Gromadzińskich. Koło to różniło się od wielu podobnych we wszystkich zaborach tym, że małżonkowie Gromadzińscy w lipcu 1869 r. zaczęli wydawać pierwszy polski miesięcznik spirytystyczny „Światło Zagrobowe”. Wprawdzie w tym samym roku również w Warszawie ukazały się dwie serie *Świata duchów* Leona Rogalskiego, lecz publikacja ta, choć czasem uznaje się ją za periodyk, była w istocie zbiorem najróżniejszych opowieści i przekazów o duchach.

Ani „Światło Zagrobowe”, ani koło lwowskie nie trwały długo. Miesięcznik ukazywał się do końca 1870 r., natomiast działalność koła po zamknięciu pisma ograniczyła się prawdopodobnie do kameralnych spotkań w gronie przyjaciół. Pięć lat później śmierć Malwiny, którą uważano za medium, położyła tym spotkaniom ostateczny kres. Co prawda, w 1875 r. we Lwowie Henryk Ćwikliński założył kolejne pismo spirytystyczne pod nazwą „Życie Duchowe”, lecz szybko zaprzestało ono działalności.

Ponawiające się doniesienia o zjawiskach zachodzących na seansach wkrótce zachęciły też Witolda Chłopickiego do poważniejszego zajęcia się tą tematyką. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w. nawiązał on kontakt z kółkiem spirytystycznym w Mülse, a następnie założył własne koło w Warszawie, po czym zaczął eksperymentować. Planował ponadto – jak już pisałam – zalegalizować towarzystwo zajmujące się badaniami, lecz udało mu się założyć jedynie dwutygodnik „Dziwy Życia”, ukazujący się w latach 1902–1907. Pismo to było zdecydowanie lepsze od „Światła Zagrobowego”, ale krytyka nie miała dla niego litości. Między innymi „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” pisał, że „materiał, jakim operuje dwutygodnik, jest bałamutny i posiada bardzo niewielki związek z nauką”¹⁹⁵, zaś „Niwa Polska” stwierdzała, iż „«Dziwy Życia» mogą się stać i niewątpliwie

¹⁹⁵ „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1902, nr 32, s. 9.

staną się pismem wprost szkodliwym”, ponieważ „za wcześniej jeszcze na popularyzowanie zjawisk może i prawdziwych, które wszakże nie są dostatecznie zbadane i o których «nawet filozofom się nie śniło»”¹⁹⁶. Mimo to nic nie było w stanie odwieść Chłopickiego od realizacji własnych zamierzeń. Podczas pobytu Eusapii Palladino w Warszawie zdołał nawet, wbrew wspomnianemu już oporowi Ochorowicza, namówić go do jednego seansu w gronie raczej pasjonatów spirytyzmu niż badaczy. Odbył się on 18 grudnia 1893 r. w mieszkaniu Chłopickiego¹⁹⁷.

Przyjazd Eusapii do Warszawy nie pozostał także bez wpływu na aktywność środowisk kościelnych. Ledwie kilka miesięcy minęło od jej wyjazdu, gdy ks. Władysław Michał Dębicki zaczął publikować w „Tygodniku Ilustrowanym” cykl artykułów pod znanym tytułem *Wielkie bankructwo umysłowe (Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie)*. Rozliczał się w nim wprawdzie przede wszystkim z liberalizmem, materializmem, ewolucjonizmem itp., jednak w roku następnym wydał ten cykl w postaci książkowej, uzupełniając go o część drugą: *Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym*, którą niemal w całości poświęcił spirytyzmowi. Jej pierwszy rozdział rozpoczął od następującej konstatacji: „Do znamion szczególnych, którymi koniec naszego stulecia zapisze się w historii, należy przede wszystkim bezprzekładnie wielkie zamieszanie w sferze umysłowej i moralnej”¹⁹⁸, które spowodowały pozytywizm, materializm i liberalizm. Jednak „liczny zastęp zwolenników nowoczesnego liberalizmu, których w końcu znękała krańcowość przeczenia i którzy mimo zewnętrznej brawury sceptycznej zachowali na dnie dusz swoich zarzewie dążności idealnych, a więcej jeszcze trwogę przed tajemnicami śmierci i grobu, zwrócił się gwałtownie w kierunku wprost przeciwnym”¹⁹⁹, a równocześnie „nie chcąc się ukorzyć przed dzie-

¹⁹⁶ „Niwa Polska. Tygodnik Polityczny Społeczny i Literacki” 1902, nr 18, s. 278.

¹⁹⁷ W. Chłopicki, *Z teki spirytysty...*, s. 75–83.

¹⁹⁸ W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych* [w:] idem, *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym*, Warszawa 1895, s. 135; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 220–231.

¹⁹⁹ W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go...*, s. 153–154; zob. także fragment: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 220–231.

więtnastowiekową powagą Chrystianizmu, z którym był zerwał, zastęp ten, dla zaspokojenia swych potrzeb metafizycznych rzucił się w objęcia magii, zabobonów i doktryn marzycielskich”²⁰⁰.

Na takim właśnie podłożu miały krzewić się spirytyzm, teozofia i wszelkie formy okultyzmu, a do codziennego życia wkroczyły „stoliki wirujące i gadające, ołówki samopiszące i prorocze ekerki” oraz „zjawiska otrzymywane za pośrednictwem niektórych sławniejszych «mediów»”²⁰¹, co dopełniło umysłowego chaosu, badaczy zaś wystawiło na najcięższe próby. Mimo wszystkich wysiłków nie wyszli oni jednak poza dość ogólnikowe i mgliste rozważania, pozwalając spirytyzmowi rozwijać się coraz bujniej. Mylili się wszakże ci, którzy sądzili, że wyłoni się z niego „Kościół przyszłości”. Spirytyzm charakteryzował się bowiem chaosem, bezużytecznością, bezmyślnością, niepewnością i brakiem żywotności etycznej wynikającej ze sceptycyzmu lub przynajmniej wolnomyślicielstwa. Na domiar złego spirytyzm stał się przedmiotem poważnych spekulacji pieniężnych. Z drugiej jednak strony popularność spirytyzmu pokazała, jak bardzo religia jest potrzebna. Ta świadomość, „to przekonanie o konieczności religii tak dla duchowego, jak i materialnego dobra społeczeństw” zaczęło już – zdaniem ks. Dębickiego – „przenikać w te nawet sfery, które, pod wpływem krańcowych idei nowoczesnych, do niedawna jeszcze były dla niej usposobione lekceważąco lub wrogo”²⁰².

Kiedy ks. Dębicki publikował swoją diagnozę końca wieku, od trzynastu lat obowiązywał już zakaz uczestniczenia „w konsultacjach lub zabawach spirytystycznych” zatwierdzony 1 lutego 1882 r. przez Penitencjarię Apostolską Leona XIII, zaś dwa lata po wydaniu *Wielkiego bankructwa* papieska konstytucja apostołska *Officiorum ac munerum* z 25 stycznia 1897 r. miała zakazać wydawania, czytania lub posiadania książek, w których znajdowały się porady dotyczące przywoływania duchów. Kolejnym krokiem było wydanie 30 kwietnia 1898 r. przez Kongregację

²⁰⁰ W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go...*, s. 153–154; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 220–231.

²⁰¹ W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go...*, s. 153–154; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 220–231.

²⁰² W.M. Dębicki, *Koniec wieku XIX-go...*, s. 153–154; zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 220–231.

Świętego Oficjum dekretu ostatecznie zabraniającego praktyk spirytystycznych, następnie zaś Pius X podtrzymał stanowisko Leona XIII w *Katechizmie* opublikowanym 18 października 1912 r. Stwierdzał on, że przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu grzeszy się „zabobonem, to jest bałwochwalstwem, wróżbiarstwem, czarnoksięstwem i spirytyzmem, który zalicza się do wróżbiarstwa i czarnoksięstwa”²⁰³. Zakaz praktyk spirytystycznych podtrzymał też Benedykt XV dekretem z 26 kwietnia 1917 r.

W tym kontekście tekst ks. Dębickiego był swoistą głosą do rysującego się coraz wyraźniej stanowiska Kościoła. Lecz choć była ona niewątpliwie erudycyjna, najwyraźniej niedostatecznie spełniła swe zadanie. Praktyki spirytystyczne szerzyły się bowiem nadal, a prasa nieustannie podawała szczegóły co ciekawszych spotkań. Zwłaszcza środowiska twórcze, a szczególnie wielu pisarzy z uwagą śledziło najrozmaitsze doniesienia na temat zjawisk paranormalnych i uczestniczyło w seansach. Zainteresowania te pozostawiły wyraźny ślad w literaturze, także w malarstwie, a nawet muzyce²⁰⁴.

Z doświadczeń nabytych podczas seansów najchętniej korzystano przy opisach atmosfery tam panującej, charakterystyce mentalności pasjonatów zjawisk paranormalnych czy rozważaniach na temat istoty tzw. objawów. Do klasyki należą takie właśnie fragmenty w twórczości Bolesława Prusa²⁰⁵ czy Władysława Reymonta (1867–1925), lecz można je spotkać również w wielu powieściach i nowelach niższych lotów. Konwencja ta bywała jednak często przekraczana. W fabule pojawiały się wówczas wątki nadprzyrodzone i tajemnicze, a siły nadprzyrodzone ingerowały w plan ziemski. Zarówno Prus, jak i Reymont również po takie rozwiązania sięgali, Prus w mniej znanych utworach jak *Sen*²⁰⁶, z kolei Reymont

²⁰³ *Catechismo della dottrina Cristiana, Pubblicato per Ordine del Sommo Pontifice San Pio X*, rozdz. 4, cz. 1, art. 1, punkt 194.

²⁰⁴ Ich wyrazem była m.in. opera *Powrót* Stanisława Kazury wystawiona w 1936 r. Kazuro był także autorem libretta.

²⁰⁵ Ochrowicz stał się pierwowzorem Ochockiego w *Lalce*, tematyka spirytystyczna przewija się także w *Emancypantkach*. Obie wymienione powieści zaczęły ukazywać się w odcinkach w „Kurjerze Codziennym”. Pierwsza w latach 1887–1889, druga w latach 1890–1893.

²⁰⁶ B. Prus, *Sen* [w:] *idem, Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1895, s. 382–410.

dał im pełny wyraz w *Wampirze*, wydanym wprawdzie dopiero w 1911 r., lecz ukazującym się wcześniej od początku stycznia do połowy marca 1904 r. w „Kurjerze Warszawskim” pod tytułem *We mgłach*. Nadzmysłowe klimaty przeniknięte okultyzmem i spirytyzmem zdominowały natomiast twórczość Tadeusza Micińskiego (1873–1918) i Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927), który w latach dwudziestych wygłosił szereg odczytów o tematyce spirytystycznej. Większość jednak twórczości inspirowanej zjawiskami paranormalnymi stanowiły drukowane w prasie opowiadania, często humorystyczne i nie zawsze podpisane przez autora, jak choćby pełna wdzięku historyjka *Ze świata duchów* opatrzona inicjałami J.Z.²⁰⁷ Nie brakowało też budzących grozę opowiadań, jak np. *Noc upiórów* Kazimierza Glińskiego (1850–1920)²⁰⁸.

Oprócz nowel i powieści publikowano także zapisy pokazujące wpływ, jaki praktyki spirytystyczne, a także eksperymenty i hipotezy badaczy wywarły na sposób myślenia i psychikę twórców. Interesujące świadectwo takiego oddziaływania złożył Wiktor Teofil Gomulicki (1848–1919) w cyklu *Moje „nadzwyczajności”*²⁰⁹. Gomulicki, który w swych latach studenckich przyjaźnił się z Ochorowiczem (co zapewne wyczuliło go na zjawiska o niewyjaśnionym charakterze), postanowił podzielić się w nim własnymi oraz zasłyszanymi i wyczytanymi przeżyciami, a także swoimi przemyśleniami na temat telepatii, lewitacji, prekognicji itp. Wśród tych historii znalazł się jego własny sen wieszczący dramatyczną katastrofę kolejową pod Włochami, z której szczęśliwym zbiegiem okoliczności ocaleli Reymont i Matuszewski. To wszystko stanowiło jednak tylko prolog do twórczości, jaka miała rozwinąć się w okresie międzywojennym.

Tymczasem nadzieję na kontynuację badań podjętych przez Juliana Ochorowicza coraz częściej zaczynano łączyć z Edwardem Abramowskim (1868–1918). Znane było bowiem jego zainteresowanie fenomenami, takimi jak: telepatia, jasnowidzenie i właśnie zjawiska obserwowane podczas seansów. W 1917 r., roku śmierci Ochorowicza, Abramowski rozpoczął

²⁰⁷ J.Z., *Ze świata duchów*, „Kraj” 1893, nr 51, s. 1, 4.

²⁰⁸ K. Gliński, *Noc upiórów. Fantazja*, „Tygodnik Ilustrowany” 1893, nr 200, s. 273–275.

²⁰⁹ Cykl był drukowany w „Wędrowcu” od lipca do listopada 1902 r.

nawet cykl wykładów publicznych pod nazwą *Metafizyka doświadczalna*. Zaproponował w nich metodę poznania, która nie opierała się na pojęciach – te bowiem, jako wytwory rozumu, nie mogły sięgnąć istoty rzeczy – lecz na tym, co doświadczenie intuicyjnie uznawało za pewniki. Abramowski twierdził zatem, że „przeszkodą stojącą pomiędzy nami a rzeczą jest intelekt, nasza własna umysłowość, począwszy od najniższych swych stanów²¹⁰ – czucia zmysłowego, do najwyższych – pojęć, idei, sądów, kategorii”. Usunięcie tej przeszkody pozwoliłoby zatem „zbliżyć do rzeczy i stworzyć inny stosunek między subjektem a rzeczą samą”²¹¹. Nie było to dotąd możliwe, ponieważ nasze relacje z otoczeniem zdominowała świadomość intelektualna, a ta posługiwała się właśnie ideami, wyobrażeniami czy pojęciami, tworząc z nich zaporę przed poznaniem rzeczy samej w sobie. Ale bezpośrednie poznanie zawsze było trwałą częścią doświadczenia, odciskało się w pamięci i, choć niewerbalizowane, dawało o sobie znać w doświadczeniach laboratoryjnych. Tu Abramowski przywoływał badania Hugona Eckenera (1869–1954), który wykazał, że znaczna część tego, co odbieramy, pozostaje w umyśle, a dochodzi do głosu dopiero wówczas, gdy pojawi się czynnik, który ją wyzwoli. Te zasoby nazwał Abramowski świadomością agnostyczną, w przeciwieństwie do świadomości intelektualnej.

Świadomość agnostyczna zawierała taki rodzaj doświadczeń, które opierały się na odczuciach czy intuicji, a więc dotyczyły bezpośrednio rzeczy. Percepcja ta mogła jednak dojść do głosu tylko wówczas, gdy czynności intelektu zostały zawieszono, ponieważ zanikała wtedy „owa zasadnicza, najpierwsza dwudzielność intelektu: przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu”²¹².

²¹⁰ Przegląd większości tych zapatrywań na istotę człowieka, które znalazły oddźwięk w twórczości polskich autorów, można znaleźć w książce Mariana Stali, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele* [Kraków 1994]. Marginalizuje on jednak wpływ spirytyzmu, mediumizmu, teozofii, antropozofii i innych nurtów łączonych z okultyzmem, mimo że wielokrotnie odwołuje się np. do czerpiących z nich Antoniego Langego, Stanisława Przybyszewskiego i innych.

²¹¹ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wybór, wstęp i kom. S. Borzym, Warszawa 1980, s. 521.

²¹² *Ibidem*, s. 528.

Człowiek znajdujący się w takim stanie osiągał coś, co nie było intelektualnie dostępne, a jednak miało status rzeczywistości. Tę właśnie rzeczywistość, nazwaną przez Abramowskiego rzeczywistością numenalną, metafizyka doświadczalna miała eksplorować. W zakres jej badań wchodziły więc doświadczenia agnostyczne, które – według Abramowskiego – można było podzielić co najmniej na czternaście grup, w tym np. etyczne, religijne, estetyczne, wzruszeniowe, hipnotyczne czy miłosne. Ostatecznie jednak zakres ten objął wszystkie doświadczenia, ponieważ każde z nich miało „jądro ontologiczne rzeczywistości”²¹³.

Metody badawcze nowej dyscypliny odpowiadałyby także – zdaniem Abramowskiego – standardom nauk przyrodniczych. Wprawdzie nie mogły one opierać się na opisie bezpośrednim, ponieważ doświadczenia tego rodzaju nie dawały się opisać, ale możliwa była analiza ilościowa. Polegałaby ona na badaniu zjawiska przez poznanie warunków, w jakich ono powstaje, i przez poznanie reakcji, jaką w danej osobie wywołuje, a więc faktów dających się zaobserwować i wymierzyć. Podczas eksperymentów warunki mogłyby ulegać zmianie, dając coraz głębszy wgląd np. w oddziaływanie zasady etycznej czy stopień i charakter wzruszeń. Przy tej metodzie należało natomiast wykluczyć analizę pojęć, ponieważ oddalały one od poznania rzeczy samej w sobie. Abramowski sądził też, że ewolucja zmierza do tego, by stworzyć człowieka, który „będzie mógł rozszerzyć swój stosunek z bytami wszechświata, a w końcu objąć je wszystkie, wchłonąć cały wszechświat”²¹⁴. Metafizyka doświadczalna miała zbliżać do tego celu. Obietnica ta budziła ogromne nadzieje, które zgasły wraz ze śmiercią Abramowskiego w 1918 r., a więc ledwie rok po śmierci Ochorowicza. Nowa dyscyplina była bowiem ledwie projektem znanym wyłącznie z wykładów, wprowadzenie go w życie natrafiało zatem na niemałe trudności. Zachowały się wprawdzie rękopisy, lecz te dopiero w 1980 r. ukazały się drukiem²¹⁵.

²¹³ *Ibidem*, s. 548.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 580.

²¹⁵ *Ibidem*.

Niezależnie od Edwarda Abramowskiego wykładowca Politechniki Lwowskiej i prekursor badań nad globalną dynamiką odwzorowań holomorficznych, Łucjan Emil Böttcher (1872–1937), przedstawił własną propozycję badania zjawisk paranormalnych. Böttcher opierał się na literaturze, lecz także na obserwacjach, jakie zebrał podczas seansów, m.in. w kole spirytystów z Łomży. Koncepcję swoją przedstawił w książce *Problemat życia pozagrobowego* (1916). Pracę tę podzielił na dwie części, z których pierwszą przeznaczył na przedstawienie filozoficznych dowodów nieśmiertelności, drugą zaś na przytoczenie dowodów empirycznych, czyli opisy licznych eksperymentów z mediami. Rozważania swoje rozpoczął od konstatacji, że zarówno życie fizyczne, jak i umysłowe jest niekwestionowanym faktem, lecz nauka, a zwłaszcza psychologia, nie dała jak dotąd odpowiedzi na pytanie, czy życie fizyczne jest źródłem życia umysłowego, czy może jest odwrotnie – i to właśnie życie umysłowe daje początek życiu fizjologicznemu. Gdyby jednak kwestię tę rozstrzygnąć na korzyść drugiej hipotezy, oznaczałoby to nie tylko stwierdzenie nieśmiertelności życia umysłowego, trzeba by bowiem jeszcze uznać istnienie czynnika sterującego procesami zarówno biologicznymi, jak i psychologicznymi. Czynnikiem ten nazwał Böttcher zasadą życia umysłowego i fizjologicznego, dodając, że popularnie nazywa się ją duszą²¹⁶.

Następnie Böttcher stwierdził, że naturalnym pragnieniem każdego normalnego, niewynaturzonego człowieka jest dążenie do rozwoju duchowego, innymi słowy – ewolucja ludzkiej indywidualności. Unicestwienie tej indywidualności byłoby więc sprzeczne z prawem ewolucji i dlatego nie może nastąpić. A to oznacza, że „umysł ludzki jest nieśmiertelnym w swej akcji rozwojowo kulturalnej, w swym życiu świadomie indywidualnym”²¹⁷. Tezę tę wsparł szeregiem argumentów, również etycznych i psychologicznych, które miały wykazać, że wszelkie kategorie i pojęcia, jakie nauka i w ogóle wszelka refleksja przyjmuje, powstały w umyśle, są zatem własnością jaźni.

²¹⁶ Ł. Böttcher, *Problemat życia pozagrobowego. Nieśmiertelność duszy*, Lwów [1916], s. 4–5.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 28.

Dlatego jaźń postrzega rzeczywistość nie taką, jaka ona jest, lecz zgodnie ze swoją własną konstrukcją. A zatem jeśli np. przyjmujemy zasadę stałości praw przyrody, to równocześnie powinniśmy uznać nieśmiertelność umysłu ludzkiego, ponieważ zasada stałości praw przyrody stanowi w istocie „odzwierciedlenie zasady nieśmiertelności umysłu ludzkiego w lustrze doświadczenia przyrodniczego”²¹⁸. Sposób postrzegania rzeczywistości stawał się więc ostatecznie wskazówką do zrozumienia umysłu, czyli tego, co nieśmiertelne, a tym samym otwierał na transcendencję. Jeśli to rozumowanie okazałoby się prawdziwe – konkludował Böttcher – zjawiska paranormalne mogły stać się kolejnym, tym razem już empirycznym, dowodem istnienia nieśmiertelnej jaźni.

Lucjan Böttcher znalazł wielu zwolenników, lecz nie osiągnął takiej popularności (ani nie wzbudził takiej niechęci) jak Julian Ochorowicz. Nie został także, jak Edward Abramowski, mitycznym bohaterem tragicznym, który – gdyby nie przedwczesna śmierć – dokonałby zapewne przełomu w nauce. Dla środowisk zainteresowanych zjawiskami obserwowanymi na seansach pozostał więc Ochorowicz nadal bezsprzecznym autorytetem, mimo że jego teoria opierała się na teorii eteru, a ta w okresie międzywojennym wyraźnie traciła entuzjastów.

4. Impas teorii i erupcja badań w okresie międzywojennym

Z chwilą odzyskania przez Polskę niepodległości nastąpiła gwałtowna mobilizacja wszystkich grup społecznych, również tych, które łączyło upodobanie do zjawisk paranormalnych. W pierwszych latach cały wysiłek skoncentrowały one na tym, by tworzyć organizacje pozwalające na prowadzenie badań i popularyzację wiedzy.

Wśród tych najwcześniejszych i zarazem bardzo prężnych znalazło się Polskie Towarzystwo Badań Psychicznych w Warszawie. Zaczęło ono pracę w 1919 r., skupiając przede wszystkim członków

²¹⁸ *Ibidem*, s. 35.

nieformalnego koła zawiązanego pięć lat wcześniej, a zarejestrowano je w 1920 r. Tuż po wojnie, w 1919 r. powstało – także w Warszawie – Koło Miłośników Mediumizmu, które jednak dość szybko zaniechało działalności. Kolejnymi stołecznymi organizacjami były Warszawskie Towarzystwo Psycho-Fizyczne (założone w 1921 r.) oraz Polskie Towarzystwo Metapsychiczne w Warszawie, działające od 1926 r., lecz zarejestrowane w roku następnym. Obie te organizacje okazały się bardzo aktywne. Ponadto w 1927 r. zawiązało się Polskie Stowarzyszenie Metapsychiczne im. Juliana Ochorowicza, które istniało do 1935 r.. Te z warszawskich organizacji, które przetrwały do 1938 r., utworzyły Polskie Towarzystwo Parapsychologiczne.

W Krakowie natomiast wyjątkowo prężnie działało Towarzystwo Metapsychiczne im. Juliana Ochorowicza zarejestrowane w 1921 r., a we Lwowie pod tą samą nazwą od 1924 r. prace prowadziła nie mniej aktywna organizacja, która w 1928 r. zmieniła nazwę na Towarzystwo Parapsychiczne im. Juliana Ochorowicza. W Wilnie z kolei w 1923 r. rozpoczęło działalność Wileńskie Towarzystwo Badań Psychiczych, które zostało wpisane do rejestru w roku następnym. Podobne towarzystwa pojawiały się również w mniejszych miastach, np. w Piotrkowie Trybunalskim w 1921 r. zostało założone Towarzystwo Psycho-Fizyczne o statucie wzorowanym na statucie Warszawskiego Towarzystwa Psycho-Fizycznego; takie same organizacje działały też w Toruniu i Brześciu nad Bugiem. Ta ostatnia nosiła nazwę Poleskie Towarzystwo Psycho-Fizyczne²¹⁹. Stowarzyszenia te pozostawały w łączności z Warszawskim Towarzystwem Psycho-Fizycznym, które wiązało z nimi nadzieję na utworzenie w przyszłości sieci placówek badawczych obejmujących całą Polskę.

Ponadto istniało wiele organizacji o innym profilu, lecz żywo zainteresowanych zjawiskami paranormalnymi. Należało do nich chociażby założone na Śląsku w 1919 r. Polskie Towarzystwo Teozoficzne oraz formujące się w Warszawie, również w 1919 r. pod tą samą nazwą, lecz zarejestrowane dopiero dwa lata później towarzystwo, którego rdzeń stanowili członkowie założonego

²¹⁹ P. S[zmurło], *Sprawozdanie z działalności Tow[arzystw] i Zrzeszeń Metapsychicznych*, „Zagadnienia Metapsychiczne” 1924, nr 2, s. 117.

około 1905 r. i po dwóch latach zalegalizowanego Warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego. Oczywiście organizacje te szerzyły przede wszystkim idee Heleny Bławatskiej (1831–1891) i jej następczyni Annie Besant (1847–1933), lecz także obserwowały wszystko, co mogło potwierdzić ich doktrynę. Również w Warszawie powstało w 1924 r., a w następnym zostało zarejestrowane Towarzystwo Studiów Ezoterycznych. Równolegle na Śląsku od początku lat dwudziestych formowało się Bractwo Odrodzenia Narodowego, lecz jego statut został zatwierdzony dopiero w 1925 r. Te i powstające z upływem lat inne organizacje, choć w wielu przypadkach efemeryczne, bardzo sprzyjały działalności środowisk podejmujących badania zjawisk paranormalnych.

Dla środowisk tych epokowym wydarzeniem stało się zwołanie w Warszawie Drugiego Międzynarodowego Kongresu Badań Psychiczych. Jego obrady – z udziałem przedstawicieli piętnastu krajów – toczyły się od 29 sierpnia do 5 września 1923 r. na Uniwersytecie Warszawskim. Do stolicy przyjechali wówczas tak znani badacze zjawisk paranormalnych, jak: dyrektor francuskiego Institut Métapsychique International, Gustav Géley (1868–1924) i współpracujący z nim René Sudre (1880–1968). Obrady zaszczylił też swoją obecnością niemiecki psycholog i psychoterapeuta eksperymentujący z najbardziej znanymi mediami, również polskimi, Albert von Schrenck-Notzing (1862–1929). Towarzyszyli mu: doktor habilitowany nauk medycznych Wilhelm Neumann (1877–1944) i inżynier Fritz Grünewald (1885–1925). Anglię z kolei reprezentował Eric John Dingwall (1890–1986), zatrudniony wówczas w londyńskim The Society for Psychical Research, natomiast Stany Zjednoczone – Gardner Murphy (1895–1979), wykładowca psychologii na Uniwersytecie Columbia, który w przyszłości miał zostać dziekanem Wydziału Psychologii (1940) i przewodniczącym American Psychological Association (1944), a także wieloletnim działaczem oraz członkiem zarządu American Society for Psychical Research i przewodniczącym Komitetu Badań Naukowych tej organizacji, jak również przewodniczącym londyńskiego The Society for Psychical Research (1949). Nie zabrakło również przedstawiciela Norwegii, profesora Thorsteina Gunnarssona

Wereide (1882–1969), wykładowcy fizyki na Uniwersytecie w Oslo, a jednocześnie aktywnego członka Norsk Selskap for Psyisk Forskning oraz Norsk Selskap for Parapsykologisk Forskning – organizacji badających zjawiska parapsychologiczne. W obradach ponadto uczestniczył szwedzki lekarz i psycholog, docent na Uniwersytecie w Uppsali, Sydney Alrutz (1868–1925). Spośród gości zgromadzonych na kongresie nie można też pominąć przedstawiciela Danii, Carla Christiana Vetta (1871–1956), który wprawdzie był przemysłowcem i pionierem upraw bionomicznych, ale to właśnie dzięki jego staraniom został zorganizowany Pierwszy Międzynarodowy Kongres Badań Psychiczych w Kopenhadze (1921). W uznaniu dla jego zasług obrano go wówczas generalnym sekretarzem międzynarodowego komitetu zajmującego się organizacją kolejnych kongresów.

W skład komitetu organizacyjnego drugiego kongresu weszli: Alfons Gravier (1872–1953), prezes Polskiego Towarzystwa Badań Psychiczych w Warszawie; Władysław Witwicki (1878–1948), który po śmierci Abramowskiego objął katedrę psychologii Uniwersytetu Warszawskiego; Piotr Lebedziński (1860–1934), honorowy Prezes Polskiego Towarzystwa Badań Psychiczych; książę Stefan Lubomirski (1862–1941), były prezes Polskiego Towarzystwa Badań Psychiczych; Artur Chojceki (1880–1951), członek Towarzystwa Psychologicznego; Janina Garczyńska, wykładająca chemię na Uniwersytecie Warszawskim; Leon Karwacki (1871–1942), mikrobiolog, ordynator Szpitala Ujazdowskiego, od 1924 r. profesor Uniwersytetu Warszawskiego; Kazimierz Stołyhwo (1880–1966), antropolog i sekretarz generalny Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Mowy wstępne wygłosili: rektor Uniwersytetu Warszawskiego, Jan Łukasiewicz (1878–1956) oraz przedstawiciele Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (Ludwik Jaxa-Bykowski, 1881–1948), Ministerstwa Zdrowia Publicznego (Rafał Radziwiłłowicz, 1860–1929), Towarzystwa Medycznego w Warszawie (Władysław Jaroszyński, 1872–1934), Towarzystwa Naukowego we Lwowie i Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie (Władysław Witwicki, 1878–1948). Na konferencji nie zabrakło też ks. prałata Jana Gnatowskiego (1855–1925), reprezentującego władze Kościoła katolickiego w Polsce.

Referaty ze strony polskiej przedstawili: Piotr Lebedziński, Prosper Szmurło (1879–1942), Tadeusz Sokołowski (1877–1966) i H. Grudziński. Większość referatów – zarówno polskich prelegentów, jak i zagranicznych – wzbudziła duże zainteresowanie, które przerodziło się w ożywioną dyskusję dotyczącą w większości przyczyn objawów obserwowanych na seansach, tym gorętszą, że na konferencji zaprezentowano także zdolności paranormalne Stefana Ossowieckiego (1877–1944), Stanisławy Popielskiej (ok. 1893–1938), Stanisława Zborowskiego, Jana Guzika (1873–1928), Janusza Fronczka (1893–po 1925) i Marii Przybylskiej. Poruszono też problemy związane z terminologią, jak dotąd dość zróżnicowaną, np. we Francji pisano o zjawiskach metapsychicznych, w Niemczech – o parapsychologicznych lub parapsycho-fizycznych, nie wspominając już o Polsce, gdzie – za Ochorowiczem – stosowano często określenie „zjawiska mediumiczne”. Piotr Lebedziński zgłosił także wniosek, by w badaniach nie skupiać się jedynie na wywoływaniu zjawisk, bo dowodów na ich istnienie jest aż nazbyt wiele, lecz raczej położyć nacisk na próbę ich wyjaśnienia.

Ten wniosek, w świetle nadchodzących lat, okazał się niezwykle trafny, ponieważ licznie powstające towarzystwa chętnie wzięły na siebie główny ciężar badań, co spowodowało, że prowadzili je przeważnie amatorzy-pasjonaci. Najczęściej jedyną ich legitymacją do wykonywania eksperymentów był dyplom lekarza, chemika czy fizyka. Ponadto towarzystwa te chętnie widziały w swym gronie przedstawicieli elit politycznych, naukowych, artystycznych i finansowych, a także pisarzy i dziennikarzy. Doświadczenia miały więc charakter bardziej ekscytujących spotkań towarzyskich niż rzetelnych badań. Sumiennie jednak sporządzano z nich protokoły w nadziei, że kiedyś zostaną wykorzystane. Formułowano też różne hipotezy i koncepcje, ale najczęściej przetwarzały one idee Ochorowicza, a także badaczy francuskich, angielskich czy włoskich. Czerpano czasami również z dorobku teozofii, antropozofii i innych „podejrzanych” nurtów. Badania te budziły więc zrozumiałe opory w środowiskach naukowych, chociaż wielu uczonych chętnie brało w nich udział w roli obserwatorów. Z drugiej strony wzmagaly one popyt na wszelkiego rodzaju wróżów i wróżki, jasnowidzów, media, uzdrowicieli itp.

W prasie codziennej tamtych czasów drukowano ponadto całe kolumny wypełnione ogłoszeniami oferującymi usługi paranormalne. Poszukujący ekstrasensów „badacze” mieli więc raczej problemy z ich selekcją niż z brakiem, choć rzeczywiście niełatwo było znaleźć kogoś, kto spełniałby ich oczekiwania. Z początkiem 1929 r. w „Kurjerze Metapsychicznym” ukazał się nawet cykl artykułów podpisanych przez St. Ardensa²²⁰, poświęcony wróżom i wróżkom warszawskim, w którym autor opisywał swoje wizyty i oceniał wiarygodność testowanych jasnowidzów. Do uzdolnionych zaliczył: Sabirę Churamowicz (ok. 1901–1947), Helenę Massalską z domu Krüdenner²²¹ czy Jana Starzę-Dzierżbickiego (1883–1939). Wśród wątpliwych lub odrzuconych znaleźli się natomiast Mira W.²²², Welma Ruth i Chaim Szyller-Szkolnik (1874–1937). Podobny temat, tym razem opisujący wróżów krakowskich, podjął też „Kurjer Metapsychiczny” w kwietniu 1936 r., lecz zdecydowana większość opisanych ekstrasensów okazała się tak mało wiarygodna, że gazeta nie podała nawet danych pozwalających ustalić ich tożsamość.

Niezależnie jednak od rzeszy mniejszych lub większych naciągaczy istniały w okresie międzywojennym również media cieszące się nieposzlakowaną opinią. Na ogół zaliczały się one do tzw. mediów psychicznych, wyróżniano bowiem w klasyfikacji dychotomicznej media fizyczne, a więc takie, które wywoływały materializacje, zjawiska kinetyczne, świetlne itp., oraz media psychiczne, które miały zdolność jasnowidzenia, jasnosłyszenia czy czytania przekazów umieszczonych w zamkniętych kopertach.

Do pierwszej – bardzo skromnie reprezentowanej grupy – należał Teofil Modrzejewski, używający pseudonimu Franek Kluski (1873–1943). Wprawdzie dziennikarz francuski, Paul Heuze

²²⁰ Był to – jak pisał „Kurjer Metapsychiczny «Dziwy Życia»” – pseudonim jednego z „kompetentnych metapsychologów warszawskich”, możliwe że Prospera Szmurły, zob. [Ludwik Szczepański], *W warszawskiej fabryce wróżb*, „Kurjer Metapsychiczny «Dziwy Życia»” 1937, nr 13, dod. do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego” 1937, nr 275.

²²¹ Pod jej wpływem Witkacy podjął decyzję o małżeństwie i oświadczył się Jadwidze z Unrugów, wnuczce Juliusza Kossaka.

²²² Chodzi o Mirę Wichlińską.

(1878–1938), wątpił w jego zdolności, twierdząc, że nie godził się on na kontrolę „sztukmistrza Dicksona lub innego”²²³, lecz zarzut ten zdecydowanie odparł Norbert Okołowicz (1890–1943), pisząc: „twierdzenie to jest zupełnie fałszywe, gdyż nigdy żaden Dickson ani inny prestidigitator nie zgłaszali się do Kluskiego”, a poza tym w seansach z Modrzejewskim brali udział znawcy iluzji, nawet tak poważani jak Geo Lange, który „stwierdził ponad wszelką wątpliwość, że na żadnym z seansów z Kluskim nie zaobserwował nigdy nic takiego, co można by było zrobić przy pomocy sztuczek prestidigitatorskich”²²⁴.

Do grupy drugiej zaliczali się natomiast Stefan Ossowiecki, Sabira Churamowicz (której zdolności miały przewyższać nawet Ossowieckiego, choć ten ostatni cieszył się zdecydowanie większym rozgłosem) oraz Janina Kozaczewska, pseudonim Pari-Banu (1902–1979). Z mediów sprzed I wojny światowej również Stanisławę Tomczyk można uznać za budzącą zaufanie, gdyby w 1914 r. podczas eksperymentów w Wielkiej Brytanii nie pojawiły się głosy zarzucające jej symulację lewitacji przedmiotów przy pomocy nitki. Dla eksperymentującego z nią wcześniej Ochorowicza nie ulegało jednak wątpliwości, że podejrzenia te są bezpodstawne. Ustalił on bowiem, iż podczas takich pokazów następuje „emancja z końców palców medium, zachowująca się jakby włókna i pasma jakiejś substancji niewidzialnej, zdolnej wywoływać skutki mechaniczne, poza granicami ciała”²²⁵. Czasami substancję tę można było zobaczyć, co mogło stać się przyczyną nieporozumienia.

Pozostałym mediom, nawet tak sławnym jak Stanisława Popielska, Jan Guzik czy Janusz Fronczek udowodniono ewidentne próby oszustwa, choć nie wykluczano, że ich zdolności mogły w danym momencie wygasnąć, co skłoniło je do poradzenia sobie w inny sposób. O posługiwanie się oszukańczymi metodami podejrzewano też ojca, który prezentował nieprzeciętne zdolności telepatyczne swego nieletniego syna, Władysława Zabłockiego,

²²³ P. Heuzé, *Czy umarli żyją. Ankieta o stanie obecnym nauk metapsychicznych*, przeł. J. Wasowski, Warszawa [1925], s. 138.

²²⁴ N. Okołowicz, *Wspomnienia z seansów z Frankiem Kluskim*, Warszawa 1926, s. 290.

²²⁵ J. Ochorowicz, *Zjawiska medyumiczne*, t. 4, Warszawa [1913], s. 153.

pseudonim Żwirlicz (1913–1970?). W tym przypadku sądzono, że prawdopodobnie przekazuje on dziecku informacje ustalonym wcześniej kodem. Do bezsprzecznych oszustów zaliczano natomiast Chaima Szyllera-Szkolnika. Ardens pisał o nim wprost:

p. Szyller-Szkolnik zaś jest – delikatnie mówiąc – nadzwyczajnym spryciarzem, który, nie posiadając żadnego wykształcenia w tej dziedzinie (wszystkie jego dzieła o chiromancji, fizjognomice, fremologii i astrologii są konglomeratem wiadomości kradzionych z cudzych podręczników i własnych bzdur), potrafił wyzyskać doskonale koniunkturę i robi na tym pierwszorzędne interesy²²⁶.

Szyller-Szkolnik miał jednak także swoich obrońców, tym bardziej, że sam rzadko cokolwiek przepowiadał. Zazwyczaj bowiem występował z medium M-Ile Evigny, używającej później pseudonimu Evigny Rara.

Zdarzały się również ekstrasensy, które – zdobywszy rozgłos – wycofywały się z eksperymentów (przeważnie zmieniając miejsce pobytu), nim zaczęto poddawać je staranniejszej kontroli, jak choćby Roman Mieszko-Mieszkowski, pseudonim Rom Romano, czy Marta Czernigiewicz. Do głośnych mediów zaliczała się ponadto Jadwiga Domańska (ok. 1890–1967), z której przekazów czasem podrywano, bo rzeczywiście świadczyły o jej mocno wybujałej wyobraźni, lecz widocznie sądzono, że dostatecznie ją dyskwalifikują, ponieważ nie kwestionowano zbytnio jej zdolności.

Z ekstrasensów w innych miastach dobrą opinią cieszyli się krakowska jasnowiedząca Gizela Winiarska i przede wszystkim Rafał Schermann (1874–po1940), który urodził się w Krakowie, jednak najczęściej przebywał za granicą. W latach trzydziestych powrócił on wprawdzie do Krakowa, lecz tuż przed wojną przeprowadził się do Warszawy. Z kolei we Lwowie za najlepsze media uchodzili Niuta Gąsiorowska oraz bywający tam Stanisław Zborowski, nazywany powszechnie Stasiem i w kręgach lwowskich

²²⁶ St. Ardens, *Wróżbiarze i wróżki warszawskie. Handlarz wróżb*, „Kurjer Metapsychiczny «Dziwy Życia»” 1929, nr 13, dod. do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” 1929, nr 84.

parapsychologów uważany za najsilniejsze polskie medium po Teofilu Modrzejewskim. Sławę Gąsiorowskiej i Zborowskiego ugruntowały doświadczenia, które przeprowadził Edmund Libański (1862–1928). Później zaś ze Zborowskim eksperymentowali Józef Świtkowski (1876–1942) i Kazimierz Chodkiewicz (1892–1980).

Natomiast wśród pasjonatów niezmordowanie poszukujących mediów do kolejnych doświadczeń pierwsze miejsce przyznać zapewne należy wspomnianemu już prezesowi Warszawskiego Towarzystwa Psycho-Fizycznego, Prosperowi Szmurle. Szmurło uważał, że postrzeżenia zmysłowe są ograniczone, omyłne, że łudzą. Zmysły zdolne są tylko do odbioru określonych fal i do tego jeszcze informacje, jakie przekazują, są przetwarzane w psychice. Oznacza to, że wiedza oparta na zmysłach także nie może być pełna. Jednak z tego, co zmysły dostarczają, można budować hipotezy mówiące o rzeczywistości pozazmysłowej. Zjawiska paranormalne²²⁷ są do tego dobrym kluczem, ponieważ zaprzeczają prawom fizyki²²⁸. Deklaracja taka była raczej rodzajem *credo*, opartym głównie na refleksji Camille’a Flammariona (1842–1925), które uzasadniało przeprowadzanie wprost niewiarygodnej ilości eksperymentów. Spośród nich największy bodaj rozgłos zapewniły mu rozpoczęte w październiku 1928 r. doświadczenia mające potwierdzić zjawisko telepatii, podjęte z inicjatywy Angelosa Tanagrasa (1875–1971), prezesa Greckiego Towarzystwa Badań Psychicznych (Tanagras zwrócił się z tą propozycją także do towarzystw parapsychicznych w Paryżu, Wiedniu i Londynie).

Eksperymenty polegały przede wszystkim na przekazywaniu przez kilka miesięcy o ustalonej porze wizji rysunków sprowadzonych do prostych kształtów, najczęściej form geometrycznych, chociaż były też uproszczone bryły budowli czy drobne schematycznie rysowane przedmioty, jak nożyczki, klucze czy karty. Chodziło w nich o sprawdzenie możliwości telepatycznej wymiany informacji na dużą odległość i – trzeba przyznać – przyciągnęły one uwagę niektórych uczonych, np. filozofa i jednego z ojców polskiej psychologii, profesora Władysława Witwickiego, który wziął w nich nawet udział. Jednak po licznych publikacjach

²²⁷ Prosper Szmurło używał pojęcia „medjuciczne”.

²²⁸ Zob. P. Szmurło, *Świat nadzmysłowy i metody jego badania*, Warszawa 1923.

cząstkowych wyników, a zwłaszcza po sumującym je artykule opublikowanym w „Zagadnieniach Metapsychicznych”²²⁹, pojawiły się głosy krytyczne także ze strony osób niekwestionujących realności samego zjawiska, m.in. doktora nauk medycznych Stanisława Breyera (1873–1939)²³⁰. Uwagi te dotyczyły przede wszystkim sposobu przeprowadzenia eksperymentów oraz formułowania wniosków.

Stanisław Breyer sam zresztą należał do grona międzywojennych badaczy-amatorów zjawisk paranormalnych. Na studiach medycznych w Krakowie obserwował stany hipnotyczne i przeprowadził udane eksperymenty. Zachęcony zaś wynikami Juliana Ochorowicza w leczeniu hipnozą zaczął ją stosować we własnej praktyce lekarskiej. Zapisał się też do Towarzystwa Metapsychicznego w Wiedniu i zainteresował seansami spirytystycznymi, jednak – jak sam stwierdził – odpowiedzi „nie przekraczały nigdy poziomu umysłowości obecnych”. Natomiast sam fakt, że „z medium może się wyłonić eteryczna postać, skupiająca w sobie wszystkie siły żywotne i umysłowe medium”, skłaniał go do myślenia, iż „organizacja istot żywych jest o wiele bardziej złożona, niż to się nam, na podstawie nauk przyrodniczych, wydaje i że, kto wie, czy w chwili śmierci nie wyłaniają się z nas owe wyższe pierwiastki i nie żyją nadal, w warunkach nowych”²³¹.

Ta konstatacja skłoniła Breyera do zajęcia się zjawiskami paranormalnymi. Wkrótce został on prezesem rzeczywistym, a potem honorowym Towarzystwa Metapsychicznego im. Ochorowicza w Krakowie. Zaczął również publikować prace, w których opracował teorię „monizmu substancjalnego”²³².

Zgodnie z nim istnieje zatem ponadmaterialna substancja (czyżby inna odsłona eteru?), która może przejawiać się w dwójaki sposób: na zewnątrz jako materia i do wewnątrz jako władze

²²⁹ S. Rzewuski, *Wyniki zbiorowych doświadczeń telepatycznych między Atenami i Warszawą*, „Zagadnienia Metapsychiczne” 1929, nr 23/24, s. 36–51.

²³⁰ S. Breyer, *O próbach telepatycznych między Atenami i Warszawą*, „Kurier Metapsychiczny «Dziwy Życia»” 1930, nr 13, dod. do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego” 1930, nr 86.

²³¹ S. Breyer, *Religia absolutna czyli polska filozofia religijna w nowym oświeceniu*, Kraków 1927, s. 102–103.

²³² Zob. *idem*, *Z pogranicza zaświatów*, Kraków [1922]; *idem*, *Religia absolutna...*; *idem*, *Zagadka człowieka*, Kraków 1929.

psychiczne. Ich najwyższą syntezą była moc twórcza. Breyer sądził ponadto, że oprócz intelektu dysponuje też człowiek wyższymi władzami umysłu, rodzajem nadświadomości pozwalającej na takie rodzaje poznania jak intuicja czy jasnowidzenie, a także dającej możliwość działań o niezwykłym charakterze, np. działań magicznych. Władze te jednak dochodzą do głosu przede wszystkim wówczas, gdy ośrodki mózgowe wyciszą się i przestają angażować się w normalną pracę związaną z doczesnością. Breyer przypuszczał także, że owa „nadświadomość” może łączyć się hierarchicznie z wyższymi świadomościami, aż do wszechobejmującej. Owa łączność z Istotą Wszechbytu miała – jego zdaniem – stanowić podłoże uczuć religijnych. Równocześnie każdy akt świadomości był dla Breyera czymś substancjalnym i substancjalnie działającym, choćby tylko poprzez sam fakt swego zaistnienia. Podobnie materializacje z ich cechami osobowościowymi były emanacjami mediów, ale również jaźń żyjących była tymczasową emanacją wyższej świadomości i po śmierci miała do niej powrócić.

W dość autonomicznym myśleniu Breyera ujawniał się mimo wszystko wpływ, jaki na refleksję okresu międzywojennego wywarło pojęcie ideoplastii. Wprawdzie Breyer rzadko do niego się odwoływał, pisał jednak o potężnym wpływie psychiki, który ujawnia się właśnie w ideoplastii oraz innych zjawiskach, takich jak telepatia czy jasnowidzenie, i który świadczy, że materia nie stanowi istoty wszechrzeczy²³³. „Ideoplastia – pisał też dwa lata wcześniej Stanisław Antoni Wotowski (1895–1939?) – jest jakby modelowaniem przez medium wszelkich zjawisk, urzeczywistnieniem ich wyobrażeń i stoi w ścisłym związku z tzw. «ektoplazmą». Z «ektoplazmy» tej medium podświadomie formuje wszelakie kształty...”²³⁴. I dalej – w ślad za Piotrem Lebiezińskim – zauważał, że istnieją trzy rodzaje ideoplastii: ideoplastia psychiki, materii oraz energii. Pierwsza, wyróżniająca tzw. media rewelacyjne, miała miejsce wówczas, gdy pogrążone w transie medium naśladowało sposób mówienia lub charakterystyczne gesty czy zachowania konkretnej osoby. Druga, charakterystyczna dla mediów materializacyjnych,

²³³ *Idem, Zagadka człowieka...*, s. 14.

²³⁴ S.A. Wotowski, *Duchy i zjawy...*, s. 67–69.

pozwalala formować z ektoplazmy części ciała lub postaci. Trzecia natomiast umożliwiała tworzenie zjawisk telekinetycznych, cieplnych, świetlnych czy dźwiękowych. Wyparcie teorii eteru przez teorię względności sprawiło jednak, że koncepcja ideoplastii miała trudności ze znalezieniem uzasadnienia w nowym paradygmacie nauki. Zaczęły zatem pojawiać się rozwiązania coraz bardziej odległe od wiedzy akademickiej.

Prezes Towarzystwa Metapsychicznego, a później Parapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie, Józef Świtkowski (1876–1942), szukał np. rozstrzygnięcia w wiedzy okultystycznej różnych kultur, a przede wszystkim wierzeniach i praktykach hinduskich. Zauważał zatem, że mówią one o istnieniu kilku powłok cielesnych: fizycznej, eterycznej, astralnej i myślowej. Powłoki te czy też ciała przenika duch pozbawiony formy odrębnej, ale złożony z trzech coraz bardziej subtelnych pierwiastków. Drugie z tych ciał, czyli ciało eteryczne, ma niewidzialne narządy w postaci czakr pobudzanych przez *kundalini*²³⁵. Ciała te, jak i wszelką materię przenika *prana*, czyli siła życiowa, przyswajana wraz z oddechem z powietrza. Rozchodzi się ona następnie „po ciele eterycznym i po czakrach przez *nadis*, niewidzialne przewody, biegnące wzdłuż nerwów”²³⁶ i utrzymuje życie w ciele fizycznym oraz sprawia, że może się ono poruszać. System *nadis* podlega bowiem woli. Zjawiska parapsychiczne występują wówczas, gdy medium świadomie lub bezwiednie utworzy w ciele eterycznym wir *prany*, czyli *pithę*. Wiry takie mogą „zagęszczać” wyobrażenia do postaci widzialnej, mogą też przyciągać i materializować niewidzialne byty. Jednak nie tylko kultura hinduska, ale również inne wytworzyły szereg pojęć pozwalających rozumieć zjawiska paranormalne, co świadczy, że zjawiska te znane były od dawna i podlegały refleksji. W ostatnim stuleciu zaczęto je tylko odkrywać na nowo. Według Świtkowskiego spirytyzm nieprzypadkowo pojawił się równocześnie z pozytywizmem. Pozytywizm bowiem występował przeciwko „ślepej wierze bez dowodów”, musiał go więc zrównoważyć

²³⁵ J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów 1939, s. 238–239.

²³⁶ *Ibidem*, s. 239.

kierunek myślenia podtrzymujący przekonanie o istnieniu inteligencji poza materią. Ten zbieg zdarzeń – według Świtkowskiego – dowodził „pośrednio istnienia jakiejś «mocy wyższej», która kieruje ewolucją umysłową świata”²³⁷.

Przytoczone tu koncepcje prezesów najważniejszych polskich towarzystw badających zjawiska paranormalne stanowią ważniejsze przykłady prób wyjaśnienia tego, co można było zobaczyć na seansach. Próby te jednak nie zawsze przekonywały nawet osoby uznające realność prezentowanych przez media fenomenów. Stąd zapewne inną postawę przyjął prezes Krakowskiego Towarzystwa Badań Metapsychicznych im. Juliana Ochrowskiego, Ludwik Szczepański (1872–1954), który sumiennie starał się wydobyć z olbrzymiej literatury idee pozwalające mieć jakąkolwiek nadzieję na kompromis ze światem nauki.

Wydaje się jednak, że badania zjawisk paranormalnych w okresie międzywojennym powróciły w jakiś sposób do swych XIX-wiecznych korzeni. Spirytyzm był bowiem ruchem, który miał empirycznie dowieść istnienia rzeczywistości nadzmysłowej, a tym samym ocalić silnie osadzony w kulturze świat bytów nadprzyrodzonych, zdecydowanie przez racjonalizm zakwestionowany. Szybko jednak się okazało, że większość badaczy, jeśli nawet uznaje realność zjawisk obserwowanych na seansach, widzi w nich na ogół przejawy nieznanych właściwości ludzkiej psychiki. W okresie międzywojennym natomiast, a właściwie już od początku XX w., próbowano uprawomocnić dawne struktury myślenia poprzez najrozmaitsze zabiegi legitymizujące przekonanie o istnieniu innego niż doczesny porządku. Co więcej, owa nadzmysłowa rzeczywistość miała być źródłem niewyobrażalnych mocy, jakich zaledwie przedsmak dawały seanse.

Chętnie z tych inspiracji czerpała literatura, tworząc – jak chociażby Antoni Lange (1862–1929) w *Mirandzie*²³⁸ – wizje świata opartego na paranormalnych zdolnościach czy też – jak Włodzimierz Belcikowski w *Tajemnicy życia wiecznego*²³⁹ lub *W walce ze złotym smokiem*²⁴⁰ – świata, w którym zdolności paranormalne

²³⁷ *Ibidem*, s. 294–295.

²³⁸ A. Lange, *Miranda*, Warszawa 1924.

²³⁹ W. Belcikowski, *Tajemnica wiecznego życia*, Warszawa 1926.

²⁴⁰ *Idem*, *W walce ze Złotym Smokiem. Powieść*, Warszawa 1925.

i technologia wzajemnie się uzupełniają. Równocześnie jednak pojawiały się też, zwłaszcza w środowiskach katolickich, wizje zguby. Dobrym przykładem może tu być powieść *Białe i czarne duchy*²⁴¹ ks. prałata Jana Gnatowskiego, piszącego pod pseudonimem Jan Łada. W tej zgrabnie i sugestywnie napisanej książce ciekawość, naiwność, a zwłaszcza nadzieja na komunikację ze zmarłymi gubi dusze i spycha je prosto w otchłanie piekielne.

Oczywiście w tym czasie, jak pisałam, negatywny stosunek do spirytyzmu stolicy apostolskiej znalazł wyraz zwłaszcza w: dekreście Kongregacji Świętego Oficjum z 30 kwietnia 1898 r., *Katechizmie* opublikowanym 18 października 1912 r. oraz dekreście Benedykta XV z 26 kwietnia 1917 r. Stąd też wielu księży uważało za konieczne wypowiedzieć się w sprawie spirytyzmu. Pośród nich byli m.in.: filozof, teolog i duszpasterz – Franciszek Kwiatkowski (1888–1949)²⁴², profesor i rektor Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie – Kazimierz Wais (1865–1934)²⁴³, przełożony klasztoru jezuitów na warszawskim Mokotowie – Edward Kosibowicz (1895–1944)²⁴⁴, doktor filozofii z paryskiego Instytutu Katolickiego – Marian Nitecki (?–1942)²⁴⁵ czy też profesor i rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Widnawie – ks. Ludwik Wrzoł (1881–1940)²⁴⁶.

Ksiądz Nitecki, podobnie jak inni duchowni, zwracał przede wszystkim uwagę na to, że „tylko jedno źródło może znakomicie rozszerzyć i gruntownie umocnić wiadomości o bytach zaświatowych, a tym jest Objawienie Boskie”²⁴⁷. Nazwał więc autorów popularnych odczytów, takich jak: Adam Czerbak (1874–1932), Czesław Czyński, pseudonim Punar Bhava (1858–1932), i Stani-

²⁴¹ J. Łada [Jan Gnatowski], *Białe i czarne duchy*, Warszawa [1921].

²⁴² F. Kwiatkowski, *Spirytyzm, czyli obcowanie z duchami*, Poznań 1923.

²⁴³ K. Wais, *Dziwy hipnotyzmu*, Lwów 1922; *idem*, *Spirytyzm*, Lwów 1920.

²⁴⁴ E. Kosibowicz, *Głosy z zaświata*, „Przegląd Powszechny” 1929, t. 182, s. 44–66.

²⁴⁵ M. Nitecki, *Zjawiska spirytystyczne w oświeceniu nauki i objawienia*, Warszawa 1920; *idem*, *Telepatja a mistyka. Tajemnicze władze psychiczne, wybitne medja: Alexio, Piper, Ossowiecki*, Warszawa 1929; *idem*, *Jak żyjemy po śmierci. Karty z psychologii zagrobowej*, Warszawa 1937.

²⁴⁶ L. Wrzoł, *Religia spirytyzmu*, Poznań 1934.

²⁴⁷ M. Nitecki, *Zjawiska spirytystyczne...*, s. IV.

sław Przybyszewski (1868–1927) „błuźnierczymi prelegentami”²⁴⁸. Do grona tego nie zawahał się dołączyć także Edwarda Abramowskiego ze względu na jego projekt metafizyki doświadczalnej. Według ks. Niteckiego spirytyzm stał się przyczyną zbłądzenia tysięcy ludzi, ich „odstępstwa od wiary i ciężkich zbroczeń moralnych”²⁴⁹. Dlatego pobłażliwość wobec seansów budzi niepokój. Nie można jej okazać zwłaszcza katolikom, którzy „ze spokojnym sercem biorą w nich udział, usprawiedliwiając się, że przecie jeszcze w tej sprawie Stolica Apostolska nie wydała wyroku ostatecznego”²⁵⁰. Spirytyzm jednak prowadzi do destrukcji i anarchii zarówno w sferze pojęć, jak i obyczajów, a chaos, który wzniesła, pozwala mu zbudować patogenną doktrynę „neochryścianizmu spirytystycznego”²⁵¹. „To filozofia zimna, niemiłosierna, egoistyczna i pyszna – pisał ks. Nitecki – której miano intelektualizm”²⁵². Dodawał też, że mierzy ona wartość człowieka „zakresem wiadomości, które potrafił zdobyć, i w tym upatruje jego szczęście”²⁵³, lecz szczęście to leży – o czym życie nieustannie przekonuje – nie w wiedzy, a w miłości. Bez miłości życie staje się cierpieniem. Serce okazane innym potrafi bowiem rozjaśnić nawet najstraszniejsze chwile. Publikacje ks. Niteckiego cieszyły się uznaniem hierarchów Kościoła, a jego rozprawa *Telepatia a mistyka* zdobyła nawet uznanie kardynała Augusta Hlonda, który zachęcał autora do „dalszych studiów w tej dziedzinie”²⁵⁴.

Nieco innych argumentów używał ks. Kazimierz Wais. Zakwestionował on przede wszystkim – częsty w środowiskach zainteresowanych zjawiskami paranormalnymi – argument, że seanse potwierdzają istnienie świata nadprzyrodzonego. Takie przypuszczenie ubliżało – zdaniem księdza – duszom zmarłych, ponieważ czyniło je uzależnionymi od medium. Ponadto duchy pojawiające się na seansach zachowywały się często nieobyczajnie i wyrządzały

²⁴⁸ *Ibidem*, s. X.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 195.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 257.

²⁵² *Ibidem*, s. 269.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ L. Art., *Książka o rzeczach wiecznych*, „Warszawski Dziennik Narodowy” 1937, nr 262B, s. 5.

szkody, co wskazywałoby bardziej na moce piekielne²⁵⁵. Przede wszystkim jednak spirytyzm – zauważał ksiądz – ma paradoksalnie wiele wspólnego z materializmem. Już sama tylko „nauka o użroczy, która się nierozdzielnie i stale z duchem łączy, tchnie grubym materializmem; tak samo materialistyczne są poglądy spirytystów na życie przyszłe, naśladowujące życie ziemskie”²⁵⁶. Doktryna spirytyzmu jest zatem niespójna i przeciwna religii, lecz zjawiska spirytystyczne istnieją i można je wyjaśnić czynnikami naturalnymi. Dlatego ks. Wais popierał badania w nadziei, że „nauka, która zdołała w przeciągu kilkudziesięciu lat objaśnić wiele w zakresie spirytyzmu, odsłoni z biegiem czasu wszystkie jego tajemnice”²⁵⁷. Na potępienie, według niego, zasługiwała natomiast niedorzeczna i przeciwna wierze teoria spirytyzmu, a także jego praktyki, o ile zmierzały do „nawiązania stosunków ze światem duchów”²⁵⁸.

Ostatecznie w kwestii spirytyzmu bodaj najbardziej umiarkowane, a zarazem obiektywne stanowisko zajął ks. Franciszek Kwiatkowski, który przede wszystkim przedstawił fakty, zaznaczając przy tym, że większość zjawisk spirytystycznych bywa fałszowana. Następnie ten rys historyczny zakończył informacją o potwierdzeniu przez papieża Benedykta XV zakazu praktyk spirytystycznych 26 kwietnia 1917 r.²⁵⁹ Publikacja ta wzbudziła nawet umiarkowaną aprobatę środowisk zainteresowanych zjawiskami paranormalnymi. „Zagadnienia Metapsychiczne” napisały bowiem, że zawiera ona „wcale niezłe streszczenie historii powstania spirytyzmu i podaje najważniejsze jego zjawiska, ale i pod tym względem nie jest wolna od pewnych błędów, np. utożsamia spirytyzm z okultyzmem i teozofią”²⁶⁰. Przytoczone wypowiedzi ukazują jedynie najczęściej wyrażane poglądy duchowieństwa wobec spirytyzmu. Spod tych i wielu innych oficjalnych wypowiedzi przeziarała jednak nieco inna rzeczywistość.

²⁵⁵ K. Wais, *Spirytyzm...*, s. 18. 19.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 8.

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 34.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 35.

²⁵⁹ F. Kwiatkowski, *Spirytyzm, czyli obcowanie z duchami...*

²⁶⁰ F. Kwiatkowski, *Spirytyzm, czyli obcowanie z duchami*, rec. Rawicz, „Zagadnienia Metapsychiczne” 1924, nr 1, s. 68.

W prasie tamtych czasów można bowiem znaleźć informacje o księżach zainteresowanych zjawiskami paranormalnymi, a nawet biorących udział w seansach i eksperymentach. Do bardziej znanych należeli wspomniany już ks. prałat Jan Gnatowski czy ks. Władysław Dębicki. O innym, skrytym pod inicjałem ks. P., nadmieniał także ks. Nitecki, lecz jednocześnie usprawiedliwiał – potępianą wszak przez Kościół – praktykę demaskowaniem metod medium²⁶¹. Najczęściej jednak starano się pomijać milczeniem podobne przypadki, chociaż czasami zachowania niektórych księży robiły wrażenie nieco ostentacyjnych. Przykładowo ks. Piotr Śledziewski (1884–1950) brał udział w zakładaniu Wileńskiego Towarzystwa Badań Psychicznych i nie wahał się złożyć podpisu pod statutem tej organizacji²⁶². Z kolei o. Jacek Woroniecki (1878–1949) miał zostać członkiem warszawskiego komitetu Ligi Zjednoczenia Duchowego, obok znanych badaczy zjawisk paranormalnych – Tadeusza Sokołowskiego i Alfonsa Graviera oraz słynnego jasnovidza Stefana Ossowieckiego²⁶³. Duchownych można było znaleźć także wśród osób wysyłających do prasy opisy swoich paranormalnych doświadczeń. Przypadek własnej prekognicji, pozwalającej uratować życie dzieci, opisał m.in. ks. Bolesław Kocięcki (1871–1931), proboszcz z Galewa, później z Chełmicy²⁶⁴.

Polski spirytyzm objął więc, w większym lub mniejszym stopniu, wszystkie środowiska, ale był też ruchem, który w przeważającej mierze nie utożsamiał siebie ze spirytyzmem. Praktyki spirytystyczne bowiem legitymizowało na ogół przekonanie o powołaniu badawczym. Dlatego środowiska zainteresowane zjawiskami paranormalnymi wołały używać określenia „mediumizm” czy – już później – parapsychologia. Nie miały też one cech pozwalających wpisać je w struktury religijne czy nawet sekciarskie w pełnym tego słowa znaczeniu, mimo że np. Bractwo Odrodzenia Narodowego budowało własną,

²⁶¹ M. Nitecki, *Zjawiska spirytystyczne...*, s. 40.

²⁶² „Zagadnienia Metapsychiczne” 1924, nr 2, s. 117.

²⁶³ *Liga zjednoczenia duchowego*, „Zagadnienia Metapsychiczne” 1925, nr 7/8, s. 415.

²⁶⁴ B. Kocięcki, *Przecucie niebezpieczeństwa*, „Zagadnienia Metapsychiczne” 1924, nr 1, s. 46–47.

silnie akcentowaną hierarchię wartości i ściśle określony zespół norm zachowań. Może właśnie z tego powodu praktyki i eksperymenty spirytystyczne (czy też mediumiczne) odciśnięły się z ogromną siłą na świadomości kilku pokoleń. Przede wszystkim skierowały one uwagę badaczy na znaczenie sugestii i podświadomości. Doktryna spirytystyczna stała się też problemem dla Kościoła katolickiego, co w jakiejś mierze wpłynęło na jego próby przeformułowania relacji z wiernymi, widoczne np. w działalności ks. Władysława Kornilowicza (1884–1946) z podwarszawskich Lasek czy o. Jacka Woronieckiego – rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i założyciela Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek Jezusa i Maryi. Przede wszystkim jednak był spirytyzm niewyczerpanym źródłem inspiracji dla pisarzy i artystów.

Oprócz podanych już przeze mnie przykładów twórczości literackiej warto przynajmniej wspomnieć jeszcze sztukę *W małym dworku* Stanisława Ignacego Witkiewicza²⁶⁵. Była ona wprawdzie odpowiedzią na popularną wówczas sztukę *W małym domku* Tadeusza Rittnera, można ją jednak analizować jako swoisty kontrapunkt dla *Trapezologjonu* Józefa Ignacego Kraszewskiego. Jej bohaterami byli wszak także mieszkańcy zacisznego dworku, w którym jednak duchy przeszłości zastąpiły widma (czy raczej upiory) czasu teraźniejszego kryjące się w mentalności i obyczajach. Pozostałyby one zapewne w ukryciu, gdyby nie pojawienie się zjawy zmarłej, a może zamordowanej, Anastazji.

Jednak wskazanie w tym tekście choćby niewielkiej części ciekawszych utworów literackich inspirowanych spirytyzmem i – szerzej – okultyzmem graniczyłoby z niemożliwością. Oprócz już wymienionych trzeba by bowiem przypomnieć jeszcze twórczość Stefana Grabińskiego (1887–1936), Witolda Gombrowicza

²⁶⁵ Sztukę tę wystawiono po raz pierwszy w 1923 r., lecz drukiem ukazała się ona dopiero ćwierć wieku później, zob. S.I. Witkiewicz, *W małym dworku* i *Szewcy*, Kraków 1948.

(1904–1969)²⁶⁶, Kornela Makuszyńskiego (1884–1953)²⁶⁷, Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej (1891–1945)²⁶⁸, Aleksandra Junoszy-Olszakowskiego (1902–1977)²⁶⁹, Stanisława Antoniego Wotowskiego²⁷⁰, Włodzimierza Perzyńskiego (1877–1930)²⁷¹, Bogusława Adamowicza (1870–1944)²⁷², Szczepana Jeleńskiego (1881–1949)²⁷³, Jerzego Bandrowskiego (1883–1940)²⁷⁴ i wielu, wielu innych.

W literaturze tej można znaleźć nie tylko grozę, fantazję, humor, rozliczanie błędów i przywar grożących zatraceniem narodu, lecz także często próbę ocalenia systemu aksjologicznego, opartego na wartościach absolutnych, bezwzględnych. Cel ten przyświecał także – a raczej przede wszystkim – wielu pasjonatom zjawisk paranormalnych, najbardziej bodaj członkom Bractwa Odrodzenia Narodowego. Nie godzili się oni bowiem z – jak sądzili – coraz bardziej pogłębiającym się relatywizmem norm moralnych i mieli nadzieję, że badania właściwości medialnych uchylą przynajmniej rąbka tajemnicy świata pozazmysłowego, a może nawet pozwolą przekroczyć granice doczesności, tam zaś prawa etyki okażą się tak samo niepodważalne jak prawa fizyki. Sądził też, że postępujący rozwój paranormalnych uzdolnień, który miał być naturalną konsekwencją ewolucji rodzaju ludzkiego, zmieni kształt cywilizacji. Zacznie ona bowiem ograniczać rozwój technologiczny na rzecz rozwoju wewnętrznego, duchowego.

²⁶⁶ Zwłaszcza powieść *Opętani* opublikowana pod pseudonimem Zdzisław Niewieski w „Dobry Wieczór – Kurjer Czerwony” 4.06–3.09.1939.

²⁶⁷ Zob. m.in. K. Makuszyński, *Duch zapomniany* [w:] *idem, O duchach, djabłach i kobietach*, Warszawa [1924]; 2 wyd. poszerz. 1927; 3 wyd. 1932.

²⁶⁸ M.in. *Profil białej damy*, Warszawa 1930.

²⁶⁹ A. Junosza-Olszakowski, *Na pograniczu życia*, Kraków 1936.

²⁷⁰ Zob. m.in. *Czarny adept*, Warszawa [1928], *Sekta djabła*, Warszawa [1930], czy *Upiorny dom*, Warszawa [1936].

²⁷¹ Zob. m.in. *Troski duchów*, „Tygodnik Ilustrowany” 1917, nr 22, s. 276.

²⁷² B. Adamowicz, *W starym dworze. Powieść fantastyczna*, Kraków 1909.

²⁷³ Zob. m.in. *Świat i zaświat*, „Tęcza” 1930, nr 19, s. 7–8.

²⁷⁴ J. Bandrowski, *Lintang. Powieść*, Poznań 1922.

AGATA ŚWIERZOWSKA

Uniwersytet Jagielloński



MIECZYŚŁAW GENIUSZ –
„DZIEJOWY DUCH POLSKI”
W EZOTERYCZNYCH POSZUKIWANIACH
MĘDRCA Z PORT-SAIDU

Cechą charakterystyczną polskiego ezoteryzmu międzywojennego, wielokrotnie już podkreślaną, jest jego silny rys patriotyczny i narodowościowy związany z millenarystycznym wydźwiękiem tworzonych w tych ramach narracji. Znajduje on swój wyraz w konkretnych działaniach wychodzących ze środowisk ezoterycznych, mających na celu wykorzystanie wiedzy nazywanej ezoteryczną, tajemną czy okultystyczną do transformacji narodu polskiego, a dzięki niemu i całej ludzkości. Wspominany już wcześniej Mieczysław Geniusz (1853–1920), pamiętany jest dziś – o ile w ogóle – jako polski inżynier pracujący w Egipcie i pełniący istotne funkcje kierownicze w Towarzystwie Budowy Kanału Sueskiego, a także Kompanii Wód Słodkowodnych. Przez historyków literatury polskiej został zapamiętany dzięki przyjaźni z Cyprianem Kamilem Norwidem oraz nie do końca zbadanym kontaktom z Henrykiem Sienkiewiczem, dla którego osoba Geniusza miała ponoć stać się wzorem postaci inżyniera Tarkowskiego, jednego z bohaterów powieści

*W pustyni i w puszczy*¹. Rzadko jednak wspomina się o tym, że Geniusz był jednym z najbardziej wszechstronnych i aktywnych przedstawicieli polskiego środowiska ezoterycznego, należał też do grona nielicznych, którzy postulowali prowadzenie rzetelnych badań nad tym typem wiedzy po to, by stworzyć rodzaj polskiego, narodowego ezoteryzmu. W zamyśle Mędrca z Port-Saidu² miał on wyrażać prawdziwego ducha narodu i jednocześnie stanowić fundament jego odnowy. Te zainteresowania Geniusza oraz wyrastająca z nich działalność pozostają jednak słabo poznane. Tymczasem to właśnie one wypełniły znaczną część jego życia i to do tego stopnia, że nie tylko nazywano go „Mędrce”, ale i „badaczem prawd wiecznych”³.

Geniusz wywodził się ze średniej szlachty, z rodziny zaangażowanej w działania powstańcze w styczniu 1863 r.⁴ Po klęsce powstania wraz z rodziną uciekającą przez represje wyemigrował do Francji. Tam kształcił się – początkowo w szkole górniczej⁵, potem studiował matematykę⁶ w Szkole Polskiej w Batignolles w Paryżu, a także doskonalił swoje umiejętności w zakresie rysunku technicznego. Ta ostatnia okazała się niezwykle przydatna, gdyż pozwoliła mu na podjęcie pracy w Kolei Północnej

¹ K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1977, z. 13, s. 131. Zdaniem Nizio inspiracje te są mocno wątpliwe.

² W ten sposób określali Geniusza przyjaciele, zob. I. Grochowska, *Mędrzec z Port-Saidu*, „Kontrasty” 1973, nr 12, s. 33.

³ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny*, Warszawa 1937, s. 17. Przywołana tu biografia, napisana z wyraźnym patosem, miejscami wręcz uniesieniem, jest jednym z podstawowych źródeł informacji na temat życia i działalności Geniusza. Jej autorka – Maria Czesława Przewóska (podpisująca się często jako Helja) była pisarką narodowo-patriotyczną, działaczką społeczną, a także teozofką, współpracowniczką Geniusza i jego wielką admiratorką. Aktywnie wspomagała go w wielu przedsięwzięciach, a po śmierci Geniusza niektóre z nich prowadziła sama (o czym wspominam w kolejnych fragmentach szkicu).

⁴ Ojczym Geniusza Cyprian Kuczewski (1828–1892) brał czynny udział w powstaniu styczniowym jako naczelnik powiatu. W powstaniu uczestniczyli też starsi bracia Geniusza. Po upadku powstania Kuczewski wyemigrował do Paryża, a następnie do Egiptu, gdzie został zatrudniony jako urzędnik w Towarzystwie Budowy Kanału Sueskiego.

⁵ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 15.

⁶ K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 117.

w Paryżu i podreperowanie skromnego budżetu domowego⁷. Na emigracji Geniusz ożenił się z Wandą Wagnerówną (prawd. 1850–1901)⁸, z którą miał trzy córki. W 1885 r. wraz z rodziną wyjechał do Egiptu, gdzie, podążając śladami ojczyma, podjął pracę we wspomnianych wyżej instytucjach związanych z utrzymaniem i eksploatacją Kanału Sueskiego. Początkowo pracował jako rysownik, potem kierownik robót, a w końcu awansował na stanowisko dyrektora Zakładu Wodnego⁹. W 1896 r. na malarię (lub według innych źródeł – żółtą febrę) zmarły wszystkie trzy córki Geniusza¹⁰, a w cztery lata później umarła jego żona¹¹. Ta osobista tragedia stała się punktem zwrotnym w jego życiu. Z jednej strony Mędrzec z Port-Saidu rozpoczął rozwijanie zainteresowań ezoterycznych. Pod wpływem doświadczenia śmierci stał się, jak pisze Przewóska-Helja, „badaczem tajemnic życia pozagrobowego” usiłującym rozwikłać „dręczącą tajemnicę śmierci”¹². Z drugiej zaś, podjął niezwykle intensywną działalność propolską, patriotyczną. Tę część prac Geniusza, ich intensywność i naturę¹³ znakomicie charakteryzują jego własne słowa

⁷ I. Grochowska, *Mędrzec z Port-Saidu...*, s. 33; K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 117.

⁸ Wybranką Geniusza była córka Józefa Bogdana Wagnera (1815–1882) polskiego dziennikarza i drukarza, dyrektora tajnych drukarni Rządu Narodowego w powstaniu styczniowym; zob. też. K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 117.

⁹ K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 117.

¹⁰ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 16; K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 118.

¹¹ Ostatnie dni życia i śmierci żony Geniusz dość dokładnie opisał w swoim pamiętniku, zob. *Pamiętnik Mieczysława Geniusza, 1901–1906*, Dział Starych Druków i Rękopisów, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Mieczysław Geniusz, rps, sygn. akc. 1817 I (dalej: Biblioteka m.st. Warszawy, sygn. akc. 1817 I).

¹² M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 18.

¹³ W niniejszym rozdziale te kwestie całkowicie pomijamy. Sporo na ten temat w publikacjach: M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...* oraz K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...* Ta ostatnia korzysta w przeważającej mierze z materiałów archiwalnych (dokumenty osobiste, a także te związane z zabiegami Geniusza jako emisariusza Komitetu w Vevey i jego działalnością patriotyczną prowadzoną w Hiszpanii i Portugalii, oraz korespondencja Geniusza z Władysławem Zamoyskim) zgromadzonych w zbiorach Biblioteki Kórnickiej. Zob. też. *Geniusz Mieczysław [w:] Polski słownik biograficzny*, t. 7, Kraków 1948–1958, s. 385–386.

z listu do Władysława Zamoyskiego (1853–1924), w którym opisywał swoje zaangażowanie na rzecz spraw polskich i każdego Polaka na obczyźnie, który według Geniusza sprawy te uosabiał: „Gościłem, załatwiłem, pomogłem, ułatwiłem”¹⁴. Te dwa nurty zainteresowań i działań, choć, jak mogłoby się wydawać, odległe, miały jednak w wizji Geniusza jeden i ten sam cel. Była nim budowa silnego, niezależnego państwa polskiego, podążającego za własnym duchem i świadomego swej dziejowej, historycznej mądrości¹⁵, a ostatecznie państwa, które stanęłoby na czele większej struktury – Stanów Zjednoczonych Europy¹⁶. Ta właśnie idea staje się w ezoterycznych poszukiwaniach Geniusza dominująca.

Bez wątpienia trudne doświadczenia życiowe Mędrca z Port-Saidu przyczyniły się do rozwoju jego ezoterycznych zainteresowań, jednak, jak się wydaje, nie tyle rzuciły go na nowe wody, co raczej spowodowały, że zaczął rozwijać swoje wcześniejsze pasje, tym razem jednak już świadomie, systematycznie i w określonym, jasno zdefiniowanym kierunku. Warto zauważyć, że Geniusz niemal od samego początku swojego pobytu w Egipcie gromadził rozmaite zabytkowe przedmioty ilustrujące bogactwo kultury tej części świata. Choć powstała w ten sposób kolekcja nie przedstawiała wielkiej wartości historycznej

¹⁴ Cyt za: K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 120.

¹⁵ Zob. M. Geniusz, *O polską myśl narodową i państwową*, Warszawa 1920, *passim*, a także *idem*, *Uświadomienie narodowe: muzea gminne i Złota księga Zasług*, Warszawa 1920. Geniusz postulował, aby w każdej gminie powstało muzeum prezentujące przeszłość danego regionu. Chciał także, aby każda gmina stworzyła Złotą Księgę Zasług, w której odnotowywano by zasługi jednostek dla sprawy narodowej. Księga taka miała być „arką przymierza między dawnymi a obecnymi pokoleniami”. W ten sposób Geniusz chciał „wydobyć największą ilość energii narodowej, w celu wspanialszego odbudowania polskiej państwowości”, M. Geniusz, *Uświadomienie narodowe...*, s. 6. Geniusz mocno podkreślał konieczność wiązania przyszłości z przeszłością. Ta ostatnia była, według niego, podstawą ducha narodowego i jako taka miała stać się fundamentem przyszłości. Właśnie dlatego wspomniane wyżej muzea gminne Geniusz nazywał wprost „świątynią wtajemniczenia w religię ojczyzny”, M. Geniusz, *Uświadomienie narodowe...*, s. 4.

¹⁶ M. Geniusz, *O polską myśl narodową i państwową...*, *passim*; M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 29, 70; K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 127. Zob. też J. Tomaszewicz, *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej (1921–1935)*, Katowice 2012, s. 350 i nn., tu także o poglądach politycznych i ustrojowych Geniusza.

(ani tym bardziej materialnej), była, jak można sądzić, odzwierciedleniem fascynacji ezoteryka starożytnością, tworzyła także pewien klimat, w którym rozwijały się i formowały jego poglądy:

[...] można założyć, że przedmioty zabytkowe gromadzone przez Geniusza, będące dość przypadkowym zbiorem obiektów starożytnego Egiptu oraz orientalnego rzemiosła artystycznego z XVIII i XIX wieku, stanowiły tło, były upostaciowieniem idei ezoterycznych, które w jego rozważaniach filozoficzno-socjologicznych stanowiły ważny element. Dzięki ich obecności powstał właściwy klimat potrzebny mu do pracy nad zupełnie inną problematyką¹⁷.

W swoich poszukiwaniach ezoterycznych Geniusz łączył zainteresowanie tradycjami Wschodu, teozofią oraz planami badania zjawisk metapsychicznych. Eksploracja tych obszarów, choć wyrastała z jego osobistych doświadczeń, od samego początku miała szczególny charakter – była nakierowana na poszukiwanie sposobów doskonalenia moralnego i duchowego człowieka oraz związane z nim odrodzenie narodu polskiego i – jak podkreślono wyżej – budowę silnego państwa polskiego.

Doktryna teozoficzna dostarczyła Geniuszowi czegoś na kształt ram myślowych – wyznaczyła sposób, w jaki Mędrzec z Port-Saidu myślał o człowieku, jego miejscu w społeczeństwie, a także o rzeczywistości społecznej w ogóle. To z tego źródła czerpał Geniusz przekonanie, że religia, ale rozumiana w duchu teozoficznym jako „nauka o prawidłach życia”¹⁸ stanowi rodzaj „gorsetu”, który pozwala człowiekowi żyć dobrze i szczęśliwie, czyli realizować pełnię swego człowieczeństwa¹⁹. Geniusz wskazywał, co prawda, że taką religią jest „nauka chrystusowa, ucząca o Bogu jako jedynym stwórcy całego świata i Ojcu

¹⁷ A. Majewska, „*Wątek egiptologiczny*” w *Życiorysie Mieczysława Geniusza*, „Światowid” 1999, nr 1 (42), s. 82, tutaj także informacje o zawartości kolekcji Geniusza. Po jego śmierci, zgodnie z jego wolą, kolekcja została przekazana do Muzeum Narodowego w Warszawie.

¹⁸ M. Geniusz, *Co człowiek i Polak wiedzieć powinien*, Warszawa 1920, s. 11.

¹⁹ *Ibidem*, s. 9–11. Geniusz nazywał nawet religię „formą moralności” i proponował tworzenie szkół wyznaniowych, które nie tylko nauczałyby, ale przede wszystkim formowałyby człowieka i świadomego obywatela, M. Geniusz, *O polską myśl narodową i państwową...*, s. 17.

wszystkich ludzi”²⁰, ale i ją rozumiał na sposób ezoteryczny (teozoficzny, ale bliski też martynizmowi) – utrzymywał, że pozwala ona na „wzniesienie się do wyżyn duchowych, do komunii, do jedności ze światem duchowym, boskim”²¹. Takie ujęcie chrześcijaństwa i religii w ogóle otwierało drogę do tworzenia szerokiej duchowej syntezy, która mogłaby akomodować wszystkie wątki użyteczne w budowaniu fundamentów prawego życia człowieka. A tylko tak, jak podkreślał Geniusz, mogą dokonać się „narodziny ducha, które dają spokój, równowagę, pogodę, radość wewnętrzną, mądrość sądu”²², słowem prowadzą do powstania idealnej rzeczywistości społecznej – „braterstwa narodowego”, w którym zrealizuje się cel ostateczny taki, jakim wiedział go Geniusz – Królestwo Boże na ziemi²³.

W takich ramach umieszczał Geniusz swoje poszukiwania w zakresie tradycji Wschodnich, głównie indyjskich, wiedzy ezoterycznej oraz parapsychologii. Te pierwsze były wyraźnie związane z szukaniem sposobów – konkretnych metod i praktyk, które umożliwiłyby każdemu człowiekowi wypracowanie doskonałości moralnej i duchowej. Geniusz uznawał, i widać w tym także wyraźny wpływ myśli teozoficznej, że to doskonałość duchowa jest podstawą do rozwinięcia mocy nadnaturalnych, z których najważniejsza jest „prawdziwa magia”, jaką jest „potęga moralna”:

Sprawdziłem w dziełach o filozofii indyjskiej, pisanych przez Indów, (po angielsku), że to właśnie jest podstawą metapsychicznych władz, do jakich dochodzą Jogowie indyjscy. Praca nad sobą jest żmudna, ciężka, tropiąca dniem i nocą zwierzę ludzkie po kniejach i kryjówkach zmysłowych [...]. Kto takiej pracy nad sobą choćby tylko spróbował [...], przestanie zbawiać ludzkość i naród – w przyszłości, ale dzisiaj będzie się

²⁰ M. Geniusz, *Co człowiek i Polak wiedzieć powinien...*, s. 12.

²¹ *Ibidem*, s. 13.

²² *Ibidem*, s. 38.

²³ *Ibidem*, s. 55. Wizja zaistnienia Królestwa Bożego na ziemi była stałym elementem polskich narracji ezoterycznych, zwłaszcza tych inspirowanych teozofią. Sformułowanie to, choć w szczegółach różnie rozumiane, miało charakter millenarystyczny i skrywało utopijną wizję doskonałego porządku, który nastanie po okresie upadku i zniszczenia.

czuł obowiązany do spełnienia tej małej części obowiązku [...] do codziennego, powszedniego urzeczywistniania żdźbła ideału, jak kto woli – królestwa niebieskiego na ziemi²⁴.

Geniusz utrzymywał, że człowiek doskonalący się pracuje w istocie nad przyspieszeniem procesu ewolucji i w ten sposób dąży do „stanu Jogi’ego” czyli „wieszczą, mędrcą, tego, który zapanaował nad sobą i nawet nad przyrodą”²⁵. Uznawał, że pomocne w tym mogą być ćwiczenia „zastanawiania się, skupiania, rozmyślania”, a także „oddychanie, ćwiczenia ruchowe, dobór pokarmów”²⁶. Taki trening, jak widział to Geniusz, miał sprawić, że umysł przestanie być rozproszony i możliwe będzie kierowanie nim wedle zamierzeń woli. W ten sposób człowiek miał wypracować doskonałe narzędzie poznawcze umożliwiające bezpośrednią percepcję rzeczy i wgląd w „prawdę bezwzględną”²⁷. Geniuszowi nie chodziło tu jednak, jak teozofom, o bliżej nieokreśloną „przedwieczną”, „kosmiczną” mądrość. Dla Mędrcy z Port-Saidu „prawda bezwzględna” dotyczyła Polski – sensu jej dziejów i misji. Geniusz nie szukał prawdy soteriologicznej, ale chciał odkryć „ducha narodowego polskiego”/ „dziejowego ducha” Polski²⁸, kluczowego, jego zdaniem, dla odrodzenia narodu i państwa. Ezoteryk był bowiem przekonany, że wyłącznie podążanie za owym duchem umożliwi Polsce nie tylko pełny rozkwit, ale i wypełnienie jej cywilizacyjnej misji. Przewóska-Helja podkreślała, że w ten sposób Geniusz realizował „testament” polskich romantyków, których śladem podążał: „Przykłady tego typu widzenia dróg prawdy mamy wśród wszystkich genialnych twórców narodu polskiego, w harmonijnym ujęciu posłannictwa Polski, wiernej sobie, z ducha praw do istnienia twórczo”²⁹.

²⁴ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 21.

²⁵ *Ibidem*, s. 22.

²⁶ *Ibidem*, s. 26.

²⁷ *Ibidem*, s. 34.

²⁸ M. Geniusz, *O polską myśl narodową i państwową...*, s. 6–7.

²⁹ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 35. Autorka przywołuje Zygmunta Krasińskiego i jego wizję opisane w *Nie-boskiej komedii*, *Irydionie*, *Psalmach* i *Przedświcie*.

Geniusz wyraźnie poszukiwał także autorytetów, osób znających tradycje indyjskie i mające w tym zakresie nie tylko rozeznanie teoretyczne, ale i doświadczenie praktyczne, co obrazuje np. spotkanie ze Swamim Tirthą (1873–1906)³⁰, które Geniusz opisał szczegółowo w swoim pamiętniku³¹. Relacje z odbytych rozmów wskazują, że Geniusz z jednej strony szukał ostatecznego źródła wiedzy, chciał znać konkretne sposoby zbliżenia się do niego, dociekał też, czy i w jaki sposób wiedza ta może zostać użyta do transformacji jednostki. Z drugiej jednak strony wyraźnie pragnął wyjść poza granice kultur i tradycji – chciał w duchu teozoficznym, perenialistycznym zrealizować wspomnianą wyżej ideę budowania szerokiej syntezy, łączącej różne wątki, idee, sposoby, dla których wspólnym mianownikiem byłaby doskonałość jednostki. Kwestie te musiały być przedmiotem rozmów między Tirthą a Geniuszem, skoro ten drugi w swoim pamiętniku odnotował zapewnienie Swamiego, że teozofowie „dążą chwalebnie do wyższego życia, do stanu Mahatmy, ale których [teozofów – A.Ś.] ogólne pojęcia doktrynalne są pod pewnymi względami błędne, raczej niewolne od błędów”³².

Autorytetem, który posiadał praktyczną wiedzę na tematy interesujące Geniusza, był także Wincenty Lutosławski (1863–1954). W ówczesnym czasie filozof ten był w środowisku ezoterycznym powszechnie postrzegany jako znawca jogi – nie tylko jej teoretyk, ale przede wszystkim praktyk³³. Geniusz utrzymywał bliskie kontakty z Lutosławskim, obu „łączyły więzi przyjaźni

³⁰ Swami Rama Tirtha – nauczyciel wedanty, jeden z pierwszych „misjonarzy” tego nurtu filozoficznego na Zachodzie – w latach 1902–1904 podróżował po Stanach Zjednoczonych, propagując idee „praktycznej wedanty”.

³¹ Pamiętnik Mieczysława Geniusza, 1901–1906, rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 1817 I. Geniusz spotkał się z Tirthą w czasie jego pobytu w Port-Saidzie w dniach 23–27 listopada 1904 r. Z zapisów w pamiętniku wynika, że miał możliwość uczestniczenia w wykładach Swamiego, a także swobodnej rozmowy z nim.

³² *Ibidem*, zapis z dnia 23.11.1904 r.

³³ Por. rozdz. A. Świerżowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego w niniejszym tomie*, a także *eadem*, *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019, s. 307 i nn.

i duchowej wspólnoty”³⁴. Na prośbę Geniusza filozof polecał mu literaturę, z którą, jak uważał, winien się zapoznać i wykorzystać także w praktyce własnej³⁵. Przyjaciele dyskutowali o *Bhagawadgicie*, *Mahabharacie*, *Upaniszadach* i *Wedach* – wymieniali poglądy nie tylko o treści tych pism, ale przede wszystkim ich znaczeniu i przesłaniu, możliwości odczytania i wykorzystania w innym niż indyjskie środowisku kulturowym³⁶.

³⁴ K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 131, tam też więcej o relacjach między Geniuszem a Lutosławskim.

³⁵ Listy Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 23 grudnia 1903 r. i 9 grudnia 1904 r., rps, Dział Starych Druków i Rękopisów, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, Mieczysław Geniusz, sygn. akc. 2511 (dalej: Biblioteka m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511). Geniusz eksperymentował z praktykami oddechowymi. Lutosławski zachęcał go, aby sięgnął m.in. po książkę Ramacharaki *The Science of Breath*. Geniusz znał także tekst Lutosławskiego *Wskazówki dla pragnących służyć Sprawie* opublikowany w „Eleusis” w 1903 r., w którym filozof udzielał Elsom ogólnych wskazówek o charakterze m.in. higienicznym. Lutosławski wiele miejsca poświęcił tutaj właśnie rytmicznemu oddychaniu, część tych wskazówek znalazła się później w *Rozwoju potęgi woli*.

³⁶ List Mieczysława Geniusza do Wincentego Lutosławskiego, 8 sierpnia 1920 r., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, korespondencja Wincentego Lutosławskiego, sygn. K III-155; Listy Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 22 lipca 1920 r. i 15 sierpnia 1920 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511. Lutosławskiemu bliski był sposób myślenia Geniusza. Filozof chciał wraz z nim podjąć pracę nad „wyrażeniem treści świadomości narodowej, nad polskim poglądem na świat, nad rozwiązaniem trudności, jakie hamują nasze życie narodowe”, List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 12 czerwca 1914 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511. Geniusz z kolei postrzegał Lutosławskiego jako swego mentora, a także duchowego mistrza. Twierdził, że filozof poprzez swoje zaangażowanie na rzecz odrodzenia narodu „przygotowuje duchy zdrowe do urzeczywistnienia syntezy”, Pamiętnik Mieczysława Geniusza, 1901–1906, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 1817 I, zapis z 21.05.1903. Myśliciele prowadzili nawet rozmowy na temat połączenia wysiłków w tym zakresie. W jednym z listów Lutosławski prosił Geniusza o przyznanie mu w OBEiM (o którym piszę nieco dalej) trzech pokoi na potrzeby Kuźnicy, zob. List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 16 lutego 1912 r., Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511. Lutosławski był chętny do współpracy z Geniuszem, o ile ten zrezygnowałby ze swoich ezoterycznych fascynacji. Por. A. Świerżowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego* w niniejszym tomie.

Geniusz prowadził również rozległe studia w zakresie wiedzy ezoterycznej. Także i one były motywowane z jednej strony chęcią odkrycia historiozoficznej prawdy o Polsce, z drugiej zaś znalezieniem praktycznych sposobów na jej wykorzystanie w celu doprowadzenia do odbudowy narodu i państwa polskiego. Zachowana korespondencja Geniusza pokazuje, że utrzymywał on regularne kontakty z międzynarodowymi środowiskami ezoterycznymi – był wolnomularzem, członkiem Wielkiego Wschodu Francji³⁷; pozostawał w bliskiej łączności z grupami martynistów, korespondował np. z Gérardem *Encaussem* (*Papus*, 1865–1916), Paulem Sedirem (1871–1926), Janem Bieleckim (1869–1926), był także blisko związany z działającymi w Polsce teozofami³⁸. Na intensywność i zakres poszukiwań Geniusza wskazuje zachowana korespondencja³⁹ obejmująca niemal trzy i pół tysiąca listów pisanych w różnych językach w latach 1890–1920 i adresowanych do osób reprezentujących świat polityki, sztuki, literatury, nauki i środowiska ezoteryczne, w których poruszał on wspomniane wyżej kwestie.

Konieczne należy podkreślić fakt, że pomimo niezachwianej wiary w wartość wiedzy tego typu i związanych z nią praktyk Geniusz reprezentował postawę wyraźnie pozytywistyczną. Będąc nieodrodnym synem swojej epoki, chciał gromadzone wiadomości weryfikować badaniami naukowymi, empirycznymi, ale też, w prowadzeniu takich właśnie badań widział szansę na stopniowe przełamywanie materialistycznego paradygmatu, jaki zdominował poszukiwania naukowe⁴⁰, i pogłębienie czy rozszerzenie wiedzy już posiadanej. W sposób szczególny dotyczyło to trzeciego obszaru zainteresowań Geniusza, a mianowicie parapsychologii. Geniusz chciał uwolnić ją od powszechnych skojarzeń z magią,

³⁷ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje życia z lat wojny...*, s. 42.

³⁸ Por. I. Trzcńska, A. Świerżowska, J. Szymeczek, *Z dziejów polskiej teozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 69–74.

³⁹ Największy zbiór znajduje się w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy, zob. K. Nizio, *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy...*, s. 115; por także przyp. 13 niniejszego artykułu).

⁴⁰ Zob. M. Geniusz, *Ognisko badań ezoterycznych i metapsychicznych*, Kraków 1910, s. 1.

cudotwórstwem, siłami nieczystymi, popularnym ówczesnie spirytyzmem lub zwykłą szarlatanerią. W orbicie jego zainteresowań znaleźli się więc psychologowie, psychiatrzy, neurologowie, fizjologowie, których prace badawcze dotyczyły tematu tego i pokrewnych, np. Jules B. Luys (1828–1897), Edward Abramowski (1868–1918), Charles R. Richet (1850–1935), Cesare Lombroso (1835–1909), Hippolyte F. Baraduc (1850–1909).

Choć w okresie swojej największej aktywności Geniusz przez większość czasu przebywał w Egipcie, to właśnie w Polsce udało mu się zyskać opinię niestrudzonego działacza społecznego i znawcy problematyki ezoterycznej. Przede wszystkim był jednak postrzegany jako osoba, która może zrealizować „testament polskich wieszczów”, która ma potencjał, by zbudować syntezę polskiej filozofii duchowej – a więc wyrastającą z katolicyzmu, z polskiej mesjanistycznej filozofii narodowej wyrażonej właśnie w twórczości wieszczów oraz nauk ezoterycznych. Geniusz był postrzegany jako ten, który w sposób doskonały poznał i umiał wyrazić ducha narodu polskiego, który wiedział też, co zrobić, aby budzić go i rozwijać wśród Polaków. Szczególnym szacunkiem i ufnością darzyli Geniusza teozofowie, ale – na co warto zwrócić uwagę – ci, którzy sympatyzowali z ideami wyrażanymi przez Rudolfa Steinera, działającego w tym czasie jeszcze pod egidą Towarzystwa Teozoficznego jako przewodniczący sekcji niemieckiej (z siedzibą w Berlinie i Monachium). Listy polskich zwolenników Steinera, malarza Tadeusza Rychtera, Aleksandry Rychter (matki artysty), rzeźbiarki Luny Drexler czy malarki Marii Reutt⁴¹, kierowane do Geniusza w latach 1909–1912, potwierdzają nie tylko ich wyjątkowy stosunek do Mędrca z Port-Saidu, pełen czci, oddania i nadziei, ale również ujawniają konkretne plany oparte na bliskiej współpracy Geniusza z twórcą antropozofii⁴². Geniusz bowiem, jak udało się ustalić, znał Steinera osobiście

⁴¹ Listy polskich uczniów Steinera znajdują się wśród dokumentów Mieczysława Geniusza należących do zbiorów Biblioteki Publicznej m.st. Warszawy.

⁴² Wskazuje na to list Luny Drexler do Mieczysława Geniusza, w którym przywołuje ona ciepłą relację Geniusza z twórcą antropozofii, List Luny Drexler do Mieczysława Geniusza, 1 grudnia 1911 r., rps, Biblioteka m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511.

i, jak się wydaje, utrzymywał z nim przyjazne i dość bliskie kontakty. Do najważniejszych wspólnych przedsięwzięć należy zaliczyć projekt kupna terenu pod budowę centrum w okolicach Lwowa (w Zimnej Wodzie między Gródkiem Jagiellońskim a Lwowem oraz w Snopkowie – obecnie dzielnicy tego miasta) lub Krakowa (który był brany pod uwagę w drugiej kolejności, jako mniej atrakcyjny pod względem ceny gruntów). Zakup ziemi w tych okolicach, jak wynika z korespondencji, miał aprobować sam Steiner. Można zatem przypuszczać, że plany te dotyczyły lokalizacji głównego centrum antropozoficznego (przyszłego Johannesbau/ Goetheanum) bądź – co jest chyba bardziej prawdopodobne – ośrodka polskiego ruchu ezoterycznego, któremu przewodniczyłby Geniusz w porozumieniu z twórcą antropozofii⁴³. Ta współpraca nie była przypadkowa. Ezoteryczne myślenie Geniusza było zdecydowanie bliższe temu, które prezentował Steiner niż Bławatska i krąg jej uczniów. Steiner – filozof mający gruntowny trening w myśleniu ścisłym – głosił program „duchowej nauki”, która miała być racjonalnie ujmowalnym sposobem na poznanie „Światów Wyższych”. To właśnie ta naukowa postawa wynikająca z doświadczeń akademickich, ale także niezwykle szerokie horyzonty myślowe Steinera były dla Geniusza atrakcyjne. Można sądzić, że Geniusza pociągała także praktyczność myśli Steinera i jej przełożenie na programy rolnicze, gospodarcze, pedagogiczne czy lecznicze. Podobnie na wiedzę ezoteryczną patrzył Geniusz. Pragmatyka, która kierowała jego działaniami, sprawiała, że *scientia occulta* i stojącą za nią rzeczywistość traktował on jako przestrzeń, która może i powinna podlegać systematycznemu, naukowemu badaniu, powinna być wolna od przesądów i fantazji. Jako taka zaś mogła przynieść człowiekowi określone korzyści przede wszystkim w zakresie rozwoju moralnego i intelektualnego. Wnioski płynące z badań chciał Geniusz wykorzystać do pracy nad odrodzeniem narodu polskiego, a ostatecznie całej ludzkości.

⁴³ Por. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 1, s. 148.

Ta bliskość myśli Geniusza i Steinera była bez wątpienia atrakcyjna dla Polaków, którzy podążali ścieżką duchową wykładaną przez Steinera. Warto pamiętać, że dla wielu z nich problematyczna pozostawała narodowość twórcy antropozofii, posadowienie autorytetu duchowego w osobie reprezentującej żywioł germański. O rozterkach tych bardzo wyraźnie pisała przywoływana wcześniej uczennica Steinera – Luna Drexler. W listach do Geniusza podkreślała:

Przeżywam ciężkie kryzysy i wielkie momenty trudności w zajęciu własnego stanowiska w stosunku do kierunku, w jakim idzie Towarzystwo⁴⁴. Rozumiem więc coraz jaśniej i wyraźniej, co czeka każdego Polaka na tej drodze, jeśli już ja, która mam w sobie pewną dozę krwi niemieckiej (szlacheckiej), która widocznie tutaj wymaga wyrównania w rozwoju, przez takie doświadczenia muszę przechodzić⁴⁵.

Indywidualność doktora Steinera jako człowieka, jego istotę duchową, działalność i pracę jego w stosunku do Niemiec i Słowian niesłychanie wysoko cenię i sama mu też niezmiennie wiele w rozwoju swoim zawdzięczam. Jednak czuję się tu jedynie gościem, niemożliwe jest dla mnie złączenie się w jedną całość z Towarzystwem Teozoficznym niemieckim. Ale uważam to za bardzo właściwą i moralną rzecz ze względu na moją narodowość polską [...], bo jakkolwiek nadzwyczajnie wysoko stawiam formę i kierunek, w jakim ten silny prąd duchowy został ujęty, to jednak jest mi zupełnie jasnym, że ta forma, jak i kierunek byłby dla Polaków zupełnie niewłaściwy i niebezpieczny, bo przede wszystkim u nas każdy ruch duchowy, żywotny musi twórczo i bezpośrednio z ducha narodowego wypływać, w fundamentach mieć testament naszych wielkich mistrzów, mistyków nam zostawionych, opierać się silnie i wiernie o prawdziwy Kościół katolicki⁴⁶.

Drexler w swoim liście sugeruje, że to właśnie w Geniusz miał (mógł?) doprowadzić do stworzenia takiego „żywotnego ruchu

⁴⁴ Towarzystwo Teozoficzne. Luna Drexler ma na myśli jego sekcję niemiecką, której w tym czasie jeszcze przewodniczył Steiner.

⁴⁵ List Luny Drexler do Mieczysława Geniusza, 1 grudnia 1911 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511.

⁴⁶ *Ibidem*.

duchowego”, który z jednej strony będzie podobny do idei wyrażanych przez Steinera, z drugiej jednak, wyrastając z polskiej duszy, będzie ją wyrażał.

Współpraca Geniusza ze Steinerem nie rozwinęła się. Powodów rozluźnienia kontaktów nie udało się jeszcze ustalić. Niemniej jednak Geniusz nigdy nie zarzucił idei stworzenia polskiej syntezy filozofii duchowej oraz powołania do życia centrum ezoterycznego. Choć to, które zaplanował już samodzielnie, miało nieco inny charakter, można sądzić, że źródłem wielu inspiracji były właśnie kontakty ze Steinerem.

Wszystkie prowadzone przez Geniusza działania znalazły zwieńczenie w przygotowanym przezeń projekcie założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM). O inicjatywie tej poinformował Geniusz na zwołanym przez siebie zjeździe ezoterycznym⁴⁷ w Kosowie na Pokuciu 15 lipca 1912 r.⁴⁸ Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych miało być miejscem, przestrzenią sprzyjającą prowadzeniu badań nad „rzeczywistym bytem”, tam miano wypracować „syntezę nowoczesnych prądów badawczych myśli naukowej”⁴⁹. Miał to być rodzaj ośrodka naukowego dysponującego własną biblioteką⁵⁰, laboratorium,

⁴⁷ Helja pisze, że zjazd został zorganizowany w porozumieniu z warszawskimi teozofami (zgrupowanymi wokół Kazimierza Stabrowskiego, 1869–1929) i określa go mianem „zjazdu teozoficznego”, M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 46.

⁴⁸ Zjazd odbył się w lecznicy prowadzonej przez dra Apolinarego Tarnawskiego (1851–1943), lekarza, jednego z twórców przyrodolecznictwa w Polsce. Uzdrowisko było często wykorzystywane jako miejsce spotkań osób reprezentujących różne środowiska alternatywne. Często kuracjuszem lecznicy był także Lutosławski.

⁴⁹ Szczegółowo zob. M. Geniusz, *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych... oraz idem, „Celem światów szlachetnienie”. Wezwanie Zwolenników zawiązania Sieci Ezoterycznej (SE) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (OBEiM)*, Kraków 1912 (tutaj także statut Ogniska). Teksty te zostały opublikowane w tomie *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939...*, t. 4, s. 241–260. Zob. też. M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 46 i nn.

⁵⁰ Jeszcze przed sformułowaniem pomysłu OBEiM Geniusz rozpoczął kompletowanie biblioteki z dziełami dotyczącymi interesującej go problematyki. Księgozbiór miał stać się zaczątkiem biblioteki Ogniska. Po śmierci ezoteryka kontynuatorzy jego dzieła sprowadzili z Egiptu do Polski około 2 tys. woluminów (wraz z całą kolekcją dzieł sztuki, zabytków archeologicznych itp.). Zbiory zostały przekazane do Muzeum Narodowego w Warszawie oraz do Biblioteki

„mównicą” (czyli salą wykładową), a także infrastrukturą umożliwiającą naukowcom przebywanie tam przez dłuższy czas (miejscę zamieszkania, ogród, sad). Projekt nie doczekał się realizacji, choć Geniusz z innymi osobami zaangażowanymi w organizację OBEiM-u (m.in. architektem Kazimierzem Zawadzkim, Laurą Pytlińską – córką Marii Konopnickiej, Marią Przewóską-Helją czy Władysławem Zamoyskim) podjęli już działania mające na celu zakup odpowiedniej parceli, na której miałyby stanąć siedziba Ogniska (okolice Kopca Kościuszki w Krakowie)⁵¹. Na przeszkodzie stanęły problemy finansowe, pogarszający się stan zdrowia Geniusza, a także niewielkie zainteresowanie projektem ze strony środowiska ezoterycznego.

Po śmierci Geniusza idea OBEiM-u została zarzucona i uległa stopniowemu zapomnieniu. Jego ideowi spadkobiercy nie podjęli tej inicjatywy, koncentrując się na innym wymiarze działalności Geniusza, mianowicie poszukiwaniu „dziejowego ducha” Polski”. To właśnie stało się motywem przewodnim powołanego już po śmierci Geniusza (w 1925 r., działało do 1935 r.), ale niewątpliwie z jego inspiracji Ogniska Uświadomienia Narodowego (które nosiło imię Mieczysława Geniusza). Przewóska-Helja, jedna z inicjatorek przedsięwzięcia, pisała, że Ognisko założono „w celach kontynuacji badań twórczej ideologii narodu polskiego, zawartej w pomnikowych dziełach wieszczów i myślicieli, w duchu zadań odrodzeńczych Polski, powołanej do suwerennego bytu państwowego po wielkiej wojnie XX stulecia, po wracającej jej możność pracy samodzielnej na ojczystej niwie”⁵².

Publicznej m.st. Warszawy, M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 164 i nn.

⁵¹ M.C. Przewóska-Helja, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny...*, s. 53.

⁵² *Ibidem*, s. 159.

ANNA MIKOŁEJKO

Uniwersytet Warszawski



REWOLUCJA DUCHOWA W PROJEKCIE JÓZEFA CHOBOTA

Projekt organizacji zmierzającej do całkowitej zmiany fundamentów życia społecznego, nazwanej przez jej założyciela – Józefa Chobota (1875–1942) – Bractwem Odrodzenia Narodowego (BON)¹, nie przypadkiem pojawił się na Śląsku Cieszyńskim tuż po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. O ziemie te wybuchł bowiem spór z Czechosłowacją, który ostatecznie doprowadził do mechanicznego podziału kontrowersyjnych terenów linią rzeki Olzy². Decyzja ta bardzo osłabiła sytuację ekonomiczną polskiej części Śląska Cieszyńskiego³, więc borykającej się z biedą ludności trudno było zaspokoić elementarne potrzeby życiowe, a tym

¹ W dokumentach Bractwa i publikacjach na jego temat Józef Chobot używał najczęściej zapisu B.O.N.

² Decyzją z 28 lipca 1920 r. Rady Ambasadorów w Paryżu.

³ Polsce przypadły: powiat bielski, a także część fryszackiego i cieszyńskiego łącznie z historyczną częścią Cieszyna, pozbawioną możliwości rozwoju gospodarczego.

bardziej kulturalne, zwłaszcza że różnicowała się ona zarówno etnicznie, jak i wyznaniowo. Ostatecznie brak perspektyw pchnął grupę cieszyńskich idealistów do szukania nadziei w porządku mitologicznym. Wierzyli oni bowiem, że ujawni on swój dawny potencjał i – jak niegdyś – zacznie konstruować społeczny ład.

Marzeniom tym kształt nadał Józef Chobot, niespełniony nauczyciel i wychowawca⁴, pracujący jako urzędnik rządu krajowego w polskiej części Cieszyna. Jego projekt może dziś wydawać się osobliwy, najwyraźniej jednak wyszedł naprzeciw oczekiwaniom nie tylko mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, znalazł bowiem poparcie w innych, często podobnie pozbawionych przyszłości zakątkach Polski. Równocześnie stał się też unikalnym zapisem „snów o potęgde” lokalnej społeczności ze znacznie ograniczonymi możliwościami działania.

Projekt ten zakładał konieczność odnowy duchowej, która miała doprowadzić do przemiany jakości bytu. Należało jej dokonać w imię niezwykłych wartości, takich jak: prawda, dobro czy piękno. „Stary człowiek musi umrzeć – pisał Chobot w ewangelicznym tonie – zrzucić z siebie starą, narzuconą, strupieszalą szatę fałszu, pozoru i złudy, a przyodziać nową szatę poznania Prawdy, Światłości, Dobra i Piękna”⁵. Po takiej przemianie, jako już odrodzony, będzie wpływać na innych, uzdrawiając i naprawiając międzyludzkie relacje. Na myśleniu tym odcisnął się wyraźnie wpływ pozytywistycznej idei pracy organicznej, która miała jednak służyć przede wszystkim przeobrażaniu „rzeczywistości wewnętrznej” tak, by osiągnąć równomierny rozwój „myśli i uczucia, rozumu i serca”, by zjednoczyć we współdziałaniu wiedzę i wiarę i – w ostatecznym rozrachunku – osiągnąć idealny ład zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym. Stan ten nazywano w Bractwie Królestwem Bożym i wierzono w jego realność.

Wizja ta musiała jednak znaleźć zwolenników, dlatego dla Chobota najważniejsze stało się założenie wydawnictwa i miesięcznika. Obie te inicjatywy udało się zrealizować w 1921 r. Wydawnictwo o nazwie Książnica Wiedzy Duchowej

⁴ Przed 1923 r. Chobot starał się o stanowisko kierownika Zakładu Wychowawczego dla młodzieży trudnej w Cieszynie, jednak go nie otrzymał.

⁵ J. Chobot, *W sprawie domowej*, „Odrodzenie” 1921, nr 3, s. 1.

i miesięcznik „Odrodzenie” dysponowały wspólną redakcją, której filarem był oczywiście Józef Chobot i jego żona, Kazimiera (1897–1976). W marcu 1921 r. ukazał się pierwszy numer „Odrodzenia”, a w nim ostra krytyka materializmu. Równocześnie przygotowywał Chobot grunt pod założenie planowanej organizacji. Pisał zatem o dawnych bractwach i zakonach, mędracach i wielkich nauczycielach ludzkości, duchowych rodzinach, do których zaliczył Towarzystwo Filomatów i Zgromadzenie Filaretów, Koło Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego (1799–1878), Eleusis Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), a także „liczne jawne i tajne Związki Teozofów, okultystów, spirytystów itd”. – jednym słowem, te organizacje, które „szukają Prawdy i wyzwolenia duchowego” oraz dążą do „zbadań tajemnic bytu, do wyzwolenia z jarzma ziemskiego i do władztwa Ducha nad materią”⁶.

W trzecim numerze zwrócił się Chobot już wprost z apelem o zabranie głosu w sprawie utworzenia Rodziny Odrodzenia lub właśnie Bractwa Odrodzenia Narodowego. Równolegle systematycznie przedstawiał swój program wychowawczy i ekonomiczny. Ten ostatni miał włączyć działalność ekonomiczną w rozwój duchowy tak, by stała się ona przykładem i wzorem nowego życia, a jednocześnie stworzyła jego trwałą materialną podstawę. Nacierała już jednak hiperinflacja, więc kolejne miesiące mijały na szukaniu darczyńców wspierających publikację pisma i kolejnych książek (m.in. o kształceniu ducha) oraz projekt utworzenia drukarni.

Dopiero 3 września 1922 r. w bielszowickiej czytelnicy udało się zorganizować zebranie, na którym sformułowano główne założenia statutu Bractwa⁷. Uzgadnianie brzmienia kolejnych punktów trwało jeszcze około roku, a następnie blisko dwa lata czekano na zatwierdzenie dokumentu. Decyzję w tej sprawie podpisał Stanisław Smólski, wiceminister spraw wewnętrznych 17 stycznia 1925 r. Z tą chwilą Bractwo mogło formalnie się ukonstytuować

⁶ *Idem, Nasze hasło!*, „Odrodzenie” 1921, nr 1, s. 5.

⁷ Statut Bractwa Odrodzenia Narodowego i wybrane dokumenty związane z działalnością Józefa Chobota zostały opublikowane w tomie *Polskie tradycje ezoteryczne*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 266–301.

i podjąć działalność. Termin Pierwszego Walnego Zjazdu został wyznaczony na 27 września 1925 r. Odbył się on w Warszawie przy ulicy Brackiej 18. W obradach wzięło udział czterdzieści osiem osób. Nieco ponad dwa miesiące później, 6 grudnia 1925 r., założono pierwszy oddział Bractwa. Wprawdzie obradowano w Siemianowicach, lecz oddział ten nazwano oddziałem katowickim. Na jego przewodniczącego wybrano Józefa Chobotę. Wkrótce zorganizowano też oddział w Knurowie na Górnym Śląsku (7 lutego 1926 r.), a następnie w Hajnówce (21 lutego 1926 r.), w Wojtkowej – wsi leżącej w powiecie Dobromil we wschodniej Małopolsce (25 kwietnia 1926 r.), we Lwowie (17 października 1926 r.), w Mikołajowie nad Dniestrem (7 listopada 1926 r.), w Monasterzyskach nad rzeką Koropiec (22 listopada 1926 r.) i w Zieleńcu na Pomorzu (28 listopada 1926 r.). Planowano także założenie oddziałów w: Warszawie, Łodzi, Zawierciu, Lesznie i na Górnym Śląsku. Chobotowi zależało bowiem szczególnie na większych miastach, lecz planów tych – poza Lwowem – nie udało się zrealizować.

Równolegle prowadzono działania zmierzające do utworzenia Akademii Wiedzy Duchowej dla osób chcących zgłębiać „nauki okultne”. Miała ona rozwijać dyscypliny odrzucone przez uniwersytety, więc myślano o powołaniu wydziałów: mesjanistycznego, przyrodoleczniczego, astrologicznego, okultystycznego, metapsychicznego, filozofii Wschodu, bogoznawstwa Słowian, ezoterycznego itp. Czas studiów ograniczono do dwóch lat, z wyjątkiem przyrodolecznictwa, które wymagało dłuższego przygotowania. Słuchacze Akademii nie musieli przedstawiać świadectwa ukończenia szkoły średniej, jeśli wykazali się dostatecznym przygotowaniem, natomiast powinni mieć co najmniej dwadzieścia pięć lat. Liczono, że absolwenci będą rozpowszechniać idee Bractwa w Polsce i poza jej granicami. W tym celu utworzono nawet koło przy katowickim oddziale⁸, napotkało ono jednak na barierę językową, ponieważ jego członkowie – w przeważającej mierze pochodzący z Górnego Śląska – prawie nie mówili po polsku. Najpilniejszą sprawą stało się zatem nauczanie języka.

⁸ J. Ch[obot], *Sprawy BON.*, „Odrodzenie” 1926, nr 3, s. 3.

Niezależnie od tych projektów trwały prace nad założeniem pierwszej osady. Koncepcja Chobota opierała się bowiem na idei enklaw, dla których przyjęto wspólną nazwę Gromada. Enklawy te miały zabezpieczać elementarne potrzeby życiowe, a jednocześnie realizować nowy styl życia, którego głównym celem był rozwój duchowy, podporą zaś rodzina. Dlatego ze szczególną pieczołowitością zajął się Chobot nakreśleniem wizji życia rodzinnego i wzajemnych relacji pomiędzy mieszkańcami osady. Przede wszystkim uważał on – co w tamtych czasach było prekursorskie – że rodzina powinna opierać się na partnerstwie współmałżonków. Pogląd ten uzasadniał procesami zachodzącymi w „świecie Ducha”. Twierdził zatem, że wprawdzie istnieją różnice pomiędzy kobietą a mężczyzną, ponieważ kobieta „reprezentuje uczuciowy – bierny biegun natury ludzkiej, przejawiający się w Miłości, mężczyzna natomiast biegun rozumowy – czynny – zaczepny jako pierwiastek siły i woli”, lecz razem wzięte są one „Życiem, są Siłą Stwórczą i działającą”⁹. Ponadto różnic tych nie należy wyolbrzymiać, ponieważ nie ma takich myśli, uczuć i pragnień, które nie mogłyby być wspólne zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie. Dlatego w świecie Ducha ich jażnie zlewają się „w Jedni nieznającej różnic płciowości”. Przewidywał też, że w przyszłości dystans pomiędzy płciami będzie się zmniejszać. W rodzinie zatem kierownictwo powinien przejmować ten, kto w danej sytuacji wykazuje większą dojrzałość i jest bardziej rozwinięty duchowo i etycznie. Chobot podkreślał też, że w związki małżeńskie powinni wstępować przede wszystkim ludzie dobrani duchowo, a nie cieleśnie.

Naturalnym wsparciem dla rodziny miały być z kolei koła Bractwa Odrodzenia Narodowego, a przede wszystkim wspomniane już osady, swoiste enklawy zajmujące się uprawą zarówno duszy, jak i płodów ziemi. Członkowie Bractwa, zwani też Domownikami, mieli dzielić się na cztery grupy: sympatyków, uczniów, działaczy (zwanych braćmi i siostrami) oraz mistrzów. Przejście z jednej grupy do drugiej wiązało się z uzyskaniem właściwej dla danej grupy dojrzałości duchowej, przy czym zakładano

⁹ *Idem, Na straży czystości i zdrowia społecznego. Rodzina i małżeństwo, „Odrodzenie” 1921, nr 8, s. 7.*

nie tylko możliwość awansu, ale także i degradacji. Podstawowym kryterium kwalifikującym do wyższej grupy, oprócz popierania celów i dążeń Bractwa, była siła ducha, czystość i moc etyczna. Ich osiągnięcie miało wyrażać się m.in. w bezwarunkowej wstrzeźliwości od alkoholu, tytoniu, potraw mięsnych¹⁰, w przestrzeganiu czystości życia rodzinnego, prywatnego i publicznego oraz we wstrzeźliwości płciowej. Wszystkich członków obowiązywało „wnoszenie pierwiastka duchowego i etycznego do wszelkiej pracy ludzkiej”¹¹.

Najwięcej jednak uwagi poświęcił Chobot wychowaniu dzieci. Według niego przez pierwszych siedem lat życia dziecko ulegało niemal całkowicie myślom, uczuciom i postępowaniu ludzi, z którymi przebywało. Dlatego wychowania nie należało opierać na karach, lecz na odpowiednim zachowaniu dorosłych i na świadomym stymulowaniu psychiki dziecka bodźcami pozytywnymi. Chobot szczególny nacisk kładł na to, by bujnej w tym wieku wyobraźni dziecka dostarczać podnieć, które miały dostrajać duszę do rytmu natury, bo tylko wtedy – jak pisał – można być naprawdę szczęśliwym, gdy czuje się „poszum Ducha Stworzenia w nas i przez nas się objawiającego”¹². Jednak mimo najbardziej kompetentnego postępowania nie można było jego zdaniem zmienić tego, co konkretna jaźń ze sobą przyniosła jako swój bagaż duchowy z poprzednich inkarnacji. Pracę nad nim dziecko musiało wykonać samodzielnie podczas kolejnych faz swego dorastania i dorosłości. Przed ukończeniem siódmego roku życia najważniejsze było jednak rozwijanie zewnętrznego, materialno-zmysłowego widzenia świata.

Obraz ten należało pomiędzy siódmym a czternastym rokiem życia dopełnić widzeniem wewnętrznym-duchowym. I o ile wcześniej niezbędny był przykład, o tyle teraz konieczny stawał się autorytet.

¹⁰ Prof. Zbigniew Pasek zasugerował mi paralelę z ruchem elsów Lutoślawskiego, a ponadto wpływ na polski skautingu, który podaje te wymogi (nieistniejące w zachodnim skautingu) w prawie harcercskim – punkt 10 prawa harcercskiego o wstrzeźliwości. W zarządzie Eleusis znajdowali się bowiem niektórzy twórcy skautingu, np. Andrzej Małkowski (1888–1919).

¹¹ J. Chobot, *Bractwo Odrodzenia Narodowego*, „Odrodzenie” 1922, nr 8, s. 6.

¹² *Idem*, *Wychowanie człowieka (W oświeceniu wiedzy duchowej)*, „Odrodzenie” 1921, nr 4, s. 6.

Musiał to być jednak autorytet autentycznie poważany, a nie wymuszony. Jego praca miała polegać na umiejętnym kierowaniu wyobraźnią poprzez muzykę i dzieła sztuki, rozbudzenie czci i uwielbienia, rozniecanie uczuć religijnych dających poczucie jedności z Bogiem i Wszechświatem. Autorytet ten powinien prawdę o życiu i świecie podawać w obrazach, symbolach, przypowieściach i porównaniach, ponieważ taka forma, zdaniem Chobota, pobudzała i kształciła równocześnie rozum, uczucia oraz wrażliwość. Lecz nade wszystko ów nauczyciel sam powinien żyć prawdami, które ukazują, sercem i duszą je wyczuwać, sercem i duszą wnikać w tajemnicę bytu i jego istotę, bowiem wszelka wiedza zdaje się sucha i martwa, dopóki nie zostanie ożywiona uczuciem. Czas pomiędzy siódmym a czternastym rokiem życia należało także wykorzystać na pamięciowe przyswojenie jak największej ilości wiedzy, którą później, w trzecim okresie życia, można było poddać racjonalnym, a nie tylko emocjonalnym, operacjom.

Rozwój poznawczy mógł jednak dopiero wówczas osiągnąć pełnię, gdy dokonywał się wspólnie z rozwojem emocjonalnym – ten zaś powinien wspierać się na uczuciach religijnych, ponieważ tworzą one doświadczenie jedności i nierozzerwalności z Bogiem i Wszechświatem, zapewniają najpewniejszą podporę woli i charakteru, odsłaniają odwieczne tajniki i prawa wszelkiego jestestwa i bytu. Praca nad zdobywaniem samodzielnego sądu o rzeczach, kształceniem postawy etycznej i ustaleniem charakteru nie powinna jednak rozpoczynać się przed czternastym rokiem życia, ponieważ – zdaniem Chobota – zamiast rozsądku i etycznych zachowań pojawi się „próżność i powierzchowność, pyszałkowatość i mędrkowanie przedwczesne oparte na nielicznych i nieprzetrawionych okrucinach wiedzy”¹³.

Ukształtowani w ten sposób ludzie mieli następnie przeprowadzić „trzecią rewolucję”. Przed Polską bowiem, jako „służebnicą Sprawy Bożej”, taka właśnie – według Chobota – stała misja dziejowa. Pierwszą rewolucją była Wielka Rewolucja Francuska, w której do głosu doszła świadomość równości wszystkich ludzi przed prawem. Drugą – Rewolucja Październikowa, która pozostawiła świadomość równości materialnej. W trzeciej powinna

¹³ *Ibidem*, nr 6, s. 18.

natomiast nastąpić przemiana duchowa i etyczna, dzięki której dwie pierwsze rewolucje nabiorą sensu. Miała ona tchnąć Ducha Bożego w dwie pierwsze i w ten sposób otworzyć drogę do powstania prawdziwego Królestwa Bożego na ziemi¹⁴.

W swym projekcie globalnej przemiany Chobot odwoływał się nieustannie do Jezusa, lecz zarazem zaznaczał, że jego nauki są podsumowaniem i uogólnieniem starej, w znacznym stopniu zapomnianej, wiedzy tajemnej dawnych Indii, Egiptu czy Grecji. W idei tej, jak i w wielu innych, bliski był Helenie Bławatskiej (1831–1891) czy Rudolfowi Steinerowi (1861–1925), do których często nawiązywał, choć zdarzało mu się także ich wypierać. Kolejnymi autorytetami byli dla Chobota polscy mesjaniści, a zwłaszcza Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853), August Cieszkowski (1814–1894), Bronisław Trentowski (1808–1869), Karol Libelt (1807–1875) czy Ludwik Królikowski (1799–1878). Ich refleksję swą wizjonerską przenikliwością wesprzeć mieli trzej polscy wieszczowie, a więc Adam Mickiewicz (1798–1855), Juliusz Słowacki (1809–1949) i Zygmunt Krasiński (1812–1859). Nie pominął on też Andrzeja Towiańskiego, o którym pisał, że był „ową iskrą zapalną, rozniecającą potężny ogień ducha”¹⁵.

Chobot widział w polskim mesjanizmie przede wszystkim ruch dążący do pojednania i zjednoczenia filozofii z religią, co miało zaowocować poznaniem prawdy i ziszczeniem dobra już w życiu doczesnym, a zarazem stworzyć przesłanki do formowania osobowości gotowych rozwijać przymioty duchowe i działać na rzecz innych. Taka postawa była bowiem, zdaniem Chobota, kluczowa dla osiągnięcia nieśmiertelności zarówno w wymiarze metafizycznym, poprzez kształtowanie duszy, jak i doczesnym, poprzez pozostawioną po sobie pamięć.

Bractwo jednak nie spełniło tych oczekiwań. Działała wprawdzie Książnica Wiedzy Duchowej, która zdołała wydać osiem roczników „Odrodzenia” i trzydzieści trzy tomy książek, lecz nie udało się zrealizować innych inicjatyw¹⁶. Zawiedli też członkowie

¹⁴ J. Ch[obot], *U progu trzeciego roku*, „Odrodzenie” 1923, nr 1, s. 3, 4.

¹⁵ *Idem*, *Mesjanizm polski: istota, zasady, rodowód i wskazania na przyszłość*, Wiśła 1938, s. 3.

¹⁶ Przede wszystkim nie udało się założyć Świątyni Ducha na Łysej Górze, która miała gromadzić i udostępniać rozwijającą duchowo literaturę, zwłaszcza

Bractwa, gdyż – jak Chobot pisał – „część wyznawców idei BON dążyła do jej ograniczonego, ziemskiego, a tylko «narodowego» rozumienia i takiego urzeczywistnienia”; poza tym pojmowała ona mesjanizm „zewnątrznie – materialnie – po ziemsku, podczas kiedy idea jego sięga w Zaświaty, w Świat i Królestwo Ducha, które winno być celem człowieka już tu na ziemi”¹⁷. Przede wszystkim jednak większość członków Bractwa widziała w BON „środek i narzędzie do łatwego sposobu stworzenia sobie tak zwanego raju ziemskiego, na drugi plan spychając istotny cel bytowania człowieka na ziemi”¹⁸, czyli przemianę prowadzącą do prawdy i harmonii wewnętrznej, a zarazem otwierającą absolut. W czerwcu 1927 r. Józef Chobot złożył więc rezygnację z pełnienia funkcji przewodniczącego Zarządu Głównego BON, co w istocie oznaczało zamknięcie działalności Bractwa.

Opuściwszy Bractwo, Chobot wycofał się także z prowadzenia pisma, lecz nie zrezygnował ze swych idei. Oświadczył bowiem, że zakłada Bractwo Odrodzenia Duchowego „bez statutów, paragrafów i przepisów ziemskich, którego statutem i prawem będzie [...] Konstytucja niezniszczalna, niewzruszona, wieczna, bo z Boga i przez Boga nadana”¹⁹, a więc istniejące poza porządkiem legislacyjnym. Następnie w 1928 r. założył w Czeladzi spółdzielnię „Ogrodnik”, która miała stać się zalążkiem upragnionej osady. Środki tą drogą uzyskane przeznaczał Chobot na podtrzymanie działalności wydawniczej Książnicy Wiedzy Duchowej, propagującej jego idee, zwłaszcza świata opartego na bezwzględnym kodeksie etycznym.

Według Chobota normy moralne obejmowały bowiem tak samo świat doczesny, jak i nadprzyrodzony, a ponieważ oba te światy należały do porządku natury, więc normy te były równie niezbywalne co prawa naukowe. Etyka, rozum i intuicja, którą prowadziła tłąca się w każdym człowieku „iskra Boża” w postaci „Jaźni”, były tu zatem ostatecznymi przewodnikami

narodową. Nie uruchomiono też wspomnianej Akademii Wiedzy Duchowej ani Winnicy Pańskiej dla sierot czy Świetlicy Ochorowicza. Nie utworzono również pisma dla pisarzy ludowych – z braku tychże.

¹⁷ J. Chobot, *Sprawy BON.*, „Odrodzenie” 1927, nr 6, s. 6.

¹⁸ *Idem*, *Bractwo Odrodzenia Duchowego*, „Odrodzenie” 1927, nr 10, s. 2.

¹⁹ *Ibidem*, s. 3.

wskazującymi drogę do Królestwa Bożego na ziemi. Podążając za nimi i zgłębiając wiedzę duchową, człowiek z *homo sapiens* przemieniał się w *homo creator*, czyli kogoś, kto mógł siłami duchowymi wywoływać zjawiska fizyczne. Metamorfoza ta miała zatrzymać ofensywę materializmu i skierować rozwój cywilizacji na inne tory.

Budując swój program, Chobot posługiwał się wątkami gnostyckimi, katolickimi, nacjonalistycznymi, antropozoficznymi, teozoficznymi, spirytystycznymi (i wszystkim, co znalazło w jego oczach uznanie), łączył je jednak we właściwy sobie sposób. Pozytywistyczna idea pracy organicznej posłużyła tu np. do skonkretyzowania projektu przebudowy wewnętrznej, duchowej. Nadto Chobot, podobnie jak Comte, podjął próbę zbudowania systemu religijnego, który pełniłby jednocześnie funkcje badawcze. U Comte'a jednak cała ludzkość – zarówno zmarli, jak żyjący – stawała się Absolutem, a tworzona przez nich kultura – transcendencją. Ci, którzy przychodzili na świat, byli tworem Absolutu-Ludzkości, każdy zaś mógł zyskać nieśmiertelność w przestrzeni kultury. Widać tu zatem wyraźnie próbę wypełnienia katolickich schematów innymi treściami. Chobot tymczasem – w swoim przynajmniej przekonaniu – przyjmował nauki Kościoła i doskonalił je, łącząc z wiedzą antropozoficzną, teozoficzną czy spirytystyczną, oraz weryfikował „obiektywnymi” metodami podczas seansów jasnowidzenia głównie z udziałem słynnej Agnieszki Pilchowej (1888–1945) czy też Jerzego Kozerańskiego. Sądził przy tym, że zbliża się do prawdy absolutnej, podczas gdy skostniały Kościół jest na nią nieczuły. To jednak nie przeszkodziło mu przyjąć np. dyrektywy nakazującej głównym celem działania uczynić dobro innym. Zasada ta obowiązywała w „Kółku” ks. Władysława Kornilowicza (1884–1946), a następnie w podwarszawskich Laskach czy we lwowskim Ruchu Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie”. Chobot jednak wsparł ją przede wszystkim antropozoficzną refleksją Rudolfa Steinera (1861–1925), a nie – jak ks. Kornilowicz czy o. Jacek Woroniecki (1878–1949) – tomistycznym personalizmem Jacques’a Maritaina.

Ostatecznie najsilniejszy odzew w refleksji Chobota znalazły wątki łączące ideę narodową z mesjanistycznym posłannictwem. Lecz myślenie to – mimo globalnych aspiracji – było zanurzone

w lokalne realia i z tej perspektywy dokonywało rozrachunku zarówno z materializmem, jak i historią, co zawężało krąg zwolenników. Równocześnie nawet środowiska konserwatywno-nacjonalistyczne nie mogły go do końca zaakceptować, ponieważ w swych poglądach na życie społeczne Chobot łączył elementy uważane wówczas za bezprzykładnie konserwatywne z niemal wywrotowymi, jak partnerstwo w rodzinie czy niestosowanie kar wobec dzieci. W tej sytuacji trudno było Chobotowi znaleźć stronników po którejkolwiek stronie, choć przy nim krzepły takie postacie, jak Władysław Kołodziej (1897–1978), założyciel Świętego Koła Czcicieli Światowida, utrzymujący też kontakty z Zadrugą Jana Stachniuka (1905–1963). W Bractwie działał ponadto Jan Petrasz (1871–1958), prezes Związku Zborów Słowiańskich Baptystów w Polsce. Do „Odrodzenia” pisywał także profesor Politechniki Lwowskiej, Jan Sas-Zubrzycki (1860–1935), snujący rozważania na temat polskiego stylu narodowego i rodzimej, przedchrześcijańskiej wiary, a w zarządzie Bractwa zasiadał senator Stanisław Gaszyński (1875–1965). Dlatego też, pomimo pozornie marginalnej roli ruchu, jego historia wpisuje się w ważniejsze nurty polskiej działalności kulturalnej i politycznej, a także nie tylko pokazuje to, co wówczas pochłaniało umysły i rozpalalo emocje, ale i ujawnia źródła współczesnych idei kipiących pod powłoką pozornej patyny dziejów.

AGATA ŚWIERZOWSKA

Uniwersytet Jagielloński



WINCENTY LUTOSŁAWSKI – POSZUKIWANIA (ORAZ WĄTPLIWOŚCI) EZOTERYCZNE I PROGRAM ODRODZENIA NARODOWEGO

Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) trudno uznać za ezoteryka. On sam wielokrotnie w sposób zdecydowanie negatywny wypowiadał się o tym typie wiedzy, odrzucając możliwość prowadzenia jakichkolwiek badań w tym zakresie, nie był czynnym członkiem ani nie współpracował z żadną szkołą czy organizacją tego typu. Paradoksalnie jednak – a paradoksów w życiu Lutosławskiego nie brakowało – jego poszukiwania i dociekania zaprowadziły go w tę właśnie sferę kultury. Szukając odpowiedzi na nurtujące go pytania, nie tylko zapoznał się z pokaźnym korpusem prac, które wyszły spod piór ezoteryków, ale z wieloma z nich utrzymywał kontakty korespondencyjne, a niektórych poznał osobiście i traktował jako autorytety, korespondował także z różnymi organizacjami ezoterycznymi z niemal całego świata. Wśród polskich ezoteryków Lutosławski cieszył się dużą estymą. Alojzy Krzysztof Gleic (1897–1950) opisał go jako „wybitnego mistyka, o oryginalnym umyśle”¹; Józef Chobot (1875–1942) określał jako „uosobienie

¹ A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936, s. 51.

twórczości polskiej w kierunku łączenia metod poznania Wschodu i Zachodu”², jasnowidząca z Wisły – Agnieszka Pilchowa (1888–1945) twierdziła, że „Kommenjusz i kilku dobrych duchów z zaświata [...] chcieliby, żeby [...] jeszcze pozostał dłużej na ziemi”³; Maria Florkowa (1892–1972) pisała, że „ożywienia i zasilą cudowny ruch odrodzenia Ducha w Polsce”⁴, Błażej Włodarz (1896–1979) zaś podkreślał, że Lutosławski jest „jedynym uczonym w Polsce Odrodzonej, który godzien jest sprawowania najwyższej władzy w państwie, a już co najmniej władzy najwyższej, kierującej oświatą” gdyż jego „niepospolita wiedza, zasługi względem ojczyzny na polu krzewienia oświaty i polskości z najlepszej strony oraz zebranego doświadczenia, na stanowisku takim prowadziłyby naród do prawdziwego odrodzenia i postępu”⁵. Co więcej, Lutosławski w sposób niezwykle twórczy włączał motywy ezoteryczne w budowany przez siebie program odrodzenia narodowego, widząc w nich uzupełnienie swojej filozofii narodowej.

Wincenty Lutosławski był filozofem, pisarzem, publicystą, wykładowcą na uniwersytetach m.in. w Krakowie, Kazaniu, Wilnie, Lwowie, Londynie, Genewie, Lozannie, niestrudżonym działaczem społecznym, organizatorem kół edukacyjno-wychowawczych⁶. W latach dwudziestych XX w. anglosaskie środowiska filozoficzne widziały w nim jednego z najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli polskiej myśli filozoficznej. Tym, co przyniosło mu największe uznanie, były jego studia nad Platonem. Filozof wsławił się przede wszystkim badaniami nad chronologią *Dialogów*, którą ustalał,

² List Józefa Chobota do Wincentego Lutosławskiego, 22 lutego 1924 r., Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, Korespondencja Wincentego Lutosławskiego, sygn. K III-155 (dalej: Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-155).

³ List Agnieszki Pilchowej do Wincentego Lutosławskiego, 31 stycznia 1934 r., Archiwum Nauki PAN i PAU KIII-155.

⁴ List Marii Florkowej do Wincentego Lutosławskiego, 13 lutego 1934 r., Archiwum Nauki PAN i PAU, KIII-155.

⁵ List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 17 grudnia 1933 r., archiwum prywatne, Ramana Dom.

⁶ Szczegółowa biografia Lutosławskiego zob. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2004.

wykorzystując stworzoną przez siebie metodę stylometryczną⁷. W Polsce pozostawał jednak niedoceniany. Nawet więcej, bywał bardzo krytycznie osądzany. Jako filozof przede wszystkim za koncepcję eleuteryzmu, której był twórcą; spirytualizmu, którego był gorącym zwolennikiem; palingenezy, którą włączył do swoich poglądów metafizycznych. Jako myśliciel społeczny uchodził za „ostatniego z tych, którzy z uniwersyteckiej katedry głosili filozofię polskiego mesjanizmu narodowego”⁸, co również stało się źródłem jeśli nie krytyki, to przynajmniej ambiwalentnych uczuć. Krytycznie oceniano także jego różnorodną działalność społeczną – dla jednych była ona „wytworem chorego umysłu”, znakiem „obłąkańca pierwotnego”⁹, dla innych przejawem niefrasobliwości „filozoficznej pszczołki”, człowieka, który „nieświadomy życia jak dziecko, przeszedł, w pogodnej autohipnozie, obok wszystkich rzeczywistości społecznych i narodowych”¹⁰.

Wszelkie podejmowane przez Lutosławskiego działania miały jeden cel: ukształtowanie „idealnego Polaka”, a więc takiego, który w sposób najpełniejszy będzie realizował ideały etyczne, najdoskonalej, zdaniem filozofa, wyrażone w twórczości Wieszców – Juliusza Słowackiego i Adama Mickiewicza¹¹. Taki człowiek mógłby, według filozofa, w najlepszy sposób służyć

⁷ W. Lutosławski, *Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon*, Paris 1898.

⁸ T. Mróz, *Metafizyka – nieznaną książką Wincentego Lutosławskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 295.

⁹ A. Mikulski, *Polska literatura psychopatyczna. Przyczynek do psychologii twórczości*, Lwów 1908, s. 130.

¹⁰ T. Żeleński-Boy, *Uroczy znachor* [w:] *idem, Znasz li ten kraj*, Gdańsk 2001, s. 160–166. Już sam tytuł wiersza także odnosi się do postaci Lutosławskiego.

¹¹ Zdaniem Lutosławskiego „Ów idealny Polak [...] to istny Król-Duch – panujący nad materialnymi warunkami bytu, dowodzący wszechmocy swojej woli, jak Popiel u Słowackiego – wyzywający czasem Boga, jak Konrad u Mickiewicza, a jednak umiejący dać dowody pokory na wzór ks. Piotra; potężny, a przy tym tak giętki i wszechstronny, że stać go na humor Radziwiłła Panie Kochanku. [...] z oczu mu bije blask, co mniej wolne duchy zniewala do posłuszeństwa, z ust płynie słowo, którym on wszystko wyrazić umie, głaskać kolejno i druzgotać, najczulej pieścić i piorunować bezlitośnie, [...] Wszechstronny zawsze ten Polak bywa [...]. Nie wie Polak co niemożliwość – żyje cudem – mierzy siły na zamiary – niczego się nie boi – bez wahania wyśle na lepszy świat najbliższego przyjaciela, jeżeli tego sprawa wymaga, ale też

sprawie narodowej – swoją pracą, a nawet samą swoją postawą przyczyniałby się do nadejścia „wszelkiej najszerzej pojętej i wszystkie dziedziny przenikającej niepodległości”¹². W tej chęci naprawy – najpierw narodu polskiego, a potem za jego sprawą całej ludzkości, należy szukać genezy mniej lub bardziej formalnych organizacji społecznych zakładanych przez filozofa, takich jak: najlepiej rozpoznawalne i mające największy zasięg stowarzyszenie Eleusis, a także Eleuteria, Zakon Kowali, Kuźnica, Wszechnica Mickiewiczowska, Koła Filareckie, Seminarium Wychowania Narodowego, w których, zgodnie z zaleceniami i programem Lutosławskiego, pracowano nad formacją uczestników (moralną, intelektualną, ale i fizyczną), kładąc przy tym duży nacisk na kształtowanie postawy narodowej, patriotycznej.

Z tego samego źródła czerpał Lutosławski inspiracje do pracy pisarskiej: *O wychowaniu narodowym* (Kraków 1900); *Praca narodowa* (Wilno 1922); *Ludzkość odrodzona. Wzję przeszłości* (Warszawa 1910); *Na drodze ku wielkiej przemianie* (Warszawa 1912) czy *Rozwój potęgi woli...* (Warszawa 1909), to jedynie kilka przykładów dzieł, w których filozof, świadom ograniczonego wpływu tworzonych przez siebie inicjatyw społecznych, szczegółowo opisywał programy edukacji narodowej, wychowania narodowego, dydaktyki patriotycznej, samodoskonalenia itd., które były gotowymi scenariuszami działań, dla wszystkich tych, którzy chcieli podjąć samodzielną pracę nad sobą i byli gotowi podjąć trud wychowania „prawdziwych przewodników ludu, którzy by nie stracili tego, co jest ludu potęgą, lecz owszem rozwinięli i uszlachetnili – a zyskali nowe siły, jakie daje uświadomienie narodowe obok kształcenia umysłu”¹³. Zaplecze filozoficzne podejmowanej przez Lutosławskiego działalności reformatorskiej stanowił stworzony przezeń system, który sam filozof określił mianem eleuteryzmu (z gr. *ελεύθερος* – wolny). Jego podstawo-

i samego siebie raczej poprze, niż zhańbi”, W. Lutosławski, *Współczesne kierunki umysłowe w społeczeństwie polskim*, „Głos” 1902, nr 26, s. 421.

¹² W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Kraków 1909, s. 180.

¹³ *Idem*, *Sprawozdanie z kursów robotniczych Wszechnicy Mickiewicza odbytych w Krakowie od listopada 1906 do lipca 1907*, „Eleusis. Czasopismo Elsów” 1907, t. 2, s. 141.

wym założeniem było twierdzenie o „twórczym – konstytuującym charakterze niczym nieskrępowanej wolnej woli jaźni – upostaciowanej w człowieku”¹⁴. To wolna wola kierowana przez rozum jest, zdaniem Lutosławskiego, źródłem całej twórczej aktywności człowieka. Dzięki niej człowiek może kształtować własne życie, wpływać na innych jak również zmieniać otaczającą go rzeczywistość. Poprzez akty twórcze, chęć i zdolność do działania wolna wola ma manifestować się w najpełniejszy sposób: „Wolą dopiero jest to, co się czuje wszechmocnym i twórczym, co myśl w czyn wciela bezpośrednio, w harmonii z wolą wyższą” – twierdził filozof¹⁵. Wola jest centralnym elementem antropologii stworzonej przez Lutosławskiego¹⁶. Jest ona „sercem”, istotą jaźni ludzkiej – wolna wola jest swego rodzaju wymiarem jej funkcjonowania. „Wolność woli – pisał Lutosławski – [jest – A.Ś.] jakby innym określeniem tej samej rzeczywistości, którą nazywamy istnieniem jaźni”¹⁷. Wolę rozumiał filozof jako zdolność do podejmowania wolnych wyborów, a więc takich, które wynikają wyłącznie z impulsów samej z natury wolnej jaźni i nie są uwarunkowane przez żadne czynniki zewnętrzne. Wolność człowieka polegała więc – zdaniem filozofa – na zdolności i umiejętności posługiwania się wolną wolą – podejmowaniu działań zgodnych z niczym niezdeterminowaną, nieograniczoną wolą. Działania takie, będące w zgodzie z podszeptami jaźni, stanowiące wynik wolnego wyboru, będą zawsze, jak twierdził filozof, nakierowane na stopniowe udoskonalanie jaźni, co wynika z faktu, że jaźń z samej swojej natury zawsze dąży do doskonałości. Lutosławski poszukiwał więc sposobu,

¹⁴ W. Groblewski, *Antypozytywistyczna koncepcja jednostki Wincentego Lutosławskiego* [w:] *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1978, s. 50.

¹⁵ Cyt. za: T. Kobierzycki, *Koncepcja jaźni według Wincentego Lutosławskiego* [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, red. R. Zaborowski, Warszawa 2000, s. 102.

¹⁶ Z tego powodu określa się ją mianem woluntaryzmu. Szczegółowo o koncepcji woli w myśli Lutosławskiego zob. W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm: u źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994 oraz *idem*, *Metafizyka eleuteryzmu. Podstawowe założenia ontologii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica” 1989, nr 1182, s. 69–95.

¹⁷ Cyt. za: W. Jaworski, *Metafizyka eleuteryzmu...*, s. 92.

a raczej wszelkich sposobów, które pozwoliłyby na odkrycie istoty jaźni – woli oraz doprowadzenie do sytuacji, w której to wolna wola stanie się głównym i jedynym motorem działania człowieka. To „odsłonięcie istoty jaźni czystej, niezależnej od ciała, panującej nad ciałem i światem zewnętrznym”¹⁸ pozwoliłoby bowiem człowiekowi, jak chciał Lutosławski, na „osiągnięcie potęgi”, na pełne wykorzystanie potencjału człowieczeństwa, to zaś przyniosłoby kompletną odnowę narodu polskiego i całej ludzkości.

Prowadząc swoje poszukiwania, Lutosławski wędrował po meandrach tradycji ezoterycznych, spodziewając się, że znajdzie tam konkretne, praktyczne sposoby na realizację założonych celów. Fundamentalnym pytaniem, punktem wyjścia dla myślenia o strategiach, które pozwoliłyby na „odsłonięcie istoty jaźni”, było pytanie o stosunek jaźni do ciała, o zależności pomiędzy sferą – nazwijmy to – psycho-duchową a fizyczną człowieka¹⁹. Takie zorientowanie poszukiwań było przynajmniej po części związane z osobistymi doświadczeniami Lutosławskiego, który, wydawszy w 1897 r. swoją fundamentalną pracę o Platonie²⁰, mocno podupadł na zdrowiu. Choroba polegała przede wszystkim na ogólnej niemocy, poczuciu nieustannego znużenia, fizycznego wyczerpania, apatii. Nie znajdując rozwiązania problemu w gabinetach lekarskich, Lutosławski postanowił szukać go na własną rękę. W czasie pobytu w Londynie, w 1903 r., spędzając wiele czasu w The British Library, zaczął intensywną kwerendę, wiele uwagi poświęcając „zdrowiu, stosunkowi ducha do ciała i różnych metodach zwalczania chorób chronicznych”²¹.

¹⁸ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli...*, s. 151.

¹⁹ Ten wątek spletał się z innym, dla Lutosławskiego niezwykle ważnym, a mianowicie kwestią metempsychozy. Będąc jej zwolennikiem, a jednocześnie nie znajdując akceptacji dla swoich przekonań przede wszystkim na łonie Kościoła rzymskokatolickiego, za którego członka się uważał, filozof poszukiwał wsparcia, rodzaju uzasadnienia dla wyznawanych poglądów. Ważnym świadectwem dociekań Lutosławskiego w tym zakresie jest korespondencja, którą prowadził z filozofami, uczonymi różnych specjalności, pisarzami, osobami duchownymi czy właśnie ezoterykami. Temat ten, ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu, całkowicie pomijam.

²⁰ W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style of the Chronology of His Writings*, London 1897.

²¹ *Idem*, *Rozwój potęgi woli...*, s. XI.

W ten sposób natknął się na publikacje poświęcone jodze, później zaczął zgłębiać także najróżniejsze prace z zakresu wiedzy ezoterycznej, których – jak sam pisze – przeczytał ogromną ilość²². Te studia nie ograniczały się jedynie do poszukiwań gabinetowych – w wielu przypadkach Lutosławski starał się weryfikować pozyskane informacje, prowadząc obszerną korespondencję²³ z osobami, które uznawał za kompetentne w tej dziedzinie, z niektórymi miał nawet okazję spotkać się i dyskutować.

Najwyraźniejszym, choć niejedynym, świadectwem tego typu poszukiwań Lutosławskiego jest książka *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia według dawnych aryjskich tradycji oraz własnych swoich doświadczeń podaje do użytku rodaków Wincenty Lutosławski*²⁴. Opisany tu program pracy –

²² Idem, *Jeden latwy żywot*, Warszawa 1933 [1994], s. 206–207. Z tym typem piśmiennictwa Lutosławski miał kontakt już wcześniej. Zapoznał się z nim w czasie pobytu w Londynie i prac w bibliotece British Museum w latach 1889–1890, kiedy to, jak sam wspomina, pochłaniał „setki i tysiące tomów, robiąc z nich wypisy tak dokładne, aby one mogły zastąpić książki”, W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot...*, s. 174.

²³ Największy zbiór korespondencji Lutosławskiego (wychodzącej i przychodzącej), nadal jeszcze nieprzebadany, znajduje się w Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-155.

²⁴ *Rozwój potęgi woli...* ukazał się po raz pierwszy w 1909 r. w Warszawie w wydawnictwie Gebethnera i Wolfa. Jednak powstał już w 1905 r. Odpisy tekstu – jak wspomina sam autor we wstępie do książki – służyły „od tego czasu [tj. od 1905 r. – A.Ś.] tak skutecznie, że dziś ogłoszenie go drukiem odpowiada istniejącej potrzebie”, W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli...*, s. V. Publikację książki poprzedził także obszerny, trzyczęściowy artykuł pt. *Joga, czyli rozwój potęgi woli*, wydrukowany na łamach „Eleusis. Czasopismo Elsów” w latach 1907 i 1908. Artykuł koncentrował się przede wszystkim na wskazówkach praktycznych, mających zachęcić czytelników do samodzielnego eksperymentowania z metodą zaproponowaną przez Lutosławskiego. *Rozwój potęgi woli...* był wznawiany dwukrotnie – drugie wydanie ukazało się w Warszawie w 1910 r. (Gebethner i Wolf), a trzecie w Wilnie w 1923 r. (Stowarzyszenie Nauczycielstwa Polskiego). Wydanie drugie jest nieznacznie tylko zmodyfikowaną wersją wydania pierwszego. Trzecie zaś zawiera szereg zmian wprowadzonych przez Lutosławskiego pod wpływem „doświadczenia łaski”, które przyniósł mu 1913 r. i lata kolejne, a które sprawiło, że Lutosławski niemal całkowicie odciął się od praktyk proponowanych w pierwotnej wersji podręcznika, proponując w ich miejsce post i modlitwę. Szczegółowo o ezoterycznych źródłach inspiracji w *Rozwoju potęgi woli...* w artykule: A. Świerzowska, *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 19: Esoteric Studies, Polish Contributions,

samodyscypliny, ale jednocześnie samorozwoju, choć powstawał jako remedium na dręczącą go niemoc, ostatecznie przerodził się w pełną strategię odnowy narodu przez naprawę każdej jednostki. *Rozwój potęgi woli...* zawiera kompletny system pracy, który, wcielony w życie przez wszystkich członków społeczeństwa i wszystkie grupy społeczne, miał zaowocować harmonijnym rozwojem fizycznym, psychicznym, intelektualnym, moralnym i duchowym narodu polskiego, dzięki czemu zyskałby on siłę do zawalczenia o niepodległość, a w dalszej kolejności mógłby dać impuls do odnowy całej ludzkości. Lutosławski pisał:

Nie ma innych możliwych ćwiczeń, które by można uprawiać tak ustawicznie, jak te najłatwiejsze i najprostsze z ćwiczeń woli. One dadzą spokój, dadzą siły i natchnienie, które wskaże drogę wyjścia z najgorszej matni [...]. Tędy droga nie tylko do fizycznego i moralnego odrodzenia, lecz także do wszelkiej najszerzej pojętej i wszystkie dziedziny przenikającej niepodległości²⁵.

Głównym źródłem inspiracji, z którego czerpał swoje idee Lutosławski, był amerykański ruch Nowej Myśli²⁶. W *Rozwoju*

s. 147–173; zob. też M. Świerżowska, *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019, s. 367–446, gdzie wyczerpująco opisano interpretację jogi zaproponowaną przez Lutosławskiego. *Rozwój potęgi woli...* jest pracą, w której w sposób najbardziej czytelny i systematyczny uwidaczniają się ezoteryczne inspiracje Lutosławskiego i tu zostały włączone w program odrodzeniowy. Zainteresowania tego typu są jednak widoczne m.in. w publikacjach: *Praca narodowa* (1922), *Volonté et Liberté* (1913), *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* (1925), *Posłannictwo polskiego narodu* (1939). Píše też o nich wprost w *Jednym latwym żywocie*. Wspominana korespondencja jest – jak już nadmieniałam – niewyczerpaną i niezbadaną jeszcze kopalnią tych wątków.

²⁵ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli...*, s. 179–180.

²⁶ Ruch Nowej Myśli (New Thought), znany także jako *mind-cure* to rozwijający się w XIX w. w USA eklektyczny konglomerat wierzeń i przekonań oraz praktyk, których podstawę stanowiło przekonanie o istnieniu różnie konceptualizowanej Nieskończonej Inteligencji (Kosmicznego Umysłu, Uniwersalnej Świadomości, Boga itp.). Inteligencja ta miała stanowić prawdziwą naturę człowieka, a odpowiednie praktyki miały pozwolić na poznanie jej i całkowite przejawienie. To z kolei umożliwiało praktykującemu realizację pełni potencjału człowieczeństwa. Podstawowym założeniem Nowej Myśli było przekonanie, że człowiek sam jest odpowiedzialny za sytuację, w jakiej się znajduje, że jest

potęgi woli... jest on reprezentowany przede wszystkim przez: „ambasadora jogi na zachodzie” i twórcę jej nowoczesnej formy Swamiego Vivekanandę (1863–1902), mistyka i działacza społecznego Edwarda Carpentera (1844–1929) oraz okultystę Williama Walkera Atkinsona (1862–1932), piszącego książki o jodze i filozofii Indii pod pseudonimem Yogi Ramacharaka, a także Genevieve Stebbins (1857–ok.1915) autorkę systemu gimnastyki harmonijnej, a także okultystki, ważnej postaci w Hermetic Brotherhood of Luxor i Church of Light²⁷. Dwaj pierwsi dostarczyli Lutosławskiemu pomysłu na ramy, strukturę oraz „mechanizm” programu odrodzenia. Program pracy podzielił więc na dwie części: zewnętrzną (w wizji jogi Vivekanandy jest to tzw. *prana model*) i wewnętrzną (u Vivekanandy – *samadhi model*)²⁸. U Lutosławskiego część zewnętrzna, podobnie jak u Vivekanandy, ma na celu doprowadzenie ciała do stanu doskonałej równowagi oraz nauczenie się manipulowania prądami prany, co jest warunkiem koniecznym do podjęcia dalszych ćwiczeń „radża jogi” (u Lutosławskiego określanych mianem ćwiczeń psychofizycznych). Część wewnętrzna natomiast obejmuje praktyki zmierzające do „odsłonięcia istoty jaźni czystej, niezależnej od ciała, panującej nad ciałem i światem zewnętrznym” oraz „osiągnięcia potęgi”²⁹. Te ostatnie idee, tak ważne

kowalem własnego losu, na który może wpływać, dochodząc do poznania własnej istoty i w ten sposób zyskując dostęp do nieograniczonych, tkwiących w nim samym możliwości. W swej podstawowej warstwie idee Nowej Myśli wyrastały z poglądów mesmerysty, jasnowidza i uzdrowiciela Phineasa Parkhurma Quimby’ego (1802–1866), dla których tłem był spirytualizm, swedenborgianizm oraz transcendentalizm Ralpha Waldo Emersona (1803–1882). Wraz z upowszechnianiem się jego wizji ruch Nowej Myśli wchłoniął wiele wyidealizowanych elementów tradycji orientalnych, takich jak: buddyzm, hinduizm, joga czy taoizm, a także teorii i pseudoteorii psychologicznych.

²⁷ Prace tych trzech przedstawicieli Nowej Myśli były dla Lutosławskiego głównym źródłem inspiracji i informacji. Na nich jednak lista inspiratorów filozofa nie kończy się. Są na niej także inni działacze ruchu, często autorzy podręczników z gatunku *self-help*, których ogromna popularność w Ameryce jest związana właśnie z Nową Myślą, np.: John Hamlin Dewey, Horatio Willis Dresser (1866–1954), Albert Osborne Eaves, William J. Flagg (1818–1898), Thomas Henry „Harry” Gaze (1878–1959) czy Lilian Whiting (1847–1942).

²⁸ Szczegółowo o tym zob. E. de Michelis, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London–New York 2005, s. 151 i nn.

²⁹ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli...*, s. 151.

dla woluntarystycznej myśli Lutosławskiego, zostały w *Rozwoju potęgi woli...* wzmocnione inspiracjami zaczerpniętymi z myśli Carpentera, której osią były dwie współzależne kategorie – Jaźni i kreacji. Carpenter uznawał Jaźń za pierwotne źródło kreacji, a człowiek, który odkryje owo praźródło i dotrze do Jaźni, miał wejść w posiadanie klucza do uruchomienia kreacji, tworzenia nowego porządku rzeczywistości, zgodnego z porządkiem kosmicznym.

Tak określone ramy programu Lutosławski wypełnił wskazówkami praktycznymi, które zaczerpnął przede wszystkim z prac Ramacharaki i Stebbins. Są to rady dotyczące ogólnej higieny życia (odżywiania, wypróżniania, mycia, spania, ubierania, odpoczywania, chodzenia, uprawiania aktywności seksualnej itd.), a także szczegółowe wskazówki ćwiczeń gimnastycznych (zasadnicza ich część to elementy gimnastyki harmonijnej Stebbins) i oddechowych. Dodatkowo Lutosławski, który przykładał wielkie znaczenie do kwestii prawidłowej diety oraz postów i głodówek, korzystał z myśli osób stojących nieco z boku głównego nurtu Nowej Myśli, ale i tak silnie związanych z kręgami ezoterycznymi, a zajmującymi się właśnie tą problematyką. Mam tu na myśli przede wszystkim Maximiliana Bircher-Bennera (1867–1939) – zwolennika spożywania żywności surowej, nieprzetworzonej, którą uznawał za źródło siły życiowej; Herewarda Carringtona (1880–1958) – badacza zjawisk nadnaturalnych, maga, autora alternatywnych strategii dietetycznych czy Edwarda E. Purintona (1878–1945), którzy ze szczegółami przedstawili całą filozofię i fizjologię postu wraz z dokładnymi wskazówkami dla osób podejmujących tę praktykę. Z dwiema ostatnimi osobami Lutosławski prowadził zresztą korespondencję, zapraszał ich nawet do Polski.

Choć przedstawiony w *Rozwoju potęgi woli...* program był przeznaczony przede wszystkim do indywidualnej praktyki, działania podjęte przez wiele osób miały mieć korzystny wpływ na poszczególne grupy społeczne. Miały wzmacniać ważne dla każdej z nich cechy i umiejętności, co pozytywnie wpłynęłoby na kondycję fizyczną, intelektualną, moralną i duchową całego narodu polskiego. „Chodzi tu głównie o cel praktyczny – pisał Lutosławski – mianowicie o podniesienie poziomu zdrowia, sił

i duchowego rozwoju w najszerszych warstwach narodu”³⁰. W tak opisaną dyscyplinę powinny być wdrażane już dzieci i młodzież po to, by od najwcześniejszych lat przyzwyczajały się do zdrowego trybu życia i rygoru moralnego, co miało w przyszłości przynieść im życie „piękne i owocne”. Dla robotników ćwiczenia te miały mieć „największą doniosłość”³¹, gdyż dzięki nim miał zostać ukształtowany nowy typ robotnika-myśliciela, który, dążąc do coraz to wyższych celów, stopniowo będzie wyzwalał się spod przymusu pracy fizycznej. Osoba taka – tu pojawia się u Lutosławskiego wątek eugeniczny – będzie miała również wpływ na „gatunek potomstwa”. Ci bowiem, którzy „przyjmą ideał dążenia ku doskonałości fizycznej i duchowej za pomocą ćwiczeń psychicznych, będą wybierać sobie towarzyszyki ze wszech miar odpowiednie i podniosą gatunek swego potomstwa”³². Praktyka przedstawionej dyscypliny miała przynieść istotne korzyści kobietom, które dzięki nim mogłyby stać się „akumulatorem prany i promieniowałaby siły na męża, rodzeństwo i rodziców”³³. Ostatnią grupą, która winna zrobić użytek z programu odnowy, są artyści i uczeni, którzy „bywają najczęściej niewolnikami swych natchnień i pomysłów, zamiast je opanować”³⁴.

Opracowanie programu odnowy i upowszechnienie go w postaci książki Lutosławski traktował jednak jako rodzaj rozwiązania doraźnego. Filozof planował (a może bardziej marzył) o stworzeniu ośrodka – „ogniska doświadczeń psychofizycznych”, w którym

[...] znalazłoby się miejsce na zastosowanie lecznicze i wychowawcze [ćwiczeń psychofizycznych opisanych w *Rozwoju potęgi woli...* – A.Ś.]. Z czasem poniżej pracowni naukowej powstałaby lecznica dla rozbitków życiowych, którzy by tam szukali odrodzenia ciała i ducha, a między jednym zakładem a drugim także stanęłaby szkoła dla takich dzieci, których rodzice nie baliby się odstępstwa od tradycji przekarmiania i dogadzania

³⁰ *Ibidem*, s. 155.

³¹ *Ibidem*, s. 162.

³² *Ibidem*, s. 164.

³³ *Ibidem*, s. 171.

³⁴ *Ibidem*, s. 173.

zmysłem wychowanków. Do tej szkoły przyjmowano by tylko dzieci najzdolniejsze, aby je wychować, nie krępując niczym ich twórczych natchnień, a nawet stwarzając warunki, w których te natchnienia stawałyby się coraz to częstsze³⁵.

Lutosławski nieustannie myślał o stworzeniu miejsca/ organizacji/ nawet osady, w której możliwa byłaby wspólna praca samowychowawcza, a także swobodne realizowanie ideałów odnowy moralnej i wychowania narodowego³⁶. Wymienione wyżej instytucje powołane do życia przez filozofa były także próbą wcielenia tej idei w życie. Usiłując wypracować najlepszy model dla takiej właśnie instytucji, Lutosławski nie unikał również poszukiwań na płaszczyźnie ezoterycznej. Wśród osób, u których Lutosławski szukał inspiracji, znaleźli się przede wszystkim twórcy i przywódcy różnego rodzaju wspólnot dedykowanych pracy nad samodyscypliną, samorozwojem, samodoskonaleniem, także grup inicjacyjnych. Byli wśród nich np.: założyciel utopijnej komuny Oneida, perfekcjonista John Humphrey Noyes (1811–1886); Paschal Beverly Randolph (1825–1875), okultysta i reformator społeczny, a także jeden z ojców eugeniki okultystycznej i założyciel bractwa Eulis; korespondująca w latach trzydziestych z polskim filozofem Harriot Felkin (1872–1959), jasnowiedząca, żona, współpracowniczka i powierniczka Roberta Williama Felkina (1853–1926) okultysty, maga, członka Hermetic Order of the Golden Dawn, współzałożyciela inicjacyjnego bractwa Stella Matutina i Whare Ra, których członkowie, sięgając m.in. po magię ceremonialną, szukali dróg do osiągnięcia doskonałości duchowej; Thomas Lake Harris (1823–1906), spirytysta, założyciel komuny – Brotherhood of the New Life, w której pod jego okiem prowadzono eksperymenty z życiem wspólnotowym w celu przygotowania się na nadejście Chrystusa. Także Hiram Erastus Butler (1841–1916), postać szczególnie istotna dla rozwoju myśli i struktur ezoterycznych w Stanach Zjednoczonych, założyciel kilku organizacji ezoterycznych – Christian

³⁵ *Ibidem*, s. XV–XVI.

³⁶ Wizję osady, o której myślał Lutosławski, dokładniej opisuje T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Lublin 1999, s. 110 i nn.

Theosophical Association, Genii of Nations, Knowledge and Religion, Society for Esoteric Culture, a także wspólnoty inicjacyjnej Esoteric Fraternity. To właśnie tę ostatnią wspólnotę Lutosławski odwiedził w 1908 r., kiedy podróżował po Stanach Zjednoczonych z wykładami. Filozof spędził z Butlerem i jego uczniami kilka dni, a po powrocie do Polski prowadził z ezoterykiem (a po jego śmierci z jego następcami) regularną korespondencję do 1939 r.³⁷ Jeden z wielu poruszanych tematów – tak w czasie rozmów, jak i później w listach – dotyczył właśnie technikaliów związanych z prowadzeniem wspólnoty nakierowanej na rozwój moralny i duchowy człowieka. Lutosławski nie tylko szukał u Butlera porady, ale dzielił się z nim także swoimi wątpliwościami i niepowodzeniami, jakich doznawał w pracy.

Jednak, jak wspominałam na wstępie, stosunek Lutosławskiego do tradycji i wiedzy ezoterycznej oraz do samych ezoteryków był bardzo niejednoznaczny. Z jednej bowiem strony filozof szukał i chętnie korzystał z ezoterycznych źródeł, zaczerpnięte stamtąd informacje wykorzystywał, a rady i zalecenia ezoteryków cenił, z drugiej jednak strony wszystko to poddawał ostrej krytyce – uznawał za czysty wymysł, wręcz oszustwo, coś całkowicie niewartego uwagi. Pisał:

[...] poznałem obszerną literaturę okultyzmu, stosując do niej kryterium filozofii ścisłej. Przekonałem się, że nie ma i być nie może wiedzy tajemnej, bo wszelka istotna wiedza promieniuje jawnie i nie da się ukrywać. Czytając o różnych wtajemniczeniach, porównywałem je z istotnym wtajemniczeniem odkrycia jaźni i przekonywałem się, że ci rzekomo wtajemniczeni wcale nie posiadają wiedzy prawdziwej³⁸.

W sposób szczególnie Lutosławski krytykował i uznawał za psychicznie chorych jasnowidzów, spirytystów i mediumistów, a więc osoby, które – jak podkreślał – same „roszczą pretensje, że szczególnie jasnowidzenie odkryło im tajemnice, nam nieznane”³⁹. Ich

³⁷ Szczegółowo o tej korespondencji w artykule: A. Świerżowska, *Szukając wsparcia. Korespondencja Wincentego Lutosławskiego i Hiramusa Erastusa Butlera*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1 (259), s. 123–138.

³⁸ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot...*, s. 206–207.

³⁹ *Idem*, *Rozwój potęgi woli...*, s. 13.

prace uznawał za całkowicie bezużyteczne, wręcz szkodliwe, jako że są pisane „bezludnie” i zawierają jedynie „niejasne urojenia ludzi, którzy według zdania pospolitych lekarzy cierpią na pewne pomieszanie zmysłów”⁴⁰. Krytyka ta nie powstrzymała jednak filozofa przed uznaniem, że świadectwa takich osób niosą w sobie pewną wartość, gdyż pokazują, że wrażenia zmysłowe, „normalne” nie są jedynymi, do jakich ma dostęp człowiek, i że istnieje inny jeszcze ich rodzaj, czyli wrażenia „ekscentryczne”, które sięgają daleko poza świat poznawany przez zmysły. W gronie tych niejednoznacznie ocenianych przez Lutosławskiego osób wymienieni zostali m.in.: mag Eliphas Levi (1810–1875); medium Stainton Moses (1839–1892); jasnowidz i mediumista Andrew Jackson Davis (1826–1910) i wspomniany już Thomas Lake Harris⁴¹. Jednocześnie jednak Lutosławski wprost mówił o „oryginalnych duchowych przeżyciach” dwóch ostatnich czy z całą mocą twierdził, że obcowanie z Davisem miało dlań większe znaczenie niż przyjaźń z filozofem i psychologiem Williamem Jamesem (1842–1910)⁴². Podobnie niejednoznaczny był stosunek Lutosławskiego do Butlera. Filozof korespondował z nim, zwierzał się z trudności, prosił o rady, o wgląd w przyszłość i wyznaczenie okresów niekorzystnych w jego życiu, a z drugiej strony w listach wysyłanych z Ameryki do córki Izabeli pisał, że Butler jest niewykształcony, „odbiega od rzeczy”, „myśli, że mózg jest potrzebny do myślenia, jak materialisci”, a członkowie jego wspólnoty utrzymują, że „widują często aniołów i z nimi obcują poufnie”⁴³. Ta dwuznaczność cechowała również stosunek Lutosławskiego do Rudolfa Steinera (1861–1925), o spotkanie z którym filozof (nieskutecznie) zabiegał przez wiele miesięcy, przysyłał mu swoje książki, zapraszał nawet na wykłady do Warszawy, gdzie – jak podkreślał w liście – „będzie się z pewnością Pana lepiej rozumieć niż gdziekolwiek indziej na Ziemi”⁴⁴,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot...*, s. 284.

⁴³ List Wincentego Lutosławskiego do Izabeli Lutosławskiej (1889–1972), 2 kwietnia 1908 r., rps, Archiwum Nauki PAN i PAU, KIII-155.

⁴⁴ List Wincentego Lutosławskiego do Rudolfa Steinera, 3 grudnia 1909 r., rps, Rudolf Steiner Archiv, Dornach, bez sygnatury.

tytułował go „drogim przyjacielem”, ale w swoich późniejszych publikacjach i korespondencji określał go mianem „szalbierza”, „fałszywego proroka”⁴⁵, „błagiera”, „oszusta”, „bezbożnika”, który „nie pojmuje, że jest stworzeniem Boga – tylko sam siebie za stwórcę Boga uważa”⁴⁶ i uznawał za „aktora, któremu głównie chodziło o wywieranie najsilniejszego wrażenia”⁴⁷.

W sposób jednoznacznie, zdecydowanie i konsekwentnie negatywny oceniał Lutosławski jedynie teozofię. Helenę Bławat-ską (1831–1891) i Annie Besant (1847–1933) określał mianem „awanturnic”⁴⁸, które – podobnie jak wszyscy teozofowie – przekazują informacje nierzetelne, na dodatek są wrogo nastawione wobec chrześcijaństwa⁴⁹.

Krytyka tradycji ezoterycznej nasiliła się u Lutosławskiego po 1913 r., kiedy to, jak sam wspominał, doznał „bogatego doświadczenia Łaski [...], gdy osiadł w dolinie Arwy, w Barby, jakby w arce zbudowanej w przeczuciu mającego nastąpić potopu”. To pod jego wpływem filozof zrozumiał, że odzyskanie zdrowia, od którego rozpoczęły się na dobre jego poszukiwania na płaszczyźnie ezoterycznej, zawdzięcza nie ćwiczeniom, na które zużył wiele czasu, ale „dziwnej Łasce Opatrzności”, która kierowała jego przeznaczeniem tak, by dać mu poznać najpierw to, co mogą dać wschodnie ćwiczenia, ale po to, aby „tym lepiej ocenić, co daje wiara w obecność stałą Chrystusa i jego udział w [...] codziennym życiu”⁵⁰. Pisząc list do Mieczysława Geniusza, już w 1914 r. stwierdzał:

To, co uchodzi za ezoteryzm, cała robota masonów, okultystów i tym podobnych sekciarzy jest najzupełniej trafnie określonym przez Nicoullaud (*L'initiation maconique*)⁵¹, jako robota diabła, upadłego anioła Lucyfera – granie na ciekawości ludz-

⁴⁵ W. Lutosławski, *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Wilno 1923, s. VII.

⁴⁶ List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 20 września 1915 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511.

⁴⁷ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot...*, s. 303.

⁴⁸ *Idem*, *Rozwój potęgi woli...*, 1923, s. VII.

⁴⁹ *Idem*, *Rozwój potęgi woli...*, 1909, s. XXIII.

⁵⁰ *Idem*, *Rozwój potęgi woli...*, 1923, s. VI–VII.

⁵¹ Chodzi o: C. Nicoullaud, *L'initiation dans les sociétés secrètes. L'initiation maçonnique*, Perrin 1913.

kiej, na łatwowierności, z którą ludzie niewycwiczeni naukowo i logicznie, nieochronieni przez obrządki Kościoła, chcą krótką i taną drogą dostać się do takiej wiedzy, jaką człowiek zdobyć może tylko przez łaskę Bożą, po wielu trudach, ofiarach, przy wysiłkach na usługach bliźnim⁵².

I rzeczywiście, w późniejszym okresie zainteresowanie Lutosławskiego tradycjami ezoterycznymi znacznie osłabło, co nie oznacza, że całkowicie ustało. Twierdzenie o szatańskim rodowodzie ezoteryzmu nie przeszkadzało filozofowi w zamówieniu już w 1915 r. u Hirma Erastusa Butlera chronoskopu solarnego dla syna Tadeusza⁵³, a w latach trzydziestych korzystania z przepowiedni i porad Agnieszki Pilchowej⁵⁴ czy zamówieniu analizy grafologicznej u libijskiego fakira i jasnovidza Saida Foady'a urzędującego z końcem lat trzydziestych w Warszawie⁵⁵.

Po wojnie Lutosławski zarzucił swoje ezoteryczne zainteresowania całkowicie. Jak się wydaje, doświadczenie wojny oraz nowa rzeczywistość polityczno-społeczna skłaniały filozofa bardziej ku myśleniu o nowym ujęciu filozofii narodowej, mesjanistycznej, o nowej – choć dalej zbawczej – roli Polski jako gwaranta pokoju w Europie. Można także sądzić, że Lutosławski, świadom upływającego czasu, doświadczający spadku sił, pogarszającego się stanu zdrowia, a także zmagający się z problemami materialnymi (jak choćby – wyjątkowo dotkliwy dlań – brak papieru, który był przyznawany przez Urząd Informacji i Propagandy) znacznie zawęził swoje zainteresowania, koncentrując się na sprawie dlań najważniejszej – odrodzeniu Polski.

⁵² List Wincentego Lutosławskiego do Mieczysława Geniusza, 12 czerwca 1914 r., rps, Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy, sygn. akc. 2511.

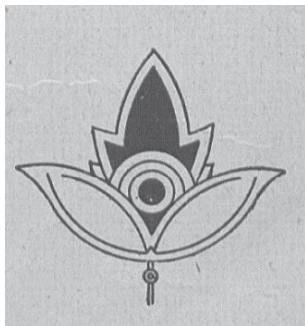
⁵³ Horoskop T. Lutosławskiego: *Delineation According to Solar Biology, Thaddeus, Born December 10, 1913, at 5.30 A.M., in France about Twelve Miles East of Geneva and Three Miles West of Bonneville*, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-155.

⁵⁴ Listy Agnieszki Pilchowej do Wincentego Lutosławskiego, 1930–1938, Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-155, j.a. 224.

⁵⁵ List Saida Foady'a do Wincentego Lutosławskiego, 14 marca 1936 r., Archiwum Nauki PAN i PAU, K III-155.

AGATA ŚWIERZOWSKA

Uniwersytet Jagielloński



RADŻA JOGA JÓZEFA ŚWITKOWSKIEGO:
NOWOCZESNA JOGA NA NOWE CZASY

Wątki orientalne stanowią istotny komponent powstających na Zachodzie nurtów myśli ezoterycznej okresu międzywojennego, a ezoteryzm polski nie był pod tym względem wyjątkowy. Wykreowany jeszcze w romantyzmie obraz mitycznych Indii, jako krainy ciągle żywej starożytnej mądrości, ostatniej enklawy przedwiecznej, niosącej wyzwolenie wiedzy, miejsca zamieszkania mistrzów duchowych był w ezoterycznych narracjach przeciwstawiany wizji duchowo martwego Zachodu – skoncentrowanego na tym, co materialne, wymierne i policzalne, bez poczucia wspólnoty, entuzjazmu, niezdolnego do naturalnego odczuwania przyrody i – co podkreślano szczególnie mocno – nieposiadającego pewnego intuicyjnego spojrzenia na świat, które pozwoliłoby na wyjście poza obszar materii i docenienie innych wymiarów rzeczywistości. W tym kontekście Indie zaczęły być postrzegane jako źródło odnowy, nadzieja na obudzenie i odrodzenie Europy. Szczególną rolę w szerzeniu tych wątków odegrała teozofia. Twórcy doktryny pełnymi garściami czerpali przecież z tradycji hinduistycznej czy buddyjskiej, choć nie gardzili i innymi wątkami orientalnymi.

Także i w Polsce teozofia była swoistym medium upowszechniającym różne koncepcje orientalne, rzecz jasna, we własnej już interpretacji. Jednak, co wydaje się znamienne dla polskiego środowiska ezoterycznego okresu międzywojennego, tak przeszczerpione wątki często zaczynały „drugie życie” – podlegały wtórnej interpretacji i były włączane w nowe ezoteryczne wykładnie. Można to, jak się zdaje, wiązać ze specyfiką polskiego ezoteryzmu, który dość niechętnie poddawał się instytucjonalizacji, a realizował w indywidualnych przedsięwzięciach poszczególnych ezoteryków. Częstokroć wokół własnych koncepcji budowali oni lokalne organizacje, uznając je za odpowiedniejsze dla realizacji wyznaczonych celów niż przyłączenie się do instytucji i przyjmowanie reprezentowanych przez nie idei, które zostały „importowane” z zewnątrz. Bez wątpienia do tej grupy ezoteryków należał jeden z najbardziej wszechstronnych przedstawicieli polskiego środowiska ezoterycznego okresu międzywojennego, lwowianin Józef Świtkowski (1876–1942). Bogactwo jego zainteresowań, a także aktywność, jaką podejmował nie tylko zresztą na polu ezoteryki, sprawiła, że był on postrzegany zarówno jako ekspert w tym zakresie, jak i swego rodzaju „zwornik” ezoterycznego Lwowa. To w jego domu mieściła się siedziba i biblioteka założonego przezeń Towarzystwa Parapsychicznego, to tam odbywały się seanse mediumiczne i eksperymenty, tam przychodziły osoby, które potrzebowały wsparcia czy porady, tam wreszcie spotykała się lwowska śmietanka intelektualna zainteresowana różnymi formami poszukiwań ezoterycznych¹.

¹ Kontakty ze Świtkowskim utrzymywali i czynnie uczestniczyli w działaniach prowadzonych przez Towarzystwo Parapsychiczne (prowadzili wykłady, brali udział w seansach/eksperymentach mediumicznych itp.) np.: Kazimierz Twardowski (1866–1938) psycholog i filozof, twórca lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii; lekarz i psycholog Stefan Mokrzycki (zm. 1939); Kazimierz Chodkiewicz (1892–1980), oficer WP II RP, znany okultysta lwowski; poeci i artyści: Olga Bilińska (?); Helena Zajączkowska (1874–1967?); profesoria Uniwersytetu Jana Kazimierza – m.in. poeta, dramaturg Jan Kasprowicz (1860–1926); archeolog Edmund Bulanda (1882–1951); neurolog Henryk Halban (1870–1933); Andrzej Gawroński (1885–1927) – orientalista; na podstawie: List Józefa Świtkowskiego do Kazimierza Twardowskiego, 19 kwietnia 1922 r., rps, Korespondencja naukowa Kazimierza Twardowskiego: t. 37, Szyd-Tat; <http://www.archiwum.wfis.uw.edu.pl/archiwum/archiwum-kazimierza-twardowskiego/korespondencja-naukowa/tom-37-szyd-tat/> [20.08.2019]; Materiały Stefana

Świtkowski był z wykształcenia księgowym, niemal przez całe swoje życie zawodowe pracował jako urzędnik w dziale rachunkowości w namiestnictwie lwowskim. Jednak to nie tutaj realizował swoje pasje – te zaczął w pełni rozwijać po 1925 r., kiedy przeszedł na emeryturę. Pozazawodowe zainteresowania Świtkowskiego koncentrowały się na dwóch dziedzinach – fotografii oraz parapsychologii. W obu był zarówno teoretykiem, jak i praktykiem. Jako fotograf był znany przede wszystkim z eksperymentów z pionierskimi, w owym czasie, technikami fotograficznymi, co przyniosło mu duże uznanie w środowisku lwowskich fotografów i zapewniło ważne miejsce w historii fotografii w ogóle². Był też niezwykle płodnym autorem wielu publikacji poświęconych sztuce fotografowania: i tych przeznaczonych dla specjalistów, i tych dla amatorów³. Działal w polskich organizacjach fotograficznych: Lwowskim Towarzystwie Fotograficznym, Foto-Klubie Polskim, Związku Polskich Zrzeszeń Fotograficznych w Warszawie. Był redaktorem „Miesięcznika Fotograficznego” – organu Lwowskiego Towarzystwa Fotograficznego, współpracował z niemal wszystkimi publikowanymi ówczesnie we Lwowie pismami fotograficznymi. Był wreszcie nauczycielem fotografii – od 1921 r. na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, przy Katedrze Archeologii Klasycznej prowadził pracownię oferującą otwarte dla wszystkich studentów zajęcia poświęcone zasadom technik fotografowania⁴. Pracował również jako rzeczoznawca sądowy z dziedziny sztuk pięknych i sztuki fotograficznej. Aktywnie

Mokrzyckiego, b.d., Polska Akademia Nauk, Archiwum w Warszawie Oddział w Poznaniu, P.III-139, oprac. M. Boksa, <http://www.archpan.poznan.pl/wp-content/uploads/2015/11/Materia%C5%82y-Stefana-Mokrzyckiego-P.III-139.pdf> [20.08.2019] oraz *Kronika. Towarzystwo Parapsychiczne im. Juliana Ochorowicza we Lwowie*, „Lotos” 1935, z. 1, s. 25; „Lotos” 1936, z. 1, s. 31; „Lotos” 1937, z. 4, s. 138.

² O fotograficznych zainteresowaniach Świtkowskiego szczegółowo zob. J. Mierzecka, *Cale życie z fotografią*, Kraków 1981.

³ Szczegółowy wykaz prac z zakresu fotografii autorstwa Świtkowskiego zob. M. Młodnicki, *Józef Świtkowski. Życie i twórczość fotograficzna* [w:] *Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004, s. 306–324.

⁴ *Fotografia we Lwowie do roku 1939. Katalog wystawy*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, październik–listopad 1991, wystawa i teksty katalogu T. Danecka, A. Sobota, Wrocław 1991, s. 39.

uczestniczył w życiu artystycznym ówczesnego Lwowa: organizował wystawy fotograficzne, prelekcje i pogadanki bogato ilustrowane materiałami fotograficznymi.

Drugą pasją Świtkowskiego była parapsychologia. Źródeł tych zainteresowań należałoby, jak się wydaje, szukać w jego osobistych doświadczeniach. Przede wszystkim Świtkowski, jak twierdził, sam posiadał zdolności mediumistyczne. Miały się one ujawnić jeszcze w okresie wczesnej młodości. Parapsycholog wspominał:

Jako dziecko mieszkając w mieście T., ujrzałem pod bankiem człowieka obcego, o którym od razu wiedziałem, że to on popełnił głośną wówczas kradzież. Wyśledzono dopiero po dwóch latach sprawcę i okazało się, że był to ten człowiek, którego widziałem. Później, gdy byłem w gimnazjum, skradziono jednemu ze współuczniów znaczną kwotę na „czesne”. Sprawcę poznałem od razu, chociaż go kradnącego nie widziałem; ale nie ośmieliłem się oskarżyć go przed profesorem; wykryło się to dopiero po kilku tygodniach⁵.

W innym miejscu przyznawał się też, jak w czasie studiów dla rozrywki zmuszał myślami przypadkowo wybraną osobę do wykonywania określonych czynności – poruszania rękami, nogami, rozkładania parasola. Pisał:

Zabawne było obserwować, jak owa przygodna i nikomu z nas nieznana „ofiara” sama przed sobą próbowała usprawiedliwić te nieumotywowane ruchy: spoglądała pod nogi, jak gdyby chcąc rozetrzeć niewidzialnego owada, lub znowu patrzyła w niebo, niby w obawie deszczu, aby otworzyć parasolkę⁶.

Świtkowski miał także dysponować zdolnościami telestezyjnymi. Wspominał, że pewnego wieczora, leżąc w domu, w łóżku zobaczył i usłyszał wypadek, który miał miejsce właśnie w tym czasie na lwowskim dworcu kolejowym – parowóz uderzył w ścianę hali dworcowej i niemal całkowicie ją zburzył. Dowód swej wizji, jak twierdził, znalazł następnego dnia w prasie⁷.

⁵ J. Świtkowski, *Psychometria*, „Odrodzenie” 1924, z. 6/7, s. 18.

⁶ *Idem*, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów–Wisła 1939, s. 53.

⁷ *Ibidem*, s. 175.

Świtkowski bywał również czynnym uczestnikiem seansów spirytystycznych, w niektórych uczestniczył osobiście, a w niektórych brał udział jedynie „myślowo” – dzięki swoim zdolnościom mógł wchodzić w kontakt z pojawiającymi się w ich trakcie duchowymi istotami. Doświadczenia te Świtkowski opisywał kilkakrotnie⁸. Jednak, jak sugeruje Marian Młodnicki, swoje zainteresowania parapsychologią w sposób systematyczny i pogłębiony, z nadzieją na stworzenie nowej nauki zajmującej się zjawiskami dotąd niezbadanymi, Świtkowski zaczął rozwijać dopiero po i na skutek osobistej tragedii, jaką była śmierć jego pierwszej żony⁹.

Świtkowski napisał wiele książek i artykułów dotyczących tej tematyki. Najbardziej znaną i najobszerniejszą pracę z zakresu parapsychologii jest książka *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*¹⁰. W tym dziele parapsycholog zebrał i krytycznie omówił najważniejsze, jego zdaniem, zjawiska parapsychiczne, te „już sprawdzone badaniami ścisłymi, jak i należące jeszcze do «magii»”¹¹. To właśnie dzięki tej książce Świtkowski zyskał uznanie i opinię eksperta w dziedzinie parapsychologii, a współcześnie to ona uchroniła Świtkowskiego od zapomnienia. W 1990 r. dzięki staraniom Lecha Emfazego Stefańskiego (1928–2010)¹² ukazał się reprint *Okultyzmu i magii...*, poprzedzony krótkim wstępem jego autorstwa¹³. Publikacja tej pracy sprawiła, że nazwisko Świtkowskiego, którego Stefański uznawał za najwybitniejszego polskiego parapsychologa, zaczęło być ponownie rozpoznawane w końcu XX w.

⁸ *Ibidem*, s. 121, 134, 177.

⁹ Antonina z d. Kubik (zm. 1911); M. Młodnicki, *Józef Świtkowski...*, s. 309.

¹⁰ J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*

¹¹ *Ibidem*, s. I.

¹² Stefański był pisarzem, publicystą, tłumaczem, aktorem i reżyserem, także znanym psychotronikiem i parapsychologiem. Współzakładał w 1976 r. Polskie Towarzystwo Psychotroniczne.

¹³ Stefański twierdził, że po zajęciu Śląska przez wojska niemieckie w 1939 r. cały nakład świeżo wydrukowanej książki został zniszczony. Utrzymywał, że przypadkiem natknął się na jeden z nielicznych ocalałych przedwojennych egzemplarzy *Okultyzmu i magii...* i doprowadził do jego ponownego wydania, L.E. Stefański, *Wstęp* [w:] J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Kraków 1990, s. 1.

Świtkowski regularnie współpracował z kilkoma poczytnymi czasopismami ezoterycznymi ukazującymi się w okresie międzywojennym w Polsce. Wśród periodyków, w których publikował, były m.in.: „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych”, „Wiedza Duchowa”/ „Lotos”¹⁴, „Hejnał. Miesięcznik poświęconym wiedzy duchowej”, „Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniu tajemnych dziedzin życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej”, „Świt. Wiedza tajemna” czy „Zagadnienia metapsychiczne”. Zakres zagadnień podejmowanych przez Świtkowskiego w artykułach był niezwykle szeroki – od spirytyzmu, mediumizmu, mesmeryzmu, telepatii, hipnozy, somnambulizmu przez reinkarnację, nauki Buddy, bodhisattwów i fakirów aż po okultyzm, Różokrzyż, magię białą i czarną.

Świtkowski był również założycielem (w 1924 r.) i prezesem Towarzystwa Parapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie¹⁵. Podstawowym celem działań Towarzystwa było, jak głosił statut

studiowanie i badanie zjawisk, dotyczących przejawów dziś bliżej nieznanych sił przyrody w zakresie: psychologii, fizyki, chemii, biologii i związanych z tymi gałęziami pokrewnych działów wiedzy; moralne i materialne popieranie badań i studiów w tym kierunku idących; kształcenie jednostek w kierunku usamodzielniania ich w dziedzinie badań naukowych¹⁶.

Towarzystwo powstało, jak można sądzić, z pragnienia stworzenia nowej dziedziny nauki – parapsychologii, która w sposób

¹⁴ W 1935 r. pismo „Wiedza Duchowa” zmieniło tytuł na „Lotos: miesięcznik poświęcony rozwojowi i kulturze życia wewnętrznego oraz przegląd metapsychiczny”, zob. U. Patocka-Sigłowy, *Polska prasa ezoteryczna i wydawnictwa książkowe w latach 1890–1939* w niniejszym tomie.

¹⁵ Towarzystwo Metapsychiczne im. Juliana Ochorowicza we Lwowie zostało zarejestrowane w kwietniu 1924 r. W maju 1928 r. Towarzystwo zmieniło nazwę na Towarzystwo Parapsychiczne im. Juliana Ochorowicza we Lwowie. Statut Towarzystwa zob. także *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 4: *Źródła i dokumenty*, red. D. Oboleńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 315–322.

¹⁶ Statut Towarzystwa Metapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie, § 3 a, b, c.

metodologicznie poprawny badałaby zjawiska wykluczone z dociekań akademickich, a mające, jego zdaniem, istotny wpływ na rzeczywistość, w której funkcjonuje człowiek. Członkowie Towarzystwa spotykali się na cyklicznych spotkaniach, podczas których dyskutowano nad problemami z zakresu parapsychologii, komentowano doniesienia światowe z tego zakresu, czytano i analizowano najnowsze publikacje, odbywano również eksperymenty mediumiczne itp.

Świtkowski był także zwolennikiem mesmeryzmu. Wydał podręcznik magnetyzmu pt. *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności lecznicze*¹⁷, a także opublikował kilkanaście artykułów na ten temat w wymienionych wyżej periodykach. Wydaje się, że Świtkowski także i w tym zakresie miał doświadczenie praktyczne. Potwierdzeniem osobistych umiejętności w tej materii są wspomnienia jego uczennicy, Walerii Sikorzyny (1901–1975)¹⁸, którą parapsycholog uczył przede wszystkim rozumienia, czym są i jak może wykorzystać swoje zdolności magnetyczne, a także pokazywał techniki magnetyzowania i udzielał praktycznych wskazówek pomocnych przy pracy z osobami chorymi¹⁹.

¹⁷ J. Świtkowski, *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego własności lecznicze*, Kraków 1936.

¹⁸ Waleria Sikorzyna była uzdrowicielka i jasnowidząca. Świtkowskiego poznała we Lwowie w 1929 r., gdy trafiła do Towarzystwa Parapsychicznego, szukając wsparcia i wyjaśnienia swoich nadnaturalnych zdolności. Świtkowski miał uczyć ją kontrolować, rozwijać i świadomie wykorzystywać posiadane zdolności, a także angażował w działalność Towarzystwa. Sikorzyna brała udział w eksperymentach mających potwierdzić jej umiejętności. W 1940 r. Sikorzyna została zesłana wraz z rodziną w okolice Archangielska, w trzy lata później dołączyła do tworzącej się armii Andersa, przez Taszkent i Persję dostała się do Palestyny, a stamtąd w 1946 r. trafiła do Anglii, gdzie osiadła. Była znana ze swych zdolności magnetycznych, którymi leczyła również na odległość (przesyłała namagnetyzowane kartki), a także jasnowidzenia. W. Korabiewicz, *Serce w dłoniach. Opowieść biograficzna o Walerii Sikorzynie*, Gdańsk 1997. Biograficzne wspomnienie o Sikorzynie napisała także jej uczennica Nell Halina Noel (1916–2008) – *The Queen of Goodness: Sikorzyna*, London 1977. Noel opisuje relację łączącą Sikorzynę ze Świtkowskim, wspomina również o zdolnościach Świtkowskiego do magnetyzowania i jasnowidzenia.

¹⁹ W. Korabiewicz, *Serce w dłoniach...*, s. 22; N.H. Noell, *The Queen of Goodness...*, s. 18–19, 40.

W orbicie szerokich zainteresowań Świtkowskiego znalazła się także joga²⁰. Można sądzić, że do problematyki tej zbliżył się poprzez poszukiwania na gruncie parapsychologii. Jak wspomniano już wcześniej²¹, Świtkowski szukał analogii i weryfikował poglądy wypracowane na gruncie parapsychologii, sięgając po wiedzę ezoteryczną różnych kultur, w tym właśnie tradycje indyjskie. Wydaje się jednak, że w przypadku jogi optyka Świtkowskiego uległa pewnej zmianie – nie patrzył na nią jedynie okiem parapsychologa, a bardziej ezoteryka myślącego o przemianie ludzkości i sposobach na ustanowienie nowego, duchowego porządku świata. Trudno stwierdzić, co sprawiło, że Świtkowski skoncentrował się właśnie na jodze i to do tego stopnia, że stworzył własną jej interpretację. W zachowanych materiałach nie pojawiają się żadne wskazówki, które pozwoliłyby rozwiązać tę zagadkę. Być może tę ścieżkę uznał za najbardziej wszechstronną – z jednej strony pozwalała bowiem na wypracowanie zdolności parapsychicznych, ale jednocześnie umożliwiała „poznanie światów wyższych”, czyli w istocie wejście w posiadanie wiedzy transformującej i wyzwalającej. Powodem koncentracji na jodze mogła też być chęć wejścia w rodzaj polemiki z interpretacją jogi zaproponowaną przez Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), która w latach dwudziestych XX w. cieszyła się znaczną popularnością (w 1923 r. ukazało się trzecie już wydanie *Rozwoju potęgi woli*, w której Lutosławski przedstawił swoją wizję tej ścieżki). Choć Świtkowski wprost Lutosławskiego nie krytykował²², jednak

²⁰ Szczegółowo o jodze w interpretacji Świtkowskiego zob. A. Świerżowska, *Joga w Polsce: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019, s. 446–493.

²¹ Por. s. 110 w niniejszym tomie (spirytyzm).

²² Zrobił to tylko jeden raz, gdy wprost zarzucił Lutosławskiemu, że nie rozumie, czym jest i w jaki sposób przejawia się kundalini. Stwierdził też, że skutki tej niewiedzy sprawiły, że Lutosławski podawał niewłaściwe zalecenia dotyczące praktyki pranajamy, a „następstwa tych nieopatrznych ćwiczeń okazały się rychło wśród założonego przezeń bractwa Elsów”. Szczegółowo jednak owych „następstw” nie omawiał, J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini, a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*, Kraków 1937 (seria „Biblioteka Lotosu”, t. 6), s. 30. Świtkowski w swojej interpretacji trzymał się antropozoficznej wizji nowoczesnej jogi jako praktyki ściśle duchowej w każdym aspekcie i tak postrzegał nawet fizyczne z natury praktyki (asany czy pranajamy). Płaszczyzną, na której miała miejsce praktyka jogi i na której realizowały się jej skutki

jego koncepcję jogi można w wielu punktach odczytać jako sprzeciw wobec projektu Lutosławskiego i próbę pokazania, czym jest „prawdziwa” joga w odróżnieniu od jej błędnych interpretacji.

Najważniejszą pracą dotyczącą jogi, jaką przygotował Świtekowski, jest *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża joga nowoczesna*, w którym znalazł się pełny wykład jego poglądów na temat jogi – tak teoria, jak i wskazówki praktyczne. W okresie międzywojennym książka miała dwa wydania – pierwsze *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna* ukazało się w 1923 r. w serii „Książnica Wiedzy Duchowej” (nr 14) w Katowicach, drugie zaś ukazało się w 1936 r. w „Bibliotece Lotosu” (t. 2) pod nieco zmienionym tytułem – *Droga w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna* w Krakowie. W latach 1934–1935 książka była także przedrukowywana w odcinkach na łamach czasopisma „Wiedza duchowa”/ „Lotos”.

Wstęp w światy nadzmysłowe... cieszył się w okresie międzywojennym znaczną popularnością. Tadeusz Doktor twierdził nawet, że książka ta była w owym czasie najbardziej poczytnym podręcznikiem jogi²³. Można sądzić, że Świtekowski zaskarbił sobie przychyłność czytelników właśnie tym, że swojej książce nadał bardzo podręcznikowy, praktyczny charakter. We *Wstępie w światy nadzmysłowe...* znajduje się bowiem nie tylko wykład teoretyczny radża jogi nowoczesnej, ale także wskazówki praktyczne,

(zachodziła transformacja), była sfera umysłu, a przede wszystkim ducha. Konsekwencje praktyki także miały charakter przede wszystkim duchowy – dawały wgląd w światy nadzmysłowe. Sfera ciała pozostawała zdecydowanie na uboczu. Towarzyszyła temu wyraźna niechęć do wszystkich praktyk hatha jogi, co było konsekwencją przyjęcia interpretacji jogi inspirowanej teozofią i antropozofią – tradycjami, które deprecjonowały całkowicie tę ścieżkę jogi. O tej kwestii więcej w: A. Świerzowska, *Dlaczego Józef Świtekowski deprecjonuje hatha jogę? Obraz hatha jogi i jego źródła w poglądach polskiego jogina-ezoteryka* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcńska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015, s. 150–165. Tymczasem wizja jogi zarysowana przez Lutosławskiego miała charakter silnie cielesny. Filozof wychodził bowiem z założenia, że to opanowanie i udoskonalenie ciała jest kluczem do zdobycia kontroli nad wolą. Stąd Lutosławski skoncentrował się na szczegółowym opisie praktyk fizycznych w tym właśnie pranajam, które uznawał za wyjątkowo skuteczny sposób na walkę ze słabościami ciała.

²³ T. Doktor, *Polskie adaptacje jogi* [w:] *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, Warszawa 1990, s. 114.

które każdy zainteresowany mógł wykorzystać i podjąć samodzielną praktykę jogi. Świtkowski – o czym wspominam jeszcze niżej – był przekonany, że dostęp do wiedzy nadnaturalnej jest otwarty dla wszystkich – zależy jedynie od stopnia zaangażowania danej osoby w jej poszukiwanie. Dawał więc każdemu zainteresowanemu narzędzie do samodzielnego eksperymentowania, pozostawiając jednocześnie swobodę w decydowaniu o tym, w jakim tempie i jak daleko będzie chciał po tej ścieżce kroczyć. Wydaje się, że Świtkowskiemu udało się ten zamysł zrealizować. W *Glossarjusz okultyzmu*²⁴ książka została opisana jako „podręcznik rozwoju ducha i zmysłów wyższych, nie ma sobie równego w literaturze światowej; tak jest prost[y], a przy tym pełn[y] i harmonijn[y] w ujęciu tej kwestii”²⁵. Jednak o tym, że książka rzeczywiście była traktowana jako praktyczny podręcznik jogi, najlepiej świadczą listy czytelników kierowane do Świtkowskiego²⁶.

Odkąd zapoznałem się z treścią Pańskiej nieocenionej książki, wiem dopiero, co to jest spokój ducha. Czuję się zupełnie i naprawdę szczęśliwym, a dla rodziny i kolegów w zawodzie stałem się innym człowiekiem. Zrozumiałem i doświadczyłem na sobie, że można panować nad swymi uczuciami i myślami. Teraz proszę jeszcze o wskazówkę co do pradžahary²⁷.

Im więcej czytałem [tę książkę – A.S.], tym jaśniejszą się stawała dla mnie jej treść, a dziś czuję wielki podziw i najgłębsze uznanie dla Pana. Nauczyłem się być spokojnym, cierpliwym, wyrozumiałym i teraz czuję się tak szczęśliwym, jak

²⁴ *Glossarjusz okultyzmu...* był pierwszą na gruncie polskim próbą encyklopedycznego usystematyzowania problematyki ezoterycznej. Praca zawiera spis i objaśnienia podstawowych terminów z zakresu: alchemii, astrologii, chiromancji, magii, masonerii, mistyki, parapsychologii, teozofii, wróżbiarstwa itp. Odnotowano w nim także nazwiska najważniejszych przedstawicieli polskiego i zagranicznego środowiska ezoterycznego. Przedmowę do tej pracy napisał Józef Świtkowski. Gleic planował przygotowanie w przyszłości rozbudowanego *Glossarjusza* i opracowanie na jego podstawie *Pierwszej polskiej encyklopedii okultyzmu*. Plany te nie doczekały się jednak realizacji.

²⁵ A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936, s. 39.

²⁶ Listy przychodziły na adres Wydawnictwa „Lotos” w Wiśle. Wydawca zamieszczał ich fragmenty w swoim katalogu wydawniczym jako rodzaj reklamy.

²⁷ Inżynier S.B. z Warszawy, *Katalog Wydawnictw Ezoterycznych „Lotosu”*, Wisła 1938, s. 5.

nigdy w życiu. Rozumiem także, jak dochodzi się powoli do rozwijania w sobie wyższych uzdolnień²⁸.

Poza *Wstępem w światy nadzmysłowe...* Świtkowski opublikował jeszcze jedną pracę ściśle związaną z jogą, a mianowicie *Kwiaty lotosu i kundalini, a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*²⁹. Broszura ta zawiera szczegółowy opis tantrycznej „fizjologii i anatomii mistycznej” (m.in. čakry, nadi, suszumna, ida, pingala, prana, kundalini) w jej relacji do gruczołów wydzielania wewnętrznego i układu nerwowego człowieka. Jest to próba, jak wskazuje sam autor, krytycznego spojrzenia na te kwestie, gdyż w literaturze współczesnej (współczesnej Świtkowskiemu) są one jego zdaniem podejmowane bardzo często, ale zazwyczaj pisze się o nich w sposób powierzchowny i nierzetelny³⁰.

Wśród prac Świtkowskiego dotyczących jogi i tematów pokrewnych należy także wymienić dwa przekłady fragmentów pism Śankaraćarji – *Wiweka-ćudamani* oraz *Tattwa-bodha*, które parapsycholog zaopatrzył w autorski komentarz. Świtkowski bardzo cenił Śankaraćarję, gdyż, jak twierdził, należy on do „[...] autorów najpoważniejszych jogi klasycznej, a w kierunku filozoficznym do «ojców» teozofii w jej znaczeniu nowoczesnym”³¹. Oba tłumaczenia ukazały się w książce pod tytułem *Klejnot mądrości Wschodu* i zostały wydane w Katowicach w 1924 r. nakładem „Książnicy Wiedzy Duchowej”. Podstawą przekładów były niemieckie tłumaczenia pism indyjskiego filozofa przygotowane przez Franza Hartmanna (1838–1912), jednego z czołowych okultystów niemieckich – teozofa, masona, różokrzyżowca, współzałożyciela Ordo Templi Orientis. Przekład, z którego korzystał Świtkowski, miał istotny wpływ na wymowę jego własnego tłumaczenia.

²⁸ Doktor Z.M. z Lublina, *Katalog Wydawnictw Ezoterycznych...*, s. 6.

²⁹ J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini...* Praca ta była wcześniej publikowana w odcinkach na łamach pisma „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych”: 1923, r. 2, z. 11 i 12 oraz 1923, r. 3, z. 1 i 2 oraz czasopisma „Lotos”: 1934, r. 1, z. 7–12 oraz 1935, r. 2, z. 1–9.

³⁰ J. Świtkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini...*, s. 3.

³¹ *Idem*, *Przedmowa* [w:] *Śankaraćarja, Klejnot mądrości Wschodu*, spolszczył i objaśnił J. Świtkowski, Katowice 1924, s. 5.

Poza wymienionymi wyżej publikacjami Świtkowski był także autorem kilku artykułów, które opublikował na łamach pism o charakterze ezoterycznym. Parapsycholog omawiał w nich wybrane wątki religijnych i duchowych tradycji Indii. Jednak, jak się wydaje, motywy te były jedynie pretekstem dla ukazania kwestii, którą Świtkowski uznawał za najważniejszą, a mianowicie – duchowego odrodzenia człowieka. Zagadnienia związane z „rozwijaniem świadomości w ciele fizycznym” przy pomocy różnych technik (Świtkowski koncentrował się na dwóch metodach – radża oraz hatha joga) i związany z tym proces doskonalenia moralnego³², obecność w różnych epokach bodhisattwów i ich wpływ na rozwój duchowy ludzkości, działalność Manu, który, przekazując wiedzę poprzez riszich, zmienia oblicze świata³³, czy wreszcie prawo karmana i związana z nim reinkarnacja³⁴ były dla Świtkowskiego ilustracją ciągłego i niekończącego się dążenia człowieka do doskonałości duchowej.

Ta właśnie kwestia, jak się wydaje, zdominowała myślenie Świtkowskiego o jodze, którą parapsycholog postrzegał, co prawda, jako narzędzie kształcenia zdolności parapsychicznych w tym tej jednej, zasadniczej – poznania nadzmysłowego, ale nie to było celem ostatecznym ścieżki. Dyscyplina ta prowadziła, jego zdaniem, do pełnej przemiany adepta, która z kolei była kluczem do odrodzenia duchowego całej ludzkości.

Wizja nowoczesnej radża jogi – ścieżki prowadzącej do poznania światów wyższych, przedstawiona przez Świtkowskiego, wyrasta z dwóch źródeł – teozofii i antropozofii. W swoim wykładzie Świtkowski „zmodernizował” bowiem wykreowaną i upowszechnioną przez Swamiego Vivekanandę (1863–1902) radża jogę³⁵ poprzez wpisanie jej w schemat nowoczesnej dyscypliny

³² *Idem, Fakirzy i jogini*, „Odrodzenie” 1921, z. 12, s. 6–8.

³³ *Idem, Bodhisattwowie i Manu*, „Odrodzenie” 1922, z. 8, s. 14–17.

³⁴ *Idem, Nauka Buddy o reinkarnacji*, „Przegląd Teozoficzny” 1921, nr 3, s. 64–67; *idem, Reinkarnacja i karma*, „Odrodzenie” 1923, z. 7, s. 9–12 oraz z. 8, s. 5.

³⁵ Radża joga jest to swobodna interpretacja jogi wyłożonej przez Patańdzalego w *Jogasutrach* (ok. 250 r. n.e.) dokonana najpierw przez teozofów, a potem podchwycona, rozwinięta i rozpowszechniona przez Vivekanandę. Filarami tej interpretacji były wybrane elementy tradycji myślowych Zachodu (m.in. empiryzmu, idealizmu, heglizmu, ewolucjonizmu), pojęcia i koncepcje

duchowej zaprezentowanej przez Rudolfa Steinera (1861–1925)³⁶. Parapsycholog umieścił osiem stopni jogi w trójdzielnej strukturze ścieżki duchowej zaproponowanej przez Steinera (przygotowanie, wtajemniczenie, oświecenie), a także przeinterpretował poszczególne praktyki jogi, nadając im nowe znaczenie i na nowo określając ich cel tak, aby były zgodne z wymogami nowoczesnej ścieżki duchowej³⁷. Włączył także w swoją ścieżkę jogi niektóre z ćwiczeń zaproponowanych przez Steinera. Istotnym zabiegiem było także schrystianizowanie jogi, przy czym miejsce i rola Chrystusa w systemie Świttkowskiego pozostała taka sama jak w dyscyplinie duchowej Steinera. Świttkowski uznał także radżę jogę nowoczesną, jak również zdobytą dzięki niej wiedzę za jawne, dostępne dla wszystkich i niepodlegające żadnym ograniczeniom. Jest to wyraźne nawiązanie do Steinerowskiej idei „demokratyzacji

z zakresu nauk przyrodniczych i medycznych (psychologii, anatomii, fizjologii czy fizyki) oraz szeregu idei ezoterycznych (m.in. teozofii, swedenborgianizmu, mesmeryzmu, harmonializmu). Tekstem, który stał się swoistym wykładem radży jogi, jest traktat Vivekanandy *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter 1895–6* (...) *on Raja Yoga or Conquering the Internal Nature also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries* (1896). W tej pracy Vivekananda dokonał jednoznacznego utożsamienia radży jogi z jogą Patańdzalego, uznając w istocie *Sutry* za pełny wykład tej ścieżki jogi. W tym samym tekście Swami pokazał również radżę jogę jako praktykę wewnętrzną, intelektualną i czysto duchową. Dla wzmocnienia przekazu mocno skonstrastował ją z hatha jogą, która, jego zdaniem, była zestawem praktyk bliskich ćwiczeniom gimnastycznym i nie przynosiła żadnych korzyści duchowych. Szczegółowo o tych kwestiach zob. E. de Michelis, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London–New York 2005.

³⁶ Świttkowski uznawał Steinera za jednego z „jasnowidzów europejskich”, który posiadał wiedzę niedostępną dla zwykłego, nierozwiniętego duchowo człowieka. Wskazywał, że to właśnie pisma twórcy antropozofii były dla niego źródłem inspiracji. Wskazywał dwie podstawowe prace Steinera, z których korzystał, przygotowując swoją interpretację nowoczesnej radży jogi. Były to *Die Geheimwissenschaft im Umriß* (1913) oraz praca szczególnie istotna, której już sam tytuł zdradza bliskie związki z wykładem Świttkowskiego, a mianowicie *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (1904), J. Świttkowski, *Kwiaty lotosu i kundalini...*, s. 4; zob. także J.A.S., *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radża-Joga nowoczesna*, Katowice 1923, *passim*.

³⁷ Bardziej szczegółowo o niektórych z tych praktyk zob. A. Świerzowska, *Praktyka imaginacji w radży jodze nowoczesnej Józefa Świttkowskiego* [w:] *Imaginatio*, red. M. Rzeczycka, A. Świerzowska, I. Trzcińska, Gdańsk 2017, s. 130–150 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8); zob. też A. Świerzowska, *Dlaczego Józef Świttkowski deprecjonuje hatha jogę?*..., s. 150–165.

cji”³⁸ wtajemniczenia i uczynienie go dostępnym dla wszystkich, także i tych, którzy nie przeszli przez procedurę inicjacyjną. Z tym wiąże się także odrzucenie przez Śwйтkowskiego konieczności pozostawania pod opieką mistrza duchowego, który zawsze był postrzegany jako swego rodzaju gwarant sukcesu na drodze duchowej. Jedynym warunkiem, jaki musiał spełnić przyszły adept, by wejść na drogę duchowego rozwoju, było przejawianie świadomości czekających go trudów oraz chęć samotnego zmagania się z przeciwnościami, których źródłem była tak jego własna osoba, jak i świat zewnętrzny, nakierowany na realizację innych – materialnych – wartości.

Najistotniejsza jednak zmiana, jak się wydaje, była związana z przededefiniowaniem celu ścieżki jogicznej. Otóż dla Śwйтkowskiego ostatecznym celem dyscypliny jogicznej było osiągnięcie stanu nadczłowieczeństwa³⁹, tworzenie istoty, która „wyprowadziła bieg rozwoju naturalnego”⁴⁰, która była „stwórcza i niebosięzna”⁴¹. Jednostka taka miała mieć zdolność przejścia „części karmy nieosobistej”⁴² i w ten sposób mogła przejąć odpowiedzialność za losy ludzkości i całego świata. O osobie takiej parapsycholog pisał:

Masz wpływ na karmę świata, władasz nią świadomie i rozumnie. Pomyśl nad całą doniosłością tych słów: ty tworzysz dzieje! Historia świata potoczy się tak, jak ty jej wskażesz. Ty, człowiek mały, niepozorny, nikomu nieznany, ty tworzysz dzieje świata. A dopuszczonyś do tej władzy nad dziejami światowymi dlatego, żeś wyzbył się egoizmu, że zatem nie ma obaw, abyś tej władzy nie nadużył do celów samolubnych, niezgodnych z ideą postępu powszechnego⁴³.

³⁸ Podobnym sformułowaniem posłużyła się Monika Rzeczycka, opisując różnice pomiędzy systemem Steinera a teozofią w odniesieniu do dostępności wiedzy ezoterycznej, por. M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010, s. 57.

³⁹ J.A.S. [Józef Śwйтkowski], *Wstęp w światy nadmysłowe...*, s. 90.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 24.

⁴¹ J. Chobot, *Słowo wstępne* [w:] J.A.S. [Józef Śwйтkowski], *Wstęp w światy nadmysłowe...*, s. 6.

⁴² Śwйтkowski wyjaśniał, że „karma nieosobista” to „część karmy ogólnej [...] miasta i [...] narodu”, J.A.S. [Józef Śwйтkowski], *Wstęp w światy nadmysłowe...*, s. 152.

⁴³ *Ibidem*.

Jogin, który dotarł do kresu ścieżki, dysponując pełnią wiedzy, mocami nadnaturalnymi oraz – co szczególnie istotne – mając doskonale kwalifikacje moralne może w sposób naturalny stać się przewodnikiem ludzkości, prowadząc ją we właściwym kierunku i pracując w ten sposób nad zrealizowaniem nowego porządku rzeczywistości.

Warto zauważyć, że przedstawiona przez Świtkowskiego nowoczesna forma jogi, co podkreślał mocno parapsycholog, „ani o włos nie [jest – A. Ś.] różna od jogi pradawnej”⁴⁴ i dodawał, że „Cel został ten sam od prawników, ale środki zmieniają się z biegiem postępu ludzkości”⁴⁵. Każda z tych ścieżek jest jednak dostosowana do potrzeb, możliwości, predyspozycji, jakimi dysponuje ludzkość, a także uwarunkowań, jakim w różnych okresach podlega. Radża joga starożytna była ścieżką przeznaczoną dla „Indów”, którzy w swym rozwoju ewolucyjnym nie wyszli poza stadium dzieciństwa – byli niczym małe dzieci, które szukały okazji, aby uciec ze szkoły (czyli porzucić życie) i wrócić do domu, do „ojczyzny arupa”, stanu odcieleśnionej, błogiej egzystencji⁴⁶. Tymczasem radża joga nowoczesna, o której pisał Świtkowski, podobnie jak nowoczesna dyscyplina ascetyczna Steinera, miała umożliwić adeptowi wejście w „światy wyższe”, ale jednocześnie wymuszała na nim pozostanie na ziemi i użycie wszystkich dostępnych tu środków, by rozwijać się duchowo⁴⁷. Nowoczesny jogin, inaczej niż jego poprzednik praktykujący starożytną radżę jogę, nie ucieka od świata, ale każdą sytuację traktuje jako sposób na samodoskonalenie. Nowoczesny jogin nie koncentruje się jedynie na sobie, nie wchodzi przy pomocy odpowiednich praktyk w siebie, by tam szukać wiedzy tak, jak robił to adept starożytny, ale przeciwnie – musi „coraz więcej zapominać o sobie”, coraz „więcej uczestniczyć w Boskiej wszechwiedzy i wszechpotędze”⁴⁸, która kieruje losami świata.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 30–31.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 13.

Postulat przemiany rzeczywistości poprzez przemianę wewnętrzną każdego pojedynczego człowieka musiał być dla Świtkowskiego ważny, skoro opracował on również pełny *Program odrodzenia duchowego człowieka*⁴⁹. Jego realizacja miała jeden cel – powstanie „arystokracji duchowej”, która byłaby „celem upragnionym dla wysiłków wszystkich jednostek poza nią stojących, a zatem bodźcem najpotężniejszym do ich odradzania się duchowego”⁵⁰. W programie tym zawarł Świtkowski te same postulaty, które znalazły się we *Wstępie w światy nadmysłowe...*, choć przedstawił je w sposób bardziej ogólny i, jak się wydaje, bardziej przystępny, bo nie odwołując się do dość jednak egzotycznie brzmiących koncepcji zaczerpniętych z jogi i dodatkowo przeinterpretowanych w duchu teozofii i antropozofii. W *Programie odrodzenia duchowego człowieka* Świtkowski postulował przede wszystkim pracę nad podniesieniem poziomu moralnego człowieka poprzez „zasypanie przepaści” pomiędzy moralnością praktykowaną a moralnością wyznawaną⁵¹. Ta pierwsza ma zdaniem parapsychologa charakter egocentryczny – kieruje się chłodnym rozsądkiem, dba o realizację własnych celów, troszczy o własny honor nawet za cenę wojny. Ta druga zaś kieruje się miłością bliźniego i pokorą, „nastawia drugi policzek” oraz sprzeciwia się jakiegokolwiek przemocy⁵². Połączenie obu form moralności, czyli pełne zinternalizowanie wartości etycznych oraz nakierowanie człowieka na drugą osobę może się, zdaniem Świtkowskiego, dokonać dzięki zrealizowaniu przez człowieka trzech cnót – szczerości (obiektywne i prawdziwe spojrzenie na siebie), prawdy (poczucie, że jest się „jednostką nie tylko społeczeństwa, ale całej ludzkości”) i sprawiedliwości (wzniesienie się ponad własne korzyści), które

⁴⁹ J. Świtkowski, *Program odrodzenia duchowego człowieka*, „Odrodzenie” 1922, z. 5, s. 2–4; z. 6, s. 1–3; z. 7, s. 2–4.

⁵⁰ *Idem*, *Program odrodzenia duchowego człowieka*, „Odrodzenie” 1922, z. 7, s. 3.

⁵¹ Rozróżnienie to oraz charakterystykę tych dwóch typów moralności Świtkowski, jak sam pisze, podaje za pracą Juliana Ochrowicza: *Psychologia – Pedagogika – Etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917.

⁵² J. Świtkowski, *Program odrodzenia duchowego człowieka*, „Odrodzenie” 1922, z. 5, s. 2–3.

zamykają się w jednym wspólnym terminie, jakim jest sumienie. Sumienie zaś jest właśnie tym „duchem, który ma się w nas odrodzić, a przynajmniej [przybliżyć – A.Ś.] stopień najbliższy duchowości, który mamy osiągnąć”⁵³. Dzięki temu każdy człowiek będzie mógł wyjść poza ograniczenia własnego ja i, kierując się wartościami moralnymi, rozpocząć pracę na rzecz przemiany świata, stać się zaś odpowiedzialny. Zbieżność postulatów zawartych we *Wstępie w światy nadzmysłowe... z Programem odrodzenia duchowego...* nie jest przypadkowa. Wydaje się, że wyrażone tu idee wzajemnie się dopełniają. W tym pierwszym Śwйтkowski pokazywał drogę, praktyczne sposoby, które pozwolą każdemu człowiekowi na osiągnięcie wewnętrznej przemiany, w tym drugim zaś koncentrował się na jej efektach, nazwijmy to, społecznych. A więc na tym, w jaki sposób w pełni zintegrowana (Śwйтkowski pisze „normalna”) jednostka ludzka działa w społeczeństwie i na jego rzecz. Taki człowiek – zdaniem Śwйтковского – miał dysponować doskonałymi kompetencjami społecznymi, miał być w pełni przystosowany nie tylko do funkcjonowania w społeczeństwie, ale przede wszystkim do działania na jego rzecz.

Program odrodzenia duchowego... rzuca nieco inne światło na procedurę logiczną opisaną przez Śwйтковского we *Wstępie w światy nadzmysłowe...* Teksty te czytane razem pokazują bowiem, że projekt radża jogi nowoczesnej nie miał charakteru ekskluzywistycznego i nie był adresowany tylko do tych, których celem było dotarcie do kresu drogi logicznej i poznanie jaźni wyższej, nie był też adresowany do jednostek wybitnych. Śwйтkowski pomyślał go jako program otwarty na wszystkich, którzy chcą podjąć pracę nad sobą, dokonywać w sobie takich zmian, aby móc harmonijnie współistnieć z innymi ludźmi i – w dalszej perspektywie – wspomagać ich rozwój, są „zrównoważonymi a skromnymi i cierpliwymi pracownikami we Winnicy Pańskiej”⁵⁴.

Myśl Śwйтковского wyrażoną we *Wstępie w światy nadzmysłowe...* odczytywaną w połączeniu z *Programem odrodzenia duchowego...* można, jak sądzę, potraktować jako przejaw

⁵³ Idem, *Program odrodzenia duchowego człowieka*, „Odrodzenie” 1922, z. 6, s. 3.

⁵⁴ J. Chobot, *Słowo wstępne...*, s. 7.

gnostycyzmu typu progresywnego⁵⁵, specyficznego sposobu interpretowania dziejów powszechnego w środowiskach ezoterycznych przełomu wieków i charakterystycznego dla nich. Ten typ gnostycyzmu był „nastawiony na przemianę człowieka jako istoty wieloaspektowej, złożonej z ciała-duszy-ducha, w istotę wyższego porządku”⁵⁶. Ten nowy człowiek, w istocie – nadczłowiek, dzięki nowej świadomości, pełnej integracji oraz doskonałości moralnej miał być zdolny i miał mieć moc zmieniania losów świata – miał wprowadzić go na nowe tory i nadać nowy (czyli lepszy) kierunek jego rozwojowi. W gnostycyzmie tego typu ów udoskonalony człowiek stawał się kowalem losu już nie tylko własnego, kształtował bowiem losy całego świata. Wizja ta była „zdecydowanie projektem ziemskim, a nie eskapistycznym”⁵⁷, zakładała bowiem zaangażowanie człowieka w aktywne kształtowanie rzeczywistości, w budowanie nowego świata nie w bliżej nieokreślonej przyszłości, ale tu i teraz.

⁵⁵ Por. J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze* [w:] *Odcienie gnozy: wybór materiałów z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Kola Naukowego Wolno-MISHliceli*, red. M. Piróg, Katowice 2007, s. 19; M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie...*, s. 83 i nn.

⁵⁶ M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie...*, s. 83.

⁵⁷ *Ibidem*.

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie



AGNIESZKA PILCHOWA
I STEFAN OSSOWIECKI –
MIĘDZY JASNOWIDZENIEM
A PARADYGMATEM NOWEJ NAUKI

Sylwetki wielu polskich ezoteryków początków XX w. oraz okresu międzywojnia właściwie zniknęły z przestrzeni pamięci kulturowej. Rekonstrukcja ich biografii i poglądów z reguły jest niepełna ze względu na brak źródłowych informacji, dotyczących zarówno przebiegu życia poszczególnych osób, jak i głoszonych przez nie koncepcji. Na tym tle wyróżniają się przypadki słynnych jasnowidzów tego okresu – Agnieszki Pilchowej (1888–1945) oraz Stefana Ossowieckiego (1877–1944)¹. Zachowały się bowiem liczne publikacje Pilchowej – artykuły i książki, wśród których szczególną rolę odgrywa jej autobiografia *Pamiętniki jasnowidzącej*, a nawet niektóre notatki jej

¹ Postaci Stefana Ossowieckiego zostały poświęcone popularne książki biograficzne, zob. K. Boruń, K. Boruń-Jagodzińska, *Ossowiecki. Zagadki jasnowidzenia*, Warszawa 1990; K. Prewęcka, *Mag. Stefan Ossowiecki*, Warszawa 2018. O obu postaciach pisze również P. Sołowianiuk, *Jasnowidz w salonie, czyli spirytyzm i paranormalność w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2014.

autorstwa². Świadcstwa dotyczące jej osoby znajdujemy w twórczości innych autorów, którzy z nią się zetknęli³. Przetrwało również ciągle żywe, chociaż niejednokrotnie zmitologizowane, wspomnienie tej niezwyklej postaci wśród mieszkańców Wisły. Z tych różnorodnych przekazów wyłania się nieraz ambiwalentny, ale też z tego względu interesujący i wiarygodny obraz

² Pilchowa podpisywała swoje książki i artykuły jako A. Wysocka, A. Pilchowa, Agni P., lub A.P. Nie sposób w tym miejscu zamieścić pełną bibliografię jej prac, podaję więc jedynie książki w kolejności chronologicznej: *Kilka obrazków chorób umysłowych: ich istota, przyczyny i sposób leczenia zaczerpnięte drogą jasnowidzenia z Rzeszy Ducha i własnego przeżycia*, Cieszyn 1922; *Pamiętniki jasnowidzącej. Z wędrówki życiowej poprzez wieki*, Wisła 1930; *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933; *Jasnowidzenie*, ze wstępem Kazimierzy Chobotowej: *Gdy duch się budzi*, Wisła 1935; *Tajemnica spirytyzmu: sztuka wywoływania duchów*, [Warszawa 1931] niepubl., [https://polona.pl/item/20345007/4/\[10.04.2018\]](https://polona.pl/item/20345007/4/[10.04.2018]); *Zmora: powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wisła 1932; *Umarli mówią*, Wisła, 1933; *Życie na ziemi i w zaświecie, czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926. Obszerny zbiór książek Pilchowej udostępnia Biblioteka Narodowa w serwisie Polona. Tekstów autorstwa Pilchowej było znacznie więcej, o czym wspominał Józef Chobot: „Równocześnie zaginęły jej cenne materiały i komunikaty ze świata Ducha, gromadzone od kilku lat”, J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny ze szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937, s. 162, zob. także S. Hadyna, *Przez okna czasu*, Kraków 1993, s. 105–107.

³ Spośród przedwojennych świadectw dotyczących Agnieszki Pilchowej warto wspomnieć o przywołanym w powyższym przypisie obszernym szkicu Józefa Chobota na temat spirytyzmu, w którym pisał on również o jasnowidzącej z Wisły, J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 160–162, a także zafascynowanej jej postacią wspomnieniu Zofii Kossak-Szczuckiej, *Spojrzenie w przyszłość. Odczyt wygłoszony w Polskim Radjo w Katowicach w dniach 9 i 18 maja 1932*, „Hejnał” 1934, s. 170–177. Już po wojnie pisał o niej również wspomniany powyżej Stanisław Hadyna w książeczce *Przez okna czasu...*, passim. Warto także odnotować szkice: F. Drewniak, *Ezoterycy w Wiśle* [w:] *Wisła Julianowi Ochrowiczowi w 150 rocznicę urodzin*, Wisła 2001, s. 7–27 oraz Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego* [w:] *Kościół i wspólnoty religijne Wisły*, t. 3, red. R. Czyż i Z. Pasek, Wisła 2008 (seria „Monografia Wisły”, t. 3), s. 45–50, w których autorzy odnoszą się do postaci Agnieszki Pilchowej. Zob. także W. Magiera, *Cieszyński szlak kobiet*, Czeski Cieszyn 2011, s. 25–38; *eadem*, *Kobiety piszące. Agnieszka Pilchowa i Emilia Kolder* [w:] *Ślązaczk. Kobiety niezwykle*, red. D. Halmer, Zabrze 2013, s. 47–62; I. Trzcińska, A. Świerżowska, *Illness Narratives in the Esoteric Vision of the World: Agnieszka Pilchowa's Views and Concepts*, „Religio: Revue pro religionistiku” 2018, t. 26(1), s. 49–70. Bardzo dziękuję Pani Iwonie Bartuszek za udostępnienie fragmentów nieopublikowanych wspomnień Jana Pilcha.

Pilchowej. Ossowiecki napisał znacznie mniej, jednakże i on pozostawił autobiograficzną książkę zatytułowaną *Świat mego ducha i wizje przyszłości*, zawierającą wprowadzenie do jego specyficznej koncepcji świata oraz opisy licznych naukowych eksperymentów, które miały na celu nie tylko potwierdzenie jego niezwykłych umiejętności i możliwości poznawczych, ale też ich naukowe opisanie i wyjaśnienie⁴.

Ossowiecki zdobył wykształcenie w petersburskim Instytucie Technologicznym. Miał odziedziczyć fabrykę chemiczną ojca, który przyjaźnił się z samym Dmitrijem Mendelejewem (1834–1907). Na przeszkodzie stanął nie tylko wybuch rewolucji październikowej, ale też odzyskanie przez Polskę niepodległości, gdyż w konsekwencji tych wydarzeń trafił on do więzienia, a potem opuścił Rosję i przeniósł się do kraju. Mimo swoich osiągnięć w dziedzinie jasnowiedzenia nigdy nie porzucił pracy zawodowej w branży przemysłowej i, jeśli nie liczyć jego barwnych romansów i skłonności do salonowego życia, wiódł „raczej banalny żywot człowieka poczciwego”⁵.

Rozwój swoich nadzwyczajnych umiejętności opisał dość lakonicznie. Najpierw w wieku czternastu lat pojawiły się u niego zdolności telepatyczne, potem medialne i telekinetyczne. Już w czasie studiów wielokrotnie demonstrował swoje talenty licznyemu świadkom, przede wszystkim kolegom⁶. Z czasem te spektakularne właściwości zaczęły zanikać, a w ich miejsce pojawiło się jasnowiedzenie⁷.

Jego życie radykalnie odmieniło dopiero spotkanie z Wróblem, tajemniczym kabalistą z Homla, zapewne chasydem. Ossowiecki trafił do niego przypadkiem, kiedy jako student został wysłany na praktykę do papierni w Dobruszu. Niespodziewana przerwa w podróży sprawiła, że z ciekawości odwiedził swojego

⁴ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości*, Łódź 1991.

⁵ W. Borysiewicz, *Słowo wstępne do drugiego wydania* [w:] S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 7. Ossowiecki był powszechnie uważany za jowialnego, nieuleczalnego optymistę o pospolitym wyglądzie, por. A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1974, s. 284–285.

⁶ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 56.

⁷ *Ibidem*, s. 63.

przyszłego mentora, który cieszył się w okolicy sławą wyjątkowego człowieka. W czasie dwumiesięcznej pracy we wspomnianej fabryce regularnie dwa razy w tygodniu odwiedzał Wróbla⁸. Niestety Ossowiecki nie zdradził tego, w jaki sposób żydowski nauczyciel udzielał mu nauk ani czego one dotyczyły. Możemy jedynie wnioskować o ich charakterze, śledząc jego dalsze zapisy i wyjaśnienia prowadzonych przez niego eksperymentów.

Życiorys Pilchowej rysuje się w sposób znacznie bardziej dramatyczny. Przyszła na świat w polskiej rodzinie Wysockich we wsi Zarubek niedaleko Ostrawy. Podkreślała, że miała naturalny dar jasnowidzenia: „Ze zdolnościami, jakie posiadam, przyszłam już na ten świat. Aby widzieć, nie potrzebuję wpadać bynajmniej w trans czy sen”⁹. Kiedy była dzieckiem, traktowała swoje wizje właśnie jak sny, dopiero z czasem przekonała się, że są czymś odmiennym. Śpiączka, w którą zapadła w wieku kilku lat, pogłębiła jej możliwości. Wcześniej wyszła za mąż za Józefa Kurletto¹⁰ i urodziła dwoje dzieci – córkę i syna, jednakże nie było to udane małżeństwo, związek skończył się separacją, a potem formalnym rozstaniem. Na jakiś czas przystała do słynnej grupy czeskich spirytystów z Radwanic, jednakże jej oryginalne widzenie świata spotkało się tam z krytyką i na różne sposoby wyrażaną niechęcią. Ostatecznie wraz z matką i dziećmi przeniosła się do Polski. Przejściowo zamieszkała w Cieszylinie i Zakopanem, ostatecznie osiadła w Wiśle wraz z drugim mężem, Janem Pilchem (1887–1975). W tym związku przyszły na świat jeszcze dwie córki¹¹.

Również w obrazie Pilchowej, podobnie jak w przypadku Ossowieckiego, zderzają się dwie skrajności. Z jednej strony jawiła się ona jako dobroduszna, prowincjonalna i niewyróżniająca się

⁸ *Ibidem*, s. 64–65. W Warszawie krążyły potem opowieści, że Wróbel przekazał Ossowieckiemu „kryształ magów”, por. P. Sołowianiuk, *Jasnowidz w salonie...*, s. 68.

⁹ A. Pilchowa, *Pamiętniki jasnowidzącej...*, s. 73.

¹⁰ Pilchowa nigdy nie wspominała imienia swojego pierwszego męża, nie są również znane daty jego życia.

¹¹ *Pamiętniki jasnowidzącej...*, *passim*; por także J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 160. Na temat czeskiego ośrodka spirytystów w Radwanicach zob. J. Rösner, *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku*, Radvance 1927.

na pierwszy rzut oka gospodyni domowa, na co zwróciła uwagę Zofia Kossak-Szczucka (1889–1967):

Bezinteresowną i prostą Agnieszka P. jest niewątpliwie. Nie ma w niej śladu sztuczności czy pozy. Naturalna pogoda promieniuje z jej zdrowego, tęgiego ciała dobrze rozwiniętej kobiety w pełni sił. Bije z niej czerstwa, dorodna pracowitość, gospodarność, zamiłowanie do oszczędności, do ładu domowego i życiowego porządku. Niejednokrotne macierzyństwo, miłość dzieci, czuła dbałość o przyszłość ich i zdrowie, malują się na jej twarzy. Z pewnym zawodem przechodzeń stwierdza te zalety i darmo szuka czegoś więcej. Boć nie dla poznania dobrej matki, wzorowej pani domu, schodzą się tu ludzie wszystkich sfer, z najdalszych nieraz stron¹².

Z drugiej strony Pilchowa uchodziła za znaną ze swej skuteczności bioenergoterapeutkę, która starała się leczyć przychodzących do niej ludzi w sposób co najmniej niekonwencjonalny, a jednocześnie obszernie opowiadała o swoich „zaświatowych” wizjach, spotkaniach i wędrówkach. Jak pisał Józef Chobot (1875–1942):

Wziera ona w świat Ducha każdego czasu na jawie, w stanie czuwania czy we śnie, bez zapadania w trans, kiedy zechce [...]. W ogóle często i za dnia, a zgoła zawsze nocą przenosi się duchem w zaświaty, tam żyje, działa i czerpie siły i wiadomości potrzebne na planie fizycznym¹³.

Z tego też względu mimo otaczającego ją szacunku, a nawet podziwu, Pilchowa budziła również strach i niechęć przede wszystkim w społeczności Wisły¹⁴.

¹² Z. Kossak-Szczucka, *Spojrzenie w przyszłość...*, s. 174.

¹³ J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 165.

¹⁴ Ze względu na tę odmienność, jak pisał Chobot: „Lecz i w Polsce wśród ludzi obcych niezbyt różowo układały się jej losy”, J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny...*, s. 161. Jej działalność została niedobrze przyjęta przez wiślańskiego duchownego, o czym sama pisała: „Często ksiądz zwracał uwagę ludziom, by stronili ode mnie, by unikali mnie jak zarazy, gdyż mam łączność z diabłem i słucham go chętnie, chcąc także innych wciągnąć na dno piekła. Pewnego razu pouczał dzieci w szkole, że jeśliby ktoś nawet zabił takiego człowieka, mającego spółkę z diabłem, nie ma grzechu”, A. Pilchowa, *Pamiętniki jasnowidzącej...*, s. 207.

Szczególnie ciekawe są przekazy Ossowieckiego i Pilchowej dotyczące fenomenu jasnowidzenia, który starali się oni wyjaśniać. Ossowiecki podkreślał zawsze znacznie „zmatowienia świadomości”, stanowiące według niego konieczny element dokonania aktu jasnowidzenia. Wyjaśniał ten fenomen w sposób następujący: „Jasnowidz – świadomy, matując swoją świadomość przez nadświadomość, zwyciężył poczucie czasu i przestrzeni. Zwyciężywszy je – widzi wszystko. Rozum ludzki dąży do doskonałości, a doskonałość absolutna jest tylko w Duchu Jedynym”¹⁵. Prawdopodobnie chodzi tutaj o element będący zapożyczeniem z magicznych oraz quasi-magicznych praktyk, występujących w tradycji kabalistycznej, w której jednym z najważniejszych etapów medytacji opartej na literach (zwykle związanych z tetragramatonem), na ogół nieopisywanym w literaturze przedmiotu, było ostatecznie stopniowe „rozpuszczenie” doświadczenia zmysłowej rzeczywistości w bezforemnej przestrzeni stworzonej pierwotnie z liter, mających zawierać w sobie tajemnicze boskie światło i wiedzę¹⁶. Skuteczność kabalistycznej medytacji zależała m.in. od takiego właśnie przekształcenia świadomości. Można więc przypuszczać, że podobne sposoby wykorzystywał Ossowiecki, który w tym specyficznym procesie duchowego wychodzenia poza czas i przestrzeń widział źródło jasnowidzenia.

Jednocześnie polski jasnowidz szukał całe życie racjonalnego wytłumaczenia własnych doświadczeń i ponadprzeciętnych umiejętności. Z tego też względu największą część jego książki wypełniają sprawozdania z eksperymentów, w których brał

¹⁵ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 249.

¹⁶ D. Brylla, *Żydowskie dewekut w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2010, t. 24, s. 23–39; M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 78–117. Studia porównawcze dostarczają wielu analogicznych przykładów tego typu praktyk medytacyjnych. Przykładowo hinduistyczna medytacja nad wizualizowaną głoską świętą „om” kończy się z reguły rozpuszczeniem jej wyobrażenia, w świetle umysłu, kończąc na anuswarze, a konkretnie na małym punkcie, który ją wieńczy. Analogicznie przebiegają medytacje jog tybetańskich, w których koniecznym etapem jest rozpuszczanie w wyobrażanym świetle (faza spełnienia) wszelkich konstruktów umysłowych utworzonych podczas tzw. „fazy budowania”. Podobne ćwiczenia duchowe znajdujemy w tradycji sufizmu, w którym obok praktyki Dhikr stosowane były szeroko medytacje nad głoskami rozpoczynającymi tekst Koranu.

udział. Zostały one skrupulatnie zreferowane przez wybranych sekretarzy, a wszystkie materiały zawierają daty spotkań oraz nazwiska świadków¹⁷. Ciekawa jest także zamieszczona w tej publikacji dyskusja z uczonymi, zajmującymi się zjawiskami paranormalnymi, m.in. z Charlesem Richetem (1850–1935), który propagował tzw. „hipotezę nadczułości dotykowej”¹⁸. Warto jeszcze wspomnieć, że Ossowiecki wyraźnie oddzielał doświadczenia paranormalne od przekonań magicznych, np. podkreślał, że rzekoma moc amuletów tkwi jedynie w sile sugestii¹⁹.

Pamiętniki jasnowidzącej zawierające wspomnienia Pilchowej bardzo się różnią od dziełka Ossowieckiego. Pilchowa w kontekście historii swojego życia opowiadała bowiem o własnych dawnych inkarnacjach, które uznała za szczególnie znaczące (w jednym ze swych wcieleń miała poznać Chrystusa), a także o spotkaniach z „nauczycielami” pochodzącymi ze sfery ducha, których uznawała za swoich przewodników, wreszcie o dramatycznych i groźnych starciach z istotami zamieszkującymi inne wymiary, w ingerencji których widziała źródła wielu chorób. Natomiast swoje wizje odnoszące się do bieżącej rzeczywistości nazywała „obrazami symbolicznymi” i traktowała je jako swoiste metafory konkretnych okoliczności historycznych, procesów zachodzących w społeczeństwie lub indywidualnych przeżyć i życiowych doświadczeń trafiających do niej ludzi²⁰. Nawet jeśli w swoich opisach Pilchowa korzystała z innych ezoterycznych książek, jej narracja zawsze pozostawała oryginalną interpretacją świata²¹. Uznawano ją za niezwykle talent medialny,

¹⁷ Ossowiecki zgromadził bogatą dokumentację przeprowadzonych eksperymentów, obejmującą kilka teczek, zob. A. Sodólski, *Pracowałem u jasnowidza Ossowieckiego*, „Stolica” 1972, nr 53, s. 14.

¹⁸ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 237–239.

¹⁹ *Ibidem*, s. 60–61.

²⁰ Obrazy symboliczne szczególnie interesowały Pilchową, posługiwała się jednak tym pojęciem (jak i wieloma innymi) w sposób intuicyjny, bez wyjaśniania ich znaczeń, por. A. Pilchowa, *Pamiętniki jasnowidzącej...*, s. 130 i nn.

²¹ Przykładowo pojawiające się w pismach Pilchowej koncepcje astralnych klisz, a także elementali można znaleźć we wcześniejszych ezoterycznych publikacjach, zob. np.: GOM [Grigorij Ottonowicz Mebes], *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny przekaz nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symboliki*, cz. 1, przeł. K. Chobot, Cieszyń 1921, s.12–13, 17. Mebes pisał m.in.: „Klisze te znajduje on [jasnowidz – I.T.] w transie, śnie itp.

jednakże jej światopogląd daleko odbiegał od koncepcji spirytystów. W opisach jej zmagania z przerażającymi elementami (żywiolakami) ujawnia się raczej archaiczny obraz świata, obecny w ludowej magii, bliskiej wyobrażeniom szamańskiej procedury unieszkodliwiania duchów przynoszących choroby i wszelkie nieszczęścia²².

Jak już wspomniałam, zarówno Ossowiecki, jak i Pilchowa zostali wychowani na obczyźnie, w konsekwencji czego nie przyswoili w pełni języka polskiego, musieli zatem korzystać z pomocy redaktorów korygujących ich teksty. Mimo to mieli silne poczucie polskiej tożsamości i głębokie przekonanie o dziejowej misji Polaków. Oboje znali i niezwykle cenili Marszałka Józefa Piłsudskiego (1867–1935)²³, a w ich ezoterycznej wizji świata odnajdujemy liczne wątki polskie. Najbardziej znamienity i wręcz przewodni motyw uwidacznia się w ich zmitologizowanej wizji uniwersalnej ewolucji. Źródła tej idei niewątpliwie należy szukać w teozofii, jednakże w tekstach pary polskich jasnowidzów koncepcja tej holistycznej transformacji zdaje się

stanach władania astralną działalnością ludzkiej istoty. Łatwiej od innych rzucają się w oczy klisze jakichkolwiek niezwykłości, lub też wydarzeń wielkiego charakteru” (s. 13). O znaczeniu koncepcji klisz astralnych w pismach Pilchowej, zob. S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 43–46.

²² Na ten archaiczny aspekt światopoglądu Pilchowej zwrócił uwagę Janusz Krzyżowski, psychiatra, zajmujący się tą dziedziną wiedzy w perspektywie transkulturowej, który zakwalifikował jej wizję świata do medycyny neoszamańskiej, w czym jest niewątpliwie wiele racji. Krzyżowski niewiele wiedział o samej Pilchowej (znał tylko jej pierwszą książkę *Kilka obrazków chorób umysłowych...*, podpisaną jeszcze nazwiskiem Wysocka), niesłusznie też powiązał Pilchową z ruchem teozoficznym, por. J. Krzyżowski, *Psychiatria transkulturowa: Szamanizm*, cz. 1: *Teorie i interpretacje*, <http://www.psychiatria.pl/arttykul/psychiatria-transkulturowa-szamanizm-czesc-i-teorie-i-interpretacje/3346> [12.05.2018].

²³ Sam Piłsudski miał zaproponować Ossowieckiemu, by ten poddał się serii eksperymentów naukowych, badających naturę jego paranormalnych uzdolnień, por. A. Piłsudska, *Wspomnienia*, Londyn 1960, s. 279. Na temat Pilchowej Piłsudska milczała, jednakże w Wiśle krążyły opowieści o tym, że była zapraszana do Marszałka, zob. S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 33, ponadto sama uważała go za wyjątkowego człowieka w dziejach Polski i świata, por. A. P[ilchowa], *Wizja Polski dzisiejszej. W oświeceniu Rzeszy Ducha*, „Odrodzenie” 1926, nr 12, s. 9–10; *eadem*, *Rola dziejowa Marszałka Piłsudskiego*, „Hejnał” 1931, nr 5, s. 141–144; Agni P[ilchowa], *Król-Duch*, „Hejnał” 1935, nr 7, s. 195–204.

wyrastać przede wszystkim z założeń filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego (1809–1849), uznawanego przez większość polskich ezoteryków za proroka.

Oboje przy tym interpretowali ową ewolucję odmiennie. Ossowiecki opisał w swej książce etapy przemiany Ducha, mającego manifestować się w pierwotnym, czyli energetycznym wymiarze świata. Przekonanie o istnieniu przenikającej wszystko energii stanowiło zresztą dla wykształconego inżyniera fundamentalny warunek wyjaśnienia fenomenu jasnowidzenia. Dzięki temu założeniu jego koncepcja zapowiadała ideę nauki, która potem zdominowała newage'owe widzenie świata. Tymczasem w narracji Pilchowej dochodzi do głosu niezwykle sugestywna wyobraźnia, pełna przerażających postaci, dramatycznych okoliczności i nieoczekiwanych skojarzeń wpisanych w jej autorską wersję mitu o kosmicznym upadku.

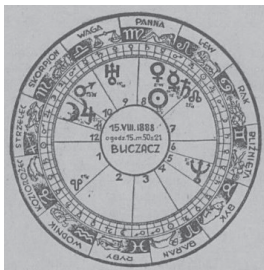
Horyzont wizji Ossowieckiego i Pilchowej wyznacza nadejście oczekiwanej przez nich Nowej Ery. Jednakże droga do tego optymistycznego zwieńczenia dziejów miała wieść, ich zdaniem, przez wiele cierpień, a nawet globalnych katastrof. Zapewne w tym też kontekście odczytywali oni wybuch II wojny światowej, która nie oszczędziła ich samych. Stefan Ossowiecki zginął w czasie powstania warszawskiego²⁴. Agnieszka Pilchowa została wywieziona do Ravensbrück, gdzie rozstrzelano ją tuż przed wyzwoleniem, prawdopodobnie 4 stycznia 1945 r.²⁵ Obydwoje mieli przewidzieć swoją śmierć. Ich ciał nie udało się odnaleźć.

²⁴ M. Świda, *Jak zginął Stefan Ossowiecki* [w:] S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 286–287.

²⁵ S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 34.

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie



FRANCISZEK AUGUSTYN PRENGEL I ASTROLOGOWIE MIĘDZYWOJNIA

Mit założycielski międzywojennej astrologii polskiej sięga 1921 r. Odbłyło się wówczas tajemnicze spotkanie, opisyane przez Karola Chobota (1886–1937):

W dniu 9 sierpnia 1921 o godzinie 7 i pół wieczorem, odbyło się pierwsze zebranie astrologiczne w lokalu księgarni filozoficzno-okultystycznej w Warszawie, ul. Długa 8a. Zebrali się cztery osoby; piąta nie mogła przybyć. [...] Zgromadzili się ludzie dobrej woli, aby zaspokoić tęsknotę Ducha, rwącego się do pracy z dziedziny astrologii. Ars Regia królewskiej wiedzy podał młody astrolog Tohelles, który przeżył wojnę na Syberii, wróciwszy przez Japonię, Indie do kraju, wstąpił do armii ochotniczej, broniąc rdzeń przed powodzią barbarzyństwa i samodzięrzawia rosyjskiego¹.

¹ K. Chobot, *Wszzechświatowa Kuźnia Duchowa*, „Odrodzenie” 1921, z. 7, s. 15, <https://polona.pl/item/odrodzenie-miesiecznik-poswiecony-sprawom-odrodzenia-czlowieka-i-badaniu-zjawisk,Njk3NjU1NjU/15/#info:metadata> [15.01.2019]; por. *idem*, *Zarys dziejów astrologii w Polsce zmartwychwstałej*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1938, s. 86–88, tu: 86. Na temat historii polskiej astrologii zob. też R. Prinke, *Krótki zarys dziejów astrologii w Polsce* [w:] *Problemy astrologii*, red. W. Bońkowski *et al.*, Poznań 1980, s. 97–136.

Nie wiemy, kim był Tohelles i gdzie uczył się astrologii, zwłaszcza że to jeden z niewielu zachowanych śladów tego zapewne syberyjskiego zesłańca. Wydaje się jednak, że pierwsze astrologiczne inspiracje w odrodzonej Polsce mogły pochodzić z Rosji. Taką tezę zdaje się potwierdzać wydana w tym samym roku przez Józefa Chobota (1875–1942) *Tajemna wiedza duchowa*, autorstwa petersburskiego martynisty i teozofa Grigorija Ottonowicza Mebesa (GOM) (1868–1930), który we wspomnianej książce zamieścił również krótki wykład o astrologii, wraz z przedstawieniem zasad konstruowania oraz interpretowania horoskopów². Instrukcje te, podobnie jak cała książka, są pełne niejasnych skojarzeń i patetycznych symboli odsyłających do okultyzmu. Pisane w podobnym duchu rozważania na temat astrologii można znaleźć w ezoterycznych czasopismach Śląska Cieszyńskiego, takich jak „Odrodzenie” i „Hejnał”, a także w teozoficznych wydawnictwach – „Wyzwolenie” i „Teozofja”.

We wspomnianym 1921 r. Franciszek Augustyn Prengel (1899–1944) miał dwadzieścia dwa lata i pisał dla „Teozofji” pochwałę esperanto, a zarazem ruchu teozoficznego, z którym wówczas się utożsamiał³. Także w latach późniejszych był on bardzo zaangażowany w popularyzację tego języka, został nawet członkiem Światowego Związku Esperantystów, a w Bydgoszczy założył Polską Służbę Esperancką. Poza tym biegle posługiwał się językiem francuskim, niemieckim i angielskim. Jednak w pamięci zapisał się przede wszystkim jako najbardziej znany astrolog międzywojnia.

Przyszedł na świat 26 czerwca 1899 r. w Chicago⁴. W 1906 r. jego rodzice, Balbina z domu Jäger-Adrian i Antoni Prengel postanowili

² GOM [Grigorij Ottonowicz Mebes], *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny przekaz nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symboliki*, cz. 1, przeł. K. Chobot, Cieszyn 1921, s. 109–136.

³ F.A. Prengel, *Język międzynarodowy Esperanto, jego zadanie, zalety i zastosowanie praktyczne*, „Teozofja” 1921, nr 10/11, s. 154–157.

⁴ Do tej pory ukazało się kilka popularyzatorskich artykułów na temat biografii Franciszka Augustyna Prengla, opublikowanych na łamach prasy codziennej, a także w periodykach astrologicznych, por. S. Kłys, *Wspomnienie o Franciszku Augustynie Prenglu* [w:] *Problemy astrologii*, red. W. Bońkowski et al., Poznań 1981, s. 8–9; A. Węgierska, *Franciszek Augustyn Prengel i „Pierwszy Polski Kalendarz Astrologiczny”*, „Bibliotekarz Kujawsko-Pomorski” 2014,

wrócić do Polski. W trakcie tej podróży w Paryżu Antoni zginął⁵. Po przyjeździe do Bydgoszczy Balbina wyszła powtórnie za mąż za ślusarza Teodora Juliana Nelkowskiego. Pregel wychowywał się wraz z czwórką przyrodniego rodzeństwa. Wydaje się, że długo nie mógł odnaleźć swego miejsca w życiu. Studiował teologię, którą ostatecznie porzucił, potem został nauczycielem, ale i ta profesja nie zaangażowała go na długo. Nie założył rodziny, w związku z czym niewiele wiadomo o jego życiu prywatnym.

Natomiast o jego astrologicznych pasjach można powiedzieć znacznie więcej. Biorąc po uwagę jego teozoficzne deklaracje, nie dziwi fakt, że chętnie odwoływał się on do założeń Alana Leo (właśc. William Frederick Allan, 1860–1917), członka Towarzystwa Teozoficznego, uznawanego za ojca współczesnej astrologii⁶, który uważał, że dyscyplina ta opiera się na obiektywnych i skrupulatnych obliczeniach oraz dobrej znajomości praw kosmicznych i dlatego jest naukowa w swej istocie. Jego poglądy podzielał Pregel, a także inni przedstawiciele środowiska astrologów, jak choćby Jan Starża-Dzierżbicki (1883–1939), którzy chcieli pokazać, że uprawiana przez nich dziedzina nie wywodzi się z tradycji nauk tajemnych, lecz studiów akademickich⁷.

Przełom w historii międzywojennej astrologii polskiej nadzedł w 1927 r.⁸ Wprawdzie w kwietniu tego roku wydano

nr 1, s. 54–60, <http://www.astrolog.org.pl/pl/artykuly/150-aleksandra-weglerska-franciszek-augustyn-pregel-i-pierwszy-polski-kalendarz-astrologiczny> [7.12.2016]. Na podstawie zebranych w tych publikacjach danych skrótkowo rekonstruję jego życiorys.

⁵ Wspomina o tym sam F.A. Pregel w artykule *W Paryżu obradował parlament astrologów (reportaż pojazdowy)*, „Niebo Gwiazdziste” 1937, nr 9, s. 66.

⁶ Alan Leo był założycielem Łoży Astrologicznej Towarzystwa Teozoficznego, gdzie cieszył się wielkim szacunkiem. Wstęp do książki o jego życiu i twórczości napisała sama Annie Besant, zob. A. Besant, *Foreword* [w:] B. Leo and others, *The Life and Work of Alan Leo, Theosophist – Astrologer – Mason, Bessie Leo and others*, London 1919, <https://archive.org/stream/lifeworkofalanle00leob#page/n7/mode/2up> [15.01.2019].

⁷ Por. A. Leo, *Przekleństwo i błogosławieństwo astrologii*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1931, s. 29; J. Starża-Dzierżbicki, *Światła i cienie astrologii*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1934, s. 32.

⁸ Na znaczenie tej daty w rozwoju polskiej astrologii międzywojennej zwraca również uwagę R. Prinke, *Krótki zarys dziejów astrologii w Polsce...*, s. 119.

pierwszy numer „Wiadomości Astrologiczno-Literackich”⁹, w których nauka ta ciągle jawiła się jako element niejasnych rozważań symbolicznych, jednak zupełnie inny ton wprowadził wydany w tym samym roku pierwszy polski podręcznik tej dyscypliny autorstwa Alfreda Ulkana (?–1945) i Andrzeja Pawłowskiego¹⁰, którzy przedstawiali jej zasady jako całkowicie obiektywne¹¹. Na początku 1927 r. zostało również założone w Warszawie Polskie Towarzystwo Astrologiczne, którego prezesem został Starża-Dzierżbicki. Jak deklarowano w Statucie tego zgromadzenia urzędowo zatwierdzonym 23 lutego 1928 r., zrzeszonych w nim astrologów miał charakteryzować „wysoki poziom zarówno naukowy, jak i kulturalny”, założyciele snuli również ambitne plany:

Zgodnie z brzmieniem Statutu PTA uważa się za poprzednika przyszłych badań uniwersyteckich nad astrologią i na tym poziomie utrzymuje swe prace. PTA prenumeruje dla swych członków wszystkie pisma astrologiczne świata. Na każdym zebraniu wygłaszany jest specjalny referat¹².

Starża-Dzierżbicki podkreślał też, że rękojmią wiarygodności środowiska jest wysoki poziom wykształcenia polskich astrologów:

Polskie Towarzystwo Astrologiczne, składające się przeważnie z ludzi o wyższym wykształceniu – stara się przeciwdziałać tym nadużyciom popełnianym pod płaszczykiem astrologii i dąży

⁹ Dwumiesięcznik „Wiadomości Literacko-Astrologiczne” pod redakcją Karola Chobota ukazywał się w 1928 r., w 1929 r. pojawił się tylko jeden numer. Redakcja miała adres warszawski, pismo drukowano w Cieszynie, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/138036/edition/129565#structure> [15.05.2018].

¹⁰ Nie udało się ustalić dat życia i śmierci wielu przywołanych w tym tekście astrologów polskiego międzywojnia.

¹¹ A. Ułkan, A. Pawłowski, *Astrologja: wjaemniczenie i poradę dla każdego*, Toruń 1927. Ułkan współpracował potem z „Przeglądem Astrologicznym”, który stał się organem Towarzystwa Astrologicznego „TAT” w Toruniu. Jego głównym redaktorem został Karol Chobot. Pismo ukazywało się nieperiodycznie w latach 1929–1939, <http://kpbk.ukw.edu.pl/dlibra/plain-content?id=86503>; <http://kpbk.umk.pl/dlibra/publication?id=80869&from=&dirids=1&tab=1&lp=1&QI=1> [15.01.2019].

¹² [b.a.], *Ruch astrologiczny w Warszawie*, „Pierwszy Polski Kalendarz Astrologiczny” 1929, s. 68.

do tego, aby stworzyć warsztat pracy astrologicznej na wyżynie współczesnej nauki uniwersyteckiej¹³.

Informacje o działalności Towarzystwa znalazły się w „Pierwszym Polskim Kalendarzu Astrologicznym”, którego tom, przeznaczony na 1928 r., ukazał się tuż przed Bożym Narodzeniem poprzedniego roku w Bydgoszczy¹⁴. W każdym kolejnym woluminie „Kalendarza”, który ukazywał się do 1939 r., można znaleźć tabele z aspektami Księżyca, planet oraz Słońca dla nadchodzącego roku, obszerne wskazówki dla poszczególnych znaków zodiaku, prognozy meteorologiczne, porady dla rolników, wyjaśnienia podstawowych zasad i znaczeń astrologii, historię polskiej astrologii, dokumentującą rodzime tradycje tej dyscypliny, a także teksty poświęcone chiromancji, grafologii czy różdżkarstwu i inne¹⁵.

We wprowadzeniu do drugiego tomu Prengel podkreślał szerokie oddziaływanie tej publikacji:

W szeroką Polskę idzie drugi rocznik naszego kalendarza astrologicznego, pierwszego wydawnictwa tego rodzaju w Polsce Odrodzonej. Rocznik pierwszy znajduje się tak w rękach licznych kupców, chłopów i robotników, jak i na biurkach i w bibliotekach wielu akademików i w apartamentach ministrów polskich. Kalendarz nasz jest dla wszystkich sfer nieodzownym towarzyszem w ciągu całego roku¹⁶.

Z roku na rok „Polski Kalendarz Astrologiczny” stawał się coraz obszerniejszy, miał też zawsze bardzo staranną szatę graficzną. Wśród autorów znaleźli się: Karol Chobot, Jan Sas-Zubrzycki (1860–1935), Wincenty Lutosławski (1863–1954), Antoni

¹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴ F.A. Prengel, *Siedmioletnie wędrówki w cieniu Sfinksa*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1934, s. 28.

¹⁵ Historia rodzimej astrologii była przedmiotem szczególnych zainteresowań Prengla, który starał się popularyzować tę problematykę w kraju i zagranicą. Przykładowo w 1937 r. na zjeździe Międzynarodowego Związku Astrologów Naukowych wygłosił odczyt *Astrologia i astrologowie polscy z czasów Kopernika*, zob. F.A. Prengel, *W Paryżu obradował parlament astrologów...*, s. 65–68, tu: 68.

¹⁶ F.A. Prengel, *Wstęp i objaśnienia*, „Pierwszy Polski Kalendarz Astrologiczny” 1929, s. 26.

Czubryński (1885–1960) i Andrzej Niemojewski (1864–1921), a także liczni astrologowie: Antoni Sękowski (1873–), Mieczysław Klecz, Konstanty Chmielewski, Zygmunt Koehler (190[?]-1983), Zbigniew Prevoz-Woźniewski oraz wspomniany już Starża-Dzierżbicki. Dzięki temu szerokiemu gronu – niekiedy kontrowersyjnych, ale też inspirujących autorów – bydgoski rocznik stał się jedną z najbardziej znanych serii wydawniczych wpisujących się w nurt alternatywnej nauki.

W 1930 r. w Bydgoszczy zostało założone Towarzystwo Astrologiczne Kosmos, które szybko przekształciło się w kolejne Polskie Towarzystwo Astrologiczne. W 1935 r. zaczęło się w tym mieście ukazywać czasopismo „Niebo Gwiazdzone”¹⁷. O rosnącym zainteresowaniu astrologią w przedwojennej Polsce świadczą kolejne organizacje i wydawnictwa skupione wokół tej dyscypliny: powstałe na początku lat trzydziestych Towarzystwo Astrologiczne Toruń, które wydawało „Przegląd Astrologiczny”, oraz założone w 1934 r. Polskie Towarzystwo Przyjaciół Astrologii i Astronomii z siedzibą w Warszawie i Łodzi, którego prezesem został najpierw Maksymilian Dzierżowski, a następnie Łucjan Żak¹⁸.

Astrologowie międzywojnia nazywali swoje podejście psychologicznym, przeciwstawiając je stanowisku deterministycznemu¹⁹. We wstępie do horoskopu Marszałka Józefa Piłsudskiego (1867–1935) Starża-Dzierżbicki podkreślał, że wszystko, co wydarza się na świecie, jest w ostatecznym rozrachunku pozytywne, a astrologia nie poszukuje elementów fatalnych, ale tego, co wspiera indywidualny rozwój:

Astrologia prawdziwa – jako nauka współczesna – nie zna zupełnie fatalizmu – a fotografia nieba, odbita w momencie urodzin na naszej podświadomości – tj. horoskop – nie jest bynajmniej ciężkim jarzmem, jakie raz na zawsze zostało wtłoczone

¹⁷ Z założenia „Niebo Gwiazdzone” było miesięcznikiem, jednakże ukazywały się również numery podwójne (np. lipiec i sierpień 1936 r.).

¹⁸ Zob. K. Chobot, *Zarys dziejów astrologii w Polsce zmartwychwstałej...*, s. 87–88; *idem*, *Z pod nieba gwiazdzistego Polski*, „Niebo Gwiazdzone” 1937, nr 2, s. 16.

¹⁹ Por. K. Chmielewski, *Psychologia przewidywania*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1930, s. 29–30.

na człowieka i ogranicza jego wolę! Nie jest to bowiem nic więcej, jak tylko klisza kosmiczna naszej podświadomości... [...] Trzeba tu jeszcze zaznaczyć, że działanie wpływów kosmicznych w zasadzie jest zawsze dodatnie. Tylko niedoskonałość natury ludzkiej powoduje nasze błędy i klęski. Wszechświat – jest to wszak harmonia wiekuista²⁰.

Pisał jednocześnie, że „astrologia nie ma nic wspólnego z mediumizmem, spirytyzmem czy rewelacjami mediów, podobnie jak matematyka współczesna nie ma nic wspólnego z zaklęciami syberyjskiego szamana”, stanowi natomiast wsparcie w likwidacji „niskiego stanu rozwojowego ludzkości”²¹.

Pregel podzielał te poglądy, uważał też, że stawianie horoskopów polityków, podobnie jak astrologiczne prognozy polityczne, stanowią niezwykle istotny aspekt badań nad uwarunkowaniami najważniejszych wydarzeń na świecie. Wagę tych dociekań uzasadniał w następujący sposób:

Los każdego kraju jest ściśle złączony z losem Głowy Państwa. Dobry horoskop rządzącego – tak króla, jak i prezydenta lub dyktatora – będący w harmonijnym ustosunkowaniu się do horoskopu danego państwa, przynosi państwu w czasie ich rządów dobre wpływy i wszechstronne powodzenie, zły z dysharmonijnymi aspektami zaznaczy swe wpływy przeciwne – ujemne²².

Dlatego dla Polski szczególnie istotny miał być horoskop Józefa Piłsudskiego, który Pregel przygotowywał dla każdego numeru „Kalendarza”. Sporządzał też prognozy dla prezydenta Ignacego Mościckiego (1867–1946) i Józefa Becka (1894–1944), a po śmierci Marszałka – Edwarda Rydza-Śmigłego (1886–1941) i generała Władysława Sikorskiego (1881–1943). Interesował się horoskopami literatów i artystów, a nawet lotników²³.

²⁰ J. Starża-Dzierzbicki, *Żywot Marszałka Piłsudskiego w gwiazdach zapisany*, Warszawa 1928, s. 11; podobnie *idem*, *Światła i cienie astrologii...*, s. 32.

²¹ J. Starża-Dzierzbicki, *Żywot Marszałka Piłsudskiego...*, s. 34.

²² F.A. Pregel, *Horoskop Marszałka Piłsudskiego na r. 1929*, „Pierwszy Kalendarz Astrologiczny” 1929, s. 32; por. *idem*, *Horoskopy i los współczesnych prezydentów, monarchów i dyktatorów świata*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1930, s. 52–54.

²³ Por. F. Schwalbe, *Horoskopy lotników Idzikowskiego i Kubali*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1930, s. 60–61; F.A. Pregel, *Zwycięskie i tragiczne*

Zajmował się także losami ważnych polityków zagranicznych. Przygotował m.in. horoskop Hitlera (1889–1945), Göringa (1893–1946), Goebbelsa (1897–1945), Mussoliniego (1883–1945) i papieża Piusa XI (1857–1939)²⁴. Często zestawiał horoskopy dwóch, a nawet kilku ważnych dla danego kraju mężów stanu, dzięki czemu starał się naszkicować złożony system wzajemnych zależności i układów.

Według Prengla astrologia mogła mieć ważne znaczenie dla całego społeczeństwa. Po katastrofie kolejowej w Szczęśliwicach, która wydarzyła się w listopadzie 1936 r., pisał on w liście otwartym do Ministerstwa Komunikacji, zwracając uwagę, że astrologowie mogą wskazać terminy szczególnie niebezpieczne ze względów komunikacyjnych. Kończył list dramatycznym pytaniem:

Czy Polskie Ministerstwo Komunikacji, zechciałoby w przyszłości brać pod uwagę zdobycze empiryczne astrodynamiki w postaci naukowych przewidywań odnośnie do zaburzeń na planie ziemskim, podobnie jak lotnictwo posługuje się przewidywaniami meteorologicznymi odnośnie do zaburzeń w przestrzeni empirycznej?²⁵

W przekonaniach astrologów kategoria uprawianej przez nich nauki zyskiwała nieraz nieoczekiwane znaczenia, bliskie koncepcjom wywodzącym się wprost z astrologicznych tradycji średniowiecza²⁶. Dlatego Prengel w swojej współpracy z prasą codzienną, a pisał m.in. do „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”, „Dziennika Bydgoskiego” czy „Gazety Kościerskiej”, przedstawiał się

gwiazdy Żwirki i Wigury, „Polski Kalendarz Astrologiczny i Efemerydy Astronomiczne”, Bydgoszcz 1933, s. 49. Nie wszystkie horoskopy przygotowywał sam Prengel, natomiast z pewnością był on autorem spójnej koncepcji czasopisma.

²⁴ Zob. np. F.A. Prengel, *Gwiazdy brązowego Triumwiratu. Hitler – Göring – Goebbels*, „Polski Kalendarz Astrologiczny i Efemerydy Astronomiczne” 1934, s. 50–53; *idem*, *Losy papieża Piusa XI i dyktatora Włoch Mussoliniego*, „Polski Kalendarz Astrologiczny i Efemerydy Astronomiczne” 1934, s. 62–65.

²⁵ F.A. Prengel, *List otwarty do Ministerstwa Komunikacji*, „Niebo Gwiazdziste” 1936, nr 11, s. 1.

²⁶ W średniowieczu astrologia była uważana za bardzo pożyteczną naukę także ze względu na jej skojarzenie z obserwacjami meteorologicznymi ważnymi dla żeglarzy czy rolników. Problem ten obszernie omawia V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1991, s. 128–146.

nie tylko jako astrolog, ale też astro-meteorolog lub po prostu – meteorolog²⁷.

Jako niestrudzony popularyzator astrologii Prengel wydał także liczne poradniki, w których uczył, jak samodzielnie przygotowywać horoskop²⁸. Na uwagę zwraca w nich wspomniany już systemowy sposób interpretacji, wykorzystywany np. w prognozach dla małżeństw. Interesował się także homeopatią, przygotował nawet broszurę, w której proponował najlepsze leki homeopatyczne dla poszczególnych znaków zodiaku, co jest niewątpliwym dowodem, że ten rodzaj alternatywnej medycyny był w Polsce przedwojennej dobrze znany i praktykowany²⁹. Warta podkreślenia była też jego współpraca z Zygmuntem Koehlerem, absolwentem matematyki Uniwersytetu Warszawskiego³⁰. W rezultacie tego dążenia do unaukowania astrologii mocno zaznaczyła się strategia stanowczego oddzielania tej dyscypliny od okultyzmu. Pisał o tym np. Karol Fryderyk Schultze:

Astrologia i okultyzm to dwa pojęcia, których nie powinno się łączyć. Pierwsza bowiem dziedzina – jak wie o tym dobrze znawca przedmiotu – nie ma nic wspólnego z tajemniczością i zagadkowością zjawisk okultnych, lecz stanowi zwarty, na doświadczeniu ugruntowany system, wytrzymujący wszelką krytykę. Z tej też przyczyny piśmiennictwo astrologiczne zdobyło sobie niezależność³¹.

Z tego też powodu swoim antybohaterem w środowisku polskich astrologów został uznawany za całkowicie nienaukowego

²⁷ „Gazeta Kościerska” 4.03.1937, nr 27, s. 4.

²⁸ F.A. Prengel, *12 typów ludzkich w astrologii: ich charakter, talent i skłonności oraz zarysy losu: łatwy sposób stwierdzenia ascendentu bez obliczeń za pomocą uniwersalnego astrolabium*, Wisła 1932; F.A. Prengel, P. Gawlikowski, *Jak obliczyć horoskop? Zwięzły podręcznik astronomii i matematyki astrologa*, Bydgoszcz 1934.

²⁹ F.A. Prengel, *Astrologia medyczna: zwięzły podręcznik astro-medycyny: patologia, diagnoza, terapia: jak rozpoznawać i leczyć choroby na podstawie naukowego horoskopu astrologicznego?*, Wisła 1932.

³⁰ Prengel i Koehler wspólnie napisali książkę, zob. Z. Koehler, F.A. Prengel, *Małżeństwa: studium astrologiczne*, Bydgoszcz 1938.

³¹ K.F. Schultze, *Astrologiczne i okultystyczne piśmiennictwo w współczesnych Niemczech*, „Niebo Gwiazdziste” 1936, nr 6, s. 3.

hochsztaplera i plagiatora Chaim Szyller-Szkolnik (1874–1937), autor popularnych poradników, piszący o astrologii w kontekście tradycji żydowskiej oraz szeroko rozumianych praktyk okultystycznych³². Nawet tak zdecydowane deklaracje nie przekładały się jednak na całkowite zerwanie z obecnymi również w tym środowisku inspiracjami alternatywnej duchowości, która w ujęciu astrologów wybiegała już w kierunku Nowej Ery i związanych z nią idei³³.

We wrześniu 1939 r. Pregel wziął udział w bitwie pod Bzurą. Udało mu się wrócić do domu, został jednak aresztowany i skonfiskowano jego archiwum. Początkowo osadzono go w więzieniu w Bydgoszczy, następnie został przewieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau. Tam zmarł z wycieńczenia 5 kwietnia 1945 r., tuż przed wyzwoleniem. Tradycje międzywojennej astrologii ukazane na przykładzie działalności Franciszka Augustyna Pregla okazały się jednak wyjątkowo trwałe i w dużej mierze przełożyły się na ukształtowanie newage'owej wizji świata w powojennej Polsce³⁴.

³² Chaim Szyller-Szkolnik był autorem wielu poczytnych książek, np. Ch. Szyller-Szkolnik, *Najpewniejszy sposób poznania siebie i innych: krótki zarys chiromancji, fizjognomiki, frenologii, grafologii i astrologii*, Warszawa 1912 (wznowienia ukazały się w latach 1926 i 1930); *idem*, *Nowa kabalistyczna astrologia*, Warszawa [1920]; *idem*, *Astrologja, według niniejszego dzieła każdy bez wyjątku może zupełnie dokładnie określić charakter, główne wady i zalety, tak swoje, jak i innych osób; oprócz tego z łatwością może postawić horoskop dla siebie, który wskaże najszcześniejszy miesiąc, dzień i dni miesiąca, numery loteryjne i. t. p.*, Warszawa 1924. Był też redaktorem czasopisma „Świt. Wiedza tajemna. Miesięcznik okultystyczno-literacki”, ukazującego się w Warszawie w latach 1927–1937.

³³ Por. W. Kołodziej, *Rzeczpospolita oparta na prawach kosmozofii*, „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1930, s. 72–74; F.A. Pregel, *U progu globalnej epoki Wodnika*, „Polski Kalendarz Astrologiczny i Efemerydy Astronomiczne” 1932, s. 28.

³⁴ Por. D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.

IZABELA TRZCIŃSKA

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie



JANA HADYNY NADZIEJE NOWEJ ERY¹

Kiedy w 1929 r. pierwszy numer „Hejnału” trafił do rąk Stefana Ossowieckiego (1877–1944), wyjątkowo zafrapowała go postać ówczesnego głównego redaktora tego ezoterycznego pisma, czyli Jana Hadyny. Jasnowidz napisał nawet list do redakcji, w którym zawarł m.in. zmienną charakterystykę tego ostatniego: „Widzę Pana z daleka. Coś wiąże Pana z Syrią. Cała postać Pana z długą brodą, Asyryjczyka – wysokiego wzrostu i czarne oczy, głęboko patrzące w duszę ludzką. Dużo Pan przecierpiał w swoim życiu i ledwie stał się Pan ofiarą sił zwalczających Pana przez kobietę”². W odpowiedzi Hadyna potwierdził słowa jasnowidza: „Rzeczywiście wiele przecierpiałem w swoim życiu i omal nie stałem się ofiarą sił demonicznych, które mnie zwalczały przez kobietę. Na szczęście Opatrzność zesłała mi na czas pomoc jasnowidzącej A.P., której dziś zawdzięczam swoje ocalenie”³.

¹ Chcę podziękować Pani Aiszy Hadynie za konsultacje, a przede wszystkim udostępnienie do badań rodzinnego archiwum.

² S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości*, Łódź 1981, s. 171; korespondencja ta została również wydrukowana w „Hejnale”, por. *Jasnowidz inż. S. Ossowiecki do redakcji „Hejnału”*, „Hejnał” 1929, nr 12, s. 369.

³ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości...*, s. 171.

W nawiązaniu do tej wymiany zdań warto dodać, że we wspomnieniach rodziny Hadynów zachowała się opowieść o młodzięńczych eksperymentach spirytystycznych Jana, przeprowadzanych wspólnie z jego przyjacielem Wiktorem Micherdzińskim (1908–1980). Współpracowali oni z pewną kobietą, mającą zdolności mediumiczne, która, być może w konsekwencji tych prób, zapadła na chorobę psychiczną. Przyjaciele mieli tak silne poczucie winy, że ciągnęli losy, który z nich ma się ożenić z poszkodowaną, by zapewnić jej dożgonną opiekę. Najprawdopodobniej to zadanie przypadło Hadynie, jednak wspomniana kobieta dość szybko zmarła i cała sprawa poszła w zapomnienie. Być może list Ossowieckiego odnosił się do tego właśnie wydarzenia, jednakże więcej informacji na ten temat do tej pory nie udało się ustalić, wątpliwość może też budzić ówczesny młody wiek Micherdzińskiego. W cytowanym komentarzu Hadyny pewne pozostają tylko inicjały Agnieszki Pilchowej, znanej również jako Agni lub Jasnowidząca z Wisły (1888–1944/45), oraz to, że uwagi Ossowieckiego zrobiły na nim duże wrażenie.

Tak czy inaczej, zwięzła odpowiedź Hadyny zamieszczona w „Hejnale” znakomicie charakteryzuje tego erudyty, niestrudzonego badacza niezwykle zjawisk, redaktora pism ezoterycznych, pomysłodawcę serii wydawniczych i działań popularyzatorskich w interesującej go dziedzinie przed i po wojnie, a przy tym człowieka niezwykle skrytego i zazwyczaj usuwającego się w cień. Z tego też względu, mimo że do swojej śmierci pozostał jednym z najbardziej znanych, a zarazem charyzmatycznych mistrzów alternatywnej duchowości w Krakowie i szerzej – w Polsce, w literaturze naukowej, a nawet popularnej brak jakiegokolwiek odrębnej pracy poświęconej jego osobie. Krótkie noty o Hadynie można znaleźć jedynie w szkicach dotyczących ezoterycznego środowiska Wisły autorstwa Franciszka Drewnioka i Zbigniewa Paska⁴. Natomiast najważniejszym świadectwem dotyczącym jego życia pozostaje niewielka książeczka Stanisława Hadyny (1919–1999), kompozytora, pisarza,

⁴ F. Drewniok, *Ezoterycy w Wiśle* [w:] *Wisła Julianowi Ochorowiczowi w 150 rocznicę urodzin*, red. T. Łączyńska, Wisła 2001, s. 7–27; Z. Pasek, *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego* [w:] *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*, red. R. Czyż, Z. Pasek, Wisła 2008 (seria „Monografia Wisły”, t. 3).

założyciela zespołu Śląsk, a jednocześnie bratanka Jana, w której, choć główną bohaterką była Agnieszka Pilchowa, można znaleźć również interesujące informacje dotyczące stryja autora⁵.

Jan Hadyna urodził się 7 września 1889 r. w miejscowości Zamarski, niedaleko Cieszyna. Był jednym z czworga dzieci Jana Hadyny i Ewy z domu Broda. Trzej bracia osiedli na Śląsku Cieszyńskim, Jerzy i Jan wraz z ojcem zamieszkali w Wiśle. Najstarszy z nich, Andrzej, prowadził osobne życie i nie utrzymywał zbyt bliskich kontaktów z rodziną, na marginesie warto jednak wspomnieć, że był pomysłodawcą pierwszego elektrycznego dzwonu kościelnego. Ich jedyna siostra, Ewa po zamążpójściu zamieszkała we Wrocławiu. Jerzy Hadyna, ojciec Stanisława, został nauczycielem muzyki, był też znanym działaczem społecznym i wielbicielem lokalnego folkloru⁶. Utrzymywał on z Janem serdeczne stosunki, chociaż uważał go za sympatycznego dziwaka.

Jan ukończył gimnazjum w Cieszynie. Studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz ekonomię w Warszawskiej Wyższej Szkole Handlowej. W 1917 r. trafił do austriackiego wojska, a w 1918 r. wstąpił do polskiej armii. Bardzo aktywnie włączył się w walki wyzwolenicze, brał udział m.in. w powstaniu śląskim, za co w 1931 r. został odznaczony Krzyżem Niepodległości. Już w czasie studiów zainteresował się tradycjami ezoterycznymi. Podjął pracę w Akademii Teologii Wschodniej w Warszawie, gdzie rozwijał swoje zainteresowania tradycjami Indii. Przede wszystkim czuł się spadkobiercą myśli Juliana Ochorowicza (1850–1917), co oznaczało, że kwestie ezoteryczne pozostawały dla niego przedmiotem badań, a nawet przyszłością nauki⁷. Z zapałem studiował również poglądy spirytystów, różnorodne tradycje religijne, astrologię,

⁵ S. Hadyna, *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993

⁶ Nieco informacji na temat rodziny Hadynów podaje D. Kadłubiec w artykule *Stanisław Hadyna – geneza, wzrost i rozmiary* [w:] *Śląsk. Złote półwiecze*, red. D. Lubina-Cipińska, Koszęcin 2004, s. 20–21

⁷ Opublikował *O sugestii myślowej* Ochorowicza, uznając ją za swoiste podsumowanie międzywojennej działalności, por. J. Ochorowicz, *O sugestii myślowej*, przedm. K. Richet, przedm. polska J. Świtkowski, przeł. J. Dembowska-Duninowa, Kraków 1937. zob. S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 61.

a przede wszystkim współczesne sobie koncepcje naukowe, odnoszące się w jakiś sposób do zjawisk ezoterycznych.

Szczególną rolę w jego życiu odegrała wspomniana już Pilchowa, której nadzwyczajnymi możliwościami był początkowo zafascynowany. W 1931 r. zamieszkał nawet na jakiś czas z Pilchami w ich willi Sfinks na stoku Jarzębatej w Wiśle, gdzie przygotowywał kolejne numery „Hejnału”, a także redagował teksty Agni. W tej intensywnej współpracy dość szybko pojawiły się rysy. Ostateczne przyczyny rozdzwisku między nimi nie zostały nigdy ujawnione, jednakże wydaje się, że Hadyna wołał się wycofać z kręgu zdominowanego przez charyzmatyczną, ale też bezkompromisową jasnowidzącą z Wisły. Poza tym znacznie bardziej interesowało go to, co rozumiał jako naukę przyszłości, niż ezoteryczne objawienia Pilchowej, nawet jeśli dotyczyły one oczekiwanej Nowej Ery.

Rozstanie miało jednak charakter pokojowy – Hadyna przekazał redakcję mężowi Agni, Janowi Pilchowi (1887–1975), a sam zamieszkał w budowanej wówczas „Izydzie”, willi Tomasz Ogierniana-Mańskiego (1889–1983), wzniesionej w miejscu wskazanym przez Pilchową jako szczególnie szczęśliwe. Tam zaczął wydawać kolejne publikacje książkowe składające się na Bibliotekę Wiedzy Duchowej, a przede wszystkim czasopismo „Wiedza Duchowa”, przekształcone potem w „Lotos. Miesięcznik poświęcony rozwojowi i kulturze życia wewnętrznego”⁸. Swoje prace kontynuował po przenosinach do Krakowa w drugiej połowie lat trzydziestych, gdzie od początku otaczała go aura niezwykłego myśliciela, astrologa, a nawet maga. Wspólnie z Marią Florkową (1892–1972)⁹, pisarką, znawczynią symboliki kamieni szlachetnych i pasjonatką magii, zajmowali mieszkanie przy ulicy Grodzkiej nieopodal Wawelu. Pozostali w żywym kontakcie z Wisłą, gdzie spędzali prawie każde lato. Rodzina i znajomi traktowali ich jak małżeństwo. Charakter ich związku okazał się jedną z najpilniej strzeżonych tajemnic – bowiem dopiero po ich śmierci okazało się, że nigdy nie zawarli formalnego ślubu.

⁸ Por. S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 60.

⁹ Florkowa swoją najbardziej znaną powieść wydrukowała pod pseudonimem, zob. J. Garuda, *Pod powierzchnią życia*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1937. Do dzisiaj popularnością cieszy się jej książka o kamieniach szlachetnych, M. Florkowa, *Tajemnice szlachetnych kamieni*, przedm. T. Zori, Wisła 1938.

Hadyna bardzo dbał o to, by publikowane w tych czasopi-smach teksty odwoływały się do badań naukowych, nawet jeśli miały one charakter kontrowersyjny. Sam pozostawał ciągle na drugim planie i nie łatwo dotrzeć do autorskich tekstów podpisanych jego imieniem i nazwiskiem, pseudonimem czy choćby inicjałami. Najwięcej o jego poglądach dowiadujemy się z not redakcyjnych zamieszczanych na początku każdego numeru, które – jak możemy się domyślać – wyszły spod jego pióra. W pierwszym zeszycie „Lotosu” przedstawiał wizję holistycznej nauki, którą zamierzał propagować:

Wagę największą kładziemy na dwie rzeczy: na zaznajamianie czytelników ze zjawiskami i zdarzeniami, wykraczającymi poza ramy codzienności, ale stwierdzone przynajmniej warunkowo co do swej prawdziwości, oraz na podawanie wyjaśnień takich zjawisk wedle hipotez w danym przypadku najtrafniejszych. Poza tym uważamy za pożądane podawanie w zwięzłych referatach głównych tez doktryn, zaliczanych do tzw. wiedzy ezoterycznej. Nie ma to oczywiście na celu propagowania tej lub tamtej doktryny, lecz bezstronne przedstawienie jej zasad, ze wskazaniem jej stron wartościowych dla rozwoju duchowego lub jej punktów słabych czy błędnych [...]. Z tego również stanowiska może stanowisko nasze przedstawiać wartość zarówno dla parapsychologa, jak dla teozofa, różokrzyżowca, hermetryka, poważnego spirytysty, astrologa, fizjologa, naturalisty, archeologa, historyka, nawet dla filozofa i lekarza¹⁰.

Te szerokie ezoteryczne zainteresowania Hadyny potwierdziły jego liczne kontakty z reprezentantami nowej nauki:

Jak niegdyś wokół Ochorowicza, tak później wokół stryja zgrupowało się wielu ciekawych ludzi, pozostając z nim w kontakście osobistym lub korespondencyjnym. Z tej grupy „Lotosu” przypominam sobie prof. Józefa Świtkowskiego (Uniwersytet Lwowski), prof. Wincentego Lutosławskiego (Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie), słynnego filozofa, następnie prof. Michała Kamińskiego, wybitnego astronoma, znanego z prac obejmujących mechanikę nieba, prof. Juliana Aleksandrowicza (Uniwersytet Jagielloński), dr C.G. Junga (Zurych),

¹⁰ *Od Redakcji*, „Lotos” 1936, z. 1, s. 1–2.

prof. Roberta Assagioli, dyr. Instytutu Terapii Psychicznej w Rzymie, dr Issbernera Haldane (Berlin), dr Arundale (Madras), Tomiry Zori (Rumunia), Alicji Bailey (Londyn), Wandy Dynowskiej i Maurycego Frydmana (Indie), Marii Szpyrkówny, Kazimierza Chodkiewicza, Wilama Horzycy, Heleny Witkowskiej, Tomasza Ogiermana-Mańskiego¹¹.

Od marca 1935 r. do tytułu „Lotosu” została dodana informacja, że jest to również „Przegląd Metapsychiczny. Organ Towarzystwa Parapsychicznego im. Juliana Ochrowicza we Lwowie”. Natomiast we wstępie (podpisanym „Redakcja”) do zeszytu 5 tegoż roku działania czasopisma zostały przedstawione jako kontynuacja Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych Mieczysława Geniusza (1853–1920) i związanych z projektem tego ruchu dążeń do propagowania idei braterstwa, odrodzenia i wyzwolenia – nie tylko narodu polskiego, ale też całej ludzkości¹². W latach kolejnych „Lotos” pełnił funkcję pisma zawierającego syntezę nauk ezoterycznych. Nie ulega wątpliwości, że ta działalność Hadyna była z jednej strony podsumowaniem trendu zapoczątkowanego przez Ochrowicza, a z drugiej – zwiastunem poszukiwań naukowych, które znalazły swoje spełnienie dopiero w nurcie New Age’u.

Już w czasie swojej młodości Hadyna zaczął gromadzić księgozbiór, który wypełnił potem jego krakowskie mieszkanie. Jak pisał Stanisław Hadyna, krążyły legendy o tej bibliotece:

[...] pełnej białych kruków i tajemniczych ksiąg z zakresu wiedzy tajemnej, ezoteryzmu, magii, orientalistyki, filozofii Indii, egiptologii – w różnych językach, z czego większość po niemiecku i angielsku, czasem po francusku, a nieliczne po polsku (przeważnie tłumaczenia z języków obcych)¹³.

¹¹ S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 63–64. Na marginesie tych rozważań warto wspomnieć o ostatnim spośród wymienionych, czyli Tomaszu Ogierman-Mańskim. Drugie, polskie nazwisko przyjął on w latach 1920–1930, by uniknąć ciągłych posądzeń o niemieckie pochodzenie i podkreślić swoją tożsamość.

¹² Redakcja, *Idziemy naprzód!*, „Lotos” 1935, z. 5, s. 129–133.

¹³ S. Hadyna, *Przez okna czasu...*, s. 47.

Jan Hadyna prenumerował też rozmaite ezoteryczne czasopisma, w których spotkać można jego odręczne notatki i zakreślenia. Niestety po jego śmierci księgozbiór uległ rozproszeniu¹⁴.

Przynajmniej od 1924 r. Hadyna prowadził dzienniki, a w każdym razie z tego właśnie roku pochodzi pierwszy zachowany brulion¹⁵. Nie robił tego jednak systematycznie – bywają lata, kiedy wpisów jest więcej, ale są też roczniki podsumowane na zaledwie jednej stronie. Duża chaotyczność zapisów i fakt, że niektóre zeszyty były prowadzone równolegle w tym samym czasie przyczyniają się do licznych problemów w odczytaniu tych dokumentów. Wiele adnotacji nie ma dokładnej daty. Przedwojenny zbiór urywa się na 1937 r., z czasów późniejszych zachowało się jeszcze kilka brulionów, sięgających lat pięćdziesiątych.

Ten swoisty dziennik duszy został spisany w bardzo specyficzny sposób, próżno w nim bowiem szukać typowych dla literatury pamiętnikarskiej informacji o życiu codziennym, znajomych czy odbywanych spotkaniach. Hadyna wołał notować refleksje, dotyczące swoich poszukiwań, odkryć i rozlicznych wątpliwości. Niekiedy wprowadzał relacje pisane w 3 osobie liczby pojedynczej, w których „Jan” (czyli on sam) staje się po prostu jednym z bohaterów snutej opowieści, widzianej z dystansu i jakby bez osobistego zaangażowania. Wprowadzał też narracje pisane w stylu opowieści mitycznych, jednak bez wyraźnego początku i zakończenia, które wydają się fragmentami jakichś większych zaginionych lub tylko projektowanych, literackich całości.

Dodatkową trudność w odczytaniu i analizie dziennika Hadyny wprowadzają różne sposoby kodowania notatek, do których przede wszystkim należy stenografowanie wpisów (np. prawie cały pierwszy brulion datowany na 1924 r. został stenografowany), zdarzają się też notatki w języku greckim, a nawet w jakimś alfabecie magicznym, którego proveniencja jest nieznana. Hadyna swoje zapiski opatrywał symbolami

¹⁴ *Ibidem*, s. 87–88.

¹⁵ Z czasów przedwojennych zachowało się siedem brulionów. Pierwszy rozpoczyna zapis datowany na 17 lutego 1924 r. Ostatni zeszyt zawiera zapiski z 1937 r. Materiały te są wciąż opracowywane.

astrologicznymi¹⁶ i alchemicznymi, czasami wprowadzał schematyczne ryciny. Nie wszystkie wpisy zostały wykonane tym samym charakterem pisma – być może autor stosował bardzo popularne w międzywojniu tzw. pismo automatyczne. Należy jeszcze dodać, że w jego dziennikach można znaleźć również krótkie notki niewątpliwie wprowadzone przez innych autorów, niestety anonimowe.

Motywy przewodnim w tych dziennikach pozostaje chrześcijaństwo, o czym świadczą choćby liczne biblijne sigła, które odsyłają do tekstów stanowiących podstawę medytacji Hadyny i grupy jego przyjaciół. Trzeba jednak podkreślić, że zarówno lektury biblijne, jak i inne treści chrześcijańskie były przez niego zawsze interpretowane ezoterycznie, a nawet gnostycko, a w konsekwencji skrajnie indywidualistycznie. Chętnie odwoływał on się również do teozoficznie ujmowanych reguł filozofii wieczystej, w kontekście której szukał jedności różnych symboli i wątków religijnych¹⁷. W takim duchu opisywał on własne doświadczenia duchowe, np. obchody Wielkanocy z 1926 r. w czasie wędrówki w góry z przyjaciółmi:

Święto Zmartwychwstania. Tematem przewodnim była ewang. [elia] Łukasza rozdz. 24. W przepięknym ustroniu rozmodliła się dusza nasza gorliwa, wielbiąc niepojętą siłę Golgoty i cud Zmartwychwstania, łącząc się z całym istnieniem w dziękczynieniu radosnym. Na koniec głęboka prośba, byśmy w znaku św. Krzyża i św. Swastyki zwycięsko odparli wszelkie pokusy złego i prawdziwie zmartwychwstali, spełniwszy wiecznie misję Życia¹⁸.

¹⁶ Astrologia jest w tych dziennikach jednym z fundamentalnych systemów interpretowania świata. Wiadomo, że w latach trzydziestych Hadyna wygłosił w Krakowie wykład *Renesans astrologii* jako reprezentant i sekretarz Towarzystwa Metapsychicznego. Warto jeszcze wspomnieć, że po wojnie Hadyna był znany ze swych horoskopów, na tym etapie badań trudno jednak stwierdzić, u kogo uczył się tej sztuki.

¹⁷ Na marginesie fragmentów *Mądrości odwiecznej* Annie Besant, zawierającej podstawy perenialistycznego odczytania treści religijnych, a drukowanej w „Przeglądzie Teozoficznym”, który Hadyna prenumerował, zachowały się jego liczne podkreślenia, które wskazują, że był to tekst czytany przez niego ze szczególną uwagą.

¹⁸ Dziennik Jana Hadyny, 1926 [ok.], rps, zbiory prywatne.

Refleksje nad chrześcijaństwem bywały niekiedy odniesione do polskich tradycji mesjanistycznych. Hadyna uważał bowiem, że wykładnia religii znajdująca się w pismach Wieszców jest interpretacją najbliższą prawdy: „Chodzimy koło skarbów – i szukamy Bogów! – w świecie – za granicą – a mamy Boga w Domu! «potężniejszego» niż inne”¹⁹. Z czasem w jego zapiskach pojawia się coraz więcej wątków magicznych, a także nawiązujących do religii wschodnich – Hadyna wspomina o mądrościach Indii, a przede wszystkim o naukach buddyzmu. Jednakże nawet w kontekście określonym przez cytowane w jego dziennikach hasło „Ex Oriente lux” elementy chrześcijańskie pozostają wiódące. Te przekonania Hadyna potwierdził w swojej działalności w Towarzystwie dla Badań Chrześcijaństwa Różokrzyżowego, zainicjowanego przez braci Chobotów²⁰.

Przedwojenna działalność Hadyny była zogniskowana wokół oczekiwań Nowej Ery i związanej z nią duchowej przemiany. Po wojnie starał się kontynuować te działania. Przede wszystkim próbował jeszcze wrócić do wydawania „Lotosu”, ukazały się jednak tylko cztery numery tego pisma. W latach sześćdziesiątych pełnił funkcję sekretarza krakowskiego oddziału Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej. Nawiązał kontakt z Wandą Dynowską (1888–1971), którą gościł w czasie jej podróży do Polski w 1960 i 1969 r. U progu lat siedemdziesiątych zachorował na białaczkę. Leczył go profesor Julian Aleksandrowicz (1908–1988), jednak kuracja zniszczyła wątrobę. Zmarł w domu 17 stycznia 1971 r.

¹⁹ *Ibidem* (wpis bez daty dziennej).

²⁰ L. Chajm, *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*, Warszawa 1984, s. 484–485.

JAROSŁAW TOMASIEWICZ

Uniwersytet Śląski

PRZEMYSŁAW SIERADZAN

Uniwersytet Gdański



WŁODZIMIERZ TARŁO-MAZIŃSKI –
EZOTERYCZNY INDYWIDUALISTA

Uwagi wstępne

Włodzimierz (właśc. Zygmunt Włodzimierz) Tarło-Maziński jest dziś postacią niemal zupełnie zapomnianą i rzadko budzi zainteresowanie nawet najbardziej wnikliwych badaczy doktryn okultystycznych. Panorama polskiej kultury ezoterycznej nie będzie jednak pełna bez uwzględnienia tej indywidualności. Tarło-Maziński nie tylko zaszczerpił i rozpropagował na polskim gruncie wiele wcześniej nieznanymi koncepcji i idei, ale i prowadził bogatą korespondencję z zagranicznymi ezoterykami, skupił wokół siebie grono uczniów oraz zgromadził jedną z największych w Polsce bibliotek ezoterycznych.

Rozległość dorobku Tarły-Mazińskiego jest doprawdy zadziwiająca. Zainteresowania tego intelektualisty z jednej strony obejmowały inżynierię, radiotechnikę i nauki wojskowe, zaś z drugiej – filozofię, duchowość, okultyzm, nauki polityczne i społeczne. We wszystkie te dziedziny wniósł on istotny wkład,

który nie zawsze był w pełni doceniany przez potomnych. Przedmiotem rozważań w niniejszym rozdziale będzie ewolucja przekonań ezoterycznych i społeczno-politycznych Tarły-Mazińskiego (w jego przypadku tych sfer nie sposób traktować rozłącznie), ze szczególnym uwzględnieniem stworzonej przez niego polskiej odmiany doktryny synarchizmu.

Działalność i myśl Tarły-Mazińskiego charakteryzują się synkretyzmem (Ludwik Hass słusznie określa go jako „syntetycznego okultystę”)¹. W swojej twórczości i aktywności ten niekonwencjonalny myśliciel okultystyczny czerpał z wielu źródeł i jednoznaczne przyporządkowanie go do któregośkolwiek nurtu czy doktryny wydaje się niemożliwe. Wśród najistotniejszych inspiracji wymienić można mesjanizm, doktrynę Różokrzyża, wolnomularstwo (przede wszystkim martynizm) a także Agni-Jogę – doktrynę ezoteryczną stworzoną przez Jelenę (1879–1955) i Nikołaja Roerichów (1874–1947). Niestety myśliciel ten nie pozostawił po sobie żadnej książki ezoterycznej własnego autorstwa o charakterze programowym, nie udało się również odnaleźć żadnych pamiętników, w wyniku czego jego światopogląd można odtworzyć jedynie na podstawie artykułów prasowych, manifestów oraz nielicznych i skąpych relacji współpracowników czy korespondentów.

Szczególnie interesującym i oryginalnym wątkiem twórczości Tarły-Mazińskiego jest polski wariant myśli synarchistycznej. Sam termin „synarchia” rozumiany w kontekście okultystycznym² został stworzony przez francuskiego ezoteryka Alexandre’a Saint-Yves’a, Markiza d’Alveydre’a (1842–1909), którego koncepcje wywarły znaczny wpływ na różne nurty ezoteryczne, doktryny polityczne i teorie spisku, a także mistrza duchowego założyciela zakonu martynistów Gerarda Encausse’a (1865–1916,

¹ L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1993, s. 251.

² Jacek Bartyzel pisze, że pojęcie „synarchia” w prostym, opisowym i pozbawionym wymiaru ezoterycznego znaczeniu rządów kilku osób po raz pierwszy użyte zostało przez duchownego anglikańskiego Thomasa Stackhouse’a (1677–1752) w opublikowanym przezeń w 1737 r. w Londynie dziele: *New History of the Holy Bible from the Beginning of the World to the Establishment of Christianity*; zob. J. Bartyzel, *Ideopolityczna zagadka synarchizmu*, „Ideopolityka” 2012, nr 1, s. 19–36.

posługującego się pseudonimem Papus). To Saint-Yves d'Alveydre sformułował po raz pierwszy popularną w kręgach konspirologiczno-okultystycznych koncepcję Pustej Ziemi, zakładającej istnienie krainy o nazwie Agartha, która miała być zamieszkiwana przez rasę starożytnych mędrców-Mahatmów, rozciągających opiekę nad ludzkością, kierującą historią zza kulis i kontrolującą potajemnie światowych przywódców za sprawą telepatycznych przekazów. Koncepcja ta została opisana w opublikowanej w 1886 r. pracy *Mission de l'Inde en Europeä* (*Misja Indii w Europie*)³. Szerokie rzesze polskich czytelników zostały zaznajomione z koncepcją Agarthę za sprawą twórczości literackiej Ferdynanda Ossendowskiego, który opisał tajemniczy ląd w swojej powieści *Ludzie, zwierzęta i bogowie* (inny tytuł *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*)⁴.

W koncepcji Saint-Yves'a d'Alveydre'a synarchia jest wizją historiozoficzną i zarazem idealnym ustrojem społecznym mającym u swych podstaw wolę starożytnych mędrców zamieszkujących Agarthę, umożliwiającym właściwe zorganizowanie trzech najważniejszych wymiarów życia społecznego, do których zaliczał edukację, prawo i gospodarkę. Synarchia wyraża się we współistnieniu dwóch ośrodków decyzyjnych w państwie: autorytetu (odpowiedzialnego za sferę kultury i sprawiedliwości) oraz władzy (w której gestii pozostają sfery administracji, finansów i polityki zagranicznej). Później pojęcie to funkcjonowało w różnorodnych, zupełnie odmiennych od siebie kontekstach – we Francji do koncepcji tej odwoływali się zarówno zwolennicy technokratycznego rządu światowego, jak i autorzy konspirologicznej literatury antymasońskiej, natomiast w Meksyku hasło synarchii wypisali na sztandarach aktywiści ludowo-katolickiego ruchu chłopskiego o nazwie Narodowa Unia Synarchistyczna⁵.

³ A. Saint-Yves d'Alveydre, *Misja Indyj w Europie. Misja Europy w Azji*, oprac. K. Chobot, Katowice 1921.

⁴ F.A. Ossendowski, *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*, Warszawa 1925, zob. także polską powieść okultystyczną W. Montyhera, *Atlantyda i Agharta*, Warszawa 1935.

⁵ J. Bartyzel, *Ideopolityczna zagadka synarchizmu...*

1. Życie Włodzimierza Tarło-Mazińskiego

Zygmunt⁶ Włodzimierz Tarło-Maziński urodził się 28 (Ludwik Hass podaje 20) kwietnia 1889 r. w Brodziejcinie, powiat ciechanowski (u Ludwika Hassa – Borzęcin) w Królestwie Polskim (tzw. kongresowym), wchodzącym w skład Imperium Rosyjskiego, jako syn inżyniera budowlanego Władysława i Stefanii (z domu Lewandowska)⁷. Pierwszy okres biografii tego nadzwyczaj wszechstronnego człowieka związany jest przede wszystkim z wojskowością i techniką radiową, do której pionierów na ziemiach polskich się zaliczał. Tarło-Maziński okres swojej młodości spędził w Rosji – ukończył studia inżynierskie w Pawłowskiej Szkole Wojskowej, a następnie w Oficerskiej Szkole Elektrotechnicznej w Piotrogradzie w przededniu upadku imperium carskiego. Po ukończeniu uczelni służył w armii rosyjskiej jako radiotelegrafista oraz wykładowca elektrotechniki i radiotechniki⁸.

Jesienią 1917 r. późniejszy ideolog synarchizmu przeszedł do I Korpusu Polskiego w Rosji, w którym służył jako oficer w stopniu kapitana i zarazem komendant działającej przy tej formacji szkoły radiotelegraficznej. Jak pisze Wojciech Roszkowski, dowódca korpusu generał Józef Dowbór-Muśnicki (1867–1937) miał później wspominać, że „[Tarło-Maziński] grawitował do bolszewizmu, nie wykonał jakiegoś rozkazu i znikł”⁹. Po tym tajemniczym zniknięciu odnalazł się w Lublinie w 1918 r., gdzie objął stanowisko szefa oddziału techniki wojskowej Sztabu Generalnego Wojska Polskiego. W 1919 r. przeszedł do rezerwy. Po odejściu z wojska napisał kilka podręczników dotyczących radiotechniki, a także ukończył kurs wyższej administracji państwowej przy Uniwersytecie Warszawskim oraz kurs dyplomatyczno-konsularny przy Szkole Nauk Politycznych w Warszawie¹⁰.

⁶ Tarło-Maziński nie używał pierwszego imienia.

⁷ L. Hass, *Masoneria polska XX wieku...*, s. 251; J. Kubiатовski, *Włodzimierz Maziński-Tarło* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 20, Wrocław 1975, s. 301.

⁸ J. Kubiатовski, *Włodzimierz Maziński-Tarło...*

⁹ W. Roszkowski, *Synarchiści Polski międzywojennej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 5–6, s. 262.

¹⁰ J. Kubiатовski, *Włodzimierz Maziński-Tarło...*

Tarło-Maziński przez wiele lat był pracownikiem oświaty. Pełnił funkcję inspektora szkolnego okręgu białostockiego, także dyrektora i wykładowcy licznych gimnazjów i liceów, w których prowadził zajęcia z różnorodnych przedmiotów – zarówno ścisłych, jak i humanistycznych¹¹. W 1933 r. uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim stopień naukowy doktora filozofii na podstawie dysertacji *Zagadnienia reformy wojskowości w Polsce na tle trzynastoletniej wojny pruskiej*.

Początki zainteresowania Włodzimierza Tarły-Mazińskiego problematyką okultyzmu datują się na okres jego pobytu w przedrewolucyjnym Piotrogradzie (będącym wówczas Mekką ezoteryzmu), gdzie utrzymywał ożywione kontakty ze środowiskami różokrzyżowców. Podczas inicjacji różokrzyżowej przybrał imię zakonne Se-Amon-Re¹². Późniejsze poglądy polskiego ezoteryka wskazują, że jego pobyt w Rosji sprzyjał również intensywnej lekturze dzieł rosyjskich kosmistów, zwłaszcza Władimira Sołowjowa (1853–1900) z jego ideą wszechjedności, bogoczo-wieczności i koncepcją teokracji¹³. Już po powrocie do Polski, w latach dwudziestych XX w., prowadził aktywną działalność w Polskim Instytucie Mesjanistycznym im. Hoene-Wrońskiego¹⁴; założył związaną z instytutem warszawską Księgarnię Filozoficzną „Sędziwój-Wroński”, będącą znanym miejscem spotkań warszawskiego środowiska ezoterycznego i zarazem czytelnią literatury ezoterycznej (miała ona swoją siedzibę w nieistniejącym już budynku przy ulicy Długiej), redagował także pismo „Wiedza Filozoficzna”, w którym propagowano idee teozofii, mesjanizmu oraz duchowość Indii. Był także związany z Towarzystwem Miłośników Wiedzy i Przyrody, które według Wojciecha Roszkowskiego miało stanowić ekspozyturę różokrzyżowej organizacji AMORC w Polsce¹⁵.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Zob. P. Tomaszewski, *Synarchizm w Polsce* [w:] *Encyklopedia „białych płam”*, kom. nauk. H. Kiereś, przewodn. et al., Radom 2006, s. 47.

¹³ Por. np. G. Przebinda, *Włodzimierz Solowjow wobec historii*, Kraków 1992.

¹⁴ Zob. W. Roszkowski, *Mesjanizm a masoneria okultystyczna w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 2, s. 209.

¹⁵ Zob. *idem*, *Synarchiści Polski...*, s. 262–263 i *Mesjanizm a masoneria...*, s. 209; J. Kubiatiowski, *Włodzimierz Maziński-Tarło...*

W okresie przedwojennym Włodzimierz Tarło-Maziński nawiązał kontakt korespondencyjny z Jeleną Roerich. Podjął nieudaną próbę uzyskania jej zgody na dokonanie przekładu na język polski ksiąg Agni-Jogi¹⁶. Usiłował także – bezskutecznie – zainteresować rosyjską pisarkę i medium swoimi wynalazkami.

Włodzimierz Tarło-Maziński wymieniany jest kilkakrotnie w korespondencji Błażeja Włodarza (1896–1979). Z listów pisanych przez Włodarza wynika, że już przed wojną Tarło-Maziński był aktywnym uczestnikiem ruchów ezoterycznych. W jednym z listów za pośrednictwem Błażeja Włodarza prosił o przekazanie pozdrowień dla Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), nestora polskich ezoteryków nawróconego później na katolicyzm¹⁷. W już powojennym liście adresowanym do wybitnego antropozofa i astrologa Roberta Waltera (1908–1981) Włodarz pisał o ogromnym księgozbiornie ezoterycznym zgromadzonym przez Tarła-Mazińskiego, który został jednak w 2/3 rozkradziony po jego śmierci¹⁸. Z kolei Walter w liście adresowanym do Włodarza ubolewał, że Tarło-Maziński niewiele pisał i nie pozostawił po sobie wspomnień, choć znał bardzo wielu okultystów i mógłby o nich wiele ciekawego opowiedzieć¹⁹. Włodarz w swoim późniejszym liście potwierdził opinię Waltera o niechęci Tarły-Mazińskiego do pisania wspomnień i autobiografii²⁰.

Od połowy lat dwudziestych XX w. Tarło-Maziński głosił idee synarchizmu francuskiego, interpretowanego w duchu francuskiego zakonu martynistów; wiele wskazuje na to, że z ideami tymi zetknął się po raz pierwszy w okresie współpracy z ezoterykiem

¹⁶ Na ten temat zob. szerzej M. Rzeczycka, P. Sieradzan, *Międzynarodowa afera z tajemną księgą w roli głównej (Warszawa–Naggar–Wisła–Asunción: 1936–1938)* [w:] *Magia ksiąg – Księgi magii. Księga jubileuszowa poświęcona profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska, U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017, s. 159–178.

¹⁷ List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 4 czerwca 1936 r., mps, zbiory prywatne fundacji Ramana Dom.

¹⁸ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 11 grudnia 1969 r., mps, zbiory prywatne fundacji Ramana Dom.

¹⁹ List Roberta Waltera do Błażeja Włodarza, 6 grudnia 1966 r., rps, zbiory prywatne fundacji Ramana Dom.

²⁰ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 4 stycznia 1967 r., mps, zbiory prywatne fundacji Ramana Dom.

i znawcą hinduizmu Józefem Jankowskim (1865–1925) w ramach Polskiego Instytutu Mesjanistycznego – Józef Jankowski był prawdopodobnie pierwszym polskim myślicielem, który głosił idee synarchii rozumianej jako forma ideokracji – władzy ludzi, podążających za najwyższą zasadą²¹. Tarło-Maziński był założycielem i prezesem (pod koniec lat trzydziestych XX w., zgodnie z duchem czasów, posługiwał się tytułem „Wódz”) powstałego 21 maja 1924 r. Polskiego Związku Synarchicznego (w 1928 r. przemianowanego na Związek Synarchiczny), a także redaktorem naczelnym czasopisma „Synarchista” ukazującego się z przerwami w latach 1926–1939. Siedzibą organizacji był dom w Warszawie przy ulicy Brackiej 18. Związek Synarchiczny miał złożoną, wielopoziomową strukturę przypominającą organizację wolnomularską – w jego obrębie funkcjonował zakonspirowany Związek Rycerstwa Duchowego, składający się z inicjowanych różokrzyżowców. W oficjalnej publicystyce działaczy synarchistycznych dominuje tematyka społeczno-polityczna – trudno dopatrzeć się tam wątków duchowych; wszystko wskazuje na to, że do wymiaru okultystycznego działalności organizacji dopuszczani byli tylko uczestnicy Związku Rycerstwa Duchowego, podczas gdy profani – szeregowi działacze synarchistyczni musieli ograniczyć swą aktywność jedynie do spraw społecznych i gospodarczych. Odwołania do sacrum i sfery pozaracjonalnej pojawiały się jednak niekiedy w twórczości publikowanej na łamach „Synarchy”, np. w wierszu Sławy Durst:

Synarchio, dla wielu jesteś niepojęta,
Synarchio, dla wielu Ty jesteś Rzecz Święta,
Z okrzykiem – precz nędza, ciemństwo, obłuda
Idziem Ład czynić i wolności cuda²².

Wśród czołowych polskich synarchistów Wojciech Roszkowski wymienia działaczy, takich jak: Jan Barchwic (zm. 1950) (sekretarz generalny), Marian Pajor (dyrektor zarządu głównego),

²¹ Zob. P. Tomaszewski, *Synarchizm w Polsce...*, s. 47; J. Tomaszewicz, *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej (1921–1935)*, Katowice 2012, s. 360–361.

²² S. Durst, ***, „Synarchista” 1938, nr 10. Numery „Synarchy” znajdują się w zbiorach Biblioteki Narodowej.

senatorowie Gustaw Dobrucki (1873–1943) i Stanisław Gaszyński (1875–1965), przedsiębiorca ubezpieczeniowy Antoni Doerman, entomolog i filozof Janusz Nadelwicz-Kremky, a także Wacław Kalabiński, Jerzy Kurczyński, Antoni Leparski (1874–1944), Leon Mikołajczak, Władysław Piotrowski, Wojciech Rzadkowski i Mieczysław Wilbik²³. Z organizacją współpracował, choć nie stał się jej członkiem, wspomniany już ezoteryk i tłumacz Błażej Włodarz²⁴. Tarło-Maziński miał też rzekomo szczyć się znajomością z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim (1886–1981) i żoną Piłsudskiego Aleksandrą Szczerbińską (1882–1963)²⁵.

Mało znanym i słabo zbadanym wątkiem z biografii Włodzimierza Tarły-Mazińskiego jest jego działalność w Ognisku Uświadczenia Narodowego, działającym w latach 1926–1935, które nawiązywało do twórczości i działalności kontrowersyjnego polskiego mартynisty orientacji nacjonalistycznej Mieczysław Geniusha (1853–1920)²⁶.

W 1932 r. Tarło-Maziński objął funkcję Imperatora i Wielkiego Mistrza Starożytnego Mistycznego Zakonu Róży i Krzyża (The Ancient Mystical Order Rosae Crucis – AMORC) w Polsce. Od 1934 r. był on przedstawicielem na Polskę Powszechnej Federacji Zakonów i Stowarzyszeń Inicjacyjnych (Federation Universalis Dirigens Ordines Societates Initiationis – FUDOSI), a w tym samym roku został zwierzchnikiem wielu grup ezoterycznych działających w Polsce. W swoim warszawskim mieszkaniu stworzył wówczas świątynię okultystyczną²⁷.

Komitet Organizacyjny Wielkiej Rady Konfederacji Synarchicznej powołano do życia 12 lutego 1938 r., odwoływał się on do idei panslawizmu. Na czele zrzeszenia formalnie

²³ Zob. W. Roszkowski, *Synarchiści Polski...*

²⁴ List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 4 czerwca 1936 r., mps, zbiory prywatne fundacji Ramana Dom. Zob. także rozdział: P. Sieradzan, M. Rzeczycka, *Błażej Włodarz – zapomniany Mistrz ze Złotokłosa* w niniejszym tomie.

²⁵ T. Krok, *Antymasońska komórka Episkopatu Polski w świetle badań i dokumentów (1946–1952)*, Gdynia–Kraków 2015, s. 204.

²⁶ Zob. W. Roszkowski, *Mesjanizm a masoneria...*, s. 223; zob. także rozdział A. Świerżowska, *Mieczysław Geniusz – „dziejowy duch Polski” w ezoterycznych poszukiwaniach Mędrca z Port-Saidu* w niniejszym tomie.

²⁷ Zob. P. Tomaszewski, *Synarchizm w Polsce...*, s. 47.

stał Jerzy Kurczyński, lecz rzeczywistym liderem („Wodzem” i „Twórcą Ruchu”) pozostał Tarło-Maziński, głoszący w tym okresie konieczność zjednoczenia wszystkich ludów słowiańskich w ramach Słowiańskiej Rzeczypospolitej Synarchicznej.

Włodzimierz Tarło-Maziński uczestniczył w kampanii wrześniowej 1939 r. w randze majora wojsk łączności, potem wyemigrował do Francji (po wyjeździe „Wodza” na czele działającego w konspiracji ruchu synarchicznego stał Stanisław Pachnowski, przedwojenny prezydent Włocławka)²⁸. Z kolei według biogramu Tarły-Mazińskiego sporządzonego przez funkcjonariuszy tzw. „antymasońskiej komórki” Episkopatu Polski W. Auleytnera (pseudonim „U”) i L. Tyborowskiego, cytowanego przez Tomasza Kroka, Tarło-Maziński miał w 1939 r. ewakuować się ze sztabem do Rumunii, gdzie zrzucił mundur, aby uniknąć internowania, po czym udał się samochodem do Francji. Według notatki miał zaoferować swoje usługi Władysławowi Sikorskiemu (1881–1943), który jednak nie był nimi zainteresowany. Później Tarło-Maziński mieszkał podobno w hotelu w Grenoble na koszt rządu polskiego. Według innej notatki autorstwa Auleytnera Tarło-Maziński miał narzekać na „klikę Sikorskiego”, która odsunęła go od władzy, a zarazem chwalić się doskonałymi warunkami życia we Francji (posiadaniem własnego samochodu)²⁹. Pewne natomiast wydaje się to, że we Francji był współzałożycielem i członkiem nieregularnej polskiej loży wolnomularskiej „Kopernik” (La Loge Mère de Pologne), gdzie pełnił funkcję II Dozorcy³⁰.

W 1945 r. Tarło-Maziński powrócił do Warszawy, rozpoczynając pracę w Departamencie Konsularnym Ministerstwa Spraw Zagranicznych i obejmując stanowisko prezesa Komitetu Opieki

²⁸ Zob. L. Hass, *Masoneria polska XX wieku...*, s. 251.

²⁹ T. Krok, *Antymasońska komórka...*, s. 200–201, 204. Z kolei zdaniem Ludwika Hassa w okresie emigracji Tarło-Maziński służył w randze pułkownika w sztabie generalnym generała Sikorskiego, z której to służby zwolniony został w 1940 r., po czym pracował jako wykładowca Polskiego Gimnazjum i Liceum im C. Norwida w Villard de Lans koło Grenoble, L. Hass, *Masoneria polska XX wieku...*, s. 251.

³⁰ T. Cegielski, *Macierzysta loża Polski „Kopernik” (Copernic) na Wschodzie Paryża. 70 lat historii 1939–2009*, „Ars Regia. Rocznik Poświęcony Myśli i Historii Wolnomularstwa” 2010, r. 12, nr 19, s. 250–264.

nad Polakami za Granicą, pełnione przezeń w latach 1945–1947. W latach 1947–1951 wykładał w warszawskim Liceum Techniczno-Chemicznym. W latach 1951–1954 pełnił funkcję kierownika działu teleelektryki w Polskim Komitecie Normalizacyjnym³¹.

Warty odnotowania jest fakt, że według cytowanej notatki Tarło-Maziński miał zostać ściągnięty do Polski przez Stefana Jędrzychowskiego (1910–1996) i typowany na zastępcę przewodniczącego Stronnictwa Demokratycznego Wincentego Rzymowskiego (1883–1950)³². Funkcji tej nie objął, wstąpił natomiast do Polskiej Partii Socjalistycznej, która w grudniu 1948 r. weszła w skład Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Przewodniczył lokalnej strukturze Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego i aktywnie działał w Okręgowym Komitecie Frontu Jedności Narodu Warszawa-Północ³³. W latach 1947–1949 był także prezesem Towarzystwa Gniazd Sierocych i Wiosek Kościuszkowskich³⁴.

Na przełomie 1948–1949 Tarło-Maziński z powodu prowadzenia działalności ezoterycznej przez 3 miesiące przebywał w więzieniu. Tyborowski pisał, że Maziński wykorzystywał swoją prezesurę w Instytucie Filozoficznym do ukrywania polskiej ekspozytury różokrzyżowej AMORC i masonerii okultystycznej BO-YIN-RA. Wspominał także, że Tarło-Maziński stał na czele polskich martynistów i miał w środowiskach okultystycznych opinię rozpustnika, a w latach 1946–1947 organizował sporadyczne spotkania ekspozytury AMORC. Zarazem autor notatki opisywał go jako osobę ostrożną w działaniu, która mimo skłonności okultystycznych uczęszcza na msze do kościoła, w szczególności na msze ciche, które w jego przekonaniu sprzyjają rozważaniom mistycznym³⁵. Na pytanie oficerów MBP o przynależność do masonerii miał jedynie się roześmiać. Podczas przesłuchania miał też zdradzić tożsamość inicjowanych

³¹ Zob. T. Krok, *Antymasońska komórka...*, s. 200–201.

³² *Ibidem*, s. 204.

³³ *Ibidem*, s. 200–201.

³⁴ *Zeszyty pedagogiczno-medyczne. Słownik pedagogów polskich i polskiej myśli pedagogicznej XIX i XX wieku*, red. M.J. Żmichowska, M. Pluskota, Wałbrzych 2015, s. 62 (seria „Prace Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości”, t. 35).

³⁵ T. Krok, *Antymasońska komórka...*, s. 200–201.

różokrzyżowców w Polsce. Bardzo trudno zweryfikować prawdziwość powyższych informacji³⁶.

Tarło-Maziński zmarł 1 czerwca (według Hassa 1 kwietnia) 1967 r. w Warszawie. Został pochowany na Powązkach Wojskowych w Warszawie. Na jego nagrobku widnieje wizerunek egipskiego sfinksa, symbole alfy i omegi oraz słowa „Nie szukajcie mnie tu, lecz w sercach swoich”.

2. Doktryna polskiego synarchizmu jako kreacja Włodzimierza Tarły-Mazińskiego

Poglądy Tarły-Mazińskiego trudno jest scharakteryzować. Jak na ezoteryka przystało, wolał pozostawać w cieniu, unikał manifestacyjnego prezentowania swych koncepcji w formie dzieł programowych³⁷. W wydawanym przez siebie miesięczniku „Wiedza Filozoficzna” rzadko zamieszczał własne teksty, z zasady ich nie podpisując. Zarazem wywierał olbrzymi wpływ na grono swych współpracowników, co poświadczał kult, jakim był otaczany w środowisku synarchistów. Jak pisano w „Synarchiście”: „Związek Synarchiczny uznał dra Tarło-Mazińskiego za wodza nie tylko Związku Synarchicznego, ale za wodza w znaczeniu dziejowym dla Polski dlatego, że ten tylko może spełnić zadanie wyprowadzenia narodu z impasu gubienia się w chaosie pomysłów, doktryn, poszukiwań, bałamuctw, kto trzyma w ręku klucz rozwiązań wszystkich problemów naszego życia zbiorowego”³⁸. Przyjąć można, że cała doktryna polskiego synarchizmu ukształtowała się pod wpływem Tarły-Mazińskiego, który był jej zarówno bezpośrednim, jak i pośrednim twórcą. Spróbujemy ją zrekonstruować.

Wbrew nazwie wskazującej na francuską proveniencję polski synarchizm stanowił oryginalną konstrukcję. Pamiętać należy, że d'Alveydre nie był filozofem ani myślicielem politycznym. Ograniczał się do niejasnych wzmianek, takich jak: „Nie

³⁶ *Ibidem*, s. 204.

³⁷ Katalog Biblioteki Jagiellońskiej zawiera jego pracę pt. *Elementarna radiotelegrafia i radiotelefonja z pobieżnym kursem elektrotechniki*, Warszawa 1917.

³⁸ Za: [b.a.], *Nowy „wódz”*, „Kurier Poznański” 1937, nr 571.

ma innej wolności, oprócz wolności w nieskończonej Przestrzeni, a nieskończona Przestrzeń [...] nie jest czymś innym niż Duchem Boga” czy „Nie ma innej równości, oprócz równości w prawie harmonii”³⁹. Pierwszą z nich można zinterpretować jako tezę, że wolność oznacza zgodność z Duchem Boga (czy wręcz posłuszeństwo wobec Niego), drugą – jako faktyczne uznanie hierarchii. Z mglistej wizji synarchicznego ustroju Agarthy Tarło-Maziński przejął – oprócz nazwy – najogólniejsze zasady: organicznej budowy społeczeństwa, odmiennej od Monteskiuszowej trójdzielności władzy oraz prymatu mędrców (dalekie echo Platonńskiej idei „rządów filozofów”)⁴⁰. Dopuszczał on też, jak się zdaje, prawdziwość teorii pustej ziemi i, co za tym idzie, realność Agarthy, pisał bowiem:

[...] wewnątrz ziemi zawiera coś cenniejszego niż to, co się znajduje na powierzchni. Jajo posiada wewnątrz zarodek, orzech – jądro; we wszystkich owocach znajdujemy, że istotę rzeczy, tj. rdzeń, stanowi to, co jest wewnątrz, natomiast zewnętrzna część jest tylko produktem wnętrza, osłoną, a więc rzeczą drugorzędną⁴¹.

Rzeczywistą ośnową polskiego synarchizmu była „filozofia absolutna” Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (1776–1853), której w tym miejscu warto poświęcić nieco uwagi. Hoene-Wroński wychodził od założeń filozofii Immanuela Kanta, a przede wszystkim rozróżnienia między światem fenomenalnym (Wiedza) a światem noumenalnym (Byt). Chciał jednak – wykorzystując metodę innego niemieckiego filozofa, skądinąd przez siebie krytykowanego, Georga W.F. Hegla – ten dualizm przewyciężyć poprzez syntezę wykorzystującą „rozum achrematyczny” (w dużym uproszczeniu – intuicyjny). Zarazem owa synteza miała być powrotem do pierwotnej jedności, co nadawało jej wymiar metafizyczny. Fundamentalna opozycja między Bytem

³⁹ A. Saint-Yves d'Alveydre, *Misja Indyj w Europie...*, s. 66–67.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 13–14, 24–30, 55. Por. także A. MacLellan, *Zaginiony świat Agharti*, przeł. K. Boniecki, Warszawa 1997, s. 44–47.

⁴¹ [W. Tarło-Maziński], *Głosy na czasie. Wnętrze Ziemi*, „Wiedza Filozoficzna” 1922, nr 4, s. 40. Czasopismo znajduje się w zasobach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej.

a Wiedzę manifestowała się w rozlicznych parach przeciwieństw: objawienia i doświadczenia, uczucia i poznania, Dobra i Prawdy, prawa boskiego i prawa ludzkiego, wreszcie prawicy i lewicy. Co istotne, rozdzierający świat antagonizm okazywał się nie walką Dobra ze Złem, ale konfliktem między dwoma niepełnymi, niedoskonałymi wariantami Dobra. Otwierało to drogę do jedności, umożliwiającej „powrót świata do Boga przez autokreację człowieka w Bogu”⁴². Człowiek miał własnymi siłami osiągnąć boskość, co oznaczało odrzucenie indywidualności fizycznej, a więc również nieśmiertelność⁴³.

Tarło-Maziński w pełni przyjął system Hoene-Wrońskiego⁴⁴. „Bajka historiozoficzna” zatytułowana *Bytek i Wiedek* stanowi niejako popularne streszczenie „filozofii absolutnej”, prezentując jako oś dziejów

prawospór dwóch władz istotnych życia i człowieka, władzy jego wiedzy i władzy bytowej, prawospór, wyrażający się dzisiaj zarówno indywidualnie, pod postacią walki w człowieku wiary (uczucia) i rozumu (poznania), jak i społecznie, pod postacią walki analogicznej dwu stronnictw naczelnych, prawicy i lewicy, stronnictwa prawa bożego i stronnictwa prawa ludzkiego⁴⁵.

Zarazem Tarło-Maziński bardzo dbał o uzgodnienie „filozofii absolutnej” z religią chrześcijańską. Namętnie polemizował z innymi systemami religijnymi (również z religijnym synkretyzmem), podkreślał, że „mała książeczka Ewangelii zawiera [...] milionkroć więcej wtajemniczeń niż wszystkie wtajemniczenia religii Starego Świata”, konkludował: „wszelkie szukanie [celu – J.T.] poza religią Chrześcijańską [...] jest rzeczą [...] wsteczną”⁴⁶. Nieprzypadkowo graficznym odzwierciedleniem

⁴² *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1985, s. 24–29

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Od Redakcji*, „Wiedza Filozoficzna” 1921, nr 1.

⁴⁵ [W. Tarło-Maziński], *Bytek i Wiedek albo huśtawka dziejowa*, „Wiedza Filozoficzna” 1922, nr 4, s. 4.

⁴⁶ [W. Tarło-Maziński], *Twierdza Trójcy św.*, „Wiedza Filozoficzna” 1921, nr 2, s. 2; [*idem*], *Chrześcijanizm i Reinkarnacja*, „Wiedza Filozoficzna” 1922, nr 5–6, s. 1–8.

syntezy przewyższającej opozycję między Bytem a Wiedzą, lewicą a prawicą miał być krzyż.

Przy pozorach prawowierności chrześcijaństwo było jednak faktycznie reinterpretowane w heterodoksyjnym duchu. Celem miał być „powrót [...] do wielkiej powszechności jednego Kościoła ludzkości”⁴⁷. Osoby Trójcy Świętej rozumiane były na gruncie wrońskańskim: „Ojciec, jako Byt, Syn, jako pochodna od Niego Myśl (Logos) i Duch Św., jako natychmiastowy zjaw idealnego życia, pochodzącego od Nich Obu i wynikającego z Ich harmonii”⁴⁸. Wyrażnie pobrzmiewał – wyprowadzony z Hoene-Wrońskiego, ale rozmiągający się z chrześcijańską doktryną łaski – wątek samozbawienia człowieka, bez aktywności którego świat pochłonąć miały siły Ciemności; paruzja okazywała się nieprzesądzona⁴⁹. Tarło-Maziński przeciwstawiał religiom ezoterycznym chrześcijaństwo, w którym „wtajemniczenie to błogosławione jest nie tylko [!] dla wybranych kapłanów, lecz dla wszystkich, którzy «mają oczy do widzenia» [wyróżnienie J.T.]” (warto jednak zwrócić uwagę na zastanawiającą końcówkę tego zdania)⁵⁰. W innym artykule pisał, że „zachowanie religii zewnętrznej staje się środkiem do wstąpienia w prawdziwy kościół Jezusa Chrystusa [wyróżnienie J.T.], który jest jej wewnętrznością”⁵¹. Kreśląc swą wizję Kościoła, Tarło-Maziński prezentował siedmiostopniową hierarchię, na której najniższym szczeblu („u wejścia do Świątyni”) zatrzymywali się ci chrześcijanie, którzy, „przywiązując się tylko do formy i do zewnętrzności, wpadają w bałwochwalstwo”. Natomiast

⁴⁷ [Idem], *Twierdza Trójcy św.*, „Wiedza Filozoficzna” 1921, nr 2, s. 4.

⁴⁸ *Ibidem*; zob. też [W. Tarło-Maziński], *Promień wiecznego koła*, „Wiedza Filozoficzna” 1922, nr 7–9.

⁴⁹ Taki wniosek można wyciągnąć z „bajki historiozoficznej” *Bytek i Wiedek...*, w której czytamy: „Zabawa taka głupia trwa długo [...] i grozi już katastrofą. Nie masz bowiem na świecie belki tak wytrwałej, by wreszcie od takiej huśtawki złośliwej nie zawałiła się i nie pogrzebała pod sobą synów tak niegodnych, lub by [...] nie pozbawiła ich ostatniej deski ratunkowej. Chwila zda się jest już bardzo krytyczna i czeka po raz ostatni na dobrą wolę człowieka”, [W. Tarło-Maziński], *Bytek i Wiedek...*, s. 4.

⁵⁰ [Idem], *Twierdza Trójcy św.*, s. 5.

⁵¹ [Idem], *Kilka rysów Kościoła wewnętrznego*, „Wiedza Filozoficzna” 1922, nr 7–9, s. 22.

do „kościół anty-Chrysta” zaliczał – kolejna znamienna wieloznaczność! – „tych, którzy zajmują się tylko literą martwą [wyróżnienie J.T.] Teozofii, Kabały, Alchemii, Medycyny tajemnej” (na równi zresztą z „faryzeuszami duchowymi”)⁵².

Z cytowanej wcześniej notatki informatora kościoła rzymskiego W. Auleytnera (choć dotyczyła ona późniejszego okresu) można się dowiedzieć, że:

Tarło-Maziński twierdził, że jest wyznawcą „Religii Kosmosu” – Boga, który przejawia się we wszechświecie, którego poznanie bliskie jest obecnie. Daje je nauka odkrywająca wszechenergię promienną i wszędzie obecną. Nauka, która prowadzi do „Tego Nieskończonego” to przede wszystkim astronomia, astrologia i matematyka [...] Chrystianizm jest według Tarły religią niepełną. On – Tarło – będąc kapłanem wszechreligii ma prawo być kapłanem każdej z dotychczasowych religii, a więc i chrystianizmu, ma on – jak twierdził – pozwolenie od najwyższych czynników Kościoła na sprawowanie władzy kapłańskiej i przyjmowanie komunii świętej bez spowiedzi [...]. Tarło twierdzi, że ma do odegrania rolę historyczną, nadszedł bowiem okres, kiedy kończy się wielki okres 2000 lat kroczący pod znakiem ryb i ludzkość wchodzi w okres barana [*sic!* – J.T., P.S.]. Chrystianizm musi się skończyć, a na jego miejsce powstanie nowa religia, której początek da nowe wcielenie Boga. Tym nowym wcieleniem, nowym Chrystusem jest on – Tarło-Maziński⁵³.

Religijno-filozoficzną koncepcję Wszechjedni próbowano przełożyć na praktykę życia społecznego, rozwijając polityczną doktrynę synarchizmu. Jej rdzeniem była oczywiście zaczerpnięta z filozofii Hoene-Wrońskiego fundamentalna zasada wszechogarniającej syntezy, stanowiącej zwieńczenie całego dotychczasowego dorobku ludzkości. Celem była harmonia „synarchizująca wewnątrz biegunowo różne dążności społeczeństwa, obejmująca w zgodnym już udziale wszystkie, zdawałoby się niesprzymierzalne, kierunki i dziedziny życia”⁵⁴. W dziedzi-

⁵² *Ibidem*, s. 23.

⁵³ Cyt. za: T. Krok, *Antymasońska komórka...*, s. 200–201.

⁵⁴ E. Szymonikowa, *Odwieczne miejsce i zadania*, „Synarchista” 1939, nr 10.

nie politycznej oznaczało to przewyższenie podziału między prawicą a lewicą⁵⁵.

Z tych pozycji synarchiści postulowali połączenie zalet monarchii i republiki, krytykując jednostronność demokracji. Z pogardą pisano o demokracji, że „pozostawia życie zbiorowe bez kierownictwa, samopas, na łup tendencji rozkładowych”⁵⁶. Sejm zdaniem synarchistów to ciało „przygodne, różnorodne w swym składzie, [...] niekompetentne”⁵⁷. „Przestarzałemu, niedorozwiniętemu” ustrojowi parlamentarno-demokratycznemu przeciwstawiano „zorganizowany i karny, jednym duchem owiany naród” i „ludzi opatrnościowych”, takich jak: Mussołini, Primo de Rivera, Piłsudski czy Poincaré⁵⁸.

Nie zwalczano jednak demokracji jako takiej, a tylko jej formę parlamentarną. Podkreślano, że „Źródłem władzy w państwie jest Naród. [...] ordynacja wyborcza winna się opierać na najszerszych demokratycznych podstawach i prowadzić do realizacji idei samorządu w najszerszym jej rozumieniu”⁵⁹. Synarchiści mocno akcentowali też konieczność zachowania wolności człowieka, a nawet uczynienia z niej fundamentu nowego ustroju⁶⁰. Tarło-Maziński pisał: „Człowiek rwie się do czynu, gdy jest wolny. [...] Wszelkie dążenia koszarowo-policyjne zabijają ducha. [...] Tylko w atmosferze wolności może przejawiać się twórczość”⁶¹. Dlatego synarchizm miał uwzględniać zarówno interes „pełnego organizmu narodowego”, jak i „część dla każdej jego odrębnej komórki, wolnego w swych przekonaniach i sumieniu obywatela”⁶².

⁵⁵ M.S.J., *Albo utonie albo wypłynie*, „Synarchista” 1934, nr 3. Symbolizować to miało ustanowienie Świętem Synarchicznym dnia 2 maja określanego jako „świadomy most pomiędzy Pierwszym i Trzecim Majem w wewnętrznej kosmicznej treści ludzkości”, [b.a.], *U wrót Drugiego Maja*, „Synarchista” 1939, nr 9.

⁵⁶ G.O.I., *Przykład Francji*, „Synarchista” 1934, nr 1.

⁵⁷ [b.a.], *Co dalej?*, Synarchista 1928, nr 3.

⁵⁸ [b.a.], *Zadania dziejowe Polski*, „Synarchista” 1928, nr 4; [Artykuł wstępny], „Synarchista” 1927, nr 2; [b.a.], *Co dalej?*...

⁵⁹ *Wybory i ordynacja wyborcza*, „Synarchista” 1928, nr 4.

⁶⁰ [b.a.], *Z wyżyn Związku Synarchicznego*, „Synarchista” 1939, nr 11; [b.a.], *Odezwa do Ludu! Orędzie Synarchiczne* Nr 3, „Synarchista” 1937, nr 9.

⁶¹ [b.a.], *Nic o nas bez nas*, „Synarchista” 1939, nr 4.

⁶² [b.a.], *Ultimatum dziejów na rok 1939*, „Synarchista” 1939, nr 1.

Takie stanowisko sprawiało, że symetrycznej krytyce poddawano również totalitaryzm. Totalizm oceniano jako formę przejściową, która jest wprawdzie lepsza od demoliberalizmu pod względem politycznym i gospodarczym, natomiast „społecznie jest formą szkodliwą i niebezpieczną, zabijającą wolność rozwojową społeczeństwa [...] oraz indywidualne prawa obywatelskie”⁶³. Jedność osiągnięta przez totalitaryzm miała być jednością sztuczną, pozorną, fałszywą, gdyż „nie jednoczy narodu ten, kto obozy koncentracyjne ustanawia i opozycję siłą brutalną gnębi, bo taki totalizm nie jest totalizmem, nie obejmuje całości, jest kłamstwem i zbrodnią dokonywaną na żywym ciele narodu”⁶⁴. „Synarchizm – pisano – nie jest totalizmem jako takim, gdyż nie uznaje osiągania celów zbiorowych przez przekreślanie indywidualności człowieka”⁶⁵. Dlatego, choć w faszyzmie włoskim dostrzegano pozytywne elementy, generalnie jednak oceniano, że jest niedostosowany do polskich warunków. Niemiecki nazizm zdecydowanie potępiano, widząc w nim totalitarny model „skoszarowanego człowieka dla Państwa” sprzeczny z ideałami synarchizmu⁶⁶.

Synarchistyczny projekt ustrojowy miał być alternatywą dla „zmumifikowanych recept ustrojowych” totalizmu i demoliberalizmu – jednak nie tyle jako wypośredkowana „trzecia droga”, co oczyszczona z wad synteza zalet obu systemów. „Synarchista” pisał, że „Synarchizm, nie będąc totalizmem czystym ani czystą demokracją, osiąga cele obu tych kierunków bez stosowania ich metod”⁶⁷. Wedle Hegłowskiej formuły liberalizm był tezą, totalizm – antytezą, zaś synarchizm – syntezą. Istotą tej syntezy miało być „zharmonizowanie wolnego człowieka z interesem zbiorowości” poprzez „współwładztwo, współzycie i współodpowiedzialność”⁶⁸. Miał to być „totalizm zorganizowanej

⁶³ G. Olechowski, *Patrzmy prawdzie prosto w oczy*, „Synarchista” 1937, nr 7.

⁶⁴ [b.a.], *Ultimatum dziejów...*

⁶⁵ [b.a.], *Totalizm zorganizowanej demokracji*, „Synarchista” 1937, nr 11.

⁶⁶ G. Olechowski, *Kongres Chłopski a ustrój synarchiczny*, „Synarchista” 1937, nr 1.

⁶⁷ [b.a.], *Totalizm zorganizowanej demokracji...*

⁶⁸ G. Olechowski, *Trochę więcej godności narodowej*, „Synarchista” 1939, nr 13–14; *idem*, *Patrzmy prawdzie prosto w oczy*, „Synarchista” 1937, nr 7.

demokracji”⁶⁹. W warunkach triumfu totalitaryzmu synarchistyczny ideał Jedności (ujęty w formule matematycznej, wedle której „Jedność [jest] większa od dwóch”)⁷⁰ ukazywał jednak niepokojące oblicze. Paradoksalnie marzenie o harmonii, usunięciu konfliktów, wszechpojednaniu oznaczało konieczność ujęcia w tej syntezie także nacjonalizmu i totalizmu jako przejawów ducha epoki.

W myśl założeń synarchizmu aparat państwa powinien formować się dwutorowo, zgodnie z równorzędnym dualizmem prawa ludzkiego i prawa boskiego: społeczeństwo miało oddolnie tworzyć samorząd, a Synarcha odgórnie rząd. Zwieńczeniem samorządu miał być sejm wybierany drogą wyborów pośrednich – bez udziału partii, poprzez samorzady – dzięki czemu posłowie na Sejm Rzeczypospolitej byłiby organicznie związani z wyborcami⁷¹. Przewidywano też istnienie senatu, złożonego z osób zaufania publicznego (głowy wyznań, prezesi sądów i instytucji samorządowych, delegaci senatów akademickich) oraz nominatów na głowę państwa.

Drugim filarem władz miał być Synarcha jako głowa państwa⁷². Jak napisał S. Gaszyński, „Rządzi Synarcha, to znaczy zakłada jedność państwową między ciałem prawodawczym i wykonawczym, w myśl wskazań ciała kierowniczego – Rady Synarchicznej”⁷³. Jego wybór „stwierdzał” parlament na wniosek Rady Synarchicznej⁷⁴. Synarcha miał łączyć władzę wykonawczą (przed nim odpowiedzialiby członkowie rządu) i ustawodawczą

⁶⁹ [b.a.], *Konfederacja Synarchiczna*, „Synarchista” 1937, nr 9.

⁷⁰ [b.a.], *Jedność większa od dwóch*, „Synarchista” 1939, nr 11.

⁷¹ K. Borys, *Odpowiedź „Wieczorowi Warszawskiemu”*, „Synarchista” 1938, nr 2; Borys, *Prezydent komisaryczny*, „Synarchista” 1934, nr 1; M. Wilbik, *Ordynacja wyborcza*, „Synarchista” 1934, nr 3; Z.N., *Na stycznej nominacji i wyborów*, „Synarchista” 1939, nr 2. Ich pierwszym szczeblem byłyby wybory do rad gminnych, odbywające się na podstawie jednej listy tworzonej przez organizacje społeczne; rady gminne powoływać miały rady powiatowe, które z kolei delegowałyby posłów na sejm. [b.a.], *Do Towarzystw Naukowych, Społecznych i Związków Zawodowych*, „Synarchista” 1927, nr 2; „Synarchista” 1926, nr 1.

⁷² Używano też określenia: Naczelnik, zob. [b.a.], *Organy władzy państwowej, ich kompetencje i wzajemny stosunek*, „Synarchista” 1928, nr 4.

⁷³ S. Gaszyński, *Do czego dążymy?*, „Synarchista” 1926, nr 1.

⁷⁴ W innym wariantie Synarchę wybierałoby dożywotnio Zgromadzenie Narodowe z dwu kandydatów przedstawionych przez Radę Synarchiczną.

(wydawałby dekrety z mocą ustawy)⁷⁵. Władza Synarchy miała mieć podwójną legitymizację: „z łaski Bożej i woli Narodu”, łącząc w ten sposób zalety monarchy i prezydenta⁷⁶. Synarcha pełniłby swą funkcję w zasadzie dożywotnio, jednak mógłby go odwołać Sejm (ale dopiero w drugim składzie, po przeprowadzeniu przedterminowych wyborów)⁷⁷.

W latach trzydziestych figurę Synarchy personalizował Tarło-Maziński, w czym można odnaleźć wpływ zapożyczonych z faszyzmu idei wodzowskiej. Związek Synarchiczny w 1937 r. uznał go za Wodza nie tylko ruchu synarchicznego, ale i całego narodu (a w perspektywie – ludzkości)⁷⁸. Sam Tarło-Maziński oznajmił: „Przychodzę, za sprawą Ducha Dziejów, aby dać wyraz woli ludów mojej ojczyzny”⁷⁹. Propaganda synarchistyczna pisała o nim: „Witaj nam Synarcho! [...] – przyjdiesz szlakiem Króla Ducha jako największy Trybun Ludu Słowiańskiego”⁸⁰. Zasada wodzostwa interpretowana była wszakże w sposób odległy od klasycznego faszyzmu. „Wódz dla nas – to ten, kto wie, kto prowadzi, a nie ten, kto rządzi”, obwieszczał organ Konfederacji⁸¹. Miał to być nie dyktator, a „czynnik harmonizujący i wyzwalaający nowe wartości w Narodzie”⁸².

Najważniejszym postulatem synarchistów było jednak „uzupełnienie [...] ustroju republikańsko-demokratycznego przez Ciało Kierownicze, które winno się składać wyłącznie z światłych, ponadpartyjnych obywateli”⁸³. Organ ten miał być ucieleśnieniem

⁷⁵ [b.a.], *Organy władzy...*; S. Gaszyński, *Do czego dążymy?*... Rozważano także możliwość dyktatorskiej władzy głowy państwa przez trzyletni okres przejściowy, [b.a.] *Co dalej?*...; G. Olechowski, *Ordynacja wyborcza*, „Synarchista” 1937, nr 8; [b.a.], *Konstytucja styczniowa na tle polskiej myśli politycznej*, „Synarchista” 1934, nr 1; A., *W obronie Częstochoy*, „Synarchista” 1939, nr 8; [b.a.], *Do Senatu*, „Synarchista” 1934, nr 3.

⁷⁶ [b.a.], *Organy władzy...*; S. Gaszyński, *Do czego dążymy?*...

⁷⁷ [b.a.], *Co to jest synarchja?*, Warszawa 1925, s. 11.

⁷⁸ G.O., *Wódz*, „Synarchista” 1937, nr 11.

⁷⁹ [b.a.], *Odezwa do Ludu!*...

⁸⁰ [b.a.], *Witaj nam, witaj miły Gospodynie!*, „Synarchista” 1939, nr 2, zob. też [b.a.], *Wskazania Wódza Ruchu Synarchicznego*, „Synarchista” 1938, nr 5.

⁸¹ G.O., *Wódz*...

⁸² [b.a.], *Odprawa Konfederacji Synarchicznej*, „Synarchista” 1938, nr 4.

⁸³ S. Gaszyński, *Przez autorytet jednostki do autorytetu Państwa*, „Synarchista” 1928, nr 3.

zasady syntezy, harmonizującej działania władz ustawodawczej (parlamentu) i wykonawczej (głowy państwa), do jej zadań należałoby desygnowanie kandydatów na głowę państwa i ocena projektów ustaw. Jej pierwsi członkowie mianowani byliby dożywnotnio przez Synarchę, potem skład uzupełniany byłby drogą kooptacji (przy zatwierdzeniu przez głowę państwa)⁸⁴. Synarcha również przewodniczyłby Radzie. W myśl ideologii synarchistów Rada Synarchiczna miała reprezentować w państwie element „filozoficzno-syntetyczny”, parlament – „syntetyczno-konstrukcyjny”, a rząd – „praktyczno-organizatorski”⁸⁵. Synarchiści mieli nadzieję, że drogę do wdrożenia proponowanych przez nich reform otworzył przewrót majowy⁸⁶.

Zasada syntezy w odniesieniu do sfery społeczno-gospodarczej konkretyzowała się w postulatach solidarystycznych. Synarchiści uznawali „wspólny interes pracodawcy i pracownicy”, dlatego propagowali równouprawnienie pracy i kapitału poprzez równomierny podział zysków pomiędzy pracowników a pracodawców⁸⁷. Projektowany przez synarchistów „Dynamiczny Ustrój Gospodarczy” opierać miał się na współlistnieniu własności prywatnej i zbiorowej, publicznej⁸⁸. Cechą wyróżniającą program synarchistyczny był nacisk kładziony na „naukową organizację pracy”, nad wdrażaniem której czuwałby tzw. Instytut Celowości Gospodarczej powołany dla racjonalnego zorganizowania produkcji:

⁸⁴ G. Olechowski, *Ordynacja...*; [b.a.] *Konstytucja styczniowa...*; A., *W obro-*
nie...; [b.a.], *Do Senatu*, „Synarchista” 1934, nr 3.

⁸⁵ [b.a.], *Rząd czy sejm?*, „Synarchista” 1927, nr 2; [b.a.], *Organy władzy pań-*
stwowej, ich kompetencje i wzajemny stosunek...; S. Gaszyński, *Do czego dążymy?*...; A. Leparski, *Podstawy harmonijnej współpracy*, „Synarchista” 1928, nr 3.

⁸⁶ S. Gaszyński, *Przez autorytet...*

⁸⁷ *Program odczytów synarchicznych*, „Synarchista” 1926, nr 1; P. Tomaszewski, *Synarchizm w Polsce...*; W. Roszkowski, *Mesjanizm...* Charakterystyczne, że Leparski planował dla uzdrowienia rolnictwa powołać społeczno-samorządowe przedsiębiorstwo z „wpływami i kontrolą” państwa, które miałyby dokonać „uprzemysłowienia” wsi, A. Leparski, *Chłodnictwo w gospodarstwie narodowym Polski*, Warszawa 1930, s. 110–111.

⁸⁸ J. Nadelwicz-Kremky, *Plan tematów do organizacji pracy c.d.*, „Synarchista” 1939, nr 3; *idem*, *Plan tematów do konstytucji pracy*, „Synarchista” 1939, nr 5–6.

Zamiast chaotycznej [...] gospodarki, prowadzącej w imię „wolnej konkurencji” do anarchii, stagnacji i nędzy – przychodzi gospodarka planowa, ujęta w ogólnopaństwowy (!) plan gospodarczy, podyktowany nie tylko (!) potrzebą likwidacji bezrobocia, ale raczej koniecznością obowiązkowej pracy wszystkich⁸⁹.

Program ten zarazem można nazwać prekeynesistowskim, domagał się bowiem wielkich inwestycji publicznych oraz zerwania z parytetem złota przez ustanowienie „towarowej jednostki obliczeniowej”⁹⁰. Kryzys gospodarczy następnej dekady doprowadził do radykalizacji postulatów – domagano się „[n]ieczwłócnego unarodowienia wszystkich przedsiębiorstw, należących do kapitalistów zagranicznych i krajowych – żydowskich, oraz przekazanie tych przedsiębiorstw na własność spółdzielczą”⁹¹.

Również w duchu syntezy starali się synarchiści pogodzić nacjonalizm z uniwersalizmem. Synarchiści zachowali quasi-masoński cel jednoczenia ludzkości, ale musieli doń podążać drogami dostosowanymi do swej epoki, tj. uwzględniając nacjonalizm – stąd koncepcja „synarchicznego marszu ku szczytom rozwoju wolnych narodów w szczepowym, rasowym i ludzkim braterstwie”⁹². Naród w ich ujęciu okazywał się niezbędną drogą wiodącą ku ludzkości. Zapowiadali, że będzie można „realizować Polskę od morza do morza i dalej, hen aż po krańce świata we wszechnarodowym związku państw”, znosząc tym samym sprzeczność między imperializmem a internacjonalizmem⁹³. Podejście takie oznaczało zarazem odsunięcie uniwersalizmu w odległą perspektywę – tu i teraz należało być patriotą. Synarchiści głosili:

Nie przez hasła międzynarodowe, ale przez spotęgowanie swych wartości narodowych do wartości wszechnarodowych

⁸⁹ S.P., *Dynamizm gospodarczy a świat pracy*, „Synarchista” 1939, nr 8.

⁹⁰ F. Sobolewski, *Wytyczne planu gospodarczego*, „Synarchista” 1927, nr 2; Jan Łapa, głosząc potrzebę uruchomienia nadwyżki siły roboczej przy pomocy nowego systemu monetarnego opartego na „wielotowarowej jednostce obliczeniowej”, odwoływał się zresztą do J.M. Keynesa, J. Łapa, *Konieczność zmiany ustroju pieniężnego*, „Synarchista” 1928, nr 3.

⁹¹ [b.a.], *Nowy akces do Konfederacji Synarchicznej*, „Synarchista” 1938, nr 1.

⁹² [b.a.], *Wrażenia niezapomniane*, „Synarchista” 1939, nr 10.

⁹³ [b.a.], *Podstawy Konstytucji Polskiej*, „Synarchista” 1928, nr 4.

osiągnąć go [cel – J.T.] można. Polakami musimy więc być przede wszystkim⁹⁴.

Wiązało się to z akcentowaniem przewodniej, mesjańskiej roli Polski. Głoszono, że „Rola Polski [...] to upowszechnianie braterstwa wszechludzkiego”, że „w Polsce rodzi się wielki ruch synarchiczny, który wskazuje światu jedyny ratunek od zagłady”, a dzięki synarchizmowi „Polska ma prawo być kapłanem ludzkości, nauczycielem i przewodnikiem”⁹⁵. Synarchizm miał być właśnie środkiem umożliwiającym Polsce osiągnięcie mocarstwowej pozycji („Rzeczpospolita nie będzie wielkim mocarstwem, dopóki nie stanie się synarchiczna”)⁹⁶.

W latach trzydziestych pojawiają się nowe – acz wprost wypływające z koncepcji Hoene-Wrońskiego – wątki. Głosił on dziejową misję Słowiańszczyzny, która pod przywództwem pojednanej z Polską Rosji miała ustanowić Unię Absolutną⁹⁷. Synarchiści wyciągnęli stąd wniosek, że niezbędnym etapem na drodze ku zjednoczeniu całej ludzkości miało być jednoczenie ludzi rasowo pokrewnych, przede wszystkim Słowian, co w konsekwencji doprowadzić powinno do „Wielkiej Idei Zbratania ludów”⁹⁸. Wiosną 1938 r. ruch synarchistyczny podjął sztandar panslawizmu. Ogłoszono, że wiodąca w Europie rasa germańska „wyczerpała się duchowo”, a jej następcami będą Słowianie jako „najmłodszy odłam aryjski”⁹⁹. „Synarchista” wołał:

My jedni, zjednoczeni Słowianie [!], zdolni jesteście powstrzymać śmierć zachodniej Europy. Jesteście bowiem plemieniem młodym pełnym [...] soków życiowych, [...] nie posiadamy instynktów zaborczych, a organiczne [...] umiłowanie pokoju¹⁰⁰.

⁹⁴ [b.a.], *Do Młodzieży*, „Synarchista” 1927, nr 2.

⁹⁵ [b.a.], *Z wyżyn Związku Synarchicznego*, „Synarchista” 1939 nr 1; G.Ol., *Króliki zaczarowane przez grzechotnika*, „Synarchista” 1939, nr 8; G. Olechowski, *Trochę więcej godności narodowej...*

⁹⁶ [b.a.], *Czym Synarchja jest a czem nie jest*, „Synarchista” 1937, nr 6.

⁹⁷ *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918...*, s. 29.

⁹⁸ [b.a.], *Odprawa Konfederacji Synarchicznej w 75 rocznicę Powstania Styczniowego*, „Synarchista” 1938, nr 4.

⁹⁹ [b.a.], *Twórca Ruchu Synarchicznego Włodzimierz Tarło-Maziński proklamuje wyzwolenie i zjednoczenie wszystkich Słowian*, „Synarchista” 1938, nr 7; G.Ol., *Czułość świata obudzona*, „Synarchista” 1939, nr 10; *idem*, *Nie tędy droga*, „Synarchista” 1939, nr 10.

¹⁰⁰ [b.a.], *Do Braci Słowian*, „Synarchista” 1938, nr 6.

Z kolei pośród Słowiańszczyzny przewodnia rola należała się Polsce, którą mianowano „najczystszy wyrazem słowiańskiego Ducha” wobec zniewolenia Rosjan i skażenia Czechów wpływami germańskimi¹⁰¹. Postulowano więc współpracę z państwami słowiańskimi (zwłaszcza z Jugosławią), potem ich scalenie w „Rzeszę Słowiańską opartą o Adriatyk, Bałtyk i Morze Czarne”, wreszcie „zlanie się słowiańskich strumieni w jednym morzu”¹⁰². Synarchiści nadawali panslawizmowi wyraźne ostrze antyniemieckie, pisząc, że „Na Polsce spoczywa ciężar i zaszczyt bronienia Słowiańszczyzny przed zalewem barbarzyńskim germanizmu”¹⁰³.

Synarchiści wysuwali więc postulat, by „ściszyć antagonizmy narodowe, wzmóc plemienne”, co miało polegać na tworzeniu bloków etnopolitycznych przez pokrewne narody. Potem zapowiadano, „przyjdzie hasło następne: ściszyć plemienne – wzmocnić rasowe. Tak zwane żółte niebezpieczeństwo zjednoczy Ariów. W ten sposób zdążamy do współżycia zorganizowanych ras w pełnym organizmie ludzkości”¹⁰⁴. Zwróćmy uwagę, że pomimo posługiwania się pojęciami rasowymi celem ostatecznym było harmonijne współżycie, nie antagonizm i hegemonia.

Apel do nacjonalizmu zaowocował też akcentami antysemitykami – pisano np. że „Musimy [...] dążyć do wyeliminowania tych żywiołów żydowskich, których działalność [...] jest szkodliwa dla polskiej [...] racji stanu”, postulowano „Radikalne odżyczenie handlu [...] oraz rzemiosła”¹⁰⁵. Generalnie jednak

¹⁰¹ E. Szymonikowa, *Wielki blok słowiański – to konieczność dziejowa*, „Synarchista” 1939, nr 13–14; G. Olechowski, *Trochę więcej godności narodowej...*; Prekursorem panslawizmu był, zdaniem synarchistów, Bolesław Chrobry. Zob. [b.a.], *Polska ofenzywa*, „Synarchista” 1939, nr 9.

¹⁰² E. Szymonikowa, *Wielki blok słowiański...*; S., *15 Lipca 1410 roku*, „Synarchista” 1939, nr 13–14; Alfa, *Znamienny głos*, „Synarchista” 1939, nr 1.

¹⁰³ G.S., *Wniosek*, „Synarchista” 1939, nr 11.

¹⁰⁴ [b.a.], *Pochwała teraźniejszości*, „Synarchista” 1939, nr 7. Dzieło zjednoczenia ludów azjatyckich („mongolskich”) przeprowadzić miała Japonia, romańskich – Włochy, słowiańskich – Polska; początkowo popierano nawet Anschluss Austrii jako przejaw jednoczenia świata germańskiego, *Polska ofenzywa...*

¹⁰⁵ [b.a.], *Żydzi przygotowują się do kongresu*, „Synarchista” 1938, nr 3; zob. też: *Dwa znamienne wyroki*, „Synarchista” 1938, nr 3; [b.a.], *Żydzi w adwokaturze*, „Synarchista” 1937, nr 10; *Nowy akces...* Pod wpływem antysemitycznych

kwestię żydowską uważano za drugorzędną (co w Polsce lat trzydziestych oznaczało dystans wobec antysemityzmu), zaś sam Tarło-Maziński prezentował synarchizm jako syntezę aryjskiego prometeizmu i semickiego mesjanizmu¹⁰⁶.

Synarchistyczna wizja polityki zagranicznej była wypadkową koncepcji jednoczenia ludzkości i geopolitycznych realiów. Mimo panslawistycznej frazeologii postulowano unię państw Międzymorza wraz z niesłowiańskimi: Węgrami, Litwą, Łotwą, Estonią i Rumunią. Sojuszników Polski widziano w Wielkiej Brytanii, USA i Francji, ale zarazem przestrzegano przed wpływami „imperializmu pseudodemokratycznego” po uwolnieniu się od groźby totalizmu¹⁰⁷. W sferze polityki międzynarodowej istotnym wyróżnikiem synarchistów był też ich pacyfizm (aczkolwiek zaznaczali, że to „pacyfizm dynamiczny, którego oznaką jest gotowość bojowa ofiary i czynu”)¹⁰⁸. Głosili: „Synarchizm wziął przykład z Chrystusa Pana, jak trzeba walczyć. Nie mieczem, [...] ale tylko Słowem”¹⁰⁹.

W ten sposób wracamy do religijno-filozoficznych korzeni synarchizmu. Synarchiści uważali swoją doktrynę za sposób realizacji idei chrześcijańskiej, pisali, iż „Chrześcijaństwo daje nam klasyczne wzory”¹¹⁰, zapewniali, że „człowiek wolny będzie czerpał natchnienie z odwiecznych założeń Ewangelii”¹¹¹. Obce były synarchistom dążenia do unarodowienia chrześcijaństwa, gdyż w ich opinii „Kościoł narodowy to absurd – to sekta, a nie Kościół”¹¹². Było to jednak chrześcijaństwo heterodoksyjne. Dostrzec to można już w postulacie pojednania z prawosławiem

hasel pozostawało zwłaszcza Ognisko Młodych ZS, W. Roszkowski, *Synarchiści Polski międzywojennej...*

¹⁰⁶ [b.a.], *Wstęp do Konfederacji Synarchicznej...*; [b.a.], *Włodzimierz Tarło-Maziński otwiera dyskusję*, „Synarchista” 1938, nr 6.

¹⁰⁷ G.Ol., *Czujność świata...*; [b.a.], *Tylko własne oblicze uchroni od katastrofy*, „Synarchista” 1939, nr 7; [b.a.], *Waga granicy polsko-węgierskiej*, „Synarchista” 1939, nr 4; G.S., *Polszcza*, „Synarchista” 1939, nr 5–6.

¹⁰⁸ H.P., *Kiedy pacyfizm jest zdradą*, „Synarchista” 1939, nr 9.

¹⁰⁹ Red., *Idziemy naprzód*, „Synarchista” 1938, nr 1.

¹¹⁰ [b.a.], *[Artykuł wstępny]*, „Synarchista” 1927, nr 2.

¹¹¹ Red., *Kongres Chrystusa Króla*, „Synarchista” 1937, nr 5; [b.a.], *W imię wolności – ostatnia kropla krwi*, „Synarchista” 1939, nr 5–6.

¹¹² [b.a.], *Sygnaly przeobrażeń na Kontynencie Eurazyjskim*, „Synarchista” 1939, nr 3.

i zjednoczenia chrześcijaństwa (daleko wyprzedzającym ekumenizm Vaticanum II). Synarchizm stawiał się ponad istniejącymi religiami, stąd synkretyzm odwołań równocześnie do mitologii hinduskiej, greckiej i chrześcijaństwa oraz perenializm – odwołania do przedchrześcijańskich „pradawnych tradycji ludzkości”¹¹³. Odbiegały od teologii katolickiej twierdzenia typu: „Człowiek [...] stanowi część kosmosu; w świadomości swej czerpie energię z Kosmicznej Myśli Ojca, organicznie jest płodem matki ziemi”¹¹⁴. W odróżnieniu od katolickich nacjonalistów synarchiści uznawali prymat jedności narodu wobec podziałów wyznaniowych, domagając się „wolnomyślności i tolerancji współżycia” w Polsce oraz rozgraniczenia Kościoła od państwa¹¹⁵.

W poglądach i działalności Tarły-Mazińskiego nietrudno dostrzec rys megalomański. Synarchiści nieraz oskarżali inne ugrupowania – z rządzącą sanacją na czele – że plagiatują synarchistyczne koncepcje polityczne, deformując je zarazem¹¹⁶. Pojawiające się czasem zbieżności między ideologią synarchizmu a projektami ustrojowymi lat trzydziestych można wytłumaczyć duchem czasu kierującym myśl polityczną w jedną stronę. Być może jednak roszczenia synarchistów nie były całkowicie urojone. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych działała tajemnicza organizacja piłsudczykowska o nazwie Związek Orła Białego (ZOB). Jej dokumenty wprost odwoływały się do „ideologii synarchicznej”¹¹⁷. Janusz Jędrzejewicz twierdził, że przywódcą ZOB był Edward Rydz-Śmigły (1886–1941)¹¹⁸.

¹¹³ B., *Majowe podzwonne*, „Synarchista” 1939, nr 11; [b.a.], *Jajko Wielkocenne w siedzibie Prezesa*, „Synarchista” 1939, nr 7; [b.a.], *Czy to już?*, „Synarchista” 1939, nr 3; [b.a.], *Zjednoczenie chrześcijaństwa*, „Synarchista” 1939, nr 5–6.

¹¹⁴ J. Nadelwicz-Kremky, *Plan tematów do konstytucji pracy...*

¹¹⁵ E.S., *I Ogólnopolski Zjazd Ewangelików-Polaków służy służyć Wielkości Narodu Polskiego*, „Synarchista” 1939, nr 4; A., *W obronie Częstochowy...*

¹¹⁶ J.K., *Uniwersal Synarchiczny – tło współczesne*, „Synarchista” 1939, nr 8.

¹¹⁷ *Statut Związku Orła Białego*, Warszawa 1932, s. 2; *Założenia ideologiczne Związku Orła Białego*, Warszawa 1932, s. 10–11.

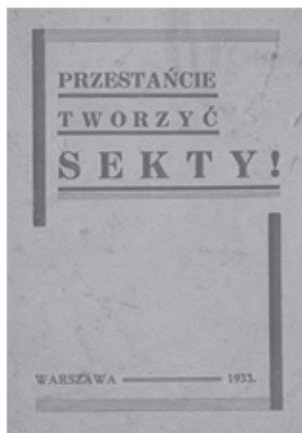
¹¹⁸ J. Jędrzejewicz, *W służbie idei*, Londyn 1972, s. 211.

PRZEMYSŁAW SIERADZAN

Uniwersytet Gdański

MONIKA RZECZYCKA

Uniwersytet Gdański



BLAŻEJ WŁODARZ – ZAPOMNIANY MISTRZ ZE ŻŁOTOKŁOSA

Wśród postaci ezoteryków, które pozostawiły ślad w polskiej kulturze, szczególne miejsce zajmuje Błażej Włodarz. Podobnie jak Jan Hadyna (1889–1971), Jerzy Znamierowski (1895–1992) czy Robert Walter (1908–1981) Włodarz odegrał rolę łącznika pomiędzy dwiema skrajnie różnymi epokami. To m.in. dzięki niemu została ocalona ciągłość wielowątkowej przedwojennej tradycji ezoterycznej w powojennej komunistycznej rzeczywistości PRL, chociaż, paradoksalnie, dzisiaj jego postać została niemal zapomniana – pamiętają o nim nieliczni astrologi i najbardziej wnikliwi badacze dziejów polskiego ezoteryzmu. Losy i światopogląd tego niezwykle człowieka udało się zrekonstruować przede wszystkim na podstawie zachowanej korespondencji z czołowymi polskimi i zagranicznymi okultystami, a także

jego publikacji, maszynopisów i rękopisów¹ oraz relacji osób, które znały go osobiście².

Włodarz nie zdobył wielkiej sławy, gdyż o nią nie zabiegał, nie aspirował również do statusu mistrza otoczonego przez oddanych mu uczniów, chociaż z łatwością mógłby pójść w ślady innych przedwojennych ezoteryków, np. Czesława Czyńskiego (1858–1932)³, którego znał osobiście i z którym blisko współpracował. Dzięki pasji i wyjątkowej pracowitości, w poczuciu spoczywającego na nim duchowego obowiązku, polski badacz „wyższych światów” zgromadził ogromną wiedzę oraz imponujący księgozbiór okultystyczny. Najbardziej twórczy okres jego życia przypadł na czasy nadzwyczaj turbulentne i niesprzyjające studiom ezoterycznym – schyłek sanacyjnego autorytaryzmu, okupację nazistowską i dyktaturę okresu stalinizmu, mimo to pozostawił po sobie oryginalne, cenne i wyjątkowo różnorodne dziedzictwo intelektualne.

O życiu Błażeja Włodarza przed II wojną światową wiadomo niewiele. Urodził się 25 stycznia 1896 r.⁴ W międzywojennej Polsce uzyskał wykształcenie ekonomiczne, być może również przyrodnicze⁵. Włodarz prowadził prawdziwie podwójne życie. Dla świata był, podobnie jak Józef Świtkowski (1876–1942)⁶, skromnym księgowym, który pracował na stanowiskach urzędniczych średniego szczebla w fabryce papierosów, a także jako likwidator banku i spółdzielni⁷. Jednocześnie był praktykującym

¹ Archiwum Błażeja Włodarza znajduje się w prywatnych zbiorach. Wszystkie materiały pochodzące z tego zbioru oznaczono Ramana Dom.

² Przykładowo Makarego Sieradzkiego, zob. M. Sieradzki, *Życie bez chorób*, Poznań 1993. Udało się pozyskać także ustne wspomnienia Adama Tysiąkiewicza, sąsiada Błażeja Włodarza ze Złotokłosa (26.06.2018).

³ Na temat Czyńskiego zob. publikacje Zbigniewa Łagosza: *Punar Bhava. Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX wiecznej tradycji ezoterycznej*, Gdynia–Kraków 2016; *Czesław Czyński – czarny adept*, Warszawa 2017.

⁴ Błażej Włodarz w liście do Roberta Waltera z 12 września 1974 r. pisał, że ma horoskopowe Słońce w Wodniku, rps, Ramana Dom. Data urodzin znajduje się na nagrobku Włodarza w Złotokłosie.

⁵ M. Sieradzki, *Życie bez chorób...*, s. 98.

⁶ O Józefie Świtkowskim zob. rozdział A. Świerżowska, *Radża joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy* w niniejszym tomie.

⁷ Wiadomo, że Błażej Włodarz, przez całe życie radykalny przeciwnik palenia tytoniu, w 1935 r. pracował w warszawskiej fabryce gилz do papierosów

hermetystą, adeptem Agni Jogi, astrologiem, herborystą oraz tłumaczem i wydawcą literatury ezoterycznej. Zasadą, którą kierował się Włodarz, było niewiązanie działalności ezoterycznej z jakimikolwiek korzyściami materialnymi. Dlatego swoją pracę urzędniczą traktował jako źródło dochodu, pozwalające zapewnić sobie i rodzinie niezbędne środki do życia, a przekładami literatury ezoterycznej, astrologią i medycyną naturalną zajmował się całkowicie niekomercyjnie, *pro publico bono*, uznając ją za misję i duchową powinność⁸.

Przed wojną wraz z rodziną Włodarz mieszkał w Warszawie, a od 1936 r. – w niewielkiej miejscowości Złotokłos w powiecie grójeckim⁹. Drugą wojnę światową, przynajmniej częściowo, spędził w stolicy¹⁰. Po jej zakończeniu prawdopodobnie mieszkał i pracował w Łodzi, skąd wysyłał swoje pierwsze powojenne listy i karty pocztowe¹¹. W 1948 r. powrócił do Warszawy, a następnie, między 1950 a 1956 r., ponownie osiadł w Złotokłosie, gdzie mieszkał do końca życia.

Błażej Włodarz był nie tylko wszechstronnym myślicielem ezoterycznym, ale również szczególnego rodzaju okultystycznym

„Sokół”. O swojej pracy pisał: „Pracuję w swoim zawodzie [buchaltera – P.S., M.R.] w przedsiębiorstwie, którego wyrobów sam nie używam i uważam za szkodliwe. Praca jest pracą i o jej wartości decyduje nie jej charakter, a nastawienie duchowe”. Dodał również, że otrzymuje dobre, jak na owe czasy, wynagrodzenie. W tym samym liście pisał, że chce dobrze wychować i wykształcić dwoje dzieci (pisał – małe pociechy) – syna i córkę. Na karcie pocztowej Błażeja Włodarza od Roberta Waltera z dnia 26 czerwca 1950 r. przeczytać można: „Ob. Błażej Włodarz, likwidator spółdzielni”, rps, Ramana Dom.

⁸ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 15 marca 1969 r., rps, Ramana Dom.

⁹ Na podstawie listu Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego z 11 listopada 1935 r. Od nieustalonej daty do 1935 r. Włodarz mieszkał przy ulicy Promenada 4 m. 3 na warszawskim Mokotowie, w 1935 r. przeniósł się nieopodal, do mieszkania przy ulicy Tynieckiej 54 m. 11. W pierwszej połowie 1936 r. wraz z rodziną przeprowadził się do Złotokłosa, gdzie zamieszkał w niewielkim, dwupokojowym domku jednorodzinnym. Prowadził tam letnisko. Na podstawie listu do Wincentego Lutosławskiego, 4 czerwca 1936 r., rps, Ramana Dom.

¹⁰ Prawdopodobnie z tego okresu pochodzi patriotyczny wiersz B. Włodarza *Rosną mogiły* poświęcony obrońcom Warszawy, rps, Ramana Dom.

¹¹ Korespondencja Błażeja Włodarza z Robertem Walterem z 1948 r., rps, Ramana Dom.

ekumenistą. Znaczną część swojej aktywności twórczej, zarówno w okresie dwudziestolecia międzywojennego, jak i później, w Polsce ludowej, poświęcił budowaniu porozumienia, pojednania i integracji tak środowisk okultystycznych, skupionych w oficjalnych stowarzyszeniach i nieoficjalnych kołach, jak też ludzi pozostających poza ugrupowaniami i samodzielnie zgłębiających wiedzę tajemną. Nie mógł pogodzić się z faktem, że choć różne grupy miały bardzo podobne przekonania i głosiły bardzo zbliżone hasła (wzywały do przebudzenia duchowego ludzkości, krytykowały materialistyczny scjentyzm i dogmatyczną religijność, a także odwoływały się do powszechnego braterstwa wszystkich narodów i ras), to ich działacze często wyrażali wobec siebie nawzajem niechęć i pogardę. Raziły go wszechobecne w tych kręgach małostkowość i pieniactwo. Nie mógł zrozumieć, dlaczego osoby uważające się za inicjowanych adeptów lub aspirujące do takiego miana dużą część swojego czasu, talentów i energii marnują na zwalczanie i oczernianie swoich ideowych sojuszników. Właśnie dlatego już w stosunkowo młodym wieku Włodarz zaczął podejmować inicjatywy, mające na celu stworzenie platformy wymiany myśli i współpracy badaczy ezoteryki.

Koncyliacyjna i niechętna animozjom postawa Włodarza najprawdopodobniej wynikała z jego cech osobowościowych. Środowiska ezoteryków otaczała z reguły swoista aura elitarności i ekskluzywności, o czym można przekonać się, studiując np. prywatną korespondencję polskich okultystów, ale także ich wystąpienia prasowe, w których często padały patetyczne słowa o wyjątkowej misji do spełnienia. Ta atmosfera przyciągała ludzi o nadzwyczaj wysokim poczuciu własnej wartości, mających skłonność do wywyższania się ponad „nieoświecone masy”, przekonanych o tym, że to właśnie oni posiadli jedyną prawdę, co sprzyjało kłótniom i sekciarstwu. Te cechy społeczności ezoterycznej wyraźnie kontrastowały z osobowością i działalnością Błażeja Włodarza. Bogata korespondencja tego unikalnego myśliciela oraz teksty, które po sobie pozostawił, pozwalają stwierdzić, że był on człowiekiem nadzwyczaj skromnym, pokornym i nastawionym altruistycznie, choć przy tym gotowym do, niekiedy bardzo bezkompromisowej, obrony

własnych przekonań (jego pasja polemiczna była szczególnie wyraźna przy krytyce medycyny konwencjonalnej)¹².

Błażej Włodarz aktywnie promował ideę współpracy między ezoterykami już od początku lat trzydziestych XX w., gdy powołał do życia Towarzystwo Wiedzy Ezoterycznej oraz działające przy nim wydawnictwo¹³. To właśnie nakładem tej oficyny w 1933 r. ukazała się 34-stronnicowa broszura pod tytułem *Przestańcie tworzyć sekty!* opatrzona podtytułem *Prośba o duchowe pojednanie*, przedstawiająca panoramę międzywojennej polskiej sceny ezoterycznej, rozdzieranej animozjami i dogmatycznymi sporami¹⁴.

Ta publikacja, choć niewielkich rozmiarów, jest dziś bezcennym dokumentem epoki, pokazuje bowiem specyfikę rodzących środowisk z perspektywy uczestnika. Jest to prawdopodobnie jedyne oddzielne wydanie w języku polskim sprzed 1939 r., w którym podjęta została podobna tematyka. Ukazało się ono w nakładzie 500 egzemplarzy, co musiało wynikać z szacunków autora dotyczących liczebności środowiska bezpośrednio zainteresowanego tą problematyką¹⁵. Warto zaznaczyć, że światopogląd trzydziestosiedmioletniego wówczas Błażeja Włodarza znajdował się jeszcze na etapie kształtowania – publikacja polskiego ezoteryka, który w późniejszym życiu fascynował się przede wszystkim duchowością inspirowaną Dalekim Wschodem, pisana jest w tym okresie z perspektywy ezoteryki chrześcijańskiej, niemal nieobecnej w jego późniejszych poglądach¹⁶. Już jednak w tym wczesnym dziele można dostrzec synkretyzm charakterystyczny nie tylko dla tego autora, ale i w ogóle dla zachodniego ezoteryzmu tej epoki. Włodarz powołuje się nie tylko na Ewangelię. W broszurze pojawia się również Kryszna, Budda, Zaratustra i Platon, a także

¹² Zob. np. list Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 4 grudnia 1966 r., rps, Ramana Dom.

¹³ Wydawnictwo Wiedzy Ezoterycznej. Obie instytucje zarejestrowano pod adresami ówczesnego zamieszkania Włodarza (odpowiednio – ul. Promenada i ul. Tyniecka).

¹⁴ B. Włodarz, *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.

¹⁵ *Ibidem*, s. 2.

¹⁶ *Ibidem*, s. 4.

współcześni myśliciele ezoteryczni, tacy jak: Helena Bławatska (1831–1891), Jiddu Krishnamurti (1895–1986) i Paul Sedir (1871–1926).

Książeczka Błażeja Włodarza rozpoczyna się od ostrzeżenia przed nauczycielami duchowymi przypisującymi sobie monopol na prawdę, dążącymi do skupienia wokół siebie jednostek słabszych, spragnionych wiedzy na temat duszy, ducha i niematerialnego wymiaru rzeczywistości. Przywódcy i otaczający ich wyznawcy, w jego przekonaniu, zbyt często dążą do instytucjonalizacji swojej działalności, powołując do życia organizacje ze statutami, sformalizowanym członkostwem i obowiązkowymi składkami. Autor broszury przestrzegał, że tego rodzaju model organizacyjny zbliża ugrupowania ezoteryczne do instytucji handlowych, co jest zaprzeczeniem kultury duchowej¹⁷.

Za szczególnie niebezpieczne polski ezoteryk uważał przekonanie o istnieniu wyłącznie jednej prawidłowej ścieżki rozwoju duchowego. Krytykowanemu przez siebie sekciarstwu przeciwstawiał indywidualizm poszukiwań metafizycznych – pisał, że wiara ma charakter niezwykle osobisty, a zamknięcie jej w ramy organizacyjne nieuchronnie musi zaowocować dogmatyzmem i degeneracją¹⁸. Według Błażeja Włodarza sekciarski

¹⁷ *Ibidem*, s. 4–5.

¹⁸ *Ibidem*, s. 9. Poza refleksjami i uwagami skierowanymi do potencjalnych adeptów praca zawiera nadzwyczaj cenną dla dzisiejszych badaczy środowisk duchowości niedogmatycznej listę 21 organizacji ezoterycznych, działających w 1933 r. na terenie Warszawy. Są to: Towarzystwo Antropozoficzne, Towarzystwo Alchemiczne oddział w Polsce, Towarzystwo Astrologiczne, A.P.A. (Stowarzyszenie Wszystkich Narodów – oddział w Polsce), Badacze Pisma Świętego, Biały Wschód, Eleuterycy, Koło Babistów (Bahaiści), Koło Mistyków, Koło Spirytystów, „Odrodzenie”, Polski Instytut Mesjanistyczny, Stowarzyszenie Metapsychiczne im. Juliana Ochorowicza, Towarzystwo Badań Psychicznych, Towarzystwo Metapsychiczne, Towarzystwo Psychofizyczne, Towarzystwo Teozoficzne, Zakon Gwiazdy (jak pisze Włodarz, przemianowany na Wydawnictwo dzieł J. Krishnamurti), Związek Rycerstwa Duchowego, Związek Synarchiczny i Związek Dobroci. Jak pisze autor broszury, są to jedynie najważniejsze stowarzyszenia tego rodzaju. Ten spis autor uzupełnia o międzynarodowe organizacje mające swoje siedziby w innych krajach, a w Polsce reprezentowane jedynie przez nieliczne grupy lub jednostki: Międzynarodowy Związek Idealistyczny, Kabbalistyczny Zakon Krzyża i Róży, Zakon Martynistów, Niezależną Grupę Ezoterycznych Nauk, Zakon Iluminatów, Francuskie Towarzystwo Alchemiczne i Niezależny Uniwersytet Nauk Wyższych. Warto dodać, że w większości

model działalności ugrupowań ezoterycznych służy jedynie zaspokojeniu ambicji liderów i zyskom finansowym, a przy tym prowokuje dalsze rozłamy i wzbudza pretensje. Autor opisał emblematyczną sytuację, która miała miejsce, gdy on sam próbował kupić dzieła Krishnamurtiego w warszawskiej siedzibie Towarzystwa Teozoficznego, a następnie w Wydawnictwie Dzieł J. Krishnamurti. W pierwszym miejscu został odesłany z nieprzyjaznym komentarzem, że członkowie Towarzystwa Teozoficznego nie mają nic wspólnego z indyjskim ezoterykiem, chociaż ten, jako wychowanek Annie Besant (1847–1933), wywodził się właśnie ze środowiska teozofów. Natomiast w wydawnictwie otrzymał ostrą reprimendę za identyfikowanie osoby najwyższego autorytetu z Towarzystwem Teozoficznym. Na podobnej zasadzie, zdaniem Włodarza, działacze Polskiego Towarzystwa Antropozoficznego mieli przechowywać i czytać wyłącznie dzieła swojego nauczyciela Rudolfa Steinera (1861–1925), traktując inne prace o podobnej tematyce jako niegodne uwagi¹⁹.

Błażej Włodarz krytykował w swojej publikacji różnorakie patologie charakteryzujące ówczesne organizacje okultystyczne, w których, jak pisał, niewiasty w średnim wieku spotykały się, by plotkować o życiu prywatnym działaczy ezoterycznych, a także o najnowszych aferach, sporach, rozłamach i podziałach²⁰. W ten sposób ludzie, zamiast poszukiwać wiedzy duchowej, mieli zaspokajać swoje potrzeby towarzyskie, a nie wysokie potrzeby ducha. Błażej Włodarz prognozował też, że ówczesne ezoteryczne grupki przeistoczą się w przyszłości w dogmatyczne religie, których wyznawcy będą wznosić świątynie ku czci swoich proroków. Autor przeciwstawił klasyków myśli ezoterycznej, erudytów o otwartych umysłach ich dogmatycznym i zaciętrzewionym epigonom. Zadał też pytanie: „Po cóż tyle bractw i towarzystw, wytykających sobie wzajemnie błędy swoje i zaćmiwiających umysły swoich członków pseudoprawdami, wyrażającymi tylko osobiste poglądy na kwestię ezoteryzmu pp. kierowników

przypadków w czasie prowadzonych badań archiwalnych w latach 2016–2018 nie udało się odnaleźć dokumentacji tych organizacji.

¹⁹ B. Włodarz, *Prześciancie tworzyć sekty!...*, s. 11–12.

²⁰ *Ibidem*, s. 15–17.

i prezesów?”²¹. W pracy kilkakrotnie odwoływał się do autorytetu charyzmatycznego mistrza zakonu mартynistów Czesława Czyńskiego (pseud. Punar Bhava), zmarłego na krótko przed publikacją tekstu. Błażej Włodarz wezwał do wprowadzenia w życie postulatów swojego nauczyciela – założenia w Polsce „Wolnej, Wyższej Uczelni Nauk, Sztuk i Wiedzy Okultystycznej”, w której wykładano by nauki ezoteryczne. Postulował też, by ezoterycy zamiast dzielić się na niezliczone organizacje, marnotrawiące swój potencjał na niekończące się spory, zaangażowali swoje siły w służbie, jak stwierdził, najpoważniejszego i „istniejącego od setek lat” Zakonu Martynistów²².

Dzieło zakończone zostało płomiennym wezwaniem:

Czas już bowiem, aby martyniści, mistycy, spirytyści [...] teozofowie, antropozofowie, synarchiści, okultyści, astrologowie, metapsychicy – podali sobie ręce. Niech zgromadzą się duchy twórcze, które nie znoszą żadnego jarzma; które wobec każdej narzuconej sobie reguły mają jedną tylko odpowiedź: Nie! [...] wszyscy ci, którzy widzą świat takim, jakim on jest i siebie widzą w nim bez zwierciadła – niechaj staną w jednym szeregu, zuchwali roznosiciele metafor i obrazów, którzy słowo twórcze rzucają śmiało w twarz oszołomionego tłumu niby kartacz na mur fortecy [...]. Niechaj wypełni się mesjanizm narodu naszego, przepowiedziany przez proroków i natchnionych wieszczów – Wielkich Synów jego, i niechaj powstałe w ten sposób braterstwo stanie się fundamentem braterstwa ludów!²³

Warto dodać w tym miejscu, że jeden z bliskich współpracowników Błażeja Włodarza jeszcze sprzed II wojny światowej, wspomniany na początku tego studium Jerzy Znamierowski, redaktor naczelny czasopisma „Feniks”²⁴, w 1957 r. opubliko-

²¹ *Ibidem*, s. 20–25.

²² *Ibidem*, s. 28–29.

²³ *Ibidem*, s. 32–34.

²⁴ Jedyny numer czasopisma „Feniks” ukazał się w 1938 r. i poświęcony był w całości, co rzadkie w międzywojennej Polsce, duchowości niechrześcijańskiej. Na jego łamach podejmowano tematykę politeizmu słowiańskiego, hinduizmu, panteizmu, a także doktryny Agni Jogi. Autorem kilku artykułów w „Feniksie” był Wacław Liwski – polski adept Żywej Etyki i tłumacz jej ksiąg.

wał tekst o podobnej wymowie, zatytułowany *Wić głębinowa*, odnaleziony ostatnio w archiwum Włodarza²⁵. Wydaje się, że wieloletnia współpraca obu polskich okultystów, a także ich wyraźne duchowe pokrewieństwo, czynią zasadne omówienie tej pracy, tym bardziej, że tekst Znamierowskiego odnosił się bezpośrednio do sytuacji polskich ezoteryków sprzed wojny, kiedy funkcjonowały liczne stowarzyszenia i grupy ezoteryczne. Wręcz wydaje się, że dokument ten był próbą nawiązania kontaktu pomiędzy zwolennikami wiedzy tajemnej, którzy po 1939 r. stracili ze sobą łączność, a później – w związku z sytuacją polityczną w Polsce, niesprzysługującą zainteresowaniom tego rodzaju – musieli działać w izolacji.

Wić głębinowa jest broszurą wydaną domowymi metodami (zapewne przy pomocy maszyny do pisania i powielacza). Obecna jest w niej symbolika Agni Jogi, postteozoficznego systemu ezoterycznego stworzonego w latach dwudziestych przez małżeństwo Nikołaja (1874–1947) i Jeleny (1879–1955) Roerichów²⁶. Motto broszurki Znamierowskiego brzmi „Idee rządzą światem. Z ustawy Bractwa Szambali”, które odwołuje się do głównego wątku filozofii Żywej Etyki stworzonej przez Roerichów.

Publikacja ta zaczyna się od omówienia pojęć ezoteryki i okultyzmu, a także kilku utworów poetyckich autorstwa Znamierowskiego, utrzymanych w mesjanistycznym duchu. Głównym przesłaniem tego dokumentu jest jednak zjednoczenie polskiego środowiska ezoterycznego. W publikacji tej umieszczony został kwestionariusz adresowany do osób zainteresowanych, który warto przywołać w całości:

Kwestionariusz adresowany do ezoteryków polskich (dziesięć pytań na granicy ezoteryki polskiej)
Pytania w kwestionariuszu [rodzaj męski i żeński przytoczony za oryginałem – P.S., M.R.]:

- 1) Co przez ostatnich lat 12 (1945–1957) zrobiłaś (zrobiłeś)?

²⁵ Zob. J. Znamierowski, *Wić głębinowa*, Toruń 1957, mps, broszura opublikowana poza oficjalnym obiegiem, Romana Dom.

²⁶ O filozofii Agni Jogi – Żywej Etyki bardziej szczegółowo piszemy w dalszej części tego rozdziału.

- 2) Co przestudiowałaś, czego się nauczyłaś i o czym się dowiedziałaś?
- 3) Co napisałaś lub namalowałaś, wyrzeźbiłaś, stworzyłaś?
- 4) Jakich najważniejszych książki przeczytałaś, jakich autorów oce- niłaś i pokochałaś?
- 5) Jakich nowych i ciekawych ludzi poznałaś i zbliżyłaś się z nimi?
- 6) Jakie masz projekty i plany ideowo-kulturalne na najbliższą przyszłość?
- 7) Co uważasz w tej chwili za najważniejsze?
- 8) Czego konkretnie życzysz sobie indywidualnie i czego spo- dziewasz się po zespole?
- 9) Czy uważałabyś za aktualny pomysł zjednoczenia ideowo- -organizacyjnego następujących dawnych ruchów i stowa- rzyszeń w Polsce i wywalczenia tą drogą ich legalizacji:
 1. Żywa Etyka (jako ośrodek skupiający i dający bodziec; szcze- góły i uściślenie nazwy ruchu – do omówienia). Np. Pol- skie Ognisko Ezoteryczne lub Jednoczące Ognisko Głębi- nowe im. Mistra Twardowskiego i Fausta, Świętego Graala i Szamballi
 2. Szkoła filozoficzno-moralna im. Alicji A. Bailey
 3. Ruch teozoficzny z odgałęzieniami
 4. Ruch astrologiczny
 5. Zwolennicy ideologii Krishnaji
 6. Towarzystwa Metapsychiczne i Parapsychologiczne (grupa „Lotosu”)
 7. Ruchy antropozoficzny i mesjanistyczny (Rudolf Steiner i Hoene-Wroński)
 8. Bractwo Różokrzyżowe im. Maksa Heindla i grupa „Hejnału” (Bydgoszcz i Wisła)

W jedno duże stowarzyszenie pod nazwą Znicz Prawiedzy i Uprawy Duchów²⁷.

W dalszej kolejności autor przedstawił plan zwołania „Sejmu Ducha Polskiego” w Krakowie, który miał się zakończyć pod- pisanem Unii Wawelskiej²⁸. Nowe stowarzyszenie miało opierać

²⁷ Zob. J. Znamierowski, *Wić głębinowa...*, s. 6.

²⁸ Wzgórze wawelskie w Krakowie było uważane przez rodzimych ezo- teryków za „polski czakram” – miejsce działania szczególnych duchowych mocy. Zob. na ten temat np. K. Chodkiewicz, *Kraków: Ognisko sił tajemnych*, Kraków 1992.

się na naukach Agni Jogi, a przy tym „nie ignorować i nie zwalczać” źródeł, takich jak: Upaniszady i Bhagawadgita, Mahayana i Aryasangha, Biblia i Kabała, dzieła Konfucjusza i Lao-Tse, Ewangelia i Apokalipsa, Koran i Zaratustra, a także traktatów współczesnych ezoteryków, jak Alice Bailey (1880–1949), Krishnamurti i innych. Znamierowski podkreślał, że indywidualne poszukiwania prawdy powinny być skorelowane z zespolowymi działaniami członków nowego stowarzyszenia.

Jednym z wątków tej broszury było wezwanie do powrotu do ideałów i praktyk chrześcijaństwa ezoterycznego, np. „Misterjów Świętego Graala na Monsalwacie – Wawelu”, a także utworzenia szkoły ezoterycznej pod nazwą L.U.K.S., co należało tłumaczyć jako Ludowy Uniwersytet Korespondencyjno-Samokształceniowy²⁹. Znamierowski pytał swoich czytelników, czy do tak naszkicowanego planu zechcą się przyłączyć w imię Hierarchii Światła i w Imię Dobra Powszechnego?³⁰ Świadomy roli Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce (również w życiu wielu polskich ezoteryków) Znamierowski określił stosunek przyszłej organizacji do katolicyzmu jako szlachetną rywalizację kulturalno-duchową pod hasłami marksistowskiego sprawdzianu praktyki społecznej i Chrystusowego aforyzmu: „Z owoców poznacie ich”³¹.

Wśród zadań przyszłej organizacji skupiającej polskich ezoteryków Znamierowski wymienił: zjednoczenie wszystkich szczerych bojowników o Dobro Powszechne na zasadach koleżeństwa, przyjaźni i współpracy, kulturę moralną („współwymierną z zadaniami Rozwoju i bieżącej chwili dziejowej, opartą o źródła Prawiedzy”), prawo ochrony istot młodszych na drabinie doskonalenia i prawo czci dla podobnych nam Istot Wyższych, opiekujących się Naszą Planetą, pomoc braterską („wszelkiemu szczeremu nastawieniu wzwyż, gdziekolwiek i w kimkolwiek przejawić się może”). Jego zdaniem na tych podstawach, po ich utrwaleniu, będzie możliwa budowa „Nowej Cywilizacji – cywilizacji Pracy, Nauki, Sztuki i czynnej inteligencji

²⁹ Zob. J. Znamierowski, *Wić głębinowa...*, s. 6.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 9.

(Kosmokracja)”. Znamierowski propagował ideę walki o światopogląd „czyniący zadość potrzebom zarówno umysłu, jak i serca, jako rękojmię wysokiej kultury duchowej społeczeństwa, który nazywał *Kosmobiozoffą* lub *Pirokosmozoffą* – ta ostatnia nazwa miała pochodzić od Ognia Kosmicznego jako jednej z głównych idei Agni Jogi. Na koniec tej listy zadań wymieniał autor „mądre ustosunkowanie się do każdego zjawiska społecznego, w którym się odzwierciedla ducha czasu, jako sprawdzian wartości zjednoczenia ideowego”³², co nazywał „socjopsychozofią dziejową”³³.

W dalszej części tekstu padały deklaracje o powołaniu do życia centrum ezoterycznego pod nazwą „Akropolis Kosmokracji Transrewolucyjnej na Opoce Ogólnoludowego Przymierza Ogniojarów”, „Kosmopsychenit – Antropolitania” oraz wybudowania „Akropolis Kosmokracji Rewolucyjnej”, a także pomysł stworzenia w Tatrach Miasta Wiedzy i Piękna o nazwie Kosmopolis. W tekście pojawiła się m.in. idea oczyszczenia i uduchowienia komunizmu³⁴.

Terminologia zaproponowana przez autora opierała się przede wszystkim na neologizmach i wyszukanych metaforach. Idee przedstawione przez Znamierowskiego wydają się hiperbolizowanymi wątkami z pism przedwojennych ezoteryków rozmaitych nurtów i szkół inicjacyjnych. Na stronach *Wici głębinowej* lokalne motywy, np. Tatry, posiadające tajemną Moc³⁵, łączą się z ideami o charakterze uniwersalnym, np. wizjami idealnych *polis*, ustrojów, które miałyby powstać w przyszłości w wyniku duchowej rewolucji i przymierza całej ludzkości. W porównaniu z bardzo emocjonalnym i grafomańskim tekstem Znamierowskiego omówiona wcześniej odezwa Błażeja Włodarza jest logicznym i chłodnym wykładem pragmatyka, który zwraca się do polskich ezoteryków z apelem o pojednanie i współpracę. Wydaje się jednak,

³² *Ibidem*, s. 11.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 13–14.

³⁵ W Tatrach, w opinii wielu polskich ezoteryków, drzemały tajemne moce. Tekstem o szczególnym znaczeniu jest w tym kontekście twórczość Tadeusza Micińskiego (1873–1918), zob. *idem*, *Nietota, czyli księga tajemna Tatr*, Warszawa [1910].

że te dwa teksty powinno się czytać łącznie, jako pewną ideową całość: z jednej strony diagnozę stanu polskiego przedwojennego środowiska ezoterycznego i wskazanie rzeczywistych celów tego środowiska (Włodarz), z drugiej strony, utopijną wizję zjednoczenia i naprawy świata przez to zreformowane już środowisko (Znamierowski). Warto dodać, że idee nakreślone przez obu autorów pozostały jedynie w sferze pragnień. Utopijna idea zjednoczenia polskich ezoteryków, nie wspominając o projektach zbudowania w Polsce ezoterycznego raju, promieniującego na resztę świata, nigdy nie stała się rzeczywistością.

Powróćmy jednak do biografii Włodarza. Jego pierwszym duchowym nauczycielem był prawdopodobnie wspomniany już Czesław Czyński, *enfant terrible* polskiej ezoteryki, okultysta i hipnotyzer, wieloletni Suwerenny Generalny Delegat Zakonu Martynistów na Rosję i Polskę³⁶. Ponad wszelką wątpliwość można stwierdzić, że przed wojną Włodarz utrzymywał także bliską współpracę z jednym z najwybitniejszych ezoteryków polskich pierwszej połowy XX w., Włodzimierzem Tarłą-Mazińskim (1889–1967)³⁷, którego sylwetka została przedstawiona w poprzednim rozdziale niniejszej publikacji. Była to raczej znajomość prywatna niż zależność instytucjonalna, ponieważ w jednym z listów Włodarz twierdził, że formalnie nie należał do żadnej z organizacji inicjacyjnych, stworzonych przez Tarłę-Mazińskiego³⁸. Z korespondencji ezoteryka ze Złotokłosa wynika, że utrzymywał także bliskie kontakty z Wandą Dynowską (1888–1971), generalną sekretarz Polskiego Towarzystwa Teozoficznego oraz innym prominentnym polskim ezoterykiem, wspomnianym wcześniej Janem Hadyną³⁹.

³⁶ Informacja pochodzi od Wojciecha Jankowskiego, posiadacza cennych archiwaliów związanych z dziejami polskiej przedwojennej ezoteryki (20.06.2018).

³⁷ O nim zob. rozdział P. Sieradzan, J. Tomasiewicz, *Włodzimierz Tarło-Maziński – ezoteryczny indywidualista* w niniejszym tomie.

³⁸ List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 4 czerwca 1936 r., rps, Ramana Dom.

³⁹ Korespondencja Błażeja Włodarza z Janem Hadyną z lat 1961–1966, Ramana Dom.

Z zachowanych archiwaliów Włodarza wynika również, że już przed wojną posiadał bardzo dobrą znajomość ezoterycznego piśmiennictwa Zachodu i Wschodu, która z czasem przekształciła się w rozległą, erudycyjną wiedzę. W listach powoływał się zarówno na dzieła wschodnich mistrzów, takich jak Ramakrishna: (1836–1886), Vivekananda (1863–1902) i Yogananda (1893–1952), jak również na ezoteryków Zachodu, wspomnianą wcześniej Bławatską, Steinera, Bailey, Besant, Sedira a także Éduarda Schurého (1841–1929).

Postacią szczególnie ważną dla formowania się dojrzałego światopoglądu Włodarza był Wincenty Lutosławski (1863–1954) – filozof i znawca ezoteryzmu, badacz myśli platońskiej, pionier badań nad indyjską jogą i jeden z najważniejszych jej propagatorów w przedwojennej Polsce⁴⁰. Częściowo zachowała się ich korespondencja z lat 1933–1935. Z listów tych wynika, że stosunek Włodarza do Lutosławskiego był pełen nabożnej czci, wszystkie listy do niego adresowane rozpoczynał od słów „Drogi Ojcze!”, na co ten rad przystawał, pisząc w liście z 15 listopada 1933 r., że Włodarz nie musi tłumaczyć się z nazywania go ojcem, ponieważ upoważnił wszystkich czytelników do zwracania się do niego w taki sposób, jeśli uznają jego „ojcostwo”. Lutosławski podpisywał swoje listy „Ojciec”, zwracając się do młodszego korespondenta per „ty” lub „kochany Błażeju”.

Pomimo szacunku, którym Włodarz darzył Lutosławskiego, jego stosunek do niego nie miał charakteru bezkrytycznego naśladownictwa. Młody jeszcze adept gotów był bronić własnych przekonań i inspirujących go myślicieli, także wtedy, gdy jego przewodnik duchowy wypowiadał się o nich z lekceważeniem i pogardą. Włodarz niejednokrotnie podejmował polemikę z Lutosławskim, za każdym razem czyniąc to nadzwyczaj delikatnie i przy każdej sposobności wyrażając szacunek do mistrza. Doskonale ilustruje to jeden z listów, w którym uczeń odpierał krytyczne uwagi swojego nauczyciela dotyczące poglądów Steinera⁴¹, Schurého i Bławatskiej. Włodarz wyjaśniał, że owi autorzy nie są dla niego

⁴⁰ O nim zob. rozdział A. Świerżowska, *Wincenty Lutosławski – poszukiwania (oraz wątpliwości) ezoteryczne i program odrodzenia narodowego* w tym tomie.

⁴¹ Stosunek Lutosławskiego do Steinera można nazwać ambiwalentnym. Polski filozof pragnął nawiązać z austriackim ezoterykiem bliższy kontakt.

bezwzględny autorytetami, ale miewają cenne wglądy. Zasugerował też, że krytyka Lutosławskiego nie zawsze była poparta wystarczająco głęboką wiedzą: „wydaje mi się, że żeby potępić czyjeś nauki, trzeba je najpierw dobrze poznać”⁴². W tym samym liście Włodarz występował jako obrońca magii, którą atakował Lutosławski, ujawniając przy tym rozległą i głęboką wiedzę na temat historii filozofii i ezoteryki⁴³. Innym przykładem subtelnego *votum separatum* może być list z 4 czerwca 1936 r., wyrażający obronę Agni Jogi, szczególnie bliskiej Włodarzowi. Druzgocącą krytykę Lutosławskiego, formułowaną z pozycji Kościoła rzymskokatolickiego, odpierał następująco:

Szanuję i czczę każde zdanie Ojca, lecz w tym wypadku uważam, że ocena Agni Jogi w ostatniej korespondencji jest może nieco za surowa [...]. Jeśli Ojciec pozwoli – czego proszę mi nie brać za złe – to spróbuję zwrócić uwagę na pewne sprzeczności, zauważone w dziełach Jego dawniejszych, a opinią, jaką wyraził Ojciec o Agni Jodze. Otóż [...] uznawał Ojciec zasady nauki choćby Yoga Wiwekanandy⁴⁴. Jeśli się nie mylę, i dziś Ojciec nie potępia tej mądrej i cennej nauki. Tym dziwniejsze wydaje mi się potępienie Agni Jogi, będącej poniekąd powtórzeniem, rozwinięciem i pogłębieniem teorii i zasad, głoszonych przez Wiwekanandę⁴⁵.

Włodarz zasięgał u Lutosławskiego porad i dzielił się z nim swoimi przemyśleniami. Próbował także – prawie zawsze bezskutecznie – zainteresować mistrza własnymi fascynacjami ideowymi.

Prawdopodobnie w 1935 r. ezoteryk ze Złotokłosa po raz pierwszy zetknął się z naukami Agni Jogi, o których wspomniano

Zachowały się jego karty pocztowe i listy. Obecnie trwają przygotowania do ich publikacji.

⁴² List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 17 grudnia 1933 r., rps, Ramana Dom.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Na temat jogi w Polsce przedwojennej i roli Lutosławskiego w jej propagowaniu zob. A. Świerzowska, *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019.

⁴⁵ List Błażeja Włodarza do Wincentego Lutosławskiego, 4 czerwca 1936 r., rps, Ramana Dom. Ortografia nazwisk zgodna z zapisem autora.

wcześniej. W jego ręce trafiły księgi wykładające tę synkretyczną doktrynę duchową, przelaną na papier przez Rosjankę Jelenę Roerich⁴⁶. Odkrycie tych dzieł opisujących nadzwyczaj złożony system kosmologiczny, wizję człowieka i Wszechświata oraz szczególną koncepcję rozwoju duchowego zaczerpniętą z bogatej tradycji zachodniego ezoteryzmu i różnych nurtów duchowości Wschodu, jak i wizję kultury jako najwyższej hipostazy energii kosmicznej okazało się przełomem w życiu polskiego ezoteryka. Wydaje się, że najistotniejszym elementem tego nurtu, który od lat trzydziestych znajdował zwolenników na całym świecie, była dla Włodarza idea syntezy osiągnięć cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu, otwartości na inne kultury oraz ochrony duchowej i materialnej spuścizny ludzkości. Na tle różnych systemów ezoterycznych początku XX w. wyrastających z teozofii Agni Joga oferowała najbardziej uniwersalne, humanistyczne przesłanie, odnajdując wartości absolutne w dziedzictwie ludów całego świata i różnorodnych tradycjach duchowych. Ponadto synkretyczna doktryna przywiązywała szczególnie dużą wagę do znaczenia twórczości i sztuki dla rozwoju ludzkości w perspektywie ewolucji kosmicznej, co zawdzięczała malarzowi, filozofowi i badaczowi wschodnich starożytności Nikołajowi Roerichowi – współtwórcy tego systemu. Należy także podkreślić, że Włodarzowi niezwykle bliska była kultura duchowa, ezoteryczna i inicjacyjna Indii, z której zaczerpnęła swoje fundamentalne pojęcia i założenia metafizyczne doktryna Roerichów. Uniwersalny, koncyliacyjny (przynajmniej na poziomie deklaratywnym) charakter Agni Jogi, wyrastającej z doktryny Bławatskiej, ale znacznie rozwijającej jej koncepcje kosmologiczne,

⁴⁶ Według Roerich treść ksiąg Agni Jogi podyktował jej himalajski mędrzec Moria. Ten sam Mahatma miał być także faktycznym autorem traktatów Bławatskiej (*Isis Unveiled* z 1877 r. i *The Secred Doctrine* z 1888 r.). Podstawowy kanon Agni Jogi stanowi jedenaście ksiąg, z których pierwsze trzy mają charakter wprowadzający: 1. *Листы Сада Мориш. Зов* (Paryż 1924); 2. *Листы Сада Мориш. Озарение* (b.m.w. 1925); 3. *Община* (Ulan-Bator 1926); 4. *Агни Йога* (b.m.w. 1929); 5. *Беспредельность* (Paryż 1930); 6. *Иерархия* (Paryż 1931); 7. *Сердце* (Paryż 1932); 8. *Мир Огненный* (wydany w latach 1934–1936 w trzech częściach w Paryżu i Rydze); 9. *Аум* (Ryga 1936); 10. *Братство* (Ryga 1937); 11. *Надземное* (b.m.w. ukończona w 1947 r., wydana w latach dziewięćdziesiątych).

antropologiczne i etyczne oraz przedstawiającej oryginalną wizję człowieka i kultury w perspektywie ewolucji Wszechświata, okazał się wyjątkową inspiracją dla polskiego ezoteryka. Włodarz, podobnie jak Znamierowski i Tarło-Maziński, podjął próbę zainteresowania doktryną szerszych kręgów czytelników. Próba implementacji Agni Jogi w przedwojennej Polsce zakończyła się jednak fiaskiem za sprawą szeregu czynników; wśród nich wymienić można animozje polsko-rosyjskie, niechętnie stanowisko Józefa Świtkowskiego – jednego z największych wówczas autorytetów dla polskich czytelników literatury ezoterycznej⁴⁷ – oraz nierzetelność polskich tłumaczy dzieł cyklu, która wywołała gniewną reakcję Jeleny Roerich i zaowocowała zdecydowanym ochłodzeniem stosunków z Polakami⁴⁸.

Od momentu przeczytania dzieł Roerichów Włodarz stał się adeptem, propagatorem i znawcą Agni Jogi oraz jednym z pionierów tego ezoterycznego nurtu w Polsce. W ciągu całego dojrzałego życia nauka Żywej Etyki stanowiła dla niego drogowskaz w rozwoju światopoglądowym i duchowym⁴⁹. Warto dodać, że przełożył on na język polski znaczną część ogromnego dorobku Roerichów. Tłumaczenia te nigdy nie ukazały się

⁴⁷ O nim zob. rozdział A. Świerzowska, *Radża joga Józefa Świtkowskiego: nowoczesna joga na nowe czasy* w niniejszym tomie.

⁴⁸ O próbach stworzenia w Polsce struktur Agni Jogi zob. M. Rzeczycka, P. Sieradzan, *Międzynarodowa afera z tajemną księgą: Warszawa–Naggar–Wisła–Asunción: 1936–1938* [w:] *Magia ksiąg. Księga magii. Księga jubileuszowa poświęcona profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska, U. Potocka-Sigłowy, Gdańsk 2017, s. 159–178.

⁴⁹ Warto dodać, że Włodarz marzył o nawiązaniu korespondencji z Jeleną Roerich, jednak zdobycie jej adresu w Indiach było zadaniem nadzwyczaj trudnym. Polski ezoteryk zdołał pozyskać upragniony adres dopiero w 1956 r. za sprawą Wandy Dynowskiej (1888–1971), którą znał jeszcze z lat międzywojennych. W liście do Roerich z 27 stycznia 1956 r. tytułował ją „Drogą Matką Agni Jogi”. Nie mógł wiedzieć, że list ten nie dotrze do adresatki, bowiem zmarła ona 5 października 1955 r. w swoim domu w Kalimpongu (Bengal Zachodni). W tym bardzo osobistym liście Włodarz pisał o swoich działaniach na rzecz krzewienia filozofii ezoterycznej, w tym o przekładach ksiąg Agni Jogi. List zakończony jest prośbą o wysłanie mu portretów Jeleny Roerich i Nauczyciela (prawdopodobnie Mahatmy Morii albo Nikołaja Roericha). List do Jeleny Roerich, 27 stycznia 1956 r., znajduje się w moskiewskim archiwum Roerichów (obecnie Музей Рерихов, филиал Государственного Музея Востока), Переписка Е.И. Рерих, дело 194, лист 1–106.

w oficjalnym obiegu wydawniczym, wiele jednak wskazuje na to, że powielane własnym sumptem krążyły wśród miłośników ezoteryki⁵⁰.

Wydawnicza działalność Włodarza wiązała się przede wszystkim z jego pracą tłumaczeniową. Oprócz wspomnianych ksiąg Agni Jogi ezoteryk przełożył *Serce Azji* Nikolaja Roericha, wykłady Mistrza Hilariona, *Kriya Jogę* i *Laya Jogę*, a także wybrane teksty Alice Bailey⁵¹ i Aleksandra Klizowskiego (1874–1942)⁵². Także w okresie przedwojennym, co najmniej od 1933 r., polski ezoteryk stał się wiernym czytelnikiem i tłumaczem prozy rosyjskiej pisarki Wiery Kryżanowskiej (1857–1924). Jak podkreślał w jednym listów, to właśnie tej twórczyni, a konkretnie jej powieści *Eliksir życia* (ros. *Эликсир жизни*), stanowiącej pierwszą część tzw. pięcioksięgu wtajemniczenia *O Bractwie Graala*, zawdzięczał swoje duchowe przebudzenie⁵³.

Bogata korespondencja, którą Włodarz prowadził z innymi ezoterykami, pełna jest odniesień do twórczości Kryżanowskiej. Polak kolekcjonował jej utwory, niejednokrotnie sprowadzając je z zagranicy, w tym z Francji, gdzie Kryżanowska debiutowała jako pisarka⁵⁴. Włodarz jest autorem przekładów co najmniej kilku jej powieści i opowiadań: wspomnianego pięcioksięgu, w skład którego weszły, oprócz *Eliksiru życia*, powieści: *Magowie*, *Gniew Boży*, *Śmierć planety* i *Prawodawcy*. Niektóre nie doczekały się oficjalnego wydania i pozostały w rękopisach⁵⁵.

⁵⁰ Jak sądzą autorzy, Błażej Włodarz mógł być autorem części przekładów tekstów Agni Jogi, w posiadanie których wszedł później właściciel bydgoskiego antykwariatu Arcanus (według jego relacji w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. funkcjonowało w Polsce środowisko miłośników Agni Jogi).

⁵¹ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 4 grudnia 1966 r., rps, Ramana Dom.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Zob. List Błażeja Włodarza do Jeleny Roerich, 27 stycznia 1956 r., rps. Музей Рерихов, филиал Государственного Музея Востока, Переписка Е.И. Рерих, дело 194, лист 1–10б.

⁵⁴ Na temat twórczości Kryżanowskiej zob. M. Rzeczycka, *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010, s. 182–210.

⁵⁵ Zob. List Błażeja Włodarza do Jeleny Roerich, 27 stycznia 1956 r., rps. Музей Рерихов, филиал Государственного Музея Востока, Переписка Е.И. Рерих, дело 194, лист 1–10б.

Część przekładów została prawdopodobnie utracona. Z tonu, w którym utrzymane są wypowiedzi Włodarza o dorobku Kryżanowskiej, można wywnioskować, że te popularne powieści ezoteryczne były przez niego traktowane z wielką powagą i dosłownością – nie jako beletrystyka (a z pewnością nie wyłącznie jako beletrystyka), ale przede wszystkim jako cenne źródło wiedzy ezoterycznej i utwory w przystępny sposób przedstawiające złożone problemy filozofii ezoterycznej. Po wojnie Włodarz opublikował na temat Kryżanowskiej i jej utworów obszerną, wieloczęściową rozprawę analityczną w języku rosyjskim, która ukazała się w emigracyjnym czasopiśmie „Okultyzm i Joga” («Оккультизм и Йога») wydawanym przez dr Aleksandra Asiejewa (1902 lub 1903–1989)⁵⁶.

Zachowana korespondencja Włodarza z Asiejewem, rosyjskim lekarzem i ezoterykiem z Asuncion w Paragwaju, adeptem Agni Jogi, wieloletnim uczniem oraz przyjacielem Roerichów, datuje się na lata 1960–1963⁵⁷. Ich listy dotyczą przede wszystkim zagadnień metafizycznych i antropologicznych, ewolucji Wszechświata, rzeczywistości nadzmysłowych, filozofii i kosmologii Agni Jogi, twórczości Kryżanowskiej oraz zagadnień medycyny naturalnej. Obaj ezoterycy pisali do siebie z ogromnym szacunkiem i czcią, tytułując się wzajemnie „Drogi Bracie w Duchu i Prawdzie” (ros. „Дорогой Брат в Духе и Истине”)⁵⁸.

Stałym korespondentem i dobrym znajomym Włodarza pozostawał od czasów przedwojennych inny wybitny ezoteryk, polski antropozof i astrolog, wspomniany na początku Robert Walter⁵⁹. Znaczna część ich obszernej korespondencji ocalała. Listy są utrzymane w tonie nieco formalnym, lecz nadzwyczaj uprzejmym

⁵⁶ „Оккультизм и Йога” 1961–1964, № 25–29 i 31.

⁵⁷ W liście do syna z 17 stycznia 1967 r. Włodarz pisze „Nie mam już kontaktu z Asiejewem od 4 lat”, rps, Ramana Dom.

⁵⁸ Zob. np. list Aleksandra Asiejewa do Błażeja Włodarza, 26 grudnia 1961 r., rps, Ramana Dom. Interesującym wątkiem korespondencji obu ezoteryków jest wspólna znajomość ze wspomnianym wcześniej Wacławem Liwskim, polskim okultystą mieszkającym w Argentynie, zwolennikiem nauk Agni Jogi.

⁵⁹ Szerzej na temat Waltera zob. M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, J. Trzcińska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 153.

i pełnym wzajemnego szacunku. Do ich głównych tematów należała przede wszystkim astrologia oraz medycyna naturalna, niekiedy również refleksje na temat kosmologii i epistemologii światów nadzmysłowych. Obaj ezoterycy, będąc w posiadaniu imponujących księgozbiorów, wymieniali się publikacjami z zakresu filozofii i okultyzmu, komentowali je i wzajemnie inspirowali.

Biblioteka Włodarza w 1969 r. liczyła około dwóch tysięcy tomów o tematyce okultystycznej, oprócz tego zawierała wiele dzieł poświęconych medycynie i innym dziedzinom myśli humanistycznej oraz utwory beletrystyczne⁶⁰. Około tysiąca pozycji z jego zbioru zostało utraconych podczas powstania warszawskiego, a także podczas pożaru domu w Złotokłosie w 1963 r.⁶¹ Włodarz był świadom losu, który spotkał największą, jak się wydaje, przedwojenną polską bibliotekę okultystyczną Włodzimierza Tarły-Mazińskiego – około dwie trzecie bezcennego zbioru zostało rozkradzione. Mimo to nie podejmował żadnych działań, by zabezpieczyć swój unikalny księgozbiór. Fakt ten tłumaczył deterministycznym światopoglądem („karma wie najlepiej, co dobre”⁶²). Rzeczywiście, fakty zdawały się sprzyjać tej strategii. Gdy podczas powstania Włodarz przekazywał znajomym swoje książki na przechowanie, te zazwyczaj szybko ginęły, zniszczone wskutek bombardowania lub zarekwirowane przez gestapo, z kolei pozycje, które zatrzymał przy sobie, pozostawały nietknięte⁶³. Jak pisał w jednym z listów do Waltera, kilku młodych kolegów jego syna odwiedzało go, by pobierać nauki ezoteryczne, dlatego wierzył, że w przyszłości zaopiekują się też księgozbiorem. Wykluczał przekazanie biblioteki jakiegokolwiek instytucji, zwłaszcza związanej z Kościołem rzymskokatolickim, wyrażając przekonanie, że prawdopodobnie jego księgi okultystyczne i astrologiczne zostałyby zniszczone przez ideowo niechętnych depozytariuszy.

Erudyta ze Złotokłosa po wojnie stał się jednym z największych w Polsce znawców astrologii. Należy jednak zaznaczyć, że zajmował się wyłącznie przygotowywaniem kosmogramów

⁶⁰ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 11 grudnia 1969 r., rps, Ramana Dom.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

(co w czasach, gdy nie istniały komputery osobiste, było czynnością nadzwyczaj trudną, wymagającą precyzji oraz szerokiej wiedzy astronomicznej i matematycznej), interpretację pozostawiając innym⁶⁴. Opracowywanie kosmogramów wymagało corocznego zdobywania efemeryd – złożonych danych tabelarycznych poświęconych ruchom pozornym ciał niebieskich po ekliptyce. W Polsce ludowej wiązało się to ze znacznymi trudnościami. Włodarz zazwyczaj prosił o ich zakup znajomych mieszkających na Zachodzie oraz swego syna, niezainteresowanego ezoteryką, który wyjeżdżał do krajów Europy w służbowe delegacje. Sam bardzo niechętnie dzielił się swoimi danymi horoskopowymi – nawet zaufanemu Robertowi Walterowi zdradził jedynie, że ma Słońce w Wodniku i nieobsadzony dom szósty w Baranie⁶⁵.

Włodarz należał także do największych polskich autoritetów w dziedzinie medycyny naturalnej. Jednym z działów jego księgozbioru były wielojęzyczne publikacje poświęcone zdrowemu trybowi życia, ziołolecznictwu, ćwiczeniom fizycznym i dietetyce, gromadzone od czasów przedwojennych. Wiedza Włodarza na temat roślin leczniczych była imponująca – w listach wymieniał dziesiątki gatunków rozmaitych ziół, sprowadzał też z zagranicy specjalistyczne kompendia, by móc korzystać z obcojęzycznej literatury poświęconej terapiom naturalnym. Pozostawał przy tym nieprzejednanym krytykiem medycyny konwencjonalnej i instytucjonalnej służby zdrowia.

Bardzo ważnym aspektem aktywności intelektualnej Włodarza było propagowanie wegetarianizmu⁶⁶. Wegetarianizm Włodarza, podobnie jak jego stosunek do medycyny, był uwarunkowany światopoglądem ezoterycznym. W jednym z listów podkreślał,

⁶⁴ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 24 września 1974 r., rps, Ramana Dom.

⁶⁵ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 12 września 1974 r., rps, Ramana Dom.

⁶⁶ Ze spożywania mięsa ezoteryk zrezygnował około 1930 r. W liście do Jeleny Roerich z 27 stycznia 1956 r. Włodarz pisał, że wegetarianizm propaguje już ponad 25 lat. Decyzja była podyktowana zarówno względami etycznymi, jak też i zdrowotnymi, List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 12 września 1974 r., rps, Ramana Dom.

że „od dziesiątków lat stosuje reguły filozofii ezoterycznej”⁶⁷, co oznaczało również żywieniową dyscyplinę⁶⁸. W ramach krzewienia tych idei Włodarz napisał i opublikował *Kuchnię jarską*, jedną z pierwszych polskich prac poświęconych wegetarianizmowi. Książka ukazała się dopiero po wojnie, w 1951 r., i była swoistym manifestem wegetarianizmu, chociaż nie znalazło się w niej ani jedno zdanie mogące zdradzać ezoteryczne poglądy autora. Przeciwnie, Włodarz maskował kluczowe idee, powołując się na autorytety radzieckich dietetyków⁶⁹. Liczne odwołania do zbawienego wpływu wegetarianizmu na zdrowie można znaleźć w jego korespondencji⁷⁰.

Do fundamentalnych wartości wyznawanych przez Błażeja Włodarza należały: humanizm, pacyfizm, tolerancja i szacunek dla wszystkich kultur. Za swoisty manifest światopoglądowy ezoteryka uznać można jego hymn *Niech cały świat będzie szczęśliwy!* wyrażający pragnienie, by na świecie zapanowały miłość, pokój i dobro⁷¹. Jako adept Agni Jogi Błażej Włodarz opowiadał się za dialogiem i syntezą różnych tradycji kulturowych, świadomie czerpiąc z dorobku różnych systemów filozoficznych Wschodu i Zachodu. W jego przekonaniu była to właściwa droga do oczekiwanej kultury Nowej Ery. Z korespondencji z Asiejewem wynika, że jego poglądy polityczne były bliskie socjalistycznemu humanizmowi – w swoich listach krytykował kapitalizm, konsumpcjonizm i kolonializm⁷².

⁶⁷ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 4 grudnia 1966 r., rps, Ramana Dom.

⁶⁸ W liście do Roberta Waltera z dnia 4 grudnia 1966 r. Włodarz pisał, że od dwudziestu kilku lat jada tylko raz na dobę i czasami stosuje jednodniowy ścisły post, unika tłuszczu i soli, pije wodę nieprzegotowaną, śpi najwyżej pięć godzin w ciągu doby i stosuje codzienne, kilkugodzinne spacery.

⁶⁹ Zob. B. Włodarz, *Kuchnia jarska*, Warszawa 1951, s. 6–8.

⁷⁰ W 1973 r., po śmierci matki Roberta Waltera, także wegetarianki, ezoteryk ze Złotokłosa napisał: „Po śmierci inż. B. Sobolewskiego na terenie kraju pozostało nas tylko dwoje prawdziwych i ideowych wegetarian i zawsze byłem pod wrażeniem, że przeżywając w zdrowiu swoją starość, dajemy najlepszy przykład dobroczynnej właściwości jarskiego żywienia”, List do Roberta Waltera, 1973 r. [brak daty dziennej], rps, Ramana Dom.

⁷¹ B. Włodarz, *Niech cały świat będzie szczęśliwy!*, mps, Ramana Dom.

⁷² W liście z 4 czerwca 1936 r. do Wincentego Lutosławskiego Włodarz wyrażał zdecydowane potępienie wobec polityki kolonialnej mocarstw

Do istotnych elementów światopoglądu Błażeja Włodarza zaliczyć należy koncepcje wywodzące się z indyjskich religii dharmicznych – wiarę w prawo karmana (nazywane zgodnie z polską tradycją prawem karmy) – kosmiczną zasadę przyczyny i skutku oraz reinkarnację – wędrówkę dusz. Warto dodać, że koncepcję karmy interpretował fatalistycznie – żywił przekonanie, że właśnie od niej, a nie od czyichkolwiek działań czy woli, zależy wszystko, co dzieje się na Ziemi. Jak wielu ezoteryków uważał, że każdy człowiek jest przede wszystkim istotą duchową, której istnienie nie kończy się wraz ze śmiercią ciała fizycznego. Gdy pisał o fizycznej śmierci, używał typowych dla środowiska metafor, takich jak „wykroczył poza materialną kotarę” czy „zajęty jest teraz wrastaniem w nowe, duchowe środowisko”⁷³.

Błażej Włodarz zmarł w wieku 83 lat w 1979 r.⁷⁴ Wiele wskazuje na to, że jego życie skrócił nieszczęśliwy wypadek z 1965 r., gdy podczas prac ogrodowych spadł z jabłoni. Doznał wówczas wstrząsu mózgu oraz poważnego uszkodzenia kręgosłupa i żeber. Pisał o tym doświadczeniu: „wróciłem prawie z astralu”, co może sugerować doświadczenie śmierci klinicznej⁷⁵.

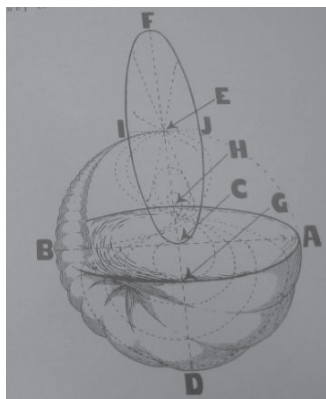
zachodnich, popierając obronę Indii przed krytyką swojego ówczesnego mistrza: „To, że Hindusi są marzyciele i nie stoją o materialne bogactwa, tytuły i zaszczyty świadczy – zdaniem moim – o ich wyższości nad innymi ludami, grzęznącymi jeszcze w materializmie. Żywość, rzeźkość Anglików, przejawiająca się w barbarzyńskim ujarzmianiu innych ludów (dla wyciskania złota, obwieszania się tytułami, orderami itd.) – pod żadnym względem nie może być też pisana na plus tego narodu. Prawdziwa kultura duchowa Hindusów o całe wieki wyprzedziła pseudokulturę Anglików, a materialna, krótkotrwała władza tych ostatnich jest bez znaczenia wobec osiągnięć Ducha. [...] Powiada Ojciec, że gdyby Hindusi mieli siłę, to dawno wypędziliby Anglików. Może to i racja. Wydaje mi się jednak, że siła Hindusów jest tak wielka, iż nie dorównałaby jej nawet dziesięciokrotnie większa Anglia ze swoją «kulturą» najbardziej wyszukanego barbarzyństwa [...]. Kultura w pojęciu mądrych Hindusów nie mierzy się ilością okrętów wojennych, armat, samolotów, gazów i pocisków ani też latami panowania koronowanych monarchów [...]”, rps, Ramana Dom.

⁷³ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 1973 r. [brak daty dziennej], rps, Ramana Dom.

⁷⁴ M. Sieradzki, *Życie bez chorób...*, s. 98.

⁷⁵ List Błażeja Włodarza do Roberta Waltera, 4 grudnia 1966 r., rps, Ramana Dom.

RENATA WIECZOREK



SCJENTYSTYCZNO-KABALISTYCZNA WIZJA RZECZYWISTOŚCI WEDŁUG LUCJANA MARIANA FREYTAGA

Lucjan Marian Freytag twórca systemu łączącego tezy nauk szczegółowych z ezoterycznymi ideami, filozof, autor książek prezentujących oryginalną wizję świata inspirowaną kabbalistycznymi teoriami oraz opartą na gruntownej znajomości fizyki, jest postacią odkrytą dla szerszego kręgu czytelników stosunkowo niedawno. Dostępne są dwie monografie autorstwa Grzegorza Hetmana omawiające jego poglądy: *Lucjan Marian Freytag – filozof nieznany. Kabbalistyczna wizja społeczeństwa i religii*¹ oraz *Kabbalistyczna filozofia przyrody Lucjana Mariana Freytaga*². W niniejszym opracowaniu odwołuję się przede wszystkim do tekstów źródłowych z dojrzałego okresu twórczości Freytaga, zwłaszcza *U źródeł wiedzy i życia*³.

¹ G. Hetman, *Lucjan Marian Freytag – filozof nieznany. Kabbalistyczna wizja społeczeństwa i religii*, Lublin 2004.

² *Idem, Kabbalistyczna filozofia przyrody Lucjana Mariana Freytaga*, Lublin 2010.

³ L.M. Freytag, *U źródeł wiedzy i życia*, Warszawa 1936. Ponadto wśród prac myśliciela warto wymienić: „*Ja*” jako moje widzenie, Piotrogród 1916; *Głos*

Lucjan Marian Freytag urodził się w 1883 r. w Podzamczu w zasymilowanej rodzinie żydowskiej, zmarł zaś 24 czerwca 1967 r. w Otwocku.

Autor *U źródeł wiedzy i życia* nie przywiązywał, jak się wydaje, wagi do rozpowszechniania informacji na swój własny temat. Do żadnej ze swoich książek nie dołączył noty biograficznej. Jedynie w wydanej w 1939 r. książce *O syntetyczne podstawy wiedzy i pracy społecznej*⁴ pisze o swoim pochodzeniu i rodzinie, odpowiadając na zarzuty, że nie ma prawa zajmować się w książkach sprawami Polski, sam nie będąc Polakiem.

Przodkowie Freytaga, według jego słów, walczyli o wolność Polski w powstaniu styczniowym. Jednemu z nich groziło zesłanie na Sybir, drugi poniósł śmierć w cytadeli siedleckiej. Lucjan Marian Freytag wspomina też o innym członku swojej rodziny, Adamie Freytagu, z wykształcenia filozofie i matematyku, a z zamiłowania architekcie zabudowy wojennej, który doradzał królowi Władysławowi IV w sprawach obronności kraju. Freytag prezentuje zatem swoją rodzinę jako całkowicie zasymilowaną i oddaną sprawom państwa, w którym zamieszkiwali.

Słabe informacje na temat ostatnich lat życia filozofa pochodzą od siostr elżbietanek z Otwocka, u których Freytag

Polaka, Piotrogród 1917; *W imię woli, ziemi i miłości*, Piotrogród 1917; *Dajcie głos duszom*, Piotrogród 1917; *W imię jedności*, Warszawa 1919; *Zmartwychwstanie Chrystusa*, Warszawa 1922; *Ofiara krwi bratniej*, Warszawa 1922; *Prawo istnienia*, Warszawa 1922; *Co musi wiedzieć Polak, aby być człowiekiem*, Warszawa 1922; *Lux in tenebris*, Warszawa 1923; *Prawo wieczne*, Warszawa 1925; *Nauka i polityka w świetle prawa natury*, Warszawa 1927; *Wiara, wiedza i miłość*, Warszawa 1930; *Zagadnienia poznania przyrodzonego w świetle analizy psychologicznej. Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie 1936*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 4, s. 523–524; *Udział w dyskusji na temat referatu J. Łukasiewicza: „Co dała filozofii współczesna logika matematyczna?”*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 4, s. 327; *Udział w dyskusji na temat referatu T. Grabowskiego: „O jedności duszy”*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 4, s. 342; *Udział w dyskusji na temat referatu S.T. Witkiewicza: „O ontologicznej beznadziejności logiki, fizykalizmu i pseudonaukowego monizmu i o perspektywach koncepcji monadystycznej”*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 4, s. 421; *W obronie samoistnego poznania i życia*, Warszawa 1937; *Idea Polski, jako wytyczna trzeciej epoki dziejów ludzkich*, Warszawa 1938; *O syntetyczne podstawy wiedzy i pracy społecznej*, Warszawa 1939; *Kancelarz Hitlera a idea Polski*, Warszawa 1939.

⁴ L.M. Freytag, *O syntetyczne podstawy wiedzy i pracy społecznej*...

zamieszkał po przejściu na emeryturę. Przedtem przez długi czas pracował w prowadzonym przez nie Zakładzie Leczniczo-Wychowawczym dla młodzieży. Już w czasie II wojny światowej pracował zresztą w kuratorium w Warszawie, kierując dziećmi do prowadzonego przez siostry zakonne domu dziecka. Podczas jednej z częstych wizyt u nich wyraził życzenie, że kiedy przejdzie na emeryturę, chciałby zamieszkać przy ich domu zakonnym – i tak też się stało. Elżbietanki wspominały go jako miłego, cichego staruszka, żywo zainteresowanego naukami przyrodniczymi i teoriami z zakresu filozofii. Jedyne, co niepokoiło je w tej sympatycznej postaci, to całkowita obojętność na wszelkie przejawy życia religijnego – przynajmniej w wydaniu katolickim. Zakonnice określały go jako postać tajemniczą, żyjącą własnymi sprawami. W ich oczach był też pełen sprzeczności – co prawda, pomagał im w pracach w ogrodzie oraz przy budowie statuy Matki Bożej w parku, ale nie brał udziału w nabożeństwach oraz nie przystępował do spowiedzi. Według ich słów przed śmiercią przyjął jednak komunię świętą. Podczas pobytu u elżbietanek Freytag udzielał się jako pedagog i działacz społeczny. Żywo interesował się losem dzieci z prowadzonego przez siostry zakonne domu dziecka.

W latach powojennych Freytag brał udział w spotkaniach u antropozofa i astrologa Roberta Waltera (1908–1981) w Komorowie⁵. Był wówczas związany ze środowiskiem ezoterycznym, ale niewiele wiadomo o jego znajomościach i dyskusjach w tym kręgu. Walter organizował w swoim podwarszawskim domu wykłady i odczyty na interesujące go tematy z dziedziny nauki i ezoteryki. Można przypuszczać, że Lucjan Marian Freytag brał w nich udział nie tylko jako bierny słuchacz, brakuje jednak źródeł potwierdzających jego aktywność jako prelegenta. Sprawa ta warta jest jeszcze zbadania.

W młodości Freytag jakiś czas spędził w Piotrogradzie u swojego kuzyna, który wedle jego słów związany był z dworem carycy Aleksandry. Brał wówczas udział w życiu politycznym i kulturalnym tamtejszej Polonii, m.in. wygłosił odczyt, w którym podjął

⁵ Szerzej o nim zob. rozdział P. Sieradzan, M. Rzeczycka, *Błażej Włodarz – zapomniany Mistrz ze Złotokłosa* w niniejszym tomie.

temat tożsamości narodowej i wyzwolenia Polski, opublikował również kilka książek⁶.

W 1936 r. Lucjan Marian Freytag wziął udział w III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie, gdzie wygłosił dwa referaty na temat współczesnych prądów w nauce oraz relacji między fizyką a metafizyką⁷. W drugim z odczytów Freytag wyraził krytyczne zdanie na temat nadmiernej ścisłości ówczesnej fizyki i jej alienacji od zagadnień metafizycznych. Obydwa wystąpienia przeszły w zasadzie bez echa. Freytag za to kilkakrotnie brał czynny udział w dyskusji na temat innych referatów, z czego relację zdaje Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego. W dyskusji po odczycie profesora Jana Łukasiewicza (1878–1956)⁸ zwrócił uwagę na spór między światopoglądem idealistycznym a racjonalistycznym, zaś po referacie Stanisława Ignacego Witkiewicza (Witkacego, 1885–1939)⁹ Freytag wskazał na własną teorię prawa przeświećlania, gdzie rozwinął problem uzgodnienia monadyzmu biologicznego z fizykalizmem, co prelegent (Witkiewicz) uznał za rzecz niemożliwą.

Jeśli chodzi o poglądy Freytaga, to stanowią one, jak się wydaje, twórcze połączenie ezoteryki, filozofii, tradycyjnej żydowskiej Kabały oraz tez naukowych. W tym sensie prezentowane przez Freytaga teorie wpisują się w szeroko rozumianą myśl ezoteryczną, postulującą przekraczanie poznania zmysłowego i rozumowego. Freytag podpisuje się pod tymi tezami, zaś dodatkowo wykorzystuje ezoteryczne idee do skonstruowania systemu, w ramach którego nie tylko nauka staje się zgodna z duchowym postrzeganiem świata, ale także zjawiska, takie jak mediumizm i spirytyzm, stają się możliwe do wytłumaczenia w kategoriach naukowych oddziaływania energii i przenikania światła przez wszystkie struktury bytu.

System Freytaga charakteryzuje przede wszystkim holizm. Myśliciel był przekonany, że Wszechświat i człowiek stanowią całość duchowo-materialną. Duch przenika materię na mocy

⁶ Zob. przypis 3.

⁷ L.M. Freytag, *Zagadnienia poznania przyrodzonego w świetle analizy psychologicznej...*, s. 523–524.

⁸ *Idem*, *Udział w dyskusji na temat referatu J. Łukasiewicza...*, s. 327.

⁹ *Idem*, *Udział w dyskusji na temat referatu S.T. Witkiewicza...*, s. 421.

prawa prześwietlania, nie ma między nimi według Freytaga wyraźnie zarysowanej jakościowej różnicy, co jest sprzeczne z przyjmowanym przez Kościół rzymskokatolicki dualizmem. Takie założenie pozwalało jednak Freytagowi na konsekwentną próbę prezentacji kwestii związanych z duchowością w języku nauki oraz postulowanie możliwości zastosowania metod naukowych do badania zjawisk duchowych (np. spirytyzmu). Z drugiej strony holistyczne postrzeganie rzeczywistości doprowadziło Freytaga do przekonania, że jednostronnie materialistyczne podejście do zjawisk badanych przez nauki przyrodnicze jest błędne, ponieważ powoduje zniszczenie związku między duszą człowieka a duchowością Wszechświata. Freytag, nawiązując do teorii kabalistycznych – o czym przekonuje Grzegorz Hetman w przywołanych wcześniej studiach poświęconych jego koncepcji – przyjął, że światło przenika przez wszystkie sfery bytu, a zatem zjawiska przyrodnicze mogą być postrzegane jako kontynuacja kabalistycznie pojmowanego stwarzania świata, zaś zjawiska duchowe, takie jak spirytyzm czy mediumizm, mogą być wyjaśniane oraz opisywane w kategoriach naukowych. Polski myśliciel był przekonany, że wiedza o materii i zewnętrznej stronie zjawisk prowadzić powinna do wiedzy o subtelniejszych sferach bytu, ponieważ materia i duch są tożsame pod względem ich głębokiej natury, choć na poziomie zjawisk postrzegane są jako odmienne. Fizyka, biologia, fizjologia, leczenie duchowe – to według Freytaga nauki uwidaczniające źródła życia, którym jest wszechprzenikające światło. W wykładni Freytaga ciało bardziej doskonałe (o wyższym stopniu organizacji) prześwietla (przenika) ciała o niższym stopniu rozwoju (organizacji), doskonałąc je w ten sposób. Freytag krytykował ilościowe ujęcie rzeczywistości; jego zdaniem doprowadza ono do zachwiania równowagi między sferą energetyczną (materialną, ilościową, rozbijającą, deformującą) a magnetyczną (duchową, jakościową, jednoczącą i formującą). Freytag przyjmował dwa rodzaje funkcji poznawczych: umysł, dziedzinę myślenia spekulatywnego, racjonalizmu, analizowania i abstrakcyjnych rozważań oraz duszę, której siedzibą jest serce i która kształtuje, zgodnie z prawem prześwietlania, osobowość człowieka.

Podobnie jak wielu polskich ezoteryków, których sylwetki przedstawiono w niniejszym tomie, Freytag postrzegał samego siebie jako kontynuatora polskiej tradycji mesjanistycznej, czemu dał wyraz szczególnie we wczesnych publikacjach. Do idei Hoene-Wrońskiego odnosił się jednak krytycznie, zarzucając mu zbyt radykalny racjonalizm i redukcjonizm pomijający rolę doświadczenia w poznaniu i zdobywaniu wiedzy. Filozoficznie myśliciel nawiązywał do Platona, Arystotelesa, Parmenidesa i Heraklita. Próbował uzgodnić egejską zasadę stałości bytu, teorię Parmenidesa o stałości i niezmienności bytu oraz platońską teorię wiecznych i niezniszczalnych idei z wariabilizmem Heraklita, a także natywizm Sokratesa z empiryzmem genetycznym Arystotelesa.

Freytag był również uczonym doskonale zaznajomionym z dokonaniem i teoriami współczesnej mu fizyki, biologii, medycyny i matematyki. Jego podejście tak do nauki, jak do życia społecznego oraz duchowości człowieka było, jak już zostało nadmienione, holistyczne.

Podobnie jak Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) Freytaga trudno nazwać ezoterykiem w sensie ścisłym, jako że on sam nie identyfikował się z żadnym konkretnym ruchem czy systemem inicjacyjnym, przeciwnie, często krytykował „wtajemniczonych pseudomistyków” i „innych masonów”¹⁰. Jednak jego poglądy nie tylko były zgodne w wielu aspektach z przekonaniami ezoteryków przełomu XIX i XX w., ale stanowiły całościową propozycję ustroju państwowego opartą na bardzo podobnych conceptach jak projekty kreślone przez zachodnich i rodzimych okultystów (np. wspomnianego Lutosławskiego, ale też twórcy antropozofii Rudolfa Steinera (1861–1925), Józefa Chobota (1875–1942), Mieczysława Geniusza (1853–1920) i wielu innych omówionych w tomach niniejszej edycji). Specyficzna historiozofia oparta na polskim mesjanizmie (zwłaszcza myśli Hoene-Wrońskiego), idee kosmicznej ewolucji i nadchodzącej Nowej Ery oraz duchowej transformacji jednostki jako warunku przejścia narodów i społeczeństw na kolejny – wyższy – etap rozwoju

¹⁰ Zob. np. L.M. Freytag, *Nauka i polityka...*, s. 54.

były przywoływane przez Freytaga w jego licznych publikacjach: „Wszystko sprowadza się do tego, że idea narodu to szkoła poznania przez jednostkę siebie samej, zaś w sobie – praw rządzących wszechświatem i człowiekiem. Na tym polega życie narodowe w [Kole – R.W.] Opatrzności”¹¹.

Zdaniem Freytaga Wszechświat i człowiek stanowią całość duchowo-materialną, przy czym czynnik duchowy przenika materię (na mocy wspomnianego prawa prześwieclania), nie ma między nimi wyraźnie zarysowanej jakościowej różnicy. Takie założenie pozwalało Freytagowi na konsekwentną próbę prezentacji kwestii związanych z duchowością w języku nauki oraz postulowanie możliwości zastosowania metod naukowych do badania zjawisk duchowych (np. spirytyzmu). Z drugiej strony holistyczne postrzeganie rzeczywistości (różnych jej sfer) doprowadziło autora *U źródeł wiedzy i życia* do przekonania, że jednostronnie materialistyczne podejście do zjawisk badanych przez nauki przyrodnicze jest błędne, ponieważ powoduje zniszczenie związku między duszą człowieka a duchowością Wszechświata.

Zgodnie ze swoimi założeniami o przenikaniu materii przez subtelniejsze formy i o jednorodnym charakterze rzeczywistości Freytag podjął próbę przedstawienia zagadnień fizyki i innych nauk przyrodniczych w kontekście teorii kabalistycznych, mówiących m.in. o wycofaniu się Boga w celu stworzenia świata (Freytagowska próżnia, pojęcie zaczerpnięte z fizyki i tłumaczone w naukowy sposób, wyraźnie nawiązuje w interpretacji autora *U źródeł wiedzy i życia* do tradycyjnej Kabały i kluczowego na jej gruncie pojęcia *cimcum* – wycofanie się Boga/ światła tak, by powstało miejsce na Stworzenie) oraz o przenikaniu światła przez wszystkie sfery bytu.

Teoria poznania Freytaga była oparta na swoistym postulacie „drogi środka”, podobnie jak jego poglądy dotyczące innych dziedzin, takich jak polityka czy szeroko rozumiane życie społeczne. Zdaniem tego myśliciela w człowieku współegzystują dwa

¹¹ *Idem, Idea Polski, jako wytyczna trzeciej epoki dziejów...*, s. 45. Warto dodać, że autor, choć głosił tezy o charakterze heterodoksyjnym i ezoterycznym, w swoim własnym przekonaniu pozostawał wiernym synem Kościoła rzymskokatolickiego.

rodzaje funkcji poznawczych: umysł i dusza. Umysł, związany z siłami energetycznymi, to dziedzina myślenia spekulatywnego, racjonalizmu, analizowania i abstrakcyjnych rozważań. Staje się ona szkodliwa, jeśli nie dopełniają i nie równoważą jej funkcje duszy, takie jak uczucia czy wyobrażenia. W człowieku, podobnie jak w całej przyrodzie, przejawiają się dwie podstawowe siły: magnetyzm i energia (energetyzm). Magnetyzm w istocie ludzkiej to wola i wiedza duchowa. Energetyzm – to spekulatywna, racjonalna funkcja umysłu, która rozwijana jednostronnie prowadzi w nauce do materializmu, a w życiu społecznym do ateizmu i skrajnie pojmowanego racjonalizmu. Funkcja duszy według Freytaga jest magnetyczno-ustawodawcza, zaś umysł pełni rolę energetyczno-administracyjną. Siedzibą duszy jest serce, które stanowi zdaniem Freytaga amaterialne źródło magnetyzmu; nie przyswaja ono fal energetycznych z mózgu, w zamian je neutralizując. Dusza dostarcza (a przynajmniej powinna dostarczać) mózgowi materiału do jego działania, w tym sensie serce stanowi centrum zarówno duszy, jak i materii (mózgu) oraz kształtuje, zgodnie z prawem prześwieclania, osobowość człowieka.

W nauce „droga środka” przejawiać się powinna zdaniem Freytaga w uwzględnieniu uczuciowego stosunku do przyrody – Freytag powoływał się na przykład mechaniki „niebieskiej” starożytnych filozofów i uczonych jako podejścia naukowego opartego na objawieniu mistycznym i intuicji, biorącego poważnie pod uwagę duchowy aspekt zjawisk fizycznych. W sferze polityki i życia społecznego „droga środka” zakładała odrzucenie zarówno konserwatyzmu prawicy, jak i liberalizmu lewicy, proponując w zamian ewolucyjno-przyrodniczy system społeczny – jedyny, który umożliwia człowiekowi twórczą przemianę samego siebie w zgodzie z Prawem Wiecznym (boskim).

Fizyka, biologia, fizjologia, leczenie duchowe – to według Freytaga nauki uwidaczniające źródła życia, zgodnie z jego założeniem, że wiedza o materii i zewnętrznej stronie zjawisk prowadzi ma do wiedzy duchowej o subtelniejszych sferach bytu, ponieważ jedne i drugie (materia i subtelniejsze formy bytu) są w zasadzie jednorodne, tożsame pod względem ich głębokiej natury, choć na poziomie zjawisk postrzegane jako odmienne.

Freitag wprowadza też rozróżnienie na dwa rodzaje sił działających w przyrodzie stanowiące według niego źródła życia, są to magnetyzm jako siła dośrodkowa i energia jako siła odśrodkowa. Są to siły amaterialne w tym sensie, że stanowią przyczynę powstawania materii, są wobec niej uprzednie. Jądro atomu zdaniem Freytaga nie jest materialne, jest to raczej idealna próżnia określana przez niego jako (magnetyczne) przyciąganie dośrodkowe. Oddziaływanie tej amaterialnej pierwotnej siły magnetycznej jest przyczyną powstawania materii, która, ujmując rzecz metaforycznie, stanowi zagęszczanie się energii wokół nieskończenie małego amaterialnego jądra atomu na zasadzie ruchu wirowego.

Ruch wirowy – obok rozróżnienia dwóch amaterialnych sił oraz prawa prześwietlania – to kluczowe pojęcie w syntetycznym systemie fizyki Freytaga. Jest on, zgodnie z wykładnią Freytaga, odpowiedzialny za budowę wszystkich ciał organicznych. Istnieją dwa rodzaje ruchu wirowego: odśrodkowy i dośrodkowy. Pierwotne ruchy wirowe powstają z amaterialnych sił – magnetyzmu i energii. Ruch wirowy stanowi zatem w systemie Freytaga amaterialną zasadę i przyczynę powstawania i rozwoju organizmów oraz przedmiotów nieożywionych i w tym sensie jest zasadą rzeczywistości. Zdaniem Freytaga energia kosmiczna i rozwijanie się spirali ewolucji (rozumianej na wzór energii kundalini i zbieżnej z koncepcjami teozofów oraz ezoteryków inspirowanych myślą teozoficzną¹²) to zewnętrzny wyraz dwóch sił: magnetycznej (przyciągającej) i energetycznej (odpychającej) oddziałujących na siebie w ruchu wirowymi.

Ruch wirowy ma według polskiego ezoteryka charakter spiralny i formę stożka. Autor *U źródeł wiedzy i życia* podaje przykłady skorupy ślimaka jako zastygłej struktury wiru; zauważa, że cyklony i trąby powietrzne także mają charakter wirowy,

¹² Por. teorię kosmicznej ewolucji Heleny P. Bławatskiej, H.P. Blavatsky, *Organic Evolution and Creative Centres* [w:] *eadem, The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, vol. 2, § V, s. 731, wersja cyfrowa zgodna z wydaniem z 1888 r. (London, The Theosophical Publishing Company): <https://www.theosociety.org/pasadena/sd/sd2-3-06.htm> [28.04.2019]. Na temat światopoglądu teozoficznego zob. także *Z dziejów polskiej teozofii* oraz *Z dziejów polskiej antropozofii* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzezycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”).

podobnie jak wiele innych zjawisk przyrodniczych, co zdaniem filozofa stanowi dowód, że u źródeł wszelkiego istnienia jest ruch wirowy, łączący w spiralnym „tańcu” dwie zasady istnienia – amaterialne siły tworzące wszystko, co jest. Hetman zauważa¹³, że teoria wiru wiąże się z teorią chaosu i z geometrią fraktalną; w czasach, gdy Freytag publikował swoje pisma, teorie te dopiero powstawały, być może także nie bez (przynajmniej pośredniego) wpływu idei kabalistycznych.

O ile struktura ruchu wirowego to połączenie siły dośrodkowej (magnetycznej) i odśrodkowej (energetycznej), to podstawę procesu powstawania materii stanowi przyciąganie.

Freytag wyróżniał dwie formy przyciągania: grawitację zewnętrzną oraz grawitację wewnątrz ciał. Uważał, że mechanika opiera się na grawitacji, ale jej dopełnieniem jest wewnętrzna grawitacja ciał. Wyjaśnienia zjawiska grawitacji przedstawione przez Newtona i Einsteina nie wyczerpują zdaniem Freytaga tematu i nie sięgają sedna zagadnienia. Grawitacja wewnątrz ciał jest według Freytaga zjawiskiem kluczowym. Polega ona na prostokątnym wiązaniu się dwóch wirujących amaterialnych pól (magnetycznego i energetycznego). Jednak Freytag był przekonany, że czysto egzoteryczne ujęcie zjawiska grawitacji jest niewystarczające dla wyjaśnienia tego fenomenu. Zewnętrzne przejawy ruchu (np. pulsowanie światła, kurczenie się i rozprężanie materii) nie mogą być dostatecznie wyjaśnione bez uwzględnienia przyczyny wewnętrznej (magnetyzmu), która ma charakter duchowy, a przynajmniej amaterialny. Scjentystyczne podejście Freytaga polegało na tym, że tam, gdzie tradycyjny fizyk oddawał pole wierze i religii, on próbował wkraczać z „naukowym” opisem. Jak zostało zaznaczone na wstępie, podejście takie możliwe było jednak z uwagi na przyjmowane przez Freytaga założenie o jednorodności bytu i wszelkich zjawisk, założenia z gruntu niezgodnego z dualistyczną doktryną chrześcijańską.

Prawo prześwieclania to kolejne pojęcie pełniące istotną rolę w systemie Freytaga. Rozumie on to prawo jako powszechną psychofizyczną przemianę światła ciepłego na energię promienistą. Jak wspomniałam, jest to idea zaczerpnięta z tradycji

¹³ G. Hetman, *Kabalistyczna filozofia przyrody...*

kabalistycznej, która mówi o przenikaniu światła przez wszystkie sfery bytu. W wykładni Freytaga ciało bardziej doskonałe (o wyższym stopniu organizacji) prześwieśla (przenika) ciała o niższym stopniu rozwoju (organizacji), doskonaląc je w ten sposób. Prawo prześwieślania jest sprzeczne z dualizmem chrześcijańskim, co w uwagach krytycznych wobec Freytaga zauważył ks. prof. Wincenty Kwiatkowski (1892–1972), który w latach dwudziestych XX w. opublikował polemiczną dyskusję z teoriami Freytaga w „Przeglądzie Katolickim”. Jak zauważa Hetman¹⁴, była to jedyna opublikowana za życia filozofa reakcja środowiska naukowego na jego pisma i poglądy. Prawo prześwieślania zakłada jedność i jednorodność Wszechświata – brak tu rozróżnienia na sferę duchową (niematerialną, niemożliwą do opisanego w terminach fizykalnych) i empiryczną (materialną, badaną i opisywaną przez nauki szczegółowe).

Ów holizm i pluralistyczny monizm bliskie wielu ezoterykom tego okresu pozwalały Freytagowi m.in. na próby „naukowego” wytłumaczenia zjawisk mediumicznych (spirytyzmu). Freytag rozumował tak: ciążenie dośrodkowe wyższego rzędu (np. duszy ludzkiej) przyciąga fale energetyczne na odległość. Spirytyzm postrzegany był przez niego jako przypadek szczególny łączności różnych światów. Zdaniem Freytaga, by doszło do wystąpienia zjawisk spirytystycznych, uczestnicy seansu muszą wyciszyć w sobie działania energetyczne (spekulatywna czynność umysłu, napięcie mięśni), co pozwala wprowadzić w bezwład sfery widzialne i niewidzialne. Powstaje wówczas pole subtelne ciążenia dośrodkowego, które jest w stanie przyciągać fale energetyczne na odległość¹⁵. Zjawy materializują się na seansach spirytystycznych w wyniku częściowego skrzyżowania pola magnetycznego z polem energetycznym.

Jak wspomniano, Freytag krytykował ilościowe ujęcie rzeczywistości; jego zdaniem doprowadza ono do zachwiania równowagi między sferą energetyczną (materialną, ilościową, rozbijającą, deformującą) a magnetyczną (duchową, jakościową, jednoczącą i formującą).

¹⁴ G. Hetman, *Lucjan Marian Freytag...*

¹⁵ L.M. Freytag, *U źródeł wiedzy i życia...*, s. 157–159.

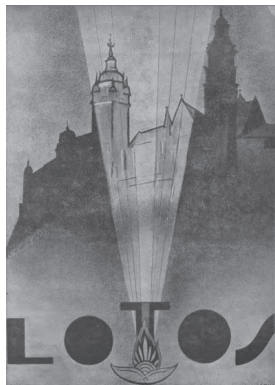
Scjentyzm Freytaga polega na dociekaniu prawdy na gruncie duchowym metodą naukową, przy założeniu, że cały Wszechświat, wszystkie jego aspekty, są w zasadzie jednorodne, pochodzą z tego samego źródła i mają jego (tego źródła) naturę (przynajmniej w najgłębszej warstwie). Filozof pragnął udowodnić, głównie przez odwołanie się do prawa prześwietlania, że sfera duchowa człowieka, jego wnętrze, odpowiada temu, do czego doszły nauki ścisłe, badając materialną stronę ciał i zjawisk, że panuje między tymi dwiema sferami zgodność i że obie mogą (i powinny) być badane oraz opisywane zgodnie z kryteriami nauki. Prawo prześwietlania i prawo ruchu wirowego mają wyjaśnić to, co niewidzialne, a co jest źródłem życia, w sposób zrozumiały dla racjonalnie nastawionego badacza.

Interesujące są przede wszystkim ezoteryczne i kabalistyczne wątki w twórczości Freytaga – interpretacja jego poglądów nie jest bynajmniej jednoznacznie przesądzona i stwarza pewne trudności dla badacza polskiego ezoteryzmu. Freytag nie był oficjalnie związany z żadną formacją ezoteryczną, jego teorie mają zaś eklektyczny charakter. Niemniej jednak wyraźne wydają się ich nawiązania do idei przenikających wszystkie bez wyjątku wersje żydowskiej Kabały. Jednym z najważniejszych pojęć w kabalistyce jest światło. Już same tytuły kabalistycznych traktatów (*Zohar* lub *Sefer ha-Zohar* – *Księga Blasku*, *Sefer ha-Bahir* – *Księga Jasności*, *Szaare Ora* – *Bramy światła*, *Meor Enajim* – *Światło oczu* oraz *Orot ha-Kodesz* – *Światła świętości*) pokazują, jak ważne dla tej tradycji jest światło – słowo to powtarza się w tytule niemal każdego najsłynniejszego kabalistycznego dzieła. Według kabalistów światło jest prawdziwą rzeczywistością (*me ciut*), obecną w każdej rzeczy. Iskry światła według Kabały przenikają całe stworzenie, wszystkie jego wymiary, od najwyższego do najniższego. Całość stworzenia ma zatem jednolity charakter, nie ma rozbicia na „ducha” i „materię” – istnieje raczej wszechprzenikająca energia, która przybiera różne postaci i formy. W tym sensie tezy Freytaga i jego prawo prześwietlania wpisują się w długą tradycję teorii inspirowanych ideami kabalistycznymi. Oczywiście w pracach polskiego mesjanisty widoczne są także nawiązania do poglądów filozofów, takich jak Plotyn oraz bardzo silnego w polskim przedwojennym

ezoteryzmie mesjanizmu, a także szeroko rozumianej współczesnej teozofii i nurtów z niej wyrastających. Warto zbadać, czy zbieżność wizji zaprezentowanej przez Freytaga z tezami spekulatywnej kabalistyki jest oparta na jego gruntownej znajomości pism żydowskich mędrców, czy też jedynie na informacjach zaczerpniętych z drugiej ręki, także od polskich mesjanistów.

URSZULA PATOCKA-SIGŁOWY

Uniwersytet Gdański



POLSKA PRASA EZOTERYCZNA
I WYDAWNICTWA KSIĄŻKOWE
W LATACH 1890–1939

Przełom XIX i XX w. to okres dynamicznego rozwoju prasy. Umożliwiła ona realizację działań mających na celu kształtowanie światopoglądów i propagowanie ideologii. W Polsce powstał system prasowy, na który składały się zarówno tytuły o bardzo wysokim poziomie, jak i czasopisma popularne, niekiedy trywialne. Równie ważne w kształtowaniu poglądów odbiorców były wydawnictwa książkowe i broszury. Część z nich publikowały wyspecjalizowane i sprofilowane oficyny, niektóre zaś ukazywały się nakładem samych autorów.

W gazetach oraz wydawnictwach książkowych tego okresu nie brakowało treści ezoterycznych. Pojawiały się one w prasie codziennej, czasopismach, dodatkach do wybranych tytułów, wydaniach książkowych i broszurach w zakresie dotąd niespotykanym¹. W ostatnich dekadach XIX w. w krajach zachodnich

¹ Zagadnienie czasopism ezoterycznych zostało zaprezentowane również w pierwszym tomie niniejszej edycji: U. Patocka-Sigłowy, *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne*

bardzo szybko rozwinął się rynek czasopiśmiennictwa ezoterycznego oraz serii wydawniczych składających się wyłącznie z publikacji związanych ze spirytyzmem, mediumizmem, naukami tajemnymi, metapsychologią, parapsychologią, hermetyzmem, nauką duchową i innymi dziedzinami, które można określić wspólnym mianem ezoterycznych lub okultystycznych. Wśród najważniejszych czasopism zagranicznych wymienić: „Banner of Light”, „Messenger”, „Occult Review”, „Theosophist”, ale także np. periodyki rosyjskie takie jak „Изида” (Izida = „Izyda”), „Вестник теософии” (Vestnik teozofii = „Zwiastun Teozofii”) czy „Сфинкс” („Sfinks”). Od połowy XIX w. do wybuchu II wojny światowej na Zachodzie ukazywało się prawie 900 tytułów propagujących idee alternatywnej duchowości². Natomiast na ziemiach polskich w tym okresie pism o charakterze okultystycznym wychodziło ponad dwadzieścia, chociaż zaznaczyć trzeba, że nie wszystkie spośród nich otwarcie anonsowały swoje ezoteryczne zainteresowania. Tytuły te miały różny zakres tematyczny i zasięg, zróżnicowany był też okres ich istnienia, miejsce publikacji i formy oddziaływania. Należały do nich m.in.: „Dziwy Życia”, „Eleusis”³, „Feniks”⁴, „Hejnał”,

w latach 1890–1939, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcinka, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”), s. 211–233.

² Zob. The International Association for the Preservation of Spiritualist and Occult Periodicals, <http://www.iapsop.com/archive/materials/> [12.01.2019]. Ta organizacja odnotowuje i prezentuje na swojej stronie internetowej 846 tytułów zagranicznych wydawanych przed 1939 r. W tym wirtualnym archiwum prasy spirytualistycznej i ezoterycznej znalazło się zaledwie jedno czasopismo w języku polskim – „Feniks”.

³ „Eleusis. Czasopismo Elsów” – pismo ukazywało się w latach 1903–1911 w Krakowie. Jego redaktorem był Szczęśny Turowski. Pismo było przeznaczone głównie dla członków Stowarzyszenia Elsów. Miało ono stać się dla czytelników przewodnikiem oraz forum, na którym mogły być prezentowane bieżące informacje dla członków Stowarzyszenia.

⁴ „Feniks. Miesięcznik poświęcony zagadnieniom nowej epoki” – czasopismo ukazujące się w 1937 r. Pismo, jak sformułowano w jednym z podtytułów, było „poświęcone kulturze wewnętrznej, filozofii przyrody i twórczej syntezie ideowej”. Redaktorem miesięcznika został Jerzy Znamierowski (1895–1992). Pismo wydawał w Warszawie Komitet Wydawniczy „Feniksa”. Druk powierzono Zakładowi Graficzno-Introligatorskim J. Dziewulskiego.

„Lekarz Tybetański”⁵, „Logos”⁶, „Lotos”, „Niebo Gwiazdziste”⁷, „Odrodzenie”, „Pochodnia”⁸, „Przegląd Astrologiczny”⁹, „Przegląd Metapsychiczny”¹⁰, „Słoneczniki”¹¹, „Synarchista”¹², „Świat Ducha”¹³,

⁵ „Lekarz Tybetański. Miesięcznik poświęcony szerzeniu zdrowia i zasad medycyny tybetańskiej” – pismo ukazywało się w latach 1932–1936. Redaktorem i wydawcą był Włodzimierz Badmajeff (1886–1961).

⁶ „Logos. Wydawnictwo poświęcone idei mesjanistycznej polskiej” – czasopismo ukazywało się w Krakowie, nieregularnie, pod redakcją Wacława Mutermilcha (1872–1940) (występował pod pseudonimem Wacław Bojomir-Mileski). Wydawcą była Księgarnia Gebethner i Spółka, która zajmowała się również dystrybucją.

⁷ „Niebo Gwiazdziste. Aktualne czasopismo poświęcone kulturze astrologicznej” – pismo pod redakcją Franciszka Augustyna Prengla (1899–1945), wydawane w Bydgoszczy w latach 1935–1939. Wydawcą było Polskie Towarzystwo Astrologiczne.

⁸ „Pochodnia. Miesięcznik, poświęcony zagadnieniom filozoficznym, religijnym i społecznym oraz literaturze i sztuce” – pismo ukazywało się w Warszawie pod redakcją Wacława Mutermilcha (1872–1940) i Stefana Łubieńskiego (1893–1976). Pierwszy numer wydano w kwietniu 1919 r.

⁹ „Przegląd Astrologiczny. Czasopismo dla wiedzy astrologicznej” – oficjalny organ Towarzystwa Astrologicznego w Toruniu. Ukazywał się nieregularnie w latach 1928–1939 nakładem wydawnictwa „Taurus” w Toruniu. Jego redaktorem był Karol Chobot (1886–1937).

¹⁰ „Przegląd Metapsychiczny. Miesięcznik kronik Polskiego Towarzystwa Metapsychicznego i towarzystw pokrewnych” – pismo wychodziło w Warszawie pod redakcją Marii Horskiej Szpyrkówny (1893–1977). Wydawcą był Marian Gruzewski (1885–1963). Numer pierwszy ukazał się w styczniu 1935 r. Pismo publikowało informacje dotyczące kół i towarzystw metapsychicznych (Towarzystwo Badań Psychicznych, Towarzystwo Metapsychiczne, później – Parapsychiczne, im. Juliana Ochrowicza, Towarzystwo Psychofizyczne oraz inne).

¹¹ „Słoneczniki. Przegląd wiedzy pomijanej” – czasopismo pod redakcją Marii Horskiej Szpyrkówny. Ukazywało się w latach 1932–1933 (dwa numery), podejmowało zagadnienia metapsychiczne i etyczne. Wydawcą był „Związek Dobroci” w Warszawie.

¹² „Synarchista. Głos Związku Synarchicznego” – czasopismo ukazywało się nieregularnie (tygodnik, dwutygodnik lub nieperiodycznie) w latach 1926–1939. Redaktorem był Władysław Piotrowski. Niektóre numery ukazały się pod redakcją Janusza Nadelwica Kremskiego, Gustawa Olechowskiego i Jerzego Kurczyńskiego.

¹³ „Świat Ducha. Miesięcznik poświęcony zagadnieniom metapsychologii, okultyzmu i rozwoju duchowego” – pismo ukazywało się w latach 1934–1936, początkowo jako miesięcznik, a następnie – kwartalnik. Redaktorem pisma był Władysław Kołodziej (1897–1978) (od 1936 r. – Karol Chobot), wydawcą – Marian Maciejewski. Pismo wydawane było w Brześciu nad Bugiem. Adres redakcji – Zygmuntowska 19.

„Świat Nadzmysłowy”¹⁴, „Światło Prawdy”¹⁵, „Świat Niewidzialny”, „Światło Zagrobowe”¹⁶, „Świt”, „Wiadomości Astrologiczno-Literackie”¹⁷, „Wiedza Duchowa”, „Wiedza Filozoficzna”¹⁸, „Zagadnienia Metapsychiczne”¹⁹, „Zdrój”²⁰ i inne. Poniżej, w porządku alfabetycznym, zostały omówione najważniejsze tytuły ezoteryczne wydawane na ziemiach polskich do września 1939 r.

„Dziwy Życia. Dwutygodnik ilustrowany poświęcony badaniom mało znanych zjawisk przyrody z dziedziny psychologii (somnambulizm, medjumizm, telepatya, jasnowidzenie, magnetyzm)”²¹

Tytuły alternatywne: „Dziwy Życia. Dwutygodnik ilustrowany poświęcony badaniom spirytyzmu (mediumizmu), jasnowidzenia,

¹⁴ „Świat Nadzmysłowy. Miesięcznik poświęcony wiedzy tajemnej” – czasopismo ukazywało się w 1933 r. pod redakcją Tadeusza Kutza (ur. 1906). Jego wydawcą był Mieczysław Wasilewski. Tematyka pisma związana była z parapsychologią i zjawiskami paranormalnymi.

¹⁵ Czasopismo ukazywało się regularnie w latach 1936–1939.

¹⁶ „Światło Zagrobowe. Dziennik spirytystyczny poświęcony badaniom psychologicznym” – czasopismo wydawane we Lwowie w latach 1869–1870. Jego redaktorem i jednocześnie wydawcą był Karol Gromadziński.

¹⁷ „Wiadomości Astrologiczno-Literackie” – pismo ukazywało się w Warszawie w latach 1927–1928. Jego redaktorem był Karol Chobot.

¹⁸ „Wiedza Filozoficzna. Miesięcznik poświęcony materiałom Wiedzy syntetycznej i uprawie filozoficznej SŁOWA polskiego” – pismo ukazywało się w latach 1921–1922. Jego redaktorem był Włodzimierz Tarło-Maziński (1889–1967).

¹⁹ „Zagadnienia Metapsychiczne. Czasopismo kwartalne poświęcone badaniom nadnormalnych objawów z duchowych i fizycznych dziedzin bytu” – kwartalnik wydawany w Warszawie w latach 1924–1929 pod redakcją Prospera Szmurły (1879–1942), Brunona Powąły-Grosickiego (zm. 1932), Norberta Okołowicza (1890–1943).

²⁰ „Zdrój. Dwutygodnik poświęcony sztuce i kulturze umysłowej” – czasopismo pod redakcją Jerzego Hulewicza (1886–1941) ukazywało się w Poznaniu jako dwutygodnik w latach 1917–1922 (nie ukazywało się w 1921 r.). Wydawane było w Poznaniu nakładem Spółki Wydawniczej „Ostoja”. Wśród autorów znaleźli się m.in. Stanisława Iwańska (ur. 1897), Stanisława Hausnerowa, Jerzy Hulewicz, Stanisław Nowakowski, Emil Zegadłowicz (1888–1941).

²¹ Numery czasopisma dostępne są w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego, Bibliotece Narodowej oraz Bibliotece Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

telepatii, somnambulizmu, magnetyzmu i wogóle mało znanych zjawisk przyrody z dziedziny psychologii”. Taki podtytuł znalazł się w numerze 13 i obowiązywał od numeru 113.

Redaktor: Witold Chłopicki

Redakcja: Warszawa, Wilcza 30; Warszawa, Świętokrzyska 5

Druk: Drukarnia Leopold Szyller i Syn, Warszawa, Nowy Świat 26; Drukarnia K. Nawrockiego, Warszawa, Świętokrzyska 5; Drukarnia K. Trębińskiego, Warszawa, Senatorska 8

Wydawca: Witold Chłopicki

Okres wydawania: 1902–1907²² (ukazało się 130 numerów pisma)

Objętość numeru: 16 stron (ciągła numeracja stron)

Częstotliwość ukazywania się: dwutygodnik

Idea pisma została zaprezentowana w numerze pierwszym. Redaktorzy pisali:

Dziś wre praca na dwóch terenach jednocześnie: na gruncie filozofii i psychologii traktują się najważniejsze zagadnienia życia i ducha, które mogą i muszą doprowadzić do przeobrażenia najważniejszych pojęć, rozgraniczających życie umysłowe i ogół zjawisk fizycznych, dotyczących wzajemnego stosunku zjawiskowości umysłowej do zjawiskowości fizycznej – odnoszących się do wzajemnego stosunku „ducha” i „materii”, dziedziny, dziś jeszcze, niekiedy uważanych jako światy odrębne, a nawet niezależne. Szczególną uwagę zwrócimy na drugi teren badań, gdzie praca odbywa się niemniej gorliwa, mozolna, cierpliwa, nieraz z prawdziwym poświęceniem się prowadzona. Mamy na myśli mistykę współczesną. Obejmuje ona fakty zupełnie niedostępne dla pracy doświadczałnej, a zaledwie dostępne dla pracy postrzegawczej. Materiał zdobyty jest obszerny, ale rozstrzelony, niezmiernie różnorodny, a, co najgorsza, nieposiadający nawet w przybliżeniu cech jakiegokolwiek ciągłości. [...] Materiał mistyczny jest bogaty, powszechny i stale gromadzi się, dnia każdego; jedni miewają sny, które prędzej czy później się sprawdzają, inni halucynacje niezwykle, inni ekierką, trójkątem, spodkiem, stolikiem, psychografią etc., otrzymują wieści

²² Czasopismo ukazywało się od 1 kwietnia 1902 r. do 1 listopada 1907 r. W niektórych numerach znajduje się podwójne datowanie – według kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego, np. numer pierwszy – 18 kwietnia (1 maja) 1902 r.

rzeczowej wartości i wysokiej doniosłości; inni robią spostrzeżenia w zakresie przesyłania myśli etc. Brakuje tylko terenu wspólnego, na którym ten materiał mógłby się zbliżyć, ulec zestawieniu i próbom oceny i klasyfikacji. [...] Zadanie to na siebie bierze Redakcja pisma „Dziwy Życia”. Dać czytelnikom wzorowy materiał jako przykład, jak podobne grupowanie i klasyfikację prowadzą inni, mający już pewną rutynę. Dać czytelnikom możliwość składania swego własnego materiału, przypadkowo lub na drodze umyślnych badań zebranego, zainteresować ogół sprawą badań mistycznych, gdyż postęp badań w tej dziedzinie w głównej mierze zależy od współdziałania najliczniejszych towarzyszt²³.

Czasopismo poświęcone było spirytyzmowi oraz badaniom zjawisk parapsychicznych. Publikowane w nim teksty obejmowały swoim zakresem historię mediumizmu, opis seansów spirytystycznych, telepatię, rabdomancję, opisy przeprowadzanych doświadczeń oraz posiedzeń. Prezentowane materiały miały w większości charakter obszernych opracowań. W związku z tym były dzielone na części i drukowane w kilku numerach. Wśród autorów czasopisma znalazły się m.in. zachodnie autorytety, jak Paul Gibier (1851–1900) i Carl Du Prel (1839–1899).

W „Dziwach Życia” publikowane były również teksty o charakterze sprawozdawczym, będące obrazem działalności spirytualistów. Znaleźć w nim można było także ogłoszenia. Niektóre z nich dotyczyły ukazujących się na rynku czasopism, np. „Słowo”, „Tygodnik Warszawski”, ale również Wypożyczalni Dzieł Spirytystycznych (mieściła się ona w siedzibie redakcji pisma i oferowała opracowania w języku francuskim, polskim, rosyjskim).

Redakcja utrzymywała kontakt ze swoimi zwolennikami, ale również przeciwnikami. Przy czym nie obawiała się krytycznych komentarzy i nie unikała zdecydowanych ripost²⁴.

²³ [b.a.], *Słowo wstępne*, „Dziwy Życia” 1902, nr 1, s. 1–4.

²⁴ W jednym z numerów pisma znalazła się następująca odpowiedź na list czytelnika: „Doradza nam Pan, byśmy użyli wszelkich starań i środków ku zreformowaniu naszego pisma. Owszem starania podejmiemy, skoro Pan Dobr., dostarczy nam «środków»; jeśli zaś nie, to najpolityczniej, sądziliśmy, będzie z Jego strony postąpić z niesmakującym Mu pokarmem duchowym tak jak z cielesnym,

„Hejnał: nad morzem życia ze szczytów prawd ducha i praw człowieka. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej”²⁵

Tytuły alternatywne: „Hejnał. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej” (od zeszytu 4 z 1930 r.), „Hejnał. Miesięcznik wiedzy duchowej”, „Hejnał. Miesięcznik omawiający zagadnienia życia duchowego w świetle nauki Chrystusa oraz poświęcony polskiej myśli transcendentnej”

Redaktor: Jan Hadyna (1899–1971) (od zeszytu 1 z 1929 r. do zeszytu 12 z 1933 r.), Jan Pilch (1887–1975) (od zeszytu 1 z 1934 r.)

Redakcja: Pszczyna, Górny Śląsk, Al. Kościuszki 6; Wisła, Śląsk Cieszyński (od zeszytu 5, 1929 r.)

Druk: Drukarnia Pawła Mitreği w Cieszynie

Wydawca: Jan Hadyna, Jan Pilch (od zeszytu 1 z 1934 r.)

Okres wydawania: 1929–1939²⁶ (ukazało się 126 numerów miesięcznika)

Objętość numeru: od 8 do 80 stron (ciągła numeracja stron dla rocznika)

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik (numery 7/8 z 1930 r., 5/6 i 8/9 z 1939 r. były podwójne)

Miesięcznik „Hejnał” był kontynuacją „Odrodzenia” wydawanego w latach 1921–1928. Idea pisma została zaprezentowana przez redakcję w pierwszym numerze miesięcznika:

Pismo to służyć ma przede wszystkim tu na planie fizycznym jako łącznik pomiędzy tymi – „dobrej woli”; i skierowane głównie do tych, którzy już znaleźli odpowiedź na pytanie, czy żyjemy po śmierci, którym nie trzeba już udowadniać i tłumaczyć, co to ponowne zradzanie się (reinkarnacja), i co to karma,

przestać, nie jadać w danej jadłodajni, bez moralizowania jadłodawcy, z którego inni stołownicy zadowoleni”, „Dziwy Życia” 1906, nr 109, s. 236.

²⁵ Numery czasopisma dostępne są w zbiorach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/20668?tab=1>. W niniejszym rozdziale w przypisach czasopismo oznaczono jako „H”.

²⁶ Pierwszy numer ukazał się w styczniu 1929 r., ostatni numer: sierpień–wrzesień 1939 r.

którzy wiedzą, że Życie jest wieczne, którzy wierzą przede wszystkim w Boga i w Jego bezgraniczną Miłość, i – którzy wiedzą już, że Bóg nie karze ani sądzi²⁷.

Został też określony profil pisma: „[...] na łamach «Odrodzenia» może mniej zajmowano się stroną doświadczalną zjawisk, poniekąd niesłusznie zwanych nadmysłowymi, nadnormalnymi, lub nadprzyrodzonymi – o tyle obecnie tym właśnie zjawiskom poświęcimy więcej czasu i uwagi”²⁸.

W zeszycie 12 z 1933 r. Hadyna poinformował o swoim odejściu z redakcji „Hejnału”: „[...] moje usiłowania, jak i najlepsze wola nie zawsze starczały, by stanąć na wysokości zamierzeń, toteż kierowany m.in. potrzebą chwili (nie posiadamy obecnie w Polsce żadnego pisma okultystycznego) – i życzeniami wielu czytelników zdecydowałem się przystąpić do wydawania na własną rękę nowego miesięcznika pt. «Wiedza Duchowa», który będzie niejako syntezą wszystkich ruchów i zagadnień ezoterycznych”²⁹. Jednocześnie Hadyna poinformował, iż redakcję pisma przekazuje Agnieszce Pilchowej (1888–1945)³⁰. Zaznaczył również, że „kierunek «Hejnału» będzie odtąd wyłącznie spirytystyczny”³¹.

W zeszycie pierwszym z 1934 r. artykuł wstępny autorstwa Jana Pilcha został poświęcony przyszłości czasopisma. Nowy redaktor napisał: „Jednym z głównych zadań «Hejnału» będzie zaznajomienie Czytelników z celami i rozwojem spirytyzmu, który za granicą zatacza coraz potężniejsze kręgi”³².

Wśród autorów, których teksty zostały opublikowane w „Hejnale”, znaleźli się m.in.: Adam Asnyk (1838–1897)³³,

²⁷ [b.a.], *Do naszych Czytelników!*, „H” 1929, z. 1, s. 1.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ [b.a.], *Od redakcji*, „H” 1933, z. 12, s. 301.

³⁰ Zobacz s. 200 w niniejszym tomie.

³¹ *Ibidem*.

³² J. Pilch, *Od redakcji*, „H” 1934, z. 1, s. 2.

³³ *Podczas burzy*, „H” 1936, z. 11, s. 480; *Wieczyste piękno*, „H” 1937, z. 3, s. 97; *Z otwartym duszy kielichem*, „H” 1938, z. 2, s. 65; *Prośba*, „H” 1939, z. 2, s. 81–82; *Miłość jak słońce*, „H” 1939, z. 5/6, s. 321–322.

Stefan Bagiński³⁴, Jerzy Baumgarten³⁵, Olga Bilińska³⁶, Henryk Bloch³⁷, Helena Bławatska (1831–1891)³⁸, Ernesto Bozzano (1862–1943)³⁹, Władysław Bożyński⁴⁰, Edward Augustus Brackett (1818–1908)⁴¹, Wojciech Breowicz (1902–1966)⁴², Stanisław

³⁴ *Szczerłość drogą do wzajemnego zrozumienia się*, „H” 1938, z. 5, s. 302–303; *Szczerłość artysty drogą do wtajemniczenia*, „H” 1938, z. 6, s. 362–363; *Obrona Metafizyki*, „H” 1938, z. 7, s. 418–419, „H” 1938, z. 8, s. 489–492, „H” 1938, z. 9, s. 542–545, „H” 1938, z. 10, s. 596–598.

³⁵ *Podróż dookoła Wszechświata*, „H” 1934, z. 7, s. 200–202, „H” 1934, z. 8, s. 229–231; *Przyszłość wszechświata*, „H” 1935, z. 1, s. 10–13.

³⁶ *Zjednoczonych duchem przestrzeni nie rozdziela*, „H” 1931, z. 11, s. 328–329; *W godzinie łaski*, „H” 1932, z. 2, s. 38–39; *Tym, którzy tęsknią*, „H” 1932, z. 3, s. 51–52; *Wiosenna baśń*, „H” 1932, z. 4, s. 74; *Na nowej drodze*, „H” 1932, z. 9, s. 217–218; *Więc modlić się muszę*, „H” 1935, z. 3, s. 65–66; *Posłannictwo Marty*, „H” 1936, z. 4, s. 148–152, „H” 1936, z. 5, s. 189–192, „H” 1936, z. 6, s. 243–246.

³⁷ *O przeznaczeniu człowieka*, „H” 1938, z. 6, s. 330–332; *Mistrz mówi*, „H” 1938, z. 9, s. 517–524, „H” 1938, z. 10, s. 581–584, „H” 1939, z. 4, s. 245–247; *Kultura Miłości*, „H” 1939, z. 1, s. 10–17, „H” 1939, z. 2, s. 82–87, „H” 1939, z. 3, s. 162–166; *William T. Stead*, „H” 1939, z. 1, s. 45–48, „H” 1939, z. 2, s. 119–124, „H” 1939, z. 3, s. 179–183, „H” 1939, z. 4, s. 253–256, „H” 1939, z. 5/6, s. 372–378, „H” 1939, z. 7, s. 504–509, „H” 1939, z. 8/9, s. 598–604.

³⁸ *Zaczarowane życie. Powieść okultystyczna*, przeł. J. Foitik, „H” 1930, z. 7/8, s. 234–236, „H” 1930, z. 10, s. 295–300, „H” 1930, z. 11, s. 330–333.

³⁹ *Prawdziwa historia „Małej Stasi”*, przeł. W. Mirski, „H” 1933, z. 1, s. 8–11, „H” 1933, z. 2, s. 24–26, „H” 1933, z. 3, s. 50–54; *Wypadek identyfikacji spirytystycznej*, „H” 1938, z. 8, s. 478–481.

⁴⁰ *Istota dźwięku*, „H” 1930, z. 11, s. 328–330; *Odkupienie*, „H” 1930, z. 12, s. 352–353; *W jaki sposób odbieram inspirację*, „H” 1931, z. 1, s. 20; *Czem jest wszechświat?*, „H” 1931, z. 3, s. 78–79; *Gdzie szukać Boga?*, „H” 1931, z. 4, s. 106–107.

⁴¹ *Materjalizacja duchów*, „H” 1936, z. 3, s. 98–100, „H” 1936, z. 4, s. 163–165, „H” 1936, z. 5, s. 201–202, „H” 1936, z. 6, s. 251–255, „H” 1936, z. 8, s. 346–349, „H” 1936, z. 9, s. 383–385, „H” 1936, z. 10, s. 442–443, „H” 1936, z. 11, s. 483–488, „H” 1937, z. 4, s. 149–152, „H” 1937, z. 5, s. 207–210.

⁴² *Idź...*, „H” 1929, z. 10, s. 289; *Do „Hejnalu”*, „H” 1929, z. 11, s. 321; *Widma*, „H” 1929, z. 12, s. 372; *Zew*, „H” 1930, z. 1, s. 1; *Wołanie nad Głębinami*, „H” 1930, z. 4, s. 97; *Modlitwa Pielgrzyma*, „H” 1930, z. 5, s. 154–156; *U stóp Krzyża*, „H” 1930, z. 6, s. 161; *Ku Tobie*, „H” 1930, z. 7/8, s. 194; *Dziękczynienie*, „H” 1932, z. 5, s. 105–106; *To mówi duch...*, „H” 1932, z. 10, s. 249–250. Publikował również jako Wojciech Byczek-Breowicz lub Wojciech Byczek.

Breyer (1873–1939)⁴³, Halina Bronikowska-Smolarska⁴⁴, Władysław Brzechffa⁴⁵, Żegota Buczkowski⁴⁶, Léon Chevreuil (1852–1939)⁴⁷, Józef Chobot (1875–1942)⁴⁸, Kazimiera Chobotowa (1897–1976)⁴⁹,

⁴³ *Astrologia jako sprawdzian energii kosmicznej*, „H” 1936, z. 5, s. 217–218.

⁴⁴ *Każdy odnajdzie świat*, „H” 1936, z. 11, s. 476; *Ból swój przebuduj*, „H” 1936, z. 11, s. 478; *Pielgrzymem jest tu każdy*, „H” 1936, z. 12, s. 534–535; *Jawi mi się niekiedy...*, „H” 1937, z. 4, s. 145; *Tęsknimy*, „H” 1937, z. 7, s. 297–299; *Jak liść*, „H” 1938, z. 8, s. 449; *Modlitwa*, „H” 1939, z. 1, s. 2.

⁴⁵ *Ziarenka Prawdy*, „H” 1929, z. 1, s. 18; *Świadomość, podświadomość a medialność*, „H” 1931, z. 12, s. 362–365; *Choroba i jej przyczyny*, „H” 1932, z. 1, s. 16–18; *O rozbijaniu atomów*, „H” 1932, z. 2, s. 39–40; *Znaczenie indukcji we wszechświecie*, „H” 1932, z. 4, s. 83–85, „H” 1932, z. 5, s. 108–110, „H” 1932, z. 6, s. 148–150; *Bóg się rodzi*, „H” 1932, z. 12, s. 313–315. Publikował również pod pseudonimem W.B.

⁴⁶ *Niewiasta obleczona w słońce...*, „H” 1936, z. 9, s. 369–370; *Żar seraficzny*, „H” 1936, z. 9, s. 377–381; *Chrystus*, „H” 1936, z. 10, s. 417–418; *Pod znakiem ofiary*, „H” 1936, z. 10, s. 418–426; *O w tajemniczeniach i w tajemniczych*, „H” 1936, z. 10, s. 444–450.

⁴⁷ *Sztynność ciała niewidzialnego*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1930, z. 9, s. 256–259.

⁴⁸ *Ruch spirytystyczny w Czechosłowacji*, „H” 1929, z. 1, s. 26–29; *Ruch spirytystyczny w Ameryce*, „H” 1929, z. 2, s. 48–54; *Ruch spirytystyczny w Anglii*, „H” 1929, z. 3, s. 80–86, „H” 1929, z. 4, s. 112–119; *Ruch spirytystyczny we Francji*, „H” 1929, z. 5, s. 142–148, „H” 1929, z. 6, s. 176–182; *Ruch spirytystyczny w Niemczech i Austrii*, „H” 1929, z. 7, s. 210–215, „H” 1929, z. 9, s. 270–275, „H” 1929, z. 10, s. 314–319, „H” 1929, z. 11, s. 347–352, „H” 1929, z. 12, s. 373–376, „H” 1930, z. 2, s. 58–63; *Miłość bez uczynków jest martwa*, „H” 1930, z. 12, s. 361–363; *Bój narodu czeskiego o Prawdę*, „H” 1931, z. 4, s. 113–124; *Istota i cel spirytyzmu*, „H” 1933, z. 10, s. 257–261; *Pokój ludziom dobrej woli*, „H” 1934, z. 12, s. 363–364; *Wpływ kolorów na zdrowie ciała i duszy człowieka*, „H” 1935, z. 2, s. 55–57; *Nowoczesny ruch spirytualistyczny w Polsce*, „H” 1936, z. 4, s. 165–168, „H” 1936, z. 5, s. 192–195, „H” 1936, z. 6, s. 255–259, „H” 1936, z. 9, s. 395–400; *Unia Absolutna Ludzkości*, „H” 1937, z. 2, s. 64–70; *W sprawie organizacji Ognisk odrodzenia duchowego*, „H” 1937, z. 3, s. 116–119; *Ochrona dzieł ducha człowieka*, „H” 1937, z. 4, s. 171–173; *Bronisław Trentowski*, „H” 1938, z. 3, s. 134–137, „H” 1938, z. 4, s. 195–198, „H” 1938, z. 5, s. 270–274; *Matejko i sztuka polska*, „H” 1938, z. 5, s. 296–299; *Misterium modlitwy*, „H” 1938, z. 6, s. 347–350; *Twórczość mistyczna Juliusza Słowackiego*, „H” 1939, z. 5/6, s. 322–331. Publikował również pod pseudonimem J.Ch.

⁴⁹ *Boże, Tyś Wszechświata Król!*, „H” 1935, z. 2, s. 33–34; *Alkohol i jego zgubne następstwa*, „H” 1935, z. 2, s. 57–60, „H” 1935, z. 4, s. 119–121; *Dzwon Zmartwychwstania*, „H” 1935, z. 4, s. 104–105; *Królowi Duchowi – w hołdzie*, „H” 1935, z. 6, s. 167–169; *W przeczuciu wielkich prawd*, „H” 1935, z. 6, s. 180–182; *Gdy duch się budzi*, „H” 1935, z. 8, s. 232–238, „H” 1935, z. 10, s. 298–300, „H” 1935, z. 11, s. 327–330; *Pokój ludziom dobrej woli*, „H” 1936,

Kazimierz Chodkiewicz (1892–1980)⁵⁰, August Cieszkowski (1814–1894)⁵¹, Tomira Cotvici-Ghilevici (ur. 1880)⁵², Maria Czeska-Mączyńska (1883–1944)⁵³, Petro Danov (1864–1944)⁵⁴, Gabriel Delanne (1857–1926)⁵⁵, Léon Denis (1846–1927)⁵⁶,

z. 12, s. 518–520; *W sprawie Polskiego Związku Spirytualistycznego*, „H” 1937, z. 2, s. 58–64; *Pod tchnieniem wieczności*, „H” 1937, z. 10, s. 452–453.

⁵⁰ *Magnetyzm leczniczy*, „H” 1933, z. 2, s. 18–21, „H” 1933, z. 3, s. 33–38, „H” 1933, z. 4, s. 69–74; *Jasnowidząca ze Lwowa*, „H” 1933, z. 8, s. 189–190; *Dzień służenia*, „H” 1936, z. 5, s. 203–206.

⁵¹ *Spełnia Ludów – Kościół Ludzkości*, „H” 1937, z. 4, s. 146–148.

⁵² *Charakter i liczby*, „H” 1932, z. 4, s. 96–98; *Jak powstał alfabet?*, „H” 1932, z. 5, s. 126–129; *Eliksir życia*, „H” 1932, z. 8, s. 205–208, „H” 1933, z. 4, s. 86–88, „H” 1933, z. 12, s. 310–314; *Klisze astralne*, „H” 1932, z. 11, s. 299–300; *Wiedza oddechu*, „H” 1933, z. 7, s. 157–159, „H” 1933, z. 8, s. 183–188; *Religia Ryszarda Wagnera*, „H” 1933, z. 9, s. 217–221, „H” 1933, z. 10, s. 238–243, „H” 1933, z. 12, s. 314–319. Tomira Cotvici-Ghilevici publikowała pod pseudonimem Tomira Zori.

⁵³ *Myśl nad mogiłami*, „H” 1936, z. 12, s. 532.

⁵⁴ *Prawda*, „H” 1936, z. 3, s. 101–102; *Ogień święty*, „H” 1936, z. 8, s. 356–357; *Ciało miłości*, „H” 1936, z. 9, s. 409–410. Publikował również jako Deunov, Donov, Library of Congress, <http://id.loc.gov/authorities/names/n85327618.html> [10.06.2019].

⁵⁵ *Naukowe podstawy reinkarnacji*, „H” 1939, z. 1, s. 49–59, „H” 1939, z. 2, s. 107–109, „H” 1939, z. 3, s. 196–199, „H” 1939, z. 4, s. 286–292, „H” 1939, z. 5/6, s. 350–364, „H” 1939, z. 7, s. 493–499, „H” 1939, z. 8/9, s. 572–594.

⁵⁶ *Zagadnienia bytu i przeznaczenia*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1929, z. 1, s. 15–18, „H” 1929, z. 2, s. 37–42; *Cudowne dzieci*, „H” 1929, z. 3, s. 75–78, „H” 1929, z. 4, s. 103–108; *Dusza i różne stany snu*, „H” 1929, z. 6, s. 163–166, „H” 1929, z. 7, s. 194–199; *Życie za grobem*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1929, z. 11, s. 322; *Stany wibracyjne duszy i pamięć*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1929, z. 12, s. 356–359; *Myśl*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1930, z. 3, s. 66–69; *Ćwiczenie myśli i przemiana charakteru*, „H” 1930, z. 6, s. 162–167; *Praktykowanie i niebezpieczeństwo medjumizmu*, przeł. J. Kreczyńska, „H” 1930, z. 6, s. 289–291, „H” 1930, z. 11, s. 324–328; *Siła psychiczna, fluidy, magnetyzm*, „H” 1931, z. 5, s. 132–137; *Jedność substancji wszechświata*, „H” 1931, z. 6, s. 164–167; *Prawda porozumiewania się z zaświatem*, „H” 1931, z. 10, s. 296–301; *Niebo gwiazdzone*, „H” 1931, z. 12, s. 355–357; *Chryścjanizm a spirytyzm*, „H” 1932, z. 9, s. 218–223, „H” 1932, z. 10, s. 250–253, „H” 1932, z. 11, s. 282–286, „H” 1932, z. 12, s. 324–330, „H” 1933, z. 2, s. 21–24, „H” 1933, z. 3, s. 39–42, „H” 1933, z. 4, s. 74–81, „H” 1933, z. 5, s. 98–100, „H” 1933, z. 6, s. 116–121, „H” 1933, z. 7, s. 144–148, „H” 1933, z. 9, s. 209–213, „H” 1933, z. 10, s. 251–254, „H” 1933, z. 11, s. 281–289, „H” 1934, z. 2, s. 42, „H” 1934, z. 3, s. 70–72, „H” 1934, z. 4, s. 109–113, „H” 1934, z. 5, s. 136–139, „H” 1934, z. 6, s. 166–170, „H” 1934, z. 7, s. 202–206, „H” 1934, z. 8, s. 236–239, „H” 1934, z. 9, s. 261–264, „H” 1934, z. 10, s. 295–299, „H” 1934, z. 11, s. 328–330, „H” 1934, z. 12,

Alfred Długopolski (ur. 1898)⁵⁷, Jadwiga Domańska (1890–1967)⁵⁸, Józef Domżał⁵⁹, Arthur Conan Doyle (1859–1930)⁶⁰, Camille Flammarion (1842–1925)⁶¹, Maria Florkowa (1892–1972)⁶², Augusta Foss Heindel (1865–1949)⁶³, Demeter Georgievitz-Weitzer (1873–1949)⁶⁴, Gustaw Grams⁶⁵, Carl Louis

s. 360–363, „H” 1935, z. 1, s. 6–8, „H” 1935, z. 2, s. 38–40, „H” 1935, z. 3, s. 71–74, „H” 1935, z. 4, s. 105–110, „H” 1935, z. 5, s. 135–138, „H” 1935, z. 7, s. 205–209, „H” 1935, z. 8, s. 239–241, „H” 1935, z. 9, s. 263–266, „H” 1935, z. 10, s. 301–303, „H” 1935, z. 11, s. 330–334, „H” 1935, z. 12, s. 361–366; *Sny wieszcz i przecucia*, „H” 1933, z. 12, s. 320–322; *O autorytecie i początkach Starego Testamentu*, „H” 1936, z. 1, s. 5–9; *O powstaniu Ewangelii*, „H” 1936, z. 3, s. 86–88; *O reinkarnacji*, „H” 1936, z. 4, s. 145–148; *O obcowaniu pierwszych chrześcijan z duchami*, „H” 1936, z. 5, s. 183–188.

⁵⁷ *W płomiennym dniu*, „H” 1933, z. 7, s. 141; *Szykuj... Duch!*, „H” 1933, z. 7, s. 162; *Nowy dzień*, „H” 1933, z. 9, s. 205; *Maggiore*, „H” 1933, z. 10, s. 237.

⁵⁸ *Atlantyda*, „H” 1938, z. 1, s. 46–49, „H” 1938, z. 2, s. 83–86, „H” 1938, z. 3, s. 166–168, „H” 1938, z. 4, s. 216–218; *Legenda o Thanatosie*, „H” 1939, z. 7, s. 510–513.

⁵⁹ *Ewangeliczne metody leczenia*, „H” 1937, z. 9, s. 387–393, „H” 1937, z. 10, s. 441–443, „H” 1937, z. 11, s. 507–514; *Teokracja nowoczesna jako ustrój społeczny przyszłości*, „H” 1939, z. 2, s. 88–89; *Tehistofan*, „H” 1939, z. 3, s. 202–207, „H” 1939, z. 4, s. 256–263, „H” 1939, z. 5/6, s. 365–371, „H” 1939, z. 7, s. 500–504.

⁶⁰ *Życie poza grobem*, „H” 1938, z. 8, s. 461–464.

⁶¹ *Wyjątki z dzieła „Urania”*, „H” 1938, z. 2, s. 86–89.

⁶² *Boy a reinkarnacja*, „H” 1933, z. 8, s. 174–175; *Ojciec nasz*, „H” 1933, z. 9, s. 206–209; *Droga do siebie*, „H” 1933, z. 10, s. 243–247; *W święto umarłych...*, „H” 1933, z. 11, s. 270–274.

⁶³ *Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie*, przeł. J. Foitik, „H” 1930, z. 4, s. 98–100; *Czy Bóg jest osobowością*, przeł. J. Foitik, „H” 1930, z. 6, s. 176–179.

⁶⁴ *Zmierzech bogów w medycynie?*, „H” 1931, z. 6, s. 179–184; *Zwiastuny nadziei na rok 1932*, „H” 1932, z. 1, s. 5–7. Publikacje pod pseudonimem G.W. Surya.

⁶⁵ *Dowody jasnowidzenia*, „H” 1937, z. 9, s. 395–400, „H” 1937, z. 10, s. 461–463, „H” 1937, z. 12, s. 558–561; *Dziwy uzdrowień*, „H” 1938, z. 2, s. 108–110; *Magia czarna i biała*, „H” 1938, z. 4, s. 246–248; *Znaki w chwili śmierci*, „H” 1938, z. 7, s. 401; *Wspomnienia z Tomczyków*, „H” 1938, z. 7, s. 412–414; *Znaczenie liczb w życiu człowieka*, „H” 1938, z. 8, s. 492–495; *Cudowne ocalenia*, „H” 1939, z. 3, s. 209–210; *Dziwy „telepatii” czyli działanie na odległość*, „H” 1939, z. 4, s. 298–301; *Umarli żyć będą*, „H” 1939, z. 5/6, s. 334–336, „H” 1939, z. 7, s. 458–459.

von Grasshoff (1865–1919)⁶⁶, Jan Hadyna⁶⁷, Henry Thomas Hamblin (1873–1958)⁶⁸, Franz Hartmann (1838–1912)⁶⁹, Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853)⁷⁰, Tadeusz Jachimowski⁷¹, Antoni Januszkiewicz (zm. przed 1947)⁷², Annie Johanson⁷³, Jerzy Kaleta⁷⁴, Allan Kardec (1804–1869)⁷⁵,

⁶⁶ *Zagadnienia życia i śmierci*, przeł. A. Lipowski, „H” 1929, z. 2, s. 33–35, „H” 1929, z. 3, s. 68–70, „H” 1929, z. 4, s. 111, „H” 1929, z. 5, s. 135–137, „H” 1929, z. 8, s. 227–228; *Ezoteryczne znaczenie Świąt Wielkanocnych*, przeł. J. Foitik, „H” 1930, z. 4, s. 111–113. Grasshoff publikował pod pseudonimem Max Heindel.

⁶⁷ *Jemiola i jej zastosowanie w lecznictwie*, „H” 1932, z. 3, s. 57–60, „H” 1932, z. 4, s. 98–99; *Bez pospolity*, „H” 1932, z. 5, s. 129–131; *Mniszek lekarski*, „H” 1932, z. 6, s. 161–162; *Dziurawiec pospolity*, „H” 1932, z. 7, s. 189–191; *Podbiał zwyczajny*, „H” 1932, z. 9, s. 240–242; *Dziewięćsił*, „H” 1932, z. 10, s. 271–273; *Czosnek*, „H” 1932, z. 11, s. 301–302, „H” 1932, z. 12, s. 335; *Brzoza*, „H” 1933, z. 4, s. 91–92; *Pokrzywa zwyczajna*, „H” 1933, z. 6, s. 135–137.

⁶⁸ *Potęga myśli*, „H” 1931, z. 12, s. 376–378.

⁶⁹ *Reinkarnacja*, przeł. J. Foitik, „H” 1930, z. 2, s. 34–44; *Radża Joga – Hatha Joga – Tantryka*, „H” 1930, z. 5, s. 131–138.

⁷⁰ *Cele i zadania Mesjanizmu*, „H” 1935, z. 10, s. 295–297; *Problem nieśmiertelności*, „H” 1935, z. 11, s. 325–326, „H” 1935, z. 12, s. 359–361; *Istota i zasady Chrystianizmu*, „H” 1939, z. 4, s. 243–244.

⁷¹ *Wierzę w upadek złego nieuchronny!*, „H” 1934, z. 4, s. 103.

⁷² *Poznajmy czas nawiedzenia swego*, „H” 1930, z. 11, s. 315–317; *Pokrewne duchy dwóch absolutyzmów*, „H” 1930, z. 12, s. 354–358; *Od ateizmu poprzez spirytyzm do czystej ewangelji*, „H” 1931, z. 1, s. 14–20; *Wiara religijna a prądy w nauce współczesnej*, „H” 1931, z. 2, s. 39–43; *Kilka słów w obronie wiedzy duchowej*, „H” 1931, z. 8, s. 244–245; *Co jest przyczyną bezbożności*, „H” 1931, z. 10, s. 310–312.

⁷³ *Niezwykłe widzenia przy łóżu umierającej siostry*, „H” 1939, z. 3, s. 219–220.

⁷⁴ *Zagadnienie lewitacji*, „H” 1930, z. 11, s. 306–312, „H” 1930, z. 12, s. 347–352, „H” 1931, z. 1, s. 8–13, „H” 1931, z. 2, s. 37–39, „H” 1931, z. 3, s. 71–77, „H” 1931, z. 4, s. 104–106.

⁷⁵ *Księga medjów*, „H” 1934, z. 1, s. 15–19, „H” 1934, z. 2, s. 46–48, „H” 1934, z. 3, s. 79–83, „H” 1934, z. 4, s. 116–118, „H” 1934, z. 5, s. 141–145, „H” 1934, z. 6, s. 174–176, „H” 1934, z. 8, s. 241–243, „H” 1934, z. 9, s. 266–268, „H” 1934, z. 10, s. 302–304, „H” 1935, z. 1, s. 8–10, „H” 1935, z. 2, s. 41–44, „H” 1935, z. 3, s. 83–85, „H” 1935, z. 9, s. 273–276, „H” 1935, z. 11, s. 334–337, „H” 1936, z. 1, s. 18–21, „H” 1936, z. 2, s. 65–66, „H” 1936, z. 3, s. 96–97, „H” 1936, z. 4, s. 152–155, „H” 1936, z. 6, s. 247–250, „H” 1936, z. 10, s. 428–429, „H” 1936, z. 11, s. 488–491, „H” 1937, z. 3, s. 109–113, „H” 1937, z. 5, s. 196–199, „H” 1937, z. 7, s. 310–313, „H” 1937, z. 8, s. 342–344, „H” 1937, z. 10, s. 444–449, „H” 1937, z. 11, s. 495–498, „H”

Jan Kasprowicz (1860–1926)⁷⁶, Zygmunt Koehler⁷⁷, Maria Konopnicka (1842–1910)⁷⁸, Zofia Kossak-Szczucka (1889–1968)⁷⁹, Stefan Kowalski (1871–1934)⁸⁰, Zygmunt Krasiński (1812–1859)⁸¹, Janina Kreczyńska (zm. przed 1947)⁸², Karol Libelt (1807–1875)⁸³, Wincenty Lutosławski (1863–1965)⁸⁴, Wiesława Malicka⁸⁵, Adam Mickiewicz (1798–1855)⁸⁶, Wiktor Mirski⁸⁷,

1937, z. 12, s. 556–558, „H” 1938, z. 1, s. 23–26, „H” 1938, z. 3, s. 146–150, „H” 1938, z. 5, s. 286–289, „H” 1938, z. 7, s. 403–406, „H” 1938, z. 8, s. 467–471, „H” 1939, z. 2, s. 126–128, „H” 1939, z. 3, s. 183–186, „H” 1939, z. 4, s. 284–286.

⁷⁶ *Błogosławieni*, „H” 1936, z. 2, s. 49.

⁷⁷ *Astrologia na usługach metapsychiki*, „H” 1938, z. 9, s. 552–555, „H” 1938, z. 10, s. 612–615.

⁷⁸ *Jan Hus*, „H” 1931, z. 4, s. 97–99; *Hejnał*, „H” 1935, z. 1, s. 1–2; *W przestrzeniach nieskończonych*, „H” 1935, z. 3, s. 70–71; *W coraz to wyższe*, „H” 1937, z. 6, s. 241; *Pieśń noworoczna*, „H” 1938, z. 1, s. 2.

⁷⁹ *Spojrzenie w przyszłość*, „H” 1932, z. 7, s. 170–177.

⁸⁰ *Kryptestezja*, „H” 1933, z. 4, s. 82–86, „H” 1933, z. 5, s. 103–106, „H” 1933, z. 6, s. 121–125, „H” 1933, z. 7, s. 148–152, „H” 1933, z. 8, s. 176–180, „H” 1933, z. 9, s. 213–217, „H” 1933, z. 10, s. 247–251; *Ruch i wszechświat*, „H” 1933, z. 11, s. 274–281; *Wina i kara*, „H” 1933, z. 12, s. 304–310.

⁸¹ *Psalm Wiary*, „H” 1929, z. 1, s. 3–5; *Nowe czasy się zbliżają...*, „H” 1929, z. 7, s. 193; *Alleluja!*, „H” 1935, z. 4, s. 97–98; *Psalm Nadziei*, „H” 1935, z. 8, s. 225–228; *Modlitwa*, „H” 1936, z. 1, s. 9.

⁸² *Jutrznia piaszcza*, „H” 1930, z. 9, s. 259–260.

⁸³ *Potęga myśli i wyobraźni*, „H” 1938, z. 4, s. 194–195; *Wiara w świat ducha podstawą filozofii polskiej*, „H” 1938, z. 6, s. 338–340; *Instynkt i przeżucie*, „H” 1938, z. 7, s. 399–400; *Zachwycenie i natchnienie*, „H” 1938, z. 8, s. 458–460; *Sny i jasnovidzenie*, „H” 1939, z. 5/6, s. 347–340; *Rozwój chrześcijaństwa*, „H” 1939, z. 8/9, s. 531–532.

⁸⁴ *Jeden łatwy żywot*, „H” 1934, z. 4, s. 115–116; *Uskrzydłony Faraon*, „H” 1938, z. 3, s. 137–141; *„Widzenie” Mickiewicza*, „H” 1938, z. 4, s. 199–205, „H” 1938, z. 5, s. 264–268.

⁸⁵ *Ogrom Wszechświata*, „H” 1934, z. 7, s. 196–199; *Od Materji do Ducha*, „H” 1934, z. 8, s. 235–236; *Promieniowanie elektro-magnetyczne ciała ludzkiego*, „H” 1934, z. 9, s. 268–272, „H” 1934, z. 10, s. 299–300.

⁸⁶ *Widzenie*, „H” 1930, z. 9, s. 241–243; *Snuć miłość...*, „H” 1935, z. 9, s. 257.

⁸⁷ *Na pograniczu wiedzy ścisłej a spirytyzmu*, „H” 1931, z. 7, s. 194–198; *Chrystus a cztery ewangelje*, „H” 1931, z. 8, s. 226–230; *O dwóch drogach*, „H” 1931, z. 9, s. 258–261; *O nową syntezę Chrystusa*, „H” 1931, z. 10, s. 302–305; *Mahatma Gandhi*, „H” 1931, z. 11, s. 333–337.

Winifred Moyes (1839–1892)⁸⁸, Tomasz Ozimek⁸⁹, Agnieszka Pilchowa⁹⁰, Eugeniusz Polończyk (zm. 1932)⁹¹, Brunon Powąła-Grosicki⁹², Franciszek Augustyn Prengel⁹³, Edward Józef

⁸⁸ *Uleczona przez ducha*, „H” 1939, z. 4, s. 305–306.

⁸⁹ *Podstawy spirytyzmu*, „H” 1934, z. 9, s. 272–274; *O zjawiskach nadprzyrodzonych w naturze*, „H” 1935, z. 1, s. 19–21, „H” 1935, z. 2, s. 44–46; *Animizm podstawą spirytyzmu*, „H” 1935, z. 3, s. 77–80, „H” 1935, z. 4, s. 113–116; *Teologia i antyteologia*, „H” 1935, z. 5, s. 142–146, „H” 1935, z. 7, s. 210–212, „H” 1935, z. 8, s. 244–246, „H” 1935, z. 9, s. 266–269, „H” 1935, z. 10, s. 305–309, „H” 1935, z. 11, s. 337–340, „H” 1935, z. 12, s. 367–369, „H” 1936, z. 1, s. 27–29, „H” 1936, z. 2, s. 53–57, „H” 1936, z. 3, s. 108–109, „H” 1936, z. 4, s. 156–157; *Formy wyładowania energii metapsychicznej*, „H” 1936, z. 8, s. 350–355, „H” 1936, z. 9, s. 391–395. Tomasz Ozimek publikował pod pseudonimem T.O.

⁹⁰ *Jak tworzą się tak zwane larwy i wampiry*, „H” 1929, z. 6, s. 166–171; *Kwiaty astralne*, „H” 1929, z. 10, s. 294–298; *Sen wieczny*, „H” 1929, z. 11, s. 327–334; *W Noc Zbawienia. Wspomnienia pastuszka*, „H” 1930, z. 12, s. 342–345; *Rola dziejowa Marszałka Piłsudskiego*, „H” 1931, z. 5, s. 141–144; *Klisze astralne i symboliczne obrazy najbliższej przyszłości*, „H” 1931, z. 7, s. 207–211; *Wszystko dla ducha, a nic dla ciała*, „H” 1933, z. 10, s. 255–257; *Gdy się Chrystus rodził...*, „H” 1934, z. 1, s. 5–13; *Prawo miłości*, „H” 1934, z. 3, s. 65; *Jak powstał nasz Wszechświat?*, „H” 1934, z. 8, s. 232–235; *Szlachta duchowa*, „H” 1934, z. 11, s. 322–324; *Nowocześni pionierzy ludzkości*, „H” 1934, z. 11, s. 325–328; *Człowiek przyszłości*, „H” 1935, z. 1, s. 13–15, „H” 1935, z. 2, s. 49–52; *Król – Duch*, „H” 1935, z. 7, s. 195–204; *Niesamowite zjawiska w Ameryce*, „H” 1939, z. 2, s. 115–118. A. Pilchowa publikowała pod pseudonimem A.P., Agni Pilchowa, Agni P.

⁹¹ *Czem jest Yoga?*, „H” 1929, z. 1, s. 19–26, „H” 1929, z. 2, s. 35–37; *Synteza przyszłości*, „H” 1929, z. 2, s. 42–48; *Praktyczne wskazówki leczniczo-dietetyczne*, „H” 1929, z. 3, s. 93–95, „H” 1929, z. 4, s. 122–125, „H” 1929, z. 5, s. 153–157, „H” 1929, z. 6, s. 187–189, „H” 1929, z. 7, s. 215–219; *Leczenie czy potęgowanie choroby?*, „H” 1930, z. 2, s. 49–52.

⁹² *Istota wiary*, „H” 1930, z. 11, s. 313–315; *O miłości bliźniego*, „H” 1931, z. 1, s. 21–24; *Budowa i rozwój człowieka*, „H” 1931, z. 2, s. 33–36; *Medjumizm w świetle prawdy*, „H” 1931, z. 3, s. 66–71. Publikacje podpisane nazwiskiem Grosicki.

⁹³ *Renesans astrologii*, „H” 1930, z. 1, s. 7–8; *Odkrycie nowej planety*, „H” 1930, z. 4, s. 114–116; *Jak rozpoznawać i leczyć choroby na podstawie naukowego horoskopu astrologicznego*, „H” 1932, z. 7, s. 183–186, „H” 1932, z. 8, s. 214–215, „H” 1932, z. 9, s. 235–240, „H” 1932, z. 10, s. 264–267, „H” 1932, z. 11, s. 302–304, „H” 1932, z. 12, s. 330–334; *Astrologia*

Prima (zm. 1937)⁹⁴, Teodozy Renisz⁹⁵, Juliusz Słowacki (1809–1849)⁹⁶, Z. Staniewicz⁹⁷, Jan Starża-Dzierzbicki (1883–1939)⁹⁸, Maria Horska-Szpyrkówna (1893–1977)⁹⁹, Roman Szuter¹⁰⁰, Rudolf Tarczyński (ur. 1876)¹⁰¹, Włodzimierz Tarło-Maziński¹⁰², Lew Tołstoj (1828–1910)¹⁰³, Andrzej Towiański (1799–1878)¹⁰⁴,

w świetle rzeczowej krytyki uczonych, „H” 1934, z. 4, s. 120–122, „H” 1934, z. 5, s. 145–146; *Słońce, księżyc i gwiazdy czynnikami przyszłej meteorologii*, „H” 1934, z. 11, s. 339–340; *Astrologia w świetle faktów*, „H” 1936, z. 1, s. 21–23.

⁹⁴ *Z działalności Towarzystw Metapsychologicznych w Warszawie*, „H” 1936, z. 11, s. 501–504, „H” 1936, z. 12, s. 545–548; *Święto Zmarłych w Warszawie*, „H” 1936, z. 12, s. 533–534; *Portrety reinkarnacyjne a zagadnienie twórczości*, „H” 1937, z. 1, s. 21–25; *O masonerii*, „H” 1937, z. 3, s. 120–123; *Znowu głos z za świata*, „H” 1937, z. 5, s. 203–206.

⁹⁵ *Kto to był?*, „H” 1935, z. 5, s. 146–151; *Neofobia a jasnowidzenie*, „H” 1936, z. 1, s. 24–26; *Sprawdzona przepowiednia*, „H” 1936, z. 2, s. 73–75.

⁹⁶ *Metempsychoza*, „H” 1929, z. 2, s. 54–55; *Ewangelia Prawdy*, „H” 1929, z. 6, s. 161–163; *Śmierć*, „H” 1929, z. 11, s. 338–339; *Hymn genezyjski*, „H” 1931, z. 1, s. 1–2; *Chwała Tobie na Wysokościach*, „H” 1931, z. 4, s. 99–100; *O wychowaniu dzieci*, „H” 1931, z. 5, s. 130–132; *O Polsko moja!*, „H” 1934, z. 11, s. 321; *Wierzę*, „H” 1935, z. 5, s. 129–130; *Do Ludwika Norwida*, „H” 1935, z. 10, s. 289–290, „H” 1935, z. 11, s. 321–322, „H” 1935, z. 12, s. 353–354; *Do Boga ręce*, „H” 1936, z. 1, s. 1–2; *Świętych obcowanie*, „H” 1936, z. 11, s. 479–480.

⁹⁷ *Wstęp do astrologii*, „H” 1938, z. 1, s. 27–32, „H” 1938, z. 2, s. 92–94, „H” 1938, z. 3, s. 174–178, „H” 1938, z. 4, s. 219–223, „H” 1938, z. 5, s. 307–308, „H” 1938, z. 6, s. 367–371, „H” 1938, z. 7, s. 416–417.

⁹⁸ *Horoskop Pana Prezydenta Rzeczypospolitej*, „H” 1929, z. 12, s. 366–368; *Horoskop Polski*, „H” 1930, z. 3, s. 88–90.

⁹⁹ *Ewangelizm współczesnego leczenia*, „H” 1938, z. 1, s. 34–40.

¹⁰⁰ *Astrologia i Karma*, „H” 1934, z. 1, s. 19–21, „H” 1934, z. 2, s. 50–51.

¹⁰¹ *Nasze media w Polsce*, „H” 1936, z. 2, s. 67–70, „H” 1936, z. 3, s. 102–108, „H” 1936, z. 4, s. 158–160, „H” 1936, z. 5, s. 210–214; *Sakuntala*, „H” 1937, z. 4, s. 161–163.

¹⁰² *Funkcjonalna zależność człowieka od kosmosu*, „H” 1937, z. 4, s. 164–168.

¹⁰³ *Assarhadon, cesarz Assyrii*, „H” 1930, z. 7/8, s. 231–234.

¹⁰⁴ *O przeznaczeniu*, „H” 1936, z. 6, s. 226–229.

Bronisław Trentowski (1808–1869)¹⁰⁵, Stefan Trojanowski¹⁰⁶, Maria Wóycicka¹⁰⁷.

Do stałych rubryk „Hejnału” należały przede wszystkim: *Kronika (zagraniczna, z prasy krajowej i zagranicznej, wydawrzeń)*, *Drobne wiadomości*, *Pytania i odpowiedzi*, *Przegląd bibliograficzny* i *Głosy Czytelników*. Miesięcznik był platformą umożliwiającą promocję różnych inicjatyw (np. Związek Uniwersalnego Zjednoczenia Duchowego, Liga Zdrowia), prezentację sprawozdań z ważnych spotkań (Walny Zjazd Spirytystów Czechosłowackich w Pradze, Piąty Międzynarodowy Kongres Spirytystyczny w Barcelonie, Trzeci Międzynarodowy Zjazd Astrologów w Düsseldorfie, Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Ezoteryków i Metapsychików w Poznaniu). Redakcja „Hejnału” reagowała na bieżące wydarzenia w kraju. Dowodem

¹⁰⁵ *Droga do odrodzenia ludzkości*, „H” 1936, z. 10, s. 426–428; *Dobro i zło (urywki z „Panteonu wiedzy ludzkiej”)*, „H” 1936, z. 11, s. 471–473; *Trójca Święta*, „H” 1936, z. 12, s. 520–524; *Najwyższy pierwiastek moralności*, „H” 1937, z. 1, s. 3–5; *Wskaźniki najwyższego prawa moralności*, „H” 1937, z. 2, s. 50–53; *Dostojęstwo człowieka*, „H” 1937, z. 3, s. 98–100; *Powinności wobec siebie samego*, „H” 1937, z. 5, s. 194–196; *Moc dobrych uczynków i złego*, „H” 1937, z. 6, s. 247–249; *Rodowód i potęga woli*, „H” 1937, z. 7, s. 293–296; *Pogodzenie tamtego z tym światem*, „H” 1937, z. 8, s. 338–341; *Pochodzenie władz duchowych człowieka*, „H” 1937, z. 9, s. 386–387; *Cnota i Sumienie*, „H” 1937, z. 10, s. 434–436; *Wszelka twórczość od Boga pochodzi*, „H” 1937, z. 11, s. 481–483; *Prawo moralne u Pitagorasa i Hoene-Wrońskiego*, „H” 1937, z. 12, s. 538–539; *Panteon wiedzy ludzkiej*, „H” 1938, z. 2, s. 68–70.

¹⁰⁶ *Światło astralne*, „H” 1935, z. 1, s. 16–18, „H” 1935, z. 2, s. 47–48, „H” 1935, z. 3, s. 80–83, „H” 1935, z. 4, s. 116–119, „H” 1935, z. 8, s. 242–244, „H” 1935, z. 9, s. 269–270; *Wyzwolenie” człowieka*, „H” 1936, z. 6, s. 239–243; *Henryka Blocha: ezoteryzm chrześcijański*, „H” 1938, z. 6, s. 327–330.

¹⁰⁷ *Właściwości barw*, „H” 1935, z. 9, s. 271–273; *Ezoteryczne znaczenie kamieni szlachetnych*, „H” 1935, z. 10, s. 309–310; *Symbolika koła i krzyża*, „H” 1936, z. 2, s. 70–73; *Symboliczne znaczenie planet*, „H” 1936, z. 4, s. 161–163; *Ezoteryczne znaczenie księżyca*, „H” 1936, z. 6, s. 260–261; *Tajemnicze gruczoły w ludzkim ustroju*, „H” 1936, z. 10, s. 453–457, „H” 1936, z. 11, s. 500–501, „H” 1936, z. 12, s. 543–545; *Symboliczne znaczenie żywiołów*, „H” 1937, z. 2, s. 83–85; *Astrologia a wychowanie*, „H” 1937, z. 4, s. 168–171, „H” 1937, z. 5, s. 212–213, „H” 1937, z. 6, s. 258–262, „H” 1937, z. 7, s. 328–330; *Różokrzyżowcy*, „H” 1937, z. 5, s. 214–221, „H” 1937, z. 6, s. 249–253; *Astrologia a małżeństwo*, „H” 1937, z. 8, s. 369–373, „H” 1937, z. 9, s. 401–404, „H” 1937, z. 10, s. 464–469; *Praktyczny system alchemii duchowej*, „H” 1937, z. 11, s. 490–495. Maria Wóycicka publikowała pod pseudonimem J.R.

i kulturze życia wewnętrznego, oraz wartościom twórczym polskiej myśli transcendentnej. Synteza Wiedzy Ezoterycznej Organ Towarzystwa Parapsychicznego im. Juliana Ochorowicza we Lwowie”, „Lotos. Miesięcznik poświęcony rozwojowi i kulturze życia wewnętrznego, oraz wartościom twórczym polskiej myśli transcendentnej. Synteza Wiedzy Ezoterycznej”

Redaktor: Jan Hadyna

Redakcja: Kraków, Grodzka 58/5; 10 czerwca 1937 r.
redakcja została przeniesiona do Wisły

Druk: Drukarnia Pawła Mitreği w Cieszynie

Wydawca: Jan Hadyna

Okres wydawania: 1935–1939 (w sumie ukazało się 51 numerów)¹⁰⁹

Objętość numeru: numer liczył około 32 strony (numeracja ciągła dla całego rocznika)

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik (wyjątek stanowiły podwójne numery lipcowo-sierpniowe)

Czasopismo miało być „syntezą wiedzy ezoterycznej”, o czym informował jeden z jego licznych podtytułów. Było ono kontynuacją „Wiedzy Duchowej” – pierwszy rok „Lotosu” ukazał się jako rocznik II. Publikowano w nim artykuły z zakresu parapsychologii, okultyzmu, astrologii, medycyny hermetycznej. Do stałych rubryk należały nowości naukowe, przegląd bibliograficzny, kronika. W czasopiśmie ukazywały się również utwory literackie w odcinkach.

Motto pisma stanowił cytat Stanisława Wyspiańskiego (1869–1907): „Porwać ogień strzeżony, zanieść w ojczyste strony to cel...”. W pierwszym numerze, w artykule wstępnym, redakcja wyjaśniła przyczyny nadania pismu tytułu „Lotos” jako uniwersalnego symbolu należącego do różnych duchowych tradycji.

Słusznie więc może być Lotos symbolem pisma, które sobie wzięło za zadanie syntezę [...] trzech dróg, ich udostępnienie

¹⁰⁹ Po II wojnie światowej ukazało się kilka numerów tego czasopisma, wydanych domowym sposobem przez Jana Hadyne, przeznaczonych dla najbliższego kręgu byłych współpracowników i przyjaciół. Egzemplarz numeru 1 z 1947 r. (r. VII) udostępnił zespołowi Wojciech Jankowski. Numery z rocznika VIII znajdują się w zbiorach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej.

i badanie. I ta uniwersalność lotosu jako symbolu – każe się domyślać, pozwala wierzyć, że są inne jeszcze jego znaczenia, które się nam ukażą wraz z rozwojem świadomości, wraz z głębszym zrozumieniem praw życia i śmierci, czasu i przestrzeni, Widzialnego i Niewidzialnego¹¹⁰.

Wśród autorów¹¹¹ publikujących w „Lotosie” znaleźli się m.in.: Alice A. Bailey (1880–1949)¹¹², Stanisław Bochnig¹¹³, Stanisław Breyer¹¹⁴, Kazimierz Chodkiewicz¹¹⁵, Tomira Cotvici-Ghilevici¹¹⁶, Jan Czarnomski¹¹⁷, Léon Denis¹¹⁸,

¹¹⁰ *Symbol Lotosu*, „L” 1935, nr 1, s. 3.

¹¹¹ Część autorów publikowała wcześniej w „Wiedzy Duchowej”.

¹¹² *Świadomość atomu*, przeł. T. Zori, „L” 1935, nr 2, s. 44–47, „L” 1935, nr 3, s. 75–77, „L” 1935, nr 4, s. 106–110, „L” 1935, nr 5, s. 143–147, „L” 1935, nr 6, s. 201–205, „L” 1935, nr 7–8, s. 272–276.

¹¹³ *W gościnie u Rabindranath-Tagore’go*, „L” 1935, nr 9, s. 289–292; *Stulecie Ramakriszny*, „L” 1936, nr 2, s. 44–45; *Boże Narodzenie w Himalajach*, „L” 1937, nr 12, s. 368–370; *Mobilizacja ducha narodu japońskiego*, „L” 1938, nr 7–8, s. 225–230. Stanisław Bochnig publikował pod pseudonimem Wiktor Loga.

¹¹⁴ *Zwycięstwo homeopatji*, „L” 1935, nr 2, s. 54–55; *Reinkarnacja dusz w świetle filozofii moralnej*, „L” 1935, nr 3, s. 86–88.

¹¹⁵ *Człowiek a nadczłowiek*, „L” 1935, nr 1, s. 4–5; *Animizm czy spirytyzm?*, „L” 1935, nr 2, s. 40–44; *Anatomia eterycznego ciała człowieka*, „L” 1935, nr 3, s. 69–74, „L” 1935, nr 4, s. 103–106, „L” 1935, nr 5, s. 133–136; *Jeszcze jeden dowód naukowy stwierdzający istnienie Atlantydy*, „L” 1935, nr 3, s. 89–90; *Refleksje i wnioski*, „L” 1935, nr 6, s. 185–188; *Dusza zbiorowa*, „L” 1935, nr 10, s. 328–332, „L” 1935, nr 11, s. 354–358; *Indywidualizacja zwierząt*, „L” 1936, nr 1, s. 10–11, „L” 1936, nr 2, s. 40–44, „L” 1936, nr 3, s. 70–73, „L” 1936, nr 4, s. 103–105; *Sen a rzeczywistość*, „L” 1936, nr 7–8, s. 215–218, „L” 1936, nr 9, s. 268–273, „L” 1936, nr 10, s. 299–304, „L” 1936, nr 11, s. 330–333, „L” 1936, nr 12, s. 369–373, „L” 1937, nr 1, s. 24–30, „L” 1937, nr 2, s. 50–56, „L” 1937, nr 3, s. 88–91, „L” 1937, nr 4, s. 123–126, „L” 1937, nr 5, s. 155–159, „L” 1937, nr 6, s. 181–186; *Wiedza ezoteryczna*, „L” 1937, nr 4, s. 109–114; *Ezoteryzm a naukowa krytyka*, „L” 1937, nr 10, s. 301–307; *Dziwy instynktu*, „L” 1937, nr 12, s. 371–376; *Budowa wszechświata*, „L” 1938, nr 7–8, s. 231–236.

¹¹⁶ *Wiedza liczb a nowoczesna psychologia*, „L” 1935, nr 1, s. 10–15; *Przybysze*, „L” 1935, nr 5, s. 157–158; *Ezoteryzm szachów*, „L” 1937, nr 11, s. 349–350. Publikowała pod pseudonimem Zori.

¹¹⁷ *Karta z historii okultyzmu w Polsce*, „L” 1935, nr 5, s. 151–153.

¹¹⁸ *Harmonje przestrzeni*, przeł. J. Kreczyńska, „L” 1935, nr 7–8, s. 262–267.

Maria Florkowa¹¹⁹, Jan Hadyna¹²⁰, Janusz Miłowit Lubrza¹²¹, Wincenty Lutosławski¹²², Roman Moczulski¹²³, Julian Ochowicz (1850–1917)¹²⁴, Franciszek Augustyn Prengel¹²⁵, Nikolaï Roerich (1874–1947)¹²⁶, Józef Ryglewicz¹²⁷, Maria

¹¹⁹ *Strażnik progu*, „L” 1935, nr 1, s. 20–22, „L” 1935, nr 2, s. 55–59, „L” 1935, nr 3, s. 82–85, „L” 1935, nr 4, s. 118–121, „L” 1935, nr 5, s. 153–156, „L” 1935, nr 6, s. 205–211; „...I śpiące niech pobudzi!”, „L” 1935, nr 6, s. 178–185; *Tajemnice szlachetnych kamieni*, „L” 1935, nr 7–8, s. 267–272, „L” 1935, nr 9, s. 303–307, „L” 1935, nr 10, s. 342–346, „L” 1935, nr 11, s. 366–368, „L” 1935, nr 12, s. 392–396, „L” 1936, nr 1, s. 21–24, „L” 1936, nr 2, s. 50–54, „L” 1936, nr 3, s. 73–77, „L” 1936, nr 4, s. 111–115, „L” 1936, nr 5, s. 148–153, „L” 1936, nr 6, s. 177–181, „L” 1936, nr 7–8, s. 236–239, „L” 1936, nr 9, s. 278–281, „L” 1936, nr 11, s. 339–342, „L” 1936, nr 12, s. 374–378, „L” 1937, nr 1, s. 33–36, „L” 1937, nr 2, s. 66–68, „L” 1937, nr 5, s. 162–163, „L” 1937, nr 9, s. 287–290, „L” 1937, nr 10, s. 320–323, „L” 1937, nr 11, s. 346–349, „L” 1938, nr 1, s. 26–33; *Więźniowie sarkofagów (nowela)*, „L” 1935, nr 9, s. 307–309, „L” 1935, nr 10, s. 348–352, „L” 1935, nr 11, s. 378–381, „L” 1935, nr 12, s. 410–414.

¹²⁰ *Renesans astrologii*, „L” 1937, nr 1, s. 17–22, „L” 1937, nr 2, s. 60–63, „L” 1937, nr 3, s. 78–82.

¹²¹ *Pierwszy Wieczernik Ducha*, „L” 1935, nr 6, s. 197–201.

¹²² *Główne prawdy*, „L” 1937, nr 2, s. 45–49, „L” 1937, nr 3, s. 86–88, „L” 1937, nr 4, s. 131–133; „*Prawda Życia*” Jana Rozwadowskiego, „L” 1937, nr 6, s. 173–176.

¹²³ *Złudzenie*, „L” 1935, nr 4, s. 97–103; *Potęga Myśli Ludzkiej*, „L” 1935, nr 6, s. 212–214; *Różokrzyżowcy – ich historia, organizacja oraz ideologia*, „L” 1937, nr 4, s. 114–119, „L” 1937, nr 5, s. 142–148, „L” 1937, nr 6, s. 176–180, „L” 1937, nr 7–8, s. 245–252, „L” 1937, nr 9, s. 281–287, „L” 1937, nr 10, s. 313–320, „L” 1937, nr 11, s. 340–345, „L” 1937, nr 12, s. 378–383, „L” 1938, nr 1, s. 15–26.

¹²⁴ *O sugestji myślowej*, „L” 1935, nr 3, s. 65–69, „L” 1935, nr 4, s. 111–116, „L” 1935, nr 5, s. 136–143, „L” 1935, nr 6, s. 190–193, „L” 1935, nr 7–8, s. 254–262, „L” 1935, nr 9, s. 299–303, „L” 1935, nr 10, s. 338–342, „L” 1935, nr 12, s. 406–409, „L” 1936, nr 3, s. 88–91, „L” 1936, nr 4, s. 115–121, „L” 1936, nr 7–8, s. 240–241.

¹²⁵ *Ziemia pod wpływem gwiazd w r. 1935*, „L” 1935, nr 3, s. 94–96; *U kosmicznych źródeł nowouchwalonej Konstytucji Polskiej*, „L” 1935, nr 5, s. 169–171.

¹²⁶ *Ślady myśli*, „L” 1937, nr 9, s. 269–271. Tekst podpisany nazwiskiem Roerich.

¹²⁷ *Oracula Magica Zoroastris*, „L” 1935, nr 10, s. 323–327, „L” 1935, nr 11, s. 368–373; *Alchemia dawniej a dziś*, „L” 1937, nr 7–8, s. 205–217.

Horska-Szpyrkówna¹²⁸, Józef Świtkowski (1876–1942)¹²⁹, Stefania Tatarówna (1880–1942)¹³⁰, Helena Witkowska (1870–1938)¹³¹, Janusz Ziemiński¹³². Część tekstów to kontynuacja publikacji z „Wiedzy Duchowej”.

W piśmie publikowane były również notatki i sprawozdania (np. z eksperymentów magnetycznych, wygłoszonych odczytów, zjazdów), nowości naukowe, korespondencje, kronika, przegląd bibliograficzny.

¹²⁸ *Przegląd metapsychiczny. Z działalności Polskiego Towarzystwa Metapsychicznego w Warszawie*, „L” 1935, nr 1, s. 23–25; *Sprawozdanie z działalności Tow. Metapsychicznych w Warszawie*, „L” 1935, nr 3, s. 93–94; *Ciała zmartwychwstanie*, „L” 1936, nr 5, s. 129–134, „L” 1936, nr 6, s. 167–172, „L” 1936, nr 7–8, s. 230–236, „L” 1936, nr 9, s. 273–278, „L” 1936, nr 10, s. 304–308, „L” 1936, nr 11, s. 335–339, „L” 1936, nr 12, s. 357–363, „L” 1937, nr 1, s. 30–33, „L” 1937, nr 2, s. 64–66, „L” 1937, nr 3, s. 82–85, „L” 1937, nr 5, s. 148–155, „L” 1937, nr 6, s. 186–190, „L” 1937, nr 7–8, s. 230–239, „L” 1937, nr 9, s. 277–281, „L” 1937, nr 10, s. 307–313, „L” 1937, nr 11, s. 333–340.

¹²⁹ *Wstęp w światy nadzmysłowe*, „L” 1935, nr 1, s. 15–19, „L” 1935, nr 2, s. 47–51, „L” 1935, nr 3, s. 78–82, „L” 1935, nr 4, s. 116–118, „L” 1935, nr 5, s. 147–151, „L” 1935, nr 6, s. 193–196, „L” 1935, nr 7–8, s. 240–253, „L” 1935, nr 9, s. 292–298, „L” 1935, nr 10, s. 333–338, „L” 1935, nr 11, s. 361–365, „L” 1935, nr 12, s. 396–401, „L” 1936, nr 1, s. 15–20, „L” 1936, nr 2, s. 46–50, „L” 1936, nr 3, s. 77–83, „L” 1936, nr 4, s. 106–110, „L” 1936, nr 5, s. 139–144; *Ciała eteryczne w parapsychologii*, „L” 1935, nr 1, s. 6–10; *Ektoplazma*, „L” 1935, nr 2, s. 33–39; *Seansy z medium Stasiem Z.*, „L” 1935, nr 2, s. 60–61; *Ciała astralne w parapsychologii*, „L” 1935, nr 7–8, s. 227–231; *Bajki o wtaємniczonych*, „L” 1935, nr 9, s. 310–313; *Czem są „duchy” spirytystów*, „L” 1935, nr 12, s. 386–391; *Telepatja między zwierętami a ludźmi*, „L” 1936, nr 1, s. 7–9; *Co leczy magnetyzm żywotny?*, „L” 1936, nr 5, s. 137–138; *Kwiaty lotosu*, „L” 1936, nr 7–8, s. 193–211; *Kundalini*, „L” 1936, nr 9, s. 257–268; *Eksperymenty psychometryczne*, „L” 1936, nr 10, s. 295–299; *Co oznaczają zjawiska parapsychiczne*, „L” 1937, nr 1, s. 7–13; *Ciekawe eksperymenty*, „L” 1937, nr 5, s. 164–166; *Magja biała a czarna*, „L” 1937, nr 7–8, s. 218–221; *O okultyzmie*, „L” 1937, nr 9, s. 272–276; *Zjawiska spirytystyczne w świetle parapsychologii*, „L” 1939, nr 7–8, s. 201–208.

¹³⁰ *Moralne podstawy ideologii polskiej*, „L” 1937, nr 1, s. 13–17, „L” 1937, nr 2, s. 57–60, „L” 1937, nr 3, s. 92–96, „L” 1937, nr 4, s. 119–122, „L” 1937, nr 5, s. 159–161.

¹³¹ *Przyszłość wiedzy historycznej w świetle okultyzmu*, „L” 1936, nr 3, s. 65–70; *Walka o nowego człowieka*, „L” 1936, nr 4, s. 97–100; *Powrót*, „L” 1936, nr 7–8, s. 253–254; *W łańcuchu wcieleń*, „L” 1936, nr 10, s. 309–314; *Potęga myśli*, „L” 1936, nr 12, s. 378–380; *Nowa nauka*, „L” 1938, nr 7–8, s. 240–243.

¹³² *Mistyka Słowackiego*, „L” 1936, nr 9, s. 281–283.

„Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych”¹³³

Redaktor: Józef Chobot (od zeszytu 1 z 1921 r. do zeszytu 10 z 1925 r.), Aleksander Borys (od zeszytu 1 z 1926 r.)

Redakcja: Cieszyn; Katowice, ul. Holteia 45 (od zeszytu 6 z 1922 r., rocznik drugi); szkoła Rütgera w Katowicach (od numeru 10 z 1922 r.); Katowice, ul. Plebiscytowa 23 (od zeszytu 12 z 1924 r.)

Druk: Drukarnia Henryka Nowaka w Cieszynie, Drukarnia „Goniec Śląski” w Katowicach (zeszyt 7 w 1923 r.), Drukarnia „Gazety Robotniczej” w Katowicach (od zeszytu 8 w 1923 r.)

Wydawca: Józef Chobot

Okres wydawania: 1921–1928¹³⁴ (ukazały się 93 zeszyty miesięcznika)

Objętość numeru: rocznik pierwszy – 20 stron (dwukolumnowy układ strony), od rocznika drugiego – 24–40 stron (jednokolumnowy układ strony)

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik

Hasłem przewodnim pisma, a zarazem elementem tytułu, było odrodzenie. Pisał o nim w tekście rozpoczynającym pierwszy numer miesięcznika jego redaktor i wydawca Józef Chobot:

¹³³ Numery pisma dostępne są w zbiorach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej: <https://www.sbc.org.pl/publication/9260>. Od grudnia 1925 r. miesięcznik ukazywał się jako organ Bractwa Odrodzenia Narodowego. W miesięczniku publikowano od tego numeru sprawozdania z posiedzeń Walnych Zjazdów, sprawozdania roczne z działalności kół BON, informacje o programie Bractwa. W niniejszym rozdziale w przypisach „Odrodzenie” zostało oznaczone jako „O”.

¹³⁴ Numer pierwszy ukazał się w marcu 1921 r. Rocznik pierwszy obejmował okres od marca 1921 r. do lutego 1922 r. (warto dodać, iż najpierw ukazały się numery 11 i 12 z 1922 r., a dopiero potem numery od 1 do 10), rocznik drugi: marzec 1922 – luty 1923, rocznik trzeci: marzec 1923 – luty 1924, rocznik czwarty: marzec 1924 – luty 1925 (jeden numer podwójny), rocznik piąty: marzec 1925 – grudzień 1925 (dziesięć numerów), rocznik szósty: 1926 r. (12 numerów), rocznik siódmy: 1927 r. (12 numerów), rocznik ósmy: 1928 r. (12 numerów).

Odrodzenie [...] to równocześnie śmierć starego człowieka, aby nowy człowiek mógł się narodzić, a więc odrzucenie, otrząśnięcie starego człowieka, starego ciała, myśli, uczuć, dążeń, nałógów, przyzwyczajęń, a zrodzenie, rozbudzenie i przyswojenie sobie nowych, czystszych, wyższych pierwiastków trzechskładowej natury ludzkiej¹³⁵.

Pismo stosunkowo szybko zostało zauważone na rynku wydawniczym. Jego krytyka została opublikowana w numerze 6–7 miesięcznika „Prąd”. Na łamach „Odrodzenia” odpowiedzieli na nią Józef i Karol Chobotowie¹³⁶. O miesięczniku pisał również ks. Szramek w piśmie „Głos nad Odrą”. Także i na tę krytykę zareagowała redakcja „Odrodzenia”¹³⁷. Do publikacji na temat miesięcznika i jego czytelników redaktorzy odnieśli się również w tekście *Polska prasa krajowa o „Odrodzeniu” i odrodzeńcach*¹³⁸. W artykule otwierającym drugi rocznik została zaprezentowana rewizja pierwotnego programu. Józef Chobot zwrócił uwagę na konieczność podwojenia dotychczasowych wysiłków, a przede wszystkim założenie i zorganizowanie zapowiadanego Bractwa Odrodzenia Narodowego (BON), założenie spółdzielczej drukarni, o której informowano w kilku numerach rocznika pierwszego, kontynuację serii wydawniczej Książnicy Wiedzy Duchowej¹³⁹.

Do autorów, których teksty (w tym wiersze) były publikowane w „Odrodzeniu”, należeli m.in.: Abdul-Baha Abbas (1844–1921)¹⁴⁰, E. Artymiński¹⁴¹, William Walter Atkinson

¹³⁵ *Nasze hasło!*, „O” 1921, z. 1, s. 2.

¹³⁶ Krytyka „Odrodzenia”, „O” 1921, z. 10, s. 19–20.

¹³⁷ Odpowiedź ks. Szramkowi, „O” 1922, z. 3, s. 28–29.

¹³⁸ *Polska prasa krajowa o „Odrodzeniu” i odrodzeńcach*, „O” 1926, z. 10, s. 9–13.

¹³⁹ J. Chobot, *Przegląd pracy. Rewizja programu*, „O” 1922, z. 1, s. 2–9. Rocznik trzeci rozpoczął tekst, w którym redaktor „O” informował o finalizowaniu prac związanych z założeniem Bractwa (*U progu trzeciego Roku*, „O” 1923, z. 1, s. 2–6).

¹⁴⁰ *Szukanie prawdy*, „O” 1921, z. 1, s. 15.

¹⁴¹ *Krzyk duszy*, „O” 1926, z. 5, s. 27.

(1862–1932)¹⁴², Ester Ażetyć¹⁴³, P. Baraniecki¹⁴⁴, Elbert Ben-jamine (1882–1951)¹⁴⁵, Bharata¹⁴⁶, Helena Bławatska¹⁴⁷, Stanisław Bogdanowicz¹⁴⁸, Stanisław Breyer¹⁴⁹, Hereward Carrington (1880–1958)¹⁵⁰, Jadwiga Chlipalska¹⁵¹, Józef Chobot¹⁵²,

¹⁴² *Religie i tajemne nauczanie Wschodu*, oprac. K. Chobot, „O” 1921, z. 1, s. 11–13, „O” 1921, z. 2, s. 10–12, „O” 1921, z. 4, s. 14–16, „O” 1921, z. 5, s. 12–15, „O” 1921, z. 7, s. 8–10, „O” 1921, z. 9, s. 8–11, „O” 1921, z. 10, s. 13–16; *Religie Indyj*, „O” 1926, z. 7, s. 21–23, „O” 1926, z. 8, s. 17–20, „O” 1926, z. 9, s. 15–19, „O” 1926, z. 10, s. 11–16, „O” 1927, z. 1, s. 16–19, „O” 1927, z. 2, s. 13–16, „O” 1927, z. 5, s. 18–22. William W. Atkinson publikował pod pseudonimem Jog Ramacharaka.

¹⁴³ *Uzdrowienie Skarbu*, „O” 1924, z. 5, s. 21–22.

¹⁴⁴ *Mahatmas*, „O” 1922, z. 4, s. 5–7; *Rzut myśli za i przeciw reinkarnacji*, „O” 1922, z. 5, s. 4–9.

¹⁴⁵ *Substancja astralna*, „O” 1924, z. 3, s. 8–9, „O” 1924, z. 4, s. 6–10, „O” 1924, z. 5, s. 6–9, „O” 1924, z. 6–7, s. 5–7, „O” 1924, z. 8, s. 10–12, „O” 1924, z. 10, s. 8–10; *Okultystyczne dane*, „O” 1924, z. 11, s. 8–12, „O” 1924, z. 12, s. 9–14, „O” 1924, z. 1, s. 16–20, „O” 1924, z. 2, s. 4–7; *Astralne wibracje*, „O” 1925, z. 12, s. 6–8, „O” 1925, z. 1, s. 7–10, „O” 1925, z. 4, s. 2–4, „O” 1925, z. 5, s. 5–7. Benjamine publikował pod pseudonimem C.C. Zain.

¹⁴⁶ *Głos Ciszy*, „O” 1923, z. 1, s. 18–19; *Odpowiedź księżom w Polsce i Ameryce*, „O” 1923, z. 5, s. 27–28; *Kłątwa papieża*, „O” 1923, z. 7, s. 19–21; *Śmierć Japonii*, „O” 1923, z. 7, s. 22–24; *Ruch spirytystyczny w Czechosłowacji*, „O” 1923, z. 7, s. 28–29; *Gandhi i Rabindranath Tagore*, „O” 1924, z. 1, s. 25–26; *Astrologiczne Jasnowidzenie*, „O” 1924, z. 2, s. 20–21; *Chrześcijaństwo w Armenii*, „O” 1926, z. 2, s. 23–25.

¹⁴⁷ *Przyczyna powstania Hindusów w r. 1857*, „O” 1925, z. 11, s. 20–25.

¹⁴⁸ *Mesjanizm*, „O” 1926, z. 10, s. 3; *Nieśmiertelność według Hoene Wronskiego*, „O” 1927, z. 1, s. 4–5.

¹⁴⁹ *Najogólniejsze zasady leczenia*, „O” 1925, z. 4, s. 10–13; *Lecznictwo współczesne a higiena rasy*, „O” 1926, z. 1, s. 16–18.

¹⁵⁰ *Nowa teoria źródeł sił życiowych (wyjętek z Eleusis)*, „O” 1921, z. 2, s. 15–18.

¹⁵¹ *Pieśń Miłości*, „O” 1925, z. 1, s. 2.

¹⁵² *Nasze hasło!*, „O” 1921, z. 1, s. 1–6; *Z dziedziny twórczości Ducha*, „O” 1921, z. 1, s. 6–8; *Astrologia a siła lecznicza kolorów*, „O” 1921, z. 1, s. 10–11; *Zapomniani przyjaciele zdrowia*, „O” 1921, z. 1, s. 18–20, „O” 1921, z. 2, s. 18–20, „O” 1921, z. 3, s. 17–18, „O” 1921, z. 4, s. 18–19, „O” 1921, z. 5, s. 19–20, „O” 1921, z. 6, s. 20, „O” 1921, z. 7, s. 19–20, „O” 1921, z. 8, s. 20, „O” 1921, z. 9, s. 20; *Podstawa odrodzenia*, „O” 1921, z. 2, s. 1–4; *Tajemna mowa kolorów*, „O” 1921, z. 2, s. 5–8; *W sprawie domowej*, „O” 1921, z. 3, s. 1–2; *Wychowanie człowieka w świetle wiedzy duchowej*, „O” 1921, z. 3, s. 3–7, „O” 1921, z. 4, s. 6–8, „O” 1921, z. 5, s. 7–9, „O” 1921, z. 6, s. 17–19, „O” 1921, z. 8, s. 12; *Czy hipnoza jest środkiem wychowawczym?*, „O” 1921, z. 3, s. 8–11; *Prorocze sny*, „O” 1921, z. 3, s. 18–19; *Na straży czystości*

Karol Chobot¹⁵³, Kazimiera Chobotowa¹⁵⁴, Léon Denis¹⁵⁵, Józef Domżał¹⁵⁶, Władysław Fołta¹⁵⁷, Frank Glahn (1865–1941)¹⁵⁸,

i zdrowia społecznego, „O” 1921, z. 4, s. 1–4, „O” 1921, z. 5, s. 4–5, „O” 1921, z. 8, s. 6–8, „O” 1921, z. 10, s. 16–17; *Grafologia*, „O” 1921, z. 5, s. 18–19; *Z dziedziny medjumizmu i jasnowidzenia*, „O” 1921, z. 6, s. 13–15; *Kain*, „O” 1921, z. 7, s. 4–6; *Duszny proces i dziejowe zło*, „O” 1921, z. 8, s. 17–18; *O spuściznę duchową Kordiana Zimrozowicza*, „O” 1921, z. 8, s. 18; *Miłość a małżeństwo*, „O” 1921, z. 9, s. 5–6; *Tajemnicze działanie Karmy w miłości*, „O” 1921, z. 9, s. 7–8; *Poselstwo godowe*, „O” 1921, z. 10, s. 1–3; *Rok 1922*, „O” 1921, z. 10, s. 3–5; *Wrażenia z wędrówki w zaświatach*, „O” 1921, z. 10, s. 5–8; *Upadek moralny, duchowy i gospodarczy świata i plaga spirytyzmu*, „O” 1921, z. 10, s. 8–10; *Etyka i higiena płciowa*, „O” 1921, z. 10, s. 10–12; *Wykład ewangelji św. Jana*, „O” 1922, z. 1, s. 20–24, „O” 1922, z. 2, s. 6–10; *Budzenie i rozwijanie sił duchowych*, „O” 1922, z. 11, s. 11; *Cudze chwalicie – swego nie znacie! Szkoła na fortepian Hanki Klechniowskiej*, „O” 1922, z. 11, s. 17–18; *W świetle i obronie Prawdy*, „O” 1922, z. 11, s. 18–20; *Joachim – Achim*, „O” 1923, z. 3, s. 2–7; *Ochorowicz o obecnym położeniu Polski*, „O” 1923, z. 4, s. 11–12; *Twórczość ducha polskiego*, „O” 1923, z. 4, s. 18–20; *Braterstwo Ducha*, „O” 1923, z. 5, s. 16–18; *Karma – Joga*, „O” 1923, z. 6, s. 11–14; *Polska i jej twierdze bytu*, „O” 1923, z. 7, s. 2–9; *Wstęp w światy nadzmysłowe*, „O” 1923, z. 10, s. 17–20; *Do wszystkich ludzi dobrej woli*, „O” 1923, z. 12, s. 3–6; *Polsko – czuwać!*, „O” 1924, z. 5, s. 2–4; *Sława*, „O” 1924, z. 11, s. 16–21. Chobot publikował również pod pseudonimem J.Ch.

¹⁵³ *Kara śmierci*, „O” 1921, z. 3, s. 13–14; *U progu nowych dni*, „O” 1921, z. 4, s. 16–17; *Wiadomości astrologiczne*, „O” 1921, z. 5, s. 16–17, „O” 1921, z. 6, s. 19, „O” 1921, z. 7, s. 17, „O” 1921, z. 8, s. 15–16, „O” 1921, z. 9, s. 17–18, „O” 1922, z. 11, s. 17; *Wszechświatowa Kuźnia Duchowa*, „O” 1921, z. 7, s. 15–16, „O” 1921, z. 8, s. 14–15; *Przejawy Ducha*, „O” 1921, z. 7, s. 16; *Trzy Światy*, „O” 1922, z. 2, s. 26–27; *Słowiańskie Morza*, „O” 1922, z. 4, s. 30; *Niemcy w roku 1923*, „O” 1923, z. 1, s. 20; *Niedziele Słowiańskie*, „O” 1923, z. 12, s. 7–8; *Podróże*, „O” 1926, z. 10, s. 25. Józef Chobot i Karol Chobot przygotowywali również wspólne teksty dotyczące sposobów zwalczania różnych chorób; K. i J. Chobot, *Pomoc lekarska*, „O” 1921, z. 7, s. 16–17, „O” 1921, z. 8, s. 16–17, „O” 1921, z. 9, s. 18–19, „O” 1922, z. 12, s. 15–16, „O” 1922, z. 4, s. 31–32.

¹⁵⁴ *Znaczenie przekleństwa*, „O” 1928, z. 5, s. 11–13; *Wiara a wiedza*, „O” 1928, z. 6, s. 5–14.

¹⁵⁵ *Religia*, „O” 1923, z. 1, s. 6–8; *Spirytyzm w Watykanie*, „O” 1924, z. 11, s. 15–16.

¹⁵⁶ *Pójdźmy i oglądajmy!*, „O” 1922, z. 4, s. 1–5; *Wysłannicy Chrystusa*, „O” 1922, z. 9, s. 17–19, „O” 1923, z. 9, s. 17–19; *Wielka Pokutnica*, „O” 1924, z. 12, s. 19–22.

¹⁵⁷ *Wołanie do Pana*, „O” 1925, z. 4, s. 32.

¹⁵⁸ *Księga Thot i Astrologia*, przeł. K. Chobot, „O” 1925, z. 2, s. 16–20, „O” 1925, z. 5, s. 10–12, „O” 1925, z. 6, s. 15–17.

Gabriel Gobron¹⁵⁹, Leonia Górska (1860–1938)¹⁶⁰, Artur Górski (1870–1959)¹⁶¹, Carl Louis von Grasshoff¹⁶², Stanisława Hausnerowa¹⁶³, William James (1842–1910)¹⁶⁴, Janisław Jastrzębowski¹⁶⁵, Józef Kapuściński (1895–1967)¹⁶⁶, Kajetan Kędzierski¹⁶⁷, Tomasz z Kempis (1380–1471)¹⁶⁸, Anna Kingsford (1846–1888)¹⁶⁹, Wojciech Klimaszewski¹⁷⁰,

¹⁵⁹ *Komedja, której Moliere nie chciał napisać*, „O” 1924, z. 9, s. 24–25; *Nauki tajemne w szkole*, „O” 1924, z. 12, s. 22–24; *Największy Rewolucjonista*, przeł. J. Kreczyńska, „O” 1925, z. 11, s. 9–11.

¹⁶⁰ *Czy fantazja? Sztuka spirytystyczna*, „O” 1927, z. 4, s. 13–16, „O” 1927, z. 5, s. 6–9, „O” 1927, z. 6, s. 16–19, „O” 1927, z. 7, s. 12–17, „O” 1927, z. 8, s. 3–7, „O” 1927, z. 9, s. 2–4. Tekst opublikowany pod pseudonimem Maryloon.

¹⁶¹ *O co teraz chodzi?*, „O” 1922, z. 10, s. 6.

¹⁶² *Wolnomularstwo a katolicyzm*, „O” 1925, z. 11, s. 6–9, „O” 1925, z. 12, s. 8–10, „O” 1925, z. 2, s. 6–8, „O” 1925, z. 3, s. 6–10, „O” 1925, z. 6, s. 13–15, „O” 1925, z. 9, s. 18–23. C.L. von Grasshoff publikował pod pseudonimem Max Heindel.

¹⁶³ *Walka o duszę człowieka*, „O” 1924, z. 2, s. 8–10, „O” 1924, z. 4, s. 2–6, „O” 1924, z. 5, s. 4–6, „O” 1924, z. 9, s. 4–7, „O” 1924, z. 10, s. 2–7; *Nie tamto – a jednak to*, „O” 1925, z. 7, s. 22–27; *Hymn Odrodzenia*, „O” 1925, z. 8, s. 2. Hausnerowa publikowała pod własnym nazwiskiem lub pod pseudonimem Iris.

¹⁶⁴ *Energie ludzkie (wyjątek z Eleusis)*, „O” 1921, z. 1, s. 15–18.

¹⁶⁵ *Znaczenie jarstwa w przyrodolecznictwie*, „O” 1923, z. 1, s. 14–16, „O” 1923, z. 2, s. 6–8, „O” 1923, z. 4, s. 16–18, „O” 1923, z. 5, s. 18–21, „O” 1923, z. 6, s. 18–19; *Jak zwalczać obłudę?*, „O” 1923, z. 6, s. 23–25.

¹⁶⁶ *Tylko my biedni – na ziemi biedni*, „O” 1925, z. 1, s. 27; *Żyjącym*, „O” 1925, z. 3, s. 26–27; *Letni poranek*, „O” 1925, z. 5, s. 15.

¹⁶⁷ *Teoria Przenikalności*, „O” 1923, z. 11, s. 4–6, „O” 1923, z. 12, s. 8–10, „O” 1923, z. 2, s. 14–16, „O” 1923, z. 3, s. 21–22, „O” 1923, z. 4, s. 24–25.

¹⁶⁸ *O nauce prawdy*, „O” 1928, z. 12, s. 11–13.

¹⁶⁹ *Następstwa diety mięsnej*, „O” 1927, z. 11, s. 24–26, „O” 1927, z. 12, s. 23–27, „O” 1928, z. 1, s. 25–27, „O” 1928, z. 2, s. 22–27; *Pokarmy i ekonomia*, „O” 1928, z. 3, s. 29–30, „O” 1928, z. 4, s. 26–28, „O” 1928, z. 6, s. 24–26, „O” 1928, z. 7, s. 25–28; *Pokarmy mięsne a moralność*, „O” 1928, z. 8, s. 25–30, „O” 1928, z. 9, s. 25–28.

¹⁷⁰ *Duma o lesie*, „O” 1926, z. 2, s. 20, „O” 1926, z. 3, s. 20.

Władysław Kołodziej (1897–1978)¹⁷¹, Maria Konopnicka¹⁷², Jerzy Kozerański¹⁷³, Janina Kreczyńska¹⁷⁴, Paweł Kubisz¹⁷⁵, Donat Lesiowski¹⁷⁶, Kachna Łęczynianka¹⁷⁷, Adam Marszcz¹⁷⁸, Marie Maurice-Pierre¹⁷⁹, Władysław Nałęcz-Wojciechowski¹⁸⁰, Andrzej Nowakowski¹⁸¹, Marian Obniski¹⁸², Roman Ostoja¹⁸³,

¹⁷¹ *Hymn Odrodzenia*, „O” 1924, z. 1, s. 2; *Czuwajmy Bracia!*, „O” 1924, z. 2, s. 2; *Rozum i piękno*, „O” 1924, z. 3, s. 9–11; *Sfinks nad Kamionką*, „O” 1924, z. 6–7, s. 2; *Rewolucja duchowa w polityce i życiu międzynarodowym*, „O” 1924, z. 6–7, s. 12–16; *Wizja przeszłości na Łysej*, „O” 1924, z. 8, s. 9; *Rewolucja duchowa w życiu społecznym*, „O” 1924, z. 8, s. 18–20; *Mir i Sława. Mesjanizm Braterstwa*, „O” 1924, z. 9, s. 10–15; *Wýżej nie wzleć...*, „O” 1924, z. 12, s. 14–15; *O nieśmiertelności*, „O” 1925, z. 3, s. 14–16; *Hygiena życia w odrodzeniu duchowym*, „O” 1925, z. 5, s. 3–5; *Światowid*, „O” 1925, z. 11, s. 2; *Kosmozofia*, „O” 1926, z. 1, s. 6–9; *Międzynarodowy Hymn Spirytystyczny*, „O” 1926, z. 3, s. 2; *Plan kosmozoficznego ustroju*, „O” 1926, z. 4, s. 12–13; *Rzeczpospolita oparta na prawach kosmozofii*, „O” 1926, z. 12, s. 27; *Ku czemu Polska iść powinna*, „O” 1927, z. 1, s. 8–13.

¹⁷² *Bez dachu*, „O” 1923, z. 10, s. 16.

¹⁷³ *Rozkaz operacyjny L. 44 dowódcy armii słońca – generała Mocy*, „O” 1921, z. 3, s. 2–3 (zgodnie z komentarzem Redakcji to symboliczny rozkaz spisany przez jednego z Jasnych Braci Ducha wzywający naród polski do odwiecznej walki Ducha Prawdy, Światłości, Miłości, Mocy, Piękna i Dobra z Ciemnymi Mocami Nocy, Fałszu, Zemsty, Zła i Nieprawości!); *List do Brata*, „O” 1921, z. 4, s. 4–6; *Modlitwa Zachodu*, „O” 1921, z. 5, s. 1.

¹⁷⁴ *Hasło!*, „O” 1923, z. 2, s. 2; *O groszu*, „O” 1923, z. 3, s. 12; *W obronie życia*, „O” 1925, z. 1, s. 19–22, „O” 1925, z. 2, s. 12–14, „O” 1925, z. 3, s. 18–20.

¹⁷⁵ *Królewski duch*, „O” 1925, z. 9, s. 34–35, *Mój duch*, „O” 1926, z. 2, s. 21–22.

¹⁷⁶ *Płyną me myśli...*, „O” 1924, z. 8, s. 20–21; *XX wiek*, „O” 1925, z. 5, s. 16–17; *Sen o Legionach*, „O” 1925, z. 6, s. 29.

¹⁷⁷ *Na śmierć i życie!*, „O” 1925, z. 4, s. 30–32; *Godzina odrodzenia*, „O” 1925, z. 6, s. 31–32.

¹⁷⁸ *Rzeczne fale*, „O” 1925, z. 1, s. 29; *Błagam Cię, Panie*, „O” 1925, z. 2, s. 20.

¹⁷⁹ *Trochę faktów*, „O” 1925, z. 4, s. 27.

¹⁸⁰ *Biokosmizm i Biozofizm*, „O” 1923, z. 9, s. 16–17; *Polska i Wschód*, „O” 1924, z. 1, s. 24–25.

¹⁸¹ *Nowiny z tamtego świata*, „O” 1921, z. 9, s. 16–17 (wyjaśnienia do tego artykułu zostały opublikowane w „O” 1922, z. 12, s. 14–15).

¹⁸² *Synarchizm – komunizm*, „O” 1927, z. 6, s. 28–30.

¹⁸³ *Droga otwarta*, „O” 1928, z. 7, s. 18–21.

Andrzej Ostrówka¹⁸⁴, Konstanty Pater¹⁸⁵, Wanda Pater¹⁸⁶, Agnieszka Pilchowa¹⁸⁷, Jan Petrasz¹⁸⁸, Andrzej Podzórski (1886–1971)¹⁸⁹, Wincenty Pol¹⁹⁰, Eugeniusz Polończyk¹⁹¹, Franciszek Preiss (ur. 1892)¹⁹², Carl du Prél¹⁹³, Charles Richert¹⁹⁴, Francis F. Rouanet¹⁹⁵, Józef

¹⁸⁴ *Niezwyyczajony!*, „O” 1925, z. 2, s. 21.

¹⁸⁵ *Z tęsknot Ducha*, „O” 1925, z. 1, s. 28.

¹⁸⁶ *Przed Tobą się korzę...*, „O” 1925, z. 1, s. 27; *Krytyczny pogląd na niektóre twierdzenia*, „O” 1925, z. 2, s. 23; *Strzeżmy swego smutku*, „O” 1925, z. 4, s. 20–21; *O braterstwie*, „O” 1925, z. 10, s. 9; *Na przełomie*, „O” 1926, z. 2, s. 2–3; *Nie grzeszmy zbytnią gorliwością*, „O” 1926, z. 3, s. 9–10.

¹⁸⁷ *Niebezpieczeństwo Bolszewizmu. Komunikat A. Mickiewicza z Rzeszy Ducha*, „O” 1922, z. 3, s. 1–4; *Reflektor z Rzeszy Ducha*, „O” 1922, z. 3, s. 10–15, „O” 1922, z. 4, s. 9–11, „O” 1922, z. 7, s. 7–11, „O” 1922, z. 8, s. 8–13; *Duch wiosny*, „O” 1922, z. 3, s. 17–18; *Pasożyty na polu tajemniczej wiedzy ducha. Komunikat Ochowicza z Rzeszy Ducha*, „O” 1922, z. 6, s. 7–8; *Z padolu płaczu*, „O” 1922, z. 7, s. 1; *Szukalam Boga*, „O” 1922, z. 8, s. 1; *Jasotka wśród burzy świata*, „O” 1922, z. 10, s. 1–5; *Polska u progu Nowego Roku*, „O” 1922, z. 10, s. 7–12; *Promieniowanie ciała ludzkiego*, „O” 1928, z. 5, s. 26–27; *Morfiniści*, „O” 1928, z. 9, s. 19–21, „O” 1928, z. 10, s. 11–16, „O” 1928, z. 12, s. 21–23. Pilchowa publikowała pod własnym nazwiskiem oraz pseudonimami A.P., Agni P., A. Wysocka.

¹⁸⁸ *W szponach demonów*, „O” 1927, z. 1, s. 23–26.

¹⁸⁹ *Mózg i myślenie*, „O” 1921, z. 1, s. 13–14; *Człowiek i świat w świetle wiedzy tajemnej*, „O” 1921, z. 3, s. 7–8, „O” 1921, z. 5, s. 15–16, „O” 1922, z. 12, s. 2–4, „O” 1922, z. 1, s. 9–12; *W pośmiertnej aurze rzeźnika*, „O” 1921, z. 10, s. 17; *Prawda o Guzik*, „O” 1922, z. 12, s. 13–14.

¹⁹⁰ *Proroctwo kapłana polskiego*, „O” 1923, z. 2, s. 4–5.

¹⁹¹ *Wizje przyszłości Tolstoja*, „O” 1921, z. 7, s. 6–8.

¹⁹² *Nowe drogi kształcenia młodzieży*, „O” 1926, z. 5, s. 23–25, „O” 1926, z. 6, s. 18–20; *Memorial w sprawie stosunków szkolnych ujawnionych procesem toruńskim*, „O” 1925, z. 7, s. 9–12.

¹⁹³ *Biomagnetyzm jako klucz do fizyki magji*, „O” 1921, z. 4, s. 8–10, „O” 1921, z. 5, s. 5–7, „O” 1921, z. 6, s. 15–17; *Grawitacja i lewitacja*, oprac. J. Chobot, „O” 1922, z. 1, s. 17–20, „O” 1922, z. 2, s. 13–18, „O” 1922, z. 3, s. 18–23, „O” 1922, z. 4, s. 15–18, „O” 1922, z. 6, s. 13–18; *Woda magnetyzowana*, oprac. J. Chobot, „O” 1927, z. 5, s. 22–25, „O” 1927, z. 8, s. 19–25; *Leczenie sympatyczne*, „O” 1927, z. 11, s. 19–24, „O” 1927, z. 12, s. 15–23.

¹⁹⁴ *Wiedza metapsychiczna*, „O” 1926, z. 6, s. 8–12, „O” 1926, z. 7, s. 5–9, „O” 1926, z. 8, s. 3–7, „O” 1926, z. 9, s. 4–10.

¹⁹⁵ *Uzdrowiciel z Avignonet*, „O” 1924, z. 8, s. 21–23, „O” 1924, z. 9, s. 20–23.

Rychter¹⁹⁶, Jan Sas-Zubrzycki¹⁹⁷, Paul Sédir (1871–1926)¹⁹⁸, Wojciech Skąpski¹⁹⁹, Juliusz Słowacki²⁰⁰, T.A. Sobański²⁰¹, Jan Starża-Dzierżbicki²⁰², Henryk Staszewski²⁰³, D. Sudowski²⁰⁴, Jędrzej Swirszczewski²⁰⁵, Sylwester Swoboda²⁰⁶, Zygmunt Szumski²⁰⁷,

¹⁹⁶ *Taniec Boruciny*, „O” 1923, z. 9, s. 11; *Słońce*, „O” 1926, z. 3, s. 18–19.

¹⁹⁷ *Roja (Rugja) nasza*, „O” 1924, z. 2, s. 17–20, „O” 1924, z. 4, s. 19–22, „O” 1924, z. 5, s. 16–19; *Słupy Bolesława Chrobrego*, „O” 1925, z. 1, s. 24–27; *Bogoznawstwo Sławjan*, „O” 1925, z. 3, s. 23–25, „O” 1925, z. 6, s. 20–27, „O” 1925, z. 9, s. 8–18, „O” 1925, z. 10, s. 16–21, „O” 1926, z. 1, s. 18–21, „O” 1926, z. 2, s. 16–19, „O” 1926, z. 3, s. 11–14, „O” 1926, z. 4, s. 13–16, „O” 1926, z. 5, s. 18–22, „O” 1926, z. 6, s. 16–18, „O” 1926, z. 7, s. 18–21, „O” 1926, z. 8, s. 14–17, „O” 1926, z. 9, s. 19–22, „O” 1926, z. 10, s. 16–18, „O” 1926, z. 12, s. 13–16, „O” 1927, z. 3, s. 22–26; *Dzwon Wolności*, „O” 1927, z. 5, s. 9–13, „O” 1927, z. 6, s. 11–15, „O” 1927, z. 7, s. 19–22; *Sklepienia Polskie*, „O” 1927, z. 8, s. 25–28.

¹⁹⁸ *Uzdrowienia Chrystusa (wyjątek z dzieła „Siły Mistyczne”)*, „O” 1921, z. 9, s. 11–13, „O” 1921, z. 10, s. 12–13, „O” 1922, z. 12, s. 9; *Mistycy nowocześni*, „O” 1928, z. 8, s. 11–17, „O” 1928, z. 9, s. 7–10.

¹⁹⁹ *Czas i przestrzeń*, „O” 1922, z. 6, s. 10–13.

²⁰⁰ *Uczucie i Wiedza*, „O” 1927, z. 7, s. 2–4.

²⁰¹ *Zagadki duszy*, „O” 1921, z. 6, s. 4–6, „O” 1921, z. 7, s. 12–13, „O” 1923, z. 10, s. 7–12; *O medycynie i lekarzach*, „O” 1922, z. 9, s. 9–12, „O” 1923, z. 11, s. 11–12.

²⁰² *Powrotna fala astrologii*, „O” 1921, z. 2, s. 12–15.

²⁰³ *Z emocji Ducha*, „O” 1921, z. 6, s. 8–9; *Niebezpieczeństwa okultystyczne*, „O” 1922, z. 11, s. 8–10.

²⁰⁴ *Medytacja*, „O” 1927, z. 9, s. 16–20; *Droga opromieniona*, „O” 1928, z. 1, s. 5–6; *Tarot*, „O” 1928, z. 1, s. 16–21, „O” 1928, z. 4, s. 13–17, „O” 1928, z. 5, s. 23–25, „O” 1928, z. 10, s. 17–21; *Bramy innego świata (plan astralny)*, „O” 1928, z. 2, s. 8–14, „O” 1928, z. 3, s. 18–22.

²⁰⁵ *Kosmos i człowiek*, przeł. J. Bryc, „O” 1921, z. 9, s. 1–2, „O” 1922, z. 11, s. 7–8, „O” 1922, z. 12, s. 4–5, „O” 1922, z. 1, s. 14–16, „O” 1922, z. 2, s. 10–13, „O” 1922, z. 4, s. 8–9, „O” 1922, z. 5, s. 16–17, „O” 1922, z. 6, s. 8–10.

²⁰⁶ *Leczenie magnetyczne*, „O” 1925, z. 5, s. 17–19, „O” 1925, z. 6, s. 17–19.

²⁰⁷ *Dualizm czy Monizm – Dwujednia czy Jednia*, „O” 1924, z. 4, s. 16–19; *Religia przyszłości*, „O” 1924, z. 10, s. 10–15; *Misteria wtajemniczenia*, „O” 1925, z. 2, s. 2–5, „O” 1925, z. 3, s. 12–14; *Katechizm prawd elementarnych*, „O” 1925, z. 10, s. 21–23, „O” 1926, z. 1, s. 12–16, „O” 1926, z. 2, s. 8–11; *Judeo-Chryścjanizm*, „O” 1925, z. 12, s. 2–5, „O” 1925, z. 1, s. 13–16; *Duch i materja*, „O” 1926, z. 7, s. 13–17, „O” 1926, z. 8, s. 9–14.

Eugenia Średnicka²⁰⁸, R. Świątkowski²⁰⁹, Józef Świątkowski (1871–1942)²¹⁰, Tohelles²¹¹, Lew Tołstoj²¹², Józef Towpik²¹³, Bolesław Trebor²¹⁴, Trigław²¹⁵, Irena Trzaskowska²¹⁶,

²⁰⁸ *Moja modlitwa...*, „O” 1926, z. 7, s. 24; *Praca*, „O” 1926, z. 9, s. 2.

²⁰⁹ *Nowoczesność w walce*, „O” 1923, z. 9, s. 13–15; *Odrodzenie młodzieży a rzeczywistość*, „O” 1924, z. 2, s. 21–24; *Zawróćmy z drogi*, „O” 1924, z. 6–7, s. 20–23; *Iskry ducha młodzieży*, „O” 1925, z. 8, s. 28–30.

²¹⁰ *Wartość medjumizmu*, „O” 1922, z. 2, s. 1–3; *Niebezpieczeństwo medjumizmu*, „O” 1922, z. 3, s. 7–10; *Program odrodzenia duchowego człowieka*, „O” 1922, z. 5, s. 2–4, „O” 1922, z. 6, s. 1–5; *Jasnowidzenie*, „O” 1922, z. 5, s. 9–13, „O” 1922, z. 7, s. 2–3; *O Różokrzyżowcach*, „O” 1922, z. 7, s. 13–15; *Bodhizatwowie i Manu*, „O” 1922, z. 8, s. 14–17; *Spirytyzm*, „O” 1922, z. 9, s. 6–9, „O” 1922, z. 10, s. 12–15; *Cel okultyzmu*, „O” 1922, z. 11, s. 1–3; *Fakirzy i jogini*, „O” 1922, z. 12, s. 6–8; *Kundalini*, „O” 1923, z. 1, s. 11–12, „O” 1923, z. 2, s. 11–14; *Magia czarna i biała*, „O” 1923, z. 3, s. 18–20; *Medycyna i lekarze*, „O” 1923, z. 4, s. 13–16; *Leczenie magnetyzmem*, „O” 1923, z. 5, s. 11–15; *Co to są medja*, „O” 1923, z. 5, s. 24–26; *Wieczne odpoczywanie*, „O” 1923, z. 6, s. 15–16; *Reinkarnacja i karma*, „O” 1923, z. 7, s. 9–12, „O” 1923, z. 7, s. 5–8; *Trans*, „O” 1923, z. 9, s. 7–10, „O” 1923, z. 10, s. 12–16, „O” 1924, z. 11, s. 12–15; *Kwiaty lotosu*, „O” 1923, z. 11, s. 7–9, „O” 1923, z. 12, s. 12–13; *Co to są adepci*, „O” 1924, z. 3, s. 11–15; *Atlantis*, „O” 1924, z. 4, s. 10–14; *Psychometria*, „O” 1924, z. 6–7, s. 16–20; *Czy człowiek ma wolną wolę?*, „O” 1925, z. 1, s. 10–13; *Z praktyki magnetycznej*, „O” 1925, z. 4, s. 19–20; *Chromancja*, „O” 1925, z. 5, s. 20; *Magnetyzm przywraca życie umierającym*, „O” 1925, z. 6, s. 19–20; *Ludzie dwojacy*, „O” 1925, z. 6, s. 34–35; *Medjum znikające*, „O” 1925, z. 7, s. 21–22; *Jaki będzie koniec świata*, „O” 1926, z. 1, s. 5–6; *Człowiek niewidzialny*, „O” 1926, z. 3, s. 5–9, „O” 1926, z. 4, s. 6–11, „O” 1926, z. 5, s. 5–10. Świątkowski publikował pod własnym nazwiskiem lub pseudonimem Świt.

²¹¹ *Horoskop Astrologiczny na rok 1921 z uwzględnieniem przede wszystkim Rzeczypospolitej Polskiej*, „O” 1921, z. 3, s. 18; *Horoskop astrologiczny śp. Gabrieli Narutowicza*, „O” 1923, z. 11, s. 12–14.

²¹² *O istocie nauki Lao-Tsego*, przeł. J.M., „O” 1922, z. 6, s. 20–21; *Wielka Nauka*, przeł. C. Cieślak, „O” 1926, z. 6, s. 12–15.

²¹³ *Na cmentarzu wiejskim*, „O” 1926, z. 4, s. 20.

²¹⁴ *Potęga milczenia*, „O” 1921, z. 4, s. 10–12, „O” 1921, z. 5, s. 10–12; *Trzy pierwiastki*, „O” 1921, z. 6, s. 6–8; *Sen na jawie*, „O” 1927, z. 11, s. 2–5, „O” 1927, z. 12, s. 5–7.

²¹⁵ *Futurystyczni bohaterzy*, „O” 1923, z. 3, s. 23–25; *Warcholstwo Mistyczne*, „O” 1923, z. 3, s. 26–28; *Krucjata przeciw okultyzmowi*, „O” 1923, z. 6, s. 21–23; *Wojna o wiedzę*, „O” 1923, z. 7, s. 27–28; *Kościół Narodowy*, „O” 1923, z. 9, s. 19–21; *List do kobiet*, „O” 1923, z. 10, s. 20–21; *Z tajemników syberyjskich*, „O” 1924, z. 1, s. 26–29; *Przewodnik Słowiański*, „O” 1925, z. 1, s. 31–33, „O” 1925, z. 3, s. 29–30; *Granica zdrowia i paszportów*, „O” 1925, z. 3, s. 28–29; *Homer polski – pogrom Bestii*, „O” 1925, z. 8, s. 34–35; *Polski Światowid*, „O” 1926, z. 4, s. 24–25; *Prądy religijne*, „O” 1927, z. 1, s. 26–27; *Śmierć, Życie, Samobójstwo*, „O” 1927, z. 4, s. 20–23.

²¹⁶ *Święty Stanisław*, „O” 1925, z. 1, s. 29–30; *Kapryśne zgłoski*, „O” 1925, z. 3, s. 27–28; *Mozaika*, „O” 1925, z. 5, s. 15–16; *Taką jest Polska, powiadam*

Walery Uszaków²¹⁷, Albin Valabregue (1853–1937)²¹⁸, Franciszek Ksawery Watraszewski (1853–1929)²¹⁹, Adam Wilusz²²⁰, Swami Wiwekananda (1863–1902)²²¹, Wacław Wojciechowski (1885–1935)²²², Zygmunt Wojtanowicz²²³, Józef Maria Hoene-Wroński²²⁴, Adam Zys²²⁵.

Część tekstów została opublikowana bez podania nazwiska autora²²⁶. W zeszycie listopadowym z 1922 r. zainicjowano

Wam, „O” 1925, z. 7, s. 33–34; *Artystka*, „O” 1926, z. 8, s. 23–25; *Powiadła Hindus...*, „O” 1926, z. 12, s. 21–26. Trzaskowska część tekstów opublikowała jako Irena Trzaskowska-Wołynianka i Irena Trzaskowska z Łucka.

²¹⁷ *O skromności pisarskiej, bohaterstwie atramentowym i ludzkich idealach*, „O” 1924, z. 5, s. 25–26.

²¹⁸ *Miłość Zbawieniem*, przeł. M. Czernicka, „O” 1926, z. 5, s. 16–18.

²¹⁹ *Z tajemnych Dziedzin Ducha*, „O” 1921, z. 5, s. 1–3, „O” 1921, z. 7, s. 1–3, „O” 1921, z. 8, s. 2–4; *Śmierć żołnierza*, „O” 1921, z. 7, s. 3–4. Watraszewski publikował pod pseudonimem F. Habdank.

²²⁰ *Mantramy. Maksymy i tematy do rozmów ze sobą*, „O” 1922, z. 1, s. 12–14, „O” 1922, z. 3, s. 15–17, „O” 1922, z. 4, s. 18–19, „O” 1922, z. 6, s. 5–6, „O” 1922, z. 7, s. 12–13, „O” 1922, z. 8, s. 13–14, „O” 1922, z. 9, s. 5–6, „O” 1923, z. 11, s. 9–10, „O” 1923, z. 12, s. 10–12, „O” 1923, z. 3, s. 17–18.

²²¹ *Karma – Joga*, „O” 1922, z. 1, s. 24–26, „O” 1922, z. 2, s. 4–6, „O” 1922, z. 4, s. 26–28.

²²² *Mesjanizm Polski*, „O” 1923, z. 5, s. 3–10, „O” 1923, z. 6, s. 2–6; *Jednia, Dwujednia i Trójjednia*, „O” 1924, z. 5, s. 13–16.

²²³ *Cel i zadania okultyzmu w Polsce*, „O” 1921, z. 6, s. 3–4. Tekst ten wywołał na łamach miesięcznika bardzo ożywioną dyskusję, w której udział wzięli Eugeniusz Polończyk („O” 1921, z. 7, s. 18–19, „O” 1921, z. 9, s. 13–14), Józef Świtkowski („O” 1921, z. 8, s. 13–14) i Zygmunt Wojtanowicz („O” 1921, z. 8, s. 14). Z. Wojtanowicz, *W obronie prawdy i godności nauki czyli sensacje spirytystyczne ks. Niteckiego*, „O” 1921, z. 7, s. 10–12, „O” 1921, z. 8, s. 10–11, „O” 1921, z. 9, s. 14–16, „O” 1921, z. 10, s. 18, „O” 1922, z. 11, s. 11–12.

²²⁴ *Świątynia Dumania*, „O” 1921, z. 3, s. 19–20.

²²⁵ *Szokodliwi a zbyteczni pionierzy okultyzmu*, „O” 1921, z. 3, s. 16–17; *Istota i poziom starożytnej wiedzy tajemnej*, „O” 1921, z. 5, s. 9–10; *Technika badań medjumicznych*, „O” 1922, z. 4, s. 12–14.

²²⁶ *A liczba jego 666*, „O” 1921, z. 4, s. 17–18; *Astrologia. Wskazówki praktyczne*, „O” 1924, z. 2, s. 11–13, „O” 1924, z. 5, s. 9–12, „O” 1924, z. 6–7, s. 8–10, „O” 1924, z. 9, s. 8–10, „O” 1925, z. 11, s. 11–12; *Do tych, którzy pragną być – ludźmi*, „O” 1921, z. 6, s. 9–11; *Drogi i światopoglądy*, „O” 1922, z. 5, s. 13–16; *Hymn z zaświatów*, „O” 1921, z. 7, s. 1; *Istota i znaczenie medjumizmu (przemówienie p. M. Grużewskiego w transie w sali Muzeum Przemysłu i Rolnictwa 12 lutego 1921 roku)*, „O” 1921, z. 2, s. 4–5; *Jak uczynić człowieka doskonalszym. Z pośmiertnych pism A. Mickiewicza*, „O” 1921, z. 1, s. 8–10, „O” 1921, z. 2, s. 8–10, „O” 1921, z. 3, s. 11–13; *Jarstwo a śmiertelność*, „O”

Dział astrologiczny, natomiast w zeszycie październikowym z 1922 r. pojawiła się *Kronika*. Znalazły się w niej zaproszenia na odczyty²²⁷ i relacje z ważnych wydarzeń, informacje o działaniach redakcji, kongresach (Międzynarodowy Kongres Metapsychiczny w Warszawie 1923, Pierwszy Europejski Kongres Astrologów w Monachium 1922, Trzeci Kongres Międzynarodowy Psychologii Eksperymentalnej 1923, IV Kongres Astrologiczny 1925, Kongres Spirytystyczny w Paryżu 1925, Kongres Teozoficzny „Zakonu Gwiazdy Wschodu” w Holandii 1925). Do stałych działów pisma zaliczyć można również *Świątynię Dumania*, *Ruch wydawniczy*, *Kącik Reform* i *Listy do Redakcji*.

„Odrodzenie” było pismem, które umożliwiała propagowanie nowych inicjatyw (Bractwo Odrodzenia Narodowego²²⁸, Towarzystwa Psychologiczne²²⁹, Towarzystwo Studiów

1921, z. 2, s. 20; *Mesjanizm bez mesjanizmu*, „O” 1922, z. 9, s. 21–23, „O” 1923, z. 9, s. 21–23; *Myśli Juliusza Słowackiego*, „O” 1921, z. 1, s. 20; *Myśli o jarstwie*, „O” 1921, z. 2, s. 20; *Sny*, „O” 1921, z. 5, s. 17–18; *Potęga złych myśli*, „O” 1922, z. 11, s. 3–7; *Sedir po nawróceniu*, „O” 1922, z. 11, s. 13–14; *Sen i widzenia senne*, „O” 1922, z. 2, s. 24–26; *Spirytyzm na Śląsku*, „O” 1921, z. 4, s. 19; *Wiadomości z Ameryki*, „O” 1922, z. 5, s. 24–28 (tekst dotyczący odczytów Sir Arthura Conana Doyle’a w Nowym Jorku); *Wychowawcze znaczenie bajek i baśni ludowych*, „O” 1921, z. 6, s. 19–20; *Zagadnienie śmierci*, „O” 1921, z. 10, s. 18–19; *Zalamanie*, „O” 1921, z. 5, s. 18.

²²⁷ Informacje o odczytach pojawiały się również wcześniej, np. „O” 1922, z. 2, s. 27–29, „O” 1922, z. 4, s. 28–30.

²²⁸ J. Chobot, *Do naszych przyjaciół i zwolenników*, „O” 1921, z. 7, s. 19 (informacja o odroczeniu założenia Bractwa Odrodzenia Narodowego); *Bractwo Odrodzenia Narodowego*, „O” 1922, z. 8, s. 2–8 (szczegóły dotyczące funkcjonowania Bractwa i zrzeszenia „Gromada”); *W sprawie Bractwa Odrodzenia Narodowego*, „O” 1922, z. 9, s. 1–5; *Do wszystkich ludzi dobrej woli!*, „O” 1923, z. 4, s. 2–9; *Do Sióstr i Braci w Narodzie!*, „O” 1925, z. 1, s. 2–5 (informacja o zatwierdzeniu Statutu Bractwa); *Posłannictwo Polski a Bractwo Odrodzenia Narodowego*, „O” 1925, z. 6, s. 2–7; *Program praktyczny B.O.N.*, „O” 1925, z. 8, s. 4–10. Zjazd Założycieli Bractwa został zapowiedziany przez Bolesława Trebora, Henryka Rzewuskiego i Józefa Chobota na 27 września 1925 r. (Zjazd Założycieli, „O” 1925, z. 6, s. 2) i odbył się zgodnie z planem („O” 1925, z. 8, s. 2–3). Protokół ze zjazdu został opublikowany: „O” 1925, z. 9, s. 2–7.

²²⁹ W. Nałęcz-Wojciechowski, *Cel i znaczenie Towarzystw Psychologicznych*, „O” 1923, z. 12, s. 14–17; *Komunikat z Kongresu Psychologii Doświadczalnej z 24 czerwca 1923 roku*, „O” 1924, z. 1, s. 22–24.

Ezoterycznych²³⁰, Towarzystwo Literatów Ludowych²³¹), reklamę czasopism²³², książek i serii wydawniczych (Książnica Wiedzy Duchowej, Polska Literatura Mesjanistyczna, Wydawnictwa W. Lutosławskiego) oraz punktów dystrybucji różnych wydawnictw (Księgarnia Filozoficzno-Ezoteryczna „Sędziwój – Wroński”, Warszawa ul. Długa 8a, która prowadziła sprzedaż książek, wypożyczalnię i czytelnię prac filozoficznych i ezoterycznych²³³, księgarnia wydawnicza Trzaski – Everta i Michalskiego w Warszawie²³⁴). Redakcja podejmowała także działania prospołeczne. Przykładem może być apel do Ministerstwa Rolnictwa, Zdrowia i Oświecenia Publicznego w sprawie upraw, zbioru i zastosowania ziół w celach leczniczych²³⁵, opinia na temat projektu nowelizacji ustawy przeciwalkoholowej oraz opracowanie rezolucji związanej z tą ustawą²³⁶, odezwa do pisarzy i poetów ludowych²³⁷, odezwa do uczestników Światowego Kongresu Pokoju²³⁸.

W miesięczniku publikowane były także ogłoszenia o usługach astrologów²³⁹ i magnetyzerów.

²³⁰ J. Chobot, *Nowa placówka pracy duchowej*, „O” 1924, z. 1, s. 29.

²³¹ *Do Literatów Ludowych*, „O” 1925, z. 6, s. 28; *Towarzystwo Literatów Ludowych*, „O” 1925, z. 8, s. 30; W. Kołodziej, *Jak powstało Towarzystwo Literatów Ludowych?*, „O” 1925, z. 9, s. 28–34, *Odezwa Towarzystwa Literatów Ludowych*, „O” 1926, z. 8, s. 20–21.

²³² Reklamowane czasopisma: „Głos Wschodu” („O” 1924, z. 3, s. 28–29), „Polska Odrodzona” („O” 1923, z. 12, s. 22), „Przegląd Teozoficzny” („O” 1921, z. 6, s. 20, „O” 1922, z. 11, s. 20), „Przewodnik Zdrowia” („O” 1923, z. 11, s. 21), „Siew Wolności” („O” 1924, z. 4, s. 31), „Świat Niewidzialny” („O” 1924, z. 12, s. 30–31), „Trybuna Polska” („O” 1924, z. 4, s. 31), „Wiedza Filozoficzna” („O” 1922, z. 11, s. 20), „Wolna myśl” („O” 1923, z. 7, s. 29–30), „Zagadnienia Metapsychiczne” („O” 1924, z. 3, s. 29–31).

²³³ „O” 1921, z. 4, s. 20, „O” 1921, z. 7, s. 20.

²³⁴ „O” 1922, z. 2, s. 31–32.

²³⁵ *Do Ministerstwa Rolnictwa, Zdrowia i Ośw. Publ.*, „O” 1922, z. 2, s. 23–24. O odpowiedzi na pismo poinformowano we wrześniowym numerze miesięcznika z 1922 r. („O” 1922, z. 7, s. 28).

²³⁶ *Alkoholizm a ustawodawstwo*, „O” 1923, z. 4, s. 21–24.

²³⁷ *Towarzystwo Literatów Ludowych*, „O” 1924, z. 8, s. 2–3.

²³⁸ *Odezwa w sprawie utworzenia Rządu Stanów Pokojowych Świata*, „O” 1925, z. 11, s. 3–6.

²³⁹ „O” 1921, z. 3, s. 20.

Redakcja pisma starała się utrzymywać kontakt z czytelnikami. Służyły temu apele o współtworzenie tekstów – przesyłanie prawdziwych, wiarygodnych sprawozdań i opisów zjawisk nadprzyrodzonych²⁴⁰. Organizowane były także spotkania z czytelnikami i sympatykami pisma. Publikowano również listy przysyłane do redakcji²⁴¹.

Pismo było wydawane ze środków pochodzących od prenumeratorów oraz darczyńców, których nazwiska oraz wysokość wpłat publikowano na łamach miesięcznika. Zainicjowano także założenie spółdzielczej drukarni, a na łamach czasopisma publikowano informacje o udziałowcach i wpłaconych składkach.

„Świat Niewidzialny. Pismo poświęcone badaniom przejawów nadzmysłowych”²⁴²

Redaktor: Bolesław Wójcicki (zm. 1926)

Redakcja: Warszawa, ul. Niecała 6

Druk: Zakłady Drukarskie Stefana Sobczyńskiego

Wydawca: Stefan Sobczyński

Okres wydawania: 1924 (ukazało się 5 numerów miesięcznika)

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik

„Świat Niewidzialny” to pismo poświęcone badaniom przejawów nadzmysłowych. Jego cele zostały określone w numerze pierwszym. W tekście *Do czytelników* znalazł się następujący zapis:

Celem naszego pisma jest zapewnienie luki w tym dziale prasy polskiej, stworzenie organu, w którym mogliby się wypowiadać ludzie interesujący się wszelkimi przejawami świata niewidzialnego nadzmysłowego, oraz umożliwienie zanotowania i zebrania faktów, wykraczających poza granice fizycznych zmysłów, a zasługujących nieraz na podanie ich do szerszej wiadomości. Dalecy od dogmatyzowania w tych sprawach będziemy się starali dawać czytelnikom oświecenia wielu zagadnień i poglądów

²⁴⁰ „O” 1921, z. 4, s. 20.

²⁴¹ *List do Redakcji*, „O” 1923, z. 7, s. 24–26

²⁴² Numery czasopisma znajdują się w zasobach Biblioteki Narodowej i Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

panujące w kwestiach przejawów świata niewidzialnego, który był, jest i będzie zawsze sfinksem dla każdego człowieka, starającego się z kolei wypełnić zadanie Edypa i stworzyć dla się pogląd mniej lub bardziej wyrobiony. [...] Z takiego wychodząc założenia, pragniemy, aby pismo nasze stało się terenem wymiany myśli naszych czytelników i źródłem, z którego mogliby czerpać tematy do rozmyślań i badań, prowadzących do poznania świata niewidzialnego przez poznanie własnych sił, mocy i zdolności²⁴³.

Do grona autorów tego czasopisma należeli m.in. Bogdan Filipowski, Prosper Szmurło, Stefan Trojanowski. Poza artykułami o charakterze analitycznym publikowane były również sprawozdania, recenzje, informacje o organizacjach zajmujących się badaniem zjawisk spirytystycznych, mediumicznych i związanych z jasnowidzeniem²⁴⁴.

„Świt. Wiedza tajemna. Miesięcznik okultystyczno-literacki”²⁴⁵

Redaktor: Chaim Szyller-Szkolnik (1874–1937)

Redakcja: Warszawa, Piękna 25; Warszawa, Nowowiejska 32 (od numeru 10 z 1927 r.); Warszawa, Żórawia 47; Warszawa, Żulińskiego 9 (od listopada 1935 r.)

²⁴³ *Do Czytelników*, „Świat Niewidzialny” 1924, nr 1, s. 1–2.

²⁴⁴ Zostały do nich zaliczone: Polskie Towarzystwo Badań Psychicznych (prezes Alfons Gravier, siedziba: Warszawa, Chmielna 52), Warszawskie Towarzystwo Psychofizyczne (prezes Prosper Szmurło, siedziba: Warszawa, Marszałkowska 53/39), Towarzystwo Metapsychiczne w Krakowie, Towarzystwo Badań Psychofizycznych Ziemi Piotrkowskiej. Poza tym w piśmie czytamy: „Mamy też w Warszawie i Towarzystwo Teozoficzne, nieeksperymentujące jednak zupełnie i propagujące swoje idee przy pomocy «Przeglądu Teozoficznego», pogadanek i odczytów. W Brześciu nad Bugiem zaś istnieje założone z inicjatywy p. W. Wojciechowskiego, autora kilku broszur, na razie prywatne, «Koło Eugeników», mające na celu wewnętrzne doskonalenie się, rozwijanie sił duchowych i spotęgowanie jaźni, a nie badanie bezpośrednie zjawisk zagadkowych. Projektuje się również utworzenie w Warszawie «Towarzystwa Badań Ezoterycznych», którego statut, podpisany przez założycieli, złożono już do zatwierdzenia”, „Świat Niewidzialny” 1924, nr 1, s. 8.

²⁴⁵ Numery czasopisma dostępne są w zasobach Biblioteki Narodowej w Warszawie oraz Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej: <http://jbc.bj.uj.edu.pl/publication/296124>. W przypisach „Świt” został oznaczony jako „Ś”.

Druk: Drukarnia „Siła” w Warszawie, Marszałkowska 71;
Drukarnia „Społeczna” w Warszawie

Okres wydawania: 1926–1937 (ukazało się 140 numerów pisma)

Objętość numeru: 8–16 stron

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik

Pismo reklamowało się jako organ publikujący artykuły z dziedziny wiedzy tajemnej, grafologii, hiromancji, fizjognomiki, frenologii, hipnotyzmu i spirytyzmu. Oprócz tego typu tekstów teoretycznych miesięcznik zamieszczał krótkie powieści, nowele i wiersze (wśród autorów poezji znaleźli się m.in. Wiktor Bożydar²⁴⁶, Zofia Cieszkowska²⁴⁷, Zygmunt Greulich²⁴⁸, Helena Hertzbergowa²⁴⁹, Jerzy Lewinson²⁵⁰, Ignacy Rudnicki²⁵¹, Wiesław Strzałkowski²⁵²).

²⁴⁶ *Czy błysniesz kiedy?*, „Ś” 1927, nr 2, s. 3; *Nadzieja*, „Ś” 1927, nr 1, s. 6; *Chryzantemy*, „Ś” 1927, nr 6, s. 3.

²⁴⁷ *Starość*, „Ś” 1935, nr 4, s. 1.

²⁴⁸ *O zmroku*, „Ś” 1927, nr 1, s. 6; *Jęk duszy*, „Ś” 1927, nr 4, s. 3.

²⁴⁹ *Sadhana*, „Ś” 1927, nr 3, s. 3; *Złoto*, „Ś” 1927, nr 2, s. 3; *Do Słońca*, „Ś” 1927, nr 6, s. 3; *Mówisz...*, „Ś” 1927, nr 7, s. 3; *O szarej godzinie*, „Ś” 1927, nr 8, s. 3; *Nigdzie... Nic...*, „Ś” 1927, nr 9, s. 3; *Zacisze*, „Ś” 1927, nr 10, s. 3; *Myśl*, „Ś” 1927, nr 11, s. 3; *Róża*, „Ś” 1927, nr 11, s. 3; *Marzenie i życie*, „Ś” 1927, nr 12, s. 14; *Biała gaza*, „Ś” 1928, nr 1, s. 3; *Kwitną narcyzy*, „Ś” 1928, nr 1, s. 3; *Pieśń*, „Ś” 1928, nr 1, s. 3; *Pragnienie*, „Ś” 1928, nr 2, s. 3; *Samotna*, „Ś” 1928, nr 2, s. 3; *Prośba*, „Ś” 1928, nr 3, s. 3; *Ty w pieśni mojej*, „Ś” 1928, nr 3, s. 3; *Geniusz*, „Ś” 1928, nr 4, s. 3; *Łabędź*, „Ś” 1928, nr 5, s. 3; *Przestroga*, „Ś” 1932, nr 3, s. 1. Helena Hertzbergowa publikowała pod własnym nazwiskiem lub pseudonimem Helena Rawicz. Niektóre teksty były podpisywane zarówno nazwiskiem, jak i pseudonimem.

²⁵⁰ *Akordy*, „Ś” 1935, nr 1, s. 1; *Dary poety*, „Ś” 1935, nr 5, s. 1; *Kwiat ciepłarniany*, „Ś” 1935, nr 5, s. 1; *Cieniom Marszałka*, „Ś” 1935, nr 6, s. 1; *Echa*, „Ś” 1935, nr 11, s. 1; *Tancerka*, „Ś” 1935, nr 11, s. 1; *Skarga wiatru*, „Ś” 1937, nr 1, s. 1; *Szary człowieku*, „Ś” 1937, nr 2, s. 1; *Fragment*, „Ś” 1937, nr 4, s. 1; *Sielanka*, „Ś” 1937, nr 4, s. 1.

²⁵¹ *A był to słodki – krótki sen...*, „Ś” 1932, nr 4, s. 1.

²⁵² *O szczęściu*, „Ś” 1927, nr 5, s. 3.

W czasopiśmie publikowali m.in. Maurycy Badior²⁵³, Mikołaj Breszko-Breszkowski (1874–1943)²⁵⁴, Helena Hertzbergowa²⁵⁵, Piotr Krasnow²⁵⁶, Tadeusz Kut²⁵⁷, Janina Maszewska-Knappe²⁵⁸, R.St. Milli²⁵⁹, Henry Steel Olcott (1832–1907)²⁶⁰, Eugenia Palej²⁶¹, Bronisław Poletur (1894–1974)²⁶², Prosper Szmurło²⁶³, Chaim Szyller-Szkolnik²⁶⁴,

²⁵³ *Klucz do szczęścia*, „Ś” 1937, nr 2, s. 3–4, „Ś” 1937, nr 3, s. 3–4, „Ś” 1937, nr 4, s. 4, „Ś” 1937, nr 5, s. 3–4, „Ś” 1937, nr 6, s. 4. Badior publikował pod pseudonimem M.B., za: *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, t. 3, oprac. A. Bar, Kraków 1938, s. 4.

²⁵⁴ *Wielki Fernandez*, „Ś” 1927, nr 4, s. 10–13, „Ś” 1927, nr 5, s. 9–11, „Ś” 1927, nr 6, s. 10–12, „Ś” 1927, nr 7, s. 9–12, „Ś” 1927, nr 8, s. 8–9.

²⁵⁵ *Charakterystyka śmiechu*, „Ś” 1927, nr 4, s. 13–15; *Znak przeznaczenia*, „Ś” 1928, nr 3, s. 14–15, „Ś” 1928, nr 4, s. 13–14, „Ś” 1928, nr 5, s. 13–14; *Odrzucony Amulet*, „Ś” 1928, nr 6, s. 13–14, „Ś” 1928, nr 7, s. 12–14, „Ś” 1928, nr 8, s. 13–14, „Ś” 1928, nr 9, s. 13–14, „Ś” 1928, nr 10, s. 13–14. Teksty publikowane pod pseudonimem.

²⁵⁶ *Kiedy Pan Bóg opuścił...*, „Ś” 1927, nr 11, s. 12–14.

²⁵⁷ *Tajemnice podziemnej Warszawy*, „Ś” 1932, nr 1, s. 4, „Ś” 1932, nr 2, s. 4–5, „Ś” 1932, nr 3, s. 4, „Ś” 1932, nr 4, s. 3, „Ś” 1932, nr 5, s. 4, „Ś” 1932, nr 6, s. 5–6, „Ś” 1932, nr 7, s. 6, „Ś” 1932, nr 8, s. 6, „Ś” 1932, nr 9, s. 6–7, „Ś” 1932, nr 10, s. 6; *Księga cudów*, „Ś” 1935, nr 9, s. 4, „Ś” 1935, nr 10, s. 5.

²⁵⁸ *Kryszna – pierwszy mesjasz ludzkości*, „Ś” 1927, nr 7, s. 4–6, „Ś” 1927, nr 8, s. 4–5, „Ś” 1927, nr 9, s. 4–6; *Legenda o „księżycowych kamieniach”*, „Ś” 1927, nr 11, s. 10–11; *Markiza*, „Ś” 1928, nr 1, s. 12–13, „Ś” 1928, nr 2, s. 14–15, „Ś” 1928, nr 3, s. 13, „Ś” 1928, nr 4, s. 15, „Ś” 1928, nr 5, s. 14–15, „Ś” 1928, nr 6, s. 15, „Ś” 1928, nr 7, s. 14–15; *Orfeusz i bachantki*, „Ś” 1928, nr 8, s. 15, „Ś” 1928, nr 9, s. 15–16.

²⁵⁹ *Buddha*, „Ś” 1927, nr 11, s. 6–8.

²⁶⁰ *Buddyzm*, „Ś” 1935, nr 1, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 2, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 3, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 4, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 5, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 6, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 7, s. 2, „Ś” 1935, nr 8, s. 2, „Ś” 1935, nr 9, s. 2, „Ś” 1935, nr 10, s. 2–3, „Ś” 1935, nr 11, s. 2–4, „Ś” 1935, nr 12, s. 2–3.

²⁶¹ *Astrologia*, „Ś” 1935, nr 1, s. 7–8, „Ś” 1935, nr 2, s. 7–8, „Ś” 1935, nr 3, s. 7–8, „Ś” 1935, nr 4, s. 7–8, „Ś” 1935, nr 5, s. 6–7, „Ś” 1935, nr 6, s. 7, „Ś” 1935, nr 7, s. 8, „Ś” 1935, nr 8, s. 5, „Ś” 1935, nr 9, s. 5–7, „Ś” 1935, nr 10, s. 7, „Ś” 1935, nr 11, s. 6, „Ś” 1935, nr 12, s. 6–7.

²⁶² *Od Freuda do Adlera*, „Ś” 1937, nr 1, s. 7–8, „Ś” 1937, nr 2, s. 5–6, „Ś” 1937, nr 3, s. 6.

²⁶³ *Spirytyzm czy Animizm?*, „Ś” 1927, nr 1, s. 4–5, „Ś” 1927, nr 2, s. 4–5; *Sen. Jego symbolika i nadświadomość*, „Ś” 1928, nr 1, s. 4–5, „Ś” 1928, nr 2, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 3, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 4, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 5, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 6, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 7, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 8, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 9, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 10, s. 4–6, „Ś” 1928, nr 11, s. 4–6.

²⁶⁴ *Hypnotyzm i magnetyzm*, „Ś” 1927, nr 1, s. 8–9, „Ś” 1927, nr 2, s. 5–6, „Ś” 1927, nr 3, s. 4–5, „Ś” 1927, nr 4, s. 4–5, „Ś” 1927, nr 5, s. 4, „Ś” 1927, nr 6, s. 4–5; *Jasione serce. Impresje psychologiczne*, „Ś” 1932, nr 1, s. 6–7, „Ś” 1932, nr 2, s. 7,

H. Wardęski²⁶⁵, Stanisław Wotowski (1895–1939)²⁶⁶, Bolesław Wójcicki²⁶⁷, Kazimierz Wyczałkowski²⁶⁸. Autorzy części tekstów pozostali anonimowi²⁶⁹.

„Ś” 1932, nr 3, s. 5; *Przegrana*, „Ś” 1932, nr 3, s. 6–7; *Dżentelmen – włamywacz*, „Ś” 1932, nr 4, s. 5–7; *Odwagi!*, „Ś” 1932, nr 5, s. 6–7, „Ś” 1932, nr 6, s. 7–8; *Sąd mężczyzny*, „Ś” 1932, nr 7, s. 7–8, „Ś” 1932, nr 8, s. 7–8, „Ś” 1932, nr 9, s. 8; *W okowach zmysłów*, „Ś” 1932, nr 10, s. 7–8; *Nieznajomy*, „Ś” 1932, nr 12, s. 6–7; *Zaledwie wczoraj*, „Ś” 1935, nr 1, s. 6–7, „Ś” 1935, nr 2, s. 6–7; *Ku nowemu życiu*, „Ś” 1935, nr 3, s. 6–7, „Ś” 1935, nr 4, s. 6–7; *Zew krwi*, „Ś” 1935, nr 5, s. 6; *Zły tatuś*, „Ś” 1935, nr 6, s. 6–7; *Sen o sławie*, „Ś” 1935, nr 7, s. 5–7; *Z deszczu pod rynnę*, „Ś” 1935, nr 11, s. 7, „Ś” 1935, nr 12, s. 5–6; *Onomancja*, „Ś” 1937, nr 1, s. 2–3, „Ś” 1937, nr 2, s. 2–3, „Ś” 1937, nr 3, s. 2–3, „Ś” 1937, nr 4, s. 2–4, „Ś” 1937, nr 5, s. 2–3, „Ś” 1937, nr 6, s. 2–3, „Ś” 1937, nr 7, s. 2–4, „Ś” 1937, nr 8, s. 2–3; *Po co żyje?*, „Ś” 1937, nr 1, s. 6–7, „Ś” 1937, nr 2, s. 7, „Ś” 1937, nr 3, s. 7, „Ś” 1937, nr 4, s. 6–7. Publikował również pod pseudonimem Sz-r. Sz-k.

²⁶⁵ *Wędrowki astralne*, „Ś” 1927, nr 10, s. 6–9.

²⁶⁶ *Duchy i Zjawy*, „Ś” 1927, nr 2, s. 7–8, „Ś” 1927, nr 3, s. 6–7, „Ś” 1927, nr 4, s. 6–7, „Ś” 1927, nr 5, s. 5–6, „Ś” 1927, nr 6, s. 6–7, „Ś” 1927, nr 7, s. 7–8; „Ś” 1927, nr 8, s. 6–7, „Ś” 1927, nr 9, s. 7–8, „Ś” 1927, nr 10, s. 4–5, „Ś” 1927, nr 11, s. 4–5, „Ś” nr 12, s. 5–9; *Złe oczy*, „Ś” 1928, nr 1, s. 9, „Ś” 1928, nr 2, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 3, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 4, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 5, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 6, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 7, s. 10–11; *O Casanovie (wyjętek z dzieła „Najśłynniejsi uwodziciele”)*, „Ś” 1928, nr 8, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 9, s. 10–11, „Ś” 1928, nr 10, s. 10–12, „Ś” 1928, nr 11, s. 12–13; *Cagliostro w Warszawie 1780 r.*, „Ś” 1932, nr 1, s. 3, „Ś” 1932, nr 2, s. 3–4, „Ś” 1932, nr 3, s. 3, „Ś” 1932, nr 4, s. 2, „Ś” 1932, nr 5, s. 2, „Ś” 1932, nr 6, s. 4–5; *Adam Mickiewicz jako medjum. Wyjętek z pamiętników E. Odyńca*, „Ś” 1932, nr 7, s. 3–5; *Tadeusz Leszczyć Grabianka. Król Nowego Izraela*, „Ś” 1932, nr 8, s. 3–5, „Ś” 1932, nr 9, s. 3–6, „Ś” 1932, nr 10, s. 3–5, „Ś” 1932, nr 12, s. 2–4; *Stanisław Przybyszewski w świetle okultyzmu*, „Ś” 1935, nr 1, s. 3–4, „Ś” 1935, nr 2, s. 4, „Ś” 1935, nr 3, s. 4, „Ś” 1935, nr 4, s. 4, „Ś” 1935, nr 5, s. 4, „Ś” 1935, nr 6, s. 4–5, „Ś” 1935, nr 7, s. 3, „Ś” 1935, nr 8, s. 3–4, „Ś” 1935, nr 9, s. 3, „Ś” 1935, nr 10, s. 3–4, „Ś” 1935, nr 11, s. 4–5, „Ś” 1935, nr 12, s. 3–4; *Sinobrody na tronie*, „Ś” 1935, nr 10, s. 8, „Ś” 1935, nr 11, s. 8, „Ś” 1935, nr 12, s. 7–8; *Marion Del Orme. Wielka kurtyzana XVII wieku*, „Ś” 1937, nr 3, s. 7–8, „Ś” 1937, nr 4, s. 7–8, „Ś” 1937, nr 5, s. 6–7, „Ś” 1937, nr 6, s. 6–7, „Ś” 1937, nr 7, s. 6–8, „Ś” 1937, nr 8, s. 6–8.

²⁶⁷ *Przygoda w młynie. Nowela*, „Ś” 1927, nr 9, s. 11–12, „Ś” 1927, nr 10, s. 11–12.

²⁶⁸ *Żart na serio*, „Ś” 1927, nr 12, s. 11–14; *Nauka a okultyzm*, „Ś” 1928, nr 1, s. 6–7, „Ś” 1928, nr 2, s. 7–9, „Ś” 1928, nr 3, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 4, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 5, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 6, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 7, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 8, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 9, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 10, s. 7–10, „Ś” 1928, nr 11, s. 7–10. Wyczałkowski publikował pod pseudonimem.

²⁶⁹ *Esperanto 1905–1927*, „Ś” 1927, nr 9, s. 14; *Fenomenalny Grafolog i Jasnowidz*, „Ś” 1927, nr 6, s. 12–15 (tekst o jasnowidzu Schermannie); *Lekarze*

Czasopismo miało kilka działów tematycznych: *Z dziedziny okultyzmu, nauki i wynalazków*²⁷⁰, kronikę, dział astrologiczny²⁷¹, dział *Rzeczy ciekawe*²⁷², dział sprawozdawczy (w którym relacjonowano m.in. przebieg Międzynarodowego Kongresu Metapsychicznego w Paryżu²⁷³ i kongresu antyspirytystów w Nowym Jorku²⁷⁴), kalendarzyk historyczny²⁷⁵.

Redakcja zachęcała również do czytania innych pism. W „Świcie” znalazły się reklamy np. „Zagadnień Metapsychicznych” (każdy numer stanowił oddzielną całość i zawierał artykuły, sprawozdania z seansów i doświadczeń, komunikaty mediów, korespondencje, streszczenia prasy polskiej i zagranicznej), „Warszawianki” (nowe, ciekawe, pięknie ilustrowane pismo), „Expressu Humorystycznego” i „Kuriera Humoru”.

Redakcja starała się utrzymywać stały kontakt z czytelnikami. W tym celu ogłaszano systematycznie m.in. ankiety

o zbrodniczych skłonnościach, „Ś” 1927, nr 12, s. 15; *Lwy, Krokodyle i Pythony kładą mu się u nóg*, „Ś” 1927, nr 8, s. 13–14; *Może wizje inż. Ossowieckiego wyjaśnia tajemnicze zniknięcie por. Wrońskiego?*, „Ś” 1927, nr 6, s. 15; *Po co jest pismo automatyczne*, „Ś” 1937, nr 5, s. 8; *Poprzednicy Sven Hedlina*, „Ś” 1927, nr 7, s. 14–15; *Przeczcucia u zwierząt*, „Ś” 1927, nr 6, s. 5; *Spirytyzm u murzynów afrykańskich*, „Ś” 1927, nr 10, s. 14; *Tajemnica Schlüsselburga. Z pamiętników niemieckiego dyplomaty*, „Ś” 1928, nr 10, s. 15–16; *Talizman. Legenda turecka*, „Ś” 1927, nr 8, s. 9–12; *Talizmany i amulety oraz kamienie planet*, „Ś” 1932, nr 2, s. 2–3; *Uprzedzenie do trzynastki*, „Ś” 1932, nr 9, s. 2; *Zaćmienia w roku 1932*, „Ś” 1932, nr 1, s. 2–3; *Zgon najsłynniejszego w świecie fakira*, „Ś” 1932, nr 8, s. 2; *Żywot i zgon sławnego telepaty*, „Ś” 1927, nr 10, s. 13.

²⁷⁰ *Z dziedziny okultyzmu, nauki i wynalazków*, „Ś” 1927, nr 2, s. 14–15; *Z dziedziny nauki, odkryć i wynalazków*, „Ś” 1927, nr 3, s. 14–15; *Z dziedziny odkryć i wynalazków*, „Ś” 1927, nr 9, s. 13.

²⁷¹ *Asfrologia*, „Ś” 1927, nr 1, s. 16, „Ś” 1927, nr 2, s. 16, „Ś” 1927, nr 3, s. 16, „Ś” 1927, nr 4, s. 16, „Ś” 1927, nr 5, s. 16, „Ś” 1927, nr 6, s. 16, „Ś” 1927, nr 7, s. 16, „Ś” 1927, nr 8, s. 16, „Ś” 1927, nr 9, s. 16, „Ś” 1927, nr 10, s. 16, „Ś” 1927, nr 11, s. 16, „Ś” 1927, nr 12, s. 16.

²⁷² *Rzeczy ciekawe*, „Ś” 1927, nr 1, s. 14–15, „Ś” 1927, nr 4, s. 15, „Ś” 1927, nr 8, s. 14–15, „Ś” 1928, nr 5, s. 15–16, „Ś” 1928, nr 9, s. 16, „Ś” 1932, nr 4, s. 7, „Ś” 1935, nr 9, s. 8.

²⁷³ *Rewelacyjne obrady*, „Ś” 1927, nr 11, s. 15.

²⁷⁴ *Spirytystyczne cuda na kongresie antyspirytystów*, „Ś” 1928, nr 8, s. 16.

²⁷⁵ *Kalendarzyk historyczny*, „Ś” 1932, nr 1, s. 8, „Ś” 1932, nr 2, s. 8, „Ś” 1932, nr 3, s. 8, „Ś” 1932, nr 4, s. 8, „Ś” 1932, nr 5, s. 8, „Ś” 1932, nr 6, s. 1–2, „Ś” 1932, nr 7, s. 1–2, „Ś” 1932, nr 8, s. 1–2, „Ś” 1932, nr 9, s. 1–2, „Ś” 1932, nr 10, s. 1–2, „Ś” 1932, nr 12, s. 7–8.

(np. Jak żyć i postępować, aby zdobyć dobrobyt i zadowolenie moralne? Co to jest szczęście? Co to jest miłość? Czy wolna miłość zasługuje na potępienie? Po co żyje? Kobieta o mężczyźnie – mężczyzna o kobiecie), a na łamach miesięcznika publikowano otrzymane od czytelników odpowiedzi. Redakcja zapraszała także do udziału w konkursach (np. w 1932 r. ogłoszono konkurs telepatyczny, nazwany doświadczeniem telepatycznym).

„Wiedza Duchowa”²⁷⁶

Redaktor: Jan Hadyna

Redakcja: Wisła, Śląsk Cieszyński. W numerze 12 na drugiej stronie okładki znalazła się informacja o przeniesieniu redakcji i administracji pisma do Krakowa na ulicę Grodzką.

Druk: Drukarnia Pawła Mitreği w Cieszynie

Okres wydawania: 1934 r. (ukazało się 12 numerów miesięcznika)

Objętość numeru: każdy numer składał się z 32 stron i czterostronicowej okładki. Numeracja stron dla całego rocznika była ciągła.

Częstotliwość ukazywania się: miesięcznik

Idea założenia pisma została wyjaśniona w jego pierwszym numerze. Zwrócono uwagę na rozwój ruchów ezoterycznych w Polsce, rozkwit literatury ezoterycznej i związaną z tym coraz większą potrzebę rozwoju myśli i wiedzy duchowej. Tytuł był kluczem do zrozumienia celu tego czasopisma. Było nim dążenie do zaprezentowania syntezy wiedzy ezoterycznej, zebrania w jednym tytule wszystkiego, co dotąd powiedziano o rozwoju ducha: poglądów antropozofów, teozofów, spirytystów i innych koncepcji ówczesnych okultystów.

²⁷⁶ Wszystkie numery „Wiedzy Duchowej” są dostępne w wersji cyfrowej w zbiorach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/result-s?q=Wiedza+Duchowa&action=SimpleSearchAction&type=-6&p=0>. W niniejszym rozdziale w przypisach „Wiedza Duchowa” została oznaczona jako „WD”. Szczegółowa analiza miesięcznika znajduje się w tekście: U. Patocka-Sigłowy, M. Rzeczycka, „*Wiedza Duchowa*” (1934): z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej, „*Zeszyty Prasoznawcze*” 2019, nr 3(239), t. 62, s. 81–94.

Redakcja starała się prezentować artykuły wybitnych, w jej przekonaniu, autorów. Wśród nich znaleźli się Roberto Assagioli (1888–1974)²⁷⁷, Alice Bailey (1880–1949)²⁷⁸, Kazimierz Chodkiewicz²⁷⁹, Tomira Cotvici-Ghilevici²⁸⁰, Léon Denis²⁸¹, Maria Florkowa²⁸², Józef Jankowski (1865–1935)²⁸³, Stefan Kowalski²⁸⁴,

²⁷⁷ *Rozwój duchowy a przesilenia nerwowe*, przeł. T. Zori, „WD” 1934, nr 4, s. 103–107, „WD” 1934, nr 5, s. 138–141, „WD” 1934, nr 6, s. 164–169.

²⁷⁸ *Nowoczesne ruchy ezoteryczne*, „WD” 1934, nr 1, s. 27–28, „WD” 1934, nr 4, s. 118–120, „WD” 1934, nr 5, s. 150–151, „WD” 1934, nr 6, s. 182–183; *Nadchodzące 3 lata*, „WD” 1934, nr 10, s. 290–295.

²⁷⁹ *Kosmogonia okultystyczna*, „WD” 1934, nr 1, s. 6–10, „WD” 1934, nr 2, s. 37–39, „WD” 1934, nr 3, s. 79–82, „WD” 1934, nr 4, s. 110–111, „WD” 1934, nr 5, s. 141–143, „WD” 1934, nr 6, s. 175–180; *Wiedza duchowa a wychowanie*, „WD” 1934, nr 7, s. 194–197, „WD” 1934, nr 8, s. 231–234, „WD” 1934, nr 9, s. 263–266, „WD” 1934, nr 10, s. 295–298; *Ostatnia godzina*, „WD” 1934, nr 11, s. 322–329, „WD” 1934, nr 12, s. 353–360.

²⁸⁰ *Barwy a podświadomość*, „WD” 1934, nr 1, s. 10–11, „WD” 1934, nr 2, s. 44–47, „WD” 1934, nr 3, s. 86–88; *Bóg o Tysiącu Imion*, „WD” 1934, nr 1, s. 21–23; *Wiedza liczb a nowoczesna psychologia*, „WD” 1934, nr 7, s. 197–200, „WD” 1934, nr 8, s. 249–251, „WD” 1934, nr 9, s. 271–273, „WD” 1934, nr 10, s. 303–308, „WD” 1934, nr 11, s. 347–348, „WD” 1934, nr 12, s. 368–373. Publikacje podpisane pseudonimem.

²⁸¹ *Wielka zagadka*, przeł. J. Krzeczyńska, „WD” 1934, nr 1, s. 12–16, „WD” 1934, nr 2, s. 52–55, „WD” 1934, nr 6, s. 172–175, „WD” 1934, nr 7, s. 216–218, „WD” 1934, nr 12, s. 379–381.

²⁸² *W poszukiwaniu Boga*, „WD” 1934, nr 1, s. 23–26; *Tajemnica niepowodzenia*, „WD” 1934, nr 2, s. 55–61; *Na niebezpiecznej drodze*, „WD” 1934, nr 3, s. 89–93; *Odwieczny Symbol Ofiary*, „WD” 1934, nr 4, s. 97–102; *Dynamika gwiazd*, „WD” 1934, nr 5, s. 145–149, „WD” 1934, nr 7, s. 211–214, „WD” 1934, nr 9, s. 280–283; *Drogi dojścia*, „WD” 1934, nr 12, s. 374–379. Florkowa publikowała również pod pseudonimem Jerzy Garuda.

²⁸³ *Dżami, poeta – Sufi*, „WD” 1934, nr 6, s. 184–185, „WD” 1934, nr 7, s. 214–215; *Kabała*, „WD” 1934, nr 6, s. 169–171, „WD” 1934, nr 7, s. 207–211, „WD” 1934, nr 8, s. 242–246, „WD” 1934, nr 9, s. 266–271, „WD” 1934, nr 10, s. 299–302; *Idra Suta czyli Mały Zbór*, „WD” 1934, nr 11, s. 329–339.

²⁸⁴ *Miłość, jako czynnik ewolucji we wszechświecie*, „WD” 1934, nr 1, s. 16–21, „WD” 1934, nr 2, s. 48–50, „WD” 1934, nr 3, s. 66–70; *Na granicy dwóch światów*, „WD” 1934, nr 5, s. 130–134; *Duch czy materia?*, „WD” 1934, nr 8, s. 226–231.

Wincenty Lutosławski²⁸⁵, Roman Moczulski²⁸⁶, Henryk Münch²⁸⁷, Andrzej Podzórski²⁸⁸, Józef Świtkowski²⁸⁹, George Viereck (1884–1962)²⁹⁰.

Podobnie jak charakteryzowane wyżej pisma „Wiedza Duchowa” publikowała informacje o nowościach książkowych i periodykach (przegląd pism i książek) oraz kronikę wydarzeń, z której można było dowiedzieć się m.in. o przebiegu uroczystości kremacji Annie Besant, architekturze Mayów czy też kursach metapsychiki na uniwersytecie w Belgradzie.

„Wiedza Duchowa” była także źródłem wiedzy o działalności Towarzystwa Parapsychicznego. Można w nim znaleźć np. sprawozdanie z Walnego Zgromadzenia tego Towarzystwa²⁹¹.

Niektóre z wymienionych czasopism oferowały własne serie wydawnicze. Należała do nich Książnica Wiedzy Duchowej, seria wydawana przez Józefa Chobota w Wiśle na Śląsku Cieszyńskim. Książki drukowane były w Drukarni Henryka Nowaka w Cieszynie, Drukarni „Ludowej” w Mysłowicach, Drukarni „Gazety Robotniczej”, Drukarni Województwa Śląskiego i najważniejszej dla śląskich ezoteryków – Drukarni Pawła Mitreği w Cieszynie²⁹². Ukazywały się w Cieszynie, Wiśle i Katowicach

²⁸⁵ *Radosna nowina*, „WD” 1934, nr 3, s. 71–75.

²⁸⁶ *Uniwersytet Różokrzyżowców*, „WD” 1934, nr 5, s. 152–153; *W obronie syntezy*, „WD” 1934, nr 10, s. 314–319.

²⁸⁷ *Rok 1934 a wojna*, „WD” 1934, nr 4, s. 120–121.

²⁸⁸ *Mroki nad światem*, „WD” 1934, nr 9, s. 260–263.

²⁸⁹ *Luna Drexlerówna. Wspomnienie pośmiertne*, „WD” 1934, nr 1, s. 29–30; *Intuicja i natchnienie jako przedmiot badań metapsychicznych*, „WD” 1934, nr 2, s. 32–36, „WD” 1934, nr 3, s. 75–78, „WD” 1934, nr 4, s. 107–109, „WD” 1934, nr 5, s. 134–138; *Wiedza duchowa, a wiedza duchów*, „WD” 1934, nr 6, s. 162–164; *Wstęp w światy nadzmysłowe*, „WD” 1934, nr 7, s. 200–207, „WD” 1934, nr 8, s. 235–242, „WD” 1934, nr 9, s. 273–280, „WD” 1934, nr 10, s. 308–314, „WD” 1934, nr 11, s. 339–345, „WD” 1934, nr 12, s. 360–368. Świtkowski publikował w „WD” pod pseudonimem J.A.S.

²⁹⁰ *Henry Ford a Reinkarnacja*, przeł. T. Zori, „WD” 1934, nr 4, s. 112–117.

²⁹¹ „WD” 1934, nr 3, s. 96.

²⁹² W powojennym, unikatowym wydaniu „Lotosu” we wspomnieniu o zmarłych współpracownikach Jan Hadyna pisał: „śp. Paweł Mitreğa właściciel drukarni był najtroskliwszym opiekunem naszego pisma”, „Lotos” 1947, grudzień, nr 1 (r. VII), strony nienumerowane.

nakładem Redakcji „Odrodzenia”, Książnicy Wiedzy Duchowej oraz Redakcji „Hejnału”. Seria poświęcona była różnym aspektom ezoteryzmu: parapsychologii, spirytyzmowi, reinkarnacji, ale także duchowości religijnej, medycynie niekonwencjonalnej, wybranym zagadnieniom etyki i filozofii. Wydania miały bardzo różną objętość – od 8 do 262 stron. W ramach Książnicy ukazały się prace Williama Waltera Atkinsona²⁹³, Karla Brandler-Prachta (1864–1939)²⁹⁴, Józefa Chobota²⁹⁵, Kazimierzy Chobotowej²⁹⁶, Alexandre’a Saint-Yves’a d’Alveydre’a (1842–1909)²⁹⁷, Léona Denisa²⁹⁸, Gustava Geleya (1868–1924)²⁹⁹, Stanisławy Hausnerowej³⁰⁰, Bożymira Istomilskiego³⁰¹, Alana Kardec’a (1804–1869)³⁰², Władysława Kołodzieja³⁰³, Leonii Górskiej³⁰⁴,

²⁹³ J. Ramacharaka, *Nauka o oddechaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego, duszowego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921. Praca opublikowana pod pseudonimem.

²⁹⁴ K. Brandler-Pracht, *Kształcenie ducha: praktyczny podręcznik rozwoju i spotęgowania siły i zdolności duchowych*, przeł. i oprac. J.Ch., Katowice 1923.

²⁹⁵ J. Chobot, *Nowoczesny ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937; *idem*, *Mesjanizm polski: istota, zasady, rodowód i wskazania na przyszłość*. Bronisław Trentowski – jego życie, dzieła i nauki, Wisła 1938.

²⁹⁶ K. Chobot, *Suchoty są uleczalne. Leczenie suchot metodą hinduską prof. przyrody Ludwika Pasińskiego*, Katowice 1926.

²⁹⁷ A. Saint-Yves d’Alveydre, *Misja Indyj w Europie. Misja Europy w Azji*, oprac. K. Chobot, Katowice 1921.

²⁹⁸ L. Denis, *Duchy i medja*, oprac. J. Kreczyńska, Katowice 1923; *idem*, *Życie po śmierci. Wykład nauki duchów. Naukowo uzasadnione rozwiązanie zagadnień życia i śmierci: natura i przeznaczenie jaźni ludzkiej, przeżycia kolejne*, przeł. J. Kreczyńska, Katowice 1924; *idem*, *Chrystjanizm a spirytyzm: dowody reinkarnacji. Obcowanie z duchami zmarłych, nauka tajemna, nowe objawienie*, przeł. K. Chobotowa, Wisła 1935.

²⁹⁹ G. Geley, *Materializacja zjaw duchowych. Tak zwana fizjologia i zjawiska ideoplastji*, przeł. K. Chobot, przed. J. Chobot, Katowice 1925.

³⁰⁰ Iris, *Sfinks i krzyż: dwa światy*, Katowice 1924. Książka opublikowana pod pseudonimem.

³⁰¹ B. Istomilski, *Przyszłość Polski w Piśmie Św.*, Katowice 1924.

³⁰² A. Kardec, *Księga Duchów*, przeł. J.Ch., Wisła 1934.

³⁰³ W. Kołodziej, *Królestwo ducha*, Katowice 1924; *idem*, *Wilcze pieśni*, Katowice 1925.

³⁰⁴ Maryloon, *Czy fantazja? Sztuka spirytystyczna*, Katowice 1926. Maryloon to pseudonim Leonii Górskiej.

Agnieszki Pilchowej³⁰⁵, Franciszka Preissa³⁰⁶, Marii Przewóskiej (1868–1938)³⁰⁷, Charlesa Richeta (1850–1935)³⁰⁸, Metodiusza Romanowa (ur. 1882)³⁰⁹, Śankaraczarji (788–820)³¹⁰, Jana Sasa-Zubrzyckiego³¹¹, Józef Świtkowskiego³¹², Stanisława Wilczyńskiego³¹³, Swamiego Wiwekanandy³¹⁴, Władysława Nałęcza Wojciechowskiego³¹⁵ oraz teksty opracowane przez Andrzeja Podzorskiego³¹⁶ i Franciszka Watraszewskiego³¹⁷.

³⁰⁵ A. Pilchowa, *Życie na ziemi i zaświecie czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926; *eadem*, *W niewoli żydowskiej. Wolno w Polsce jak kto chce! Słowo Prawdy do Narodu. Przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego*, Katowice 1922; *Kilka obrazków chorób umysłowych – ich istota, przyczyny i sposób leczenia zaczerpnięte drogą jasnowidzenia z Rzeszy Ducha i własnego przeżycia*, oprac. A. Wysocka, Katowice 1922. Wysocka to panińskie nazwisko Agnieszki Pilchowej.

³⁰⁶ F. Preiss, *O zastosowaniu wiedzy duchowej w szkołach publicznych*, Cieszyn 1925; *idem*, *Zasady nowoczesnej kalkulacji: podręcznik dla samouków i szkół przemysłowych*, Katowice 1927.

³⁰⁷ M. Przewóska, *Polska i jej twierdze bytu. Skład zasad narodowej samowiedzy twórczej*, Katowice 1923.

³⁰⁸ Ch. Richet, *Wiedza metapsychiczna. Według wykładu wygłoszonego 24 czerwca 1925 r. na Wydziale Medycznym w Paryżu*, przeł. J. Świtkowski, Katowice 1926.

³⁰⁹ M. Romanow, *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, przed. W. Kołodziej, Katowice 1925.

³¹⁰ Sankaraczarja, *Kleynot Mądrości Wschodu*, przeł. i oprac. J. Świtkowski, Katowice 1924.

³¹¹ J. Sas-Zubrzycki, *Sława*, Katowice 1924; *idem*, *Bogoznawstwo Sławjan*, Katowice 1925.

³¹² J.A.S. [Józef Świtkowski], *Wstęp w światy nadzmysłowe. Radza – Joga nowoczesna*, Katowice 1923.

³¹³ S. Wilczyński, *Pod znakiem wodnika: sztuka spirytualistyczna w trzech aktach*, Katowice 1926.

³¹⁴ S. Wiwekananda, *Karma-Joga. Filozofia pracy i obowiązku*, oprac. wg oryg. hinduskiego K. Chobot, Katowice 1923.

³¹⁵ W. Wojciechowski, *Mesjanizm Polski: streszczenie odczytów wygłoszonych od 1917 r. przez W. Nałęcz-Wojciechowskiego w Samarze, Oremburgu, Omsku, Nowo-Mikołajewski, Tyflisie, Baku, Taszkencie i innych miastach Azji Rosji a od 1923. w Polsce*, Katowice 1923; *idem*, *Wzierstwo narodowe: o teologii narodowej*, Katowice 1924.

³¹⁶ *Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami: wyjaśnienie fałszywych „Rewelacji Manu” i przerwanie pracy Ochrowicza w Rzeszy Ducha*, oprac. A. Podzorski, Cieszyn 1922.

³¹⁷ *Dalsze rewelacje Grzegorza VII., papieża, r. 1921. Przepowiednie i zapowiedzi przyszłych wydarzeń*, oprac. Fr. Habdank [Franciszek Ksawery Watraszewski], Cieszyn 1921.

Własną serię wydawniczą miał również „Lotos”. Biblioteka „Lotosu” wydawana była pod redakcją Jana Hadyny. W jej ramach ukazały się prace Kazimierza Chodkiewicza³¹⁸, Marii Florkowej³¹⁹, J.H. Głoga³²⁰, Alojzego Krzysztofa Gleica (1897–1950)³²¹, Jana Herberta (1897–1980)³²², Kazimierza Krobickiego (ur. 1893)³²³, Wiery Kryżanowskiej (1857–1924)³²⁴, Juliana Ochorowicza³²⁵, Józefa Świtkowskiego³²⁶. Wszystkie książki tej serii drukował wspomniany Paweł Mitrega z Cieszyzna. Liczyły one od 52 do 431 stron. Jako miejsce publikacji podawano Kraków, Wisłę i Lwów, sygnując je jako wydanie miesięcznika „Lotos” i Zakładów Wydawniczych Michała Arcta w Warszawie.

W 1929 r. w Wiśle została założona Oficyna Wydawnicza „Hejnał”. Publikowała ona książki i czasopisma z zakresu teozofii, parapsychologii i metafizyki. Nakładem Oficyny ukazywały się polskie rozprawy poświęcone astrologii i spirytyzmowi.

³¹⁸ K. Chodkiewicz, *Ewolucja ludzkości: zarys antropogenezy okultystycznej*, Kraków 1936; *idem*, *Świadomość księżycowa: studium ezoteryczne o istocie i symbolice snów*, Wisła 1938; *idem*, *Michał Nostradamus – jego życie, dzieła i przepowiednie*, Lwów–Wisła 1939.

³¹⁹ Maria Florkowa wydawała książki zarówno pod własnym nazwiskiem, jak i pod pseudonimem Jerzy Garuda. J. Garuda, *Pod powierzchnią życia: powieść*, przed. J. Świtkowski, Kraków 1937; *eadem*, *Tajemnice szlacheńnych kamieni*, przed. T. Zori, Wisła 1938.

³²⁰ J.H. Głóg, *Zioła lecznicze: botanika okultystyczna, astrologia herbalna, medycyna hermetyczna*, Kraków 1936.

³²¹ A.K. Gleic, *Glossarjusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936.

³²² J. Herbert, *Wielcy myśliciele Indii współczesnych*, przeł. H. Witkowska, W. Loga, Kraków–Wisła 1938.

³²³ K. Krobicki, *O ziemskiej misji człowieka*, Kraków–Wisła 1939.

³²⁴ W.I. Kryżanowska, *Prawodawcy: powieść okultystyczna ostatnia z cyklu „Eliksir życia”*, przeł. B. Włodarz, Wisła 1937; *eadem*, *Faraon Mernefta: historyczna powieść okultystyczna*, przeł. J. Kreczyńska, Kraków–Wisła 1939.

³²⁵ J. Ochorowicz, *O sugestji myślowej*, przeł. J. Dembowska-Duninowa, Kraków 1937.

³²⁶ J.A.S., *Droga w światy nadzmysłowe (Radża-Joga nowoczesna)*, Kraków 1936; *idem*, *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego właściwości lecznicze*, Kraków 1936; *idem*, *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne: studium krytyczne*, Kraków 1937; *idem*, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów–Wisła 1939.

Wydano tam m.in. Bibliotekę Wiedzy Duchowej³²⁷ oraz prace Franciszka Augusta Prengla³²⁸, który zainicjował również jedną z najbardziej znanych serii „Polski Kalendarz Astrologiczny”³²⁹. Własne wydawnictwa posiadały również pisma „Świat Niewidzialny”³³⁰ i „Świt”³³¹.

Książki ezoteryczne ukazywały się również w popularnych seriach wydawniczych, w których publikowano utwory o różnej specyfice gatunkowej, przeznaczone dla szerokiego grona odbiorców. Zaliczamy do nich np. Bibliotekę Nowości w Warszawie³³² oraz Bibliotekę Dziel Wyborowych³³³.

W latach 1924–1926 w Warszawie, Wilnie i Lwowie ukazywała się seria pod nazwą Biblioteka Wiedza Tajemnej. W jej ramach ukazały się w Warszawie książki Janiny Colonna-Walewskiej (zm. 1960)³³⁴, Chaima Szyllera-Szkolnika³³⁵, Sta-

³²⁷ A.P., *Zmora. Powieść okultystyczna*, Wisła 1932 (pod pseudonimem A.P. publikowała Agnieszka Pilchowa); W.T. Stead, *Listy z zaświata*, przeł. J. Kreczyńska, Wisła 1932; K. Chodkiewicz, *Magnetyzm leczniczy*, Wisła 1933; *Narodziny świata: zarys kosmogonii okultystycznej*, Wisła 1934; Agnieszka P., *Spojrzenie w przyszłość*, Wisła 1933; T. Zori, *Ukryta potęga muzyki*, Wisła 1933; K. Chodkiewicz, *Narodziny świata: zarys kosmogonii okultystycznej*, Wisła 1934; T.O., *Teologia i antyteologia*, Wisła 1936 (pod pseudonimem T.O. publikował Tomasz Ozimek); A. Pilchowa, *Jasnovidzenie*, Wisła 1935; E.A. Brackett, *Materializacje*, przeł. J. Kretschmerowa, Wisła 1937; J.R., *Różokrzyżowcy: zarys dziejów i doktryny*, Wisła 1937 (pod pseudonimem J.R. publikowała Maria Wójcicka); J.R., *Astrologia a wychowanie*, Wisła 1937; J.R., *Tajemnicze gruczoły w ludzkim ustroju. Istota i znaczenie hormonów*, Wisła 1937; J.R.: *Astrologia a małżeństwo*, Wisła 1938.

³²⁸ F.A. Prengel, *12 typów ludzkich w astrologii. Ich charakter, talent i skłonności oraz zarysy losu*, Wisła 1934.

³²⁹ Zob. rozdział I. Trzcńska, *Franciszek Augustyn Prengel i astrologowie międzywojnia* w niniejszym tomie.

³³⁰ B. Wójcicki, *Diabeł. Szkic monografii okultystycznej*, Warszawa 1924.

³³¹ S.A. Wotowski, *Wielka księga cudów i tajemnic: czarna i biała magia, cudotwórcy, mistrzowie i adepci wiedzy tajemnej*, Warszawa 1928; *idem*, *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa 1927; T. Kutz, *Doświadczenia spirytystyczne (stoliki wirujące). Podręcznik praktyczny do urządzania seansów spirytystycznych*, Warszawa 1928; C. Szyller-Szkolnik, *Mnemonika (mistrzostwo pamięci). Podręcznik praktyczny*, Warszawa 1912.

³³² M. Jarosławski, *Klub wtajemniczonych: powieść*, Warszawa 1927.

³³³ M. Jarosławski, *W mocy kabbaly*, t. 1 i t. 2, Warszawa 1926; P. Loti, *Indye*, t. 1 i t. 2, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1905.

³³⁴ J. Colonna-Walewska, *Mnemonika, czyli sztuka pamięci*, Warszawa 1926.

³³⁵ C. Szyller-Szkolnik, *Poznaj siebie i bliźnich. Podręcznik chiromancji, fizjognomiki, frenologii i astrologii*, Warszawa 1924.

nisława Wotowskiego³³⁶, we Lwowie – Rafała Kirchera³³⁷, w Wilnie – Romualda Kawalca (1890–1981)³³⁸. Książki ukazały się nakładem Księgarni F. Korna w Warszawie, Harcerskiej Spółki Wydawniczej. Drukowały je Warszawska Drukarnia „GLORIA” (Solna 9), Podlaska Drukarnia Udziałowa z Siedlec i Drukarnia „Znicz”.

Pisma ezoteryczne wydawało również jedno z najważniejszych w Polsce – przedsiębiorstwo wydawnicze i księgarskie Gebethner i Wolff (później Gebethner i Spółka). Nakładem wydawnictwa ukazały się m.in. prace Stanisława Brejera³³⁹, Czesława Czyńskiego (1858–1932)³⁴⁰, Lucjana M. Freytaga (1883–1967)³⁴¹, Franciszka Ejsmonta (1850–1920)³⁴², Ignacego Matuszewskiego (1891–1946)³⁴³, Juliana Ochorowicza³⁴⁴.

Książki z dziedziny hipnotyzmu, mediumizmu, spirytyzmu, mistyki, ale także religii powszechnej wydawało również Lwowskie Wydawnictwo „Kultura i Sztuka”. Jego nakładem ukazały się prace autorów, takich jak: Carl du Prel³⁴⁵, Kazimierz Janowski³⁴⁶, Rajnhard Karma³⁴⁷.

³³⁶ S.A. Wotowski, *Duchy i zjawy: wykład popularny z dziedziny mediumizmu i badań psychicznych*, Warszawa 1924; *idem*, *Tajemnice masonerii i masonów: obrzędy, rytuały, wtajemniczenia, loże, kobiety masonki, masonerja a Żydzi, kult szatana, istotna treść masonerii i jej rola w życiu współczesnym w Polsce*, Warszawa 1926; *idem*, *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa 1924.

³³⁷ R.E. Kircher, *Mój system tajemny*, przeł. P. Kozielski, Lwów 1913.

³³⁸ R. Kawalec, *Duchy*, Wilno 1921.

³³⁹ S. Brejer, *Religia absolutna czyli polska filozofia religijna w nowym oświeceniu. Moje doświadczenia religijne i metapsychiczne*, Kraków 1927; *idem*, *Zagadka człowieka*, Kraków 1929.

³⁴⁰ C. Czyński, *Magnetyzm i hipnotyzm*, Kraków 1889; *idem*, *O sugestii hipnotycznej w pedagogice*, Kraków 1889.

³⁴¹ L.M. Freytag, *Nauka i polityka w świetle prawa natury*, Warszawa 1927.

³⁴² Lumir to właściwie Franciszek Marian Ejsmont. Lumir, *Walka idei. Gwiazda Wschodu: poema dramatyczne słowiano-polskie*, Kraków–Petersburg 1900.

³⁴³ I. Matuszewski, *Czarnoksiężstwo i medyumizm. Studium historyczno-porównawcze*, Warszawa 1896.

³⁴⁴ J. Ochorowicz, *Psychologia i medycyna*, Warszawa 1917.

³⁴⁵ K. du Prel, *Zagadka człowieka. Wstęp do studium nauk tajemnych*, przeł. L. Sternklar, Lwów 1913.

³⁴⁶ K. Janowski, *Wolnomularstwo (masoneryja): na podstawie najnowszych źródeł*, Lwów 1912.

³⁴⁷ R. Karma, *Jasnowidzenie: wykład o obudzeniu drzemiących sił duszy ludzkiej z licznymi doświadczeniami i wiarygodnymi przykładami*, przeł. M. Boruń, Lwów 1924.

Prace o tematyce ezoterycznej wydawało również Wydawnictwo Wiedzy Ezoterycznej w Warszawie założone przez jednego z najważniejszych propagatorów ezoteryzmu w Polsce – Błażeja Włodarza (1896–1979). W jego ofercie pojawiło się tłumaczenie powieści Wiery Kryżanowskiej *Śmierć planety*³⁴⁸ oraz odezwa samego wydawcy, skierowana do polskich okultystów *Przestańcie tworzyć sekty!*³⁴⁹

Książki o tematyce ezoterycznej wydawano również nakładem Księgarni Filozoficznej³⁵⁰ (Warszawa, ul. Długa 8), Drukarni i Księgarni Św. Wojciecha³⁵¹, Księgarni St. Sadowskiego³⁵² (Warszawa, ul. Marszałkowska 91), Księgarni F. Hoesicka³⁵³, Księgarni Teodora Paprockiego i Spółki³⁵⁴, Księgarni Polskiej Br. Rymowicz³⁵⁵, Księgarni A. Prabuckiego³⁵⁶, Literackiego Instytutu Wydawniczego „Lektor”³⁵⁷, Instytutu Wydawniczego „Biblioteka Polska”³⁵⁸, Księgarni Kuncewicz i Hofman³⁵⁹,

³⁴⁸ W. Kryżanowska, *Śmierć planety: powieść okultystyczna*, przeł. B. Włodarz, Warszawa 1932.

³⁴⁹ B. Włodarz, *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.

³⁵⁰ J. Boehme, *Misterium ziemskie i niebieskie*, przeł. JOD [Józef Jankowski], Warszawa 1922.

³⁵¹ J. Czuj, *Buddyzm*, Poznań 1917; A. Król, *Masoneria*, Poznań 1914; K. Wybranowski [Roman Dmowski], *Dziedzictwo. Powieść*, Poznań 1931.

³⁵² C. Czyński, *1914: przepowiednie polityczne*, Warszawa 1914; J. Jankowski, *Nowości okultyzmu. Przegląd ostatnich zdobyczy wiedzy tajemnej z dziedziny rozumowej i doświadczałnej*, Warszawa 1911.

³⁵³ M.C. Przewóska, *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota. Z lat wojny*, Warszawa 1937; J. Rogosz-Walewska, *Fiat Viluntas Tua. Ubogi jestem w duchu. Poemat*, Warszawa 1939; *eadem*, *Na drodze*, Warszawa 1929; *eadem*, *Na szali słonecznej*, Warszawa 1930.

³⁵⁴ K. du Prel, *Zagadka człowieka. Wstęp do okultyzmu*, z niem. przełożył F. Wermiński, Warszawa 1897.

³⁵⁵ J. Ochorowicz, *Odczyty o magnetyzmie i hypnotyzmie miane w Warszawie w r. 1888 i 1889 na dochód Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, St. Petersburg 1890.

³⁵⁶ K.M. Morawski, W. Moszczyński, *Co to jest masoneria*, Warszawa 1939.

³⁵⁷ H.H. Ewers, *Alraune: dzieje istoty żyjącej*, przeł. J. Przybyszewska, Lwów 1917.

³⁵⁸ A. Niemojewski, *Polskie niebo*, Warszawa 1924.

³⁵⁹ L.M. Freytag, *Co musi wiedzieć Polak, aby być człowiekiem*, Warszawa 1922; *idem*, *Prawo wieczne czyli istota budowy materii*, Warszawa 1925; *idem*, *Zmartwychwstanie Chrystusa*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1922; P. Sedir,

Towarzystwa Oświaty Narodowej³⁶⁰, Książnicy Polskiej Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych³⁶¹, Akademii Umiejętności³⁶², Drukarni „Udziałowej” pod zarządem Jana Łazora³⁶³, Redakcji „Myśli Niepodległej”³⁶⁴, Warszawskiego Związku Stowarzyszeń Spożywczych³⁶⁵, Domu Książki Polskiej SA³⁶⁶, a nawet Biura Propagandy Wewnętrznej³⁶⁷, co świadczy o ich dużej popularności, która gwarantowała zysk wydawcom

Część autorów, m.in. Stanisław Breyer³⁶⁸, Czesław Czyński³⁶⁹, Mieczysław Geniusz (1853–1920)³⁷⁰, Stanisława Hausnerowa³⁷¹, Edward Leszczyński (1880–1921)³⁷², wydawała książki na własny koszt. Książki publikowano również ze środków prywatnych mecenasów, np. A. Lisowskiego³⁷³.

Jak wynika z powyższego zestawienia, książki i broszury o tematyce ezoterycznej były wydawane głównie przez redakcje

Kazanie na Górze, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1922; *idem*, *Kilku przyjaciół Boga*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923; *idem*, *Siedem ogrodów mistycznych*, Warszawa 1923.

³⁶⁰ M. Geniusz, *Co człowiek i Polak wiedzieć powinien*, Warszawa 1920.

³⁶¹ J. Hoene-Wroński, *Filozofia pedagogii*, przeł. J. Jankowski, Lwów–Warszawa 1922.

³⁶² M. Kawczyński, *Życie Apulejusza Platończyka z Madury*, Kraków 1899.

³⁶³ J.S. Korczyński [Józef Sebastian Pelczar], *Masoneria: jej początki, organizacja, ceremonial, zasady działania*, Przemysł 1905.

³⁶⁴ A. Niemojewski, *Sen faraona a obie konstelacje siedmiu wołów*, Warszawa 1917; *idem*, *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913.

³⁶⁵ M.I. Tugan-Baranowski, *Społeczno-ekonomiczna istota kooperacji*, przeł. J. Hempel i M. Orsetti, Warszawa 1918.

³⁶⁶ *Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj. Wypisy*, Warszawa 1934.

³⁶⁷ H. Witkowska, *Elementarz obywatelski*, Warszawa 1920.

³⁶⁸ S. Breyer, *Leczenie raka środkami przyrodniczymi*, Kraków 1937; *idem*, *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937; *idem*, *Nowe horyzonty*, Kraków 1910; *idem*, *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922.

³⁶⁹ C. Czyński, *O najnowszych systemach badań człowieka. Na podstawie grafologii, fizyognomacji, frenologii, chiromancji, czyli fizjologii ręki*, Kraków 1890.

³⁷⁰ M. Geniusz, *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych*, Kraków 1910; *idem*, *„Znaj siebie samego”*, Kraków 1910.

³⁷¹ S. Hausnerowa, *Tęsknota. Baśń o wyzwoleniu duszy*, Brody 1912.

³⁷² E. Leszczyński, *Atlantyda. Dramat*, Kraków 1909.

³⁷³ *Podręcznik do kartomancji czyli sztuka wróżenia z kart wyświecona przez Esmaela*, tłum. z arabskiego Cheops, Kraków 1889. Esmael i Cheops to pseudonimy Czesława Czyńskiego.

czasopism. A te często publikowały w formie książkowej teksty, które wcześniej ukazywały się w odcinkach. Oczywiście nie tylko owe wyspecjalizowane wydawnictwa dostarczały czytelnikom opracowań ezoterycznych. Książki zawierające treści ezoteryczne oferowały także wydawnictwa licznych księgarni, instytucji i stowarzyszeń.

Dostęp do wydawnictw ezoterycznych nie był oczywiście powszechny. Sporym ograniczeniem dla wielu czytelników była cena czasopism oraz książek. Jednakże tytułów tego rodzaju wydawano sporo zarówno w największych centrach ezoterycznych, jak Warszawa, Wisła, Lwów czy Kraków, ale także i ośrodkach, gdzie ruch ezoteryczny nie był tak intensywny, jak Poznań czy Bydgoszcz. Dawało to możliwość kształtowania poglądów całkiem sporej grupy czytelników.

Powyższa analiza pozwala na sformułowanie wniosków, dzięki którym możliwe jest wskazanie cech charakterystycznych przedwojennych czasopism ezoterycznych. Większość z nich ukazywała się dosyć nieregularnie. Początkowo zakładano stałe terminy publikacji, jednakże rzeczywistość okazywała się niezbyt przyjazna. Nie wszystkim pismom udawało się zachować regularność. Redakcje niektórych wydały zaledwie kilka numerów. Powodem najczęściej stawały się kłopoty finansowe. Pisma były bowiem finansowane z opłat prenumeratorów oraz dobrowolnych datków czytelników.

Zaobserwować można również tendencję do zmian oraz modyfikowania tytułów – np. „Wiedza Duchowa” została przekształcona w „Lotos”, „Odrodzenie” w „Hejnał”. Tytuły miały najczęściej charakter metaforyczny, odwoływały się – podobnie jak grafika niektórych winiet – do symboliki ezoterycznej („Lotos”) lub terminów i pojęć uważanych w tym środowisku za nośniki dodatkowych znaczeń (np. „Wiedza Duchowa”, „Odrodzenie”) czy jak w przypadku „Hejnału nad morzem życia ze szczytów prawd ducha i praw człowieka” – były poetyckim odwołaniem się do ezoterycznej idei wiedzy, która ze świata duchowego dociera do świata ludzi. Większość ezoterycznych periodyków miała bardzo rozbudowane podtytuły. Można to uznać za właściwe działanie, gdyż dzięki temu możliwe było dokładniejsze, ale i szersze określenie

zainteresowań redakcji oraz czytelników pisma. Niestety tu także zdarzały się częste zmiany, które wiązały się z reguły z pewnymi modyfikacjami treści.

W czasopismach duża część tekstów publikowana była w kilku lub nawet kilkunastu odcinkach. Jak tłumaczyli redaktorzy, taki zabieg pozwalał na zaspokojenie potrzeb większej grupy odbiorców. Wydaje się jednak, że dzięki tej strategii można było liczyć na wierność czytelników, którzy pragnęli przeczytać kolejne odcinki. Najciekawsze teksty publikowane w odcinkach były podstawą wydań książkowych, które składały się na serie wydawnicze, o których była mowa wcześniej.

Warto zauważyć, że grono polskich autorów tekstów ezoterycznych nie było zbyt duże. W różnych czasopismach powtarzały się nazwiska czołowych polskich propagatorów okultyzmu, m.in. Świtkowskiego, J. Chobota, Hadyny, Florkowej, Breyera, Pilchowej, Chodkiewicza, Chobotowej.

Polskie czasopisma ezoteryczne, podobnie jak zachodnioeuropejskie, amerykańskie czy rosyjskie, reprezentowały najczęściej określone środowisko ezoteryczne i związane z tym środowiskiem przekonania. Te zaś bywały źródłem polemik i sporów, nie tylko z przeciwnikami okultyzmu, ale i jego zwolennikami, głoszącymi jednak nieidentyczne poglądy. Tytuły te odgrywały więc rolę forum światopoglądowego, pozwalającego na integrację środowisk o podobnych przekonaniach, co można uznać w ogóle za jeden z najważniejszych celów czasopism, ale także na zawieranie sojuszy w opozycji do „innych”. Z perspektywy dzisiejszych badań nad polskim ezoteryzmem przed 1939 r. czasopisma stanowią jedno z najważniejszych źródeł wiedzy o tym dynamicznym i różnorodnym fenomenie kultury, jego inspiracjach, przewodnich ideach, ośrodkach i uczestnikach.

BIBLIOGRAFIA¹

- A.P. [Agnieszka Pilchowa], *Tajemnica spirytyzmu: sztuka wywoływania duchów*, <https://polona.pl/item/20345007/4/> [10.04.2018].
- A.P. [Agnieszka Pilchowa], *Zmora. Powieść okultystyczna osnuta na tle prawdziwych przeżyć*, Wiśła 1932.
- Abramowski E., *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wybór, wstęp i kom. S. Borzym, Warszawa 1980.
- Adamowicz B., *W starym dworze. Powieść fantastyczna*, Kraków 1909.
- Agnieszka P. [Agnieszka Pilchowa], *Spojrzenie w przyszłość*, Wiśła 1933.
- Aubrée M., *Brésil: santé mentale et sphère magico-religieuse*, „Revue Tiers Monde” 2006, no. 187.
- Aubrée M., Laplantine F., *La Table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre la France et le Brésil*, Paris 1990.
- Aubrée M., *Les nouveaux mouvements religieux. La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste*, „Ethnologie Française” 2000, no. 4.
- [b.a.], *Co to jest synarchja?*, Warszawa 1925.
- [b.a.], *Tajemnice życia i śmierci*, przeł. B. Włodarz, Warszawa 1932.
- [b.a.], *Towarzystwo Teozoficzne. Cele i zadania*, Warszawa 1923.
- Bandrowski J., *Lintang. Powieść*, Poznań 1922.
- Bartyzel J., *Ideopolityczna zagadka synarchizmu*, „Ideopolityka” 2012, nr 1.
- Baudouin de Courtenay J., *Rzut oka na mesmeryzm czyli Systemat wzajemnych wpływów i skutków, objaśniający teorię i praktykę magnetyzmu zwierzęcego*, Warszawa 1820.

¹ Ze względu na różnorodność dokumentów źródłowych stanowiących podstawę badań zaprezentowanych w tym tomie i wynikającą z niej trudność przedstawienia ujednoliconego ich opisu bibliografia obejmuje wyłącznie spis materiałów opublikowanych. Archiwalia niepublikowane (rękopisy, maszynopisy, noty, listy itd.) każdorazowo opisano w odnośnikach do tekstu głównego.

- Bełcikowski W., *Tajemnica wiecznego życia*, Warszawa 1926.
- Bełcikowski W., *W walce ze Złotym Smokiem. Powieść*, Warszawa 1925.
- Bergé C., *La voix des Esprits. Ethnologie du spiritisme*, Paris 1990.
- Bergé C., *Transe et médiumnité en pays spirite*, „Archive des Sciences Sociales des Religions” 1992, no. 79.
- Berwiński R.W., *Dwa kruki. Rzecz opowiadana przy stole wirującym* [w:] *Wieczorne rozrywki przy kominku*, Poznań 1855, s. 36–140.
- Besant A., *Foreword* [w:] B. Leo et al., *The Life and Work of Alan Leo, Theosophist – Astrologer – Mason*, London 1919.
- Beverini S., Nacucchi D., *Il mondo dello spiritismo*, Roma 1991.
- Blavatsky H.P., *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, vol. 1–2, London 1888.
- Bławatska H.P., *Klucz do teozofii*, t. 1, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1996.
- Bogusławski S., *Stoliki magnetyczne* [w:] *Komedie oryginalne Stanisława Bogusławskiego*, t. 3, Warszawa 1853.
- Böhme J., *Misterium ziemskie i niebieskie*, przeł. JOD [Józef Jankowski], Warszawa 1922.
- Boruń K., *W świecie zjaw i mediów. Spór o duchy*, Warszawa [1996].
- Boruń K., Boruń-Jagodzińska K., *Ossowiecki. Zagadki jasnovidzenia*, Warszawa 1990.
- Böttcher Ł., *Problemat życia pozagrobowego. Nieśmiertelność duszy*, Lwów [1916].
- Bouchet C., *Spiritisme*, Paris 2004.
- Brackett E.A., *Materializacje. Jeżeli nie są tworam i zaświatów, kim są zatem?*, przeł. J. Kretschmerowa, Wisła 1937.
- Brandler-Pracht K., *Kształcenie ducha. Praktyczny podręcznik rozwoju i spotęgowania siły i zdolności duchowych*, przeł. i oprac. J.Ch. [Józef Chobot], Katowice 1923.
- Breyer S., *Leczenie raka środkami przyrodniczymi*, Kraków 1937.
- Breyer S., *Moja metoda lecznicza*, Kraków 1937.
- Breyer S., *Nowe horyzonty*, Kraków 1910.
- Breyer S., *Religia absolutna czyli polska filozofia religijna w nowym oświeceniu*, Kraków 1927.
- Breyer S., *Zagadka człowieka*, Kraków 1929.

- Breyer S., *Z pogranicza zaświatów*, Kraków [1922].
- Brown S., *The Heyday of Spiritualism*, New York 1970.
- Brylla D., *Żydowskie dewekut w postaci kontemplacji tetragramu oraz kombinatoryki literowej jako droga duchowego rozwoju*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2010, t. 24.
- Cahagnet L.A., *Magnétisme. Arcanes de la vie future dévoilé*, Paris 1848.
- Carpenter W.B., *On the Influence of Suggestion in Modifying and Directing Muscular Movement, Independently of Volition*, „Proceedings of the Royal Institution of Great Britain” 1852.
- Castellan Y., *Le spiritisme*, Paris 1995.
- Catechismo della dottrina Cristiana. Pubblicato per Ordine del Sommo Pontefice San Pio X.*
- Cegielski T., *Macierzysta loża Polski „Kopernik” (Copernic) na Wschodzie Paryża. 70 lat historii 1939–2009*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 2010, nr 19.
- Chajn L., *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*, Warszawa 1984.
- Chłopicki W., *Szkic popularny teorii i praktyki spirytyzmu. Materiał czerpany z seansów i faktów spirytystycznych u nas i za granicą ze słowniczkiem terminów używanych przez spirytystów*, Warszawa 1892.
- Chłopicki W., *Z teki spirytysty*, Warszawa 1897.
- Chobot J., *Mesjanizm polski: istota, zasady, rodowód i wskazania na przyszłość. Bronisław Trentowski: jego życie – dzieła i nauki*, Wisła 1938.
- Chobot J., *Nowoczesny ruch spirytualistyczny z szczególnym uwzględnieniem Polski*, Wisła 1937.
- Chobot K., *Suchoty są uleczalne. Leczenie suchot metodą hinduską prof. przyrody Ludwika Pasińskiego*, Katowice 1926.
- Chodkiewicz K., *Anatomia ciał niewidzialnych człowieka*, Wisła 1933.
- Chodkiewicz K., *Ewolucja ludzkości. Zarys antropogenezy okultystycznej*, Kraków 1936.
- Chodkiewicz K., *Kraków: Ognisko sił tajemnych*, Kraków 1992.
- Chodkiewicz K., *Magnetyzm leczniczy*, Wisła 1933.
- Chodkiewicz K., *Michał Nostradamus – jego życie, dzieła i przepowiednie*, Lwów–Wisła 1939.

- Chodkiewicz K., *Narodziny świata. Zarys kosmogonii okultystycznej*, Wisła 1934.
- Chodkiewicz K., *Świadomość księżycowa. Studium ezoteryczne o istocie i symbolice snów*, Wisła 1938.
- Chodkiewicz K., *Wiedza tajemna czy wiedza duchowa*, Wisła 1932.
- Colonna-Walewska J., *Mnemonika czyli sztuka pamięci*, Warszawa 1926.
- Conan Doyle A., *The History of Spiritualism*, vol. 1–2, London–New York 1926.
- Cuchet G., *Le retour des esprits: la naissance du spiritisme sous le Second Empire*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 2007, no. 4–6.
- Czuj J., *Buddyzm*, Poznań 1917.
- Czyński C., *1914: przepowiednie polityczne*, Warszawa 1914.
- Czyński C., *Magnetyzm i hipnotyzm*, Kraków 1889.
- Czyński C., *O najnowszych systemach badań człowieka. Na podstawie grafologii, fizyognomacji, frenologii, chiromancji, czyli fizjologii ręki*, Kraków 1890.
- Czyński C., *O sugestii hipnotycznej w pedagogice. Według sprawozdania z kongresów naukowych w Tuluzie i Nancy (1886–1887)*, Kraków 1889.
- Dalsze rewelacje Grzegorza VII., papieża, r. 1921. Przepowiednie i zapowiedzi przyszłych wydarzeń*, oprac. Fr. Habdank [Franciszek K. Watraszewski], Cieszyn 1921.
- Dawid J.W., *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935.
- Denis L., *Chryścianizm a spirytyzm. Dowody reinkarnacji. Obcowanie z duchami zmarłych. Nauka tajemna. Nowe objawienie*, przeł. K. Chobotowa, Wisła 1935.
- Denis L., *Duchy i medja*, oprac. J. Kreczyńska, Katowice 1923.
- Denis L., *Życie po śmierci. Wykład nauki duchów. Naukowo uzasadnione rozwiązanie zagadnień życia i śmierci: natura i przeznaczenie jaźni ludzkiej, przeżycia kolejne*, przeł. J. Kreczyńska, Katowice 1924.
- Dębicki L., *Portrety i sylwetki z dziewiętnastego stulecia, Seria I*, Kraków 1905.
- Dębicki W.M., *Koniec wieku XIX-go pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych [w:] idem, Wielkie*

- bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym*, Warszawa 1895.
- Dobroczyński B., *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.
- Doktor T., *Polskie adaptacje jogi [w:] Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, red. T. Doktor, Warszawa 1990.
- Drewniak F., *Ezoterycy w Wiśle [w:] Wisła Julianowi Ochorowiczowi w 150 rocznicę urodzin*, red. T. Łączyńska, Wisła 2001.
- Du Prel K., *Zagadka człowieka. Wstęp do okultyzmu*, przeł. F. Wermiński, Warszawa 1897.
- Du Prel K., *Zagadka człowieka. Wstęp do studium nauk tajemnych*, przeł. L. Sternklar, Lwów 1913.
- Edelman N., *Allan Kardec, le prophète du spiritisme*, „L'Histoire” 1987, no. 98.
- Edelman N., *Spiritisme et politique*, „Revue d'Histoire du XIXe siècle” 2004, no. 28.
- Efpe [Franciszek Salezy Potocki], *W wirze ezoteryzmu*, Kraków 1923.
- Ellenberger H.F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris 2008.
- Encausse G., *Wiedza magów i jej zastosowanie teoretyczne i praktyczne*, przeł. Tuber, Warszawa 1909.
- Encyklopedia Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetze-
ra i Weldego*, t. 26, Warszawa 1903.
- Ewers H.H., *Alraune: dzieje istoty żyjącej. Powieść*, przeł. J. Przybyszewska, Lwów 1917.
- Field A., *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, New Jersey 1988.
- Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1, wybór i red. nauk. M. Skrzypek, Warszawa 2000.
- Flint V.I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1991.
- Florkowa M., *Tajemnice szlachetnych kamieni*, przedm. T. Zori [Tomira Cotvici-Ghilevici], Wisła 1938.
- Fonseca C., *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien*, „Archive des Sciences Sociales des Religions” 1991, no. 73.

- Fotografia we Lwowie do roku 1939. Katalog wystawy*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, październik–listopad, wystawa i teksty katalogu: T. Danecka, A. Sobota, Wrocław 1991.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Freytag L.M., „Ja” jako moje widzenie, Piotrogród 1916.
- Freytag L.M., *Co musi wiedzieć Polak, aby być człowiekiem*, Warszawa 1922.
- Freytag L.M., *Dajcie głos duszom*, Piotrogród 1917.
- Freytag L.M., *Głos Polaka. Polskość i pokój*, Piotrogród 1917.
- Freytag L.M., *Idea Polski, jako wytyczna trzeciej epoki dziejów ludzkich*, Warszawa 1938.
- Freytag L.M., *Kancelarz Hitler a idea Polski*, Warszawa 1939.
- Freytag L.M., *Lux in tenebris*, Warszawa 1923.
- Freytag L.M., *Nauka i polityka w świetle prawa natury*, Warszawa 1927.
- Freytag L.M., *Ofiara krwi bratniej*, Warszawa 1922.
- Freytag L.M., *O syntetyczne podstawy wiedzy i pracy społecznej*, Warszawa 1939.
- Freytag L.M., *Prawo istnienia*, Warszawa 1922.
- Freytag L.M., *Prawo wieczne czyli istota budowy materii*, Warszawa 1925.
- Freytag L.M., *U źródeł wiedzy i życia*, Warszawa 1936.
- Freytag L.M., *Wiara, wiedza i miłość jako główne elementy prawa stworzenia*, Warszawa 1930.
- Freytag L.M., *W imię jedności*, Warszawa 1919.
- Freytag L.M., *W imię woli, ziemi i miłości*, Piotrogród 1917.
- Freytag L.M., *W obronie samoistnego poznania i życia. Przyczynki do konsolidacji sił przyrodzonych jednostki i narodu*, Warszawa 1937.
- Freytag L.M., *Zmartwychwstanie Chrystusa*, przedm. J. Jankowski, Warszawa 1922.
- Garuda J. [Maria Florkowa], *Pod powierzchnią życia*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1937.
- Gauld A., *The Founders of Psychological Research*, London 1968.
- Geley G., *Materializacja zjaw duchowych. Tak zwana fizjologia i zjawiska ideoplastji*, przeł. K. Chobot, przedm. J. Chobot, Katowice 1925.

- Geniusz M., „*Celem światów szlachetnienie*”. *Wezwanie Zwoleńników zawiązania Sieci Ezoterycznej (S. E.) i założenia Ogniska Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych (O.B.E. I M.)*, Kraków 1912.
- Geniusz M., *Co człowiek i Polak wiedzieć powinien*, Warszawa 1920.
- Geniusz M., *Ognisko Badań Ezoterycznych i Metapsychicznych*, Kraków 1910.
- Geniusz M., *O polską myśl narodową i państwową*, Warszawa 1920.
- Geniusz M., *Uświadomienie narodowe: muzea gminne i Złota Księga Zasług*, Warszawa 1920.
- Geniusz M., „*Znaj samego siebie*”, Kraków 1910.
- Geniusz Mieczysław [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 7, red. W. Konopczyński, Kraków 1948–1958.
- Gleic A.K., *Glossariusz okultyzmu*, przedm. J. Świtkowski, Kraków 1936.
- Głóg J.H., *Zioła lecznicze. Botanika okultystyczna. Astrologia herbalna. Medycyna hermetyczna*, Kraków 1936.
- GOM [Grigorij Ottonowicz Mebes], *Tajemna wiedza duchowa. Encyklopedyczny przekaz nauk tajemnej wiedzy duchowej opracowany na podstawie egipskiej symboliki*, cz. 1, przeł. K. Chobot, Cieszyn 1921.
- Groblewski W., *Antypozytywistyczna koncepcja jednostki Wincentego Lutosławskiego* [w:] *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1978.
- Grochowska I., *Mędrzec z Port-Saidu*, „Kontrasty” 1973, nr 12.
- Grudnik K., *Okultyzm i nowoczesność*, Gdynia–Kraków 2016.
- Grzybowski P., *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999.
- Grzymała-Siedlecki A., *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1974.
- Guibert J.H., *Odezwa pasterska biskupa dyecezyi Viviers we Francji w przedmiocie pukających stołów*, przeł. A. Skorkowski, Kraków 1854.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hadyna S., *Przez okna czasu. Jasnowidząca z Wisły*, Kraków 1993.

- Hall D., *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.
- Hanegraaff W., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- Hanegraaff W., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.
- Hass L., *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże, ludzie*, Warszawa 1993.
- Hass L., *W ujarzmionej stolicy: bez loży (1830–1905)*, „Ars Regia. Czasopismo poświęcone myśli i historii wolnomularstwa” 1994, nr 3–4.
- Hausnerowa S., *Tęsknota. Baśń o wyzwoleniu duszy*, Brody 1912.
- Herbert J., *Wielcy myśliciele Indii współczesnych*, przeł. H. Witkowska, W. Loga [Stanisław Bochnig], Kraków–Wisła 1938.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, Warszawa 1954.
- Herodota *Dzieje*, przeł. A. Bronikowski, Poznań 1862.
- Hetman G., *Kabalistyczna filozofia przyrody Lucjana Mariana Freytaga*, Lublin 2010.
- Hetman G., *Lucjan Marian Freytag – filozof nieznany. Kabalistyczna wizja społeczeństwa i religii*, Lublin 2004.
- Heuzé P., *Czy umarli żyją. Ankieta o stanie obecnym nauk metapsychicznych*, przeł. J. Wasowski, Warszawa [1925].
- Hoene-Wroński J., *Filozofja pedagogji*, przeł. J. Jankowski, Lwów–Warszawa 1922.
- Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 2004.
- Horain F., *Stoły wędrujące, szkic pół naukowy i pół humorystyczny*, Warszawa 1853.
- Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Iris [Stanisława Hausnerowa], *Sfinks i krzyż: dwa światy*, Katowice 1924.
- Istomilski B., *Przyszłość Polski w Piśmie Św.*, Katowice 1924.
- J.A.S. [Józef Świtkowski], *Droga w światy nadmysłowe (Radża-Joga nowoczesna)*, Kraków 1936.
- J.A.S. [Józef Świtkowski], *Wstęp w światy nadmysłowe. Radża – Joga nowoczesna*, Katowice 1923.
- J.R. [Maria Wóycicka], *Astrologia a małżeństwo*, Wisła 1938.
- J.R. [Maria Wóycicka], *Astrologia a wychowanie*, Wisła 1937.

- J.R. [Maria Wóycicka], *Różokrzyżowcy. Zarys dziejów i doktryny. Praktyczny system alchemii duchowej*, Wisła 1937.
- J.R. [Maria Wóycicka], *Tajemnicze gruczoły w ludzkim ustroju. Istota i znaczenie hormonów*, Wisła 1937.
- Jackson Davis A., *The Principles of Nature, Her Divine Revelations and a Voice to Mankind*, New York 1847.
- Jaccoliot L., *Le Spiritisme dans le monde, L'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples de l'antiquité*, Paris 1875.
- Jaccoliot L., *Świat zagrobowy w świetle nauk tajemnych oraz ich objaśnienie wedle pojęć starożytnych i nowożytnych ludów*, Warszawa 1891.
- Jankowski J., *Nowości okultyzmu. Przegląd ostatnich zdobyczy wiedzy tajemnej z dziedziny rozumowej i doświadczalnej*, Warszawa 1911.
- Janowski K., *Wolnomularstwo (masonerya). Na podstawie najnowszych źródeł*, Lwów 1912.
- Jarosławski M., *Klub wtajemniczonych. Powieść*, Warszawa 1927.
- Jarosławski M., *W mocy kabbaly*, t. 1 i 2, Warszawa 1926.
- Jaworski W., *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994.
- Jaworski W., *Metafizyka eleuteryzmu. Podstawowe założenia ontologii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica” 1989, nr 1182.
- Jeske-Choiński T., *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*, Warszawa 1885.
- Jędrzejewicz J., *W służbie idei*, Londyn 1972.
- Jordan Śliwiński P., *Diabeł za wirującym stolikiem, czyli o księdza Piotra Semenki poglądach*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2005, nr 11.
- Kadłubiec D., *Stanisław Hadyna – geneza, wzrost i rozmiary [w:] Śląsk. Złote półwiecze*, red. D. Lubina-Cipińska, Koszęcin 2004.
- Kardec A., *Księga Duchów*, przeł. J.Ch., Wisła 1934.
- Kardec A., *Le Livre des Esprits*, Paris 1857.
- Kardec A., *Le Livre des Médiums*, Paris 1861.

- Kareh Tager D., *Le spiritisme*, Paris 2006.
- Karma R., *Jasnowidzenie. Wykład o obudzeniu drzemiących sił duszy ludzkiej z licznymi doświadczeniami i wiarygodnymi przykładami*, przeł. M. Boruń, Lwów 1924.
- Katalog Wydawnictw Ezoterycznych „Lotosu”*, Wisła 1938.
- Kawalec R., *Duchy*, Wilno 1921.
- Kawczyński M., *Życie Apulejusza Platończyka z Madury*, Kraków 1899.
- Kerr H., *Mediums, Spirit Rappers, and Roaring Radicals: Spiritualism in American Literature, 1850–1900*, Urbana 1972.
- Kilka obrazków chorób umysłowych – ich istota, przyczyny i sposób leczenia zaczerpnięte drogą jasnowidzenia z Rzeszy Ducha i własnego przeżycia, oprac. A. Wysocka, Katowice 1922.
- Kircher R.E., *Mój system tajemny*, przeł. P. Kozielski, Lwów 1913.
- Kłys S., *Wspomnienie o Franciszku Augustynie Prenglu* [w:] *Problemy astrologii*, red. W. Bońkowski et al., Poznań 1981.
- Kobierzycki T., *Koncepcja jaźni według Wincentego Lutosławskiego* [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, red. R. Zaborowski, Warszawa 2000.
- Koehler Z., Prengel F.A., *Małżeństwa. Studium astrologiczne*, Bydgoszcz 1938.
- Kołodziej W., *Królestwo ducha*, Katowice 1924.
- Kołodziej W., *Wilcze pieśni*, Katowice 1925.
- Korabiewicz W., *Serce w dłoniach. Opowieść biograficzna o Walerii Sikorzynie*, Gdańsk 1997.
- Korczyński J.S., *Masoneria. Jej początki, organizacja, ceremonial, zasady działania*, Przemyśl 1905.
- Korespondencya literacka Kajetana Koźmiana z Franciszkiem Wężykiem (1845–1856)*, oprac. S. Tomkowicz, Kraków 1913.
- Kraszewski J.I., *Noce bezsenne* [w:] *Pamiętniki*, oprac. W. Danek, Wrocław 1972.
- Kristeller P.O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988 [1953].
- Krobicki K., *O ziemskiej misji człowieka*, Kraków–Wisła 1939.
- Krok T., *Antymasońska komórka Episkopatu Polski w świetle badań i dokumentów (1946–1952)*, Gdynia–Kraków 2015.
- Król A., *Masoneria*, Poznań 1914.

- Kryżanowska W., *Śmierć planety: powieść okultystyczna*, przeł. B. Włodarz, Warszawa 1932.
- Kryżanowska W.I., *Faraon Mernefta. Historyczna powieść okultystyczna*, przeł. J. Kreczyńska, Kraków–Wisła 1939.
- Kryżanowska W.I., *Prawodawcy. Powieść okultystyczna ostatnia z cyklu „Eliksir życia”*, przeł. B. Włodarz, Wisła 1937.
- Krzywicki L., *Cerebracja żywiołowa. Przyczynek do psychologii spirytyzmu*, Warszawa 1898.
- Kubiawski J., *Włodzimierz Maziński-Tarło* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 20, Wrocław 1975.
- Küenzlen G., *Max Weber: religia jako odczarowanie świata* [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Kraków 2008.
- Kutz T., *Doświadczenia spirytystyczne (stoliki wirujące). Podręcznik praktyczny do urządzania seansów spirytystycznych*, Warszawa 1928.
- Kwiatkowski F., *Spirytyzm, czyli obcowanie z duchami*, Poznań 1923.
- Ladous R., *Le spiritisme*, Paris 1989.
- Laffon M., *C'est quoi le spiritisme?*, Paris 1995.
- Lange A., *Miranda*, Warszawa 1924.
- Lantier J., *Le spiritisme: L'aventure d'une croyance*, Paris 1971.
- Le Maléfan P., *Folie et spiritisme: Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars. 1850–1950*, Paris 1999.
- Leparski A., *Chłodnictwo w gospodarstwie narodowym Polski*, Warszawa 1930.
- Leszczyński E., *Atlantyda. Dramat*, Kraków 1909.
- Limanowski M., „Balladyna” Słowackiego jako mistyczne zwierciadło świata. Próba inscenizacji [w:] *idem, Był kiedyś teatr Dionizosa*, wstęp, wybór, oprac. Z. Osiński, Warszawa 1994.
- Lo Spiritismo*, a cura di M. Introvigne, Torino 1989.
- Loti P., *Indye*, t. 1 i 2, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1905.
- Lumir [Franciszek Marian Ejsmont], *Walka idei. Gwiazda Wschodu: poema dramatyczne słowiano-polskie*, Kraków–Petersburg 1900.
- Lutosławski W., *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933 [1994].

- Lutosławski W., *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925.
- Lutosławski W., *Posłannictwo polskiego narodu*, Warszawa 1939.
- Lutosławski W., *Praca narodowa: program polityki polskiej*, Wilno 1922.
- Lutosławski W., *Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon*, Paris 1898.
- Lutosławski W., *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia*, Kraków 1909; wyd. 2, Wilno 1923.
- Lutosławski W., *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style of the Chronology of His Writings*, London 1897.
- Lutosławski W., *Volonté et Liberté*, Paris 1913.
- Łada J. [Jan Gnatowski], *Białe i czarne duchy*, Warszawa [1921].
- Łągosz Z., *Czesław Czyński. Czarny adept*, Warszawa 2017.
- Łągosz Z., *Punar Bhava: Czesław Czyński i Aleister Crowley w świetle XX-wiecznej tradycji ezoterycznej*, Gdynia–Kraków 2016.
- MacLellan A., *Zaginiony świat Agharti*, przeł. K. Boniecki, Warszawa 1997.
- Magiera W., *Cieszyński szlak kobiet*, Czeski Cieszyń 2011.
- Magiera W., *Kobiety piszące. Agnieszka Pilchowa i Emilia Kołder [w:] Ślączki. Kobiety niezwykle*, red. D. Halmer, Zabrze 2013.
- Majewska A., „Wątek egiptologiczny” w życiorysie Mieczysława Geniusza, „Światowid” 1999, nr 1(42)
- Makuszyński K., *O duchach, diabłach i kobietach*, Warszawa [1924]; wyd. 2 poszerz. 1927; wyd. 3 1932.
- Maryloon [Leonia Górską], *Czy fantazja? Sztuka spirytystyczna*, Katowice 1926.
- Matuszewski I., *Czarnoksiężstwo i madyumizm. Studium historyczno-porównawcze*, Warszawa 1896.
- Matuszewski I., *Przedmowa [w:] J. Ochrowicz, Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1898.
- Méndez Bejarano M., *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid 2000.
- Michelis E. de, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London–New York 2005.

- Miciński T., *Nietota, czyli księga tajemna Tatr*, Warszawa [1910].
- Mierzecka J., *Cale życie z fotografią*, Kraków 1981.
- Mikołajko M., *Anthropos w świecie Mariana Gruzewskiego*, „Hermaion” 2013, nr 2.
- Mikołajko M., *Demoniczne alter ego. Kłopoty z prawdą w mediumizmie końca XIX wieku* [w:] *Prawda i fałsz*, Łomża 2010.
- Mikołajko M., *Dlaczego zjawa ma ciało? Spór o materializację na przełomie XIX i XX wieku* [w:] *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*, Warszawa 2007.
- Mikołajko M., *Eusapia Palladino w Warszawie. Akt założycielski polskiego spirytyzmu*, „Hermaion” 2012, nr 1.
- Mikołajko M., *From a Grotesque to a Vision: Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939* [w:] *Imaginatio*, Gdańsk 2017, s. 113–129 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8).
- Mikołajko M., *Julian Ochrowicz wobec prawd nieznanych, Słowo wstępne* [w:] A. Adamus-Matuszyńska, *Koncepcja człowieka i społeczeństwa w myśli filozoficznej Juliana Ochrowicza*, Gdynia–Kraków 2018.
- Mikołajko M., *Kochankowie z zaświatów. Sukuby i inkuby a wiedza metapsychiczna w Polsce (1850–1939)* [w:] *Co kochamy. Polacy w poszukiwaniu wartości*, Łomża 2009.
- Mikołajko M., *Od prorocत्व i przepowiedni do „wzierstwa narodowego”. Wizje Polski u progu niepodległości* [w:] *Polska po latach niewoli*, Łomża 2018.
- Mikołajko M., *O pewnej próbie uzgodnienia metafizyki z techniką: przypadek zwierciadła* [w:] *Zwierciadło*, Wrocław 2009.
- Mikołajko M., *Peintres de l'âme*, „Konteksty” 2013, nr 3.
- Mikołajko M., *Podróż poza zmysły w kulturze okultystycznego przełomu* [w:] *Podróż i literatura: 1864–1914*, Warszawa 2008.
- Mikołajko M., *Polska – Duchem Narodów. O paidei Bractwa Odrodzenia Narodowego* [w:] *Poczucie narodowe, poczucie patriotyczne*, Łomża 2017.
- Mikołajko M., *Spirytyzm wystawiony*, „Twórczość” 2014, nr 11.
- Mikołajko M., *„Świątynie ducha” przeciw „pożodze materializmu”. Wizje zagłady i odrodzenia w polskim okultyzmie*

- przełomu XIX i XX wieku [w:] Czas Apokalipsy. Koniec dziejów w kulturze od późnego średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2012.
- Mikołajko M., *Teozofia alla polacca. Mesjanistyczny projekt odrodzenia narodu według Józefa Chobota [w:] Pod słońcem gnozy*, red. A. Chudzińska-Parkosadze, J. Prokopiuk, Poznań 2015.
- Mikołajko M., *The Approaches of 19th Century Polish Scholars Towards Spiritualism [w:] Western Esoteric Traditions. Polish Contributions*, Kraków 2015.
- Mikulski A., *Polska literatura psychopatyczna. Przyczynek do psychologii twórczości*, Lwów 1908.
- Miłosz C., *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: Dostojewski – nasz współczesny, Warszawa 2010.
- Młodnicki M., *Józef Świątkowski. Życie i twórczość fotograficzna [w:] Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004.
- Monroe J.W., *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, London 2008.
- Montyherth W., *Atlantyda i Agharta*, Warszawa 1935.
- Moore R.L., *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, New York 1977.
- Morawski K.M., Moszczyński W., *Co to jest masoneria*, Warszawa 1939.
- Mrowcewicz J., *W cieniu wirującego stolika, czyli Reymont niezapisany*, „Humanistyka XXI” 2011, nr 1.
- Mróz T., *Metafizyka – nieznana książka Wincentego Lutosławskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52.
- Mróz T., *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2004.
- Natale S., *Supernatural Entertainments. Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*, Bloomington 2016.
- Nicoullaud C., *L’initiation dans les sociétés secrètes. L’initiation maçonnique*, Perrin 1913.
- Niemojewski A., *Polskie niebo*, Warszawa 1924.
- Niemojewski A., *Sen faraona a obie konstelacje siedmiu wołów*, Warszawa 1917.

- Niemojewski A., *Tajemnice astrologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1913.
- Nitecki M., *Jak żyjemy po śmierci. Karty z psychologii zagrobowej*, Warszawa 1937.
- Nitecki M., *Telepatja a mistyka. Tajemnicze władze psychiczne, wybitne medja: Alexio, Piper; Ossowiecki*, Warszawa 1929.
- Nitecki M., *Zjawiska spirytystyczne w oświeceniu nauki i objawienia*, Warszawa 1920.
- Nizio K., *Mieczysław Stefan Geniusz w kręgu działaczy niepodległościowych i literatów*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1977, z. 13, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/plain-content?id=30851> [20.08.2019].
- Noel N.H., *The Queen of Goodness: Sikorzyna*, London 1977.
- Ochorowicz J., *De la Suggestion mentale*, Paris 1887.
- Ochorowicz J., *Duch i mózg. Studium psycho-fizjologiczne*, Warszawa 1872.
- Ochorowicz J., *Odczyty o magnetyzmie i hipnotyzmie miane w Warszawie w r. 1888 i 1889 na dochód Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, St. Petersburg 1890.
- Ochorowicz J., *O sugestji myślowej*, przeł. J. Dembowska-Duninowa, Kraków 1937.
- Ochorowicz J., *Psychologia i medycyna. Serya druga*, Warszawa 1917.
- Ochorowicz J., *Psychologia – pedagogika – etyka. Przyczynki do usiłowañ naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917.
- Ochorowicz J., *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1898.
- Ochorowicz J., *Z dziennika psychologa: wrażenia, uwagi i spostrzeżenia w ciągu dziesięciu lat spisane*, Warszawa 1876.
- Ochorowicz J., *Zjawiska medyumiczne*, t. 1–5, Warszawa [1913–1914].
- Okołowicz N., *Wspomnienia z seansów z Frankiem Kluskim*, Warszawa 1926.
- Olkusz K., „Eusapiada”, czyli mediumizm w krzywym zwierciadle satyry, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2012, vol. 30 (2), sectio FF.
- Olszakowski A.J., *Na pograniczu życia*, Kraków 1936.
- Opieliński J.N., *Ekskomunika na schizmatyków Konstytucji Apostolicae Sedis papieża Piusa IX* [w:] idem, *Komentarz do cenzur kościelnych po dziś dzień obowiązujących*, Poznań 1896.

- Ossendowski F.A., *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*, Warszawa 1925.
- Ossowiecki S., *Świat mego ducha i wizje przyszłości*, Łódź 1991.
- Ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami: wyjaśnienie fałszywych „Rewelacji Manu” i przerwanie pracy Ochowicza w *Rzeszy Ducha*, oprac. A. Podżorski, Cieszyn 1922.
- Owen A., *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*, Chicago 1989.
- Parot F., *Honorer l'incertain: la science positive du XIXe siècle enfante le spiritisme*, „Revue d'Histoire des Sciences” 2004, no. 57.
- Pasek Z., *Spirytyzm i ruch rozwoju duchowego* [w:] *Kościół i wspólnoty religijne Wisły*, red. R. Czyż, Z. Pasek, Wiśła 2008 (seria „Monografia Wisły”, t. 3).
- Patocka-Sigłowy U., *Prasa teozoficzna i wydawnictwa antropozoficzne w II RP* [w:] *Polskie tradycje ezoteryczne w latach 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antorpozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcńska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i Ciemność”).
- Patocka-Sigłowy U., Rzeczycka M., „*Wiedza Duchowa*” (1934): z dziejów przedwojennej prasy ezoterycznej, „*Zeszyty Prasoznawcze*” 2019, nr 3 (239), t. 62, s. 81–94.
- Pawlikowska-Jasnorzewska M., *Profil białej damy*, Warszawa 1930.
- Pelczar J.S., *Pius IX i Jego Pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX wieku*, t. 3, Przemyśl 1908.
- Pilchowa A., *Gdy duch się budzi*, Wiśła 1935.
- Pilchowa A., *Jasnowidzenie*, Wiśła 1935.
- Pilchowa A., *W niewoli żydowskiej. Wolno w Polsce jak kto chce! Słowo Prawdy do Narodu. Przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego*, Katowice 1922.
- Pilchowa A., *Życie na ziemi i w zaświecie czyli wędrówka dusz*, Katowice 1926.
- [Pilchowa A.], *Pamiętniki jasnowidzącej. Z wędrówki życiowej poprzez wieki*, Wiśła 1930.
- Piłsudska A., *Wspomnienia*, Londyn 1960.
- Pius IX, *Singulari Quadam*, 1856.
- Podgórska T., *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902–1914*, Lublin 1999.

- Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 11–12, oprac. S. Gall *et al.*, Warszawa 1907.
- Podręcznik do kartomancji czyli sztuka wróżenia z kart wyswiecona przez Esmaela*, przeł. Cheops [Czesław Czyński], Kraków 1889.
- Preiss F., *O zastosowaniu wiedzy duchowej w szkołach publicznych*, Cieszyn 1925.
- Preiss F., *Zasady nowoczesnej kalkulacji: podręcznik dla samouków i szkół przemysłowych*, Katowice 1927.
- Prenzel F.A., *12 typów ludzkich w astrologii. Ich charakter, talent i skłonności oraz zarysy losu: łatwy sposób stwierdzenia ascendentu bez obliczeń zapomocą uniwersalnego astrolabium*, Wisa 1934.
- Prenzel F.A., *Astrologia medyczna. Zwięzły podręcznik astro-medycyny: patologia, diagnoza, terapia. Jak rozpoznawać i leczyć choroby na podstawie naukowego horoskopu astrologicznego?*, Wisa 1932.
- Prenzel F.A., Gawlikowski P., *Jak obliczyć horoskop? Zwięzły podręcznik astronomii i matematyki astrologa*, Bydgoszcz 1934.
- Prewęcka K., *Mag. Stefan Ossowiecki*, Warszawa 2018.
- Prieur J., *Allan Kardec et son époque*, Monaco 2004.
- Prinke R., *Krótki zarys astrologii w Polsce* [w:] *Problemy astrologii*, red. W. Bońkowski *et al.*, Poznań 1980.
- Prokopiuk J., *Gnoza i ja – raz jeszcze* [w:] *Odcienie gnozy: wybór materiałów z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Koła Naukowego WolnoMISHliceli*, red. M. Piróg, Katowice 2007.
- Prus B., *Sen* [w:] *idem, Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1895.
- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.
- Przewóska M., *Polska i jej twierdze bytu. Skład zasad narodowej samowiedzy twórczej*, Katowice 1923.
- Przewóska-Helja M.C., *Mieczysław Geniusz. Dzieje żywota z lat wojny*, Warszawa 1937.
- Radziszewski S., *Wiedza tajemna*, Warszawa 1905.
- Ramacharaka J., *Nauka o oddychaniu według systemu Hindusów jako klucz fizycznego, umysłowego i duchowego rozwoju*, oprac. K. Chobot, Cieszyn 1921.
- Reynolds D.S., *Walt Whitman's America: A Cultural Biography*, New York 1995.

- Richet K., *Wiedza metapsychiczna. Według wykładu wygłoszonego 24 czerwca 1925 r. na Wydziale Medycznym w Paryżu*, przeł. J. Świtkowski, Katowice 1926.
- Rogosz-Walewska J., *Fiat Vihuntas Tua. Ubogi jestem w duchu. Poemat*, Warszawa 1939.
- Rogosz-Walewska J., *Na drodze*, Warszawa 1929.
- Rogosz-Walewska J., *Na szali słonecznej*, Warszawa 1930.
- Romanow M., *Duchowe skarby Puszczy Białowieskiej*, przedm. W. Kołodziej, Katowice 1925.
- Rösner J., *Spiritismus ve Slezsku. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku*, Radvance 1927.
- Roszkowski W., *Mesjanizm a masoneria okultystyczna w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 2.
- Roszkowski W., *Synarchiści Polski międzywojennej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 5–6.
- Rzeczycka M., *Wtajemniczenie. Ezoteryczna proza rosyjska końca XIX – początku XX wieku*, Gdańsk 2010.
- Rzeczycka M., Arciszewska-Tomczak K., *Z dziejów polskiej antropozofii [w:] Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 1: Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzecińska, Gdańsk 2019 (seria „Światło i ciemność”).
- Rzeczycka M., Sieradzan P., *Międzynarodowa afera z tajemną księgą w roli głównej (Warszawa–Naggar–Wisła–Asunción: 1936–1938) [w:] Magia ksiąg. Księgi magii. Księga jubileuszowa poświęcona profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska, U. Patocka-Sigłowy, Gdańsk 2017.
- Saint-Yves d’Alveydre A., *Misja Indyj w Europie. Misja Europy w Azji*, oprac. K. Chobot, Katowice 1921.
- Sankaraczarja, *Klejnot Mądrości Wschodu*, przeł. i oprac. J. Świtkowski, Katowice 1924.
- Sas-Zubrzycki J., *Bogoznawstwo Sławjan*, Katowice 1925.
- Sas-Zubrzycki J., *Sława*, Katowice 1924.
- Schuré E., *Ewolucja boska od Sfinksa do Chrystusa*, przeł. A. Leo-Rose, Warszawa 1926.
- Schuré E., *Ryszard Wagner, jego twórczość i ideały. Dramat muzyczny*, przeł. W. Jabłonowski, Warszawa 1904.

- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii: Rama, Kryszna, Hermes, Mojżesz, Orfeusz, Pytagoras, Platon, Chrystus*, przeł. R. Centnerszwerowa, Warszawa 1923.
- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemniczych dziejów religii: Rama, Kryszna, Hermes, Mojżesz, Platon, Jezus*, przeł. W. Nidecka, Warszawa 1911.
- Sciuto G., *Guide du spiritisme*, Paris 1991.
- Sedir P., *Kazanie na Górze*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1922.
- Sedir P., *Kilku przyjaciół Boga*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923.
- Sedir P., *Siedem ogrodów mistycznych*, Warszawa 1923.
- Semczuk P., *Magiczne dwudziestolecie*, Warszawa 2014.
- Si Ahmed D., *Comment penser le paranormal: psychanalyse des champs limites de la psyche*, Paris 2006.
- Sieradzki M., *Życie bez chorób*, Poznań 1993.
- Skarga B., *Julian Ochrowicz. Pozytywizm i okultyzm [w:] Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1975.
- Sodólski A., *Pracowałem u jasnovidza Ossowieckiego*, „Stolica” 1972, nr 53.
- Sołowianiuk P., *Jasnovidz w salonie, czyli spirytyzm i paranormalność w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2014.
- Spór o mesjanizm*, t. 1–2, red. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015–2017.
- Stachelski M., *Duchy czy nieznana siła?*, Warszawa 2013.
- Stala M., *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994.
- Starża-Dzierżbicki J., *Żywot Marszałka Piłsudskiego w gwiazdach zapisany*, Warszawa 1928.
- Statut Związku Orła Białego*, Warszawa 1932.
- Stead W.T., *Listy z zaświata*, przeł. J. Kreczyńska, Wisła 1932.
- Stefański L.E., *Wstęp [w:] J. Świtkowski, Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Kraków 1990.
- Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, t. 2, przeł., wstęp i koment. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004.
- Szczepański L., *Medjumizm współczesny i wielkie media polskie*, Kraków 1936.

- Szmurło P., *Sen, jego symbolika i nadświadomość*, Warszawa [1928].
- Szmurło P., *Świat nadmysłowy i metody jego badania*, Warszawa 1923.
- Szokalski W.F., *Fantazyjne objawy zmysłowe*, t. 1: *Sny, widzenia i przywidzenia*, Kraków 1861, t. 2: *Senne marzenia*, Kraków 1863.
- Szumski Z., *O pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka. Odczyt wygłoszony na zebraniu Towarzystwa Studjów Ezoterycznych*, Warszawa 1934.
- Szyller-Szkołnik C., *Astrologia, według niniejszego dzieła każdy bez wyjątku może zupełnie dokładnie określić charakter, główne wady i zalety, tak swoje, jak i innych osób; oprócz tego z łatwością może postawić horoskop dla siebie, który wskaże najszczęśliwszy miesiąc, dzień i dni miesiąca, numery loteryjne i. t. p.*, Warszawa 1924.
- Szyller-Szkołnik C., *Mnemonika (mistrzostwo pamięci). Podręcznik praktyczny*, Warszawa 1912.
- Szyller-Szkołnik C., *Najpewniejszy sposób poznania siebie i innych: krótki zarys chiromancji, fizjognomiki, frenologii, grafologii i astrologii*, Warszawa 1912.
- Szyller-Szkołnik C., *Nowa kabalistyczna astrologia*, Warszawa [ca 1920].
- Szyller-Szkołnik C., *Poznaj siebie i bliźnich. Podręcznik chiromancji, fizjognomiki, frenologii i astrologii*, Warszawa 1924.
- Świerzowska A., *Dlaczego Józef Świątkowski deprecjonuje hatha jogę? Obraz hatha jogi i jego źródła w poglądach polskiego jogina-ezoteryka [w:] Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerzowska, K.M. Hess, Kraków 2015.
- Świerzowska A., *Esoteric Influences in Wincenty Lutosławski's Programme of National Improvement. Prolegomena*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2015, nr 13: *Esoteric Studies, Polish Contributions*.
- Świerzowska A., *Joga w Polsce od końca XIX wieku do 1939 roku: konteksty ezoteryczne i interpretacje*, Kraków 2019.
- Świerzowska A., *Praktyka imaginacji w radża jodze nowoczesnej Józefa Świątkowskiego [w:] Imaginatio*, red. M. Rzeczycka,

- A. Świerzowska, I. Trzcńska, Gdańsk 2017 (seria „Światło i Ciemność”, t. 8).
- Świerzowska A., *Szukając wsparcia. Korespondencja Wincen-tego Lutosławskiego i Hirama Erastusa Butlera*, „Przegląd Religioznawczy” 2016, nr 1(259).
- Świtkowski J., *Kwiaty lotosu i kundalini a gruczoły dokrewne. Studium krytyczne*, Kraków 1937.
- Świtkowski J., *Magnetyzm żywotny (mesmeryzm) i jego właści-wości lecznicze*, Kraków 1936.
- Świtkowski J., *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów 1939.
- Świtkowski J., *Przedmowa* [w:] *Śankaraczarja. Klejnot mądrości Wschodu*, spolszczył i objaśnił J. Świtkowski, Katowice 1924.
- T.O. [Tomasz Ozimek], *Teologia i antyteologia*, Wisła 1936.
- The International Association for the Preservation of Spiritual-ist and Occult Periodicals, <http://www.iapsop.com/archive/materials/> [12.01.2019].
- The Origin and Growth of Plato's Logic With an Account of Plato's Style of the Chronology of his Writings*, London 1897.
- Tiryakian E., *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „Amer-ican Journal of Sociology” 1972, vol. 78, no. 3.
- Tomasiewicz J., *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej (1921–1935)*, Katowice 2012.
- Tomaszewski P., *Synarchizm w Polsce* [w:] *Encyklopedia „Bia-łych Plam”*, kom. nauk. H. Kiereś – przewodniczący et al., Radom 2006.
- Trentowski B., *Panteon Wiedzy Ludzkiej lub Pantologia, En-cyklopedya Wszech Nauk i Umiejętności, Propedeutyka Po-wszechna i Wielki Systemat Filozofii*, t. 3, Poznań 1881.
- Trzcńska I., Świerzowska A., *Illness Narratives in the Esoteric Vision of the World: Agnieszka Pilchowa's Views and Concepts*, „Religio: Revue pro religionistiku” 2018, vol. 26, issue 1.
- Tugan-Baranowski M.I., *Spoleczno-ekonomiczna istota koope-racji*, przeł. J. Hempel, M. Orsetti, Warszawa 1918.
- Turienzo S.A., *Révélation, raison et „philosophia perennis”*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 1980, vol. 64, no. 3.

- Ulkan A., Pawłowski A., *Astrologja: wtajemniczenie i porady dla każdego*, Toruń 1927.
- Wais K., *Dziwy hipnotyzmu*, Lwów 1922.
- Wais K., *Spirytyzm*, Lwów 1920.
- Wasylewski S., *Pod urokiem zaświatów*, Lwów, Poznań 1923.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Mi-ziński, Lublin 1994.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
- Węgierska A., *Franciszek Augustyn Prengel i „Pierwszy Polski Kalendarz Astrologiczny”*, „Bibliotekarz Kujawsko-Pomorski” 2014, nr 1.
- Wielogłowski W., *O poruszeniu i wróżbiarstwie stołów*, Kraków 1853.
- Wilczyński S., *Pod znakiem wodnika: sztuka spirytualistyczna w trzech aktach*, Katowice 1926.
- Witkiewicz S.I., *W małym dworku i Szewcy*, Kraków 1948.
- Witkowska H., *Elementarz obywatelski*, Warszawa 1920.
- Wiwekananda S., *Karma-Joga. Filozofia pracy i obowiązku*, oprac. wg oryg. hinduskiego K. Chobot, Katowice 1923.
- Włodarz B., *Kuchnia jarska*, Warszawa 1951.
- Włodarz B., *Prześciancie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933.
- Wojciechowski W., *Mesjanizm Polski: streszczenie odczytów wygłaszanych od 1917 r. przez W. Nałęcz-Wojciechowskiego w Samarze, Oremburgu, Omsku, Nowo-Mikołajewski, Tyfilisie, Baku, Taszkencie i innych miastach Azji Rosji a od 1923. w Polsce*, Katowice 1923.
- Wojciechowski W., *Wzierstwo narodowe: o teologii narodowej*, Katowice 1924.
- Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj. Wypisy*, Warszawa 1934.
- Wotowski S.A., *Czarny adept*, Warszawa [1928].
- Wotowski S.A., *Duchy i zjawy. Wykład popularny z dziedziny mediumizmu i badań psychicznych*, Warszawa 1924.
- Wotowski S.A., *Sekta djabła*, Warszawa [1930].
- Wotowski S.A., *Tajemnice masonerii i masonów: obrzędy, rytuały, wtajemniczenia, loże, kobiety masonki, masoneria a Żydzi, kult szatana, istotna treść masonerii i jej rola w życiu współczesnym w Polsce*, Warszawa 1926.

- Wotowski S.A., *Tajemnice życia i śmierci*, Warszawa [1924].
- Wotowski S.A., *Upiorny dom*, Warszawa [1936].
- Wotowski S.A., *Wielka księga cudów i tajemnic: czarna i biała magia, cudotwórcy, mistrzowie i adepci wiedzy tajemnej*, Warszawa 1928.
- Wójcicki B., *Diabeł. Szkic monografii okultystycznej*, Warszawa 1924.
- Wrzoł L., *Religia spirytyzmu*, Poznań 1934.
- Wybranowski K., *Dziedzictwo. Powieść*, Poznań 1931.
- Wysocka A. [Agnieszka Pilchowa], *Umarli mówią*, Wisła 1933.
- X.J.N. [prawdopodobnie ks. Jan Niedzielski], *Okultyzm* [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 29–30, oprac. S. Gall *et al.*, Warszawa 1913.
- Yates F.A., *The French Academies of the Sixteenth Century*, „Studies of the Warburg Institute” [London] 1947, vol. 15.
- Założenia ideologiczne Związku Orła Białego*, Warszawa 1932.
- Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1985.
- Zeszyty pedagogiczno-medyczne. Słownik pedagogów polskich i polskiej myśli pedagogicznej XIX I XX wieku*, red. M.J. Żmichrowska, M. Pluskota, Wałbrzych 2015, s. 62 (seria „Prace Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości”, t. 35).
- Ziemski P., *Spory wokół filozofii Juliana Ochrowicza*, „Nowa Krytyka” 1996, nr 7.
- Znamierowski J., *Wić głębinowa* [broszura opublikowana przez Jerzego Znamierowskiego poza oficjalnym obiegiem], Toruń 1957.
- Zori T., *Ukryta potęga muzyki*, Wisła 1933.
- Zwoliński A., *Spirytyzm – rozmowy z duchami*, [Brzesko 1995].
- Zych J., *Rzecz o duchach w Drugiej Rzeczypospolitej, czyli przewodnik po ruchu spirytystycznym oparty na rzetelnych źródłach*, Kraków 1999.
- Żeleński-Boy T., *Uroczy znachor* [w:] *idem, Znasz li ten kraj*, Gdańsk 2001.

PRASA Z EPOKI

- „Ateneum” 1889
„Banner of Light. The A Weekly Journal of Romance Literature and General Intelligence” 1857–1907
„Czas” 1853
„Dziennik Warszawski” 1853–1854
„Dziwy Życia. Dwutygodnik ilustrowany poświęcony badaniom mało znanych zjawisk przyrody z dziedziny psychologii (somniaambulizm, medjumizm, telepatya, jasnowidzenie, magnetyzm)” 1902–1907
„Eleusis. Czasopismo Elsów” 1907
„Feniks. Miesięcznik poświęcony zagadnieniom nowej epoki” 1937
„Gazeta Codzienna” 1853–1854
„Gazeta Warszawska” 1853, 1855, 1866
„Głos. Tygodnik literacko-społeczno-polityczny” 1892, 1902
„Hejnał: nad morzem życia ze szczytów prawd ducha i praw człowieka. Miesięcznik poświęcony wiedzy duchowej” 1929–1939
„Kraj” 1893–1894
„Kurier Metapsychiczny «Dziwy Życia»”, dodatek „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” 1929–1930, 1937
„Kurier Poznański” 1937
„Kurier Warszawski” 1853
„Lekarz Tybetański. Miesięcznik poświęcony szerzeniu zdrowia i zasad medycyny tybetańskiej” 1932–1936
„Logos. Wydawnictwo poświęcone idei mesyanistycznej polskiej” 1916–1918
„Lotos. Miesięcznik poświęcony rozwojowi i kulturze życia wewnętrznego oraz Przegląd Metapsychiczny” 1935–1939
„Messenger (The Messenger)” 1915
„Niebo Gwiazdziste. Aktualne czasopismo poświęcone kulturze astrologicznej” 1936–1939
„Niwa Polska. Tygodnik Polityczny Społeczny i Literacki” 1902
„Occult Review (The Occult Review). A Monthly Magazine Devoted to the Investigation of Supernormal Phenomena and the Study of Psychological Problems” 1905–1951

- „Odrodzenie. Miesięcznik poświęcony sprawom odrodzenia człowieka i badaniom zjawisk duchowych” 1921–1928
- „Omnibus” 1869
- „Pierwszy Polski Kalendarz Astrologiczny” 1929
- „Pochodnia. Miesięcznik, poświęcony zagadnieniom filozoficznym, religijnym i społecznym oraz literaturze i sztuce” 1919
- „Polski Kalendarz Astrologiczny i Efemerydy Astronomiczne” 1932, 1933
- „Polski Kalendarz Astrologiczny” 1930–1931, 1934–1935, 1938
- „Prawda” 1894
- „Przegląd Astrologiczny. Czasopismo dla wiedzy astrologicznej” 1928–1939
- „Przegląd Filozoficzny” 1936
- „Przegląd Metapsychiczny. Miesięcznik kronik Polskiego Towarzystwa Metapsychicznego i towarzystw pokrewnych” 1935
- „Przegląd Powszechny” 1929
- „Przegląd Poznański” 1853–1854, 1857
- „Przegląd Teozoficzny” 1921
- „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1867, 1902
- „Słoneczniki. Przegląd wiedzy pomijanej” 1932–1933
- „Synarchista” 1926–1939
- „Świat Ducha. Miesięcznik poświęcony zagadnieniom meta-psychologii, okultyzmu i rozwoju duchowego” 1934–1936
- „Świat Nadzmysłowy. Miesięcznik poświęcony wiedzy tajemnej” 1933
- „Świat Niewidzialny. Pismo poświęcone badaniom przejawów nadzmysłowych” 1924
- „Światło Zagrobowe. Dziennik spirytystyczny poświęcony badaniom psychologicznym” 1869–1870
- „Świt. Wiedza tajemna. Miesięcznik okultystyczno-literacki” 1926–1937
- „Teozofja (dawniej «Wyzwolenie»). Miesięcznik poświęcony pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej i brataniu ludzkości” 1919–1931
- „Tęcza” 1930
- „Theosophist (The Theosophist). A Monthly Journal Devoted to Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism: Em-

- bracing Mesmerism, Spiritualism, and other Secret Sciences”
1879–
- „Tygodnik Ilustrowany” 1893, 1917
- „Warszawski Dziennik Narodowy” 1937
- „Wędrowiec” 1892
- „Wiadomości Astrologiczno-Literackie” 1927–1928
- „Wiedza Duchowa” 1934
- „Wiedza Filozoficzna. Miesięcznik poświęcony materiałom Wiedzy syntetycznej i uprawie filozoficznej SŁOWA polskiego”
1921–1922
- „Wyzwolenie. Miesięcznik poświęcony badaniu tajemnych dziedzin duszy, reformie życia i pielęgnowaniu wyższej kultury duchowej ” 1919–1920
- „Zagadnienia Metapsychiczne. Czasopismo kwartalne poświęcone badaniom nadnormalnych objawów z duchowych i fizycznych dziedzin bytu” 1924–1929
- „Zdrój. Dwutygodnik poświęcony sztuce i kulturze umysłowej”
1917–1922
- „Życie” 1897
- „Вестник теософии. Религиозно-философско-научный журнал” 1908–1918
- „Изида. Журнал оккультных наук” 1909–1916
- „Оккультизм и Йога Оккультизм и Йога ” 1961–1964

SPIS ILUSTRACJI INICJALNYCH

- Fragment winiety czasopisma „Lotos” z 1935 r., z. 1, autor nieznany, domena publiczna, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/14140?id=14140> [20.09.2019] 7
- Próba stołu wędrującego*, ilustracja do książki Juliana Horaina, *Stoły wędrujące. Szkic pół-naukowy, pół-humorystyczny* (1853), autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/stoly-wedrujace-szkic-pol-naukowy-i-pol-humorystyczny,MTYxMzU3ODI/5/#info:metadata> [10.09.2019] . . . 38
- M. Geniusz, *Znaj siebie samego*, Kraków 1910, autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/znaj-siebie-samego,ODk3NjlyNzk/6/#info:metadata> [20.09.2019]. 118
- Fragment winiety czasopisma „Odrodzenie” 1921, nr 1, red. J. Chobot, autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/odrozenie-miesiecznik-poswiecony-sprawom-odrodzenia-czlowieka-i-badaniu-zjawisk,Njk3NjU3NDY/> [20.09.2019] . . . 133
- Pieczeń Stowarzyszenia Patriotyczno-Religijnego „Eleusis” założonego przez Wincentego Lutosławskiego, „Eleusis. Czasopismo Elsów” 1903, t. 1, domena publiczna, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=174883&from=publication> [20.09.2019] 144
- Symbol kwiatu lotosu umieszczany na okładkach publikacji Józefa Świątkowskiego (np. *idem, Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów–Wisła 1939), autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/okultyzm-i-magia-w-swietle-parapsychologii,MTM3MTIyMjQ/#info:metadata> [20.09.2019] 160
- Symbol umieszczany na okładkach publikacji Agnieszki Pilchowej (np. *eadem, Pamiętniki jasnowidzącej*, Wisła 1930), autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/pamietniki-jasnowidzacej-z-wedrowki-zyciowej-poprzez->

- wieki-poprzedzone-wstepem-o,Mjk2Mjc4Mjg/#info: metadata [20.09.2019]. 178
- A.F. Prengel, *Jak obliczyć horoskop? Zwięzy podręcznik astronomji i matematyki astronoma*, Bydgoszcz 1934, s. 22, autor nieznany, domena publiczna, <https://polona.pl/item/jak-obliczyc-horoskop-zwiezly-podrecznik-astro-nomji-i-matematyki-astrologa,Mjk2MjU2ODM/27/#info:metadata> [20.09.2019] 187
- Fragment strony tytułowej czasopisma „Wiedza Duchowa” 1934, nr 8, red. J. Hadyna, autor nieznany, domena publiczna, <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/15717/edition/13911> [20.09.2019] 197
- Symbol znajdujący się na publikacjach Związku Synarchicznego (np. *Związek Synarchiczny: statut i wytyczne programu*, Warszawa 1938), autor nieznany, domena publiczna, <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/docmetadata?id=27324&from=publication> [20.09.2019]. 206
- Okładka publikacji: B. Włodarz, *Przestańcie tworzyć sekty!*, Warszawa 1933. 231
- Fragment okładki publikacji L.M. Freytag, *U źródeł wiedzy i życia*, Warszawa 1936, s. 39, autor nieznany 254
- Fragment okładki czasopisma „Lotos” 1936, nr 3, autor nieznany, domena publiczna, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/14187?id=14187> [20.09.2019]. 267

INDEKS OSÓB

- A. 224, 225
 A.Dł. 57, 68
 A.P. zob. Pilchowa Agnieszka
 Abbas Abdul-Baha 290
 Abramowski Edward 95–99, 102, 113, 128
 Achtel Józef 71
 Adamowicz Bogusław 117
 Adamus-Matuszyńska Anna 41
 Agni P. zob. Pilchowa Agnieszka
 Agryppina Młodsza (Iulia Agrippina Minor) 45
 Ahmed Djohar Si 43
 Aleksander III Macedoński 50
 Aleksandra Romanowa 256
 Aleksandrowicz Julian 201, 205
 Alrutz Sydney 102
 Apoloniusz z Tiany 23
 Arciszewska-Tomczak Katarzyna 27, 129, 249
 Arct Michał 312
 Ardens St. 104, 106
 Artymiński E. 290
 Arundale George Sydney 202
 Arystoteles 19, 259
 Asiejew Aleksander 249, 252
 Asnyk Adam 274
 Assagioli Roberto 202, 308
 Atkinson William Walter (Jog, Yogi Ramacharaka) 126, 152, 153, 290, 291, 310
 Aubrée Marion 43
 Auleytner Waclaw 214, 220
 Ażetyc Ester 291
 B. 230
 Badior Maurycy (M.B.) 304
 Badmajeff Włodzimierz 269
 Bagiński Stefan 275
 Bailey Alice Ann 28, 202, 241, 244, 248, 286, 308
 Balfour Arthur 48
 Bancroft George 47
 Bandrowski Jerzy 117
 Bar Adam 304
 Baraduc Hippolyte F. 128
 Baraniecki P. 291
 Barbara Radziwiłłówna 46
 Barchwic Jan 212
 Bartuszek Iwona 179
 Bartyzel Jacek 207, 208
 Baudouin de Courtenay Jan 55
 Baumgarten Jerzy 275
 Beck Józef 193
 Bełcikowski Włodzimierz 112
 Benedykt IX (Teofilatto di Tuscullo) 46
 Benedykt XV (Giacomo della Chiesa) 94, 112, 114
 Benjamine Elbert (C.C. Zain) 291
 Bergé Christine 43
 Berwiński Ryszard 75
 Besant Annie 101, 158, 189, 204, 237, 244, 309
 Beverini Stefano 42
 Bharata 291
 Bielecki Jan 127
 Bilińska Olga 161, 275
 Bircher-Benner Maximilian 153

- Bloch Henryk 275
Bławatska Helena P. 21, 101,
129, 140, 158, 236, 244, 246,
262, 275, 291
Bochnig Stanisław (Wiktor Loga)
286, 312
Boehme Jakub 315
Bogdanowicz Stanisław 291
Bogusławski Stanisław 50, 69–71,
74
Bojomir-Mileski Wacław zob.
Mutermilch Wacław
Boksa Michał 162
Bolesław Chrobry 228
Bolesławita zob. Kraszewski Jó-
zef Ignacy
Boniecki Krzysztof 217
Bońkowski Witold 187, 188
Boruń Krzysztof 40, 178
Boruń M. 314
Boruń-Jagodzińska Katarzy-
na 178
Borya 223
Borys Aleksander 289
Borys K. 223
Borysiewicz Witold 180
Borzym Stanisław 96
Bouchet Christian 43
Bozzano Ernesto 275
Bożydar Wiktor 303
Bożyński Władysław 275
Böttcher Łucjan Emil 98, 99
Brackett Edward Augustus 275,
313
Brandler-Pracht Karl 310
Breowicz Wojciech (Wojciech
Byczek-Breowicz, Wojciech
Byczek) 275
Breszko-Breszkowski Miko-
łaj 304
Breyer Stanisław 108, 109, 276,
286, 291, 314, 316, 318
Bronikowska-Smolarska Hali-
na 276
Bronikowski Antoni 45
Brown Slater 44
Bryant William Cullen 47
Bryc J. 296
Brylla Dorota Izabella 183
Brzechffa Władysław (W.B.) 276
Buczkowski Żegota 276
Budda (właśc. Siddhartha Gauta-
ma) 165, 235
Bulanda Edmund 161
Butler Hiram Erastus 155–157,
159
Byczek Wojciech zob. Breowicz
Wojciech
Byczek-Breowicz Wojciech zob.
Breowicz Wojciech
Bystrzonowski Wojciech 46
C.C. Zain zob. Benjamine Elbert
Cagliostro Alessandro di 23
Cahagnet Louis Alphonse 47
Carpenter Edward 152, 153
Carpenter William Benjamin 53
Carrington Hereward 153, 291
Casanova Giacomo 23
Castellan Yvonne 43
Cegielski Tadeusz 214
Centnerszwerowa Róża 20, 21
Chajn Leon 205
Cheops zob. Czyński Czesław
Chevreuil Léon 276
Chlipalska Jadwiga 291

- Chłopicki Witold 15, 39, 83, 91, 92, 271
Chmielewski Konstanty 192
Chobot Józef (J.Ch) 39, 40, 133–145, 173, 176, 179, 181, 182, 188, 259, 276, 289–292, 295, 299, 300, 309, 310, 318
Chobot Karol 18, 184, 187, 188, 190–192, 208, 269, 270, 290–292, 310, 311
Chobotowa Kazimiera 135, 179, 276, 292, 310, 318
Chobotowie, rodzina 205
Chodkiewicz Kazimierz 10, 14, 29–31, 107, 161, 202, 240, 277, 286, 308, 312, 313, 318
Chojecki Artur 102
Chopin Fryderyk 82
Christien Chrystian 83
Chudzińska-Parkosadze Anna 41
Churamowicz Sabira 104, 105
Cieszkowska Zofia 303
Cieszkowski August 12, 140, 277
Colonna-Walewska Janina 313
Colonna-Walewska Józefa zob. Roosz-Walewska Józefa Alicja
Comte Auguste 81, 142
Conan Doyle Arthur 40, 49, 278, 299
Cooper James Fenimore 47
Cotvici-Ghilevici Tomira (Tomira Zori) 28, 200, 202, 277, 286, 308, 309, 312, 313
Crookes William 48, 74
Cuchet Guillaume 44
Cybulski Napoleon 84, 90
Czarnomski Jan 10, 286
Czech Józef 51, 52
Czech Józefa 51
Czech Maria 51
Czerbak Adam 113
Czernicka M. 298
Czernigiewicz Marta 106
Czeska-Mączyńska Maria 277
Czubryński Antoni 192
Czuj Jan 315
Czyński Czesław (Punar Bhava, Esmael, Cheops) 18, 41, 113, 232, 238, 243, 314–316
Czyrniański Emilian 51
Czyż Renata 179, 198
Ćwikliński Henryk 91
Danov Petro (Deunow, Donow) 277
Danecka Tatiana 162
Danek Wincenty 74
Darwin Karol 83
Davis Andrew Jackson 46, 157
Dawid Jan Władysław 90
Dee John 46
Delanne Gabriel 277
Dembowska-Duninowa Janina 199, 312
Denis Léon 277, 286, 292, 308, 310
Dewey John Hamlin 152
Dębicki Ludwik 63
Dębicki Władysław Michał 82, 92–94, 115
Dickson 105
Dingwall Eric John 101
Długopolski Alfred 278
Dmowski Roman (Kazimierz Wybranowski) 315
Doboszówna M. zob. Dynowska Wanda

- Dobroczyński Bartłomiej 88
 Dobrucki Gustaw 213
 Doerman Antoni 213
 Doktor Tadeusz 168
 Domańska Jadwiga 106, 278
 Domański Piotr 8
 Domżał Józef 278, 292
 Dowbór-Muśnicki Józef 209
 Drehsen Volker 11
 Dresser Horatio Willis 152
 Drewniak Franciszek 179, 198
 Drexler Amalia (Luna Drexler)
 128, 130
 Durst Sława 212
 Dybel Paweł 11
 Dynowska Wanda (Roszanówna, M.,
 Doboszówna, Rządówna, Uma-
 devi) 21, 202, 205, 243, 247
 Dziergowski Maksymilian 192
 Dziewulski J. 268

 E.S. 230
 Eaves Albert Osborne 152
 Eckener Hugon 96
 Eddington Arthur Stanley 29
 Edelman Nicole 44
 Efpe zob. Potocki Franciszek Salezy
 Einstein Albert 87, 263
 Ejsmont Franciszek (Lumir) 314
 Ellenberger Henri Frédéric 44
 Emerson Ralph Waldo 152
 Encausse Gérard (Papus) 17, 18,
 23, 127, 207, 208
 Esmael zob. Czyński Czesław
 Espero A. 24
 Evigny Rara (Mademoiselle Evi-
 gny) 106
 Ewers Hans Heinz 315

 Feldman Józef 84
 Felkin Harriot 155
 Felkin Robert William 155
 Ficino Marsilio 8, 21
 Field Arthur M. 8
 Fierich Edward 51
 Filipowski Bogdan 302
 Filon z Aleksandrii 16
 Fishbough William 46
 Flagg William J. 152
 Flammarion Camille 48, 107, 278
 Flint Valerie Irene J. 194
 Florkowa Maria (Jerzy Garuda) 145,
 200, 278, 287, 308, 312, 318
 Foady Said 159
 Foitik J. 275, 278, 279
 Fołta Władysław 292
 Fonseca Claudia 43
 Foss Heindel Augusta 278
 Foucault Michel 8
 Fox Kate (Catherine) 47
 Fox Margaret (Margaretta, Mag-
 gie) 47
 Fox, siostry 46, 47, 51
 Freytag Adam 255
 Freytag Lucjan Marian 254–266,
 314, 315
 Fronczek Janusz 103, 105
 Fryderyk II 23
 Frydman Maurycy (Mor) 202

 G.O. 224
 G.Ol. zob. Olechowski Gustaw
 Erazm
 G.S. 228, 229
 Gall Stanisław 18
 Garczyńska Janina 102
 Garrison William Lloyd 47

- Garuda Jerzy zob. Florkowa Maria
Gaszyński Stanisław 143, 213,
223–225,
Gauld Alan 43
Gautier Teofil 49
Gawalewicz Marian 82
Gawlikowski Piotr 195
Gawroński Andrzej 161
Gaze Thomas Henry (Harry) 152
Gąsiorowska Niuta 107
Géley Gustav 101, 310
Geniusz Mieczysław 14, 22,
118–132, 158, 159, 202, 213,
259, 316
Georgievitz-Weitzer Demeter
(G.W. Surya) 278
Gibier Paul 272
Glahn Frank 292
Gleic Alojzy Krzysztof 24, 25,
144, 169, 312
Gliński Kazimierz 95
Gładyszewicz Mateusz 65
Głóg J.H. 312
Gnatowski Jan (Jan Łada) 103,
112, 115
Gobron Gabriel 293
Goebbels Joseph 194
GOM zob. Mebes Grigorij Otto-
nowicz
Gombrowicz Witold (Zdzisław
Niewieski) 116, 117
Gomulicki Wiktor Teofil 95
Górska Leonia (Maryloon) 293,
310
Górski Artur 293
Göring Hermann 194
Gräb Wilhelm 11
Grabiński Stefan 116
Grams Gustaw 278
Grasshoff Carl Louis von (Max
Heindel) 279, 293
Gravier Alfons 102, 115, 302
Greeley Horace 47
Greulich Zygmunt 303
Groblewski Włodzimierz 148
Grochowska Irena 119, 120
Gromadzińska Malwina 91
Gromadziński Karol 91, 270
Grudnik Krzysztof 76
Grudziński H. 103
Grünewald Fritz 101
Grużewski Marian 269
Grzegorz VI (Giovanni dei Gra-
ziani) 46
Grzegorz VII (Hildebrand z So-
vany) 46
Grzybowski Przemysław 40
Grzymała-Siedlecki Adam 180
Guaita Stanislas de 23
Guibert Joseph Hippolyte 65
Gunnarsson Wereide Thorstein 102
Guzik Jan 103, 105
H.P. 229
Habdank Franciszek zob. Watra-
szewski Franciszek Ksawery
Hadot Pierre 8
Hadyna Aisza 197
Hadyna Andrzej 199
Hadyna Ewa (siostra Jana) 199
Hadyna Ewa z d. Broda 199
Hadyna Jan 14, 28, 31, 197–205,
231, 243, 273, 274, 279, 285,
287, 307, 309, 312, 318
Hadyna Jan, ojciec 199
Hadyna Jerzy 199

- Hadyna, rodzina 198
 Hadyna Stanisław 179, 185, 186,
 198–200, 202
 Halban Henryk 161
 Haldane Issberner 202
 Hall Dorota 196
 Halmer Damian 179
 Hamblin Henry Thomas 279
 Hammer Seweryn 45
 Hanegraaff Wouter J. 10–12, 17, 21
 Harris Thomas Lake 155, 157
 Hartmann Franz 87, 170, 279
 Harry zob. Gaze Thomas Henry
 Hass Ludwik 83, 207, 209, 214, 216
 Hausnerowa Stanisława (Iris 270),
 293, 310, 316
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13,
 217, 222
 Heindel Max zob. Grasshoff Carl
 Louis von
 Hempel Jan 316
 Heraklit z Efezu 259
 Herbert Jan 312
 Herer Michał 8
 Herodot z Halikarnasu 45
 Hertzbergowa Helena (Helena Ra-
 wicz) 303, 304
 Heryng Teodor 82, 90
 Hess Karolina Maria 168
 Hetman Grzegorz 254, 258, 263, 264
 Heuzé Paul 105
 Hitler Adolf 194
 Hlond August 113
 Hodgson Richard 85
 Hoene-Wroński Józef Maria 140,
 210, 217–220, 227, 240, 259,
 279, 298, 316
 Homer 45
 Horain Julian Florian 39, 53
 Horska-Szpyrkówna Maria 202,
 269, 282, 288
 Horzyca Wilam 202
 Hugo Victor 49
 Hulewicz Jerzy 270
 Idel Moshe 183
 Infeld Leopold 29
 Introvigne Massimo 42
 Iris zob. Hausnerowa Stanisława
 Istomilski Bożymir 310
 Iwańska Stanisława 270
 J.A.S. zob. Świtkowski Józef
 J.Ch. zob. Chobot Józef
 J.K. 230
 J.R. zob. Wójcicka Maria
 J.S. Korczyński zob. Pelczar Józef
 Sebastian
 J.Z. 95
 Jabłonowski Władysław 20
 Jachimowski Tadeusz 279
 Jacolliot Louis 15
 Jagodzińska M. 83
 Jagodziński Stanisław 83
 Jakubowski Adam Kacper 52,
 54–56, 63, 68
 Jakubowski Leopold 72
 Jamblich 16
 James William 157, 293
 Jankowski Józef (JOD) 10, 36,
 212, 308, 313, 315, 316
 Jankowski Wojciech 243, 285
 Janowski Kazimierz 314
 Januskiewicz Antoni 279
 Jarosławski Mieczysław 313
 Jaroszyński Władysław 102

- Jastrzębowski Janisław 293
Jaworski Wit 148
Jaxa-Bykowski Ludwik 102
Jeleński Szczepan 117
Jens James 29
Jeske-Choiński Teodor 76, 77
Jezus Chrystus 13, 140, 155, 158,
172, 184, 219, 220, 229, 241,
273
Jędrychowski Stefan 215
Jędrzejewicz Janusz 230
JOD zob. Jankowski Józef
Jog Ramacharaka zob. Atkinson
William Walter
Johanson Annie 279
Jordan Śliwiński Piotr 41, 67
Jung Carl Gustav 201
Junosza-Olszakowski Aleksan-
der 117

Kaczmarek Stefan 148
Kadłubiec Daniel 199
Kalabiński Wacław 213
Kaleta Jerzy 279
Kamieński Michał 201
Kant Immanuel 11, 16, 217
Kapuściński Józef 293
Kardec Allan (właśc. Rivail Hip-
polyte Léon Denizard) 47,
48, 78, 279, 310
Kareh Tager Djénane 43
Karma Rajnhard 314
Karwacki Leon 102
Kasprowicz Jan 161, 280
Kawalec Romuald 314
Kawczyński Maksymilian 316
Kazuro Stanisław 94
Kelley Edward 46

Kerr Howard 44
Keynes John Maynard 226
Kędzierski Kajetan 293
Kiereś Henryk 210
Kingsford Anna 293
Kircher Rafał 314
Kleczycki Mieczysław 192
Klimaszewski Wojciech 293
Klizowski Aleksander 248
Kluski Franek zob. Modrzejewski
Teofil
Kłys Stanisław 188
Kobierzycki Tadeusz 148
Kocięcki Bolesław 115
Koehler Zygmunt 192, 195, 280
Kołodziej Władysław 143, 196,
269, 294, 300, 310, 311
Konfucjusz 241
Konic (Konitz) Henryk 83
Konopnicka Maria 83, 132, 280,
294
Kopacki Andrzej 11
Korabiewicz Wacław 166
Korniłowicz Władysław 116, 142
Korotyński Wincenty 49
Korzeniowski Józef 71
Kosibowicz Edward 112
Kosma Medyceusz Starszy 8
Kossak Juliusz 104
Kossak-Szczucka Zofia 179, 182,
280
Kotarbiński Tadeusz 213
Kowalski Stefan 280, 308
Kozaczewska Janina (Pari-Banu
105
Kozerański Jerzy 142, 294
Kozielski Piotr 314
Kozłowski Władysław 90

- Koźmian Kajetan 52
 Krasieński Zygmunt 12, 124, 140, 280
 Krasnodębski Zdzisław 11
 Krasnow Piotr 304
 Kraszewski Józef Ignacy (Bolesławita) 71–74, 116
 Kraushar Aleksander 82
 Krawczyk Mikołaj 183
 Kreczyńska Janina 276, 277, 280, 286, 293, 294, 310, 312, 313
 Kretschmerowa Alicja 313
 Krishnamurti Jiddu 236, 237, 240
 Kristeller Paul Oskar 8
 Krobicki Kazimierz 312
 Krok Tomasz 213–215, 220
 Król A. 315
 Królikowski Ludwik 140
 Kryszna 235
 Kryżanowska Wiera 248, 249, 312, 315
 Krzywicki Ludwik 87–90
 Krzyżowski Janusz 185
 Kubiowski Jerzy 209, 210
 Kubisz Paweł 294
 Kuczewski Cyprian 119
 Kuczyński Stefan 51
 Kurczyński Jerzy 213, 214, 269
 Kurlotto Józef 181
 Kutz Tadeusz 270, 304, 313
 Küenzlen Gottfried 11
 Kwiatkowski Franciszek 112, 114
 Kwiatkowski Wincenty 264

 L. Art. 113
 Ladous Régis 42
 Laffon Martine 43
 Lange Antoni 96, 111
 Lange Geo 105
 Lantier Jacques 43
 Lao-Tse, Laozi 241
 Laplantine François 43
 Le Maléfan Pascal 43
 Lebedziński Piotr 35, 102, 103, 109
 Leo Alan (właśc. Allan William Frederick) 189
 Leo Bessie 189
 Leon XIII (Giacchino Pecci) 93, 94
 Leo-Rose Anna 21
 Leparski Antoni 213, 225
 Lesiowski Donat 294
 Leszczyński Edward 316
 Leszczyński Stanisław 83
 Levi Eliphas 157
 Lewinson Jerzy 303
 Libański Edmund 107
 Libelt Karol 140, 280
 Limanowski Mieczysław 9
 Lincoln Abraham 48
 Lipowski A. 24, 279
 Lisowski A. 316
 Liwski Wacław 238, 249
 Lodge Oliver 48, 85
 Loga Wiktor zob. Bochnig Stanisław
 Lombroso Cesare 48, 128
 Loti Piotr 313
 Lubomirski Stefan 102
 Lubrza Janusz Miłowit 287
 Lubina-Cipińska Danuta 199
 Lurmir zob. Ejsmont Franciszek
 Lutosławska Izabela 157
 Lutosławski Tadeusz 159
 Lutosławski Wincenty 125, 126, 131, 135, 138, 144–159, 167, 168, 191, 201, 211, 213, 233,

- 243–245, 252, 259, 280, 287,
300, 309
- Luys Jules Bernard 128
- Łada Jan zob. Gnatowski Jan
- Łagosz Zbigniew 41, 232
- Łapa Jan 226
- Łazor Jan 316
- Łączyńska Teresa 198
- Łęczynianka Kachna 294
- Łubieński Stefan 269
- Łukasiewicz Jan 102, 257
- Łysień Leszek 11
- M. zob. Dynowska Wanda
- M.B. zob. Badior Maurycy
- M.S.J. 221
- Macchiati Serafino 49
- Maciejewski Marian 269
- Mac-Lellan Alec 217
- Mademoiselle Evigny zob. Evig-
ny Rara
- Magiera Władysława 179
- Maginot Adèle 47
- Majewska Aleksandra 122
- Makuszyński Kornel 117
- Malicka Wiesława 280
- Małkowski Andrzej 138
- Maritain Jacques 142
- Marszcz Adam 294
- Maryloon zob. Górka Leonia
- Massalska Helena z d. Krüde-
ner 104
- Maszevska-Knappe Janina 304
- Matuszewski Ignacy 16–18, 82,
95, 314
- Maurice-Pierre Marie 294
- Mebes Grigorij Ottonowicz (GOM)
18, 184, 188
- Mendelejew Dmitrij 38, 180
- Méndez Bejarano Mario 44
- Mesmer Franz Anton 11, 23, 46
- Michelis Elizabeth de 152, 172
- Micherdziński Wiktor 198
- Miciński L. 83
- Miciński Tadeusz 95, 242
- Mickiewicz Adam 12, 140, 146,
280
- Mierzecka Janina 162
- Mieszko-Mieszkowski Roman
(Rom Romano) 106
- Mikołajczak Leon 213
- Mikołejko Anna 33, 38, 41, 78,
133
- Mikulski Antoni 146
- Mill John Stuart 81
- Milli R. St. 304
- Miłosz Czesław 13
- Mira W. zob. Wichlińska Mira
- Mirski Wiktor 275, 280
- Mitręga Paweł 309, 312
- Miziński Jan 11
- Młodnicki Marian 162, 164
- Moczulski Roman 287, 309
- Modrzejewski Teofil (Franek Klu-
ski) 104, 105, 107
- Moes-Oskargiełło Konstanty 83
- Mokrzycki Stefan 161, 162
- Monroe John Warne 42
- Montyherth M. 208
- Moore Robert Laurence 43
- Morawski Kazimierz Marian 315
- Moria 246, 247
- Morselli Enrico 48
- Moses Stainton 157

- Moszczyński Włodzimierz 315
 Mościcki Ignacy 193, 284
 Moyes Winifred 281
 Mrowcewicz Joanna 41
 Mróz Tomasz 145, 146
 Mucha Alfons 49
 Murphy Gardner 101
 Mussolini Benito 194, 221
 Mutermilch Wacław (Wacław Bojomir-Mileski) 269
 Münch Henryk Leopold 309
 Myers Frederick William Henry 48, 85

 Nacucchi Daniela 42
 Nadelwicz-Kremky Janusz 213, 225, 230, 269
 Nałęcz-Wojciechowski Władysław 294, 299, 311
 Napoleon I Bonaparte 50
 Natale Simone 42
 Nelkowski Teodor Julian 189
 Neron (Lucius Domitius Ahenobarbus) 45
 Neumann Wilhelm 101
 Newton Izaak 263
 Nicoullaud Charles 158
 Nidecka Władysława 20
 Niedzielski Jan (X.J.N.) 18
 Niemirska-Pliszczyńska Janina 45
 Niemojewski Andrzej 192, 315, 316
 Niewieski Zdzisław zob. Gombrowicz Witold
 Nitecki Marian 112, 113, 115
 Nizio Krystyna 119–121, 126, 127
 Noell Nell Halina 166

 Norwid Cyprian Kamil 118
 Nowak Henryk 289, 309
 Nowakowski Andrzej 294
 Nowakowski Stanisław 270
 Nowodworski Michał 65
 Noyes John Humphrey 155

 Obniski Marian 294
 Oboleńska Diana 22, 52, 135, 165, 211, 247
 Ochorowicz Julian 15, 16, 18, 38, 40–42, 48, 76–87, 89, 90, 92, 94–97, 99, 103, 105, 108, 175, 199, 201, 202, 287, 312, 314, 315
 Ogierman Mański Tomasz 200, 202
 Okołowicz Norbert 105, 270
 Olcott Henry Steel 304
 Olechowski Gustaw Erazm 221, 222, 224, 225, 227–229, 269
 Olkusz Ksenia 41
 Opieliński Jan Nepomucen 66
 Orsetti Maria Paulina 316
 Osiński Zbigniew 9
 Ossendowski Ferdynand Antoni 208
 Ossowiecki Stefan 14, 103, 105, 115, 178, 180, 181, 183–186, 197, 198,
 Ostoja Roman 294
 Ostrówka Andrzej 295
 Owen Alex 44
 Ozimek Tomasz (T.O.) 281, 313

 Pachnowski Stanisław 214
 Pajor Marian 212
 Palej Eugenia 304
 Palladino Eusapia 81–85, 87, 92

- Papłoński Jan 62
Paprocki Teodor 315
Papus zob. Encausse Gérard
Paracelsus (Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) 23, 46
Pari-Banu zob. Kozaczewska Janina
Parkhurst Quimby Phineas 152
Parmenides 259
Parot Françoise 44
Pasek Zbigniew 138, 179, 198
Patańdźali 171, 172
Pater Konstanty 295
Pater Wanda 295
Patocka-Sigłowy Urszula 24, 28, 165, 211, 247, 267, 307
Pawlikowska-Jasnorzewska Maria 117
Pawłowski Andrzej 190
Péladan Joséphin 23
Pelczar Józef Sebastian (J.S. Korczyński) 66, 316
Periander 45
Perzyński Włodzimierz 117
Petrasz Jan 143, 295
Pilch Jan 179, 181, 200, 273, 274
Pilchowa Agni zob. Pilchowa Agnieszka
Pilchowa Agnieszka (A.P., Agni P., Agni Pilchowa, A. Wysoczek) 14, 28, 142, 145, 159, 178–186, 197–200, 274, 281, 295, 311, 313, 318
Piłsudska Aleksandra z d. Szczerbińska 185, 213
Piłsudski Józef 48, 185, 192, 193, 213, 221
Piotrowski Władysław 213, 269
Piróg Mirosław 177
Pitagoras 53
Pius IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti) 65, 66
Pius X (Giuseppe Melchiorre Sarto) 94
Pius XI (Achille Ratti) 194
Plainemaison 47
Planck Max 29
Platon 8, 145, 149, 217, 235, 259
Plotyn 16, 265
Pluskota Magdalena 215
Podgórska Teresa 155
Podzorski Andrzej 295, 309, 311
Poe Edgar Alan 75
Poincaré Henri 29, 221
Pol Wincenty 295
Poletur Bronisław 304
Polończyk Eugeniusz 36, 281, 295, 298
Popielska Stanisława 103, 105
Porfiriusz 16
Potocki Franciszek Salezy (Efpe) 20
Potocki Jan 73
Powął-Grosicki Brunon (Grosicki Brunon) 270, 281
Preiss Franciszek 295, 311
Prel Carl du 272, 295, 314, 315
Prengel Antoni 188, 189
Prengel Balbina z d. Jäger-Adrian 188, 189
Prengel Franciszek Augustyn 30, 187–189, 191, 193–196, 269, 281, 287, 313
Prevoz-Woźniewski Zbigniew 192
Prewęcka Karolina 178

- Prieur Jean 44
 Prima Edward Józef 282
 Primo de Rivera Miguel 221
 Prinke Rafał 187, 189
 Prokopiuk Jerzy 41, 177
 Prus Bolesław (Aleksander Głowacki) 49, 82, 84, 94, 95
 Przebinda Grzegorz 210
 Przewóska Maria Czesława zob.
 Przewóska-Helja Maria Czesława
 Przewóska-Helja Maria Czesława 14, 119–121, 124, 127, 131, 132, 311, 315
 Przybylska Maria 103
 Przybyszewska Jadwiga 315
 Przybyszewski Stanisław 95, 96, 113
 Przysański Stanisław 53, 68
 Punar Bhava zob. Czyński Czesław
 Purinton Edward E. 153
 Pytlińska Laura 132

 Radwański Andrzej (Jędrzej) 52, 53, 68
 Radziszewski Stanisław 17
 Radziwiłł Antoni Henryk 73
 Radziwiłł Panie Kochanku (właśc. Karol Stanisław Radziwiłł) 146
 Radziwiłłowicz Rafał 102
 Rajchman Aleksander 83
 Rajchman Bronisław 82–84
 Rajczak Andrzej 71
 Rama Tirtha Swami 125
 Ramacharaka Yogi (Jog) zob. Atkinson William Walker
 Ramakrishna 244
 Randolph Paschal Beverly 155
 Rawicz 114
 Rawicz Helena zob. Hertzbergowa Helena
 Renisz Teodozy 282
 Rerich Mikołaj zob. Roerich Mikołaj
 Reutt Maria 128
 Reymont Władysław Stanisław 49, 94, 95
 Reynolds David S. 47
 Richet Charles 48, 74, 81, 85, 128, 184, 199, 295, 311
 Rittner Tadeusz 116
 Rivoli Józef 90
 Roerich Jelena (Helena Roerich, Rerich) 207, 211, 239, 246–249, 251
 Roerich Mikołaj (Mikołaj Roerich, Rerich) 207, 239, 246–249, 287
 Rogalski Leon 91
 Rogosz-Walewska Józefa Alicja 314, 315
 Romanow Metodiusz 311
 Rom Romano zob. Mieszko-Mieszkowski Roman
 Roszanówna zob. Dynowska Wanda
 Roszkowski Wojciech 209, 210, 212, 213, 225, 229
 Rouanet Francis 295
 Rösner Jan 181
 Rudnicki Ignacy 303
 Ruth Welma 104
 Rychter Aleksandra 128
 Rychter Józef 296
 Rychter Tadeusz 22, 128

- Rydz-Śmigły Edward 193, 230
Ryglewicz Józef 25, 287
Rzadkowski Wojciech 213
Rządówna zob. Dynowska Wanda
Rzecznowski Leon Józefat 90
Rzeczycka Monika 7, 27, 28, 127, 129, 172, 173, 177, 211, 213, 247–249, 256, 262, 268, 307
Rzewuski Henryk 299
Rzewuski Stefan 108
Rzymowski Wincenty 215
S.B. 169
Saint-Yves d'Alveydre Alexan-
dre 9, 207, 208, 217, 310
Sardou Victorien 49
Sas-Zubrzycki Jan 143, 191, 296, 311
Schermann Rafał 106, 305
Schopenhauer Artur 16
Schrenck-Notzinger Albert von 48, 101
Schrepfer Johann Georg 23
Schrödinger Erwin 29
Schultze Karol Fryderyk 195
Schuré Édouard 20–22, 244
Schwalbe F. 193
Sciuto Giovanni 43
Sédir Paul (właśc. Le Loup Yvon) 127, 236, 244, 296, 315, 316
Ségard Charles 85
Semczuk Przemysław 40
Semenenko Piotr 63–65, 67, 68
Seton J. 27
Sękowski Antoni 192
Sidgwick Henry 85
Siemieński Lucjan Hipolit 45
Siemiradzki Henryk 49, 81, 82
Sienkiewicz Henryk 118
Sieradzan Przemysław 211, 213, 243, 247, 256
Sieradzki Makary 232, 253
Sikorski Władysław 193, 214
Sikorzyzna Waleria 166
Skarga Barbara 42
Skąpski Wojciech 296
Skorkowski Alfons 65
Skrzypek Marian 46
Sławikowski Antoni 51
Słowacki Juliusz 12, 13, 27, 140, 146, 186, 282, 296
Smólski Stanisław 135
Sobański T.A. 296
Sobczyński Stefan 301
Sobolewski B. 252
Sobolewski F. 226
Sobota Adam 162
Sodólski A. 184
Sokołowski Tadeusz 103, 115
Sokrates 259
Sołowianiuk Paulina 40, 178, 181
Sołowjow Władimir 210
St. Germain 23
Stabrowski Kazimierz 131
Stachelski Marcin 41
Stachniuk Jan 143
Stackhouse Thomas 207
Stala Marian 96
Staniewicz Z. 282
Starynkiewicz Sokrates 82
Starża-Dzierżbicki Jan 104, 189, 190, 192, 193, 282, 296
Staszewski Henryk 296
Stead William T. 313
Stebbins Genevieve 152, 153
Stefański Lech Emfazy 164

- Steiner Rudolf 27, 128–131, 140, 142, 157, 172–174, 237, 240, 244, 259
- Sternklar Leon 314
- Steuco Agostino 21
- Stołyhwo Kazimierz 102
- Strzałkowski Wiesław 303
- Sudowski D. 296
- Sudre René 101
- Surya G.W. zob. Georgievitz-Weitzer Demeter
- Swedenborg Emanuel 11, 23, 46
- Swetoniusz (Gaius Suetonius Tranquillus) 45
- Swirszczewski Jędrzej 296
- Swoboda Sylwester 296
- Sykstus V (Felice Peretti di Montalti) 67
- Szczepeński Ludwik 34, 40, 104, 111
- Szczerbińska Aleksandra zob. Piłsudska Aleksandra
- Szembart W. 83
- Szumurło Prosper 19, 35, 100, 103, 104, 107, 270, 302, 304
- Szokalski Wiktor Feliks 58, 77
- Szpyrkówna Maria zob. Horską-Szpyrkówna Maria
- Szumski Zygmunt 25, 296
- Szuter Roman 282
- Szyller Leopold 271
- Szyller-Szkolnik Chaim (Szer Szkołnik) 104, 106, 196, 302, 304, 305, 313
- Szymeczek Józef 127
- Szymonikowa E. 220, 228
- Śankaraćarja 170, 311
- Śledziwski Piotr 115
- Średnicka Eugenia 297
- Świątkowski R. 297
- Świda Marian 186
- Świerzowska Agata 22, 33, 118, 125–127, 144, 150, 151, 156, 160, 167, 168, 172, 179, 213, 232, 244, 245, 247
- Święcicki Julian Adolf 82
- Świętochowski Aleksander 76
- Świt zob. Świtkowski Józef
- Świtkowska Antonina z d. Kubik 164
- Świtkowski Józef (J.A.S., Świt) 25, 26, 31, 107, 110, 111, 144, 160–176, 199–201, 232, 247, 288, 297, 298, 309, 311, 312, 318
- T.O. zob. Ozimek Tomasz
- Taillandier René 47
- Tanagras Angelos 107
- Tarczyński Rudolf 282
- Tarło-Mazińska Stefania z d. Lewandowska 209
- Tarło-Maziński Władysław 209
- Tarło-Maziński Zygmunt Włodzimierz 206, 207, 209–221, 224, 229, 230, 243, 247, 250, 270, 282
- Tarnawski Apolinary 131
- Tatarówna Stefania 288
- Tiryakian Edward 11
- Tissot James 49
- Tohelles 187, 188, 297
- Tołstoj Lew 282, 297
- Tomasiewicz Jarosław 121, 212, 243
- Tomasz z Kempis 293

- Tomaszewski Patryk 210, 212, 213, 225
 Tomczyk Stanisława 105
 Tomkowicz Stanisław 52
 Towiański Andrzej 12, 135, 140, 282
 Towpik Józef 297
 Trebor Bolesław 297, 299
 Trentowski Bronisław 58–62, 68, 87, 140, 283
 Triglia 297
 Trippin Ludwik Tassylion 50
 Trojanowski Stefan 283, 302
 Trzaskowska Irena (Irena Trzaskowska-Wołyńnianka, Irena Trzaskowska z Łucka) 297, 298
 Trzcińska Izabela 7, 28, 30, 127, 168, 172, 178, 179, 187, 197, 262, 268, 313
 Tuber 17
 Tugan-Baranowski Michał Iwanowicz 316
 Turowski Szczesny 268
 Twardowski Jan (właśc. Laurentius Dhur) 46
 Twardowski Kazimierz 161
 Tyborowski Ludwik 214, 215
 Tysiąkiewicz Adam 232
 Ulkan Alfred 190
 Umadevi zob. Dynowska Wanda
 Unrug Jadwiga zob. Witkiewicz Jadwiga
 Uszaków Walery 298
 Valabregue Albin 298
 Vett Carl Christian 102
 Viereck George 309
 Vivekananda Swami (Wiwekananda Swami) 152, 171, 172, 244, 246, 298, 311
 Vogt Bolesław 83
 W. 84
 W.B. zob. Brzechffa Władysław
 Wagner Józef Bogdan 120
 Wagnerówna Wanda 120
 Wais Kazimierz 112–114
 Walderowicz Władysław 83
 Walicki Andrzej 218
 Wallace Alfred Russel 48
 Walter Robert 211, 231–233, 245, 248–253, 256
 Wardęski H. 305
 Wasilewski Mieczysław 270
 Wasylewski Stanisław 40, 51
 Watraszewski Franciszek Ksawery (Fr. Habdank) 34, 82, 298, 311
 Wawrzynowicz Andrzej 12
 Weber Max 11
 Wermiński Feliks 315
 Weyel Brigit 11
 Węgierski Kajetan 73
 Węglerska Aleksandra 188
 Wężyk Franciszek 52
 Whiting Lilian 152
 Wichlińska Mira (Mira W.) 104
 Wielogłowski Walery 62, 63, 68
 Wieser Johann 66
 Wilbik Mieczysław 213, 223
 Wilczewski Wojciech Albert 83
 Wilczyński Stanisław 311
 Willis Parker Nathaniel 47
 Wilusz Adam 298

- Winiarska Gizela 106
 Witkacy zob. Witkiewicz Stanisław Ignacy
 Witkiewicz Jadwiga z d. Unrug 104
 Witkiewicz Stanisław Ignacy (Witkacy) 49, 104, 116, 257
 Witkowska Helena 29, 202, 288, 312, 316
 Witwicki Władysław 102, 103, 108
 Wiwekananda Swami zob. Vivekananda Swami
 Władysław IV 255
 Włodarz Błażej 10, 26, 32, 35, 145, 211, 213, 231–239, 242–253, 312, 315, 316
 Wojciechowski Waław 298, 302
 Wojtanowicz Zygmunt 298
 Woroniecki Jacek 115, 116, 142
 Wotowski Stanisław Antoni 23, 40, 109, 117, 305, 313, 314
 Wójcicki Bolesław 301, 305, 313
 Wóycicka Maria (J.R.) 283, 313
 Wróbel 180, 181
 Wrześniowski Władysław 82
 Wrzoł Ludwik 112
 Wybranowski Kazimierz zob. Dmowski Roman
 Wyczałko K. zob. Wyczałkowski Kazimierz
 Wyczałkowski Kazimierz (K. Wyczałko) 305
 Wysoccy, rodzina 181
 Wysocka A. zob. Pilchowa Agnieszka
 Wypiański Stanisław 285
 Yates Frances Amelia 8
 Yogananda 244
 Yogi Ramacharaka zob. Atkinson William Walter
 Z.Gr. 49, 50
 Zabłocki Władysław (Żwirlicz) 106
 Zaborowski Robert 148
 Zajączkowska Helena 161
 Zamoyski Władysław 120, 121, 132
 Zaratustra 235, 241
 Zawadzki Kazimierz 132
 Zbiegniewska Izabela 75
 Zborowski Stanisław (Staś) 103, 107
 Zegadłowicz Emil 270
 Ziemski Janusz 288
 Ziemski Piotr 42
 Znamierowski Jerzy 32, 231, 238–243, 247, 268
 Zöllner Johann Karl Friedrich 48, 74
 Zori Tomira zob. Cotvici-Ghilevici Tomira
 Zwoliński Andrzej 40
 Zych Jolanta 40
 Zys Adam 298
 Żak Łucjan 192
 Żakowicz Aleksander 162
 Żeleński-Boy Tadeusz 146
 Żmichrowska Maria Jolanta 215
 Żwirlicz zob. Zabłocki Władysław
 X.J.N. zob. Niedzielski Jan

O AUTORACH

Anna Mikolejko, *profesor emeritus* w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, prowadzi badania w zakresie socjologii kultury, antropologii i historii idei. Jej zainteresowania naukowe obejmują kulturę polską, zwłaszcza religijną i parareligijną, w tym tradycje ezoteryczne XIX i XX w. Autorka ponad 200 publikacji, m.in. *Tradycja i nowe drogi wiary. Obrazy religijności polskiej w latach 1918–1939* (2001), *From a Grotesque to a Vision: Spiritualism in Polish Imagination from 1853 till 1939* (2017), *Julian Ochorowicz wobec prawd nieznanych* (2018). W latach 2016–2019 kierowała sekcją badawczą „Polski spirytyzm i mediumizm” Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW w projekcie „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 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 naukowe 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).

Przemysław Sieradzan, politolog, adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego, tłumacz literatury politologicznej i ezoterycznej. Jego zainteresowania badawcze obejmują m.in. problematykę z zakresu procesów politycznych na obszarze postradzieckim, zależności między etnicznością, polityką teorii, doktrynami geopolitycznymi a niekonwencjonalną myślą filozoficzną, religijną i polityczną, a także relacje między ezoteryką a polityką. Jest autorem m.in. artykułów: *Nikołaj Roerich – poszukiwacz Shambhali* (2013); *W poszukiwaniach wielkiej syntezy: ezoteryczne i geopolityczne aspekty azjatyckich ekspedycji Nikołaja Roericha* (2014); *Gnoza w ruchach neopogańskich* (2015). W latach 2016–2019 był członkiem zespołu badawczego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW w projekcie „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” Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW w projekcie „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Jarosław Tomaszewicz, profesor Uniwersytetu Śląskiego, historyk i politolog. Jego badania naukowe obejmują historię i myśl polityczną ruchów radykalnych oraz zagadnienia przemocy politycznej. Autor licznych monografii i artykułów, m.in. *Zło w imię dobra. Zjawisko przemocy w polityce* (2009), *Naprawa czy zniszczenie demokracji? Tendencje autorytarne i profaszystowskie w polskiej myśli politycznej 1921–1935* (2012), *Po dwakroć niepokorni. Szkice z dziejów polskiej lewicy patriotycznej* (2014), *Narodowcy – narodowi radykałowie – narodowi socjaliści* (2019). W latach 2016–2019 ekspert w zespole badawczym Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Izabela Trzcńska, 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” Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW w projekcie „Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939” (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Renata Wieczorek, doktor habilitowana filozofii, specjalizująca się w zagadnieniach i dociekaniach epistemologicznych. Autorka monografii *Transcendentne stany poznawcze. Wybrane odmiany i ich status epistemiczny* (2018) oraz licznych artykułów z dziedziny filozofii i epistemologii, a także kilkunastu artykułów poświęconych ezoterycznym aspektom kultury. W latach 2016–2019 była członkiem interdyscyplinarnego zespołu badawczego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW w projekcie „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. Rze-
czycka, *Sofiologia Władimira Solowjowa i jej dziedzictwo*, s. 17–54;
M. Rzezycka, *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. Rze-
czycka, *Alchemia „Tworzonej legendy” Fiodora Sologuba*, s. 111–123;
I. Fijałkowska-Janiak, *Максимилиан Волошин как масонский
нумателъ*, s. 124–150; E. Biernat, *Wielki Mag. Motywy wolnomular-
skie w twórczości Michaiła Kuzmina*, s. 151–172.

Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku,
red. E. Biernat, M. Rzezycka, Gdańsk 2006, 184 ss.
(„Światło i Ciemność”, t. 2)

E. Biernat, M. Rzezycka, *Słowo wstępne*, s. 7; T. Kopats, *Му-
зыка начала XX века в поисках духовного обновления. Александр
Скрябин*, s. 9–35; Z. Krasnopolaska-Wesner, *Ezoteryzm w malarstwie
rosyjskim początku XX wieku*, s. 36–49; E. Biernat, *Symboliści rosyj-
scy i Rudolf Steiner*, s. 50–69; D. Oboleńska, *Посланник космоса.
Мотив Архангела Михаила в романе Андрея Белого „Крещеный
Китаец”*, s. 70–88; J. Ormińska, *Михаил Чехов – антропософ.
Письма Виктору Громову*, s. 89–112; M. Rzezycka, *Okultysta Piotr
Uspienski i jego opowieść „Кинематограма (не для кинематографа)”*,
s. 113–135; K. Arciszewska, *Niebo i piekło w dramacie „Три зару”
Pimiena Karpowa*, 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 Brodzkiego*, 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 „Kephalaia”*, 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. Czepulkowski, *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. Trzcień-
ska, *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. Świerzowska, Gdańsk 2019

A. Świerzowska, 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. Świerzowska, *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. Świerzowska, *Mieczysław Geniusz: His Quest for the Spirit of the Nation and the Synthesis of Esoteric Philosophy*, s. 82–95; I. Trzcińska, *The Mythology of Agnieszka Pilchowa*, s. 96–116; I. Trzcińska, *Wanda Dynowska in the Testimonies of Other Female Theosophists*, s. 117–137; D. Oboleńska, M. 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.

