

**EZOTERYZM**  
W ZACHODNIEJ KULTURZE

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II  
WYDZIAŁ FILOZOFII

RELIGIJNOŚĆ

2

ALTERNATYWNA



# EZOTERYZM W ZACHODNIEJ KULTURZE

---

Redakcja naukowa  
Robert T. Ptaszek, Diana Sobieraj

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2013

Recenzent

ks. prof. dr hab. Marian Rusecki

Opracowanie redakcyjne  
Leon Formela

Opracowanie komputerowe  
Ewa Karaś

Projekt okładki i stron tytułowych  
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2013

ISBN 978-83-7702-666-3

Wydawnictwo KUL  
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)  
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa  
elpil  
ul. Artyleryjska 11  
08-110 Siedlce  
e-mail: [info@elpil.com.pl](mailto:info@elpil.com.pl)

# Spis treści

Wstęp .....	7
-------------	---

## Część I: *Ezoteryzm: pojęcie i sposoby podejścia*

<b>Aleksander Posacki SJ</b> (Akademia Ignatianum w Krakowie) Ezoteryzm – współczesne idee, inspiracje interdyscyplinarne, perspektywy badawcze .....	15
<b>Ks. Andrzej Zwoliński</b> (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) Przesąd jako forma ezoteryzmu .....	33
<b>Henryk Kieres</b> (Katolicki Uniwersytet Lubelski) Gnoza w teorii sztuki .....	47
<b>Ks. Janusz Bujak</b> (Uniwersytet Szczeciński) Próba oceny zjawiska ezoteryzmu w świetle teologii chrześcijańskiej .....	61

## Część II: *Formy obecności*

<b>Bogumiła Truchlińska</b> (Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej) Irracjonalizm w kulturze filozoficznej dwudziestolecia .....	79
<b>Vlara Maldjieva</b> (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) Język ezoteryzmu a ezoteryczny język. Konsekwencje etyki ezoterycznej w języku współczesnych ruchów religijnych .....	95
<b>Imelda Chłodna</b> (Katolicki Uniwersytet Lubelski) Wychowanie ku pełnemu człowiekowi? Antropozoficzna nauka o wychowaniu Rudolfa Steinera .....	111
<b>Michał Rozmysł</b> (Katolicki Uniwersytet Lubelski) Wróżbiarstwo. Zakres podmiotowy oraz typologizacja przedmiotowa technik przepowiadania przyszłości .....	127
<b>Mariusz Gajewski SJ</b> (Jezuickie Centrum Edukacji w Nowym Sączu) Niewidzialne promieniowanie – rzecz o związku radiestezji z okultyzmem, New Age i ezoteryzmem .....	137

Część III: *Ezoteryzm w religii i duchowości*

<b>Michał Łuczyński</b> (Uniwersytet Jagielloński)	
Wątki ezoteryczne w tradycyjnych wierzeniach słowiańskich (na materiale słownictwa mitologicznego) . . . . .	155
<b>Justyna Krocak</b> (Uniwersytet Zielonogórski)	
Ezoteryzm chrześcijański w duchowości prawosławnej – wybrane zagadnienia filozoficzno-teologiczne . . . . .	163
<b>Andrzej Wańka</b> (Uniwersytet Szczeciński)	
Uruchamianie pośrednictw. Channeling, spirytyzm, mediumizm w ich relacji do świata ponadzmysłowego . . . . .	177
<b>Anna Nowakowska</b>	
Elementy ezoteryzmu w sztuce New Age . . . . .	193
<b>Ireneusz Kamiński</b> (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)	
„Przebóstwienie” kontra transformacja człowieka w „boską samoświadomość”. Soteriologia głównych nurtów chrześcijańskich a ezoteryczne samozbawienie w New Age . . . . .	213
<b>Noty o autorach</b> . . . . .	249

## Wstęp

Pragnienie bycia kimś wyjątkowym jest tak stare jak człowiek. Jest zatem z pewnością starsze niż chrześcijaństwo i zbudowana na jego fundamencie zachodnia kultura. Jedną z ważniejszych dróg realizacji tego pragnienia stanowi poszukiwanie wiedzy ezoterycznej (to znaczy dostępnej tylko dla wybranych). Ezoteryzm (którego nazwa pochodzi od greckiego *esōterikós* – „wewnętrzny”, „zamknięty”) jest tak pociągający, bo dzieli ludzi na dwie zbiorowości (dwa kręgi). W skład pierwszej, zwykle nielicznej, wchodzi wybrani, to znaczy godni dostępu do tajemnicy. Natomiast druga grupa (krąg zewnętrzny) nie posiada dostępu do dającej zbawienie wiedzy. To zróżnicowanie sprawia, że przedstawiciele kręgu wewnętrznego mogą uznać się za elitę, zaspokajając w ten sposób wspomniane pragnienie<sup>1</sup>.

Nic zatem dziwnego, że różne idee i praktyki ezoteryczne występują także w chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Chrześcijaństwo, mimo że pod wieloma względami jest religią wyjątkową, tylko w niewielkim stopniu ograniczyło jego rozwój. Warto poświęcić kilka zdań, aby nieco dokładniej przedstawić tę kwestię.

Na wyjątkowość chrześcijaństwa składa się kilka elementów. Zaliczyć do nich trzeba przede wszystkim samą osobę Jezusa Chrystusa, który nie tylko twierdził, że jest Synem Boga, lecz uwiarygadniał te niezwykle aspiracje spektakularnymi cudami. Także nauka, którą głosił, wywołała prawdziwy przewrót w umysłach ówczesnych ludzi. Zawierała bowiem wiele zupełnie nowych, a ponadto odmiennych od powszechnie akceptowanych, idei. Wymieńmy tylko przykładowo niektóre z nich: uznanie Boga za Ojca kochającego i pragnącego zbawienia każdego człowieka<sup>2</sup>, przekonanie, że człowiek jest stworzony na obraz Boga oraz wielokrotnie podkreślana wolność, równość i godność wszystkich ludzi.

Mimo tej wyjątkowości, głoszona przez Chrystusa i jego uczniów Ewangelia była dosyć prosta – „streszczała się w trzech pojęciach [...] poznanie, prawo, zapowiedź, mia-

---

<sup>1</sup> Aby podkreślić różnicę między wybranymi a resztą społeczności, wejście do grona wtajemniczonych związane jest zwykle ze skomplikowaną procedurą inicjacyjną.

<sup>2</sup> „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. *Ewangelia św. Jana* 3,16.

nowicie Poznanie Boga, prawo moralne, zapowiedź życia wiecznego”<sup>3</sup>. To zrozumiałe, bo jej cel stanowiło wskazanie drogi, która miała zaprowadzić człowieka do Boga i dać mu życie wieczne w „niebie” – to znaczy w stanie najwyższego i ostatecznego szczęścia. Między innymi z tego powodu Ewangelia nie zawierała jakichkolwiek bezpośrednich odniesień do filozofii. Gdy zatem chrześcijaństwo zaczęło niezwykle dynamicznie rozwijać się na terenie Cesarstwa Rzymskiego, gdzie świat postrzegano przez pryzmat pojęć wypracowanych przez filozofię grecką, podjęte zostały próby wyrażenia nauk Chrystusa w języku tej filozofii. Autorzy niektórych z takich prób, świadomi elitarnego charakteru wiedzy filozoficznej (*episteme*), także objawioną przez Syna Bożego mądrość chrześcijańską (*gnosis*) uznali za skierowaną przede wszystkim do wąskiego grona wybranych. W ten sposób narodził się gnostycyzm chrześcijański, który swój rozkwit przeżywał w II wieku.

Gnostycyzm w okresie kształtowania się chrześcijaństwa odgrywał znaczącą rolę. We wprowadzeniu do książki Gillesa Quispela czytamy: „Gnoza [...] wzięwszy pod uwagę treść obecnych w niej przekonań i wierzeń, mogła uchodzić za teologię w II i III wieku; co więcej jej zwolennicy widzieli w niej właśnie głębszy czy też wyższy stopień refleksji nad wiarą, a samych siebie uważali za doskonalszych chrześcijan od tych, którzy pozostawali wierni nauczaniu Kościoła. Było to możliwe z tej racji, że i chrześcijanie, i gnostycy posługiwali się podobnymi terminami, pokrewnym sposobem myślenia, odwoływali się do tego samego *Pisma Świętego*, dociekali sensu i wartości tych samych tajemnic Chrystusa i Kościoła, sakramentów i życia chrześcijańskiego. Dla wielu chrześcijan ta «głębsza» wiara, czyli gnoza, opromieniona tajemniczością prywatnych objawień, ascetyzmem, a zwłaszcza wynosząca ponad tłum zwykłych chrześcijan, mogła być równie pociągająca, jak dzisiaj są niektóre mądrości Wschodu, medytacja transcendentalna czy ogólnie «nowe religie»”<sup>4</sup>.

Od czasów pierwszych chrześcijańskich gnostyków ezoteryzm stanowi nieodłączny składnik europejskiej kultury. O tym, jak znaczący był wpływ gnostycyzmu na zachodnią kulturę pisze między innymi znany polski badacz tej problematyki – Wincenty Myszor: „gnostycyzm odbił się echem w wiekach późniejszych, choć być może nie zawsze w bezpośredniej zależności. Do gnostyków jednak należy zaliczyć manichejczyków, pryscylian, paulicjan, bogomiłów, katarów, wyznawców popularnego panteizmu w XVI i XVII w., niektórych masonów oraz wyznawców współczesnych «kościół gnostyckich»”<sup>5</sup>.

Choć zatem przez stulecia chrześcijaństwo kształtowało kulturę Zachodu, to ezoteryzm był w niej także stale obecny. Uczeni badający tę problematykę chętnie posługują się metaforą cienia, aby opisać relacje między ortodoksyjnym chrześcijaństwem a gnostycyzmem (czy szerzej ezoteryzmem). Robi tak między innymi jeden z wybitniejszych współczesnych badaczy gnozy, Kurt Rudolph. Pisze on – jak sądzę z pewną przesadą: „gnoza jak cień towarzyszyła Kościołowi nigdy nie mógł nad nią całkowicie zapanować, bo

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983, s. 173.

<sup>4</sup> *Od wydawcy polskiego*, w: G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 7-8.

<sup>5</sup> W. Myszor, *Wprowadzenie* do: G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 12.



zbyt wielki był wpływ, który wywarła nań myśl gnostyków; dzięki swej wspólnej historii gnoza i Kościół pozostawali dwojgiem – wrogiem – rodzeństwa”<sup>6</sup>.

Wydawać by się mogło, że we współczesnej kulturze Zachodu ezoteryzm powinien zniknąć lub ulec marginalizacji. Wszak dziś na jej obszarze rozwinęła się cywilizacja techniczna przyjmująca zupełnie odmienną od religijnej hierarchię wartości oraz wskazująca skończone, to znaczy ograniczone wyłącznie do ziemskiej perspektywy, cele ludzkiego życia. W rezultacie coraz więcej ludzi bardziej niż o stan swojej duszy troszczy się o zdrowy wygląd i sprawność fizyczną, zaś szczęście utożsamia z doznawaniem przyjemności.

Tymczasem mimo ekspansji nauki i techniki, a także będących skutkiem tego zjawiska przemian kulturowych, ezoteryzm we współczesnej zachodniej kulturze ma się bardzo dobrze. Nie tylko nie zanikł, ale znacząco rozbudował i zmodyfikował swoje formy, stając się jej istotnym składnikiem. Stało się tak, bo cywilizacja techniczna przesadnie akcentuje znaczenie sfery materialnej i nie poświęca należytej uwagi duchowym potrzebom człowieka. Musi on zatem samodzielnie szukać sposobów ich zaspokojenia. Wcześniej zazwyczaj znajdował je w religii chrześcijańskiej, jednak obecnie zachwiana została zachowywana przez wieki równowaga między chrześcijaństwem a ezoteryzmem. Zaburzenia te powstały, bo w Europie od czasów Oświecenia rozwija się dynamicznie nurt myślenia antyreligijnego. Traktowanie religii jako sfery emocji i przesądów, wymysłu niewolników, „opium ludu” oraz wiele podobnych teorii, funkcjonujących w ciągu trzech ostatnich stuleci w kulturze europejskiej, sprawiło, że spore grono osób zaczęło poszukiwać innych dróg swojego duchowego rozwoju.

Dyskredytacja celów, wartości i norm postępowania, których dostarczała ludziom religia chrześcijańska, spowodowało, że dziś różne formy ezoteryzmu przenikają niemal wszystkie sfery ludzkiego życia. Sytuację tę w bardzo obrazowy sposób przedstawił Pablo Capanna: „Sekularyzacja Zachodu nie była ani nie mogła być ostatnim etapem: kiedy cykl dobiegł końca, znowu odrastają korzenie starego pogaństwa i magia jednoczy się z techniką. Przecież żyjemy w epoce, w której komputerów używa się do stawiania horoskopów, a astronauta noszą amulety”<sup>7</sup>.

Współczesny renesans ezoteryzmu to główna przyczyna powstania tej monografii. Składa się ona z trzech części. Pierwsza nosi tytuł *Ezoteryzm: pojęcie i sposoby podejścia*. Jest ona szczególnie ważna, ponieważ pojęcie „ezoteryzm” z racji swojej niedookreśloności i wieloznaczności bywa różnorodnie definiowane. Aby umożliwić podjęcie wieloaspektowej dyskusji na ten temat, w pracy przyjmujemy szerokie rozumienie ezoteryzmu, zgodne z tym, które prezentuje Wouter J. Hanegraaff, redaktor naczelny *Dictionary of*

<sup>6</sup> K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 321-322. Na trwałość związków między gnozą a chrześcijaństwem wskazywał także Gilles Quispel. Jego zdaniem „gnoza pełniła wobec chrześcijaństwa funkcję kompensacyjną. Jest ona [...] cieniem, od którego nie można się uwolnić, a który wciąż wskazuje na drażliwe braki w przepowiadaniu Kościoła i bolesne niedostatki w życiu chrześcijan” (G. Quispel, *Gnoza*, s. 105-106).

<sup>7</sup> P. Capanna, *Od sekularyzacji do neopogaństwa*, w: *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1995, s. 169.

*Gnosis & Western Esotericism*. Jego zdaniem, w czasach nowożytnych i współczesnych do ezoteryzmu zaliczyć można takie zjawiska, jak: renesansowy hermetyzm, bazująca na platonizmie „filozofię okultystyczną”, astrologię, magię, alchemię, kabałę, teozofię, okultyzm, a także niektóre nurty duchowości XIX i XX wieku oraz pewne elementy tworzące doktrynę ruchu New Age.

Przyjęcie tak szerokiego zakresu nazwy „ezoteryzm” zmusza do podjęcia próby rozstrzygnięcia sporu, czy ezoteryzm powinien być traktowany jako forma religijności czy raczej duchowości. Aby wstępnie uporządkować i wyjaśnić tę problematykę, w pierwszej części książki oddaliśmy głos najbardziej znanym w Polsce badaczom ezoteryzmu. Otwiera ją tekst, w którym Aleksander Posacki SJ wyjaśnia, czym jest ezoteryzm, do jakich idei się odwołuje i w jaki sposób może być owocnie badany. Andrzej Zwoliński omawia przesąd – będący dziś najbardziej powszechną formą przejawiania się ezoteryzmu, a Henryk Kiereś pokazuje, jak gnoza i ezoteryzm przejawiają się w sztuce. Część tę kończy tekst, w którym Janusz Bujak przedstawia historię ezoteryzmu i najbardziej znaczące kulturowe formy jego funkcjonowania. W tekście znajdziemy też wiele użytecznych typologii i rozróżnień, które pozwalają poszczególne formy ezoteryzmu lepiej opisać, scharakteryzować i zrozumieć.

Druga część monografii prezentuje kulturowe uwarunkowania i przejawy ezoteryzmu. Rozpoczyna ją tekst, w którym Bogumiła Truchlińska opisuje oddziaływanie irracjonalizmu filozoficznego na rozwój ezoteryzmu w dwudziestolecie międzywojennym. Viara Maldjewa na przykładach zaczerpniętych z tekstów współczesnych nauczycieli duchowości prezentuje specyfikę języka ezoterycznego oraz sposoby jego wykorzystywania do tworzenia doktryn współczesnych ruchów religijnych. Imelda Chłodna omawia antropozoficzne idee Rudolfa Steinera, będące źródłem jego alternatywnej koncepcji pedagogiki. Pedagogika ta stanowi podstawę funkcjonowania działających współcześnie „szkół waldorfskich”. Z kolei Michał Rozmyśl podejmuje próbę zsyntetyzowania wiadomości na temat wróżbiarstwa. W swoim tekście dokonuje charakterystyki zjawisk przepowiadania przyszłości oraz typologii technik wróżbiarskich. Natomiast Mariusz Gajewski omawia koncepcje światopoglądowe zawarte w literaturze radiestezyjnej, a także ukazuje ezoteryczno-okultystyczne konteksty praktyk radiestetów.

W części trzeciej omawiane są formy, w jakich ezoteryzm obecny jest w sferze religii i duchowości. Michał Łuczyński na podstawie analizy występującego w językach słowiańskich słownictwa związanego ze sferą tradycyjnych wierzeń pokazuje, że wątki ezoteryczne obecne były już w tradycyjnych wierzeniach słowiańskich. Z kolei Justyna Krocak omawia wątki ezoteryczne w dawnej i współczesnej duchowości prawosławnej. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje dokonana przez autorkę interpretacja hezychazmu Grzegorza Palamasa. Natomiast Andrzej Wańka w swoim tekście wyjaśnia, na czym polegają ezoteryczne praktyki nawiązywania relacji ze światem ponadmysłowym, takie jak: spirytyzm, mediumizm czy współczesna forma tych praktyk, jaką jest channeling. Kończące tę część książki teksty Anny Nowakowskiej i Ireneusza Kamińskiego prezentują wątki ezoteryczne obecne w duchowości ruchu New Age i inspirowanej nią sztuce.

Redaktorzy tomu zdają sobie sprawę, że mimo zgromadzenia tak licznego grona specjalistów z różnych dziedzin, tytułowa problematyka nie mogła zostać zaprezentowana w całościowy (ani tym bardziej wyczerpujący) sposób. Ezoteryzm, co dobrze pokazują zwłaszcza teksty zebrane w pierwszej części książki, jest bowiem zagadnieniem tak obszernym i wielowątkowym, że wiele jego przejawów w zachodniej kulturze nadal czeka na prezentację. Możemy jedynie żywić nadzieję, że książka ta zachęci uczonych zajmujących się dociekaniem nad przeszłością i teraźniejszością zachodniej kultury do dalszych badań i publikacji na ten ważny i interesujący temat.

Robert T. Ptaszek



Część I

## EZOTERYZM: POJĘCIE I SPOSOBY PODEJŚCIA



# Ezoteryzm – współczesne idee, inspiracje interdyscyplinarne, perspektywy badawcze

## 1. Szeroka perspektywa metodologiczna i dyscyplina badawcza

Szerokie, socjologiczne rozumienie ezoteryzmu zaprezentował Wouter J. Hanegraaff, czołowy badacz tego tematu (z pozycji sojologii religii, czego nie należy przeceniać), a jednocześnie redaktor naczelnny *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*<sup>1</sup>. Jego zdaniem, w czasach nowożytnych i współczesnych do ezoteryzmu zaliczyć można takie zjawiska, jak: renesansowy hermetyzm, bazującą na platonizmie „filozofię okultystyczną”, astrologię, magię, alchemię, kabałę, teozofię, okultyzm, a także niektóre nurty duchowości XIX i XX wieku oraz pewne elementy tworzące doktrynę ruchu New Age<sup>2</sup>. Tak obszerna tematyka pozwala ująć różne interpretacje tego tematu. I słusznie. Ezoteryzm zawiera bowiem aspekty teoretyczne i praktyczne. Tu powstaje przestrzeń metodologiczna także dla definicji okultyzmu i relacji tego pojęcia do ezoteryzmu, który coraz częściej jest badany na uniwersytetach i coraz częściej występuje w podręcznikach filozofii<sup>3</sup>.

Aby odpowiedzieć na te pytania, należałoby jednak wykroczyć poza socjologię czy opisowy empiryzm, który zresztą często zawiera w ukryciu interpretacje światopoglądowe i filozoficzne. Natomiast sam ezoteryzm to szerokie pojęcie i realne zjawisko, które zawiera – samo w sobie – wiele idei filozoficznych i teologicznych. Nie jest to więc pojęcie czy zjawisko marginalne, ale dotyczące kultury wysokiej i podstawowych problemów człowieka, zarówno poznawczych, jak i egzystencjalnych. Pojęcie ezoteryzmu zawiera w sobie światopoglądy: obraz Boga, człowieka i świata. Zawiera więc odniesienia nie tylko

---

<sup>1</sup> Por. Ed. W. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston 2006.

<sup>2</sup> Por. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism In the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Köln 1996.

<sup>3</sup> Por. A. Faivre, *Lesoterismo*, Carnago 1992.

do filozofii czy teologii, ale także do nauk empirycznych, których granice kompetencji poznawczych powinny być właściwie zinterpretowane<sup>4</sup>.

Wydaje się, że w nieredukcyjnych badaniach nad ezoteryzmem pojawia się metodologiczny priorytet *filozofii*, w tym szczególnie *metodologii nauk* (epistemologii) oraz *historii idei* (w tym uniwersalnych „meta-idei”, leżących u podstaw ezoteryzmu, jak fatalizm, monizm, panteizm czy holizm). Stąd nie można oddać tego tematu wyłącznie naukom empirycznym, które mają tu swoje ważne miejsce. Pod warunkiem jednak, że zachowają granice własnych kompetencji, nie popadając w „ideologizację” nauki. Może się ona przejawiać w postaci jawnego czy ukrytego dogmatycznego materializmu, będącego zwykle formą kryptoreligijnej *deifikacji* materii/energii i jej rzekomo nieskończonych możliwości.

Chodzi tu szczególnie o religioznawstwo oraz pokrewne dyscypliny naukowe, jak socjologia religii i kultury oraz psychologia, szczególnie psychologia religii. Antropologia filozoficzna i teologiczna nie pozwalają jednak, by owe metody empiryczne, często naznaczone znamieniem materializmu, zawłaszczyły jednostronnie i redukcyjnie temat ezoteryzmu i pokrewnego mu okultyzmu. Aby uratować te przestrzenie przez materializmem i relatywizmem, potrzebna jest religiofilozofia (prof. Z. Zdybicka) oraz teologia religii, a także inne nieredukcyjne i otwarte formy teorii religii.

## 2. Problem określenia ezoteryzmu – różne opinie

Istnieje wiele określeń ezoteryzmu, nawet w obszarze badań naukowych<sup>5</sup>. Pojawiają się też sprzeczne opinie na temat tego, czy ezoteryzm powinien być traktowany jako forma religijności czy raczej duchowości. Czy chodzi o formy zewnętrzne, czy bardziej o wewnętrzną kategorię doświadczenia. To samo pytanie dotyczy ściśle związanej z ezoteryzmem kategorii inicjacji. Pojawia się w tym kontekście problem relacji ezoteryzmu czy okultyzmu do mistyki (która jest pokrewna duchowości), pojawiający się również w przypadku kabały. Inny temat to ezoteryzm i okultyzm w relacji do neopogaństwa czy satanizmu (te dwie ostatnie parareligine koncepcje same w sobie wymagają porównania). Interesujące są różnice pomiędzy satanizmem a lucyferyzmem, jak też związki obydwu nurtów duchowych z ideologią gnozy<sup>6</sup>.

We wspomnianym dziele Hanegraaffa już w samym tytule zestawia się gnozę z ezoteryzmem. Pojawia się słuszne pytanie – podjęte przez wielu badaczy – w jaki sposób i w jakiej mierze gnoza czy „myślenie gnostyczne” konstituuje ezoteryzm. Jaka jest różnica

<sup>4</sup> A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.

<sup>5</sup> Por. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.

<sup>6</sup> Por. A. Posacki, *Ezoteryzm*, s. 175 n.



pomiędzy gnozą i neognozą? Jaki jest stosunek gnozy do magii, które, jak się wydaje, są ze sobą ściśle związane. Jaki jest naprawdę stosunek religii do magii (różnica między nimi jest zamazywana przez wielu religioznawców)? W końcu należy opisywać i podkreślać różnicę pomiędzy wiarą (różną od religii w jej socjologicznym opisie) a magią?

Filozoficzna i teologiczna analiza i ocena gnozy oraz magii daje nam nowe światło. Tym bardziej że dostrzegamy wyraźnie gnostycko-magiczny rys „nowej duchowości” (tak jak wcześniej New Age czy Next Age), co zasadniczo jest niedoceniane, a ma wielkie znaczenie ideologiczne, również w stosunku do chrześcijaństwa. Jest jednocześnie przyczyną zwodzenia chrześcijan, zakonów, kierowników domów rekolekcyjnych<sup>7</sup>. W kontekście katolickim ważne są badawcze postulaty watykańskich dokumentów o sektach – ciągle otwarte i niezbadane<sup>8</sup>. W tym także ruch New Age w jego aspektach filozoficznych i teologicznych, a nie tylko socjologiczno-historycznych<sup>9</sup>.

W aspekcie teologicznym warto zbadać w złożonej ideologii New Age elementy wyciszone lub nieznane, tym bardziej że często są one niebezpieczne – jak np. *inicjacja lucyferyczna* czy kryptosatanizm – arbitralnie wykluczone przez niektórych badaczy<sup>10</sup>. Interesująca jest w tym kontekście różnica pomiędzy dokumentem Episkopatu irlandzkiego na temat New Age a dokumentem watykańskim (*inicjacja lucyferyczna*, wpływ teozofii i masonerii, czego nie ma w dokumencie watykańskim na temat New Age, który bardziej jest nastawiony na dialog, niż na analizę teologiczną, która uwzględniałaby obronę wiary)<sup>11</sup>.

### 3. Wybrane propozycje badawcze ezoteryzmu w kontekście polskim

Istnieje ogromna ilość tematów związanych z ezoteryzmem, które należałoby przebadać w kontekście polskiej kultury, aby otworzyć nowe horyzonty badawcze, często o charakterze interdyscyplinarnym. Z konieczności ograniczę się jedynie do wybranych tematów.

<sup>7</sup> Por. A. Posacki, *Tendencje ezoteryczno-gnostyckie w duchowości katolickiej*, „Duchowość w Polsce” 12(2010), s. 52-63.

<sup>8</sup> Por. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L' Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5/79, 1986.

<sup>9</sup> Por. R.T. Ptaszek, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008; A. Posacki, *Antropologia New Age: kilka chrześcijańskich obiekcji*, w: *New Age – nowe oświecenie?*, red. A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 165-207.

<sup>10</sup> Por. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997.

<sup>11</sup> Por. Dokument Watykański „*Jezus Chrystus dawcą wody żywej*” – *chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003; The Irish Theological Commission, *A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Dublin 1994.

### 3.1. Inicjacja w kulturze

Ze względu na znaczenie w tradycji ezoterycznej tematu inicjacji i związanej z nią sfery symbolicznej ważne są takie dziedziny, jak symbolologia, nieredukcyjna hermeneutyka, doświadczenie egzystencjalne. Istotne jest tu znaczenie woli, wyobraźni i intuicji (są to władze antropologiczne, które wcześniej zostały w historii kultury zachodniej zmarginalizowane), ale też rozeznawanie duchowe – tematy interdyscyplinarne. W tym kontekście wprowadziłem pojęcie *inicjacji* i *kontrinicjacji*, aby zróżnicować te pojęcia na poziomie aksjologicznym<sup>12</sup>.

Niewystarczające jest bowiem pojęcie inicjacji proponowane przez M. Eliadego (propagowane także w Polsce, gdzie przetłumaczono prawie wszystkie dzieła Eliadego), gdyż często nie ma ono charakteru neutralnego (naukowego). W tym ujęciu jednostronnie każdy rodzaj inicjacji traktowany jest jako dobry czy właściwy człowiekowi, zamazując kryteria aksjologiczne.

Paradygmat Junga/Eliadego w interpretacji zjawisk religijnych ma rys monistyczny czy monodualistyczny, co wskazuje na ukrytą interpretację metafizyczną, gdzie wcale nie pomija się aksjologii, ale swoiście ją interpretuje (dualizm nieanagonistyczny, *monodualizm*, niwelujące moralny problem dobra i zła)<sup>13</sup>.

### 3.2. Znaczenie ezoteryzmu w filozofii

Chodzi tu szczególnie o wewnętrzny (ideowy) związek ezoteryzmu z filozofią idealistyczną, szczególnie platonizmem i neoplatonizmem (teurgia). Interesujące jest w tym kontekście przesłedzenie „myślenia teurgicznego” w filozofii, estetyce czy w rozmaitych teoriach sztuki. Ważne jest też przesłedzenie wpływu mistyki czy gnozy na idealizm niemiecki (gnoza Schellinga i spirytyzm, gnoza Hegla). W tym kontekście należy badać wpływ gnozy na kulturę (E. Voegelin)<sup>14</sup>.

### 3.3. Alchemia i hermetyzm jako ezoteryczne tradycje intelektualno-duchowe

Alchemia nie jest tylko pre-nauką (jak to jest jednostronnie podane w *Encyklopedii katolickiej*, KUL), ale soteriologiczną tradycją duchową o charakterze gnostyckim. Alchemia symboliczna to także część rytuału „wolnomularskiej podróży”, symbolizująca między innymi ascezę prowadzącą do masonskiej *gnosis* – wiedzy dla wtajemniczonych. Alchemiczną literaturę poddał badaniom twórca psychologii analitycznej, Carl Gustav

<sup>12</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012, s. 10-12.

<sup>13</sup> Por. A. Posacki, *Ezoteryzm*, s. 40 n.

<sup>14</sup> Por. A. Posacki, *Antropologia gnozy*, w: *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 547-568.

Jung. W ich wyniku średniowieczne nauki alchemików zinterpretował jako symboliczne opisy psychicznego procesu przemiany, analogicznego do indywidualizacji, która dla Junga jest też formą ezoterycznej inicjacji. Reakcje i substancje chemiczne odpowiadają nieświadomym treściom i zachodzącym w psychice procesom<sup>15</sup>.

Znaczący jest w tym kontekście fakt, że pierwszy tom powieści o Harrym Potterze nazywał się *Harry Potter i Kamień Filozoficzny*, gdzie pojęcie Kamienia Filozoficznego odnosi się bezpośrednio do alchemicznej inicjacji, wykorzystanej także przez inicjacje wolnomularskie.

### 3.4. Literatura ezoteryczna i jej znaczenie w kulturze

Ezoteryzm i pokrewny mu okultyzm wpływa dziś powszechnie (w skali światowej) na literaturę. Istnieje też udowodniony wpływ literatury ezoteryczno-okultystycznej na realne ezoteryczne organizacje oraz okultystyczno-satanistyczne sekty.

Najbardziej poczytni autorzy na świecie, tacy jak J. K. Rowling, P. Coelho, S. Meyer oraz D. Brown, w milionowych nakładach propagują ideologię ezoteryczną i okultystyczną, począwszy od najmłodszych czytelników. Wiele z dzieł tych autorów miało już swoją wersję filmową. Już 5-letnie dziecko, nieumiejące jeszcze czytać, dowiaduje się, że ich ulubieniec Harry Potter miał 4 nauczycieli obrony przed czarną magią. Dowiaduje się o istnieniu *czarnej magii*, która należy do historii ezoteryzmu, okultyzmu, ale też satanizmu, i jest czymś innym niż bajkowa magia metaforyczna, abstrahująca od wszelkiej magii historycznej czy realistycznej poprzez stylizację literacką. Należy w tym kontekście odróżnić magiczną wyobraźnię od realistycznej magii<sup>16</sup>. Jest to ważny metodologiczny problem, lekceważony często przez kulturoznawców i literaturoznawców, nierzadko na bazie uprzednich założeń światopoglądowych, niemających nic wspólnego z nauką.

Jest to okazja, by przyrzeć się wpływowi ezoteryzmu i okultyzmu, które występowały wcześniej w literaturze światowej, w tym także polskiej i hispanoamerykańskiej („realizm magiczny”)<sup>17</sup>. Należy ocenić wpływ tych światopoglądów oraz autorów, często praktykujących osobiście okultyzm, jak W. Reymont czy B. Prus.

### 3.5. Wpływ religii orientalnych na zachodni ezoteryzm i okultyzm

Wpływ wielkich światowych religii, takich jak hinduizm i buddyzm, na wolnomularstwo, teozofię, antropozofię i New Age jest niekwestionowany. Są to uproszczone

<sup>15</sup> Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Alchemia> [12 września 2012].

<sup>16</sup> Por. A. Posacki, *Harry Potter i okultyzm*, Gdańsk 2006.

<sup>17</sup> Por. T. Pindel, *Zjawy, szaleństwo i śmierć. Fantastyka i realizm magiczny w literaturze hispanoamerykańskiej*, Kraków 2004.

i zniekształcone formy tych wielkich tradycji, będące ich zafałszowaniem i posługujące się ich autotytem<sup>18</sup>. Dobrym przykładem może być uproszczona joga jako *sidhi joga* – odrzucana w klasycznej jodze jako propagująca „myślenie magiczne” – występująca w spirytystycznej koncepcji Transcendentalnej Medytacji (TM)<sup>19</sup>.

Generalnie należy uświadomić ludziom, że religie Wschodu bardziej niż tradycja judeochrześcijańska tolerują magię i spirytyzm. Posiadają swoją ciemną stronę. Mamy na Zachodzie do czynienia z *orientalnym okultyzmem*, który ma niewiele wspólnego z religiami Wschodu, choć posługuje się podobną terminologią o zmienionym znaczeniu, której laik nie jest w stanie rozpoznać. Kontakt z taką formą okultyzmu często prowadzi do opętania<sup>20</sup>.

Przykładem *orientalnego okultyzmu* jest uzdrowicielska praktyka *reiki*, potępiona ostatnio przez Episkopat amerykański<sup>21</sup>. Jest to zarazem praktyka inicjacyjna. Nieprzypadkowo A. Crowley napisał książkę *Joga i magia*, H. Bławatska także napisała dużą pracę na temat jogi. Terminologię oraz uproszczoną ideologię orientalną propagowały na Zachodzie organizacje teozoficzne.

### 3.6. Filozofia rosyjska i ezoteryzm

Istnieje wyraźna obecność – już naukowo potwierdzona, ale wymagająca dalszych badań – ideologii ezoterycznych w rosyjskiej filozofii (W. Sołowjow, M. Bierdiajew), teologii (S. Bułgakow, P. Florenski), sztuce i literaturze rosyjskiej (co widać szczególnie u symbolistów rosyjskich, jak A. Bieły, W. Iwanow czy W. Briusow, ale też u M. Bułhakowa, szczególnie w *Mistrzu i Małgorzacie*). Wzajemne związki pomiędzy tymi obszarami są typowe dla myśli rosyjskiej, nie tylko od czasów Dostojewskiego i Tołstoja, co tym bardziej obrazuje znaczenie podobnych badań<sup>22</sup>. Chodzi tu o inspiracje gnostyckie, kabalistyczne, wolnomularskie, teozoficzne, antropozoficzne, spirytystyczne, a nawet sekciarskie (sekta Chłystów, tołstojowcy, relichowcy). Te ideologie obecne w myśli rosyjskiej były nierzadko negatywnie oceniane przez ortodoksyjną myśl prawosławną (G. Florowski). Ocena tych rzeczywistości z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej (nie tylko prawosławnej) też jest wielce pouczająca i nie może być pomijana.

Wpływy gnostyckie widoczne są także w myśli sowieckiej, która dla niektórych (A. Besançon) ma ścisły związek z mistycyzującą tradycją myśli rosyjskiej, taką jak słowianofilia, opartą na teologii prawosławnej. Tym bardziej że sowiecki marksizm wykazuje

<sup>18</sup> Por. List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995.

<sup>19</sup> Por. A. Posacki, *Neospiirytyzm*, s. 165 n.

<sup>20</sup> Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.

<sup>21</sup> Zob. pełny tekst angielski: A. Posacki, *Ezoteryzm*, s. 470 n.

<sup>22</sup> Por. A. Posacki, „Humanizm sataniczny” u F. Dostojewskiego – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora, w: *Philosophia rationis magistra Vita*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 318-344.

cechy religii oraz właściwej jej symboliki (M. Bierdiajew)<sup>23</sup>. Platonizm, prawosławie, idealistyczna filozofia niemiecka, gnoza – wszystkie te nurty obecne w myśli rosyjskiej ostatecznie sprzyjały recepcji ezoteryzmu i okultyzmu w myśli i kulturze rosyjskiej, których rozliczne i wielowarstwowe wpływy są widoczne także i dziś<sup>24</sup>.

„Myślenie symboliczne” w Rosji rodzi się nie tylko w łonie myśli czy mistyki chrześcijańskiej, inspirowanej prawosławiem (liturgia bizantyjska, teologia ikony), ale także w nurcie antychrześcijańskiej gnozy, która konstituuje ideologie ezoteryczno-okultystyczne. „Myślenie symboliczne” zrodzone z tych korzeni ma wielkie promieniowanie w kulturze rosyjskiej także dziś. Współczesne społeczeństwo rosyjskie wykazuje dziś nie tylko wielką wrażliwość artystyczną, ale dużą, a może nawet nadzwyczajną (potwierdzoną badaniami socjologicznymi), tolerancję na wszelkie formy ezoteryzmu i okultyzmu.

### 3.7. Teoria reinkarnacji a ezoteryzm

W obecnym stanie badań mamy w Polsce za mało krytyki, mało apologetyki, mało analizy dla tak kluczowej teorii eschatologicznej, mającej znaczenie dla dezinformacji w obszarze soteriologii, w jej wymiarze teoretycznym i praktycznym, dotyczącym zbawienia – to tylko 25 procent zwolenników w Europie, a także w Polsce.

Teoria karmy i reinkarnacji może być analizowana w relacji do teorii fatalizmu i przeznaczenia czy też dawnej predestynacji. Są to dawne meta-idee, występujące we wszystkich epokach. Rozważanie tych kwestii jest ważniejsze od modnych dziś kwestii końca świata, choć to też jest ważne. Jest to teoria, która unika Sądu Bożego, wynika z amoralizmu, a sprzyja jej niedojrzałość, brak wyboru. Jakie są psychologiczne motywy wyboru teorii reinkarnacji?

Teoria reinkarnacji to nie tylko buddyzm czy hinduizm, ale cała tradycja ezoteryczno-okultystyczna: tę teorię propagują wszystkie współczesne ideologie spirytystyczne, gnostycyzm i neognoza, teozofia, antropozofia, New Age i różne formy „nowej duchowości”. To nie tylko dialog religijny, ale wrota do ezoteryzmu i okultyzmu. To nie tylko wyzwanie, ale często zagrożenie.

### 3.8. Znaczenie numerologii i „świętej geometrii” w kulturze

Ezoteryczne, numerologiczne przededefiniowanie tekstów świętych, szczególnie Biblii (różne *kody Biblii*) to teorie głoszące, że w tekście hebrajskim Biblii zaszyfrowano wiele informacji dotyczących m.in. historii świata. Teoria ta ma związek z praktykami kabali-

<sup>23</sup> Por. M. Bierdiajew, *Teozofia i antropozofia w Rosji*, „Gnosis” 4(1992).

<sup>24</sup> Por. A. Posacki, *Człowiek rosyjski w Europie czy Eurazji? Współczesna ideologia eurazjatyizmu*, w: *Człowiek w jednoczącej się Europie*, red. W. Pasierbek, R. Terlecki, Kraków 2004, s. 91-101.

stycznymi i jest oparta na analizach gematrycznych<sup>25</sup>. Jest to odebranie Biblii jej personalistycznego charakteru. Można przypomnieć, że numerologia jest także popularyzowana w *Harrym Porterze* jako ulubiony przedmiot Hermiony, przyjaciółki bohatera powieści<sup>26</sup>.

„Święta geometria” miała wpływ na architekturę sakralną. Znaczący i mało znany jest w tym kontekście wpływ pitagoreizmu na kulturę zachodnią<sup>27</sup>. Neopitagoreizm – to ogólna nazwa starożytnych, średniowiecznych i renesansowych nurtów filozoficznych czerpiących z nauk Pitagorasa i uznających się za kontynuatorów pitagoreizmu. Spekulacje na ten temat występują nawet w książce Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci* poświęconej liczbie FI (gr. Φ). Wszechobecność Fi w przyrodzie – w tej interpretacji – z pewnością i bezsprzecznie wychodzi poza ramy przypadku. Starożytni przypuszczali, że liczba musiała być zamierzona przez samego Stwórcę. Pierwsi naukowcy głosili rzekomo, że jest to „boska proporcja”.

Idea „świętej geometrii” sprzyja spekulacjom okultystycznym. Oto przykład modnej także w kontekście polskiego ezoteryzmu „merkaby”. Jest ona „krystalicznym polem energii obejmującym szczególną Świętą Geometrię, która łączy umysł, ciało i serce razem ze sobą. To pole energii powstało z rozwinięcia Świętej Geometrii dookoła ciała, ma średnicę ok. 18 metrów, proporcjonalnie do wzrostu człowieka. To geometryczne pole energii normalnie rotuje dookoła naszego ciała z prędkością bliską prędkości światła, ale większość z nas spowalnia je albo nawet zatrzymuje całkowicie dlatego, że nie koncentrujemy się na nim i nie używamy go. Kiedy pole to jest reaktywowane i wiruje prawidłowo, nazywane jest właśnie Merkabą. Całkowicie zaktywowana Merkaba wygląda jak struktura galaktyki albo UFO”<sup>28</sup>.

### 3.9. Bractwa tajemne oraz sekty i ich wpływ na politykę i kulturę

Wpływ bractw tajemnych na politykę i kulturę przez wiele lat był swoistym tabu. Na szczęście powraca dziś rzetelna „konspirologia”, coraz bardziej obecna na uniwersytetach, tak jak omawianie ezoteryzmu i jego wpływu na kulturę jest coraz częściej obecne w podręcznikach filozofii. Dotyczy to szczególnie okresu *renesansu*, gdzie ukazywany był jednostronnie (ideologicznie) głównie aspekt humanistyczny tego okresu, a nie ezoteryczny, okultystyczny czy spirytystyczny<sup>29</sup>. Dotyczy to szczególnie magii naturalnej, bardzo istotnej w ideologii renesansowej, która nigdy nie obywatela się bez

<sup>25</sup> Por. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Kod\\_Biblii](http://pl.wikipedia.org/wiki/Kod_Biblii) (18 lip 2012).

<sup>26</sup> Por. A. Posacki, *Harry Potter*, s. 110 n.

<sup>27</sup> Por. M.C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, Kraków 2001.

<sup>28</sup> Por. <http://www.merkaba.ezoteria.pl/>.

<sup>29</sup> Pewnym wyjątkiem jest twórczość naukowa Frances Yates. Zob. M. G. Jones, *Frances, Yates and the Hermetic Tradition*, Lake Worth 2008.

spirytyzmu. Dotyczy to szerszego wpływu okultyzmu na naukę, a nie tylko wpływu samej magii renesansowej<sup>30</sup>.

Takie organizacje tajemne, jak wolnomularstwo, różokrzyżowcy, iluminaci, Bractwa pangermańskie, miały istotny wpływ na politykę i kulturę (literatura Dana Browna wskazała na lukę w tej wiedzy, wykorzystując ideologicznie tę ludzką niewiedzę). Wolnomularstwo miało wpływ także na psychiatrię, na teorie muzyki czy literaturę<sup>31</sup>.

### 3.10. Ezoteryzm w psychologii i w edukacji

Język psychologii czy psychoterapii ukrywa często ezoteryczne inicjacje<sup>32</sup>. Psychologia może stać się religią<sup>33</sup>. Wzorem jest tu Carl Gustav Jung, który ubóstwiając po gnostycku ludzką jaźń, jednocześnie zamazał różnicę pomiędzy nieświadomością a światem duchów, traktowanych przez niego w pierwszej połowie życia jako część tejże nieświadomości. Ilustrują ten problem doświadczenia Junga z wewnętrznym przewodnikiem „Filemonem” – ni to realnym duchem, ni to archetypem nieświadomości, ni to *personą*, ni *personifikacją*. Autointerpretacja „psychologiczna” Junga wobec jego własnych doświadczeń nie jest przekonująca. Równie dobrze można mówić o mediumicznych doświadczeniach spirytyzmu<sup>34</sup>.

Wpływ Junga i Eliadego, który także był związany z ezoteryzmem, jest większy niż to postrzegane w powszechnej świadomości<sup>35</sup>. Jeszcze wcześniej chodzi o psychoanalizę Freuda, w myśleniu którego istnieją wpływy ezoteryczne (M. Introvigne)<sup>36</sup>. Z ideologią spirytyzmu powiązany był R. Assagioli<sup>37</sup>. Ze względu na istotne związki psychologii z pedagogiką, problem przekłada się na edukację. Istotny jest tu wpływ pedagogiki waldorfskiej, ściśle związanej ze steineryzmem<sup>38</sup>.

### 3.11. Gnoza a antysemityzm

Istnieje wyraźny związek gnozy z antysemityzmem na głębokim poziomie struktury ideowej, a nie tylko na historycznej czy społecznej powierzchni zjawisk<sup>39</sup>. To by pozwo-

<sup>30</sup> Por. M. Baignet, R. Leigh, *Eliksir i kamień. Alchemicy, masoni, różokrzyżowcy i ich wpływ na historię świata*, Warszawa 1999.

<sup>31</sup> Por. Ed. T. Stewart, *Freemasonry in Music and Literature*, London 2005.

<sup>32</sup> Por. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, wyd. Arka Noego, Gdańsk 2007.

<sup>33</sup> Por. P.C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002.

<sup>34</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 106 n.

<sup>35</sup> Por. M. De Martini, *Mircea Eliade esoterico*, Roma 2008.

<sup>36</sup> Por. M. Introvigne, *Il cortile dei gentili. La Chiesa e la sfida della nuova religiosità*, Milano 2010, s. 40.

<sup>37</sup> Por. R. Assagioli, *Psychosynthesis. A manual of Principles and Techniques*, New York 1971.

<sup>38</sup> Por. A. Posacki, *Pedagogika waldorfska*, w: *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych*, t. II, Radom 2009.

<sup>39</sup> Por. M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999.



liło odpierać powierzchowne i jednostronne zarzuty wobec chrześcijaństwa. Np. gnoza nazistowska i jej wewnętrzna sprzeczność z myśleniem semickim, a nie tylko zewnętrzna niespójność (nacjonalizm polityczny). W obozach niemieckich Świadkowie Jehowy mieli osobne oznaczenia na swoich ubraniach, chociaż nie byli Żydami. Pogański bożek nazizmu niemieckiego Wotan i Jahwe – stali w sprzeczności. Była to walka duchowa, przeniesiona wtórnie na politykę, oparta na ezoterycznych inicjacjach i neopogańskiej symbolice<sup>40</sup>.

### 3.12. Ezoteryzm i okultyzm w nazizmie i komunizmie

Ezoteryzm wyraźnie występuje w polityce, i to od wieków (gnoza polityczna). Ważne by było przesłedzenie znaczenia znajomości ezoteryzmu i okultyzmu u Hitlera i innych dostojników Trzeciej Rzeszy<sup>41</sup>. Istotne jest w nazizmie myślenie mityczne i neopogańskie<sup>42</sup>. Znaczący był też wpływ astrologii w Trzeciej Rzeszy<sup>43</sup>. Całkiem nieznaną pozostaje znajdująca się w Oxfordzie dokumentacja, ukazująca jak Niemcy walczyli na morzu, posługując się rozeznaniem przy pomocy wahadełka.

Istotne są tu badania N. Goodricka-Clarke'a, ukazujące znaczący wpływ okultyzmu (w tym teozofii H. Bławatskiej) na ideologię nazizmu niemieckiego, przygotowaną przez wcześniejszą działalność Bractw pangermańskich, opierających się na inspiracjach pogańskich i okultystycznych<sup>44</sup>. W podobny sposób rzecz dotyczy sowieckiego komunizmu i jego gnostyckiego charakteru, który odkrywał A. Besançon<sup>45</sup>. Gnostyckie czy okultystyczne myślenie ujawniało się także w sowieckiej Rosji poprzez programowe badania nad parapsychologią czy psychotroniką prowadzone także w celach militarnych<sup>46</sup>. Wcześniej elementy ezoteryczne można było spotkać w myśleniu K. Marksa<sup>47</sup>.

### 3.13. Studia nad masonerią w kontekście wszechstronnego badania ideologii

Wolnomularstwo nie jest jedną organizacją, lecz swoistym nurtem wyznającym pewne przekonania metafizyczne oraz dążącym do zmiany człowieka oraz społeczeństwa według zasad uznawanych przez masonów za ważne. Nie chodzi tylko o masonerię jako

<sup>40</sup> Por. M. Hesseman, *Religia Hitlera*, Warszawa 2011, s. 122 n.

<sup>41</sup> Por. H. Rauschning, *Rozmowy z Hitlerem*, Warszawa 1994.

<sup>42</sup> Por. F.W. Haack, *Neopaganizm w Niemczech*, Kraków 1999.

<sup>43</sup> Por. F. King, *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, Poznań 1996, s. 251 n.

<sup>44</sup> Por. N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.

<sup>45</sup> Por. A. Besançon, *Intelektualnyje istoki leninizma*, Moskwa 1998.

<sup>46</sup> Por. A. Posacki, *Ezoteryzm*, s. 57 n.

<sup>47</sup> Por. M. Introvigne, *Il cortile dei gentili*, s. 40.



organizację polityczną, co za bardzo podkreślano, pomijając analizę światopoglądu oraz jego analogię w kulturze, co sprzyja antychrześcijańskim teoriom<sup>48</sup>.

Symbolika masońska czerpie także z tradycji różokrzyżowców, a za ich pośrednictwem z symboliki alchemicznej. Jeszcze inne symbole pochodzą ze starożytnych misteriów inicjacyjnych, zwłaszcza egipskich i eleuzyjskich oraz mitów solarnych i pitagorejskich. Duża część symboliki ma pochodzenie gnostyczne i hermetyczne; wreszcie niektóre symbole są zapożyczeniami z symboliki rycerskiej<sup>49</sup>.

Można znaleźć analogie w innych obszarach kultury. Np. kantyzm odpowiada ideologii wolnomularstwa, stąd nieprzypadkowo psychologizujący ezoteryk i spirytysta C. G. Jung opiera się na I. Kancie i na jego epigonie, jakim był A. Schopenhauer. Te związki ideologiczne nie są przypadkowe i są jednak zbyt słabo znane i badane. Tutaj po raz kolejny ujawnia się związek idealizmu z ezoteryzmem i okultyzmem.

### 3.14. Znaczenie R. Guénona i J. Evoli w historii europejskiego ezoteryzmu

Znani ideolodzy ezoteryzmu R. Guénon i J. Evola – są zupełnie nieznanymi w Polsce<sup>50</sup>.

Pomijając pracę Z. Mikołajko, tematy są słabo znane i analizowane, co pozbawia nas wiedzy choćby na temat związku ezoteryzmu z faszyzmem we Włoszech<sup>51</sup>.

Znani w Polsce C. G. Jung i M. Eliade – są renegeatami duchowymi z punktu widzenia poglądów nieznanego w Polsce R. Guénona, ponieważ mieszają symbolikę sakralną z symboliczną<sup>52</sup>. Ten z góry założony kantowski subiektywizm, występujący szczególnie u Junga, sprzyja relatywizmowi i synkretyzmowi. Należy badać ezoteryczne związki pomiędzy Jungiem a Eliadem, co ciągle jest mało znane.

### 3.15. Ezoteryczne i okultystyczne cechy sekt

Istnieją ezoteryczne i okultystyczne cechy sekt, nawet jeśli one tego nie deklarują jawnie. Oznacza to wtedy zagrożenie światopoglądowe, a nie tylko społeczne. Należy odróżnić nowe ruchy religijne od nowych ruchów magicznych, co czyni M. Introvigne. Wiele sekt ujawnia myślenie gnostycko-magiczne (scjentologia), a stąd blisko do lucyferyzmu, a nawet satanizmu, choć wielu nie dostrzega takich niebezpiecznych związków,

<sup>48</sup> Por. J. Brzozowski, *Kościół urugwajski wobec działalności sekularyzacyjnej masonerii w latach 1830-1917 w świetle publikacji urugwajskich*, Warszawa 1997.

<sup>49</sup> Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Wolnomularstwo> (20 września 2012).

<sup>50</sup> Por. R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Genova 1987.

<sup>51</sup> Por. Z. Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998.

<sup>52</sup> Por. R. Guénon, *Pensieri sull'esoterismo*, Genova 1988.

które nie muszą wcale istnieć tylko na gruncie zewnętrznych deklaracji<sup>53</sup>. Mało znane są związki Sekty Moona ze spirytyzmem (np. kontakt ze zmarłym synem).

### 3.16. Estetyka, sztuka a ezoteryzm

Romantyzm, surrealizm, abstrakcjonizm (W. Kandinsky) i inne kierunki estetyczne ukazują głęboki wpływ ezoteryzmu, a nawet okultyzmu. Dokonuje się to także poprzez sferę symboliczną, a właściwie poprzez swoistą jej reinterpretację. Istotna jest tu także wizja człowieka, w tym także znaczenie wyobraźni jako władzy antropologicznej, której często przypisywano boskie znaczenie. Celem działania surrealistów było np. zbadanie sfery nieświadomości. Uważali bowiem, że człowiekiem rządzą siły niezależne od jego świadomego „ja” – surrealiści zafascynowani byli hipnozą, pismem automatycznym, mediumizmem, okultyzmem – jednym słowem zjawiskami, których badaniem zajęła się rozwijająca się w owym czasie psychoanaliza<sup>54</sup>. Czy jednak można wyjaśnić ezoteryzm poprzez coś, co samo domaga się wyjaśnienia i do tego, czego podłoże jest w dużej mierze ezoteryczne?

### 3.17. Magnetyzm zwierzęcy A. Mesmera

Tzw. mesmeryzm powiązany jest ze spirytystyczną ideologią A. Kardeca i innymi nurtami ezoterycznymi. Istnieje ścisły związek mesmeryzmu z astrologią<sup>55</sup>. Dlaczego zatem racjonalnie nastawiony Lew Tołstoj interesował się magnetyzmem zwierzęcym? Skąd u A. Schopenhauera zainteresowanie mesmeryzmem<sup>56</sup>? Sednem poglądów A. Mesmera było istnienie tajemniczego *fluidu*. Zdaniem Mesmera choroba była spowodowana zaburzeniami w rozprzestrzenianiu fluidu. Magnetyzer, oddziałując na chorego, przywraca stan harmonii fluidu, co skutkowało pojawieniem się „napadu” (konwulsji). Mesmer był przekonany, że jego metoda ma podstawy fizjologiczne, a fluid istnieje podobnie jak energia elektryczna czy magnetyczna<sup>57</sup>. Mesmeryzm był związany historycznie i ideowo z masonerią i spirytyzmem – otwierają się tu aż trzy systemy ezoteryczne czy okultystyczne. Tradycja hipnozy i bioenergoterapii jest powiązana z tą ezoteryczną tradycją<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Por. M. Guerra, *Satanizm i lucyferyzm jako formy alternatywnej i magicznej religijności naszych czasów*, w: *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lublin 2002.

<sup>54</sup> Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Surrealizm> (5 września 2012).

<sup>55</sup> Por. B. Płonka-Syroka, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 1994.

<sup>56</sup> Por. D.E. Cartwright, *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge University Press 2010, s. 442 n.

<sup>57</sup> Por. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Franz\\_Anton\\_Mesmer](http://pl.wikipedia.org/wiki/Franz_Anton_Mesmer) (7 lipca 2012).

<sup>58</sup> Por. A. Posacki, *Hipnoza*, w: *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych*, t. I, Radom 2009.

### 3.18. Problematyka UFO

Należy głębiej zbadać ezoteryczne, okultystyczne czy spirytystyczne aspekty fenomenu UFO, w tym powiązania ideologii Daenikena z Bławatską. Istnieją poważne przesłanki, by zjawiska oraz ideologię UFO traktować jako formy neospirytyzmu<sup>59</sup>. Większość specjalistów w dziedzinie UFO zwraca się obecnie do okultyzmu i demonologii, aby lepiej zorientować się w badanych zjawiskach. „Wiele doświadczeń z UFO jest zadziwiająco podobnych do opętania przez demony i zjawisk psychicznych, które od dawna znane są teologom i parapsychologom”<sup>60</sup>.

John Keel, zdeklarowany agnostyk, który rozpoczął badania UFO z pozycji sceptyka, zdecydowanie przeszedł na spirytystyczną interpretację zjawisk UFO: „Obecna historia UFO jest historią o duchach i przywidzeniach, o dziwnych zaburzeniach umysłu, widzialnym niewidzialnym świecie, który nas otacza i momentami wdziera się w nasz świat... To świat iluzji, gdzie realia zostały wypaczone przez nieznaną moc, które widocznie mogą zarządzać przestrzenią, czasem i materią fizyczną za pomocą sił, które niemal całkowicie są niedostępne dla naszego umysłu... Ogólnie rzecz biorąc, właściwości i charakterystyki są drobnymi wariantami znanych od wielu wieków fenomenów demonologii”<sup>61</sup>.

### 3.19. Parapsychologia a mistyka

Parapsychologia, psychotronika i odmienne stany świadomości (*out-of-body experience*: OOB, OBE) powinny być badane, ale w oderwaniu od redukcjonizmu ontologicznego czy różnych form ideologicznego antropocentryzmu. Nie należy pomijać kontekstu nieredukcyjnej antropologii filozoficznej i teologicznej. Nie chodzi tylko o świadomość czy nieświadomość (podświadomość), ale też o ludzką duszę. Panuje bowiem powierzchowna i dogmatyczna tendencja, by moce paranormalne optymistycznie przypisywać człowiekowi i jego rzekomo nieskończonym możliwościom<sup>62</sup>. Tego rodzaju *dogmatyczny antropocentryzm* jest bardziej ideologiczny niż metodologiczny<sup>63</sup>.

W szerokim, nieredukcyjnym metodologicznym kontekście problem jasnowidztwa należy rozważać w jego związku ze spirytyzmem, mediumizmem czy opętaniem. Dopiero w tym otwartym kontekście pojawia się pełniej problem oceny antropologicznej parapsychologii oraz relacji parapsychologii do mistyki oraz oceny, która z tych tendencji bardziej odpowiada naturze człowieka.

<sup>59</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 50 n.; B. Płonka-Syroka, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 1994.

<sup>60</sup> L.G. Canoe, *UFOs and Related Subjects: An Annotated Bibliography*, Waszyngton 1969.

<sup>61</sup> J.A. Keel, *UFO: Koń Trojański*, Waszyngton 1993, s. 46, 299. Por. też A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 50-51.

<sup>62</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 104-107.

<sup>63</sup> Por. R.S. Broughton, *Parapsychologia – nauka kontrowersyjna*, Białystok 1994.

### 3.20. Szamanizm i nowe formy spirytyzmu (neospirytyzm)

Szamanizm jest najstarszą formą spirytyzmu. Szamanizm i czerpiący z niego modny dziś neoszamanizm rozwija się dziś pod egidą i osłoną tematyki ekologicznej i kulturoznawczej ciekawości. Także pod hasłem alternatywnej terapii czy medycyny, co budzi nadzieję i zaufanie. Tymczasem szamanizm jest najstarszym wierzeniem spirytystycznym świata. Można też pojęcie neoszamanizmu rozumieć jako współczesną formę uprawiania i popularyzacji dawnego szamanizmu<sup>64</sup>. Pojawia się w tym kontekście znaczenie psychodelików, stosowanych przez dawnych i współczesnych szamanów. Współcześnie spór o stosowanie psychodelików, jako kategorii duchowej, pojawia się także w eksperymentach S. Grofa<sup>65</sup>. Tu pojawia się na nowo antropologiczny i teologiczny problem mediumizmu.

Pojawiają się więc nowe formy spirytyzmu i mediumizmu. Jedną z nich są „doświadczenia bliskie śmierci” (*near-death experience*: NDE), nad którymi badania rozpoczął R. Moody. Jednym z elementów czy punktów tzw. paradygmatu Moody’ego jest typowe dla tradycji spirytystycznej (np. w koncepcji A. Kardeca) spotkanie z tzw. duchami błędzącymi. Badani spotkali istoty, które były jakby w „sidłach”, w „pułapce”, w stanie niemożliwości oderwania się od ciała fizycznego<sup>66</sup>.

### 3.21. Medycyna ezoteryczna (okultystyczna)

Przed laty wprowadziłem termin „medycyna okultystyczna”, ale wcześniej istniało już „leczenie ezoteryczne” A. Bailey<sup>67</sup>. Praktyki lecznicze wynikają z określonej ideologii i mogą być formą inicjacji, a przynajmniej formą propagandy tejże ideologii religijnej i parareligijnej. Jasnym przykładem jest wspomniana już ideologia i praktyka *reiki*<sup>68</sup>. W marcu 2009 r. Komitet ds. Doktryny Episkopatu Stanów Zjednoczonych wydał dekret zakazujący praktykowania *reiki* przez katolików, które dotąd były stosowane w niektórych amerykańskich katolickich szpitalach i przychodniach. Dekret konkluduje: „ze względu na to, że terapia Reiki nie jest zgodna z zarówno nauczaniem chrześcijańskim, jak i naukowymi dowodami, byłoby niewłaściwym, aby instytucje katolickie, takie jak katolickie centra lecznicze i rehabilitacyjne, lub osoby reprezentujące Kościół, takie jak katolicki kapłani, promowali lub wspierali terapię Reiki”<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 84-85.

<sup>65</sup> Por. S. Grof, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, Kraków 2000.

<sup>66</sup> Por. A. Posacki, *Neospirytyzm*, s. 57 n.

<sup>67</sup> Por. A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996; A. Bailey, *Leczenie ezoteryczne*, Warszawa 1997.

<sup>68</sup> Por. A. Posacki, *Reiki a chrześcijaństwo*, w: A. Posacki, M. Cholewa, R. Pindel, A. Zwoliński, *Reiki, deszcz niebiańskiej energii?*, wyd. List, Kraków 1997.

<sup>69</sup> Por. Guidelines for Evaluating Reiki as an Alternative Therapy. 25 March 2010. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Reiki>.

Ważne i ciągle mało doceniane są tym kontekście spory o homeopatię, o jej ezoteryczne czy spirytystyczne aspekty<sup>70</sup>. Medycyna ezoteryczna czy okultystyczna może być zagrożeniem dla chrześcijańskiej wizji zbawienia<sup>71</sup>.

### 3.22. Wpływ mitów gnostycznych na kulturę zachodnią

Ważne jest przesłedzenie jawnego i ukrytego wpływu mitów gnostycznych na kulturę (np. mitu Atlantydy, Graala, androgynizm w interpretacji Jezusa i Marii Magdaleny)<sup>72</sup>. W tej ideologii często się twierdzi, iż Kościół celowo zataił Ewangelię czy mity gnostyczne, aby zachować swoją władzę (z Ewangelii gnostycznych korzysta także M. Bułhakow z słynnej powieści *Mistrz i Małgorzata*)<sup>73</sup>.

Książka Dana Browna *Zaginiony Symbol* – oprócz apologii *ideologii masonerii* (opinia M. Introvigne), z jej gnostyczną *antropologią samoubóstwienia*, nad którym to aspektem Brown rozwodzi się dosyć długo w samej powieści) – propaguje najbardziej istotne ideologie okultystyczne i spirytystyczne w większym stopniu niż pozostałe jego książki, co nie wszyscy dostrzegają. Gnostycyzm i hermetyzm, różokrzyżowcy i kabała, astrologia i numerologia, inicjacja i teurgia. Powieść wspomina i swoście propaguje nawet satanizm Aleistera Crowleya, opisuje idee Junga, zajmuje się też ideami grupowego umysłu czy paranormalnymi możliwościami człowieka<sup>74</sup>. W powieści pojawia się bowiem aluzja do ważnego w ruchu New Age *Instytutu Noetyki*, założonego przez byłego astronautę E. Mitchella, którego przeżycia związane z doświadczeniem lotów kosmicznych skierowały ku badaniom nad ludzką świadomością.

Nazwę Instytutu stworzył jego współzałożyciel John White, autor swego rodzaju przewodnika po ścieżkach Nowej Ery, książki wydanej u nas pod tytułem *Świat Ery Wodnika. Spotkanie Ducha i Nauki*. Jak się dowiadujemy z rozdziału 3 *Zaginionego symbolu*, Katherine Solomon jest wybitną specjalistką w dziedzinie „nauk noetycznych”. Nazwa „noetyczny” ma związek z koncepcją umysłu (gr. *nous*) i świadomości. W rozdziale 15 znajdziemy informację, że niedawne eksperymenty w Instytucie Nauk Noetycznych w Kalifornii „dostarczyły dowodów na zdolność ludzkiego umysłu do zmieniania świata fizycznego”<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Por. A. Posacki, *Wprowadzenie*, w: A. Sereda, *Co należy wiedzieć o homeopatii*, Kraków 2010, s. 13-20. Zob. też A. Posacki, *Neospiirytyzm*, s. 175 n.

<sup>71</sup> Por. S. Pfeifer, *Czy zdrowie za wszelką cenę? Medycyna alternatywna a wiara chrześcijańska*, Wrocław 1994.

<sup>72</sup> Por. M. Baignet, R. Leigh, H. Lincoln, *Święty Graal. Święta Krew*, Warszawa 1994.

<sup>73</sup> Powieść Bułhakowa może być podręcznikiem nie tylko gnozy czy satanizmu, ale także swoistym podręcznikiem demonologii w kontekście współczesnego świata, gdzie poeta Bezdomnyj, posiadający właściwą wizję zła, jest zamykany w psychiatryku, a szatan i jego popiecznicy nazwani są grupą hipnotyzerów, pomimo faktów, który ewidentnie wymykają się takiej redukcyjnej interpretacji.

<sup>74</sup> Por. S. Cox, *Odczytując Zaginiony Symbol*, Poznań 2010, s. 91 n.

<sup>75</sup> T. Collins, *Zaginiony Symbol. Prawda i fikcja*, Warszawa 2010, s. 76.

Ciągle nie docenia się gnozy, najpoważniejszej ze wszystkich herezji, która jest zresztą także największą pokusą (W. Myszor). I ciągle się odradza.

## Bibliografia

- Assagioli R., *Psychosynthesis. A manual of Principles and Techniques*, New York 1971.
- Baignet M., Leigh R., *Eliksir i kamień. Alchemicy, masoni, różokrzyżowcy i ich wpływ na historię świata*, Warszawa 1999.
- Baignet M., Leigh R., Lincoln H., *Święty Graal. Święta Krew*, Warszawa 1994.
- Bailey A., *Leczenie ezoteryczne*, Warszawa 1997.
- Besançon A., *Intelektualnyje istoki leninizma*, Moskwa 1998.
- Bierdiajew M., *Teozofia i antropozofia w Rosji*, „Gnosis” 4(1992).
- Broughton R.S., *Parapsychologia – nauka kontrowersyjna*, Białystok 1994.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenie o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999.
- Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk, *New Age – nowe oświecenie?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
- Brzozowski J., *Kościół urugwajski wobec działalności sekularyzacyjnej masonerii w latach 1830-1917 w świetle publikacji urugwajskich*, Warszawa 1997.
- Canoe L.G., *UFOs and Related Subjects: An Annotated Bibliography*, Waszyngton 1969.
- Collins T., *Zaginiony Symbol. Prawda i fikcja*, Warszawa 2010, s. 76.
- Cox S., *Odczytując Zaginiony Symbol*, Poznań 2010, s. 91 n.
- De Martini M., *Mircea Eliade esoterico*, Roma 2008.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 1997.
- Dokument Watykański „Jezus Chrystus dawcą wody żywej” – chrześcijańska refleksja na temat New Age, Kraków 2003; The Irish Theological Commission, *A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Dublin 1994.
- Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.
- Faivre A., *L'esoterismo*, Carnago 1992.
- Freemasonry in Music and Literature*, Ed. T. Stewart, London 2005.
- Ghyka M.C., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, Kraków 2001.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.
- Grof S., *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, Kraków 2000.
- Guerra M., *Satanizm i lucyferyzm jako formy alternatywnej i magicznej religijności naszych czasów*, w: *Teologia o szatanie*, red. K. Góźdź, Lublin 2002.
- Guénon R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, Genova 1987.
- Guénon R., *Pensieri sull'esoterismo*, Genova 1988.
- Haack F.W., *Neopoganizm w Niemczech*, Kraków 1999.
- Hanegraaff W.J., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston 2006.
- Hanegraaff W.J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism In the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Köln 1996.
- Hesseman M., *Religia Hitlera*, Warszawa 2011.

- Introvigne M., *Il cortile dei gentili. La Chiesa e la sfida della nouva religosita*, Milano 2010, p. 40.
- Jones M. G., *Frances, Yates and the Hermetic Tradition*, Lake Worth 2008.
- Keel J. A., *UFO: Koń Trojański*, Waszyngton 1993, s. 46, 299.
- King F., *Szatan i swastyka. Okultyzm w partii nazistowskiej*, Poznań 1996, s. 251 n.
- Mikołajko Z., *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998.
- Orationis formas*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995.
- Pindel T., *Zjawy, szaleństwo i śmierć. Fantastyka i realizm magiczny w literaturze hispanoamerykańskiej*, Kraków 2004.
- Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005.
- Pfeifer S., *Czy zdrowie za wszelką cenę? Medycyna alternatywna a wiara chrześcijańska*, Wrocław 1994.
- Płonka-Syroka B., *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 1994.
- Ptaszek R. T., *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008.
- Posacki A., *Antropologia gnozy*, w: *Philosophia vitam alere*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 547-568.
- Posacki A., *Antropologia New Age: kilka chrześcijańskich obiekcji*, w: *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, red. A. Posacki, Radom 2009.
- Posacki A., *Człowiek rosyjski w Europie czy Eurazji? Współczesna ideologia eurazjatyizmu*, w: *Człowiek w jednoczącej się Europie*, red. W. Pasierbek, R. Terlecki, Kraków 2004.
- Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.
- Posacki A., *Harry Potter i okultyzm*, Gdańsk 2006.
- Posacki A., *Hipnoza*, w: *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych*, t. I, Radom 2009.
- Posacki A., *Neospiirytyzm i pseudopsychologie*, Kraków 2012, s. 10-12.
- Posacki A., *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1996.
- Posacki A., *Pedagogika waldorfska*, w: *Encyklopedia Zagrożeń Duchowych*, t. II, Radom 2009.
- Posacki A., *Psychologia i New Age*, wyd. Arka Noego, Gdańsk 2007.
- Posacki A., *Reiki a chrześcijaństwo*, w: A. Posacki, M. Cholewa, R. Pindel, A. Zwoliński, *Reiki, deszcz niebiańskiej energii?*, wyd. List, Kraków 1997.
- Posacki A., *Tendencje ezoteryczno-gnostyckie w duchowości katolickiej*, „*Duchowość w Polsce*” 12(2010), s. 52-63.
- Posacki A., *Wprowadzenie*, w: Sereda A., *Co należy wiedzieć o homeopatii*, Kraków 2010, s. 13-20.
- Rauschnig H., *Rozmowy z Hitlerem*, Warszawa 1994.
- Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „*L' Osservatore Romano*”, wyd. polskie, nr 5/79, 1986.
- Vitz P.C., *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002.

## **Esotericism – contemporary ideas, interdisciplinary inspirations, research perspectives**

Esotericism is the wide notion which contains many philosophical and theological ideas. It is not the marginal notion but it regards the high culture and the fundamental problems of a human being. The notion of esotericism contains the world views: the picture of God, the human being and the world. It contains references not only to philosophy or theology but also to empirical sciences. It seems that unredutive research on esotericism results in the methodological priority of philosophy, especially the priority of methodology of science (epistemology) and the history of ideas. This topic is not supposed to be solely given to empirical sciences, however, empirical sciences has its important role in this matter.

Especially religious studies and related disciplines like sociology of religion and culture, especially psychology of religion are considered here. Philosophical and theological anthropology does not allow the matter of esotericism and related with the one occultism be overtaken in one sided and reductive way by empirical sciences influenced by materialism. Esotericism contains theoretical and practical aspects. Here appears the sphere for the definition of occultism and the relation of this notion and reality to esotericism, which more intensively becomes the object of a research at universities and much frequently is to be found in the philosophical textbooks.



Ks. Andrzej Zwoliński

## Przesąd jako forma ezoteryzmu

Sondaże wskazują, że 95% Polaków uznaje matematykę za potrzebną lub pożyteczną – pozostali nie mają wyrobionego na ten temat zdania albo uważają, że bez niej można spokojnie żyć. Tylko 80% uznaje potrzebę stosowania tabliczki mnożenia, z tym że połowa uważa za konieczne wniesienie drobnych poprawek – szczególnie zniesienie reguły, że zawsze dwa razy dwa równa się cztery. 75% ankietowanych uważa za przestarzałe zasady dodawania i odejmowania, a potrzebę korzystania z logarytmów i pierwiastków dostrzega tylko 30% społeczeństwa. Opublikowano nawet apel 39 intelektualistów: ludzi pióra, twórców kultury i nauki, wśród nich 4 matematyków i 13 uczonych posługujących się matematyką w codziennej pracy (fizyków, elektroników, twórców techniki), którzy zaprotestowali przeciw narzucaniu współczesnemu człowiekowi przestarzałych zasad matematycznych, wywodzących się z nieokrzesanej starożytności i pielęgnowanych w „ciemnych czasach średniowiecza”. Niektórzy z twórców apelu, zwłaszcza matematycy, uznali dotychczasową matematykę za prawdziwą, ale sprzeciwiają się narzucaniu jej całemu społeczeństwu, gdyż każdy człowiek „ma prawo wolności w poszukiwaniu prawdy i sam może odkrywać zasady matematyczne”. Czyż sytuacja matematyki nie jest podobna do praktyki przebierania wśród prawd wiary, z odrzuceniem jednych, a akceptacją innych? Wśród Polaków 96% wierzy w Boga, ale tylko 50% w życie pozagrobowe, 50% – w istnienie Szatana, 25% odrzuca szóste przykazanie, a tylko 63% uznaje za konieczne stosowanie piątego przykazania Bożego w odniesieniu do dzieci nienarodzonych<sup>1</sup>.

### 1. Przybliżenie terminów

Terminem, który współcześnie stał się bardzo popularny dla określenia ukrytych form magii, jest „okultyzm”, który pochodzi od łac. „occultus” = „tajemny”, „ukryty”,

---

<sup>1</sup> W. Gałązka, *Przebieranie w zasadach wiary*, „Emaus” 2(1992), s. 6-8.

„kryjówka”. Tak określa się całość wiedzy tajemnej i praktyk z nią związanych. Termin ten w znaczeniu „to, czego nie można uchwycić umysłem, niedostępne zwykłemu rozumieniu bądź poznaniu”, występuje od XVI w., od ukazania się dzieła *De occulta Philosophia libri III sive de magia* (Trzy księgi o filozofii okultystycznej, czyli o magii, 1510), które napisał Henryk Kornela Agrypa von Nettesheim (1486-1535). Chciał on uzgodnić magię z prawami natury i z dogmatami religii, a termin „magia” był rozumiany zbyt negatywnie. Przez termin „occultus” pragnął dać wyraz prastarej nauce wszystkich mędrców. Na przełomie XVI i XVII wieku nastąpiło wykrystalizowanie się okultyzmu rozumianego jako swoiste zestawienie gnozy (wiedzy tajemnej) i magii (praktyki wyrażającej się w technikach i rytuałach). Okultyzm jest rozumiany jako: synonim nauk tajemnych; synonim magii; gałąź nauki niedostępna dla badań empirycznych; synonim parapsychologii; nauka nabyta w niewidzialnym świecie i przekazywana nielicznym wtajemniczonym; synonim terminu „nadnaturalny”; badanie świata pozaempirycznego; zbiór wierzeń i praktyk rozumiany jako metareligia; wszystko, co tajemnicze, cudowne, zdumiewające; reakcja na oświeceniowy i postoświeceniowy materializm, racjonalizm i pozytywizm; pejoratywne określenie praktyk i grup niezalecanych przez religie ortodoksyjne; synonim pseudonauki i przesądu.

Termin ten jest pokrewny znaczeniowo terminowi „ezoteryzm”, chociaż ten dotyczy sfery poszukiwań duchowych, które zakłada wtajemniczenie adepta przez ściśle określone praktyki inicjacyjne. „Okultyzm” jest takim wycinkiem poszukiwań ezoterycznych, w których dąży się do opanowania mocy, siły praktycznej, która może mieć zastosowanie zarówno w świecie duchów, jak i w ramach świata doczesnego. W okultyzmie tajemnicą objęta jest nie tylko wiedza, stanowiąca cel poszukiwań, lecz także techniki jej zdobywania, przynależność do grona wtajemniczonych, a niekiedy nawet samo istnienie takiego grona.

Współcześnie przez „okultystyczny” rozumie się ukierunkowane celowo praktyki, techniki lub sposoby: a) czerpiące z ukrytych bądź tajemnych mocy Natury lub Kosmosu, jakich nie można zmierzyć ani uchwycić narzędziami nowoczesnej nauki; b) które ostatecznie dają rezultaty empiryczne, żądane bądź sprowokowane, takie jak uzyskanie już to wiedzy odnoszącej się do zwykłego biegu rzeczy, już to władzy modyfikowania ich w kierunku, którego inaczej nie mogłoby przyjąć. Ponadto, skutkiem tego, że człowiek parający się okultyzmem to nie pierwszy lepszy osobnik; że praktyki, jakim się oddaje, wymagają specjalistycznej wiedzy i umiejętności oraz że umiejętności te są nabywane i przekazywane w sposób społecznie zorganizowany, rutynowy i rytualizowany (lecz niedostępny człowiekowi pierwszemu z brzegu) – możemy powiedzieć o tych praktykach, że stanowią sztukę albo naukę okultystyczną<sup>2</sup>.

Nurty Nowej Ery, odwołujące się w swoich praktykach do tradycji ezoterycznych, określa się również niekiedy terminem „Wodnika okultystycznego”. Zalicza się do nich np.

<sup>2</sup> Por. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przekł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992.

szkoły wtajemniczenia odwołujące się do magii, kultury neopogańskie, działania czerpiące z tradycji szamanizmu, praktyki spirytystyczne itp<sup>3</sup>.

Zawartość treściowa terminu „przesąd” – który skupia dzisiaj naszą uwagę – nie jest jednoznaczna i zależna jest od wielu czynników, np. od światopoglądu, epoki, tradycji i wychowania. Z pewnością znaczeniowo przeciwstawny wobec niego jest termin „przekonanie racjonalne”. Przesąd ma więc wiele wspólnego z irracjonalną postawą człowieka, czyli z takim zachowaniem i działaniem, któremu sprzeciwia się rozumny człowiek. Działanie przesądne nie znajduje dostatecznego rozumnego uzasadnienia – odnosi się więc każdorazowo do aktualnego stanu wiedzy i może ulegać zmianie w miarę poddania refleksji naukowej nowych obszarów życia. Dla wielu przesąd redukowalny jest do relikwów dawnego, magicznego myślenia, a więc jest obecny w znachorstwie, wróżbiarstwie, astrologii czy nekromancji. Inni rozciągają znaczenie tego pojęcia na wszelkie irracjonalne religijne wierzenia i praktyki, bezpodstawne, urojone. Praktycznie trzeba więc przyjąć, że „przesądem” jest taki rodzaj wiary czy działania, jakie rozumny człowiek w danej społeczności uznałby za „przesądne”. Jest to więc wiara zarówno w feralne liczby, dni, kolory, astrologię, działanie czarownic i duchów, jak i szereg systemów okultystycznych. Niektóre z nich są elementem składowym spójnego poglądu na świat, wchodzą w szersze systemy idei i wierzeń, a niektóre są subiektywnym odczuciem jednostek przeżywających tajemne doznania, przyswajane na ich wyłączny użytek, umacniane przez kolejne doświadczenia. Niektóre z przesądów są rozpowszechniane publicznie, przez ludzi polityki, kultury, media, a nawet naukowców i wychowawców. Inne pozostają nieznanymi, dostępne tylko w ścisłym gronie rodzinnym czy kręgu przyjaciół. Wszystkie są rodzajem błędu, odrzucają prawdę, lekceważą uznaną wiedzę. Niektórzy próbują uzasadniać ich pojawienie się aktywnością nieświadomości (a nawet „podświadomości”). Upatrują w nich reakcję warunkową na sytuacje zagrożenia. Traktują jako zjawisko społeczne, które jest wyrazem konfliktów, napięć i nadziei całych grup społecznych. Z pewnością przesąd jest sposobem „myślenia bez myśli”, rodzajem niepewności człowieka, który utracił wiarę w Boga, który go prowadzi swoją Opatrznością<sup>4</sup>.

Przesąd jest z pewnością zdradą nauki na rzecz irracjonalizmu. Opiera się na nieznanym i niepotwierdzonym źródłach „wiedzy tajemnej”, na bezpodstawnym przekonaniu, że „tak to jest”, niekiedy ezoterycznie potwierdzonym sobie tylko wiadomą inicjacją przez wewnętrzne doświadczenie („ja wiem”, „na sobie się przekonałem”, „inni też tak twierdzą”). Jest to jednak zawsze odrzucenie prawdy i rozminięcie się z nią, a więc jej brak.

Irracjonalizm, czyli odrzucenie rozumu w dochodzeniu do prawdy, często ma radykalną postać antyracjonalizmu – zwalczania udziału rozumu w dochodzeniu do prawdy. Jest jednak zawsze atakiem na prawdę i jej rolę jako fundamentu kultury. W miejsce

<sup>3</sup> W. Stawiszyński, *Magia podbija świat*, „Newsweek Polska” 39(2011), s. 84-88. Por. D.W. Hoover, *Okultyzm*, przekł. E. Obracaj, wyd. „Augustana”, Bielsko-Biała 1994.

<sup>4</sup> Por. A. Zwoliński, *Dobra czy zła pobożność?*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010, s. 145-160.

prawdy często lansuje się wolność, rozumianą jako dobrowolność poznawczą, w której widzi się sposób uzdrowienia kultury i rozwoju człowieka. Pozostałości wiary chrześcijańskiej – w formie zwyczajów czy tradycyjnych zachowań – akceptuje się równoległe z neopogaństwem, astrologią, chiromancją, terapiami typu New Age czy medytacjami transcendentalnymi. W Wielkiej Brytanii około 50% studentów skłania się ku neopogaństwu, Wicca czy szamanizmowi: są bardziej zainteresowani „odkrywaniem swoich mocy” niż zmienianiem świata. Znaczenie poznania religijnego jest coraz mniejsze, a duchowość rozumie się jako poszukiwanie doświadczeń ulepszających i zmieniających (ciągle!) życie. Jest ona „duchowością koktajlową”, w której obok siebie występują sprzeczne elementy, fałsz pomieszany z prawdą. Jak zauważa Paul Heelas, wykładowca religii i nowoczesności na Lancaster University: „Coraz mniej ludzi będzie lojalnych wobec jednej religii. To nie znaczy, że przestaną być religijni. Tak naprawdę coraz więcej ludzi czuje, że na świecie istnieje coś więcej niż tylko to, co może być wytłumaczone przez naukę i rozum”<sup>5</sup>.

## 2. Rodzaje przesądów

Jest ich bardzo wiele i mogą pojawić się w każdej dziedzinie nauki. Przybierają postać antynauki, są obecne w budowaniu pseudonaukowych hipotez, są głoszone przez szarlatanów wiedzy czy demagogów politycznych kreujących nie-istniejące światy utopii.

Przykładów budowania pseudonaukowych teorii jest bardzo wiele. Carlos Castaneda „wkroczył w świat czarnoksiężników” i powrócił z niego, by napisać pracę doktorską na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles (UNCLA). Opisał w niej swoją inicjację u indiańskiego czarnoksiężnika Juana Matusa i stwierdził, że źródła szamańskie i naukowe są takie same: „Te same kryteria, co w nauce obowiązują też w świecie czarnoksiężnika: szkolenie, polegające na ustnych pouczeniach i manipulacji świadomości, choć różni się od naszego, jest równie rygorystyczne, gdyż ich wiedza jest równie, jeśli nie bardziej, złożona”<sup>6</sup>.

Wiele dziedzin nauki odchodzi dzisiaj radykalnie od poszukiwania prawdy i kieruje się w stronę „nienaukowej nauki”. Amerykański psycholog Roger Mills, w artykule pt. *Psychologia zwariowała: partaczy jako nauka*, stwierdził: „Sam słyszałem, jak terapeuci przekonują klientów, iż wszystkie ich problemy biorą się od matki, z gwiazd, struktury biofizycznej, diety, stylu życia, nawet z karmy poprzednich wcieleń”<sup>7</sup>. Natomiast Bernie Zilbergeld, psycholog kliniczny, pisze o „przebiegłym, cynicznym niszczeniu duchowości człowieka i zastępowaniu jej swoistą pozytywistyczną nauką umysłu [...]. Ci, których przodkowie czerpali ze słów Boga i oddawali cześć u ołtarzy Chrystusa i Jahwe, znaleźli

<sup>5</sup> M. Bunting, *Duchowy supermarket*, („The Guardian” 16 XII 1996), „Forum” 6(1997), s. 22.

<sup>6</sup> C. Castaneda, *The Power of Silence: Further Lessons of don Juan*, ed. Simon and Schuster, Los Angeles 1987, p. 7.

<sup>7</sup> R. Mills, *Psychology Goes Insane, Botches Role As Science*, „National Educator” 7(1980), p. 14.

dzisiaj ukojenie i sprawują kult u ołtarzy Freuda, Junga, Carla Rogersa [...] i rzeszy podobnych autorytetów”<sup>8</sup>.

Beznadziejne okazuje się poszukiwanie utopijnego „raju” w postaci społeczeństwa wszelkiej obfitości, które jest owocem postępów nauki i techniki. A problem odpowiedzialności moralnej uczonych stał się jednym z ważnych zagadnień współczesnego świata.

W powszechnym przekonaniu przesąd sytuuje się w drobiazgach przyjmowanych jako ułamki większej teorii. Są to różnego rodzaju przesądne rytuały, wiara w magiczne liczby, kolory czy konfiguracje liter, czyli całe mnóstwo drobiazgów, które pozornie niewiele znaczą, chociaż są znakiem rozsypanej wiedzy o świecie, jakby kurzem po roztrzaskanych tablicach mądrości ludzkości.

Rodzajów przesądów było w historii i jest ciągle bardzo wiele. I tak np. w historii „złe oko” sprawiało, że bydło chudło, mleko kwaśniało, zdechł pies, płonęły domostwa, zachorowały dzieci, drzewo schło czy wysychała studnia. Polacy i Niemcy obawiali się oczu chorych i zacerwienionych; Francuzi – głęboko osadzonych i ocienionych krzaczastymi brwiami; w Anglii – szczególnie dużych oczu; w Hiszpanii – mętnych i wodnistych bądź różniących się kolorami źrenic; Indianie obawiali się najbardziej jednookich, a mieszkańcy Afryki wierzyli, że czarownice ze śmiertelnościami spojrzeniem mają po dwie źrenice w oku. Wierzone, że kto w dzieciństwie był zbyt wcześnie odstawiony od piersi matki, a potem przystawiony z powrotem, ma dużą szansę, że w przyszłości będzie zabijał wzrokiem. Złe spojrzenie zarzucano Cyganom i czarownicom. O „złe oko” był posądzany cesarz Wilhelm II, Napoleon III i lord Byron. Najprostszym sposobem, ale nie zawsze skutecznym, uniknięcia zgubnego spojrzenia było odwrócenie głowy lub zasłonięcie twarzy dłońmi. Niekiedy musiał być dokonany specjalny rytuał magiczny: wypicie tajemniczego napoju, przetarcie twarzy bielizną, założenie odzieży na lewą stronę, wyjście tyłem z izby z powtarzaniem zaklęcia: „niech złe spojrzenie zapadnie się pod ziemię”. Zapobiegano zgubnym skutkom „złego spojrzenia” przez noszenie talizmanów lub amuletów („pamiętką” po nich jest ślubny lub żałobny welon – chroniły przed zauroczeniem przez odrzuconego kochanka lub najgroźniejszym urokiem, jakim było spojrzenie umarłego). Kołatki do drzwi w formie groźnego pyska lwa albo oblicza greckiej Meduzy miały także odstraszać „złe oko”. Woda poświęcona gwarantowała bezpieczeństwo, a namazanie bydła olejem chroniło je przed zarazą.

Wiele przesądów związanych było z numerologią. Przykładem jest „pechowa 13”, za taką uznana już w starożytności. Agamemnona zabito w dniu 13 gameliona. Filip Macedoński został zamordowany na weselu córki, gdy kazał dodać swój posąg do 12 głów bogów greckich. Na sabaty na Łysej Grze zlatywało zawsze 12 czarownic i przedstawiciel diabelskiej mocy. Do dzisiaj wiele hoteli nie ma pokoju ani piętra oznaczonego tym numerem. Włosi nie używają 13 w loteriach, a we Francji wynajmuje się ze specjalnej agencji 14 gości na przyjęcie. Na amerykańskiej giełdzie w piątki, gdy wypada 13 dzień miesiąca, liczba operacji spada do 40%, na czym gospodarka traci zwykle ćwierć miliarda dolarów. Są tacy, którzy kpią

<sup>8</sup> B. Zilbergeld, *The Shrinking of America: Myth of Psychological Change*, Brown and Company Little 1983, p. 3.

sobie z fatalnego wpływu trzynastki. Członkowie chicagowskiego Klubu Nieprzesądnych mają swoją siedzibę przy ulicy Huron 13, telefon 337 (suma cyfr daje znów 13), wewnętrzny 13. Składki członkowskie wynoszą 13 dolarów i 13 centów, a 313 członków spotyka się 13 w piątek. Do ich zwykłych zachowań należy deptanie czterolistnej koniczyny, rzucanie podkowami w lustra, przechodzenie pod drabinami. Maskotką klubu jest czarny kot.

Równie starym przesądem jest chuchanie na pieniądze (niegdyś chuchano w usta umierającego, by tchnąć w niego odrobinę ducha). Mnóstwo przesądów związanych jest z przeróżnymi zwierzętami, ptakami (były traktowane jako mediatorzy między ludźmi a niebem, np. bociany), gadami (wąż oznaczał płodność męską; jaszczurka – zwiastowała złe nowiny), a nawet owadami (np. pająk zwiastował śmierć; mrówka – płodność, a mucha – chorobę). Wyjący pies zapowiadał śmierć (u Indian – szakal), a kot, zwłaszcza czarny – pecha. Wiele zabobonów wiązało się z poszczególnymi okresami roku, zwłaszcza z Wigilią, Bożym Narodzeniem i Sylwestrem (ostatnim dniem w roku). Także poszczególne zawody, zwłaszcza w tzw. grupach podwyższonego ryzyka, wypracowały wiele przesądów i zabobonów: np. sportowcy nie lubią widoku zakonnic w drodze na mecz; przed zawodami nie golą się, zakładają starą odzież; himalaiści nie idą w góry, gdy ujrzą czarnego motyla – zwiastuna śmierci; lotnicy chętnie wkładają „na szczęście” pod hełm damską pończochę; marynarze francuscy nigdy nie malują statków na zielono (pechowy kolor), a na morzu nie wolno im gwizdać, gdyż „ściągnie się sztorm”; gdy aktorom rozsypie się puder w garderobie, to oznacza zmianę teatru lub romans z partnerem scenicznym, złym znakiem jest także leżący na podłodze afisz teatralny; w dniu premiery reżyser powinien kopnąć aktora wchodzącego na scenę, itd.

Także wiele z codziennych czynności związanych jest z przesądami: zwyczaj odpukiwania w drewno, by odpędzić złe moce – wiąże się z krzyżem, na którym umarł Jezus; rozsypanie soli ma zwiastować złe wieści – była ona całe wieki symbolem zamożności, oczyszczenia, konserwacji przyjaźni, a nawet nieśmiertelności i męskiego nasienia, odpędzała złe duchy; podkowa „na szczęście” – wiąże się z legendą o świętym Dunstanie, który był kowalem i do którego przyszedł diabeł, by podkuć swe kopyta, lecz rozpoznany i przyparty siłą do muru zgodził się omijać domy, na których będzie wisiała podkowa, inne tłumaczenie wiąże ten przesąd z czarownicami, które boją się koni (dlatego latają na miotle), a podkowa kojarzy się im z końmi<sup>9</sup>.

### 3. Mechanizm mnożenia przesądów

Badania CBOS z października 2011 roku wykazały, że ponad połowa dorosłych Polaków (54%) wierzy w przesady. Wiarę w co najmniej pięć, z dziesięciu przedstawi-

<sup>9</sup> Por. M. Rożek, *Smakowitości obyczajowe*, Petrus, Kraków 2009, s. 7-36.

nych w badaniach przesądów, zadeklarowało 17% badanych, w trzy lub cztery – 13%; a niemal co czwarty (24%) w jeden lub dwa. Według badań wiara w przesady maleje wraz z poziomem wykształcenia oraz z wysokością dochodów. Najbardziej popularnym przesądem jest trzymanie kciuków – w to, że taki gest może przynieść powodzenie wiery blisko jedna trzecia badanych. W niepowodzenie z powodu stłuczenia lustra wierzy 25%, a w pecha z powodu przebiegającego drogę czarnego kota – 22% ankietowanych<sup>10</sup>.

Najczęściej mechanizm powstawania przesądów przypisuje się tzw. syndromowi grupowego myślenia (*group thinking syndrome*), sformułowanemu przez amerykańskiego psychologa Irvinga Janisa (dostępna w *Multimedialnej Encyklopedii Powszechnej*, edycja 2006). Do symptomów tego syndromu zalicza się: – iluzję nieomylności i pewności siebie, lekceważenie niepomyślnych informacji, przesąd wszechwiedzy; – iluzję jednomyslności, wzajemne wspieranie koncepcji, które grupa wytwarza lub przyjmuje, przesąd o ich przydatności; – wiarę we własną etykę zawodową, lekceważenie etycznych i moralnych następstw decyzji, przesąd o ich konieczności; – wywieranie nacisku w celu wymuszania konformizmu i uznania powziętej decyzji za jedynie słuszną i bezpieczną, blokowanie krytyki i przekonanie o braku alternatywy (złudzenie mądrości); – szantaż nielojalności, tzn. ataki pod adresem członka grupy, który odważy się zanegować przedstawioną koncepcję; – autocenzurę, tj. wewnętrzny proces wygaszania i blokowania myśli oraz uczuć niezgodnych z rozważaną bądź przyjętą koncepcją; – „filtrowanie” informacji, niedopuszczanie informacji sprzecznych ze zdaniem grupy i podważających zasadność powziętej przez nią decyzji.

Tak więc chociaż siła nacisku grupowego odgrywa istotną rolę w powstawaniu i podtrzymywaniu przesądów, indywidualna postawa i otwarcie na nie decydują o ich zaistnieniu.

Jednym ze źródeł przesądów jest wybiórcza wiara, przyjmowanie tylko takich twierdzeń, które „pasują” lub „zgadzają” się z wizją, którą człowiek w sobie nosi. Jest to rodzaj wybiórczej mądrości religijnej, czyli tym samym głupoty, skoro redukuje całość prawd a poprzestaje na ich fragmentach<sup>11</sup>.

Współczesnego człowieka cechuje swobodne podejście do prawd wiary, subiektywne segregowanie ich ze względu na „praktyczną przydatność”, odrzucanie lub przyjmowanie według bliżej nieokreślonych kryteriów. Dzieje się tak pomimo deklaracji wiary, a więc i lojalności wobec Boga, który się objawia.

Św. Paweł początkowo był przekonany, że tylko religia żydowska jest dobra i prawdziwa. Dlatego silnie zaangażował się w zwalczanie chrześcijaństwa, za którym opowiadało się wielu Żydów. Jednak, gdy tylko poznał, że jest w błędzie, a chrześcijaństwo głosi prawdę – stał się jej najzarliwszym apostołem. Tego wymaga konsekwentne odkrycie prawdy. Uznanie prawdy pociąga za sobą obowiązek dawania o niej świadectwa. Sprzeciwianie się jej jest ucieczką z drogi zbawienia, zacieraniem śladów Jezusa i próbą wymazania Go z pamięci.

<sup>10</sup> Por. Pr., *Szaman u miliardera*, „Niedziela” 43(2009), s. 35.

<sup>11</sup> Por. T. Guz, *Ukonstituowanie prawdy poprzez kłamstwo w nowożytnej myśli filozoficznej*, „Fronda” 58(2011), s. 173-190.



Obowiązkiem człowieka jest poszukiwanie prawdy, a nie zastępowanie jej przesądami, czyli prawdami-proteżami, namiastkami wiedzy.

Przesąd rodzi się tam, gdzie jest niewiedza. Może być ona pokonywalna – polega na zaniedbaniu duchowym w dziedzinie prawdy. Łatwość sięgnięcia po prawdę, jej dostępność, a także brak usprawiedliwienia, dlaczego ktoś jej nie poznał, pogłębiają powagę sytuacji. Badania nad stanem wiedzy religijnej są zatrważające: połowa Amerykanów uważa, że Sodoma i Gomora to biblijne małżeństwo; a dwie trzecie jest zdania, że fraza: „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie” (autorstwa Benjamina Franklina) to jedno z dziesięciu przykazań. Wiedza religijna – jak silnie podkreśla to socjologia – nie jest równa religijności, jednak powinny one siebie nawzajem warunkować. Badania w katolickiej Polsce (90% określa siebie jako katolicy) wykazały ogromną niewiedzę Polaków: wśród X przykazań Bożych znajomością I wykazało się zaledwie 41,9% wierzących; II – 34,4%; III – 39,7%; IV – 48,8%; V – 57,8%; VI – 60,6%; VII – 61,4%; VIII – 42%; IX – 40,6%; X – 36,7%; a nie potrafiło wymienić żadnego przykazania 32,5% badanych wierzących. Na pytanie, czy można się wyświadczyć z grzechu pierworodnego, poprawnie (nie) odpowiedziało 66% badanych, tak – 29,1%, a wstrzymało się od odpowiedzi 4,8% pytanych. Na pytanie o Czterech Ewangelistów nie potrafiło wymienić żadnego 23,1% ankietowanych, św. Jana wymieniło 59,6%; św. Łukasza – 59,1%; św. Mateusza – 47%, św. Marka – 37,3%<sup>12</sup>.

#### 4. Pogranicze

We współczesnej nauce zespoliły się dwa aspekty doświadczeń ludzkich: racjonalny i subiektywny. Gnoza, rozumiana jako „wiedza” niepodlegająca dyskursom ani weryfikacjom, stała się udziałem wielu dyscyplin nauki. Wielcy naukowcy, jak Einstein, Heisenberg, Bohr, dochodzili do swoich wielkich odkryć drogą medytacji i wizualizacji subiektywnej. Coraz częściej kwestionuje się dzisiaj np. tradycyjną medycynę. Przeraza ona swoją bezwzględnością i radykalnymi metodami chirurgicznymi. W ostatnich latach pojawiło się wiele nowych metod leczniczych, ukrywających się pod nazwami: medycyna alternatywna, medycyna niekonwencjonalna, medycyna komplementarna, holistyczna czy też medycyna naturalna. Sposoby leczenia w takiej „medycynie” odbiegają od tradycyjnych wyobrażeń o niej i choć są „mniej uczone”, odznaczają się często dużą skutecznością i zyskują przez to coraz większą aprobatę społeczną. Nie wszystkie jednak nowe metody lecznicze rzeczywiście są naturalne. Niektóre z nich należałoby nawet zakwalifikować do wróżbiarstwa, astrologii, magii lub czegoś pośredniego między okultyzmem a ezoteryzmem<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sz. Hołownia, *Gorzkie żale*, „Newsweek Polska” 14(2007), s. 26-28.

<sup>13</sup> A. Krzyżaniak-Gumowska, *Wróżkoholicy*, „Wprost” 48(2011), s. 62-65.



Dyscyplinami naukowymi, które bywają różnorodnie wykorzystywane do podbudowania doktryny współczesnych odmian ezoteryzmu, zwłaszcza pochodzących z nurtu New Age, są też biologia i chemia. Angielski chemik, James Lovelock, wraz z mikrobiologiem, Lynn Margulis, przez szereg lat zajmowali się badaniem biosfery. Efektem wspólnej pracy była książka pt. *Gaja*. Lovelock wysunął w niej hipotezę, że planeta Ziemia jest samoregulującym się systemem (Gaja), którego pozornie przypadkowe procesy w istocie „inteligentnie” współpracują ze sobą, regulując i podtrzymując życie. Koncepcja Gai jako jednego żywego organizmu, podbudowana filozofią Wschodu, stała się istotną częścią myśli New Age. Znalazła swe szczególne miejsce w różnego rodzaju „nowych ekologiach”<sup>14</sup>.

Współczesna filozofia głosi „śmierć prawdy”, której po prostu nie ma. Vaclav Bielehradski, czeski filozof postmodernista, w jednym z wywiadów powiedział: „filozofia nie jest żadną dyscypliną naukową; jest raczej tym, co gwarantuje określony poziom publicznego głosu poglądów [...] tworzy warunki, w których słowo ma sens, a rozmowa jest płodna [...] w filozofii nie chodzi wcale o prawdę ani o prawdy, ale o to, co nas uwalnia od niej”<sup>15</sup>. Spotkanie z filozofem jest spotkaniem z wtajemniczonym w ukrytą wiedzę ezoterykiem.

Nowoczesny ezoteryk chętnie odwołuje się do nauki jako źródła swego wtajemniczenia, którą manipuluje w dowolny sposób. Sam posiada dyplom uniwersytecki i świadectwa akademickie, chętnie używa naukowej terminologii, pracuje z komputerem, wykorzystuje wszystkie nowinki nauki i techniki, by ze swoją doktryną dotrzeć do najszerzych grup społecznych. Powołując się na autorytet nauki, pogłębia intelektualne i kulturowe zagubienie współczesnego człowieka. „Inteligencja” stała się pojęciem niejasnym, rozmytym; nie wiadomo, kiedy i jak służy poszukiwaniu Prawdy<sup>16</sup>.

Trudną sytuację współczesnego człowieka, zagubionego w problemach świata, pomnaża ogólny kryzys polityczny i społeczny. A społeczeństwo dotknięte głębokim kryzysem lub wystawione na konfrontację z obcymi systemami i wartościami kulturowymi jest naturalnym środowiskiem powstawania nowych idei parareligijnych i ezoterycznych. Według I.I. Zaretsky’ego i M. P. Leone przyczynami wyjaśniającymi powstawanie nowych religii i kultów są: negacja istniejącego porządku społecznego, chęć odcięcia się od establishmentu, pojawienie się charyzmatycznych przywódców, dążenia partykularne wymagające zorganizowanych działań, reakcja na stres wywołany radykalnymi zmianami społecznymi. Nowe ruchy religijne nasilają się w społeczeństwach, w których jednostki odczuwają stany zagrożenia i egzystencjalnej niepewności, mają poczucie dyskryminacji i społecznego odrzucenia, znajdują się na marginesie społeczeństwa. Można to łatwo zaobserwować m. in. na przykładzie krajów postkomunistycznych<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. K. Dorosz, *Przeciw gnostykom. Aneks*, „Kwartalnik Polityczny” 35(1984), s. 3-33.

<sup>15</sup> Za: J. Kuczyński, *Różnorodność i jedność nauk jako podstawa uniwersalizmu*, w: *O uniwersalności i jedności nauk*, red. W. Krajewski, W. Strawiński, Warszawa 1993, s. 274.

<sup>16</sup> O. Burkeman, *Rozum na manowcach* („The Guardian”, 2011), „Forum” 7(2012), s. 34-36.

<sup>17</sup> Por. I.I. Zaretsky, M.P. Leone, *Religious Movements in Contemporary America*, New Jersey 1977.

Aleksander Sogomonow, pracownik Instytutu Socjologii Rosyjskiej Akademii Nauk, twierdzi: „Defilada różnorodnych form duchowości w postsowieckiej Rosji jest zjawiskiem prawowiernym i do pewnego stopnia normalnym. W odrodzeniu się zainteresowania religią nie ma nic nieoczekiwanego i dziwnego [...]. Zdumienie wywołuje raczej szokująca popularność okultyzmu i sekciarstwa. Zwrot ku okultyzmowi, teozofii, a nawet prosta wyznaniowa reinkarnacja w znacznym stopniu związane są z potrzebą nowych absolutów, nowych prawd, słowem – nowego światopoglądu”<sup>18</sup>. Praktyka zdaje się potwierdzać te obawy. W roku upadku marksizmu, w listopadzie 1989 r., w Moskwie powstało pierwsze stowarzyszenie magiczne – Wszechzwiązkowy Komitet Wymiany Energoinformacji w Przyrodzie, skupiający różnego rodzaju uzdrowicieli, różdżkarzy, jasnowidzów, hipnotyzerów, astrologów, ufologów itp. W czerwcu 1990 r. powołano Międzyregionalną Federację Astrologów, a przy Wyższej Szkole Partyjnej utworzono Wszechzwiązkową Akademię Astrologiczną. Jeden z dziennikarzy rosyjskich, przy okazji relacji z sądowej debaty nad ukraińskim Białym Bractwem, zauważył: „Magicy godzinami występują w telewizji, czarownikom odstępuje się szpalty gazet, nakłady utworów mistycznych i astrologicznych zbliżają się do nakładów klasyków marksizmu [...]. Jeśli nasze zjednoczone wysiłki zwrócone ku deracjonalizacji społeczeństwa i jego demoralizacji będą trwały nadal, «Białe Bractwo» powróci. Nie jest istotne, jak się będzie nazywać w nowym obliczu. Przecież my sami przyzywamy nieszczęścia, z paranoidalnym uporem wywołując upiory z przeszłości”<sup>19</sup>. Wielkie Białe Bractwo założył w Kijowie w 1990 r. doktor nauk technicznych, działacz poateistycznego stowarzyszenia „Znanije”, Jurij Kriwonogow – wykładowca „ekstrasensoryki” w Doniecku. Wspomagała go Maryna Cwigun, absolwentka wydziału dziennikarstwa, była działaczka komsomolska, później propagatorka „zdrowej żywności” i „zdrowego trybu życia” w stylu wschodnim.

Od 1991 do 1998 roku w urzędach państwowych w Rosji zarejestrowano ok. 13 tys. sekt i ruchów religijnych. Liczbę członków sekt szacuje się obecnie na miliony. Wielu z nich przewodzą przedstawiciele „pokomunistycznej” lub „nowej” inteligencji.

W Polsce do 1998 r. tysiąc osób ukończyło Łódzką Akademię Astrologiczną, otrzymując tytuł magistra. Uprawnienia nadała jej podobna uczelnia w Moskwie. Najpopularniejszą państwową uczelnią polską, kształcąca astrologów w ramach zajęć z tzw. filozofii psychotroniki, jest Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Przesady są efektem i znakiem zaburzenia relacji zachodzących między sferą religijną a poznawczą, między religią a nauką. Były one niezwykle interesujące w ciągu całej historii. Kolejne zdobycze nauki wymagały nowych komentarzy, czasem nawet weryfikacji pewnych założeń doktryn religijnych. Z kolei religia stwarzała perspektywy kulturowe dla rozwoju nauki, niekiedy określała jej obszar i wchodziła w obręb niektórych teorii i hipotez. Żaden z rodzących się ruchów kulturowych nie może nie dostrzegać danych naukowych, ignorować głosu nauki.

<sup>18</sup> J.J., *Rosja: „misjonarskie desanty”*, „Biuletyn KAI”, nr 70, 22 lipca 1994, s. 15.

<sup>19</sup> „Gość Niedzielny” 32(1998).

Irracjonalizm stwarza pozory intelektualizmu. W związku z tym wskazuje się na kłamstwo zawarte w wielu twierdzeniach pseudonauki i szarlatanerii jako na celowe działanie Zła w umyśle człowieka. Można mówić o satanizmie lucyferycznym i arymanicznym, w tym sensie, jak to interpretował W. Iwanow w eseju o Dostojewskim, gdzie Lucyfer reprezentuje zwodniczy aspekt kuszenia, zaś Aryman (w mitologii perskiej bóg zła i ciemności) – aspekt destrukcyjny. Dla określenia spustoszeń umysłowych (ogłupiających) schemat Lucyfer-Aryman jest uzasadniony. Najpierw blask oświecenia, potem upadek, degeneracja i degradacja. Wzniosłość Lucyfera przypięczętowana jest przez banał Arymana – destruktora, który bezlitośnie rozprawia się z naiwnymi własnymi wyznawcami<sup>20</sup>.

Przemieszanie się nauki i pseudonauki, zatarcie granicy między nimi, skłoniło wielu manipulatorów do wykorzystania autorytetu nauki dla własnych, propagandowych i ideologicznych celów. Brak oceny zdrady prawdy przez współczesną inteligencję (w rozumieniu, o którym mowa na początku), która poddała się „chorobie irracjonalizmu”, pogłębia tylko chorobę. Znajduje bowiem uzasadnienie w ezoterycznych tezach o charakterze poznania, które jest niewysłowione, tajemne, zakłada rzeczywiste istnienie przeciwieństw.

Na bazie irracjonalizmu zbudował swe postawy postmodernizm, który ogłosił „śmierć prawdy”, bo jej „po prostu nie ma”. Były to równocześnie narodziny nowych przesądów. Chrześcijaństwo zawsze mocno podkreślało rolę umysłu jako miejsca walki dobra ze złem. Opis takiej walki znajduje się na pierwszych kartach Biblii. Szatan zasiał niepokój w umysłach Adama i Ewy przez podsuniecie im wątpliwości, przygotowując tym samym ich pragnienia i oczekiwania do przeciwstawienia się Bogu (por. Rdz 3,1-7). Kłamstwo Szatana proponuje coś „dobrego”, nie „złego”, gwarantuje człowiekowi bycie jak Bóg – z możliwością rozpoznawania zła.

Pismo Święte mówi ponadto: – „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu” (Rz 12,2); – „[...] trzeba odnawiać się duchem w waszym myśleniu” (Ef 4,23); – „Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,4-5); – „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie” (Flp 4,7).

Za przyczynę współczesnej niewiary, której wyrazem są przesady, podaje się często tzw. „zatłoczenie samego siebie”, gdy człowiek buduje swój świat, poprzestając tylko na sobie, „zabudowując” siebie własnymi pomysłami, myślami i odpowiedziami, nie zostawiając „miejsca” dla Boga. Wiara dojrzała jest owocem szczerego i szerokiego otwarcia się na Ojca, który pragnie „opowiedzieć” siebie człowiekowi i posłuchać ufności jego wiary.

Chrześcijaństwo z powagą podchodzi do wiary i rozumu jako źródeł poznania prawdy. Wiara nie jest rezygnacją rozumu w procesie poznawania, nie jest wycofaniem go

<sup>20</sup> Por. M. Rozanow, *Czytając Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” 3(1983), s. 16 nn.; F.J. Martinez, *Przezwyciężyć rozum sekularny*, „Fronda” 61(2011), s. 166-205.

w irracjonalizm. Św. Anzelm stwierdził: „wiara szuka zrozumienia. Jest odwagą bycia, wyruszeniem w głębię Prawdy. Wiara jest akceptacją tego, co otrzymaliśmy od Boga. Gdy Kościół krytykował osiągnięcia rozumu nigdy nie ganił go za zaufanie do niego, lecz jedynie za zawężanie prawdy wyłącznie do pewnych sfer rzeczywistości – doświadczalnych, widzialnych, materialistycznych, z wykluczeniem czy oskarżeniem religii o ciemnotę. Rzeczywistość wiary nie jest irracjonalna, lecz jest głębią Rozumu Boga, której nie jesteśmy w stanie postrzec naszymi ludzkimi zmysłami. Podstawowym słowem wiary, jak to wyraził św. Jan («na początku było Słowo»), jest twórczy Rozum, nadający sens boskiemu poznaniu. Pierwsza zasada wiary mówi więc, że wszystko, co jest stało się z myśli<sup>21</sup>. Materializm zaś twierdzi, że na początku było to, co nierozumne, a wszystko stało się z przypadku. Z tego, co nierozumne powstało to, co rozumne. Wówczas rozum jest jakby ubocznym produktem bezrozumu, przypadkową konstrukcją. Podstawą staje się więc irracjonalizm.

Chrześcijaństwo świadome jest tego, że rozum ma swe określone granice, porusza się po obszarze zakreślonym licznymi tajemnicami. Lew Szestow pisał: „Żyjemy otoczeni nieskończoną wielością tajemnic. Ale jakkolwiek zagadkowe byłyby tajemnice wpisane w byt – najbardziej zagadkowe i zatrważające jest to, że tajemnica w ogóle istnieje, że jesteśmy jak gdyby ostatecznie i na zawsze odcięci od źródeł i początków życia. [...] wieczna tajemnica, wieczna nieprzejrzystość, jak gdyby ktoś już przed stworzeniem świata zamknął człowiekowi dostęp do tego, co dla niego najważniejsze i najbardziej potrzebne. To, co uważamy za prawdę, co zdobywamy za pomocą naszego myślenia, okazuje się w pewnym sensie niewspółmierne nie tylko ze światem zewnętrznym [...], ale i z naszymi wewnętrznymi przeżyciami. Mamy naukę, która rośnie i rozwija się już nie z dnia na dzień, ale wręcz z godziny na godzinę. [...] Lecz «mgła» pierwotnej tajemnicy się nie rozwiła. Właściwie zgęstniała jeszcze bardziej<sup>22</sup>.

Człowiek do końca świata pozostanie na etapie poszukiwania prawdy. Dar rozumu umożliwi mu osiąganie wspaniałych wyników w poznawaniu świata. Potrzebuje jednak nieustannego pilnowania porządku, który dostępny jest rozumowi w jego budowaniu nowych twierdzeń i teorii. Bez porządku, związanego z kondycją ludzkiego rozumu, jego zaplątanie się i zagubienie jest bardzo łatwe.

Św. Paweł w Liście do Rzymian przestrzega przed takimi nauczycielami religii, którzy „choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy [...]” (Rz 1,21-25).

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, „Communio” 2(1992), s. 124.

<sup>22</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 92.

## Bibliografia

- Bunting M., Duchowy supermarket, („The Guardian”, 16 XII 1996), „Forum” 6(1997), s. 22.
- Burkeman O., Rozum na manowcach, („The Guardian”, 2011), „Forum” 7(2012), s. 34-36.
- Castaneda C., *The Power of Silence: Further Lessons of don Juan*. ed. Simon and Schuster, Los Angeles.
- Dorosz K., Przeciw gnostykom. Aneks, „Kwartalnik Polityczny” 35(1984), s. 3-33.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przekł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992.
- Gałązka W., Przebieranie w zasadach wiary, „Emaus” 2(1992), s. 6-8.
- „Gość Niedzielny” 32(1998).
- Guz T., Ukonstytuowanie prawdy poprzez kłamstwo w nowożytnej myśli filozoficznej, „Fronda” 58(2011), s. 173-190.
- Hołownia Sz., Gorzkie żale, „Newsweek Polska” 14(2007), s. 26-28.
- Hoover D. W., *Okultyzm*, przekł. E. Obracaj, Wyd. „Augustana”, Bielsko-Biała 1994.
- Kuczyński J., Różnorodność i jedność nauk jako podstawa uniwersalizmu, w: *O uniwersalności i jedności nauk*, red. W. Krajewski, W. Strawiński, Warszawa 1993, s. 274.
- Krzyżaniak-Gumowska A., Wrózkoholicy, „Wprost” 48(2011), s. 62-65
- Martinez F. J., Przewyciężyć rozum sekularny, „Fronda” 61(2011), s. 166-205.
- Mills. R., Psychology Goes Insane, Botches Role As Science, „National Educator” 7(1980), p. 14.W.
- Ratzinger J., Drogi wiary w dobie współczesnych przemian, „Communio” 2(1992), s. 124.
- Pr., Szaman u miliardera, „Niedziela” 43(2009), s. 35.
- Rożek M., *Smakowitości obyczajowe*, Petrus, Kraków 2009, s. 7-36.
- J. J., Rosja: „misjonarskie desanty”, *Biuletyn KAI*, nr 70, 22 lipca 1994, s. 15.
- Rozanow M., Czytając Dostojewskiego, „Literatura na Świecie” 3(1983), s. 16 nn.
- Stawiszyński W., Magia podbija świat, „Newsweek Polska” 39(2011), s. 84-88.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 92.
- Zaretsky I.I., Leone M.P., *Religious Movements in Contemporary America*, New Jersey 1977.
- Zilbergeld B., *The Shrinking of America: Myth of Psychological Change*, Brown and Company Little 1983, p. 3.
- Zwoliński A., *Dewocja. Dobra czy zła pobożność?*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2010, s. 145-160.

## Superstition as a form of esotericism

The meaning of the term “superstition” is ambiguous and depends on many factors, such as the philosophy of life, age, tradition and upbringing. Certainly, opposite in meaning to it is the term “rational conviction”. Superstition has much in common with the irrational attitude of man, that is such behavior and activity, which is unacceptable for rational man. Superstitious operation has not sufficient reasonable grounds – so it always refers to the current state of art and can change during scientific reflection which submits new areas of life.

For many scientist, the superstition is reducible to the relics of the ancient, magical thinking, and is present in quackery, divination, astrology, and necromancy. Others scientist wider the meaning of the term to all irrational religious beliefs and practices, arbitrary, imaginary. Practically, we have to assume, that the "superstition" is the kind of faith or actions that rational person in the community would consider as "superstitious". So it is a belief in the unlucky numbers, days, colors, astrology, witches and ghosts action and many of occult systems. Some of them constitute part of a coherent view of the world. They come into wider systems of ideas and beliefs, but some are subjective individuals feelings of people, who experiences secret sensations. It is absorbed in their exclusive use, strengthened by subsequent experience.

Some of the superstitions have been widespread by the people connected with politics, culture, media, and even science and education. Others remain unknown, available only in the closed groups of family or friends. All of them are kind of error, rejection of the truth, disregard the recognized knowledge. Some people try to justify their occurrence by the activity of the unconsciousness (or even "subconsciousness"). They believe that conditional is response to emergency situations. Treated as a social phenomenon, which is an expression of conflicts, tensions and hopes of entire social groups.

Certainly, superstition is a way of "thinking without thinking", a kind of uncertainty of man, who has lost faith in God, who leads him by Providence. Superstition is associated with esotericism by irrational quality of their content, and a hidden source of their origin. They are wrong and baseless manifestation of the occult, which is sometimes connected with anti-science, pseudoscience or even quackery.

Superstitions are the result of a disturbance of relations between religious and cognitive sphere, between religion and science. They were extremely interesting through history. Further conquests of science required new commentaries, even sometimes verification of assumptions religious doctrines. In turn, religion created cultural perspectives for the development of science, sometimes set out its territory and came in the sphere of some theories and hypotheses. None of the emerging cultural movements can ignore scientific data, voice of science.

## Gnoza w teorii sztuki

### 1. Gnoza, ezoteryzm, manicheizm

Bogata literatura przedmiotu dowodzi, że zjawisko gnozy towarzyszy ludzkiej kulturze od jej historycznych początków po dziś dzień oraz że gnoza ma „tysiąc głów” i że przenika wszystkie dziedziny kultury: naukę, moralność, sztukę i religię<sup>1</sup>. Można sądzić, że w bogatym wachlarzu „izmów”, jakie towarzyszą gnoznie, jej najbliższymi krewnymi są ezoteryzm i manicheizm<sup>2</sup>. Sercem gnozy jest teza głosząca, że istnieje szczególnie rodzaj poznania – rozmaicie przez gnostyków określanego, które dociera do źródeł czy podstaw wszelkiego bytu. Poznanie to i pozyskana dzięki niemu wiedza – wiedza tajemna – przekracza porządek naturalnego, dostępnego wszystkim, doświadczenia, a uzyskać je mogą nieliczni, tzw. oświeceni lub ci, którzy spełnili określone, konieczne warunki, przeszli inicjację i osiągnęli najwyższy stopień wtajemniczenia (ekskluzywizm, ezoteryzm). Z racji swej wyjątkowości poznanie to owocuje głęboką, ontologiczną i egzystencjalną przemianą człowieka (metanoizm), a wykorzystanie „wiedzy tajemnej” w praktyce życiowej stwarza rękomię radykalnej przebudowy świata (modernizm). Chociaż niektóre nurty gnozy głoszą indywidualizm i nihilizm antropologiczny, przeważa pogląd, że wspomniana przebudowa świata jest konieczna, świat bowiem to w istocie dwa światy, mianowicie, świat prawdziwego bytu oraz świat-cień, w którym bytuje nieświadomy tego stanu rzeczy człowiek (dualizm ontologiczny). Wynika z tego, że człowiek jest naznaczony powinnością wyzwolenia się z bytowania pozornego i zjednoczenia się ze światem ontologicznym<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ks. A. Posacki SJ, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1 i 2, Radom 2009, szczególnie *Prolegomena, czyli Wprowadzenie do Encyklopedii zagrożeń duchowych*, t. 1, s. 9-35. A.Z. Zmorzanka, *Transformacje mitu gnostyckiego we współczesnych utworach literackich*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Warszawa 1996, s. 84-92; *Oblicza gnozy*, Kraków 2000.

<sup>2</sup> Wyjaśnienie aspektu etymologicznego, dziejów i myślowych kontekstów gnozy oraz towarzyszących jej „izmów” w: *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, *passim*.

<sup>3</sup> U podstaw kultury klasycznej leży tzw. teoria aspektu, która odróżnia poznanie, postępowanie, wytwarzanie i religię jako składniki dynamizmu ludzkiego i działy kultury. Twórca kultury musi rozpoznać



Jak już wspomniano, dostrzega się obecność gnozy w sztuce, szczególnie w literaturze, ale raczej rzadko w teorii sztuki, a przecież trudno nie przyznać, że nie byłoby gnozy w dziele sztuki bez jej obecności w teorii sztuki. Przypomnijmy dla porządku, że teoria wyjaśnia, czym sztuka jest – co określa jej istotę, jaka jest jej racja bytu (przyczyna celowa) oraz jaki jest jej związek z prawdą, dobrem, pięknem i religią. Chociaż refleksji nad sztuką nie brakuje, w czym celują sami twórcy oraz humaniści i krytycy artystyczni, podkreślić należy, że obowiązek wyjaśnienia faktu sztuki jako sztuki spoczywa na filozofii. Wiadomo jednak, że z filozofią sprawa nie jest prosta, jej dorobek poznawczo-myślowy tworzą bowiem dwie różniące się tradycje: realizm i idealizm. Konsekwencją tego zróżnicowania są rozbieżne ujęcia problemu sztuki i – jak zobaczymy – trzy różniące się teorie sztuki. Są one obecne w kulturze i w sposób bezpośredni lub pośredni wpływają na oblicze sztuki<sup>4</sup>. Które z nich oddają sztuce sprawiedliwość, a które są skażone gnozą, a więc nie wyjaśniają faktu sztuki, lecz projektują jej jakąś systemową wizję i tym samym narzucają systemowe, obce jej naturze cele?

Pytanie powyższe jest osnową niniejszego artykułu, jednakże warto odnotować związaną z nim supozycję, według której to sama filozofia – jedna z jej tradycji lub któryś z nurtów wymienionych tradycji – doznała zainfekowania gnozą. Zatem, aby wyjaśnić rzecz do końca (teorie sztuki nie biorą się znikąd!), należy zmierzyć się również, a nawet przede wszystkim, z problemem filozofii, z kwestią jej genezy i przyczyn jej polaryzacji na przeciwstawne sobie tradycje. Co więcej, należy te tradycje poddać ocenie, odróżnić filozofię od pseudofilozofii i tym samym dotrzeć do ostatecznych przyczyn obecności gnozy w kulturze<sup>5</sup>. Zanim do tej kwestii przejdziemy, tytułem wprowadzenia zatrzymajmy się nad współczesną teorią sztuki i jej myślowym zapleczem.

## 2. Teoria sztuki dziś

Wyrazem najnowszej mody w refleksji nad sztuką jest dziś tzw. antyestetyka, pa-tronka myślowa tzw. antysztuki (postsztuki, metasztuki, sztuki negatywnej), która

---

te aspekty i uporządkować je zgodnie z ich naturą oraz pod kątem ostatecznego celu własnego życia. Natomiast myśl gnostycka to fuzja „wiedzy tajemnej” z jakąś soteriologią czy felicytologią, gotową receptą na uszczęśliwienie człowieka, wyzwolenie go od zła. Wizję gnostycką tworzą mity, utopie i ideologie.

<sup>4</sup> Zostały one sformułowane czy choćby uwyrażnione na gruncie filozofii, ale znajdziemy je także – na ogół w postaci hybryd myślowych – w doktrynach artystycznych, w rozważaniach humanistów i krytyków artystycznych. Istnieją zatem tylko trzy koncepcje sztuki, a wspomniana hybrydyzacja, czyli łączenie z sobą składników różnych (i wykluczających się!) ujęć, jest przyczyną agnostycyzmu w teorii sztuki; jak zobaczymy, jego dzisiejszym wyrazem jest tzw. antyesencjalizm.

<sup>5</sup> W literaturze fachowej odróżnia się gnozę od gnostycyzmu, a mianem gnostycyzmu oznacza się historyczne odmiany chrześcijańskich herezji, zob. W. Myszor, *Gnostycyzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 805-808.



z kolei wyrasta i zwieńcza ideowo awangardę artystyczną z przełomu XIX i XX wieku. Antyestetyka stoi na gruncie tzw. antyesencjalizmu, według którego zbudowanie teorii sztuki czy urobienie istotowej definicji sztuki to zadanie niewykonalne, logicznie wykluczone. Dowodzi tego historia estetyki, która – począwszy od greckiej starożytności – takiej teorii (definicji) uparcie poszukuje, a tym samym wpada w pułapkę esencjalizmu, błędu poznawczego, którego konsekwencją jest normatywizm (redukcjonizm), czyli notoryczne zniewalanie sztuki rzekomo uniwersalnymi „teoriami estetycznymi”. Wspomniany błąd został wykryty przez awangardę, a zdemaskowany przez antysztukę. Awangarda unieważniła esencjalizm, a uczyniła to proklamując „śmierć” obowiązującego w tradycji kanonu mimetyczno-kallotropicznego, według którego sztuka miała naśladować (przedstawiać) naturę i realizować piękno (wartości estetyczne). Legendarny M. Duchamp wystawia w Salonie Niezależnych Artystów swoje „ready made’s”, którymi są przedmioty codziennego użytku (pisuar, suszarka do butelek), a w autokomentarzu oznajmia, że nie chodzi mu o naśladowanie czy piękno, lecz o wyeksponowanie samego aktu twórczego, autonomicznej i wolnej decyzji, która we własnej immanencji określa, co jest sztuką. Myśl tę wyrażają zwięźle późniejsze zawołania, według których sztuka to „rewolucja w permanencji”, „wolność i kreatywność” czy „droga do wolności”, a ostateczny kształt nada jej artysta i teoretyk J. Kosuth, kiedy powie, że „Sztuka jest swoją własną Ideą” (Art is an idea of Idea), czyli jest ona kognitywno-twórczą eksploracją samej siebie jako idei<sup>6</sup>.

Awangarda i antysztuka są ideowo zróżnicowane, czego przyczyną jest stosunek do problemu celu sztuki, czyli tego, co usprawiedliwia jej obecność w kulturze. Według pierwszego ze skrajnych ujęć sztuka jest dziedziną autonomiczną wobec rzeczywistości i kultury oraz autoteliczną, czyli obojętną na wszystko, co nie mieści się w jej idei. Opozycyjne podejście odrzuca myśl o „sztuce dla sztuki” i lansuje wizję sztuki tzw. krytycznej lub politycznej, angażującej się w życie społeczne, chodzi bowiem o to – jak się uzasadnia – by „wyzwolić wolność”, czyli wykazać, że we wszelkich instytucjach społecznych nie ma nic koniecznego, że są one owocem jakiegoś apriorycznego dekretu lub konwencji<sup>7</sup>.

Antyesencjalizm sprawia, że teoretycy rezygnują z „pokusy wszechobejmującej teorii”, akceptują dewizę „Najpierw sztuka, filozofia potem!” („Art first, philosophy after!”) i ograniczają kompetencje antyestetyki do deskrypcji artefaktów lub idą dalej – bo w antysztuce chodzi o coś więcej! – i opatrują antysztukę swoistym komentarzem egzystencjalnym, który stanowi wykładnię zawartego w niej przesłania krytyczno-poznawczego. Jak podkreślają rzecznicy tej koncepcji, wszystkie wersje antysztuki deklarują „wyzwolenie wolności”, samowyzwolenie się bądź wyzwolenie się w skali

<sup>6</sup> Zob. szerokie omówienie zjawiska antysztuki w: S. Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.

<sup>7</sup> Zob. R. Bubner, *Doświadczenie estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005; O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2007.

społecznej, a deklaracja ta zakłada „zwrot antropologiczny”, według którego **nie rozumność – jak chciała tradycja – lecz wolność stanowi o człowieku i jest osnową jego racjonalności.**

Przywołany kontekst antropologiczny zwrotu od sztuki do antysztuki niesie z sobą myśl, że antysztuka – jako domena „wolności i kreatywności”, czyli „wolności od” (od jakichkolwiek ograniczeń) i kreatywności jako „rewolucji w permanencji” – pełni ważką rolę antropotwórczą, a nawet, że jest ona kluczową sferą dynamizmu ludzkiego i tym samym wiodącą dziedziną kultury. Przecież, jak się zaznacza, realizuje się w niej źródłowy, pierwotny sposób bytowania człowieka, archeiczne otwarcie się na „możliwe światy”. I właśnie dlatego artyści i antyestetycy twierdzą, że ars nova logicznie wyprzedza naukę, szczególnie filozofię, oraz moralność i religię, czy też – jeśli spojrzeć na problem z perspektywy dziejów kultury europejskiej – stanowi ich „przewycięzenie”, czyli uświadomienie, że tradycyjna, oparta na esencjalizmie kultura ograniczała człowieka, zamykała go w ciasnych i opresywnych ramach „wszechobejmujących teorii”.

Ideologia „anty” w sztuce i estetyce ma swoje „drugie dno”, zaplecze myślowe reprezentowane przez tzw. postmodernizm, oponent modernizmu. Wspomniany postmodernizm (poważnie zainspirowany rewolucją w sztuce!) etykietuje całą tradycję kultury europejskiej mianem modernizmu i oskarża o totalitaryzm cywilizacyjny i monizm kulturowy. Ich przyczyną jest właśnie wspomniany kult „wszechobejmujących teorii” czy „metanarracji”, Logosu i jego „niewzruszonych zasad”. Na tym kulcie budowano różne wersje „projektu modernistycznego”, konstruowano wizje, które zawiódły, zakończyły się koszmarem antropologicznym i kryzysem kultury. Dlatego – jak postulują rzecznicy postmodernizmu – należy „wyzwolić wolność”, a wszystkie „narracje” rozumu poddać dekonstrukcji i w ten sposób chronić rozum przed modernistyczną „pokusą metafizyki”, zaś kulturę przed totalitaryzmem politycznym i mentalną „urawniłowką”. Publicystycznym wyrazem „projektu postmodernistycznego” (!) jest często przytaczany aforyzm: „Dajmy człowiekowi wolność, a prawda przyjdzie do nas sama”<sup>8</sup>.

W podsumowaniu odnotujemy, że opisana transformacja sztuki w antysztukę, estetyki w antyestetykę i filozofii w antyfilozofię to w istocie odejście od racjonalizmu ku irracjonalizmowi (woluntaryzmowi). A przypomnijmy, że spór pomiędzy racjonalizmem i irracjonalizmem jest sporem teoriopoznawczym o rolę rozumu w ludzkim poznaniu. W sporze tym irracjonalizm stoi na straconej pozycji, jest bowiem poglądem wewnętrznie sprzecznym (absurdalnym), ale racjonalizm nie jest stanowiskiem jednolitym, ma bowiem postać skrajną oraz umiarkowaną<sup>9</sup>. W związku z tym należy rozstrzygnąć, w którą z odmian racjonalizmu uderza postmodernizm? Wyjaśnienie tej kwestii pozwoli odnieść się do podziału filozofii na modernizm i postmodernizm (czy jest podziałem zupełnym) i osadzić te nurty w ich właściwej tradycji filozoficznej.

<sup>8</sup> Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 387-391.

<sup>9</sup> A.B. Stepien, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 48-50.

### 3. Problem filozofii

Jak wiadomo, filozofię odkryli starożytni Grecy, dzięki czemu kultura grecka przekroczyła próg poznania mitologicznego (poetyckiego) i oparła się na doświadczeniu i racjonalnym (sprawdzalnym) argumentacie. Epokę filozofii – umiłowania mądrości – otwiera naukotwórcze pytanie: „Dzięki czemu świat istnieje i jakie są przyczyny jego integralności bytowej?”. Na pytanie to odpowiadano różnie, ale w ramach wspomnianych już tradycji: realizmu i idealizmu. Przyczyną podziału czy raczej rozpadu filozofii było – i jest nadal – odmienne podejście do problemu tzw. punktu wyjścia w wyjaśnianiu zagadki świata.

Zwolennicy realizmu uznali, że neutralnym, czyli bezzałożeniowym, początkiem filozofowania jest naturalne (spontaniczne) doświadczenie, które informuje, że świat bytów istnieje i że jest racjonalny, czyli poznawalny i celowy. W horyzoncie tego doświadczenia mieści się przedmiot filozofii, bytowy aspekt świata, oraz jej cel, którym jest dotarcie do ostatecznych przyczyn istnienia i racjonalności świata bytów (cel przedmiotowy) i jego zrozumienie (cel podmiotowy). **Refleksja nad samą filozofią, jedyną samowrotną i samouzasadniającą się nauką, dowodzi, że rozumienie świata jest koniecznym warunkiem celowości bytowania człowieka w świecie, a inaczej mówiąc, wiedza teoretyczna (o przyczynach rzeczy) warunkuje moralność oraz sztukę.** Filozofia cel swój osiąga, jeśli respektuje konieczne warunki dorzecznego i racjonalnego dyskursu, mianowicie, niesprzeczność głoszonych sądów, ich prawdziwość, przewidywanie logicznych i realnych konsekwencji stanowisk oraz historyzm (znajomość dorobku poznawczego tradycji).

Natomiast zwolennicy tradycji idealizmu obrali tzw. krytyczny punkt wyjścia w filozofii, a więc zakwestionowali wiarygodność naturalnego, dostępnego wszystkim doświadczenia, uznali, iż jest ono poznawczo zawodne, podatne na błędy i złudzenia, a związany z nim realizm (poznajemy rzeczy takie, jakie są) jest stanowiskiem naiwnym. Filozofia musi poddać doświadczenie krytyce, aby na tej drodze dotrzeć do takiej władzy, metody lub dyspozycji poznawczej, dzięki której „przebiję” się przez sferę wiedzy zjawiskowej i dotrze do „rzeczywistej rzeczywistości”. Dzięki krytyce poznania myśl filozoficzna przewyższa wiedzę potoczną (opinię) i zyskuje absolutną tożsamość ujęcia przedmiotu filozofii z samym przedmiotem: prawdziwym bytem i dopiero teraz może realizować swój cel, jakim jest zrozumienie świata i człowieka.

Która z tych tradycji rozpoznała naturę filozofii? Odnotujmy, że od greckiej starożytności do dziś toczy się pryncypialna debata pomiędzy realizmem i idealizmem (do której niebawem wrócimy), ale odnotujmy także, że debata ta toczy się również w łonie tradycji idealizmu, a jej konsekwencją jest rozpad tej tradycji na dwa przeciwstawne sobie i znane nam już nurty, mianowicie, na racjonalizm i na irracjonalizm. Co jest przyczyną tego rozpadu? Otóż idealizm musi rozstrzygnąć ważną kwestię: jaka władza (metoda, dyspozycja) gwarantuje poznanie archeiczne, ujmujące „prawdziwy byt”?

Kto się opowiedział po stronie rozumu i zawyrokował, że rozum jest autonomicznym i autarkicznym źródłem wiedzy, czyli źródłem niezależnym od innych władz poznaw-

czych i poznawczo samowystarczalnym, ten stanął po stronie racjonalizmu (dodajmy: racjonalizmu skrajnego). Natomiast kto pozbawił rozum roli lidera w ludzkim poznaniu, ten miał do wyboru zmysły (sensualizm), wolę (woluntaryzm), uczucia (emotywizm), pozaracjonalną intuicję (intuicjonizm ekstatyczny) lub „ślepy” akt wiary (fideizm), ale niezależnie od tego, co obdarzył przywilejem źródła lub kryterium wiedzy archeicznej, opowiedział się za irracjonalizmem<sup>10</sup>.

Po rozpoznaniu przyczyn wewnętrznego rozpadu filozofii na tradycję realizmu i idealizmu, a idealizmu na racjonalizm i irracjonalizm, przejdźmy do problemu filozoficznych teorii sztuki.

#### 4. Filozofia i problem teorii sztuki

Jak wcześniej wspomniano, w kulturze Europy konkurują z sobą trzy koncepcje sztuki. Pierwsza, teoria tzw. prywatywna (od łac. *privatio* – *brak*) powstała na gruncie tradycji realizmu. Określa się w niej sztukę jak cnotę (trwałą dyspozycję) rozumu do wytwarzania zgodnie z przyjętymi zasadami lub jako zasadę poprawnego wytwarzania tego, co zamierzone (ars est recta ratio factibilium). Definicja ta ma charakter analogiczny, jest uniwersalna i poznawczo neutralna, czyli dotyczy wszelkiej sztuki i unika aprioryzmu<sup>11</sup>. Racją bytu sztuki jest doskonalenie świata z uwagi na jej cel ostateczny, jakim jest człowiek, dlatego mówi się, że sztuka dopełnia zastane w świecie braki (ars supplet defectum naturae), a czyni to naśladowując naturę (ars imitatur naturam), czyli celowo wytwarzając zamierzone dzieła<sup>12</sup>. **Sztuka jest związana z prawdą, jest bowiem obrazem naszej wiedzy, zatem jeśli wiedza – o świecie, człowieku, sztuce – jest fałszywa, dzieła sztuki fałsz dziedziczą, nie doskonałą świata, lecz pomnażają w nim braki!** Ostatecznym celem (dobrem) sztuki jest człowiek, a dokładniej mówiąc, jest nim integralnie widziane ludzkie życie, z czego wynika, że sama sztuka mieści się w sferze dóbr użytecznych i przyjemnościowych<sup>13</sup>. Kryterium sztuki jest piękno, czyli to wszystko, co doskonalili byt-konkret, co mu przysługuje na mocy jego rodzajowej lub gatunkowej natury i dzięki czemu realizuje on cel własnego bytowania<sup>14</sup>. I wreszcie, sztuka jest dwojako powiązana z religią, po pierwsze, jest ona wkalkulowana w cel ostateczny ludzkiego życia, ten zaś jest określany wyłącznie na gruncie religii (określonej doktryny religijnej<sup>15</sup>), po drugie, jest

<sup>10</sup> Por. *Irracjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 15 n.

<sup>11</sup> H. Kiereś, *Jednoznaczność/wieloznaczność czy analogia w teorii sztuki?*, w: tegoż, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 222-228.

<sup>12</sup> H. Kiereś, *Co to znaczy „sztuka naśladowuje naturę”?*, tamże, s. 242-259.

<sup>13</sup> H. Kiereś, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, szczególnie s. 57-92.

<sup>14</sup> H. Kiereś, *Kultura Zachodu a problem piękna*, w: tegoż, *Człowiek i cywilizacja*, s. 260-272.

<sup>15</sup> Pamiętać należy, że doktryna ta może być zainfekowana gnozą, przyjąc postać herezji lub przybrać postać świeckiej ideologii, która sakralizuje własną utopię.

ona integralnym składnikiem kultu religijnego jako sztuka tzw. sakralna, ale tylko wtedy, kiedy pozostaje w zgodzie z doktryną religijną, nie narusza jej depozytu poznawczego i respektuje kanony teologiczne<sup>16</sup>.

Natomiast tradycję idealizmu reprezentują dwa ujęcia problemu sztuki: koncepcje tzw. „ejdetyczna” oraz „manicznie”-ekspresyjna.

Koncepcja „ejdetyczna” jest zakorzeniona myślowo w racjonalizmie, a jej wspólnym mianownikiem jest teza, że racją bytu sztuki jest materializacja idei, ucieleśnianie idei w zmysłowej formie. Z racjonalizmem jest związany wspomniany już dualizm ontologiczny, dziedzictwo idealizmu, według którego świat to dwa światy: rzeczywisty i pozorny (w którym aktualnie bytuje człowiek), zaś jego cechą charakterystyczną jest tzw. statyzm ontologiczny, który utrzymuje, że „rzeczywistą rzeczywistość” reprezentują wieczne i niezmiennie Idea-Tożsamość-Niesprzeczność. Ontologia ta może mieć postać wertykalną, kiedy „prawdziwy świat” bytuje „w sobie” (Platon, Plotyn) lub horyzontalny, kiedy świat ów, tworzące go idee, są niezmiennie (bytują „w sobie”), ale artykułują się historycznie i procesualnie (G. Hegel, A. Whitehead). Zauważmy, że konsekwencją dualizmu i statyzmu jest teza, że sztuka ma sens jedynie wtedy, kiedy odzwierciedla „prawdziwy świat”, a nie świat pozoru bytowego! W tym drugim przypadku staje się reakcyjna lub „out of date”, czyli niemodna. Wynika z tego, że racjonalizm i „ejdetyzm” owocują esencjalizmem, narzucają sztuce jakiś określony kanon i wprzęgają ją w służbę jakiejś ideologii, a dokładnie mówiąc, jakiejś odmiany ideologii modernizmu, bądź też przyznają artyście status „ogładcza idei”, a więc kogoś wyposażonego w nadnaturalne zdolności poznawcze, dzięki którym wnika on w istotę rzeczy i ucieleśnia ją w dziele sztuki.

Ujęcie „manicznie”-ekspresyjne sztuki (od gr. *mania* – *szlachetny szał*; łac. *expressio* – *wyrażenie*) wyrasta z irracjonalizmu i choć jest zróżnicowane jak sam irracjonalizm (woluntaryzm, emotywiizm, sensualizm, intuicjonizm ekstacyjny, fideizm), jego różne wersje łączy myśl, że sztuka jest domeną „szlachetnego szału” twórczego bądź twórczej autoekspresji ludzkiego ducha, jego sfer wyższych: duchowych, lecz „ciemnych” (pozaracjonalnych) lub niższych: zmysłowo-uczuciowych czy popędowo-instyktownych. Wspomniana „mania” może przybrać postać „natchnienia”, intuicji twórczej, wyobraźni-fantazji, spontanicznej ekspresji lub – jak w antysztuce – wolności i kreatywności, może nadejść „z góry” (bogowie, muzy) lub być przejawem geniuszu twórczego *hic et nunc* artysty. Irracjonalizm także pociąga za sobą dualizm bytowy, a jego własną wizję świata cechuje mobilizm (wariabilizm) ontologiczny, w świetle którego depozytem „prawdziwego świata” jest Ruch-Zmiana-Nieokreśloność. Człowiek bytuje w świecie wtórnym ontologicznie i niekoniecznym, „świat prawdziwy” jest bowiem czystym ruchem, spontaniczną, pozbawioną celu zmianą i kreacją. W tym wtórnym bytowo świecie człowiek buduje świat kultury, twór skażonego esencjalizmem rozumu, zamyka tym samym własne życie w ramy „uniwersalnych teorii” i w konsekwencji zniewala samego siebie. Wynika z tego, że istoty bytu ludzkiego nie należy wiązać z rozumem, lecz z wolnością i że

<sup>16</sup> H. Kiereś, *Istota i kryteria sztuki religijnej*, w: tegoż, *Człowiek i cywilizacja*, s. 273-290.

kluczem do „wyzwolenia wolności” (zmysłowości, uczuciowości, aktów ekstazy) jest permanentna kreatywność. Wynika także, że miejscem aktualizowania się wolności jest sztuka wyzwolona z gorsetu „teorii estetycznej” i że sztuka-antyszuka jest organem poznawczym, dzięki któremu człowiek obcuje z tym, co „rzeczywiste” i zyskuje tożsamość i autentyczność<sup>17</sup>.

Tytułem podsumowania powtórzmy, że w teorii sztuki konkurują trzy ujęcia – nie licząc ich hybryd myślowych, mianowicie, związana z tradycją realizmu teoria „prywatna” oraz koncepcje „ejdetyczna” i „maniczno”-ekspresyjna, które stanowią dorobek myślowy tradycji idealizmu. Idealizm dominuje w kulturze nowożytnej i współczesnej Europy, dlatego jego wizje sztuki (sztuki wąsko rozumianej, ograniczonej do sztuk literackich i plastycznych) to prawie wyłączny przedmiot debat naukowych oraz opinio communis elit artystycznych, a szczególnie admiratorów antyszuki. W dzisiejszym sporze o sztukę górę bierze postmodernizm i „maniczno”-ekspresyjna wizja sztuki, które zgodnie odsyłają tradycję do lamusa, bo ta – jak się z przekonaniem głosi – zawłaszczyła sztukę i doprowadziła do jej degeneracji. Tytułem komentarza zauważmy, że owszem, sztuka doznała krzywd, ale sprawiła to ideologia modernizmu, jej skrajny racjonalizm (esencjalizm) i jego systemowa konsekwencja w teorii sztuki – „ejdetyzm”. Ale choć racjonalizm sięga początków filozofii, to przecież modernizm narodził się dopiero w czasach nowożytnych, a zebrał „żniwo”, kiedy wcielił się w utopie społeczne<sup>18</sup>. Zatem to, co postmoderniści określają dziś mianem tradycji to nie tylko modernizm, to poprzedzające modernizm dwa tysiąclecia kultury i jej dramatycznego zmagania się o dorzeczność dyskursu i jego sprawdzalność. Kontekstem tego zmagania się jest filozofia, od jej jakości zależy kształt i bieg kultury, także sztuki. Wynika z tego, że **aby rozstrzygnąć kwestię teorii sztuki, czyli ocenić istniejące jej ujęcia i ich pretensje poznawcze, należy rozstrzygnąć problem filozofii**. Przejdźmy do tej kwestii.

## 5. Filozofia i pseudofilozofia

Spór o filozofię nie dotyczy wyłącznie sposobu jej uprawiania, co wiąże się ściśle ze wspomnianym już problemem punktu wyjścia, nie brakuje bowiem głosów domagających się jej eliminacji z kultury lub – jak chce postmodernizm – transformacji w postfilozofię czy nawet antyfilozofię. Krytyków filozofii bulwersuje jej wielogłosowość, praktyczna nieużyteczność oraz konsekwencje kulturowe i cywilizacyjne, którym na imię kryzys, czyli zapaść duchowa, utrata rozumienia świata i upadek kultury czynu. Ta krytyka jest na ogół trafna – jak na przykład postmodernistyczna krytyka modernizmu, tyle że

<sup>17</sup> H. Kiereś, *Spór o teorię sztuki*, w: tegoż, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 127-144.

<sup>18</sup> Zob. Ł. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.



nie dotyczy ona filozofii jako takiej (czegoś takiego nie ma), lecz którejś z jej tradycji lub nurtu tej tradycji oraz – podkreślmy to – ma charakter filozoficzny. Można zatem sądzić, że antyfilozofia jest przejawem nieświadomej troski o kondycję filozofii i że jest wymierzona w pseudofilozofię<sup>19</sup>.

Wspomnieliśmy już, że drogi filozofii rozchodzą się wraz z określonym rozstrzygnięciem problemu punktu wyjścia w poznaniu (wyjaśnianiu), że wyłoniły się dwie tradycje: idealizm i realizm. Obie tradycje żywią przekonanie, że punkt wyjścia poznania filozoficznego powinien być neutralny, czyli nieskażony żadnymi założeniami, oraz powinien dotyczyć wszystkiego, co istnieje, czyli być transcendentalny. Realizm stoi na gruncie doświadczenia spontanicznego (dostępnego wszystkim, przyrodzonego), które leży u podstaw całego świadomego życia człowieka i które jest aktualizowane (władze poznawcze człowieka są w możności do poznawania) przez bytową stronę istniejących konkretów: każdy z tych konkretów istnieje i jest jakiś. Inaczej mówiąc, archeicznym wymiarem tego, co poznajemy (co aktualizuje ludzkie poznanie) jest bytowa strona rzeczywistości. Z tej racji tradycja realizmu głosi, że pierwszym przedmiotem poznania jest byt (*ens ut primum cognitum*), że byt – bytowa strona poznawanych konkretów – aktualizuje władze poznawcze i pożądczące człowieka. Wraz z tą aktualizacją budzi się świadomość człowieka, która podlega dalszemu rozwojowi i specjalizacji<sup>20</sup>.

Tak więc w przypadku realizmu słowo „transcendentalny” znaczy: przekraczający wszystkie rodzaje i gatunki bytowe, czyli powszechnobytowy, a jeśli powszechnobytowy, to zarazem neutralny poznawczo, bowiem to byt aktualizuje poznanie i budzi świadomość, to on jest przedmiotem filozofii i to on zakreśla jej kompetencje poznawcze. Co na to tradycja idealizmu?

Myśliciele tej tradycji też poszukują neutralnego i transcendentального punktu wyjścia dla filozofii, ale nie ufają poznaniu spontanicznemu, które określają mianem potocznego, i dlatego są zdania, że właściwym początkiem filozofii – nauki! – powinna być krytyka ludzkiego poznania. Jak sądzą, poznanie naturalne jest zawodne, skażone błędami (fałszami) i złudzeniami, jest skonfliktowane z nauką, uwarunkowane różnymi idolami pozapoznawczymi, należy je zatem „przekroczyć”, poddać puryfikacji i dotrzeć do źródła wiedzy niepowątpiewalnej. Ten budzący respekt program, według którego teoria poznania ma poprzedzać czynność wyjaśniania (*modus sciendi ante scientiam*), doczekał się krytyki. Zwrócono uwagę, że **wraz z „metodycznym zwątpieniem” czy „zawieszeniem” (epoche) naturalnego doświadczenia następuje odcięcie poznania od realnego świata oraz zamiana poznawania (wyjaśniania) na myślenie – czynność świadomą, lecz niepoznawczą (!), której istotą są operacje na ideach (pojęciach, treściach zmysłowych). Tak pojęta filozofia nie wyjaśnia, lecz konstruuje z idei (tworzywa myślenia systemowego) rozmaite wizje świata.** Tradycja idealizmu celuje w mnożeniu tych wizji, rozmaitych „izmów”, skonfliktowanych z sobą i „przewycięzających” się nawzajem, to

<sup>19</sup> Zob. *Filozofia i pseudofilozofia*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. VI, Radom 2001, s. 152-160.

<sup>20</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

zaś kładzie się cieniem na samej filozofii, jest przyczyną pomawiania jej o bezużyteczność poznawczą i szkodliwość cywilizacyjną i kulturową.

Na czym polega błąd idealizmu? Otóż poznanie spontanicznego nie da się unieważnić czy ukrytycznić, bo ma ono charakter archeiczny i jest warunkiem koniecznym i wystarczającym specjalizacji ludzkiego poznania. Błąd idealizmu jest rezultatem niedokładnego opisu doświadczenia, nieodróżnienia poznania spontanicznego od poznania potocznego. Poznanie tzw. potoczne (czy raczej wiedza potoczna) jest konsekwencją specjalizacji ludzkiego poznania. Zdobyta dzięki niemu wiedza to zlepek prawd i opinii, informacji i niedorzeczności. Takie poznanie (wiedzę) należy poddać krytyce, choćby z tej racji, że światopogląd człowieka powinien być dorzeczny i racjonalny. A zauważmy na koniec, że krytyki takiej nie można by przeprowadzić, gdyby nie istniał neutralny poznawczo punkt widzenia na rzeczywistość.

## 6. Pseudofilozofia i gnoza

Wgląd w problem filozofii pozwala zasadnie stwierdzić, że tzw. krytyczny punkt wyjścia prowadzi filozofię na manowce pseudofilozofii. Jej ucieleśnieniem jest tradycja idealizmu, tradycja rozpięta pomiędzy Scyllą racjonalizmu a Charybdą irracjonalizmu. Nasuwa to myśl o powinowactwie pseudofilozofii i gnozy, a nawet o tym, że pseudofilozofia to źródło gnozy. W badaniach poświęconych gnozie traktuje się ją jako zjawisko ponadhistoryczne i ponadkulturowe, jako osobliwą i wręcz nieusuwalną przypadłość człowieka<sup>21</sup>.

Z punktu widzenia filozofii realistycznej gnoza i pseudofilozofia są dewiacjami umysłowymi, a łączy je, po pierwsze, przekonanie o istnieniu ponadnaturalnego źródła wiedzy, dzięki któremu człowiek wchodzi w poznawczy i egzystencjalny kontakt z „prawdziwą rzeczywistością”; po drugie, ponieważ poznanie to (wiedza) przekracza porządek naturalnego doświadczenia, dostęp do niego mają nieliczni lub ci, którzy zostali w nie wtajemniczeni (ezoteryzm); po trzecie, pozyskana wiedza prowadzi do przemiany egzystencjalnej człowieka, wyzwala go i przenosi w stan bytowo macierzysty (metanoizm) bądź pozwala mu dostrzec, że ludzkie życie to walka o wyzwolenie się z pozoru bytowania i że należy świat przebudować, aby ów stan macierzysty bytowo osiągnąć (dualizm, manicheizm).

W przypadku pseudofilozofii idealizmu owocem wspomnianego poznania i wiedzy, która jest źródłem metanoi egzystencjalnej oraz narzędziem przebudowy świata, są utopie i ideologie. Utopie dotyczą metod życia społecznego (cywilizacji), a są poetyckimi wizjami

<sup>21</sup> W grę wchodzi teologiczny aspekt problemu gnozy, kiedy traktuje się ją jako herezję i konsekwencję grzechu pierwotnego oraz aspekt kulturologiczny (kulturoznawczy), kiedy stwierdza się jej powszechność.



idealnych państw i społeczności, które są – jak się zapewnia – warunkiem koniecznym oraz gwarantem samowyzwolenia się człowieka z pozoru bytowego. Z kolei ideologie wskazują na konieczne środki oraz opracowują polityczne strategie wspomnianego samowyzwalania się. Ten gnostycki projekt był realizowany w ramach modernizmu, a ponieważ poniósł fiasko, proklamowano postmodernizm<sup>22</sup>. Wróćmy do problemu idealistycznych koncepcji sztuki.

Pierwsza z nich, tzw. „ejdetyczna”, powstaje na gruncie racjonalizmu (esencjalizmu), a ma ona być – taka jest jej racja bytu – ucieleśnieniem idei w zmysłowej formie. Czy w tej koncepcji jest coś odkrywczego? Raczej nie, bo przecież bez idei (wizji, planu, koncepcji) nie powstałoby żadne dzieło sztuki. Sztuka ucieleśnia idee, ale rzecz w tym, czy twórca dzieła liczy się z realnym światem, bo dzieło sztuki ma ów świat doskonalić. W imię czego miałoby dzieło określoną ideę urzeczywistnić? I tu w „sukurs” przychodzi ideologia, to jej twórca wie, jakie idee są „wiecznie żywe” i w imię jakiego świata należy je realizować w sztuce. W ten sposób sztuka staje się służką gnozy, obrazem i wyrazem ideologii, narzędziem modernizacji świata. Tę rolę wymagał od sztuki promotor racjonalizmu Platon, przy tym obstaruje programowo modernizm, szczególnie komunizm i nazizm (komunizm narodowy), które narzucają sztuce kanon tzw. realizmu socjalistycznego (zideologizowanego neoklasycyzmu).

Analogicznie ma się rzecz z koncepcją „maniczo”-ekspresyjną, której kontekstem myślowym jest irracjonalizm (antyesencjalizm), a wizytówką antysztuka. Irracjonalizm postuluje eliminację rozumu z kultury (choć sam jest tworem rozumu), a misję tę powierza sztuce-antysztuce. Ma ona wzorcowo ucieleśniać ideologię postmodernizmu w jej typowo gnostyckiej krytyczno-reformatorskiej wizji „wyzwolenia wolności”. Sztuka ma być autoteliczną, niezwiązaną z realnym światem, grą z możliwościami lub „ucieczką w wolność”, tworzącą świat „estetycznego pozoru” i kompensującą absurdalność ludzkiej kondycji w świecie bądź też ma być – co brzmi daleko groźniej – miejscem bezwzględnie demaskowania kultury tradycyjnej, jej struktur zagrażających wolności: władzy politycznej, religii, małżeństwa, rodziny, a także sztuki opartej na kanonie mimetycznym i kryterium piękna. Szczególnym, lecz niejako sztandarowym, przypadkiem antysztuki jest tzw. irreligia, która realizuje gnostycki program zastąpienia religii przez sztukę i dlatego bezwzględnie, nie stroniąc od bluźnierstwa, atakuje w swoich „akcjach” religię i tradycję chrześcijańską<sup>23</sup>.

Znakiem rozpoznawczym obecności gnozy w koncepcji sztuki jest wyrażenie „sztuka ma być tym a tym”, nie wyjaśnia się, czym i dlaczego sztuka jest, lecz wymaga się od niej, aby realizowała jakiś określony kanon twórczy; odstępstwo od tego wymogu ściąga na nią potępienie oraz represje. Powtórzmy, że teoria sztuki niczego sztuce nie narzuca,

<sup>22</sup> Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

<sup>23</sup> Por. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, szczególnie: *Sztuka i religia*, s. 71-93; J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

teoria wyjaśnia fakt sztuki, natomiast o tym, co wytwarzać, w jaki sposób i dlaczego, decyduje sam twórca dzieł sztuki. Może się w tym mylić i pójść tropem błędnej, skażonej redukcjonizmem i normatywizmem koncepcji sztuki. Wówczas jego dzieła będą jedynie ilustracją tego błędu oraz dowodem na to, że odpowiedzialne uprawianie jakiegokolwiek sztuki wymaga jej rozumienia, na które składa się także znajomość dziejów sporu o teorię sztuki wraz z filozoficznym tłem tego sporu.

Przyczyną obecności gnozy w ludzkim życiu i kulturze jest błąd poznawczy. Błąd ten jest dziedziczony w postaci fałszu przez sądy ogólne o świecie, człowieku i sensie-celu ludzkiego życia. Błąd poznawczy może się trafić profesjonalnemu filozofowi i domorosłemu myślicielowi-amatorowi, może go popełnić uczonej każdej specjalności, polityk, pedagog i artysta. O jego obecności świadczy to, że związana z nim myśl nie wyjaśnia faktów, lecz projektuje ich wizję i zarazem lekceważy wspomniane wcześniej, wypracowane w tradycji realizmu filozoficznego, konieczne kryteria doręczności i sprawdzalności tez filozoficznych, a także wszelkiego dyskursu kulturowego. I tak, gnoza wypowiada się wewnętrznie sprzecznie (absurdalnie), a jeśli jej wizja jest racjonalna, to wówczas nie liczy się z realnym światem i prawdą; ignoruje realne konsekwencje własnych wizji, a tym samym ukoniecznia zło (!) oraz cechuje ją ignorancja dorobku poznawczo-myślowego tradycji, czego zgubną konsekwencją jest postulat zaczynania wszystkiego „od początku”<sup>24</sup>.

## Bibliografia

- Bubner R., Doświadczenie estetyczne, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005.
- Kiereś H., Co to znaczy „sztuka naśladuje naturę”?, w: tegoż, Człowiek i cywilizacja, Lublin 2007, s. 242-259.
- Kiereś H., Człowiek i sztuka, Lublin 2006.
- Kiereś H., Istota i kryteria sztuki religijnej, w: tegoż, Człowiek i cywilizacja, s. 273-290.
- Kiereś H., Jednoznaczność/wieloznaczność czy analogia w teorii sztuki?, w: tegoż, Człowiek i cywilizacja, Lublin 2007, s. 222-228.
- Kiereś H., Konieczne kryteria dyskursu filozoficznego, w: Zadania współczesnej metafizyki. Spór o rozumienie filozofii, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2009.
- Kiereś H., Kultura Zachodu a problem piękna, w: tegoż, Człowiek i cywilizacja, s. 260-272.
- Kiereś H., Postmodernizm, w: Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 387-391.
- Kiereś H., Spór o teorię sztuki, w: tegoż, Służyć kulturze, Lublin 1998, s. 127-144.
- Kiereś H., Sztuka wobec natury, Radom 2001, s. 57-92.
- Kiereś H., Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu, Lublin 2000.
- Krąpiec M.A., Realizm ludzkiego poznania, Lublin 1995.

<sup>24</sup> H. Kiereś, *Konieczne kryteria dyskursu filozoficznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2009, s. 149-165.

- Morawski S., *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.
- Myszor W., Gnostycyzm, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 805-808.
- Posacki A., *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1 i 2, Radom 2009.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Stefaniak Ł., *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.
- Stępień A.B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 48-50.
- Zmorzanka A.Z., *Transformacje mitu gnostyckiego we współczesnych utworach literackich*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, Warszawa 1996, s. 84-92. *Oblicza gnozy*; Kraków 2000.

### **Gnosis in the theory of art**

The starting point of this text is the thesis that the cause of presence of gnosis in human's life is a cognitive bias. Author's main objections against gnosis concerns two issues. The first is the way of formulate gnosis's statements, which are self-contradictory – or ignores knowledge about real world. And furthermore, gnosis negates cognitive-intellectual's achievements of our culture and proclaims demand of starting all over again.

From this perspective, Author analyzes three theories of art, which functions in contemporary culture. He shows that only theory of art – which came into existence basing on philosophical realism – explains in rational and reasonable way what the art is. However, both theories which has starting point in philosophical idealism – are contaminated by gnosis. It's causes that instead of explain the fact of art, its designing some kind of systematic vision.



## Próba oceny zjawiska ezoteryzmu w świetle teologii chrześcijańskiej

### 1. Znaczenie pojęcia „ezoteryzm”, „okultyzm” i „gnoza”

Ezoteryzm (z gr. *ἑσώ* – wewnętrzne, tajemne, *esotero* – to, co wewnętrzne), ściśle łączy się z gnozą (gr. *poznanie*) i okultyzmem (łac. *to, co ukryte*)<sup>1</sup>. Terminem *ezoteryzm* określa się wszystkie tajemne doktryny, istniejące w ramach jakiejś filozofii lub religii, do których można mieć dostęp jedynie za pośrednictwem inicjacji.

Ezoteryzm może być chrześcijański (*arcana fidei*) i pozachrześcijański; starożytny (np. egipski czy grecki) i współczesny (połączony z okultyzmem i gnozą).

Jak stwierdza Ch. Bochinger, przymiotnik *ezoterikos* od III w. po Chrystusie oznaczał to samo co łacińskie słowo *occultus*, tzn. treści nauczane w filozoficznych szkołach greckich.

Natomiast od XVI wieku przymiotnik *ezoteryczny* oznacza „wiedzę tajemną”, taką jak alchemia, astrologia czy teozofia (por. Agryppa z Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, rok 1510). Przymiotniki *okultystyczny* i *ezoteryczny* oznaczają zarazem *jakość* określonej wiedzy i *ograniczony przystęp* do niej (*disciplina arcana*), co miało chronić ją przed nadużyciem i zanieczyszczeniem.

Rzeczownik *ezoteryzm* powstał dopiero w XIX wieku (fr. *esotérisme*), około roku 1870, a jego twórcą był Eliphas Lévi (1810-1875).

Próby systematycznego wykładu ezoteryzmu sięgają Swedenborga, ale za największą propagatorkę i znawczynię ezoteryzmu uznaje się Helenę Bławatską, która w 1888 roku opublikowała rodzaj podręcznika na ten temat pt. *Secret Doctrin*. Zgodnie z przekonaniami Bławatskiej, ezoteryzm jest dziś uważany przez jego zwolenników za „wewnętrzną” formę każdej religii<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Chodzi tu więc o ukryte poznanie tego, co wewnętrzne albo o poznanie tego, co ukryte, wewnętrzne.

<sup>2</sup> Por. Ch. Bochinger, *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 2006, kol. 884-886; H.D. Leuenberger, *Co to jest ezoteryka*, Bydgoszcz 1994, s. 21.

Według niektórych autorów należy odróżnić ezoteryzm od okultyzmu.

Ezoteryzm byłby poszukiwaniem transcendencji na poziomie niedostępnym dla przeciętnego człowieka, natomiast przez okultyzm należałoby rozumieć rzeczywistość, która charakteryzuje się trzema cechami: związkiem z rzeczywistością tajemną, ukrytą; związkiem z wydarzeniami, które wydają się zależeć od sił ludzkich, ale przekraczają nasze pięć zmysłów; po trzecie, okultyzm ma do czynienia z nadprzyrodzonością i obecnością sił anielskich i demonicznych<sup>3</sup>.

Tradycyjny ezoteryzm to doktryna i sposób działania. Opiera się na „pierwotnej tradycji”, która od początku istnienia ludzkości miała być przekazywana w ukryty sposób. Ezoteryzm ma pomóc ludziom w zrozumieniu ich prawdziwej tożsamości, pragnie otworzyć wrota do wiedzy, pomóc wejść w posiadanie ukrytych prawd. Ezoteryzm ma prowadzić od tego, co zewnętrzne (egzoteryczne) do tego, co wewnętrzne (ezoteryczne), dzięki objawieniu, inicjacji, która prowadzi do przebudzenia, do nowych narodzin. Jest to wiedza, która prowadzi do oświecenia, postrzegania intuicyjnego.

Okultyzm natomiast jest to pragnienie posiadania mocy otrzymanych za pomocą czarnej magii. Każdy sposób jest tu dobry: czary, alchemia, techniki tajemnej inicjacji. Natomiast ezoteryka pragnie jedynie objawić ukrytą tradycję. Jednakże również ezoteryzm prowadzi do konkretnych praktyk, takich jak alchemia, astrologia, tajemna medycyna.

Jak podkreśla Hemminger, okultyzm jest niezgodny z chrześcijaństwem, pojawił się on bowiem jako protest przeciw niemu. „Dogmaty” ezoteryzmu są przeciwieństwem chrześcijaństwa: Bóg jest bezosobowy i ponadhistoryczny, celem życia na ziemi jest nieustanny rozwój indywidualnej świadomości, samodoskonalenie się, w czym ma pomóc reinkarnacja, najbardziej popularny „dogmat” ezoteryki.

Współczesny okultyzm to także reakcja na pozytywizm i materializm XIX wieku, podobnie jak romantyzm. To bunt, protest, wobec sprowadzania człowieka i rzeczywistości jedynie do poziomu materii<sup>4</sup>.

## 2. Ezoteryzm w ujęciu Antoine Faivre'a

Francuski badacz ezoteryzmu Antoine Faivre stwierdza, że istnieje sześć głównych znaczeń terminu „ezoteryzm”, z czego cztery przynależą ściśle do ezoteryki: doktryna o powszechnych połączeniach (*Universal correspondences*); żyjącej naturze (*living nature*); wyobraźni/medytacji; i transmutacji.

W XV i XVI wieku pojawiły się trzy nurty myślowe, które stały się punktem odniesienia dla zachodniego ezoteryzmu aż po dzień dzisiejszy: pierwszy to herme-

<sup>3</sup> Por. M. Stanzone, *Occultismo. Una sfida per il cristiano*, Verona 2007, s. 11-12.

<sup>4</sup> Por. H. Hemminger, *Ezoteryka i okultyzm. Poradnik dla rodziców*, Kraków 2005, s. 36-46.

tyzm, od czasu gdy Marsilio Ficino przetłumaczył w 1471 roku *Corpus Hermeticum* przypisywany Hermesowi Trismegistusowi; drugi nurt to „chrześcijańska kabała”, tzn. rozpowszechnienie się żydowskiej kabały w świecie chrześcijańskim po wypędzeniu Żydów z Hiszpanii w 1492 roku; trzeci zaś nurt to „paracelsyzm”, związany z humanistą i lekarzem Paracelsusem (1493-1541), który badał filozofię natury i rozwijał „alchemię eksperymentalną”.

W wieku XVII dochodzą jeszcze dwa nurty: różokrzyżowcy i teozofia, jednak nie ta znana dzięki Helenie Bławatskiej, ale teozofia niemiecka, pochodząca od Jacoba Böhme (1575-1624, ur. w dzisiejszym Sulikowie, powiat Zgorzelec). Oba te nurty – różokrzyżowcy i teozofia – zrodziły się Niemczech.

„Tradycyjne nauki” należące do ezoteryzmu są również trzy, istnieją one od czasów starożytnych, ale w okresie Renesansu nabrały nowego znaczenia: to alchemia, której celem była przemiana metali i samego alchemika; astrologia w sensie przepowiadania, wizji świata oraz magia, czyli pogląd, iż cała natura to żywy organizm (Pico della Mirandola). Trzeci nurt magii skupiał się na magicznych przedmiotach, talizmanach. Do tego dochodzi okultyzm, w dwóch znaczeniach: nurt z wieku XIX, który był próbą połączenia zasad naukowych i gnozy za pomocą łączenia tradycji Wschodu i Zachodu. Drugie znaczenie to tyle, co „magiczny”. Mieści się tu również perennializm René Guénona (1886-1951) (*philosophia perennis*). René Guénon, określaný niekiedy jako mistrz duchowy ezoterycznej filozofii Zachodu, znawca hinduizmu, który w 1931 przeszedł na islam, został członkiem Zakonu Sufi. W praktyce ezoteryzm wyraża się w takich formach religijnych, jak hinduizm, panteizm, religia światowa<sup>5</sup>.

### 3. Cechy ezoteryzmu według P.C. Pilar

Clemens Pilar do światopoglądu ezoterycznego zalicza następujące elementy: boska zasada zamiast Boga osobowego; kosmos jako część boskiej zasady, panteizm; prawa natury wzorem dla człowieka; odrzucenie grzechu i diabła; samozbawienie przez techniki i poznanie; ewolucjonizm i reinkarnacja, prawo karmy; powrót magów; synkretyzm religijny, np. „chrześcijańska joga”; głoszenie nowej eschatologii w postaci Ery Wodnika<sup>6</sup>. Ezoteryczny pogląd na Boga, świat i człowieka niesie ze sobą zagrożenie materializmem,

<sup>5</sup> Por. A. Faivre, *Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe*. In: *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions. Mexico City 1995*, Edited by A. Faivre & Wouter J. Hanegraaff, Leuven 1998, s. 1-10; J. Vernet, *Occultismo, magia, sortilegio. Esoterismo-astrologia-reincarnazione-spiritismo-stregoneria-fine del mondo. Il cristiano di fronte ai misteri dell'occulto e dello strano*. Torino 1991, s. 36-45.

<sup>6</sup> Por. P.C. Pilar, *Ezoteryzm a chrześcijaństwo*, Kraków 2002, s. 103-113.

który wynika z głoszenia poglądu, że wszystko jest energią, także dusza. Ezoteryzm ma rozwijać pragnienie bycia wszechmocnym duchowo; odrzuca rozum a zarazem głosi jedność fizyki i mistyki. Skutkiem wpływu ideologii ezoterycznej jest wychowanie egoistów, skupionych na własnym samorozwoju<sup>7</sup>.

Ezoteryzm „na co dzień” przejawia się w przekonaniu, że możliwe jest uzdrawianie alternatywnymi metodami, przede wszystkim sugestią. Pomocna jest również homeopatia Hahnemanna i „jedzenie światła”, a także „terapia kwiatowa”; leczenie kamieniami szlachetnymi; reiki; astrologia księżycy; mandala czy radiestezja<sup>8</sup>.

W odpowiedzi na tego rodzaju tendencje Pilar podkreśla konieczność zwrócenia uwagi na najbardziej zagrożone prawdy wiary chrześcijańskiej, takie jak istnienie Boga osobowego; prawdę o stworzeniu świata i człowieka jako korony stworzenia, *imago Dei*, który jest skierowany ku Bogu; grzech pierworodny; niemożliwość samozbawienia; potrzeba zbawczej wiary<sup>9</sup>.

## 4. Etapy rozwoju ezoteryzmu zachodniego według H.D. Leuenbergera

### 4.1. Dwa mity u źródeł zachodniego ezoteryzmu: Atlantyda i Hermes Trismegistos

H.D. Leuenberger, Szwajcar, były pastor kalwiński, propagator ezoteryzmu, twierdzi, że istnieją dwa punkty widzenia na temat pochodzenia ezoteryki: pierwszy traktuje ją jako rodzaj filozofii i teologii, drugi – jako magię, religię. Leuenberger opowiada się za tym drugim nurtem<sup>10</sup>.

Początków ezoteryki filozof i naukowiec będzie szukał w kulturze Babilonii i Egiptu, natomiast zwolennik nurtu magiczno-religijnego znajdzie je w dwóch mitach.

Pierwszy to mit Atlantyd, która została zniszczona, ale ci, którzy przeżyli, udali się do Egiptu, by za pomocą swej magicznej wiedzy rozpocząć wszystko od nowa. Z tego powodu Egipt jest uznawany przez ezoteryków za źródło zachodniej tajemnej wiedzy, za kontynuację mądrości Atlantyd. Istota kultury starożytnego Egiptu wyrażać się ma w *Egipskiej księdze zmarłych*.

Drugi mit zachodniej ezoteryki mówi o Hermesie Trismegistosie, półbogu – półczłowieku, który w Egipcie nosił imię Toth. Szmaragdowa Tablica z grobu Hermesa Trisme-

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 117-124.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 129-173.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 81-90.

<sup>10</sup> Por. H.D. Leuenbergerer, *Co to jest ezoteryka*, s. 51-52.



gistosa zawiera dwanaście praw kosmosu, które stanowią podstawę zachodniej ezoteryki, z których cztery zasady są najważniejsze: 1. „jak na górze, tak i na dole”; 2. wszystko jest biegunowe; 3. między biegunami biegnie strumień siły; 4. cykliczność kosmosu<sup>11</sup>.

## 4.2. Filozofia grecka, misteria

Według Leuenbergera, „Naród grecki z rąk Egiptu przejął tajemnice, aby strzec ich dla pokoleń nadchodzącej epoki”. Do wielkich ezoteryków greckich mieli należeć Pitagoras i Platon. O Pitagorasie mówi się, że miał przebywać w Indiach i w Egipcie, gdzie osiągnął wtajemniczenie. Stworzył w Krotonie ezoteryczny zakon, gdzie była przekazywana wiedza tajemna. Także Platon doświadczył w Egipcie wtajemniczenia, a następnie rozpowszechniał naukę misteriów, którą ukrył w swoich tekstach. W hellenizmie wtajemniczenie następowało poprzez kultury orfickie i misteria eleuzyńskie<sup>12</sup>.

## 4.3. Ezoteryzm w judaizmie

Według Leuenbergera, dziedzictwo egipskich misteriów zostało przekazane także narodowi żydowskiemu w postaci kabały. Według tego autora, istnieje uderzające podobieństwo między religią egipską a żydowską, które polega na szukaniu jednej przyczyny wszystkiego. W Egipcie działało się to ezoterycznie, u Żydów egzoterycznie, jawnie<sup>13</sup>.

## 4.4. Ezoteryzm w spotkaniu z chrześcijaństwem – gnostycyzm

Zwolennicy ezoteryzmu twierdzą, że Jezus był Wtajemniczonym, nawet jednym z Mistrzów, Awaterem. Według Leuenbergera, Jezus nauczał o prawie karmy i reinkarnacji, co przejął z tajemnych nauk kabały. Zginął z rąk faryzeuszy, ponieważ zdradzał tajemnice pilnie przez nich strzeżone. „Jezus był ezoterykiem i chciał ezoterycznie i zrozumiale poznawać. Trzysta lat po Jego śmierci chrześcijaństwo jako religia pań-

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 53-63.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 63-68.

<sup>13</sup> Por. H.D. Leuenberger, *Co to jest ezoteryka*, s. 69-71; J. Maier, *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 2006, kol. 884-885; G. Stemberger, *Esoterik*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. X, Berlin–New York 1982, s. 368-373; na temat kabały por. G. Bareille, *Cabale*, w: *Dictionnaire de theologie catholique*, t. XII, Paryż 1932, kol. 1269-1291.

stwowa przeobraziło się w religię na wskroś ezoteryczną”. To było przyczyną konfliktu Kościół – gnoza, w którym gnostycy ezoterycy przegrali, zeszli do podziemia, twierdząc swajcarski ezoteryk.

W IV wieku chrześcijaństwo zdradziło swoje powołanie, stało się podobne do państwa rzymskiego. Na 2 tys. lat gnoza zeszła do podziemia jako ezoteryka lub wiedza tajemna i dopiero dziś wychodzi na światło dzienne<sup>14</sup>. Ezoterycy przyznają, że to św. Tomasz z Akwinu zadał ostateczny cios ezoteryzmowi, chociaż twierdzą, że w wiekach średnich potajemnie ezoteryzmem zajmowali się templariusze, którzy wiedzy tajemnej nauczyli się od muzułmanów, katarzy, św. Albert Wielki (mistrz św. Tomasza z Akwinu!) czy Roger Bacon.

#### 4.5. Ezoteryzm jako „wiedza tajemna”

Renesans to odrodzenie, powtórne odkrycie starożytności pogańskiej, dzięki uciekinierom z Bizancjum, którzy przybyli do Włoch po zdobyciu Konstantynopola przez muzułmanów<sup>15</sup>. Pojawiają się takie postaci, jak Paracelsus (1493-1541), lekarz i alchemik, oraz Różokrzyżowcy (rok 1614), którzy za cel stawiali sobie całkowitą reformę świata w oparciu o ezoteryzm. Różokrzyżowcy uważali siebie za uczniów Lutera, dlatego za swoich największych przeciwników uważali jezuitów i innych kontreformatorów.

Wiek oświecenia i rozumu to czas złamania dominacji Kościoła katolickiego, ale i rozwój ezoteryzmu. Jednym z centrów rozwoju nauk tajemnych był dwór wersalski Ludwika XIV, na którym pojawiali się wszyscy znani mistrzowie wiedzy tajemnej tamtego czasu: lekarz Franz Anton Mesmer, Giuseppe Balsamo albo Cagliostro, Saint-Germain<sup>16</sup>.

#### 4.6. Wiek XIX – nowe formy ezoteryzmu

Leunberger i inni ezoterycy uważają, że rok 1875 był szczególnie ważny w historii ezoteryki, był to bowiem rok śmierci Eliphasa Leviego, urodzin Carla Gustava Junga i Aleistera Crowleya oraz założenia Towarzystwa Teozoficznego przez Helenę Bławatską. W XIX wieku również w Anglii rozwijał się ezoteryzm. Na fundamencie *Societas Rosicruciana* powstał „Zakon Złotego Świtu”, gdzie praktykowano m.in. magię tybetańską i kabałę. Do grupy tej przez pewien czas należeli Aleister Crowley i Rudolf Steiner<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. H.D. Leunberger, *Co to jest ezoteryka*, s. 72-77.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 80-94.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 95-104.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 105-123.

## 5. Ezoteryzm w XX wieku

Podczas gdy starsze ruchy ezoteryczne (teozofia, spirytyzm, różokrzyżowcy, antropozofia) prawie nie zwiększyły liczby członków, to mniej więcej od 1980 roku w USA i Europie Zachodniej, bez racjonalnego wyjaśnienia, mocno rozwija się ezoteryzm<sup>18</sup>.

Obok czysto praktycznego i komercyjnego ezoteryzmu, pojawiają się autorzy, którzy rozwijają go w sposób teoretyczny, jako światopogląd, m.in. T. Dethlefsen, F. Capra, S. Grof. Podstawą są dla nich takie poglądy, jak szamanizm, astrologia, hermetyzm, kabała, ale łączą je oni ze współczesną psychologią, fizyką, biologią. Ten nowy ezoteryzm określają oni jako „zmianę paradygmatu”, który naprawi prawie wszystkie braki, jakie dziś istnieją w zakresie psychologicznym i ekologicznym.

Istnieje też grupa, która pragnie, by „bezpośrednie doświadczenie” (M. Ferguson) przywiodło do porzucenia religii „egzoterycznych”, oficjalnie ustanowionych i doprowadziło do przeżycia jedności wszystkich religii w ramach Kosmosu.

Większość tych autorów, mimo różnic, wyznaje spirytualistyczny panenergizm, który traktuje człowieka i naturę jako formy tej samej siły życiowej. Zasady tego nurtu to: 1. człowiek może przekraczać granice egzoteryzmu, dzięki takim technikom, jak tarot, I-Ging, horoskopy; 2. człowiek dąży do jedności z kosmicznym „ja”, do czego prowadzi ewolucyjny rozwój ludzkości i takie techniki, jak telepatia; 3. człowiek, dzięki swemu ciału astralnemu jest połączony z kosmosem. Przez medytację może on uruchomić siedem swoich głównych centrów (czakra). Nowy ezoteryzm bardzo ufa duchowym doświadczeniom, szuka uzdrowień psychicznych i cielesnych, budzi świadomość ekologiczną, feministyczną i polityczną. Jednak poza optymistyczną wizją świata nie przynosi niczego nowego ani żadnego wiążącego etosu, podkreśla B. Grom<sup>19</sup>.

## 6. Antonio Gentili o ezoteryzmie chrześcijańskim

Wiemy już, że ezoteryka oznacza wiedzę i wypływające z niej zachowania, działania dostępne jedynie dla wybranych. W chrześcijaństwie termin „ezoteryka” został zapomniany, aby bronić suwerenność miłości Boga przed profanacją i ograniczaniem jej do niewielkiej grupy ludzi<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 26. Leunberger twierdzi, że od 1975 roku tajemna wiedza ezoteryczna, strzeżona w krajach masywu Himalajów, w Tybecie i Nepalu, zostaje z konieczności przekazana ogółowi. Podkreśla też, że w odróżnieniu do wielkich religii, ezoteryzm oparł się sekularyzacji.

<sup>19</sup> Por. B. Grom, *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 2006, kol. 886.

<sup>20</sup> Por. J.B. Met, *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Freiburg 1986, t. III, kol. 1106.

Ks. Antonio Gentili w książce *Chrześcijaństwo i ezoteryzm* cytuje słowa św. Grzegorza z Nyssy (ok. 335-395), który pisze o „mistagogii ezoterycznej”, tzn. o coraz głębszym wnikaniu, przez stopniową inicjację, w tajemnice wiary: wyznanie wiary, obrzędy chrztu, namaszczenie krzyżmem, Eucharystię.

Klemens Aleksandryjski (150-212) pisał o obecnych w chrześcijaństwie „pismach ezoterycznych”, tzn. wewnętrznych, i o zwyczajnych, zewnętrznych, czyli egzoterycznych. Od zawsze bowiem istniały pisma dla nowicjuszy i dla wtajemniczonych. Z IV i V wieku posiadamy tzw. „Katechezy mistagogiczne” Cyryla z Jerozolimy i innych teologów, które miały to samo zadanie: doprowadzenie ochrzczonych do coraz głębszego poznania prawd wiary, którą przyjęli<sup>21</sup>.

„Innymi słowy – pisze Gentili – istnieje wiedza przekazywana w formie ustnej wybranym adeptom, niedostępna dla innych, ze względu na jej treść, która ma odsłaniać zakryte znaczenia prawd, symboli i obrzędów”<sup>22</sup>. Tego rodzaju nauka i praktyka noszą nazwę misterii lub sakramentów, co do których istnieje obowiązek dochowania tajemnicy (*disciplina arcani*), obowiązujący w Kościele od III do V wieku. *Disciplina arcani* wymagała, by nie mówić obcym – niechrześcijanom – o dogmatach, obrzędach i sakramentach oraz by właściwie je przekazywać przez doświadczenie.

Ojcowie Kościoła zasadę zachowania tajemnicy (*disciplina arcani*) czerpią z Pisma Świętego, z postawy Chrystusa, który ostrzegął: „Nie dawajcie psom tego, co święte” (Mt 7,6), co można przetłumaczyć: niewtajemniczonym, bezbożnym, jako że pies dla Żydów był synonimem pogan. Chrystus mówił również: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha [...] uważajcie na to, czego słuchacie” (Mk 4,23-24; Łk 8,18 – *jak* słuchacie). Chrystus tym, którzy byli „na zewnątrz” (*egzo!*) opowiadał przypowieści, natomiast Dwunastu uczniom na osobności tłumaczył ich sens, jako że im „dana została tajemnica królestwa Bożego” (Mk 4,11 i 33-34). Obiecuje zesłanie Ducha Świętego, który zapewni im pełnię poznania Jego nauki (J 16,12-13; J 15,26). Nie oznacza to, że Jezus dyskryminował niektórych słuchaczy lub że chciał stworzyć elitarną grupę, która posiadałaby tajemnice niedostępne dla innych. Przeciwnie Ewangelia jest dla „prostaczków” (Mt 11,25). Poza tym, zadaniem uczniów było ogłoszenie tego, czego nauczyli się od Jezusa całemu światu, nie zaś ukrywanie tego przed innymi (Mt 10,26-27)<sup>23</sup>.

Gentili przypomina zdanie René Guénona (1886-1951), francuskiego badacza ezoteryzmu, że chrześcijaństwo u swoich początków miało charakter ezoteryczny, inicjacyjny, nie zaś, jak dziś, egzoteryczny. Można zatem mówić o „ezoteryzmie chrześcijańskim”, ale nie o „chrześcijaństwie ezoterycznym”. Nie chodzi tu o jakąś szczególną formę chrześcijaństwa, ale o „wewnętrzny” aspekt tradycji chrześcijańskiej. Zatem dla chrześcijaństwa przymiotnik „ezoteryczny” nie jest obcy, jeśli rozumie się pod nim pewien aspekt jego nauki i praktyki.

<sup>21</sup> Por. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Kraków 1997, s. 13-14, 17.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 18, 29-30.

Rzeczownik „ezoteryzm” pojawił się dopiero w XIX wieku, został stworzony przez Eliphasa Leviego (1810-1875) i oznacza dziś szczególnie rodzaj wiedzy i działania ludzkiego, superreligię.

Mówienie dziś o „ezoteryzmie chrześcijańskim” nie jest łatwe, zapomniano bowiem o tym aspekcie chrześcijaństwa. Gentili przecież pisze za Frithjofem Schuonem, że chrześcijaństwo jest ezoteryczne, ponieważ głosi orędzie skierowane do wnętrza: „cnota jest w nim ważniejsza od zewnętrznego posłuszeństwa nakazom”<sup>24</sup>.

Jak jednak doszło do tego, pytał już Guénon, że prawdy i obrzędy chrześcijańskie straciły charakter ezoteryczny i stały się wyłącznie rzeczywistością egzoteryczną? Według C.G. Junga (1875-1961) wynika to z przerażającego ubóstwa symboli w dzisiejszych czasach, spowodowanego rozbudzeniem umysłu i ikonoklazmem reformacji, co doprowadziło do upadku wszelkiego symbolizmu stworzonego przez dogmat i obrzęd. Doszło do tego, że ezoteryzm chrześcijański jest dziś zupełnie nieznan, a samo słowo utożsamione jest wyłącznie z herezją<sup>25</sup>.

Czy możliwy jest dzisiaj powrót do symboli, które doprowadzą nas do odkrycia głębi chrześcijaństwa? „W duchowości pierwszych stuleci chrześcijaństwa główną drogą do tajemnicy była liturgia (skoncentrowana wokół sakramentów) i *lectio divina* Pisma Świętego (której punktem kulminacyjnym była kontemplacja)”<sup>26</sup>. Dlatego trzeba sobie zdać sprawę, że sakramenty będą nieskuteczne, jeśli zabraknie „wniknięcia w rzeczywistość ezoteryczną, których wyrazem i nośnikiem jest obrzęd, gest, elementy takie, jak: woda, wonny olejek, chleb, wino. [...] Podobnie ma się sprawa z ikonami... W nich rzeczywistość ludzka ulega przeobrażeniu i sama ma funkcję przeobrażającą, pod warunkiem zrozumienia znaczeń zawartych w formie, kolorze i kompozycji scen. [...] Także gesty i formuły powinny odsyłać do rzeczywistości ezoterycznej; inaczej bowiem gesty i formuły będą miały charakter czysto zewnętrzny, bez istotnego wpływu na rozwój wewnętrznego człowieka. Można tutaj przywołać najbardziej rozpowszechnione gesty, takie jak: pokłon, uklęknięcie, znak krzyża, błogosławieństwo, nałożenie rąk, wzniesienie rąk, pocałunek itd. [...] Formuły modlitewne, począwszy od *Ojczy nasz* i *Psalmów*, stają się pustosłowiem, gdy pozbawi się je wymiaru ezoterycznego, który Ojcowie Kościoła, szeroko odwołując się do Pisma Świętego, nazywali «tajemnymi znaczeniami», dodając, że uwaga powinna być skoncentrowana właśnie na nich, a nie na zewnętrznej literze”, podkreśla Gentili<sup>27</sup>.

Można zatem mówić o chrześcijańskim ezoteryzmie, który z jednej strony umożliwia kontakt z „głębokością bogactw, mądrością i wiedzą Boga” (por. Rz 11,33), z drugiej strony, dzięki mocnemu fundamentowi Objawienia i Wcielenia, chroni przed wpadnięciem w „bagno intelektualne”, które jest zmorą „ezoterystów”, podkreśla Gentili<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 15-18.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 37-38.

<sup>26</sup> Tamże, s. 44.

<sup>27</sup> A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 40-41.

<sup>28</sup> Tamże, s. 49-50.

## 7. Rozwój gnozy w ujęciu Ennio Innocenti

Według ks. Innocentiego, w starożytności nurt gnostycki był reprezentowany przez buddyzm i manicheizm, gnozę judaistyczną, niektóre nurty filozofii greckiej: pitagoreizm, platonizm, neoplatonizm i doktrynę hermetyzmu, powołującą się na Hermesa Trimegistosa (Hermesa po trzykroć wielkiego)<sup>29</sup>.

U samych swoich początków chrześcijaństwo skonfrontowało się ze środowiskiem gnostycznym, które pragnęło przeniknąć do Kościoła. Głównymi przedstawicielami byli Szymon Mag, Pseudo-Tomasz, Marcjon i Walentyn<sup>30</sup>.

Według Innocentiego, w średniowieczu zwolennikami „nieczystej gnozy” byli m.in. Szkot Eriugena, albingensi, katarzy, kabaliści, Joachim z Fiore, Wilhelm Ockham, Mistrz Eckhart oraz niektóre nurty mistyczne w islamie<sup>31</sup>.

W okresie renesansu gnoza rozwija się w Europie pod wpływem myśli tureckiej, żydowskiej i bizantyjskiej. Centrum włoskiego renesansu była Florencja, tam też znajdziemy wielu przedstawicieli „zanieczyszczonej gnozy”, a wśród nich dwóch największych jej przedstawicieli: Pico della Mirandola i Marsyliusza Ficino<sup>32</sup>.

Do rozwoju gnozy sprzecznnej z chrześcijaństwem przyczynił się też protestantyzm – stwierdza ks. Innocenti – co wynika z dużego wpływu idei gnostyckich na myśl Marcina Lutra. Niemiecki teolog Th. Beer wykazał, jak wielki wpływ na teologię Lutra miała myśl neoplatońska i gnostycka<sup>33</sup>.

Środowiskami, które propagowały gnostycką wizję świata w XIX i XX wieku, były – jak twierdzi ks. Innocenti – przede wszystkim masoneria, ale także marksizm, ateizm, feminizm i teologia wyzwolenia<sup>34</sup>.

Jeśli chodzi o Polskę, według ks. Innocentiego, gnoza przenikała do kultury naszego kraju z dwóch źródeł: z kultury włoskiej, jako że Polacy odbywali studia w Padwie i Bolonii, gdzie ezoteryzm i gnoza były bardzo popularne a Uniwersytet Jagielloński został założony na wzór bolońskiego, i z kultury hebrajskiej. Szczególnie silny wpływ na kulturę polską wywarł włoski gnostyk Filip Buonaccorsi (1437-1496), zwany Kallimachem, który był m.in. ministrem na dworze króla Jana Olbrachta (panował w latach 1492-1501). Jeszcze większy wpływ humanizmu włoskiego na kulturę polską dokonał się przez małżeństwo Zygmunta Starego, który panował w latach 1506-1548, z Boną Sforzą. Również Mikołaj Kopernik miał być pod wpływem gnozy, czego dowodem

<sup>29</sup> Por. E. Innocenti, *La gnosi spuria. Dalle origini all'Ottocento*, Roma 2009, s. 5-16.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 26-27.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 31, 42-46, 49-57.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 73-123.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 133-161; Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980.

<sup>34</sup> Por. E. Innocenti, *La gnosi spuria. L'Ottocento*, Roma 2009, s. 13-38; tenże, *La gnosi spuria. Il Novecento*, Roma 2011, s. 18-20, 30-33.

jest cytaty z Hermesa Trismegistosa w jego dziele *De revolutionibus* z 1543 roku, do którego wstęp napisał Andreas Osiander, teolog i ksiądz katolicki, który przeszedł na luteranizm i propagował idee okultystyczne. Niektórzy widzą nawet w systemie solar-nym Kopernika wpływ „religii świata”, kultu słońca i magii Marsyliusza Ficino, którą propagował w Polsce Kallimach<sup>35</sup>.

W wieku XVIII można zauważyć wielki wpływ kabały luriańskiej na polskich intelektualistów oraz Żydów, którzy przyjęli chrześcijaństwo za przykładem Jacoba Franka (1726-1791), twórcy sekty frankistów.

Wiek XIX to także coraz większy wpływ masonerii na organizacje niepodległościowe<sup>36</sup>. Organizacje masonie, w sekrecie, działały także w czasach rządów komunistycznych w Polsce (1945-1989), będąc w kontakcie z lożami francuskimi i amerykańskimi. Po 1989 roku rozwijają one relacje z francuską lożą Wielki Wschód (fuzja w roku 1997), rozwija się także masoneria Rytu Szkockiego<sup>37</sup>.

## 8. Konfrontacja chrześcijaństwa z gnostycyzmem

Jak podkreśla Gentili, u podstaw ezoteryzmu stoi gnoza, która jest poszukiwaniem wiedzy prowadzącej do zbawienia, oraz okultyzm, który świat widzialny uważa za „bezpśredni i powierzchowny wyraz prawd niewidzialnych”.

Te trzy nurty „akcentują zakryte aspekty doświadczenia ludzkiego, dostępne dzięki wiedzy intuicyjnej i językowi symbolicznemu”, nie zaś poszukiwaniom czysto racjonalnym i naukowym<sup>38</sup>.

Gnostycyzm, czyli chrześcijaństwo zanieczyszczone gnozą, chciał od początku być alternatywą dla chrześcijaństwa, o czym mówi już Apokalipsa: pierwsza pokusa to bałwochwalstwo, (Ap 2,14); druga – nikolaici, (Ap 2,6.15), czyli dualizm ciała i ducha, rozwiążność obyczajów, uznanie mitów pogańskich; trzecia to synkretyzm religijny – prorokini Jezabel, czwarta to „głębiny szatana”, (Ap 2,24).

Natomiast według Ojców Kościoła (Grzegorz z Nyssy, Klemens Aleksandryjski), „prawdziwy gnostyk” to ktoś, kto prowadzi życie bez zarzutu, żyje w Bogu, czyni dobro, osiągnął równowagę i pogodę ducha, ma świadomość swojej grzeszności, dlatego czyni pokutę. Chrześcijaństwo to synteza wiedzy i praktyki, umysłu i zaangażowania moralnego. To ktoś, kto inicjacyjnie oświecenie, otrzymane we chrzcie św., zamienia na żar miłości<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Por. E. Innocenti, *La gnosi spuria. Dalle origini all'Ottocento*, s. 227-236.

<sup>36</sup> Por. Tenże, *La gnosi spuria. L'Ottocento*, s. 163-164.

<sup>37</sup> Por. Tenże, *La gnosi spuria. Il Novecento*, Roma 2011, s. 206-208.

<sup>38</sup> Tamże, s. 58.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 75-83.



Ezoteryzm przejawiał się w historii ludzkości na różne sposoby: w formie alchemii, astrologii, numerologii, chiromancji i kartomancji, magii, metempsychiki i parapsychologii. Ezoteryzm czerpie z wielu prądów kulturowych i wydobywa z nich to, co jest z nim zbieżne: ewolucjonizm, szamanizm, doktryny azjatyckie (czakra, karma i reinkarnacja, tantryzm), spirytyzm i channeling<sup>40</sup>.

Umberto Eco twierdzi, że historia Zachodu to dzieje usiłowania skażenia od wewnątrz chrześcijaństwa gnostycyzmem. Na początku chrześcijaństwa mamy Szymona Maga (Dz 8), w wiekach średnich katarów i albingensów, pewne nurty humanizmu renesansu i oświecenia, masonerię (szczególnie rytu szkockiego), niektóre nurty romantyzmu, idealizm, faszyzm, nazizm, marksizm-leninizm, okultyzm, ezoteryzm, kulturę narkotyków – wszędzie mamy do czynienia z „chorobą gnostycką”, która zagraża Ewangelii.

Antropolog *sacrum*, ks. kard. Julien Ries, wskazuje na trzy źródła gnostycyzmu: judaizm apokaliptyczny i spekulatywny, który pojawił się po zburzeniu świątyni jerozolimskiej; hellenistyczne religie misteryjne i wreszcie heretyckie grupy chrześcijańskie o cechach inicjacyjnych: marcjonici, walentynianie, ebionici, kaniici, których łączyły interpretacja kosmosu jako efektu „upadku” a nie mądrego projektu stworzenia. Według ich poglądów dusza ludzka jako boska iskra jest uwięziona w ciele i materii, która jako całość jest dziełem złego demiurga, tzn. Boga Starego Testamentu, dlatego konieczne jest uwolnienie się od niszczących więzów demiurga. Zbawienie rozumiane jest jako powrót do pierwotnej pełni (*pleroma*) poprzez drogę świadomości lub gnozy.

Często powraca pytanie, czy gnostycyzm, który został pokonany przez teologię Ojców Kościoła, takich jak Ireneusz, Tertulian, Augustyn (gdy chodzi o manichejczyków), nie przetrwał do naszych czasów jako ukryty nurt zawsze obecny w historii i czy właśnie gnostycyzm nie jest jedną z przyczyn dzisiejszego kryzysu cywilizacji europejskiej zbudowanej przez Kościół katolicki? Czy nie on wpływał na nią zarówno bezpośrednio, przez kultury ezoteryczne – kabała, hermetyzm, alchemia – jak i pośrednio, za pomocą sił i środków tylko pozornie zupełnie świeżych? Jeśli chodzi o ten ostatni aspekt, ważne okazały się prace Hansa Jonasa pisane na przełomie drugiej wojny światowej i jego próba odczytania egzystencjalizmu Heideggera, i szerzej – współczesnego nihilizmu, w świetle „nihilizmu” gnozy późnej starożytności.

Hipoteza ta znalazła swoje potwierdzenie w dziełach filozofa historii Erica Voegelina, który podkreślał transformację myśli gnostycznej u schyłku średniowiecza w ruch rewolucyjny, wywrotowy, w którym rewolucja była uważana za najlepszy sposób na uwolnienie się od świata materialnego, uważanego za zły, na zbawienie go i oczyszczenie.

Do tego należy dodać Augusto Del Noce i Emanuele Samek Lodovici, którzy wskazywali na gnostyczny charakter marksizmu oraz na zarażenie materializmem i libertynizmem kapitalistycznego mieszczaństwa<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 59-62.

<sup>41</sup> Por. A. Galli, *La gnosi, un veleno postomoderno?*, Avvenire 1 marca 2012. <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/gnosi-veleno-post.aspx>.



Schemat ten, do czego zaprasza także jego autor, należy czytać w kontekście naszych czasów. Objawy „choroby gnostycznej” możemy dziś spotkać w masonie, marksistyczno-leninistycznym ezoterycyście, adeptach sekt i kultów wschodnich, faszystach, czytelniku J. Evoli i R. Guénona czy „zaangażowanym intelektualistycznym” – stwierdził Eco<sup>42</sup>.

### Podstawowe różnice

Chrześcijaństwo	Gnostycyzm
Skierowane do mas	Skierowany do elit
Jest jawne	Jest tajemny
Obiecuje postęp	Obiecuje powrót do początków
Jest myślą historyczną	Ma charakter ahistoryczny
Czas jest częścią odkupienia	Czas jest pomyłką stworzenia
Jest religijne, ale toleruje świeckość	Wydaje się świecki, ale jest religijny

### Bóg i świat

Chrześcijaństwo	Gnostycyzm
Bóg jest jednością, nie sprzecznością	Dualizm
Bóg jest inny niż człowiek	Jedność Boga i człowieka
Bóg kocha świat	Bóg nienawidzi świata
Chociaż niepoznawalny, Bóg jest w jakiś sposób uchwytany rozumowo	Bóg jest niepoznawalny za pomocą rozumu, jedynie przez mistykę i mit
Świat jest dobry	Świat jest zły
Jeżus przyjmuje ciało, w którym zmartwychwstaje	Ciało zasługuje na wzgardę

### Zło

Chrześcijaństwo	Gnostycyzm
Zło jest akcydensem stworzenia	Zło jest częścią Boga i świata
Zło jest przypadkiem ludzkiej wolności	Człowiek nie jest odpowiedzialny za zło
Należy unikać zła	Należy poznać zło, także praktycznie, by móc je zwyciężyć

### Poznanie

Chrześcijaństwo	Gnostycyzm
Historia to dzieje Odkupienia	Historia to dzieje stopniowego upadku
Określa Odkupienie jako sprawę przyszłości	Prawdy nie da się określić w słowach
Prawda jest jawna	Prawda jest tajemna
<i>Aut-aut, tertium non datur</i>	Przeciwieństwa tworzą prawdę
Teologia jako rozumowy wywód	Teologia jako opowieść mityczna

<sup>42</sup> Por. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 65-68.

### Zbawienie

Chrześcijaństwo	Gnostycyzm
Możemy uwolnić się od grzechu i może zrobić to każdy	Tylko wybrani mogą uwolnić się od grzechu
Zbawienie nie wymaga trudnej wiedzy, wszyscy mogą pojąć to, co istotne do zbawienia	Tylko nieliczni mogą się zbawić, zbawienie to trudna wiedza, dla wtajemniczonych
Zbawienia dostąpią ubodzy duchem, także niewolnicy	Zbawienia dostąpią tylko najlepsi
Każdy człowiek posiada naturalne światło rozumu, którym może poznać Boga	Zbawienie jest tajemnicą dostępną dla nielicznych
Duch misyjny Kościoła	Sekciarskość
Zbawienie to powrót do Boga	Zbawienie jako ponowne stanie się Bogiem

### Zakończenie

Celem artykułu było ukazanie różnych sposobów rozumienia i praktykowania ezoteryzmu. Ezoteryzm najczęściej łączymy z gnozą i okultyzmem, co wynika z podobieństwa światopoglądowego tych trzech nurtów (dualizm, który radykalnie oddziela od siebie świat materialny, opanowany przez zło, od świata duchowego, dobrego; doktryna o „boskiej iskrze” uwięzionej w człowieku, w jego ciele i w świecie; człowiek jest sam dla siebie zbawicielem, dzięki posiadaniu zbawczej wiedzy). Można powiedzieć, że gnoza dostarcza ezoteryzmowi teorii, a okultyzm form praktycznych, takich jak astrologia, spirytyzm i inne. Wielu zadaje sobie dziś pytanie, czy ezoteryzm i gnostycyzm nie są kluczem do zrozumienia współczesności? Czy pokonany przez Ojców Kościoła, takich jak Ireneusz, Tertulian, Augustyn (gdy chodzi manichejczyków), gnostycyzm nie przetrwał do naszych czasów jako ukryty nurt zawsze obecny w historii i czy właśnie on jest jedną z przyczyn dzisiejszego kryzysu cywilizacji powstałej na fundamentach chrześcijańskich?

### Bibliografia

- Baille G., Cabale, w: Dictionnaire de theologie catholique, t. XII, Paryż 1932, kol. 1269-1291.  
 Beer Th., Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980.  
 Bochner Ch., Esoterik, w: Lexikon für Theologie und Kirche, t. III, 2006, kol. 884-886.  
 Faivre A., Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe, In: Western Esotericism and the Science of Religion: Selected

- Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995, Edited by A. Faivre & Wouter J. Hanegraaff (Leuven: Peeters 1998), s. 1-10.
- Galli A., *La gnosi, un veleno postmoderno?*, *Avvenire* 1 marca 2012. <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/gnosi-veleno-post.aspx> [dostęp: 28.06.2012].
- Gentili A., *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Kraków 1997.
- Grom B., *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 2006, kol. 886.
- Hemminger H., *Ezoteryka i okultyzm, Poradnik dla rodziców*, Kraków 2005.
- Innocenti E., *La gnosi spuria. Dalle origini all'Ottocento*, Roma 2009.
- Innocenti E., *La gnosi spuria. L'Ottocento*, Roma 2009.
- Innocenti E., *La gnosi spuria. Il Novecento*, Roma 2011.
- Metz J.B., *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1986, t. III, kol. 1106.
- Leuenberger H.D., *Co to jest ezoteryka*, Bydgoszcz 1994.
- Maier J., *Esoterik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 2006, kol. 884-885.
- Pilar P.C., *Ezoteryzm a chrześcijaństwo*, Kraków 2002.
- Stanzione M., *Occultismo. Una sfida per il cristiano*, Verona 2007.
- Stemberger G., *Esoterik*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. X, Berlin–New York 1982, s. 368-373.
- Vernette J., *Occultismo, magia, sortilegio. Esoterismo-astrologia-reincarnazione-spiritismo-stregoneria-fine del mondo. Il cristiano di fronte ai misteri dell'occulto e dello strano*, Torino 1991.

### **The evaluation's attempt of the esotericism in the light of the christian theology**

The aim of this article is to show the attempt of the most important elements of esoterism in its historical, doctrinal and practical aspects as well as the evaluation of this phenomenon in the light of the christian theology.



Część II

## FORMY OBECNOŚCI



# Irracjonalizm w kulturze filozoficznej dwudziestolecia

## 1. Uwagi wstępne

Zanim przejdę do rekonstrukcji tytułowego zagadnienia, winnam dokonać kilku uściśleń. Po pierwsze – rozważania moje dotyczą lat 1918-1939 w Polsce; po drugie – przez „kulturę filozoficzną” rozumiem zarówno „ducha” tego okresu, pewien klimat intelektualno-uczuciowy; działalność akademicką i pozaakademicką filozofów, krytyków czy artystów (przyjęciu *filozofii implicite*), jej efekty w postaci prac naukowych, krytyczno-artystycznych, zjazdów i dysput, w tym także – prywatnych spotkań naukowych (kontynuacji dawnych „salonów”); jak i – w sensie podmiotowym – zamiłowanie do filozofii, umiejętność krytycznej analizy i oceny problemów filozoficznych. Łącząc te dwa aspekty – przedmiotowy i podmiotowy – mam zarazem świadomość przedstawienia tej kultury jedynie w zarysie; pełny obraz wymagałby odrębnego studium wykraczającego poza ramy niniejszego artykułu. Celem moim będzie więc ilustracja pytania o obecność irracjonalizmu i formy jego przejawiania się w polskiej myśli filozoficzno-kulturoznawczej w latach 1918-1939. Tę obecność zakładam w oparciu o przesłanki takie, jak przełom modernistyczny (a szerzej – antypozytywistyczny), stanowiący irracjonalistyczną odpowiedź na scjentyzm pozytywizmu oraz fakty kulturowe: wojna, rewolucja czy odzyskanie przez Polskę niepodległości, utrzymanie jej granic i odbudowę, a więc zdarzenia wiodące do wzmożonej uczuciowości i wzrostu irracjonalności.

Przez „irracjonalizm” rozumiem: po pierwsze – poglądy, które za podstawowy składnik bytu (bądź jego czynnik źródłowy czy zasadę) uznają pierwiastki pozarozumowe i pozazmysłowe: wolę, ducha bądź instynkty; po drugie – te koncepcje, które w czynnikach pozarozumowych oraz pozazmysłowych upatrują źródeł i metod poznania czy prawdy o bycie. Wielość odmian irracjonalizmu jest historycznie ugruntowana. Najczęstsze postaci to spirytualizm i woluntaryzm – tak w płaszczyźnie ontologicznej, jak i teoriopoznawczej. Według Kazimierza Ajdukiewicza irracjonalizm jest kierunkiem w teorii poznania<sup>1</sup>, ale

---

<sup>1</sup> K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.

trzeba pamiętać, że reprezentuje on szkołę o nastawieniu antymetafizycznym. Antoni B. Stępień – dokonując typologii – wskazuje na wiele typów irracjonalizmu, w tym również metafizyczny, psychologiczny i aksjologiczny<sup>2</sup>. Irracjonalizm, jako pogląd opozycyjny w pewien sposób do racjonalizmu, może ten „sposób” demonstrować jako radykalne „anty-”, ale może przejawiać się w postaci łagodniejszej – jako „poza”. Obydwa wskazują na pewną niedoskonałość czy niewystarczalność rozumu ludzkiego i nie oznacza to tylko braku, ale też i nadmiar. W dziejach myśli ludzkiej pewne stadia „przebóstwienia” rozumu zyskiwały reakcję irracjonalistyczną. Wiek XX – określono mianem: „ROZUM NA ROZDROŻU” (J. Pastuszka).

W świetle mojej dotychczasowej wiedzy o dwudziestoleciu spór między racjonalizmem i irracjonalizmem należy do głównych sporów filozoficznych tego okresu. Obecność irracjonalizmu daje się ująć w sposób podmiotowy i przedmiotowy. Aspekt pierwszy – to irracjonalizm stanowiący jawną i manifestowaną filozofię poszczególnych twórców. Będą to najczęściej kontynuatorzy modernizmu, który go właściwie współtworzyli, jak Artur Górski (autor terminu „Młoda Polska” i współautor programu), Wincenty Lutosławski, Marian Zdziechowski, reprezentant modernizmu katolickiego czy Bolesław Leśmian. Inną grupę zwolenników stanowią autorzy, którzy dojrzewając w okresie modernizmu, ulegli jego atmosferze, zinterioryzowali niektóre składowe, przetwarzając je we własny światopogląd, ale uwzględniający także realia nowych czasów.

Natomiast przedmiotowy aspekt obecności – to irracjonalizm jako przedmiot analiz krytycznych myślicieli nie identyfikujących się z żadnym z elementów, a także programowo odrzucających irracjonalizm. Mam tu na uwadze szkołę lwowsko-warszawską oraz racjonalistyczny odłam filozofii chrześcijańskiej. Irracjonalizm był również przedmiotem negacji w piśmiennictwie Stanisława Ignacego Witkiewicza, filozofa racjonalisty i absolutysty, wyrażającego wiarę w przyszłość nauki i Prawdę (przez duże P, aczkolwiek bez religijnych konotacji tego zapisu)<sup>3</sup>.

### 1.1. Uwarunkowania kulturowe myśli dwudziestolecia w Polsce

Trzeba tu mocno podkreślić odmiennność warunków historyczno-kulturowych w Polsce. Historycy filozofii i historycy literatury często wykazują s w o i s t o ś ć i o d r ę b n o ś ć polskiego romantyzmu (np. Maria Janion, Maria Żmigrodzka, Adam Sikora i in.) i co ciekawsze – p o z y t y w i z m u (Barbara Skarga). Również dwudziestolecie miało swój

<sup>2</sup> A. B. Stępień, *Irracjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin 2004, s. 15-16. Zawiera bibliografię za l. 1922-1993; zob. też J. Szmyd, *Irracjonalizm – próba określenia i typologii*, „Człowiek i Światopogląd” 1985, z. 10, s. 49-61, oraz tenże, *Myślenie i zachowania irracjonalne. (Studia z psychologii irracjonalizmu)*, Kraków 1993.

<sup>3</sup> Stąd też do stereotypów interpretacyjnych należy wykładnia katastroficzna. Zob. B. Truchlińska, *Czy Witkacy był katastrofistą?*, w: *Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości*, „Ston2”, Kielce 2001.



odmienny charakter. Mimo zniszczeń wojennych czy rewolucyjnych (Kresy), odzyskanie po 123 latach niewoli niepodległości wpłynęło korzystnie na przyróżw energii twórczej ludzi przystępujących „od podstaw” do tworzenia własnej państwowości, a także własnej kultury i jej instytucji. Kultura – w czasach zaborów podtrzymująca tożsamość narodową – w nowej dobie miała pełnić funkcje integrujące. Mimo prac o kryzysie kultury (Z. Dębicki, *Kryzys inteligencji polskiej*, 1918; F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, 1921), fakt odzyskania wolności uniemożliwił oddziaływanie „myślenia negatywnego” (J. Braun), płynącego z Zachodu (idee O. Spenglera), jak i idei rewolucyjnych płynących ze Wschodu. Budowa własnych instytucji państwowych objęła także szkolnictwo, w tym akademickie. Tworzono nowe wydziały filozofii, katedry filozofii kultury i socjologii, wydziały sztuki, instytuty badawcze i propagujące kulturę (np. Instytut Propagandy Sztuki). Powstało pierwsze w dziejach Polski Ministerstwo Kultury i Sztuki; pierwszym ministrem – był twórca doby Młodej Polski, Zenon Przesmycki – Miriam, co skłaniało zwolenników demokratyzacji kultury do konfrontacji z jego elitaryzmem i estetyzmem. Do krzewienia kultury, w tym kultury filozoficznej, służyły media, przede wszystkim czasopisma, a później radio. Pismo „Nowa Książka”, dokonujące krytycznego omówienia nowości, mogło poszczycić się wysokim poziomem i rangą; oceny dokonywali luminarze nauki polskiej, wybitni znawcy w poszczególnych dziedzinach. Głęboko zakorzeniona była też potrzeba wymiany poglądów, sporów, dysput. Toczyły się one na różnych płaszczyznach – m.in. indywidualnej czy prywatnej poprzez kontynuację dawnych „salonów”, np. we Lwowie uczeni (filozofowie, psychologowie) i artyści spotykali się w domu uczennicy Witwickiego, p. Heleny Dąbcańskiej; w Zakopanem z kolei – u p. Marusi Kasprowiczej, a Witkacy z Konińskim próbowali utworzyć „uniwersytet wakacyjny” z prelekcjami wybitnych myślicieli. Dyskutowano i debatowano także nad sprawami nauki, początkowo nad jej organizacją i perspektywami rozwojowymi. Temu był poświęcony zorganizowany w 1920 r. Pierwszy Zjazd Polski; zaś kwestiom i profilowi filozofii – zjazd w maju 1923 r., określany mianem Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego. W obu zjazdach brał czynny udział Władysław Witwicki (1878-1948), reprezentujący szkołę lwowsko-warszawską. Na pierwszym wygłosił referat pt. *O stosunku nauki do sztuki*<sup>4</sup>, na drugim zaś – wykład inauguracyjny pt. *Z filozofii nauki*<sup>5</sup>. W zakończeniu wykładu inauguracyjnego Witwicki stwierdził: „Praca na polu filozofii [...] dziś jest u nas bardziej potrzebna niż kiedykolwiek. Nie tylko u nas można po wojnie zauważyć masowy odwrót dusz w mroczny świat snów na jawie [...]. Jeśli nie mamy wrócić w mroczne czasy średnich wieków – a dziś zmierzamy w tę stronę szybko – ktoś niech czuwa”<sup>6</sup>. Apel ten z pewnością skierowany był do filozofów i uczonych w odpowiedzi

<sup>4</sup> W. Witwicki, *O stosunku nauki do sztuki*, „Nauka Polska” 1923, t. 3, s. 53-60.

<sup>5</sup> Tenże, *Z filozofii nauki*, „Przegląd Warszawski” 1923, r. III, t. 3, nr 24, s. 289-298. Sprawom nauki poświęcił też tekst pt. „Co Polska traci skutkiem niedostatecznego uprawiania nauki”. (*X. Filozofia*), „Nauka Polska”, t. V, 1925, s. 176-181.

<sup>6</sup> W. Witwicki, *Z filozofii nauki*, „Przegląd Warszawski” 1923, r. III, t. III, nr 24, s. 298.

na ponowne odrodzenie światopoglądów „nienaukowych”, których to przejawem była religia i sztuka. Witwicki, na którego osobowość oddziaływały dwa prądy, wzajemnie się wykluczające: pozytywistyczny scjentyzm i modernistyczny (neoromantyczny) estetyzm (nie bez wpływu tu zresztą były zainteresowania Platonem, u którego też można takie „dwie dusze” znaleźć), zdecydowanie rozdzielił „przedmiotowo” dwie dziedziny, którymi się zajmował, tj. sztukę – ta bowiem służy p i ę k n u i naukę – ta służy p r a w d z i e. Sądził też, że krytycyzm odbiorcy nie pozwoli przyjmować tego, co podane w pięknej formie, lecz jest fikcją. Atmosferę irracjonalizmu w Polsce oddał też artykuł poświęcony zasługom Kazimierza Twardowskiego, w którym autor konstatuje wpływ modernizmu literackiego na kształtowanie się postaw i światopoglądów. „Własny pogląd na świat i życie formował sobie młody człowiek zazwyczaj w związku z lekturą poetów i powieści. Jeden zostawał przy *Rodzinie Połanieckich* i *Wieczorach nad Lemanem* księdza Załęskiego, inny przechodził do Anatole’a France’a i Gabriela D’Annunzio. Niedługo miał jednych zahipnotyzować Przybyszewski, innych Żeromski, jeszcze innych – Brzozowski – wszystkim brakło przy tym oparcia o jakąś jasną i ścisłą metodę myślenia. Niektórym się zdawało, że tyle jest prawd, ilu jest poetów [...]”<sup>7</sup>. Dodać tu trzeba, że „przed Twardowskim”, jak twierdził Witwicki, uniwersytecka filozofia odstręczała – przez swą mętność, niezrozumiałość, a szkolna propedeutyka filozofii – nudziła uczniów i najczęściej ją przeznaczano na inne lekcje. Zasługą więc Twardowskiego było podniesienie kultury filozoficznej, tożsamej z racjonalizmem i naukowością.

Deprecjacja „światopoglądu artystycznego” może nie do końca jest słuszna, bo wypowiedzi autobiograficzne innego lwowskiego doktora filozofii, badacza kultury ludowej i krytyka literackiego Karola Ludwika Konińskiego (1891-1943), świadczą o wielkim wpływie duchowym modernizmu. Idee te były dlań rewelacją i buntem przeciwko racjonalistycznemu i programowo ateistycznemu światopoglądowi, stosowanemu w wychowaniu domowym przez apodyktycznego ojca<sup>8</sup>. Irracjonalizm był więc reakcją na scjentyzm, racjonalizm czy intelektualizm okresu poprzedniego, jak i jego składowe. Poświadcza to również ogromne zainteresowanie nie tylko Fryderykiem Nietzschem (którego nie warto było badać, jak orzekł K. Twardowski, nie ze względu na chorobę, ale ze względu na brak spójności, jasności i alogiczność jego tekstów), ale Henrykiem Bergsonem. Jego filozofia w pewien sposób uzupełniała niemiecką filozofię antypozytywistyczną, zwłaszcza w jej irracjonalistycznym odłamie. Nie było więc w okresie poprzedzającym I wojnę światową (także i po niej) takiego myśliciela, kierunku, szkoły filozoficznej w Polsce, która nie odwoływałaby się do Bergsona<sup>9</sup>. Postawy autorów są różnorodne – od fascynacji po negację i ośmieszanie, jak u L. Chwistka i Witkacego. Mamy też krytyczną rekonstrukcję

<sup>7</sup> W. Witwicki, *Kazimierz Twardowski (1938)*, w: tenże, *Wybór pism*, w: A. Nowicki, *Witwicki („Myśli i Ludzie”)*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1982, s. 268.

<sup>8</sup> Zob. B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1969.

<sup>9</sup> Zob. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.

poglądów autora *Ewolucji twórczej* w dysertacji doktorskiej Romana Ingardena, napisanej i obronionej w seminarium Edmunda Husserla.

Obecność wątków irracjonalnych w myśli, poglądach i postawach wyrastających z inspiracji modernizmu (a tym samym – romantyzmu) i anty-pozytywizmu jest faktem niezaprzeczalnym. Dzieje się tak, że działają i tworzą jeszcze ludzie wyrastający w klimacie modernizmu, współtworzący go, ukształtowani przez aktywizm, filozofię czynu, odwołującą się do elementów woluntaryzmu czy spirytualizmu. Są też i przeciwnicy takiej filozofii. Pluralizm filozoficzny dwudziestolecia nie oznaczał jednakże równouprawnienia, toteż toczyła się swoista walka filozoficzna między modelem filozofii naukowej, tożsamej z racjonalistyczną (pretendującą do jedynej słusznej), a pozostałymi, zaliczanymi do kierunków nienaukowych lub światopoglądu; ewentualnie – „światopoglądu artystycznego”. „Rozdarcie” między wpływy paradygmatu scjentystycznego z jednej strony a modernistycznego z drugiej – owocowało bądź radykalnym rozdzieleniem przedmiotów, metod, celów nauki i sztuki czy religii, bądź próbami pogodzenia, współobecnością pierwiastków racjonalnych i irracjonalnych, różnie motywowanymi – często odwołaniami do antropologicznych argumentów (człowiek jako całość władz). Nie jest tu możliwe przedstawienie całego bogactwa stanowisk, dokonam więc prezentacji poglądów wybranych postaci, które z punktu widzenia filozofii kultury mają swój wkład w dynamikę tego okresu.

## 1.2. Kontynuacje modernistyczne w dwudziestoleciu

Te dwa okresy łączą ze sobą nazwiska Artura Górskiego (1870-1959), Bolesława Leśmiana (1878-1937), Wincentego Lutosławskiego (1863-1954). Są to nazwiska znaczące w naszej kulturze. Każdy z nich na swój indywidualny sposób wniósł w kulturę filozoficzną i literacką odrodzonego kraju idee i motywy modernistyczne; każdy z nich współtworzył klimat duchowy minionego okresu, a zaznaczył też swą pozycję w Polsce odrodzonej. Artura Górskiego, autora terminu „Młoda Polska”, łącząc ze światowej sławy badaczem Platona (ustalił chronologię pism Platona na podstawie tzw. stylemów), Wincentym Lutosławskim, wspólne intelektualne źródła proveniencji romantycznej i ich konsekwencje w postaci indywidualizmu, ale uwzględniającego aspekt wspólnotowy, tj. wspólnotę narodową (pojętą u obydwu jako wspólnota duchowa) i mesjanizm; tenże – w wersji Mickiewiczowskiej, czyli irracjonalistyczny. Racjonalistyczny reprezentował w dwudziestoleciu, nawiązujący do J.M. Hoene-Wrońskiego, Jerzy Braun. W czasie okupacji Artur Górski pracował w „Unii”, organizacji społeczno-katolickiej, założonej przez Jerzego Brauna, prowadząc w oddziale krakowskim jej wydział zwany „Unią Kultury”.

W czasie I wojny A. Górski wydał książkę *Ku czemu Polska szła?* (1915; wyd. 4-1938), ożywiając przekonania o mesjanistycznej roli narodu polskiego. Za główne przyczyny upadku Polski uważał utratę poczucia własnej wielkości, nierówności społeczne i słabość władzy państwowej. Dzieje Polski to droga – jego zdaniem – ku wzajemnej życzliwości i uznaniu własnej godności. Wrażliwość na kwestie społeczne i optymizm historiozoficzny

były powodem krytyki „bezwzględny indywidualizmu” F. Nietzschego, jego egoizmu, immoralizmu, na naszym gruncie manifestowanego przez S. Przybyszewskiego<sup>10</sup>. Do Przybyszewskiego – po krótkim okresie znajomości – zraził się też W. Lutosławski, wykazując bezideowość jego programu w broszurze pod znamienym tytułem: *Bańki mydlane czyli satanizm nagich a niemytych dusz*.

Myśl filozoficzna i światopoglądowa Górskiego ewoluowała stopniowo: od socjalizmu do indywidualizmu, od socjalizmu ku religijności i katolicyzmowi. Można rzec – od kosmopolitycznego modernizmu ku samowiedzy narodowej, stanowiącej pomost ku uniwersalizmowi chrześcijańskiemu pod koniec życia. Jego poglądy na kwestie religijne też uległy zmianom. Na etapie modernizmu jest zwolennikiem tzw. modernizmu katolickiego i jak wielu jego reprezentantów dokonuje krytyki „martwej formuły” religii, instytucji kościelnych, akcentując uczuciowość i intuicję – w imię odrodzenia katolicyzmu. Trzeba tu podkreślić, że obok indywidualizmu irracjonalizm, intuicjonizm i woluntaryzm były wyróżnikami jego poglądów.

Literatura romantyczna, zapoznanie się z poezją wieszczą – to czynniki wstrząsu duchowego, jakiego doznał W. Lutosławski. Dla badacza Platona poezja ta objawiła nowe możliwości – budowania filozofii narodowej. Oparł ją o podstawy irracjonalistyczne, spirytualizm i woluntaryzm, i to zarówno w płaszczyźnie metafizycznej, jak i historiozoficznej<sup>11</sup>. Przejście od kosmopolityzmu filozoficznego (według jego określenia), od „filozofii wolnych duchów” (eleuteryzm) ku problematyce narodu spowodowało przesunięcie akcentów – z metafizyki na etykę, z zagadnienia jaźni samoistnej ku relacjom międzyludzkim, ku kwestiom odpowiedzialności za dzieje i wartości kulturowe. Warto tu przypomnieć, że jako jeden z najbardziej znanych polskich filozofów, i w Europie, i w USA, w czasie I wojny światowej włączył się aktywnie w dzieło odbudowy Polski. Poświadczają jego zaangażowanie zarówno artykuły w prasie międzynarodowej, popierające sprawę odrodzenia naszego bytu państwowego, jak i praca w Polskim Biurze Prac Kongresowych na Konferencji Pokojowej w Paryżu w roku 1919. Jest to o tyle ważne, że Lutosławski (podobnie jak Górski) był przeciwnikiem etatyzmu. Naród był tu pojmowany jako wspólnota duchowa. Występując przeciwko Bergsonowi, wskazywał na rolę ewolucji duchowej, tak jak u Słowackiego (*Król-Duch*), a nie materii. Odkrycie jaźni, Boga i idei narodu uznawał za wielkie odkrycia filozoficzne, na nich oparł swój mesjanizm utożsamiany z polską filozofią narodową (tak samo czyni B.J. Gawecki). Jak wyznaje w autobiografii pt. *Jeden łatwy żywot* (1933), w „polskim światopoglądzie” idea Boga stanowi „najważniejszy pewnik”. Jako fakt psychologiczny nie da się logicznie uzasad-

<sup>10</sup> B. Truchlińska, *Górski Józef Artur Maria* (1870-1959), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich, wiek XX*, red. J. Szmyd, Kraków, Wyd. Edukacyjne 2000, s. 115. O twórczości doby Młodej Polski zob. też A. Kieźuń, *Drogi własne*, Białystok 2006.

<sup>11</sup> W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994; R. Palacz, *Wincenty Lutosławski czyli filozofia między narodową metafizyką a Platonem*, w: tenże, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra, wyd. ZCG 1999.

nić ani też nie potrzebuje logicznego uzasadnienia. Na tym pewniku opiera się również wiara w powołanie mesjaniczne naszego narodu. To Bóg nam objawił je poprzez pisma wieszczów oraz poprzez czyny naszych bohaterów. Trzeba tu podkreślić, że Lutosławski odrzuca wersję mesjanizmu opartego na apoteozie cierpienia (to prowadzi bowiem do pesymizmu historiozoficznego), zaś w ujęciu filozofii narodowej zaznacza perspektywę uniwersalistyczną. Naród czy filozofia są o tyle narodowe, o ile wnoszą cenne wartości do historii i kultury powszechnej. Na pokrewieństwie wolnych i twórczych duchów w skali uniwersalnej Lutosławski opiera swój projekt u n i j n y c h rozwiązań kwestii społecznych i politycznych. Mesjanizm jest więc także filozofią praktyczną, filozofią czynu. Taka wykładnia to wynik spotkania z filozofią romantyzmu, ale i przyjaźni z pragmatystą, z W. Jamesem. Celem mesjanizmu XX w. jest urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi (czyli odrodzona i zjednoczona ludzkość), powszechny pokój i harmonia<sup>12</sup>.

„Światopogląd artystyczny” tworzył i przeniósł na grunt kultury dwudziestolecia Bolesław Leśmian. W II połowie XX wieku wydobywano treści filozoficzne z jego poezji, łącząc je także z tematyką esejów (S. Borzym, W. Stróżewski). Eseje filozoficzne były zebrane (wcześniej rozproszone w prasie z I połowy z XX w.) przez J. Trznadla i umieszczone w zbiorze pod nieco mylącym tytułem *Szkice literackie* (1959). Tak więc obraz Leśmiana–filozofa miał utrudnioną drogę w przebijaniu się do świadomości odbiorcy. Wpływ na filozofię Leśmiana miał niewątpliwie Bergson. To nie tylko zainteresowanie, ale wręcz fascynacja poglądami autora *Ewolucji twórczej*. Leśmian czerpał z jego poglądów, modyfikując niektóre, w tym nazewnictwo, np. sławetne *élan vital* zastąpił „wichrem życiowym”. Był zwolennikiem Bergsonowskiego intuicjonizmu, z którym to przekroczy modernizm ku filozofii egzystencji w dwudziestoleciu. Wyraz swej fascynacji dał w esejach takich, jak: *Z rozmyślań o Bergsonie, Przemiany rzeczywistości, Rytm jako światopogląd, U źródeł rytmu*.

Leśmianowska recepcja bergsonizmu nie jest jednakże bezkrytyczna: ujawnia twórczy stosunek do obiektu rozmyślań, wykazując elementy wspólne, pokrewne i swoiste, odrębne. Leśmian–bergsonista zaakceptował intuicję, przeciwstawiając się intelektualizmowi, powrót do metafizyki (po antymetafizyczności pozytywistyczno-scientystycznej) i przeżycia metafizycznego, związek metafizyki z procesem twórczym oraz stawanie się, dynamiczną koncepcję rzeczywistości. Rytm, obraz, metafora – te motywy również wpłynęły na kształtowanie się poglądów i twórczości artystycznej. Jego nieustanna kreatywność i inwencja lingwistyczna wynikała z inspiracji filozoficznych; była swoistą filozofią języka, usiłującego uchwycić immanentne przemiany rzeczywistości, dotrzeć do istoty *słowobytu* (określenie – BT), ukazać ją bez zafałszowań.

W poglądach Leśmiana nie ma powiązania ze zbiorowością; jednostka jest nośnikiem metafizyczności, społeczeństwo zaś *rzeczywistością wtórną*. Poza Bergsona z pewnością

<sup>12</sup> Zob. W. Lutosławski, *Klasyfikacja poglądów na świat*, w: *Księga Pamiątkowa II Zjazdu Filozoficznego*, Warszawa 1927; oraz tenże, *Filozofia narodowa*. „Przegląd Filozoficzny” 1934. Lutosławski filozofię pojmował jako światopogląd i ekspresję.

wykraczają idee *powrotu do natury*, fascynacja franciszkańską koncepcją *jedności wszechbytu* (św. Franciszek z Asyżu). Pojęcie nicości i obsesyjny wręcz motyw śmierci wykraczają poza bergsonizm ku filozofii egzystencjalistycznej. Początki myśli Heideggera, Sartre'a, Camusa – paralelne do twórczości Leśmiana – mogą tu być zbieżne przypadkowo. Trudno tu mówić o źródłach, raczej o wspólnym klimacie duchowym lat 30., o krążeniu idei i nastrojów. Podobnie było z wpływem w młodości rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej, która również skłaniała się ku irracjonalizmowi. Przejawiał się on w koncepcji poznania i metafizyki mocno ze sobą powiązanych, w antropologii i w filozofii kultury, wyrażonych zarówno *explicite*, jak i w komplementarnej filozofii *implicite*, tkwiącej w tekstach poetyckich Leśmiana<sup>13</sup>. Na podkreślenie zasługuje ważka – z punktu widzenia filozofii kultury – krytyka mediokracji z jej kultem człowieka przeciętnego, statystyki i masowości; wiąże się z tym obrona jednostki (indywidualizm) i elitaryzm w kulturze, co sytuowało Leśmiana w kontekście takich krytyków i diagnostów kultury, jak Burckhardt, Nietzsche, Ortega y Gasset, a na naszym gruncie Znanięcki czy Witkacy.

Modernizm wpłynął również na koncepcję nauki. Wyraźnie to widać w zainteresowaniu J. Łukasiewicza nauką jako twórczością. Nawiązał do niego również B. Suchodolski. W studium *Badanie i nauczanie* (1935) występował nie tylko przeciwko nadmiernemu produktywizmowi w nauce, ale przeciw intelektualizmowi, ujawniając subiektywistyczno-emocjonalne nastawienie do nauki. Zdecydowanym krytykiem tej koncepcji był S. Ossowski, przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej.

### 1.3. Po-modernistyczne rozterki i inspiracje

Niektórzy z myślicieli i twórców dwudziestolecia dorastali, inni rodzili się w dobie Młodej Polski; wychowani w jej atmosferze przynosili pewne wątki i tropy do swej twórczości. Wskazać tu można S. I. Witkiewicza z okresu wczesnego; styl i pewne motywy *Nowych form w malarstwie* (1919), np. obecność kategorii tragizmu, poświadczają tę zależność. Wprawdzie Witkacy opowiedział się za filozofią racjonalistyczną, niemniej jakieś elementy czy pierwiastki myślenia irracjonalistycznego nie są mu obce. Wystarczy wspomnieć, że cokolwiek wymykało się poznaniu czy stanowiło trudność teoretyczną (nierozwiązywalną), to określał to mianem „tajemnicy”; nie stronił też od „uczuć metafizycznych”, ale zdecydowanie zwalczał bergsonizm. Być może owe „tajemnice” (wspólne z Leśmianem) mają źródło w spotkaniu obu twórców z filozofią i kulturą rosyjską.

Ten trop wypada tu zasygnalizować jedynie jako pole badawcze, natomiast chciałabym wspomnieć tu o krytyku, Karolu Ludwiku Konińskim (1891-1943). Jako badacz podkreśla on rolę Młodej Polski. Zwłaszcza lektura pism Brzozowskiego, Kasprowicza, Tetmajera, Wyspiańskiego czy Żeromskiego budziła bunt przeciw ideologii wyrastającej

<sup>13</sup> Zob. B. Truchlińska, *Filozofia Bolesława Leśmiana a myśl europejska*, w: *Filozofia słowiańska. Historia i współczesność*, red. W. Słomski, wyd. WSF, z. 2, Warszawa 2007, s. 29-42.



z pozytywizmu, praktycyzmu i utylitaryzmu. Dla Konińskiego było to wręcz „mistyczne objawienie”, równe sile doświadczeniu chrztu, który przeżył w wieku 10 lat wraz z innym rodzeństwem, gdy ojciec – racjonalista i ateista – zmuszony był ze względów praktycznych (edukacja dzieci) dokonać tego aktu. To przeżycie obudziło w Konińskim zainteresowanie religią i religijnością (aczkolwiek jego była, jak sam wyznawał, „arcy-moderna”). To skłoniło go również do obrony irracjonalizmu, chociaż intelektualizmu także nie chciał nigdy porzucić. Jak twierdzi jeden z badaczy Konińskiego<sup>14</sup>, stanowił on rodzaj ramy dla wyjaśnienia badanych zjawisk: sztuki, religii czy szerzej kultury, chociaż też dostrzegał w nim niebezpieczeństwo zubożenia. Zarysowuje się ono zarówno w nowych prądach umysłowych, kładących nacisk na obiektywizm i rzeczywistość, jak i w literaturze awangardowej, zamkniętej na metafizyczne niepokoje. Koniński uznawał, że najważniejszą sprawą jest obowiązek służby człowiekowi; krytykował więc sztukę niezaangażowaną. Dostrzegał też bliski związek sztuki z religią. Doświadczał tu ambiwalencji, rozdarcia między intelektualizm a irracjonalizm. Z jednej strony oddziaływania ojca i szkoły lwowsko-warszawskiej (we Lwowie w 1932 r. bronił doktorat na Wydziale Filozoficznym), a z drugiej – wpływ „subiektywizmu uczuciowego” lektur. Dowodził więc, że irracjonalista nie gardzi „logizowaniem”; nie jest mu obojętne czy tworzy koncepcje „intelektualnie ekonomiczne”, przejrzyste. W tym celu „intensywnie logizuje”. Ale też bezlitośnie rozprawia się z wszelkimi „pseudologizmami”, są to bowiem racjonalizacje błędne.

W latach 30. zainteresowanie Maritainem i odnową katolicyzmu skierowało go bardziej w stronę racjonalizmu. Z tego okresu pochodzi też interesujące studium *O człowieku polskim* („Przegląd Współczesny” 1936, nr 4). Twierdzi w nim, że „Polak cierpi nie na jakiś niedomiar, ale na pewien nadmiar duchowy, a mianowicie jest nim nadmiar rozumienia przez uczucia”<sup>15</sup>. Wskazuje na różnorodność i wielość tych uczuć, ale wielość to bogactwo, w tym także przykrych doświadczeń. To także wielość „rozumień”. Nie chodzi tu o wielość prawd, ale wielostronne docieranie do prawdy, czego nie można dokonać „jednorazowym spojrzeniem intelektu”. Stąd też bierze się sformułowany przez autora postulat tolerancji wobec różnych poglądów. Oznacza to pozwolenie na wolność, ta z kolei jest ufundowana na godności człowieka. Można – w przypadku Konińskiego – mówić zarówno o próbie akceptacji pluralizmu, jak i o pewnej ambiwalencji; nie ulega wątpliwości, że skrajne rozwiązania nie wchodzą w rachubę. Ani racjonalizm, ani irracjonalizm nie są tu poprawne, ale pewna ich komplementarność.

Z tego też powodu w wielu np. odczytaniach Bergsona z tego późniejszego okresu znajdujemy takie przekonania, jak: Bergson miał świadomość kryzysu racjonalności (H. Elzenberg), jego zasługą jest odkrycie wielkości typów racjonalności (F. Znaniecki), intuicja jest wyższą formą poznania intelektualnego (J. Pastuszka). Mieści się tu również „intuicja racjonalna” W. Tatarkiewicza.

<sup>14</sup> Zob. B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1969.

<sup>15</sup> Cyt. za: B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, s. 83.

H. Elzenberg – osobiście uczestniczący w wykładach Bergsona – był na naszym gruncie jednym z nielicznych oponentów dominującej szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza logistyki. Na Zjeździe Filozoficznym w 1927 r. wygłosił referat pt. *O doniosłości poznawczej myślenia metafizycznego*<sup>16</sup>, w którym zbliża dwie sfery myślenia, poezję i filozofię; uznaje myślenie metafizyczne za istotny (konstytutywny wręcz) element światopoglądu filozoficznego. Trzeba tu podkreślić, że Elzenberg protestował także przeciwko utożsamianiu kultury z kulturą intelektualną (z nauką) przez szkołę lwowsko-warszawską, przede wszystkim w powodów aksjologicznych. Kultura jako urzeczywistnienie wartości autotelicznych wymaga także wartościowań, co wyklucza pozytywistycznie pojętą naukę.

Dostrzegał również, że ścisłe i rygorystyczne pojęcie filozofii jako nauki, wraz ze swymi naukowymi metodami<sup>17</sup>, nie jest w stanie wypełnić swego zadania wobec całości i różnorodności zagadnienia świata humanistycznego. Przesadny racjonalizm logików może grozić oderwaniem od rzeczywistości, a lęk przed błędem obezwładniać umysły i hamować rozwój nauki. Jak wyznawał w swych zapiskach (znanych jako *Kłopot z istnieniem*) z 1944 r., szkoła warszawskich logików obrzydziła mu zupełnie racjonalizm. Swoje stanowisko określał mianem „umiarkowanego irracjonalizmu”. Może nieprzypadkowo samotnik filozoficzny doby dwudziestolecia zostaje „odkryty” przez pokolenie wnuków w czasie propagowania postmodernizmu, czyli II etapu kryzysu racjonalizmu.

## 2. Antyirracjonalistyczne bariery

### 2.1. Szkoła lwowsko-warszawska

Programowo wręcz podjęto tu próby przeciwstawienia się fali irracjonalizmu, wyrosłej z jednej strony z kryzysu wiary w naukę (z krachu scjentyzmu), a z drugiej – z kryzysu moralno-egzystencjalnego, stanowiącego efekt wydarzeń historycznych (wojna i rewolucja). Zadania tego podjęli się filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej oraz niektórzy myśliciele chrześcijańscy, wyraźnie opowiadając się za racjonalistyczną wykładnią. Mam tu na myśli o. Jacka Woronieckiego i Stefana Swieżawskiego, ucznia i wychowanka szkoły lwowskiej, oraz tzw. Koło Krakowskie, stosujące logikę do unowocześnienia tomizmu (J. M. Bocheński, F. Drewnowski, J. Łukasiewicz, J. Salamucha). W łonie myśli chrześcijańskiej podjęto także krytykę idei „nowego średniowiecza”, wyrosłej z przesłanek

<sup>16</sup> H. Elzenberg, *O doniosłości poznawczej myślenia metafizycznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. I-II.

<sup>17</sup> Por. dyskusję na Zjeździe nad referatem J. Łukasiewicza pt. *O metodę w filozofii*. Zob. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław, Ossolineum 1991, s. 154-155. O zjazdach filozoficznych zob. *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2011.



filozoficzno-religijnych N. Bierdajewa, a zaakceptowanej w szeregu pism poświęconych kulturze, jej kryzysowi i drogom wyjścia. To stanowisko, będące tęsknotą za jednością, „jednolitością” i uniwersalizmem, prezentowali m.in. Artur Górski, ks. Andrzej Krzesiński (*Kultura nowoczesna i jej tragizm*), Bogdan Suchodolski<sup>18</sup>. Józef Pastuszka w szeregu swych pism dowodził niesłuszności tego myślenia. Sam był filozofem godzącym wątki racjonalistyczne (tomizm) i irracjonalistyczne (zainteresowanie św. Augustynem). Irracjonalistyczną orientację reprezentował ks. Franciszek Sawicki, autor *Filozofii miłości* (1934).

Modelową wręcz postawę względem irracjonalizmu reprezentują K. Ajdukiewicz (1890-1963) i J. Dąbska (1904-1983). Ajdukiewicz zakreślał granice irracjonalizmu i głosił programowy antyirracjonalizm, uznając go za wyróżnik szkoły lwowsko-warszawskiej. Natomiast I. Dąbska – idąc tym tropem – uczyniła irracjonalizm przedmiotem swoich badań i odrębnych analiz, dokonując również jego typologii.

Dąbska jako wierna uczennica twórcy szkoły lwowskiej stała na stanowisku minimalizmu filozoficznego, sceptycyzmu metafizycznego i racjonalizmu. Z tych też pozycji, uznanych za cechy konstytutywne naukowości, dokonała analizy irracjonalizmu<sup>19</sup>. Wyodrębniła irracjonalizm logiczny, epistemologiczny, metafizyczny i psychologiczny. Na podkreślenie zasługuje fakt, że irracjonalizmu nie zwalczała, ale wytyczała granice, w obrębie których jest on nieuprawomocniony. Zdaniem Dąbskiej, ma on swe uzasadnione miejsce, ale w światopoglądzie, a nie nauce. Przy okazji demaskowała zabiegi rzeczników poszczególnych odmian irracjonalizmu, chcących dowieść swych racji i wyższości stanowisk. Do tego celu służą im różnorodność nazewnictwa i metod poznawczych, wykazywanie rzekomej wyższości różnych form „doświadczenia bezpośredniego” itp. Jan Łukasiewicz z kolei poddał w wątpliwość naukową całą tradycję filozofii nowożytnej (od Kartezjusza do Kanta), sytuując krytykę w płaszczyźnie metodologicznej (*O metodę filozofii*, referat na II Zjeździe Filozoficznym). Dotychczasowe systemy filozoficzne mogą mieć, jego zdaniem, wartość estetyczną czy etyczną, ale są pozbawione wartości naukowej, nie uwzględniają bowiem logiki. Jak podkreślił S. Borzym, autor „pragnął narzucić swój punkt widzenia, dotyczący sposobu uprawiania tej dziedziny wiedzy”<sup>20</sup>. Nie wszyscy jednakże akceptowali to stanowisko – oponenti to spirytualista W. Lutosławski, umiarkowany intuicjonista H. Elzenberg i racjonalista Jerzy Braun.

Szkoła lwowsko-warszawska utrwaliła w świadomości kulturalnej społeczeństwa rozdział przedmiotowy między nauką a sztuką, jak również między nauką a religią. Tezy o prywatności religii mają tam swe źródło. Radykalny podział stanowił wyjście z trudnej psychologicznie sytuacji. Część przedstawicieli tej szkoły była religijna, choć z pewnością nie klerykalna, jak twierdzi S. Swieżawski, pisząc również, że „opinia jakoby Szkoła

<sup>18</sup> Zob. B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Lublin, Wyd. UMCS 2006.

<sup>19</sup> Zob. „Kwartalnik Filozoficzny” 14(1937), s. 83-118; 185-212, praca ta była po wojnie podstawą do habilitacji. Zob. też D. Dąbek. *Problem konwencjonalizmu i irracjonalizmu w epistemologii Izydory Dąbskiej*. Częstochowa 2007.

<sup>20</sup> S. Borzym, *Program „filozofii naukowej”*, w: *Filozofia polska 1900-1950*, s. 122.

Lwowsko-Warszawska była formacją areligijną, jest zbyt uproszczona i jednostronna<sup>21</sup>. Ta dwoistość stała się przedmiotem badań psychologa, tworzącego podstawy psychologii religii, Władysława Witwickiego (1878-1948). Religię zaliczał on do dziedziny irracjonalnych zjawisk kulturowych. Podał więc analizie sprzeczność psychologiczną między wiedzą a wiarą ludzi wykształconych. Intrygowało go pytanie, jak to się dzieje, że ludzie nie dostrzegają tej sprzeczności. Opracował koncepcję badania tej kwestii, a efektem była wydana w roku 1939 w języku francuskim książka pt. *Wiara oświeconych* (tłum. I. Dąmbska). Witwicki dowodził w niej odrębności przekonań (poglądów) i supozycji, powstających w aktach woli. Te są udziałem ludzi wierzących, a ich charakter (i właściwie status) jest analogiczny do przeżyć fikcyjnych, estetycznych. Stan wiary wywołują i podtrzymują dzieła sztuki, rzeźby, architektura, poezja, muzyka, śpiewy i widowiska religijne<sup>22</sup>. Na uwagę zasługuje też klasyfikacja postaw wobec wiary. Uwzględniając z jednej strony stosunek wierzących, z drugiej – niewierzących, Witwicki wyodrębnił ich czternaście<sup>23</sup>. Podstawy jego refleksji wyznaczał racjonalizm. Tak więc zarówno Witwickiego, jak i Dąmbską łączyło w kwestii twierdzeń religijnych przekonanie, że subiektywne „wyznania wiary” są czymś odrębnym od prawd naukowo dowiedzionych. Dwa różne przedmioty wymagały zarówno dwu różnych postaw, jak i metod poznawczych.

Dyskusja antyirracjonalistyczna dotyczyła również jasnego i niejasnego stylu filozofowania, zaś misja filozofa, czyli „uprawianie myślicielstwa” (T. Kotarbiński), zawiera się w zadaniach takich, jak: doskonalenie zagadnień, pojęć, twierdzeń i ich systemów. Ma ten wysiłek prowadzić do zrozumienia „właściwej intencji myśli”, wieść „ku racjonalniejszemu ukształtowaniu problemów” oraz zyskaniu jasności pojęć<sup>24</sup>. Można więc rzec, że bariery stawiane irracjonalizmowi miały troistą postać: 1) granic przedmiotowych: rozdział na naukę i sztukę, naukę i religię; 2) barier językowo-semantycznych; 3) granic metodologicznych (zastosowanie metod logicznych).

## 2.2. Myśl chrześcijańska wobec irracjonalizmu

Ograniczę się tu tylko do zasygnalizowania tego zagadnienia. Dwudziestolecie było czasem odnowy chrześcijaństwa, a ściślej katolicyzmu po latach niewoli, uniemożliwiającej głębszą refleksję nad zagadnieniami religijnymi. Zmiany poszły tak daleko po I wojnie światowej, że zapewne zakwestionowany przez czynniki oficjalne Kościoła na początku XX w. modernizm katolicki (co zresztą osobiście jako porażkę przeżył współtworzący go

<sup>21</sup> S. Swieżawski, *Przebyski nadchodzącej epoki*, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 1998, s. 292.

<sup>22</sup> W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959. Zob. też A. Nowicki, *Witwicki*, oraz J. Szymid, *Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979.

<sup>23</sup> W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, s. 271-278.

<sup>24</sup> Zob. M. Przełęcki, *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1(1995).

prof. Marian Zdziechowski (1861-1938)) miały tu szansę zaistnienia. Wątki irracjonalistyczne nie były więc obce myślicielom tej doby, zwłaszcza podejmującym problematykę z zakresu filozofii kultury czy filozofii człowieka. Można je znaleźć u myślicieli nawiązujących do inspiracji augustiańskich, takich jak badacz św. Augustyna – Józef Pastuszka (1897-1989) czy Franciszek Sawicki (1877-1952), autor *Filozofii miłości*, poprzedzającej w sensie źródłowym *Miłość i odpowiedzialność* K. Wojtyły.

Krytykę irracjonalizmu znajdujemy w różnych momentach, m.in. przy rozważaniu kwestii społecznych oraz przy krytyce indywidualizmu i kolektywizmu. Na uwagę zasługują tu prace J. Stepy (1892-1959): *Prądy społeczne a duch kultury* (1938) i *Wolność a autorytet* (1939). Autor odsłania w nich korzenie światopoglądowe i filozoficzno-kulturowe współczesnych prądów, a przede wszystkim tych, które można określić mianem indywidualizm i kolektywizm<sup>25</sup>. Co interesujące, odkrywa tu przy analizie kolektywizmu „pseudometafizykę”, opartą na irracjonalnych podstawach. Są to: kult państwa, narodu, klasy bądź rasy. Zbiorowość jest tu pojęta jak jakiś wręcz mistyczny byt o odrębnych celach, niezależnych od pojedynczych ludzi (*Wolność a autorytet*). Przekonywał również, że indywidualizm legł u podstaw, wydawałoby się wykluczających się doktryn, jak liberalizm i komunizm. Łączy ich przede wszystkim zbieżny cel ostateczny, jakim jest w obydwu realizacja koncepcji zniesienia państwa. Ma też miejsce krytyka nowożytnego racjonalizmu – wiedzie bowiem do redukcjonizmu.

Przeciw irracjonalizmowi społeczno-kulturowemu (w postaci dezintegracji życia kulturalnego) występował również S. Swieżawski (1907-2004) w studium *Uprawa intelektu* (1936). Stanowisko autora wpisywało się w pewien projekt intelektualizacji, który podjęto w dwudziestoleciu. Obok idei uniesprzecznienia kultury z myślą chrześcijańską, przekonania o pozytywnej roli kultury duchowej dla chrześcijaństwa, pojawiły się w tekstach filozofów katolickich (m.in. u Pastuszki, Stepy czy Woronieckiego) postulaty rozwinięcia akcji na rzecz umocnienia katolicyzmu w środowiskach intelektualnych. Dostrzeżono płytkość, powierzchowność, sentymentalizm, plebejskość polskiego katolicyzmu. Wyraźnie to stwierdzał J. Woroniecki w książce *U podstaw kultury katolickiej* (1935). Brak formacji intelektualnej z jednej strony (spowodowany niemożnością właściwej edukacji kapłanów w czasie zaborów), z drugiej zaś zbytne zainteresowanie modernizmem – były przyczynami podjęcia akcji na rzecz intelektualizacji. Projekt obejmował tworzenie naukowej myśli katolickiej, katedr filozofii chrześcijańskiej na wydziałach świeckich, skupienie elity umysłowej wokół Kościoła, tworzenie czasopiśmiennictwa naukowego (a szerzej kulturalnego). W szeregu pism katolickich, np. w „Kulturze”, „Przeglądzie Powszechnym”, w „Verbum”, toczyła się ożywiona dyskusja nad modelem pisarstwa katolickiego. Zwrócono się również ku propozycjom J. Maritain'e'a. Obecność Maritain'e'a na Międzynarodowym Kongresie

<sup>25</sup> Omówienie tych kwestii w dobie dwudziestolecia. Zob. B. Truchlińska. *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939*, Lublin, Wyd. UMCS 1998.

Filozofii Tomistycznej 1934 r. w Poznaniu, na którym wygłosił referat wydany w Lublinie przez Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej KUL pt. *O nową cywilizację chrześcijańską*, była z pewnością jednym z przejawów owej akcji intelektualizacji filozofii katolickiej, jak i promieniowania nowych idei chrześcijańskich na środowiska niekonfesyjne. Myśl chrześcijańska, nawiązująca do racjonalizmu, prowadziła do połączenia go z realizmem i uniwersalizmem. Dostrzegła niebezpieczeństwa irracjonalizmu, ale i racjonalizmu. Poświadcza to krytyka kultury nowoczesnej i koncepcji „człowieka nowoczesnego”, opartych o formułę nowożytnego racjonalizmu. Tak więc jest to stanowisko złożone, łączące fideizm (= lenistwo umysłowe według J. Stepy) i sentymentalizm (przesadny kult uczucia i uczuciowości) z irracjonalizmem. Ale też racjonalizm współczesny wiąże się z redukcjonizmem, tak w kwestii źródeł poznania, jak i w koncepcji człowieka. Nowożytny i współczesny racjonalizm wiedzie do sceptycyzmu, agnostycyzmu i relatywizmu. Barierą byłoby przyjęcie stanowiska klasycznej filozofii chrześcijańskiej, wzbogaconej o personalistyczną wykładnię i ocenę zjawisk kulturowych.

### 3. Uwagi końcowe

Sumując dotychczasowe wypowiedzi, trzeba podkreślić żywotność irracjonalizmu i związanej z nim problematyki w myśli filozoficznej i kulturoznawczej dwudziestolecia. Wątki irracjonalistyczne były w nim współobecne jako:

- 1) kontynuacja modernistycznych poglądów;
- 2) składowa antyscjentystycznego nastawienia – konsekwencji oddziaływania fermentu intelektualnego tzw. „nauk o duchu” (czyli antynaturalistycznego modelu nauk o kulturze) w ich wersji irracjonalistycznej; poświadczają to: dostrzeżenie roli uczuć i przeżyć oraz tezy o związku kultury i życia, a także kultury i osobowości;
- 3) wyeksponowanie roli twórczości (zwłaszcza w koncepcjach życia „aktualno-twórczego”) oraz próby rozszerzenia zakresu znaczeniowego tego pojęcia na dziedziny takie, jak nauka;
- 4) antyredukcjonizm – w obronie „całościowego” pojmowania człowieka czy kultury jako „wielkiej całości”. „Całościowo” ujęty człowiek to nie tylko rozum, intelekt, ale i uczucia i wola; czyli „pełny” człowiek przeznaczony ku „pełni życia”; nie trzeba podkreślać, jaką kategorią było pojęcie „życie”.
- 5) jako przedmiot badań i podjęcie prób jego racjonalizacji – z różnych przesłanek i różnych pozycji.

W nurt krytyki intelektualizmu (jako przejawu degeneracji kultury) włączyli się twórcy i uczeni opowiadający się za demokratyzacją kultury, m.in. pedagogzy kultury. Intelektualizm ich zdaniem był nie tylko redukcjonizmem, ale i umacniał przekonania elitarystyczne.

Odrębną, złożoną, wymagającą oddzielnych badań postawę przyjęła myśl chrześcijańska. Spotykamy tu zarówno nawiązanie i kontynuację irracjonalistycznej tradycji chrześcijańskiej, jak i krytykę irracjonalizmu; fideizm i sentymentalizm wiodą bowiem nie tylko do powierzchowności, ale często do ateizmu. Jednakże nie tylko irracjonalizm jest poddany negatywnemu osądowi, dotyczy on też współczesnego racjonalizmu, który jako podstawa kultury nowoczesnej wiedzie do agnostycyzmu i relatywizmu; jest redukcjonizmem tak w kwestii źródeł poznania (odrzuca objawienie), jak i w koncepcji człowieka.

Własna propozycja to z jednej strony intelektualizacja katolicyzmu, jak i odnowa w duchu realizmu, uniwersalizmu i personalizmu chrześcijańskiego – z drugiej.

Te różne postaci i formy obecności, a także spory, stąd i dyskusje filozoficzne, poświadczały, że do rozwoju kultury filozoficznej potrzebny jest pluralizm, a nie monizm, choć o nim często też dyskutowano (problem jedności i różnorodności w kulturze, tęsknoty za „jednolitością” kultury, jednolitym poglądem na świat etc.). Ale też wskazywano na możliwość oceny i hierarchizacji, czego brakuje we współczesnym nam pluralizmie, propagowanym przez postmodernizm – najbardziej zracjonalizowaną formułę skrajnego irracjonalizmu, poświadczającą, że rozum krytyczny niektórych filozofów i pedagogów przeszedł w rozum cyniczny.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
- Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, „Ossolineum” 1984.
- Borzym S., *Filozofia w Polsce 1900-1950*, „Ossolineum” 1991.
- Dąbek D., *Problem konwencjonalizmu i irracjonalizmu w epistemologii Izydory Dąbskiej*, Częstochowa 2007.
- Dąbska I., *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” 14(1937).
- Elzenberg H., *O doniosłości poznawczej myślenia metaforycznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. I-II.
- Jaworski W., *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994.
- Kiezuń A., *Drogi własne*, Białystok 2006.
- Lutosławski W., *Klasyfikacja poglądów na świat*, w: *Księga Pamiątkowa II Zjazdu Filozoficznego*, Warszawa 1927.
- Mamoń B., *Karol Ludwik Koniński*, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 1969.
- Nowicki A., *Witwicki*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1982.
- Palacz R., *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra, Wyd. ZCG 1999.
- Przełęcki M.: *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1(1995).
- Stępień A.B., *Irracjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin, Wyd. KUL 2004.
- Swieżawski S., *Przebłyki nadchodzącej epoki*, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 1998.

- Szmyd J., Irracjonalizm – próba określenia i typologii, „Człowiek i Światopogląd” 1985, z. 10.
- Szmyd J., Myślenie i zachowanie irracjonalne. (Studia z psychologii i irracjonalizmu), Kraków 1993.
- Truchlińska B., Górski Józef Artur Maria (1870-1959), w: Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX, red. J. Szmyd, Kraków, Wyd. Edukacyjne 2000.
- Truchlińska B., Filozofia Bolesława Leśmiana a myśl europejska, w: Filozofia słowiańska. Historia i współczesność, red. W. Słomski, Warszawa, Wyd. W.S. F i Z 2007.
- Truchlińska B., Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości, Kielce, Wyd. „Ston II” 2001.
- Truchlińska B., Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego, Lublin, Wyd. UMCS 2006.
- Witwicki W., O stosunku nauki do sztuki, „Nauka Polska” 1923, t. 3.
- Witwicki W., Z filozofii nauki, „Przegląd Warszawski” 24(1923).
- Witwicki W., Co Polska traci skutkiem niedostatecznego uprawiania nauki, X, Filozofia, „Nauka Polska” 1925, t. 5.
- Witwicki W., Kazimierz Twardowski (1938), w: tenże, Wybór pism, w: A. Nowicki, Witwicki (seria Myśli i Ludzie), Warszawa, Wiedza Powszechna 1982.
- Witwicki W., Wiara oświeconych, Warszawa 1959.
- Zjazdy filozoficzne w Polsce, (opr. M. Nawracała-Urban), w: Encyklopedia filozofii polskiej, t. 2, Lublin, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2011.

## Irrationalism in philosophical culture of the Interwar

The text shows existence of irrationalism in thought of this period. It takes subjective and objective form. In this first form – Authors manifests their irrational views which are continuation of modernism (Young Poland movement). We can mention here A. Górski's, W. Lutosławski's and B. Leśmian's ideas. K.L. Koniński is a good example of ambivalent scientist, he defends irrationalism, simultaneously does not reject rationalism (Intellectualism) which constituted an interpretational framework for studied cultural phonemes. The opponents of irrationalism were representatives of Lvov-Warsaw School. Their policy was antiirrationalism. They distinguished science and art, science and religion, philosophy and philosophy of life, simultaneously propagated necessity of application – adequate to subject – of scientific methods. In Interwar period scientists were also disputing about method, light and dark style of philosophy, scientific and unscientific statements, also including religious statements, which were comprehended as supposition analogous to esthetical experience (W. Witwicki). We can find criticism of irrationalism in thesis of non-academic philosopher S.I. Witkiewicz and in some factions of Christian philosophy. Christian philosophers criticize irrationalism, but also modern rationalism, proposing renewal in spirit of universalism and Christian personalism.

## Język ezoteryzmu a ezoteryczny język. Konsekwencje etyki ezoterycznej w języku współczesnych ruchów religijnych

*Prawda nie przyszła na świat naga, lecz przyszła w symbolach i obrazach.  
Świat nie przyjąłby jej inaczej. (Ewangelia Filipa 67a)*

0. Przedmiotem rozważań w tym artykule jest nie tyle inwentarz językowy „klastycznych” interpretacji ezoterycznych, np. tekstów Starego Testamentu, co mechanizmy działań językowych, o których można wstępnie uznać, że legły u ich podstaw, a które obserwuje się w języku współczesnych duchowości. Obserwacja ogranicza się do tekstów neognozy „chrystianizującej”, czyli nawiązującej zarówno tematyką, jak i szatą językową do kanonu tekstów chrześcijaństwa.

0.1. Pierwotne znaczenie słowa *ezoteryczny* w chrześcijaństwie – występujące np. w pismach Ojców Kościoła<sup>1</sup> – to ‘wewnętrzny’ w opozycji do *egzoterycznego*, czyli ‘zewnątrznego’. Innymi słowy, mianem *ezoteryczne* określano to, co wewnętrzne, związane z rzeczywistością transcendentną, niewidzialną i stąd – tajemniczą, w odróżnieniu od tego, co *egzoteryczne*, czyli zewnętrzne, związane z wyrażającymi tę rzeczywistość pojęciami, obrzędami i symbolami. Z użycia obu terminów<sup>2</sup> można wnioskować, że zachodziła między nimi pewna istotowa relacja odpowiedniości uzasadniona i określona co do swojego zakresu przez Objawienie i związaną z nim doktrynę. Zakładała ona prymat objawionej rzeczywistości transcendentnej nad próbującym ją zgłębić człowiekiem. W tej relacji rola, jaka przypadała językowi, polegała na próbie przybliżenia tajemnicy według miary dojrzałości odbiorcy, z zachowaniem wierności Objawieniu i doktrynie, będącymi normą interpretacyjną. Spełnienie tak uwarunkowanej roli konstituowało „gramatykę” symboli, zadawało reguły hermeneutyki, a tym samym dopuszczalne interpretacje tekstu<sup>3</sup>. Tak się dzieje w „ezoteryzmie chrześcijańskim”, jeśli użyć terminu Gentilego<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Wyd. WAM, Kraków 1997; por. etymologię gr. *esōterikós* ‘wewnętrzny; tylny’ od *esōteros* ‘jp.’ z *ēsō* ‘wewnątrz’ od *es*, *eis* ‘w (co)’ z *en* ‘w (czym)’ według W. Kopaliniński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, pierwsze wydanie w Internecie, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.sloownik-online.pl/kopalinski/34CF9E649ABDC78FC12565BE004B383A.php>.

<sup>2</sup> Np. u Grzegorza z Nyssy „mistagogia ezoteryczna”, por. A. Gentili, dz. cyt.

<sup>3</sup> Zgodnie z zasadą „co na zewnątrz, to i wewnątrz”, cyt. za A. Gentili, dz. cyt., s. 41.

<sup>4</sup> A. Gentili, dz. cyt., s. 77.



To, co działo się od zarania na łonie gnozy chrześcijańskiej i dzieje się dalej w neognozie chryścianizującej, prowadząc do powstania i istnienia na przestrzeni stuleci czegoś w rodzaju „chrześcijaństwa ezoterycznego”, od początku antychrześcijańskiego, polega na odwróceniu relacji między człowiekiem a rzeczywistością tak, że to człowiek stwarza, konstytuuje pewną rzeczywistość, m. in. ustalając arbitralnie reguły użycia języka i interpretacji tekstów Objawienia<sup>5</sup>. Takie odwrócenie generuje inne reguły, a raczej brak reguł symbolicznego użycia znaków i symbolicznej interpretacji tekstów. Język zamiast przybliżyć tajemnicę rzeczywistości, zakrywa tajemniczością wytwory umysłowości ludzkiej<sup>6</sup>.

0.2. Zmianę relacji, o której mowa, zarejestrował język, który w poszczególnych użyciach słów *ezoteryzm*, *ezoteryczny* poświadcza przesunięcie semantyczne:

‘wewnętrzny’, ‘zakryty’ → ‘tajemny’, ‘ukryty’, ‘nieujawniony’<sup>7</sup>.

Odpowiednio wyrażenie *język ezoteryczny* nabyło znaczenia nie tylko ‘języka ezoteryzmu (ezoteryki)’<sup>8</sup>, lecz także ‘języka niejasnego, tajemniczego, niedostępnego dla wszystkich, ukrywającego treści, których odczytanie wymaga uprzedniej wiedzy’.

Ciekawą wskazówkę na temat istoty i cech języka ezoterycznego niespodziewanie dostarcza nam znaczenie pewnego terminu w informatyce, a mianowicie *ezoteryczny język programowania*: „Język programowania tworzony w celu badania i demonstracji niekonwencjonalnych technik programistycznych oraz metod programowania. Zazwyczaj nie jest on przeznaczony do pisania rzeczywistych aplikacji. Języki tego typu są popularne wśród hackerów oraz entuzjastów programowania. Termin *ezoteryczny* służy do odróżnienia ich od pozostałych języków. Powody, dla których ezoteryczne języki nie nadają się do poważnych zastosowań, to skomplikowane rozwiązania, nadmierne uproszczenie języka

<sup>5</sup> Nasuwa się tu niepozobawione racji skojarzenie z żydowską interpretacją filozoficzną i mistyczną, w której „preegzystujący system idei jest używany jako hermeneutyczny klucz do określenia sensu Pisma Świętego” (por. *Słownik wiedzy biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 2004, s. 220).

<sup>6</sup> Według określenia A. Besant, cyt. za A. Gentili, dz. cyt., s. 77.

<sup>7</sup> I tak np. słowniki współczesnego języka polskiego podają następujące definicje: **ezoteryzm**, **ezoteryka** „wiedza dostępna tylko dla wtajemniczonych; **ezoteryka** (rzadziej **ezoteryzm**) rzecz. ż.: wiedza tajemna, często mająca wiele wspólnego z magią, doświadczaniem rzeczy niezwykłych, wróżbiarstwem itp.”, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://sjp.pwn.pl/slownik/2458214/ezoteryzm>; <http://doroszewski.pwn.pl/haslo/ezoteryzm/>, **ezoteryczny** tajemny, tajny; dostępny tylko dla wtajemniczonych, wybranych, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/34CF9E649ABDC78FC12565BE004B383A.php>; **ezoteryczny** -ni „tajemny, tajemniczy; dostępny tylko dla wtajemniczonych lub wybranych; niedostępny dla ogółu” Ezoteryczna nauka, wiedza, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://sjp.pwn.pl/slownik/2458214/ezoteryczny>; <http://doroszewski.pwn.pl/haslo/ezoteryczny/>.

<sup>8</sup> Chodziłoby o ezoteryzm rozumiany najogólniej jako pewna teoria, według której jest to całościowe spojrzenie na rzeczywistość, odwołujące się nie tyle do rozumu, co do uczuć, wyobraźni i nieświadomości, przedstawiane jako uniwersalny klucz do interpretacji wszystkich religii i tradycji – por. A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. I, Wyd. Polwen, Radom 2009.



lub nieczytelna składnia. Łatwość użycia oraz zrozumienia kodu nie jest priorytetem i często bywa poświęcana do osiągnięcia przyjętych założeń<sup>9</sup>.

Refleksja nad tym, jakie inwariantne elementy znaczenia wyrażenia *ezoteryczny język* – niezależne od referencji zawężonej w tym wypadku do dziedziny wiedzy i działalności technicznej – umożliwiły ukucie takiego terminu, pozwala stwierdzić, że *język ezoteryczny* jest:

- tworzony w celu wyrażenia niekonwencjonalnych treści;
- nie jest przeznaczony do komunikowania (opisu) rzeczywistości;
- jest znany zamkniętej grupie użytkowników–znawców i tylko dla nich dostępny;
- wyraża treści w sposób skomplikowany;
- stosuje nieczytelną składnię;
- stosuje nadmierne uproszczenia kodu (języka: inwentarza jednostek i reguł ich łączenia);
- poświęca komunikatywność (czytelność, zrozumiałość), a co za tym idzie – intersubiektywną sensowność, w imię osiągnięcia przyjętych założeń.

Wymienione cechy, sformułowane w popularnonaukowym języku, są prawie identyczne, jeśli chodzi o treść, ze sformułowanymi w terminach naukowych właściwościami przypisywanymi tekstom gnostyckim każdej doby<sup>10</sup>.

1. Istotne dla analizy lingwistycznej pytanie dotyczące języka ezoterycznego (języka ezoteryki) brzmi: Jakie środki i mechanizmy językowe realizują wspomniane cechy? Nawiązując do pierwotnego znaczenia słowa *ezoteryczny*, można by to pytanie sformułować i tak: Za sprawą jakich środków i mechanizmów język mający przybliżyć tajemnicę – i w tym sensie być językiem tego, co „wewnętrzne” – staje się językiem ukrywającym, tajemnym? Porównanie kanonicznych tekstów chrześcijańskich i tekstów „chrześcijańskiej” neognozy wydaje się być idealnym miejscem, gdzie można szukać odpowiedzi, a to za sprawą tożsamości formalnej nie tylko terminów, lecz także innych elementów szaty językowej tych dwóch zbiorów tekstów.

1.1. Wstępne spostrzeżenie, które nasuwa się przy obserwacji języka gnostyckiego, to rozerwanie konwencjonalnego, kanonicznego dla tekstów chrześcijaństwa zespolenia formy i treści<sup>11</sup>, które może pojawić się na różnych szczeblach organizacji tekstu. Najogól-

<sup>9</sup> Ezoteryczny język programowania, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Ezoteryczny\\_j%C4%99zyk\\_programowania](http://pl.wikipedia.org/wiki/Ezoteryczny_j%C4%99zyk_programowania).

<sup>10</sup> Syntetyczny przegląd prac na ten temat zawiera np. praca A. Wańka, *Zachodni ezoteryzm jako próba alternatywnego komentarza do Biblii*, w: *Alternatywność i pluralizm współczesności a uniwersalizm chrześcijański*, Lublin 2012, por. w szczególności część poświęconą ezoterycznej hermeneutyce, s. 292-293.

<sup>11</sup> Dzięki takiemu zespoleniu treść staje się dostępną za pomocą formy, może być z formy odczytana. Zespolenie to sprawia zarazem, że wystąpienie konkretnego typu tekstu aktywizuje cechy jemu właściwe, co pozwala odbiorcy zaakceptować ten tekst i sytuować go w danym kontekście. W pewnym skrócie można powiedzieć, że czynniki pragmatyczne (w tym np. historyczne, kulturowe, społeczne), kooperując z systemowymi możliwościami języka, formują wzorce (stereotypy) tekstowe odpowiadające określonym celom komunikacyjnym w określonych sytuacjach komunikacji (por. A. Duszak, *Tekst, dyskurs*,

niej mówiąc, rozerwanie to polega przede wszystkim na naruszeniu reguł semantycznych i na naruszeniu reguł pragmatycznych<sup>12</sup>.

1.1.1. W przypadku reguł semantycznych chodzi o użycia przenośne, w tym wszelkiego rodzaju użycia wyrażenń alegorycznych, symbolicznych oraz metafor i innych rodzajów analogii;

1.1.2. W drugim wypadku mamy do czynienia ze stylistyczną heterogenicznością tekstów, czyli z obecnością w jednym tekście fragmentów należących do różnych odmian i gatunków. Oddzielenie formy od treści stwarza potencjalnie warunki do zniesienia tożsamości tekstów i wyrażonych tymi tekstami doktryn.

1.2. Obserwacja tekstów (neo)gnostyckich w zestawieniu z tekstami chrześcijańskimi każe uznać wstępne spostrzeżenie za niewystarczające dla jednoznacznego odróżnienia tych dwóch zbiorów. Wszak przenośne użycia nazw – niekiedy także oparte na rozbudowanym łańcuchu skojarzeń – nie są obce Pismu Świętemu, obfitują w nie np. pisma Ojców Kościoła. To samo można powiedzieć o heterogeniczności gatunkowej – wystarczy tu wspomnieć ewangelie czy listy św. Pawła inkrustowane fragmentami należącymi do różnych gatunków.

1.3. Dalsza konfrontacja tekstów chrześcijańskich i gnostyckich odkrywa jednak, jak się zdaje, pewną zasadniczą różnicę<sup>13</sup>. Chciałabym ją w tym miejscu zapowiedzieć, używając jako etykiety dla całego języka ezoterycznego (gnostyckiego) określenia Hansa Jonasa dotyczącego alegorii gnostyckiej: „odwrócenie na opak”<sup>14</sup>, które staje się, jak pisze autor w innym miejscu: „źródłem nowej mitologii, [...] rewolucyjnym narzędziem jej wyłonienia się”<sup>15</sup>.

1.3.1. Owo odwrócenie na opak manifestuje się na wszystkich szczeblach systemu językowego i aspektach funkcjonowania jego jednostek. Jego ostatecznym wynikiem jest zmiana (w tym także zanegowanie) treści doktryny – w naszym wypadku chrześcijańskiej, której form używa pasożytniczo tekst ezoteryczny.

1.3.2. Odwrócenie polega na tym, że zostaje proklamowana arbitralnie ustanowiona nowa treść przy użyciu właściwych dla tekstów chrześcijańskich form. Arbitralność zespolenia nowej treści ze starą formą wiąże się z brakiem spójnego systemu reguł interpretacyjnych, które byłyby stałe, zrozumiałe (intersubiektywnie sensowne) i znane odbiorcom. Można przypuszczać, że normą interpretacyjną stają się w takim wypadku

---

*komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998). Powstaje coś w rodzaju **kanonu** analogicznego do kanonu ikonograficznego, który właśnie przewiduje zespolenie formy i treści w sposób stały. Por. tzw. kanon obowiązkowy (kanon tradycji literackiej) w R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.

<sup>12</sup> W przybliżeniu termin ten w tym miejscu pokrywa się znaczeniowo z terminem „norma stylistyczna”.

<sup>13</sup> Nie jest to jedyna realizująca się językowo różnica między tymi dwoma typami tekstów; w tej pracy jest ona w centrum uwagi.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Religia Gnozy, Platan*, Kraków 1994, s. 109.

<sup>15</sup> H. Jonas, dz. cyt., s. 108.

wizje czy idee i/lub doraźne potrzeby pragmatyczne (np. perswazyjne) interpretatora (zobacz niżej 5.).

2. W dalszej części pracy zostaną ukazane niektóre językowe mechanizmy odwrócenia związanego głównie z symbolami i w szczególności mechanizmy arbitralnego ustanawiania (wprowadzania) nowego symbolu oraz arbitralnej (re)interpretacji istniejącego symbolu.

2.1. W pierwszym wypadku odwrócenie polega na zamianie literalnego<sup>16</sup> użycia znaku, formy językowej w tekście kanonu<sup>17</sup>, na użycie symboliczne w nowym tekście lub na zamianie interpretacji literalnej w tekście kanonu na symboliczną w nowym tekście, często będącym „egzegezą” tego pierwszego.

Zamianę użycia literalnego na symboliczne ilustruje następujący fragment, w którym ‘owłosienie’, ‘broda’ stają się symbolami istotnymi dla „doktryny” gnostyckiego autora:

(1) *Nie sądzicie, że wszystko jest w głowie. W głowie jest bardzo mała część. Ta zarośnięta część jest odczuwaniem. Ta część głowy, która jest owłosiona, tam są uczucia. W uczuciach kryje się dużo piękna, ale i dużo zła się kryje. To, co rozumne, duch, to ta goła część twarzy. Cała owłosiona reszta to pozostałość po zwierzętach. Włosy są śladem po królestwie zwierzęcym. Tym ono się wyróżnia. Kobieta wyróżnia się tym, że ona pozbyła się brody. Czym jest kobieta? Tym, co jest bez brody. Broda wyobraża to, co szorstkie w człowieku. Broda to niewychowana wola człowieka. To są nienaturalne pożądania. Człowiek chciałby wszystko spróbować. Ponieważ kobieta, kiedy poszła do drzewa życia, miała brodę, a zgrzeszywszy utraciła brodę. Paradoks w tym: ten, który ją skusił, mówi: „Ja cię nauczę nie mieć brody, żeby cię rozpoznawał Adam. Adam miał brodę, on nie znał tej sztuki. Nie umiał ogolić brody. Mężczyzna do dziś się goli. Kobieta zrobiła ten znak i owłosienie zniknęło. Inaczej mówiąc: Z powodu poznania dobra i zła w niej złagodniały uczucia. Ponieważ Adam został stworzony z ziemi, z której stworzone są też zwierzęta, on ma szorstki element. Ponieważ kobieta została stworzona z delikatniejszej części, z żebra, z subtelnej materii, jej twarz stała się gładka. PD 1<sup>18</sup>*

A oto przykład symbolicznej interpretacji wyrażen literalnie użytych w tekstach ewangelicznych na potrzeby „egzegezy” ezoterycznej:

(2) *Termin „trędowaci” często oznaczał tych, którzy nie przeszli inicjacji do wyższego kręgu wspólnoty lub byli przez nią odrzuceni. „Ślepi” to ci, którzy nie byli dopuszczeni do Drogi, i stąd nie widzieli Światłości. W tej perspektywie teksty o „uzdrawianiu ślepców” lub „uzdrawianiu trędowatego” odnoszą się konkretnie do procesu nawracania ku Drodze. Zniesienie ekskomuniki opisywano jako „powstanie z martwych” (termin szczególnie ważny; zostanie*

<sup>16</sup> Literalność jest tu szerzej rozumiana, a więc zakłada nie tylko tzw. nieprzenośne użycia, lecz także użycie w ramach poprawnie zbudowanej analogii właściwej.

<sup>17</sup> Określenie „tekst kanonu” używane jest tu na zasadzie pewnego skrótu, odsyłającego do zbioru tekstów tworzących kanon tekstów chrześcijaństwa rozumiany jak wyżej w 1.1., por. też przyp. 11. Należą do niego m. in. tekst Pisma Świętego, teksty Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

<sup>18</sup> Петър Дънов, Ново сърце (Неделни Беседи, 09.05.1937 10:00 Неделя, София), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>, komentarz do tekstu Ez 18. Tu i dalej tłumaczenia tekstów z języka bułgarskiego – V.M. Na oznaczenie tego autora stosujemy skrót PD.

omówiony później). Określenie kogoś jako osoby „nieczystej” mówi, że jest to nieobrzezany poganin, a „chory” to człowiek będący w publicznej lub kapłańskiej niełasce. LG<sup>19</sup>

2.2. W drugim wypadku istniejący w tekście kanonu symbol może zostać „zdegradowany”, czyli zinterpretowany literalnie, lub reinterpretowany, czyli przekształcony w nowy symbol.

Należy wstępnie zauważyć, że w analizowanym materiale degradacja symbolu jest zjawiskiem znacznie rzadszym niż symboliczna interpretacja i reinterpretacja. Porównaj przykład literalnego potraktowania symbolu z tekstu „wyściowego”:

(3) [*Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć* (Łk 9,58)]. *Najwięksi spośród wielkich są bezdomni ...* O<sup>20</sup>

(4) *Chrystus mówi jeszcze: „Jam jest chlebem żywym, który z nieba zstąpił.” Idea ta jest zupełnie zrozumiała dla człowieka, bo on sam robi sobie chleb i wie, jaka jest jego cena. On wie, że bez chleba nie ma życia.* PD 2<sup>21</sup>

Porównaj przykład reinterpretacji symboli:

(5) [*I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką.* (Mt 12,49-50)]

*Satya Sai Baba:*

*Ojcem jest Prawda. Miłość jest Matką. Mądrość jest synem. Spokój jest córką. Poświęcenie jest bratem. Aspiranci duchowi są przyjaciółmi. – Takiemu pokrewieństwu trzeba dawać pierwszeństwo i takie związki trzeba kultywować.* SA 46<sup>22</sup>

Arbitralna interpretacja symboliczna i reinterpretacja symbolu występują obok siebie często w „egzegezie” przypowieści ewangelicznych, w których opisana sytuacja jako całość stanowi złożony symbol. Interpretacja gnostycka na ogół rozkłada całość na części, a każda z części otrzymuje symboliczną (re)interpretację. Porównaj np.:

(6) [*Pokażę wam, do kogo podobny jest każdy, kto przychodzi do Mnie, słucha słów moich i wypełnia je. Podobny jest do człowieka, który buduje dom: wkopał się głęboko i fundament założył na skale. Gdy przyszła powódź, potok wezbrany uderzył w ten dom, ale nie zdołał go naruszyć, ponieważ był dobrze zbudowany.* (Łk 6,47-48)]

*Satya:*

*Wiara w Duchową Światłość [obecną w człowieku jako Iskra Boża] jest fundamentem. Ciche zadowolenie z losu [w każdych okolicznościach] – to ściany. Poświęcenie – to dach. Samourzeczywistnienie zaś [ujawnienie Światła] – to gotowy dom. Dopiero wówczas życie znajduje swoje wypełnienie.* SA 58

<sup>19</sup> L. Gardner, *Krew z krwi Jezusa*, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1998. W tekście LG.

<sup>20</sup> Bhagavan Sree Rajneesh-Osho, *Come Follow Me, Talks on Jesus. 1976*, by Rajneesh Foundation, przekład przytoczonych fragmentów – V.M. Na oznaczenie tej pozycji stosujemy w tekście skrót O.

<sup>21</sup> Петър Дънов, Основни тонове (Извънредни Беседи, 25.07.1937 Неделя, Езепара), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>.

<sup>22</sup> Tu i dalej skrótem SA oznaczono fragmenty z *Dobra nowina Issy i Sai. Odwieczna prawda w naukach Jezusa Chrystusa i Satya Sai Baby*, Wrocław: Oficyna wydawnicza Sapere ausuris 1996. Cyfra oznacza numer strony.

3. Na płaszczyźnie znaczenia wymienione zamiany są wynikiem m. in. pewnych „operacji” na treściach dokonanych w strukturze semantycznej tekstu kanonu, których istotą jest zmiana relacji między składowymi pojęciami. Chodzi najczęściej o ustanowienie relacji identyczności między treściami nieidentycznymi w tekstach doktryny chrześcijańskiej oraz o ustanowienie innych nowych (nieistniejących w tekście kanonu) lub odmiennych (od tych w tekście kanonu) relacji treściowych.

3.1. Nowa lub odmienna relacja (w tym relacja identyczności) może być wyrażona explicite – za pomocą swojego standardowego wykładnika językowego<sup>23</sup> albo innego funkcjonalnie równoważnego wykładnika językowego<sup>24</sup>.

Ilustracją eksplicytnie wyrażonej relacji identyczności jest następujący fragment:

(7) [Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy, nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza się sierp, bo pora już na żniwo. (Mk 4, 26-29)]

Satyra: Ziemią jest świadomość człowieka, a ziarnem – słowa duchowego nauczania. SA 53

Eksplicytnie wyrażona relacja identyczności występuje też w przykładach (1), (2), (5), (6). Są one zarazem ilustracją jeszcze jednej cechy „egzegezy” neognostyckiej – otóż często posługuje się ona całymi sekwencjami identyfikacji. Zjawisko to ma związek ze wspomnianym wyżej rozkładaniem całości i symboliczną (re)interpretacją każdej części z osobna (zob. 2.2.).

Przykład (4) z kolei ilustruje eksplicytnie wprowadzenie relacji przyczynowej (‘człowiek rozumie ideę, że Chrystus jest chlebem żywym, **bo** sam sobie robi chleb’). Porównaj też explicite wprowadzone relacje wnioskowania i przyczyny w przykładzie (1):

*Paradoks w tym: ten, który ją skusił, mówi: „Ja cię nauczę nie mieć brody, żeby cię rozpoznał Adam. Adam miał brodę, on nie znał tej sztuki. Nie umiał ogolić brody. Mężczyzna do dziś się goli. Kobieta zrobiła ten znak i owłosienie zniknęło. **Inaczej mówiąc:** Z powodu poznania dobra i zła w niej złagodniały uczucia. **Ponieważ** Adam został stworzony z ziemi, z której stworzone są też zwierzęta, on ma szorstki element. **Ponieważ** kobieta została stworzona z delikatniejszej części, z żebra, z subtelnej materii, jej twarz stała się gładka. PD 1*

3.2. Jednak o wiele częściej w tekstach ezoterycznych – i to także należy zaliczyć do ich specyficznych cech – arbitralnie ustanowiona lub zmieniona relacja nie jest wyrażona

<sup>23</sup> Za podstawowy wykładnik językowy relacji uznaje się wyrażenie zdaniowe o określonej strukturze formalnej, ukonstytuowanej przez jakieś wyrażenie funkcyjne (np. spójnik). Tak dla języka polskiego standardowym wykładnikiem językowym relacji identyczności będzie struktura zdaniowa *p jest (to) q*, relacji przyczynowej – struktura *p bo / ponieważ / dlatego że q*, relacji wnioskowania – struktura *skoro p, q*, relacji wynikania – struktura *p a więc / zatem q* itd. W miarę kompletnej listę polskich struktur zdaniowych zawiera M. Grochowski, *Składnia wyrażen polipredykatywnych*, W: *Gramatyka współczesnego języka polskiego*, t. I, *Składnia*, red. Z. Topolińska, Warszawa 1984.

<sup>24</sup> Relacje mogą być wyrażane również w sposób leksykalny, wtedy wyrażenie zdaniowe zawierające leksykalny wykładnik jest przekształcalne na wyrażenie standardowe. Por. np. *Przyczyną p jest q → p bo q* i pod.

explicitie. Niemniej jest ona czytelna dla odbiorcy, choć trudniejsza do uświadomienia, a zatem i weryfikacji, dzięki pewnym technikom bazującym na podstawowych właściwościach spójnego tekstu, takich jak kohezja, koherencja, intencjonalność, akceptabilność, sytuacyjność, intertekstowość<sup>25</sup>.

3.2.1. Podstawową techniką językową w przypadku nieeksplicytnej zmiany relacji między składnikami struktury semantycznej tekstu, zaobserwowaną w badanym korpusie tekstów neognostycznych, jest, najogólniej mówiąc, kontaktowa pozycja ich formalnych wykładników w powierzchniowej strukturze tekstu. W przypadku relacji, których wykładnikami są wyrażenia zdaniowe, chodziłoby o ich bezpośrednie bezspójnikowe następowanie po sobie. Za sprawą akceptabilności, czyli nastawienia odbiorcy na traktowanie powiązanych zdań jako spójnego tekstu, jest on gotów odczytywać związek pozycyjny jako wskaźnik związku treściowego i relacjonować względem siebie treści wyrażen zdaniowych. Porównaj np.:

(8) *Jezus rzekł, że chleb spożywany podczas „ostatniej wieczerzy” był Jego Ciałem, a wino było Jego Krwią. [a więc →] Miał na myśli to, że wszystkie stworzenia z ciała i krwi powinny być traktowane jak On Sam i że nie należy czynić rozróżnień w rodzaju: przyjaciel – wróg, my – oni. [ponieważ →] Każde ciało jest Jego Ciałem, podtrzymywanym przy życiu przez chleb [pokarm]; każda kropla krwi płynąca w żyłach każdego stworzenia jest Jego ożywiana przez energię udzielaną przez wino [napój]. SA 56*

(9) *„Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami.” W tym wersecie Chrystus pojmuje krzew winny jako symbol czegoś. [a więc →] Człowiek musi długo studiować życie krzewu winnego, żeby zrozumieć głęboki symbol, który Chrystus włożył w niego. Człowiek musi długo studiować chleb, żeby zrozumieć, jakie energie tkwią w nim. [ponieważ →] Bez wewnętrznego doświadczenia rzeczy człowiek nigdy nie rozumiałby ich sensu, ani nie wyrobiłby sobie właściwego pojęcia o nich. PD 2*

3.2.2. Z kolei koherencja tekstu, na mocy której kolejne następujące po sobie wyrażenia zdaniowe zawsze zawierają wyrazy (połączenia wyrazów) tej samej wartości referencjalnej, odnoszące się do przedmiotu i/lub tematu tekstu i tworzące tzw. łańcuchy nominacji, sprawia, że odbiorca jest skłonny stawiać znak równości między treściami wyrazów – ogniwami łańcucha nominacji<sup>26</sup>. Inaczej mówiąc, odbiorca zakłada istnienie relacji identyczności między nimi, relacji, która notabene nie została eksplicytnie wyrażona. Tak w przykładzie (9) zachodzi niewyrażona wprost identyfikacja treści ‘studiowanie’ – ‘wewnętrzne doświadczenie’. Porównaj też niżej (14), (15).

<sup>25</sup> W klasycznym już dziś ujęciu tekstem jest spójna pod względem semantycznego powiązania treściowych składników (koherencja) i formalnego powiązania powierzchniowych składników (kohezja) sekwencja wyrażen zdaniowych powstała z woli nadawcy z określoną intencją (intencjonalność), którą odczytuje odbiorca (akceptabilność) oraz w powiązaniu z innymi tekstami i z określonym kontekstem społeczno-kulturowym (intertekstowość) – por. np. R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler, *Wstęp do lingwistyki tekstu*, Warszawa 1990; J. Bartmiński, *Tekst jako przedmiot tekstologii lingwistycznej*, w: *Tekst – problemy teoretyczne*, red. B. Boniecka i J. Bartmiński, Lublin 1998, s. 9-27.

<sup>26</sup> W oparciu o inne kontekstowe wskaźniki nawiązania i powierzchniowe wskaźniki kohezji.



Tożsamość wartości referencjalnej wyrażen (w tym zanegowana) może być wyrażona w łańcuchach nominacji za pomocą leksykalnych synonimów i antonimów oraz wszelkiego rodzaju formalnie identycznych lub bliskich wyrażen (np. wyrazów pokrewnych). Wystąpienie wyrażen tego typu w tekście również wzmacnia gotowość odbiorcy do uznania identyczności lub bliskości ich treści bez szukania uzasadnienia i bywa wykorzystywane dla komunikowania relacji identyczności treściowej w sposób nieeksplicytny. Ilustracją zastosowania takiej techniki może być następujący fragment:

(10) [A Ja wam powiadam: Każdy, kto się **gniewa** na swego brata, podlega sądowi. A kto by **rzekł** swemu bratu: Raka, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu **rzekł**: Bezbożniku, podlega karze piekła ognistego. (Mt 5,22)].

Zawsze powtarzam, że **czystość mowy** prowadzi do czystości umysłu. Nalegam więc na to, żeby **mówić spokojnie, łagodnie i niedużo**. Żadnego **gniewu**, żadnego uniesienia, żadnej niechęci. **Taka mowa** nie doprowadzi nigdy do sprzeczki, podwyższonego ciśnienia krwi i dzielących ludzi urazów; będzie natomiast sprzyjać wzajemnemu szacunkowi i sympatii. SA 37

Porównaj też (15) *narodzić się z wody i Ducha* – *narodzić się z własnego ducha i własnej duszy*.

Technika nieeksplicytnej identyfikacji za pomocą formalnego podobieństwa wyrażen, notorycznie stosowana w wykładzie ezoterycznym, prowadzi do klasycznych dla tych tekstów i odnotowywanych przez badaczy antynomii<sup>27</sup> typu: ‘przebóstwienie człowieka’ – ‘boskość człowieka’; ‘nawrócenie’ – ‘oświecenie’ i podobne.

3.2.3. Ustanowienie relacji identyczności niezakomunikowanej wprost odbywa się również za pomocą przeniesienia wyrażen z kontekstu kolokacji niemetaforycznej w kontekst kolokacji metaforycznej. Podobna transformacja użycia nieprzenośnego w użycie przenośne przy jednoczesnym utożsamieniu treści wyrażen jest możliwa znowu dzięki tożsamości (rzadziej bliskości) formalnej. Porównaj np. *potok na kuli ziemskiej* – *potok ludzkiego życia* w następującym fragmencie:

(11) *Jest na kuli ziemskiej mnogość rwących potoków. Skąd pochodzą ich woda? Z oceanu, oczywiście. Zastanówcie się, ile przeszkód muszą pokonać strumienie, zanim osiągną swój cel – ocean!*

*Rwący potok ludzkiego życia* zrodził się ze szczęśliwości **Duchowego Istnienia** i musi osiągnąć to właśnie **Źródło**, z którego wypłynął. SA 77

Jak widać z przytoczonego przykładu, technika metaforyzacji może współwystępować z innymi technikami nieeksplicytnej identyfikacji treści (porównaj *ocean* – **Źródło** – *Duchowe Istnienie*).

Porównaj też niżej (13) *ogień* – *ogień Miłości Boga*, (14) *dzieci Ojca z nieba* – *krople oceanu, iskiereki ognia*.

3.3. Pragmatycznym czynnikiem wzmacniającym skuteczność semantycznego „odwrócenia na opak” realizowanego za pomocą opisanych operacji na treściach staje się

<sup>27</sup> Por. np. wstęp A. Posackiego do: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Wyd. WAM, Kraków 1997.

heterogeniczność pod względem wykładników rejestru. Obok wykładników rejestru potocznego, ze znaczącym natężeniem występują cechy językowe tekstu dydaktycznego i naukowego, np. w zakresie leksyki i składni. Można w tym wypadku mówić o swoistym odwróceniu, a nawet (wielokrotnym) odwracaniu zachodzącym między potocznością a naukowością, szczególnie częstym w tekstach współczesnych „nauczycieli” neognozy. Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że właściwa myśleniu potocznemu wąska perspektywa przy jednoczesnej skłonności do uogólnień, niespójność i fragmentaryczność idące w parze z apodyktycznością i emocjonalnością<sup>28</sup>, kształtujące zakres wprowadzanych pojęć, zostaje uwiarygodniona, „zalegalizowana”, w zetknięciu się z formą rejestru naukowego. W grze potoczności z naukowością zachodzi jednak podwójne odwrócenie: nie tylko za pomocą formy naukowej pojęcia i sądy potoczne stają się elementami „doktryny”, lecz także skomplikowane i subtelne dystynkcje z tekstu kanonu zostają za pomocą formy potocznej sprowadzone do konstruktów wiedzy potocznej o referencji ograniczonej do pojedynczych przedmiotów bądź niewielkich zbiorów. Porównaj np.:

(12) *Pewna biedna kobieta zachorowała i zwróciła się do lekarza po radę. Lekarz polecił jej pić trzy łyżki dziennie oliwy. Ona jednak nie miała pieniędzy, żeby spełnić polecenie lekarza. Zastanawiała się, co zrobić, czym zastąpić oliwę. Raptem przyszło jej do głowy, żeby zastąpić smalcem. Ponieważ miała dosyć smalcu, roztopiła i przepuściła przez drewnianą rurkę. I tak, zamiast oliwy, piła smalec, lecz z wiarą, że jej się poprawi. Rzeczywiście, niedługo po tym nastąpiła poprawa. Kobieta wszędzie rozpowiadała, jak zastąpiła oliwę smalcem i się wyleczyła. Właściwie smalec nie jest godzien polecenia. Świnia jest symbolem skrajnego indywidualizmu. Jeśli jedna tylko świńska komórka dostanie się do ludzkiego organizmu, innych cztery czy pięć komórek muszą ją otoczyć i strzec, żeby nie spowodowała jakiejś szkody. Świńskie komórki przynoszą więcej szkody niż pożytku. Wiedząc o tym, Mojżesz zakazał Żydom jeść wieprzowinę.* PD 3<sup>29</sup>

Porównaj też fragmenty (1) i (11).

4. Obserwacja językowych mechanizmów „odwrócenia na opak” w tekstach neognozy pozwala zauważyć kolejną ich właściwość: pewną dynamikę polegającą na tym, że operacje przekształceń semantycznych (zobacz wyżej 3.1. – 3.2.) i towarzyszące im zmiany rejestru (3.3.) bardzo często pojawiają się wielokrotnie nawet w ramach jednego fragmentu tekstu.

4.1. Eksplicytne ustanowienie lub zmiana interpretacji symbolu mogą odbyć się wielokrotnie w ramach jednego fragmentu tekstu, porównaj np.:

(13) [Przyszędłem rzucić ogień na ziemię i jakżebym pragnął, aby już zapłonął. (Łk 12,49)]

*Oto jak Sai Baba objaśnia [znaczenie] materializowanego przez siebie **popiołu**, zwanego **wibhuti**: „Symbolizuje on cykl życia-śmierci, w którym wszystko redukuje się do „**popiołu**”. Z prochu ciała się rodzą i do prochu wracają. **Popiół** lub proch – to ostateczny stan wszystkich rzeczy materialnych. W kontekście duchowym **wibhuti** stanowi ostrzeżenie i przypomnienie*

<sup>28</sup> Por. T. Hołówska, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.

<sup>29</sup> Петър Дънов, Същественото в живота (Неделни Беседи, 15.08.1943 10:00 Неделя, София), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>.



dla przyjmującego, że powinien zarzucać żądze i spalać wszystkie namiętności w ogniu Miłości Boga, dzięki czemu oczyszczają się myśli, słowa i czyny.” Taka jest symbolika chrześcijańskiego **Popielca**. SA 65

4.2. Podobnie w przypadku nieeksplicytnego ustanowienia relacji identyczności na niewielkim odcinku tekstu można zaobserwować coś w rodzaju łańcucha identyfikacji, porównaj np.:

(14) [Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim **dzieciom**, o ileż bardziej **Ojciec z nieba da Ducha Świętego** tym, którzy Go proszą. (Łk 11, 13)]

Słowa Satyi Sai: „Jeśli zastanowicie się głębiej, to uprzytomnicie sobie, że Pan nie odmówiłby nikomu **szansy osiągnięcia Siebie**. **Iskierkom** tego samego ognia, **kroplom** tego samego oceanu – jak mógłby **ogień** czy **ocean** odmówić schronienia. **Pan** nie odmówi i nie odepchnie!” SA 62

(15) Chrystus mówi: „Jeśli się ktoś nie narodzi z **wody i z Ducha**, nie może wejść do królestwa Bożego.” Symbolicznie, jeśli się nie narodzicie z **waszego ducha i z waszej duszy**, nie możecie wejść do królestwa Bożego. Jeśli się nie narodzicie z **waszego umysłu i z waszego serca**, nie możecie służyć Bogu; nie możecie się stać obywatelami królestwa Bożego, jeśli nie narodzicie się z **Ducha, z tego, co mocne i silne, i z miłości**, tj. z **wody**. PD 4<sup>30</sup>

4.3. W przypadku transformacji kontekstu niemetaforycznego w kontekst metaforyczny przy jednoczesnym utożsamieniu treści wyrażen obserwowane jest inny rodzaj wielokrotnego stosowania operacji semantycznych i zmian rejestru: rekurencyjne przejście od przenośności do nieprzenośności użytych wyrażen i odwrotnie, często w oparciu o potoczne myślenie. Porównaj np.:

(16) [...] zazwyczaj Bogini objawia się za jej [**wody** – V.M.] pośrednictwem. Może dlatego, że **woda** jest źródłem życia? Człowiek zostaje poczęty w **wodzie** i przebywa w **wodach płodowych** przez dziewięć miesięcy. **Woda** jest również symbolem kobiecej mocy. Mocy, której żaden mężczyzna – nawet najbardziej światły i doskonały – nigdy nie będzie mógł posiadać. [...] W każdej religii świata i w każdej tradycji zawsze się Ona pojawia, przybiera jedynie odmienną postać. Ponieważ jestem katolikiem, dostrzegam Ją w wizerunku Najświętszej Marii Panny. PC<sup>31</sup>

(17) Dopóki człowiek jest w **ruchu**, dopóty będzie spotykał i poznawał ludzi. Jeśli przestanie **chodzić**, nikogo nie może spotkać. Co innego, jeśli ktoś osobiście przyjdzie do niego i go odwiedzi. W ogóle to człowiek, który nie może **chodzić**, nie może się ruszać, jest w strasznej sytuacji. Ponieważ **nogi** są symbolem cnót, sytuacja człowieka, który nie pracował nad swoimi cnotami, jest straszna. Kto rozwinął swoje cnoty, **chodzi** cicho i łagodnie, tak jakby nie stąpał po ziemi. Im mniej ociosany jest człowiek, tym hałaśliwiej **chodzi**. PD 5<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Петър Дънов, Обичайте и ценете (Общ Окултен Клас, 14.02.1940 Сряда, София), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>.

<sup>31</sup> Paulo Coelho, *Na brzegu rzeki Piedry usiadłam i płakałam*, Drzewo Babel, Warszawa 1998. W tekście stosujemy skrót PC.

<sup>32</sup> Петър Дънов, Прави възгледи (Общ Окултен Клас, 03.09.1941 Сряда, София), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>.

(18) *[Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć (Łk 9,58).] Najwięksi spośród wielkich są bezdomni ... Drzewa, zwierzęta, ptaki ... sama przyroda je chroni; one mają dom ... Na tej ziemi tylko człowiek jest bezdomny, tylko człowiek jest zewnętrzny – wszyscy inni są wewnętrzni. ... Stąd bierze się religia. Religia to nic innego, jak poszukiwanie domu. O*

Dynamika ta utrudnia racjonalny osąd zasadności wprowadzenia nowych symboli i/lub reinterpretacji istniejących, co ułatwia przyjęcie dokonującego się w ten sposób odwrócenia.

4.4. W przytoczonych przykładach widać również charakterystyczne dla badanych tekstów współwystępowanie różnych mechanizmów rozerwania konwencjonalnego zespolenia formy i treści. Następny fragment ilustruje współdziałanie różnych sposobów semantycznego i pragmatycznego odwrócenia w ramach jednego „wywodu doktrynalnego”:

(19) *Chrystus mówi do Tomasza: „Włóż swój palec do Mojej rany”. On nie mówi mu, żeby włożył środkowy palec, lecz wskazujący palec – palec ludzkiej szlachetności. Palec jest to Boska miara, którą mierzy się rzeczy. Kiedy włoży palec wskazujący do swojej rany, na nim kładzie też kciuk, żeby utworzyć krzyż. Zatem krzyż to nic innego, jak tylko symbol, znak, powstały z palca wskazującego człowieka, na którym położony jest jego pierwszy palec – to, co Boskie w człowieku. A więc, kiedy Bóg chce nas doświadczyć, zmusza nas do tego, abyśmy włożyli swój pierwszy palec do Jego rany, po czym on sam kładzie swój palec na nim. Tylko w ten sposób człowiek może wydostać się ze złych warunków. Takie jest głębokie pojmowanie tego wersetu. Tylko tak można wychowywać człowieka. Jeśli człowiek nie potrafi znaleźć w sobie tej wielkiej mocy, która pozwoli mu zrozumieć sens tego wersetu, długo jeszcze pozostanie w tej sytuacji, w której znajduje się dziś. I każdy, kto chce zrozumieć tę naukę, powinien zrozumieć, jak jest utworzony krzyż. Kiedy utworzy ten krzyż, może powiedzieć jak Chrystus: „Pokój wam”. Sam z siebie człowiek jest takim krzyżem. PD 6<sup>33</sup>*

5. Obserwacja typów zmian, które zostały w tym miejscu określone mianem „odwrócenia na opak”, rodzi pytanie o to, na ile autorzy tekstów „chrystianizującej” neognozy są świadomi efektów językowych działań prowadzących do owych odwróceń, a zatem, czy są one przez nich zamierzone. Odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa tylko na gruncie języka, lecz wymagałaby dowodów np. na to, że autor danego tekstu zna lub mógł poznać treść tekstu kanonu, jego normę interpretacyjną, jego reguły konwencjonalnego zespolenia formy i treści (porównaj wyżej 1.1.), bo jeśli tak, to wprowadzone przez niego zamiany (odwrócenia) należałoby uznać za świadome, zamierzone i ukierunkowane na osiągnięcie określonych skutków. Pozytywnie zdaje się odpowiadać na to pytanie w stosunku do starożytniej gnozy Hans Jonas, twierdząc, że „odwrócenie na opak” jest „narzędziem jej [nowej mitologii] wyłonienia się w obliczu mocno obwarowanej tradycji, którą zamierza obalić i dlatego właśnie zasadą [...] musi być paradoks, a nie zgodność z tradycją”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Петър Дънов, Ставане, оживяване и възкресение (Неделни Беседи, 09.04.1939 Неделя, София), [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://www.beinsaduno.com>, komentarz do J 20,19 nn.

<sup>34</sup> H. Jonas, dz. cyt., s. 108.

5.1. Fakty z życia autorów analizowanych w tej pracy tekstów pozwalają sądzić, że odrzucenie chrześcijańskiej normy interpretacyjnej (przy zachowaniu kanonicznej formy) i zastąpienie jej kluczem preegzystującego systemu idei<sup>35</sup> jest działaniem zamierzonym. Podam dwa przykłady:

Założyciel gnostycko-okultystycznej wspólnoty Białe Bractwo, Petyr Dynow (1864-1944)<sup>36</sup>, jest synem bułgarskiego księdza prawosławnego; po ukończeniu protestanckiego seminarium w Swisztowie, w latach 1888-1895 studiuje teologię na protestanckim Uniwersytecie Teologicznym w Bostonie. Tu zapoznaje się z nowoczesnymi prądami filozoficznymi, w tym także z ruchem teozoficznym. Według niektórych przekazów 7 marca 1897 roku Petyrowi Dynowowi w cudowny sposób objawione zostaje to, czym ma się zajmować w swojej dalszej działalności. Rezultatem tego wydarzenia jest jego wystąpienie w Warnie w październiku 1898 roku, zatytułowane *Apel do mojego narodu*<sup>37</sup>, w którym ogłasza, że jest wybrańcem niebios, wysłanym na ziemię, aby spełnić ważną misję. Mowa kończy się słowami „Ja jestem Elochim, Anioł Przymierza Pańskiego”, w których autor de facto utożsamia się z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Na początku „głoszenia” – od 1901 roku do połowy lat dwudziestych – Petyr Dynow podróżuje po Bułgarii, wykładając swoją naukę na prelekcjach, które odbywają się zawsze w niedzielę, o godzinie dziesiątej (w czasie, kiedy na ogół w bułgarskich kościołach prawosławnych jest celebrowana Msza Święta). Prelekcje te mają strukturę homilii wyjaśniającej fragment Pisma Świętego.

Paulo Coelho z kolei pobierał naukę w jezuickiej szkole im. Świętego Ignacego w Rio de Janeiro. W 1979 wyjechał do Europy, gdzie zwiedzał wiele krajów. Podczas pobytu w obozie koncentracyjnym w Dachau miał widzenie, w którym ujrzął pewnego mężczyznę. Dwa miesiące później spotkał tego samego człowieka w kawiarni w Amsterdamzie i długo rozmawiali, wymieniając swoje poglądy i doświadczenia. Mężczyzna, którego tożsamości Coelho nigdy nie ujawnił, został jego duchowym przewodnikiem i zachęcił go, by powrócił do katolicyzmu, żeby wprowadzać do Kościoła „dobrą stronę magii”<sup>38</sup>. Zaproponował mu też, żeby odbył pielgrzymkę średniowiecznym szlakiem do Santiago del Compostela. Paulo zaczął zgłębiać symbolikę chrześcijaństwa. Jak sam mówi: „Od 1982 roku należę do grupy zajmującej się studiami nad językiem symbolicznym w Kościele katolickim. To luźna grupa, nie jakieś ściśle zgromadzenie”<sup>39</sup>. Nie chodzi nam

<sup>35</sup> Por. przyp. 5.

<sup>36</sup> Por. K. Златев, *Личността и учението на Петър Дънов*, София 1994.

<sup>37</sup> K. Златев, dz. cyt., s. 14.

<sup>38</sup> Por. Juan Arias, *Zwierzenia pielgrzyma. Rozmowy z Paulem Coelho*, Drzewo Babel, Warszawa 2003, s. 99-10, gdzie Coelho twierdzi, że jest magiem odrzucającym „czarną magię”, w odróżnieniu od „białej magii”, która ma nieść dobro ludziom.

<sup>39</sup> Zjawę, którą po raz pierwszy spotkał w Dachau, Coelho przedstawia w swoich wypowiedziach jako członka pewnego tajemnego zakonu katolickiego o nazwie RAM, do którego i on wstępuje, jednocześnie deklarując powrót do katolicyzmu. Tajemniczy zakon RAM jest stowarzyszeniem ezoterycznym mającym na celu pogłębianie duchowości swoich członków. Por. M. Salwowski, *Paulo Coelho – duchowy mistrz czy fałszywy prorok?*, Radom 2004, s. 36.

o rozważania teoretyczne, tylko o przeżycie. W 1989 roku odbyłem dwie pielgrzymki. Pierwszą z granicy francusko-hiszpańskiej do Santiago. Druga pielgrzymka była zupełnie inna. Mimo że nazywa się ona «Droga do Rzymu», nie wymaga fizycznego przemieszczania się. Nie ruszałem się w ogóle z Lourdes, które sobie wybrałem. W tej pielgrzymce chodzi o zgłębianie języka symboli za pomocą intuicji. Polega to na tym, że wprowadza się w życie nasze sny: jednego dnia śnimy, następnego musimy robić to, co nam się śniło. Kierujemy się tylko swoimi intuicjami i snami. Co się wtedy dzieje, trudno jest wytłumaczyć. Pierwszą pielgrzymkę nazwałbym «męską» – to przestrzeń, którą musimy pokonać, linearność, człowiek kieruje się w niej dyscypliną. Podczas drugiej walczy się z czasem – należy spędzić w określonym miejscu 70 dni. Drogę dyktują sny. To właśnie wtedy odkryłem kobiecą stronę mojej duszy. Udało mi się to zaakceptować dopiero w 1994 roku – napisałem wtedy książkę *Na brzegu rzeki Piedry usiadłam i płakałam*<sup>40</sup>.

Warto na marginesie odnotować, że w obydwu podanych przykładach autorzy przechodzą inicjację okultystyczną.

5.2. Użycie wyrazu *ezoteryczny* w kolokacji *moralność / etyka ezoteryczna* znowu daje nam ciekawą wskazówkę. Według wybitnego brytyjskiego utilitarysty Henriego Sidgwicka, moralność ezoteryczna zakłada, że zgodnie z utilitarystycznymi zasadami w pewnych okolicznościach słuszne może być uczynienie i zalecenie prywatnie czegoś, czego nie można propagować otwarcie; słuszne może być nauczanie otwarcie jednej grupy osób tego, czego nie można nauczać innej; „nie jest wykluczone, że jeśli utrzymamy to we względnej tajemnicy, słuszne będzie uczynić coś, co byłoby złe, gdybyśmy dokonali tego na oczach całego świata, a nawet, gdy wszystko zachowamy w całkowitej tajemnicy, coś czego nie można nawet zalecić prywatnie”<sup>41</sup>. Oto niektóre z daleko idących następstw podobnego stanowiska<sup>42</sup>, które są znane z gnostyckiego „kodeksu moralnego”:

<sup>40</sup> K. Bielas, *Drogę dyktują sny*, Wysokie Obcasy, 8 lipca 2000, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: [http://paulocoelho.pl/coelho/artykuly\\_i\\_wywiady/droge\\_dyktuja\\_sny.html](http://paulocoelho.pl/coelho/artykuly_i_wywiady/droge_dyktuja_sny.html).

<sup>41</sup> Por. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edition, (London: Macmillan, 1907), p. 489, cyt. za: K. de Lazari-Radek, P. Singer, *Secrecy In Consequentialism: A Defence Of Esoteric Morality*, „Ratio” 23(2010), s. 57-58, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ogolna/utylitaryzm/moralnosc-ezoteryczna.html>. Według tych autorów tzw. niepryncypialny konsekwencjalizm reguł dopuszcza, że „w wyjątkowych przypadkach, gdy przestrzeganie reguły nie jest najbardziej użyteczne, można złamać regułę moralną kierując się bezpośrednio rachunkiem skutków. Należy uważać, aby łamanie zasad moralnych nie promowało takiego działania u innych, gdyż wtedy zmniejszylibyśmy użyteczność związaną z ich społecznym obowiązywaniem. Ponieważ łamanie zasad moralnych, przy jednoczesnym unikaniu promocji takich praktyk, najlepiej uzyskać można w tajemnicy, konsekwencją takiego założenia jest etyka ezoteryczna. Jeśli znajdziemy się w sytuacji, w której przestrzeganie reguły moralnej (np. nie kradnij) dałoby w swych skutkach gorsze rezultaty niż jej złamanie, dzięki zaleceniom etyki ezoterycznej «po cichu» możemy zwiększać użyteczność naszych działań, nieburząc przy tym utilitarnej roli zasad, które przestrzegane koordynują życiem społecznym.” (<http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ogolna/utylitaryzm/trzy-typy-konsekwencjalizmu>).

<sup>42</sup> Przytoczone według K. de Lazari-Radek, P. Singer, dz. cyt.

– Istnieją czyny, które są słuszne tylko wtedy, gdy nikt albo prawie nikt o nich nie wie. Słuszność czynu zależy zatem od jego utajnienia.

– Niektórzy wiedzą lepiej od innych, co słusznie jest uczynić w danych okolicznościach.

– Istnieją co najmniej dwa zbiory zasad, kodeksy moralne etc., które będą użyteczne dla różnych grup ludzi (dla tych, co wiedzą lepiej i gorzej). Mogłoby z tego wynikać, że istnieją przynajmniej dwa różne standardy oceny tego, co ludzie czynią.

Wydaje się, że opis działań podporządkowanych skuteczności zgodnie z regułami etyki ezoterycznej adekwatnie scala lingwistyczne i ekstralingwistyczne fakty i tłumaczy obecność wielopłaszczyznowych odwróceń w tekstach nauczycieli (neo)gnozy. To, co w „ezoteryzmie chrześcijańskim” było motywowane większą użytecznością dla adepta chrześcijaństwa, w „chrześcijaństwie ezoterycznym” jest usprawiedliwiane większą użytecznością dla „nauczyciela” neognostyka.

## Bibliografia

- Arias J., *Zwierzenia pielgrzyma. Rozmowy z Paulem Coelho, Drzewo Babel*, 2003.
- Bartmiński J., *Tekst jako przedmiot tekstologii lingwistycznej*, w: *Tekst – problemy teoretyczne*, red. B. Boniecka i J. Bartmiński, Lublin 1998, s. 9-27.
- Bielas K., *Drogę dyktują sny*, *Wysokie Obcasy*, 8 lipca 2000, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: [http://paulocoelho.pl/coelho/artykuly\\_i\\_wywiady/droge\\_dyktuja\\_sny.html](http://paulocoelho.pl/coelho/artykuly_i_wywiady/droge_dyktuja_sny.html).
- de Beaugrande R.A., Dressler W.U., *Wstęp do lingwistyki tekstu*, Warszawa 1990.
- de Lazari-Radek K., Singer P., *Secrecy In Consequentialism: A Defence Of Esoteric Morality*, „Ratio” 23 (2010), s. 57-58, [online]; [dostęp: 30.04.2012]. Dostępny w World Wide Web: <http://etykapraktyczna.pl/blog/etyka-ogolna/utylitaryzm/moralnosc-ezoteryczna.html>.
- Duszak A., *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998.
- Gentili A., *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Wyd. WAM, Kraków 1997.
- Grochowski M., *Składnia wyrażzeń polipredykatywnych*, w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego*, t. I, Składnia, red. Z. Topolińska, Warszawa 1984.
- Hołówka T., *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa 1986.
- Jonas H., *Religia Gnozy, Platan*, Kraków 1994.
- Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.
- Posacki A., *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. I, Wyd. Polwen, Radom 2009.
- Salwowski M., *Paulo Coelho – duchowy mistrz czy fałszywy prorok?*, Radom 2004.
- Słownik wiedzy biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna, red. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan, Warszawa 2004.
- Wańka A., *Zachodni ezoteryzm jako próba alternatywnego komentarza do Biblii*, w: *Alternatywność i pluralizm współczesności a uniwersalizm chrześcijański*, Lublin 2012.
- Златев К., *Личността и учението на Петър Дънов*, София 1994.

## **The language of esotericism and esoteric language. Effects of the esoteric ethics in the language of contemporary religious movements**

The object of study of this article are not so much the linguistic features of „classic“ example of esoteric interpretations, of the Old Testament texts for example, as much as the linguistic mechanisms, which can be assumed to be the basis of these characteristics, and which occur in the language of contemporary spirituality, particularly that of neognosis based both thematically and linguistically on the canon of Christian texts. The confrontation of Christian and Gnostic texts reveals a major difference between them, which can be identified using Hans Jonas‘ term „turning upside-down.“ It consists of the arbitrary introducing of new symbols or reinterpretation of existing ones using particular semantic and pragmatic language mechanisms. The comparison of linguistic features of modern esoteric texts with their extralinguistic characteristics give reason to believe that the relation between esotericism *sensu stricto* and *sensu lato* (covering new religious movements) despite some semantic transformations is the so called esoteric ethics (morality).

## Wychowanie ku pełnemu człowiekowi? Antropozoficzna nauka o wychowaniu Rudolfa Steinera

Problematyka wychowania i nauczania absorbuje wielu uczonych, pedagogów, rodziców. Związana jest z wieloma dziedzinami nauki i kultury. Nieustająca ważność i aktualność tego tematu spowodowana jest bardzo bliskim jego związkiem z życiem każdego człowieka, z jego osobowym rozwojem, dążeniem do samorealizacji, doskonałości. Zauważamy jednak, że zagadnienie to jest bardzo różnie ujmowane, co spowodowane jest chociażby tym, że rozmaicie pojmuje się koncepcję samej osoby, jej natury, sposobu i celu jej istnienia.

Mając na uwadze powyższe aspekty omawianej problematyki, w niniejszym artykule poddam analizie pedagogiczne poglądy niemieckiego myśliciela – Rudolfa Steinera<sup>1</sup>, akcentując ich źródła filozoficzne. W celu przybliżenia specyficznego sposobu myślenia, charakteryzującego tego filozofa, przedstawię jego podstawowe założenia. Jednym z nich jest to, iż poznający człowiek egzystuje niezależnie od swojej cielesności. Jego poglądy, zwane antropozofią (grec. *ánthropos* – człowiek, *sophía* – mądrość)<sup>2</sup>, różnią się od nowo-

---

<sup>1</sup> Rudolf Steiner był filozofem, literatem, architektem, pedagogiem, twórcą tzw. antropozofii. Urodził się 27 lutego 1861 roku w Kraljevcu na granicy między Austrią i Węgrami (dzisiejsza Chorwacja). W 1902 roku wstąpił do Towarzystwa Teozoficznego i stworzył fundamenty antropozofii. W 1913 roku utworzył Towarzystwo Antropozoficzne. W Dornach koło Bazylei położył kamień węgielny pod budowę Goetheanum – siedziby Towarzystwa Antropozoficznego, dając tą pracą impuls do rozwoju nowych prądów w architekturze, rzeźbie i malarstwie. Działalność naukowa Steinera dotyczyła bardzo wielu dziedzin życia. Oprócz badania dzieł Goethego, był wydawcą, wykładowcą, artystą, twórcą podstaw medycyny antropozoficznej, traktującej chorobę człowieka w aspekcie całego ludzkiego organizmu składającego się nie tylko z ciała fizycznego, ale również z duszy i ducha. Swoimi wykładami dał impuls do rozwoju rolnictwa biodynamicznego. Razem z Marią Steiner stworzył nową dziedzinę sztuki ruchu – eurytmie. Był prekursorem architektury organicznej. Swoimi pracami inspirował rozwój rzeźby i malarstwa. Był twórcą nowej alternatywnej pedagogiki. Pisał dramaty, był autorem wielu książek, rozwijał nauki społeczne. Więcej na ten temat zob.: A. Białowąs, P. T. Nowakowski, *Rudolf Steiner*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2008, s. 192-195.

<sup>2</sup> Antropozofia wyrosła w klimacie sprzeciwu wobec zawężonego przez pozytywizm obrazu świata i człowieka. Najpierw (w drugiej poł. XIX w.) sprzeciw ten rozwijany był w ramach teozofii (H. Pietrowna



czesnych dyscyplin naukowych przede wszystkim tym, że swych zdobyczy poznawczych nie zawdzięcza on konkretno-zmysłowemu oglądowi i uogólniającej refleksji, lecz przyjmuje możliwość poznania dzięki medytacji i intuicji. Steiner nie nawiązuje jednak do Kartezjusza, Kanta czy też nowoczesnego przyrodoznawstwa, lecz świadomie sytuuje się w tradycji myślenia intuicyjnego. Jego nauka jest zbiorem biblijno-chrześcijańskich idei. Powołuje się przy tym na mądrości Wschodu, mity antyku, a także na filozofię przyrody Goethego.

W jednej ze swoich ostatnich prac pt. *Antroposophische Leitsätze* (1925) Steiner opisywał antropozofię jako drogę poznania, która chciałaby doprowadzić ducha ludzkiego do Ducha w Kosmosie. Natomiast w wykładzie *Philosophie und Antroposophie* (1908) określał on antropozofię m.in. następująco: „Przez antropozofię rozumiem takie badanie świata duchowego, które zanim uczyni pierwszy krok na drodze prowadzącej do wnikięcia do nadzmysłowego świata, rozwija najpierw w poznającej duszy siły, które nie działają jeszcze w zwykłej świadomości i w zwykłej nauce, a które jej takie wnikięcie umożliwiają”. Stanowczo podkreślał przy tym, że owe badania duchowe muszą się urzeczywistnić aż po konkretne efekty w praktyce. Jak mówił: „W przeciwnym bowiem razie antropozofia nadal będzie uważana za rodzaj sekciarstwa religijnego, uprawianego przez kilku zdziwaczałych fantastów. Jeśli jednak wykonywać będzie pozytywną, użyteczną pracę duchową, to wówczas nie będzie można odmówić temu ruchowi pełnej zrozumienia aprobaty”<sup>3</sup>.

W 1902 roku Steiner zainicjował ruch antropozoficzny. Ruch ten posługuje się ezoteryczną symboliką, za swój cel przyjmuje zmianę świata, a zwłaszcza stworzenie nowego chrześcijaństwa, co chce osiągnąć przez tzw. „wychowanie ku pełnemu człowiekowi” i działalność Wspólnoty Chrześcijańskiej. Powołuje się przy tym na swego guru, „wodza ludzkości” – Rudolfa Steinera. Stworzoną przez siebie współczesną szkołę ezoterycznego wtajemniczenia Steiner określał jako: „naukowe badania świata duchowego, które przenika jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki”<sup>4</sup>. Antropozofia taka ma trzy aspekty: 1) jest zbiorem metod medytacyjnych; 2) światopoglądem, będącym rezultatem doświadczenia duchowego uzyskanego w wyniku zastosowania tych metod (obejmującym wiedzę o Bogu, kosmosie, Człowieku Kosmicznym, o prawie karmana i reinkarnacji, o istotach anielskich i demonicznych); 3) jest

---

Bławatska), natomiast na początku XX w. powstało specjalne stowarzyszenie antropozoficzne, założone przez Steinera. Antropozofię zaliczał on do tzw. „Geisteswissenschaften”, tj. do „nauk duchowych”. Opiera się bowiem na założeniu, że to, co duchowe jest nie tylko w człowieku, ale również we wszechświecie. Za warstwą zmysłową wszechświat zawiera niewidzialnego i ponadzmysłowego ducha. Człowiek może uaktywnić w sobie odpowiednie zdolności ponadzmysłowe, przekraczające poziom myślenia czysto racjonalnego, aby tę stronę duchową świata oglądać. Więcej zob.: P. Jaroszyński, *Antropozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2000, s. 264-265.

<sup>3</sup> R. Steiner, *O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, tłum. E. Łyczewska, Łódź 1998, s. 32.

<sup>4</sup> R. Steiner, *Antropozoficzne myśli przewodnie (Antroposophische Leitsätze)*, 1925. Zob. także: R. Steiner, *Wszechświat, Ziemia, człowiek. Ich istota i rozwój, jak również ich odbicie w związku, jaki zachodzi między mitem egipskim a współczesną kulturą*, przeł. H. Dobrzyńska, M. Przyborowska, Bielsko-Biała 1993.



również realizowanym w różnych dziedzinach życia holistycznym programem budowy kultury i cywilizacji alternatywnej, a zwłaszcza odrodzenia religii, stymulowania nowych form sztuki, od architektury (np. Goetheanum, siedziba Towarzystwa Antropozoficznego w Dornach) po taniec (eurytmia), wprowadzania w życie nowych idei społecznych (autonomia kultury, życia społecznego i ekonomii), ekonomicznych (bankowość bez lichwy), pedagogicznych (tzw. szkoły Waldorfskie, pedagogika specjalna), medycznych (zwłaszcza w onkologii), farmaceutycznych (np. leki Weledy i Wali), rolniczych (tzw. rolnictwo biologiczno-dynamiczne).

We wrześniu 1919 roku powstała w Stuttgarcie pierwsza Wolna Szkoła Waldorfska (Freie Waldorfschule). Wcześniej dobrał Steiner według własnych kryteriów nauczycielskie kolegium założycielskie, które zapoznał z „ogólną nauką o człowieku” i metodyką nauczania. Zarys nowej pedagogiki przedstawił już w 1907 roku w książce pt. *O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej* (Łódź 1998, *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft*, Lucifer-Gnosis 1907, z. 33).

Od czasu, gdy w 1983 roku w Witten (Zachodnie Niemcy) otwarty został pierwszy antropozoficzny „Wolny Uniwersytet”, coraz wyraźniej zaczęto dostrzegać rozprzestrzenianie się tego ruchu. Działał on bowiem nie tylko na polu polityki, ale również gospodarki, medycyny, szkolnictwa, kierując się zwłaszcza ku dzieciom i młodzieży, głosząc hasła o wolności bez lęku, w zgodzie i harmonii. Opinia publiczna nie zdaje sobie jednak do końca sprawy z tego, jakie są światopoglądowe przesłanki jego działalności.

## 1. Czym jest wiedza tajemna?

W założonym przez Steinera stowarzyszeniu antropozoficznym, mającym charakter okultystyczny, największy nacisk kładziono na pielęgnację tego, co duchowe w naturze oraz głoszono potrzebę rozwinięcia zdolności odczuwania istnienia tzw. wyższego świata, w oparciu o wiedzę tajemną.

Wiedza tajemna to poznanie niezmysłowej treści świata. Prawdziwe poznanie nadzmysłowe polega na „przeżywaniu treści świata utajonego”. Według Steinera dopiero dzięki poznaniu tego, co nadzmysłowe doceniamy wartość tego, co jako zmysłowe uznawaliśmy za jedyną prawdziwą rzeczywistość. Dlatego poznanie duchowe czyni człowieka bardziej zdolnym do życia. Ma ono służyć nie tylko teoretycznym potrzebom poznawczym człowieka, lecz prawdziwej praktyce życiowej. Wiedza o rzeczach nadzmysłowych umożliwia wtajemniczonym naukę o świecie zewnętrznym – „wszystko, co człowieka otacza, może się stać dla niego jasne i zrozumiałe, jeżeli spojrzy on na zjawiska zewnętrzne przez pryzmat wiedzy tajemnej”<sup>5</sup>. W myśl tej zasady wszelkie poznanie rzeczy widzialnych, aby mogło

<sup>5</sup> R. Steiner, *Wiedza tajemna, czyli poznanie wyższych światów*, Gdynia 1992, s. 43.

się rozwijać, musi stale korzystać z wiedzy o świecie niewidzialnym. Jej zadanie polega na podaniu praktycznego i ujmującego istotę życia człowieka poglądu na świat. Ukazuje ona, że człowiek zdolny jest do rozwoju, że rozwijając nowe narządy może zdobyć sobie nowe światy.

Jak twierdzili członkowie Towarzystwa Antropozoficznego, drogę do takiej wiedzy może znaleźć każdy człowiek we właściwym dla niego czasie, jeśli uzna istnienie rzeczy utajonych na podstawie obserwacji świata widzialnego lub chociaż w nie uwierzy i jeżeli dojdzie do wniosku, że świat utajony może się przed nim odsłonić. Steiner w swych pracach zapewnia, że to, co utajone chroni ludzkie życie przed osłabieniem duszy, rozpaczą, utratą nadziei, przed wszelkimi negatywnymi uczuciami, osłabiającymi ludzkie siły witalne. Tęgo rodzaju poznanie umacnia nas, a nie tylko zaspokaja naszą potrzebę poznawania.

Steiner zaznacza, że ktoś, kto pragnie rozwinąć w sobie wyższe zdolności poznawcze powinien również podjąć się poważnej pracy myślowej. Dla osiągnięcia wyższej zdolności widzenia konieczna jest wewnętrzna wytrzymałość, pewność duszy, do której doprowadzić może tylko myślenie. Jest ono najwyższą ze zdolności, jakie człowiek posiada w świecie zmysłowym. To, czego naucza badacz duchowy, uczeń powinien uczynić treścią swego własnego świata myślowego<sup>6</sup>.

Człowiek uczący się poznania duchowego musi rozwinąć w sobie umiejętność zachowywania się wobec rzeczy i ludzi w sposób odpowiadający ich specyficznej naturze, musi uznawać wartość i znaczenie każdej z nich. Dzięki temu poznający pozwalać działać na siebie wszelkiemu bytowi, jaki znajduje się w jego otoczeniu. Ze swego myślenia powinien on uczynić myślenie poddane surowym regułom. Musi ono przyjąć wewnętrzny charakter świata duchowego. Poznający powinien więc umieć obserwować siebie i panować nad sobą. To samo dotyczy jego działania, które powinno być posłuszne prawom „szlachetnego piękna” i „wiecznej prawdy”, bez jakichkolwiek wpływów ze strony osobowości.

Steiner był przekonany, iż poznanie świata duchowego wiedzie ku wyższemu moralnemu poziomowi życia, ku prawdziwemu poznaniu bytu zmysłowego, ku pewności życiowej i wewnętrznemu zdrowiu duszy. Twierdził, iż dzięki zgłębieniu prawdziwej wiedzy tajemnej człowiek ma zacząć zdawać sobie sprawę z tego, że jego los ściśle wiąże się z losami całego świata i wszystkich innych istot ludzkich.

Możliwość wyższego poznania musi jednak być poprzedzona rozwojem ludzkich sił poznawczych. Rozwój ten odbywa się w oparciu o wychowanie, którego podstawą jest wiedza na temat istoty człowieka oraz jego poznania. Dzięki wychowaniu łączy się z ludzkim życiem coś, co nie ma związku z dziedzicznością. Istnieją w nim wewnętrzne siły, które – w myśl prawa reinkarnacji – pochodzą z poprzednich istnień.

To właśnie wiedza tajemna bada istotę człowieka, przemierzając wstecz drogę jego rozwoju. Według niej duchowe jestestwo człowieka wielokrotnie może przybierać postać cielesną. Poznanie duchowe dochodzi nawet do epoki, kiedy owo jestestwo po raz pierwszy

---

<sup>6</sup> Tamże.

wstąpiło w formę cielesną, gdy jaźń po raz pierwszy złączyła się z istotą złożoną już z trzech ciał i odtąd bierze udział w ich rozwoju. Wcześniej ciała te rozwijały się samodzielnie<sup>7</sup>.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób, zgodnie z zasadami antropozofii, odbywa się rozwój ludzkiego poznania. Drogą prowadzącą do poznania wyższych światów jest tzw. *poznanie imaginacyjne*<sup>8</sup>. Jest to pierwszy stopień poznania, zaraz po poznaniu przedmiotowym, czyli opartym na doświadczeniu zmysłowym. Dusza dochodzi do niego dzięki nadzmysłowemu stanowi świadomości. Postrzega ona w tym stanie fakty i istoty duchowe, do których zmysły nie mają żadnego dostępu. Nie jest tu ważna treść wyobrażeń, ale zdolność duszy, która rozwija się dzięki takiemu przeżywaniu. W wyniku koncentracji na odpowiednim wyobrażeniu lub symbolu dusza zostaje zmuszona do znacznie większego wysiłku niż zazwyczaj. Wzmagają się dzięki temu jej wewnętrzna aktywność. Uwalnia się ona od cielesności, osiągając przy tym wyższy stopień świadomości, przeżywając siebie jako samodzielną istotę. Do wyzwolenia duszy ludzkiej od postrzeżeń zmysłowych i opartego na nich myślenia służą symbole. Jednak, aby to nastąpiło, człowiek musi poczuć się istotą niezależną od narządów zmysłowych i mózgu. Jest to pierwsze czysto duchowe przeżycie: uchwycenie istoty jaźni. Z czasem wspomnienia ze świata duchowego stają się coraz wyraźniejsze. Człowiek osiąga wówczas ciągłość świadomości.

Szczególne znaczenie mają zatem dwa przeżycia duszy: pierwszym jest to, w którym człowiek po pozbyciu się wszelkich wrażeń płynących ze świata fizycznego dostrzega w swoim wnętrzu świadomą siebie istotę przebywającą w nieznanym mu do tej pory świecie. W drugim z kolei swoje dotychczasowe „ja” może odczuwać jako coś odrębnego, znajdującego się obok prawdziwej istoty człowieka. Odnosi on wrażenie, że zachowując pełną świadomość, żyje podwójnym życiem. Owa druga, nowo odkryta, jaźń może osiąść zdolność postrzegania w świecie duchowym. Człowiek zaczyna wówczas postrzegać rzeczywistość duchową, podobnie jak postrzega świat fizyczny. To stanowi trzecie doniosłe przeżycie.

Zdaniem antropozofów, chcąc prawidłowo rozwinąć w sobie narządy postrzegania nadzmysłowego, człowiek powinien spełnić m.in. następujące warunki: osiągnąć panowanie nad myśleniem, wolą i uczuciami – dusza powinna panować nad wolą, nad ludzkim działaniem, aby nie dopuścić do pożądania rzeczy nieistotnych; ważna jest również umiejętność powściągnięcia, kontrolowania emocji. Człowiek, który nie spełni wyżej wymienionych warunków, będzie postrzegał świat duchowy niedokładnie i nieprawdziwie.

Rozwój nie zatrzymuje się na poziomie poznania imaginacyjnego. Człowiek jest w stanie wznieść się ponad nie i osiągnąć tzw. *poznanie przez inspirację*. Rozwój poznania odbywa się zasadniczo w ten sposób, że początkowo człowiek widzi niektóre zjawiska ze świata imaginacyjnego, a po pewnym czasie czuje, że zaczyna się w nich orientować. Świat inspiracyjny jest jednak zupełnie inny od imaginacyjnego. W imaginacji poznaje się przejawy działania dusz, istot ulegających przemianom, natomiast za pomocą inspiracji

<sup>7</sup> R. Steiner, *Wiedza tajemna, czyli poznanie wyższych światów*, Gdynia 1992, s. 120-121.

<sup>8</sup> Tamże.

przenika się do ich wnętrza. Widzi się głównie wielość istot duchowych i relacje między nimi, wyznaczone przez wewnętrzne cechy owych istot. Na jeszcze wyższym stopniu poznania staje się możliwe przeniknięcie do ich wnętrza. Jest to tzw. stopień *intuicyjny*<sup>9</sup>.

Poznanie inspiracyjne i intuicyjne możemy osiągnąć tylko dzięki ćwiczeniom duchowym. W mniejszym stopniu nawiązują one do postrzeżeń zaczerpniętych ze świata zmysłowego. Koncentrują się raczej na czynnościach samej duszy. Świat duchowy otwiera się za pośrednictwem postrzeżenia intuicyjnego w formie, która nie ma nic wspólnego z formą świata fizycznego.

Owa droga poznania światów nadzmysłowych ukazuje, iż w światopoglądzie antropozoficznym dużą rolę przypisuje się ewolucji świata w procesie poznawania istoty człowieka i sensu jego życia. Według obowiązujących tu prawideł każdy członek człowieka znajduje się w związku z całym światem. Człowiek w trakcie rozwoju swoich zdolności poznawczych powoli dochodzi do poznania tych wzajemnych powiązań. Steiner określa je jako poznanie analogii między mikrokosmosem-człowiekiem a makrokosmosem-światem.

## 2. Wychowanie dziecka a nauka duchowa

Bazując na tzw. wiedzy tajemnej, Steiner rozwinął podstawy nauczania i wychowania. Twierdził, iż posługując się odpowiednimi metodami można osiągnąć zupełnie szczególną moc wglądu w przyrodę i naturę ludzką. W oparciu o ten wgląd wypracował formę pedagogiki adresowaną do pełnej istoty stającego się człowieka<sup>10</sup>.

Przejdźmy zatem do przedstawienia koncepcji natury ludzkiej i jej rozwoju z punktu widzenia antropozofii. Jest to ważne z punktu widzenia wychowawcy, ponieważ zgodnie z nauczaniem Steinera, aby mógł on we właściwy sposób pracować nad poszczególnymi członami istoty ludzkiej, musi zbadać ich naturę. Ich rozwój dokonuje się bowiem w różnych okresach w różny sposób. Znajomość tych praw rozwoju natury ludzkiej jest właściwą podstawą wychowania i nauczania. Wychowawca musi wiedzieć, na którą część istoty ludzkiej trzeba oddziaływać w danym okresie życia i na czym polega odpowiednie oddziaływanie.

Wiedza duchowa uznaje w człowieku istnienie ciała fizycznego, ciała eterycznego – ciała życia, ciała astralnego – ciała odczuwającego, ciała „jaźniowego” – nosiciela wyższej

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Według Steinera: „Wiedza duchowa ma dla wszystkich tajemnic świata trafne porównania, obrazy wzięte z istoty rzeczy, które nie powstają dopiero za sprawą człowieka, lecz które siły świata same kładą u podłoża w akcie stworzenia. Dlatego wiedza duchowa musi być pełnym życia podłożem wszelkiej sztuki wychowania”. Zob. R. Steiner, *O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, tłum. E. Łyczewska, Łódź 1998, s. 24.

duchy człowieka. „Jaźń” pracuje nad pozostałymi członami istoty człowieka, uszlachetnia je i oczyszcza<sup>11</sup>. Zdaniem Steinera, cały rozwój kulturowy wyraża się u ludzi w takiej pracy jaźni nad ich niższymi członami. Również poszczególne elementy kultury i środki wychowawcze różnie działają na poszczególne człony istoty ludzkiej. Działania kulturalne i oświatowe wpływają na ciało odczuwające – wpajają mu wyższego rodzaju chęci, niechęci i popędy niż te, które miało ono pierwotnie. Zagłębianie się w dzieła sztuki działa na ciało eteryczne. Potężnym środkiem, który oczyszcza i uszlachetnia to ciało, jest religia. Ma ona ogromny wpływ na proces rozwoju ludzkości. Wynikiem pracy jaźni nad ciałem życia przez szereg wcieleń jest sumienie. Owa praca jaźni może być właściwością całego rodzaju ludzkiego lub też może być indywidualnym dokonaniem pojedynczej jaźni wobec siebie samej.

Człowiek rozpoczynający wyższe-tajemne szkolenie musi świadomie i indywidualnie pracować nad przeobrażaniem zwyczajów, temperamentu, charakteru, pamięci itd. mocą swej jaźni. Ciało życia przeobraża się wówczas w ducha-życie, ciało fizyczne w ducha-człowieka. Zgodnie z zasadami antropozofii, gdy przeobrażeń tych dokonuje się wraz z całym rodzajem ludzkim lub jego częścią (np. narodem, plemieniem czy rodziną), wówczas ciało astralne przekształca się w duszę odczuwającą, ciało eteryczne w duszę intelektualną, a ciało fizyczne w duszę świadomą. Widzimy więc, że dusza odczuwająca, intelektualna i świadoma oraz wyższe człony natury ludzkiej: duch-samość, duch-życie i duch-człowiek pojawiają się jako produkty przeobrażeń w owych czterech podstawowych członach istoty człowieka.

Dalej wiedza duchowa mówi o trzech narodzinach człowieka. Narodziny fizyczne polegają na tym, że człowiek zostaje uwolniony od fizycznej osłony matczynej, dzięki czemu może nań działać bezpośrednio otaczający go świat fizyczny. Jego zmysły otwierają się na świat zewnętrzny. Ciało eteryczne zostaje uwolnione z osłony eterycznej otaczającej człowieka w około siódmym roku życia, czyli wraz ze zmianą zębów. Wreszcie ciało astralne wyswobadza się z osłony astralnej wraz z dojrzewaniem.

Pierwszym ważnym okresem będącym kształtowaniem instrumentu dla życia dorosłego człowieka jest dzieciństwo. W nim stopniowo ujawniają się zdolności, predyspozycje, a także słabości i trudności. Według wskazań Steinera, nauczyciel może pomóc siłom danej indywidualności w urzeczywistnieniu się, usuwając niekorzystne wpływy i wspierając warunki harmonizujące z naturą dziecka.

Dużą wagę przywiązywał Steiner do temperamentu człowieka. Poznanie temperamentu każdego ucznia uważał za podstawowy obowiązek nauczyciela. Był przekonany, że owe cztery temperamento: choleryczny, melancholijny, flegmatyczny i sangwiczny są decydującymi determinantami psychologicznymi i upatrywał ich źródła w dominacji jednego z czterech ciał człowieka. Wyjaśniał to następująco: „Jeśli Ja człowieka dzięki jego losom stało się tak silne, że jego siły panują w poczwórnej naturze człowieka, wówczas powstaje temperament choleryczny. Jeśli (człowiek) podlega głównie siłom ciała astral-

<sup>11</sup> Tamże.

nego, wówczas przypisujemy mu temperament sangwiczny. Jeśli na pozostałe człony nadmiernie oddziałuje ciało eteryczne, wówczas powstaje temperament flegmatyczny. I jeśli w ludzkiej naturze panuje ciało fizyczne wraz ze swymi prawami [...], wówczas chodzi o temperament melancholijny<sup>12</sup>. Jak dalej twierdził Steiner, przewaga w danej jednostce takiego a nie innego temperamentu zależy od karmy – prawa przeznaczenia. Jeśli jeden z czterech temperamentów całkowicie zdominuje w człowieku pozostałe, przybierze on charakter patologiczny<sup>13</sup>. Zadaniem wychowawcy jest zapobieganie tym patologiom.

Nauczyciel musi zatem wiedzieć, jak należy postępować z poszczególnymi siłami duszy, czyli z myśleniem, uczuciem i wolą, aby ich rozwój oddziaływał z kolei na ciało eteryczne, gdy w czasie pomiędzy zmianą zębów a dojrzałością płciową może się ono coraz doskonalej kształtować dzięki wpływom z zewnątrz.

Jak naucza Steiner, właściwe stosowanie w ciągu pierwszych siedmiu lat życia omówionych powyżej zasad wychowania stanowi podłoże dla rozwoju zdrowej, silnej *woli*. Musi ona bowiem opierać się na w pełni rozwiniętych formach ciała fizycznego. Duże znaczenie mają tu przeżycia religijne, w których objawia się to, jak człowiek czuje się włączony w świat jako całość. Świat *uczuc* rozwija się we właściwy sposób przez porównania i symbole, a szczególnie przez to wszystko, co niosą przykłady znamienitych ludzi zaczerpnięte z historii i innych źródeł. Ważne jest tu także zagłębianie się w tajemnice i piękno przyrody, pielęgnowanie zmysłu piękna, obudzenie poczucia artystycznego, odczuwania rytmu. *Myślenie* w swojej właściwej postaci – jako życie wewnętrzne w odczuwanych, abstrakcyjnych pojęciach – musi w rozważanym okresie życia nadal jeszcze pozostawać na nieco dalszym planie. Między siódmym rokiem życia a okresem dojrzałości płciowej musi ono wzrastać pośród innych przeżyć duszy, aby później, po osiągnięciu dojrzałości płciowej, człowiek był zdolny do w pełni samodzielnego wyrobienia sobie własnego zdania w obliczu spraw życia i nauki.

Wiedza duchowa dostarcza właściwej podstawy nie tylko dla duchowej części wychowania, lecz także dla fizycznej. Rozwijające się ciało eteryczne musi bowiem, dzięki ćwiczeniom fizycznym, mieć poczucie wzrastania oraz stale wzmagającej się siły. Osoba kształtująca takie ćwiczenia musi posiadać umiejętność doświadczenia w sobie, jak pewne ruchy wywołują przyjemne, radosne poczucie siły, a inne pewnego rodzaju jej utratę. Żeby możliwe było prowadzenie ćwiczeń ruchowych w tym kierunku trzeba, aby nauczyciel posiadał to, co może mu dać jedynie wiedza duchowa, a szczególnie płynące z niej usposobienie<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> R. Steiner, *Das Geheimnis der Temperamente*, Dornach 1975, s. 20.

<sup>13</sup> Steiner określa patologie w następujący sposób: „Jeśli temperament melancholijny ulegnie zwyrodnieniu i nie pozostanie w obrębie duchowych granic, lecz rozszerzy się na to, co cielesne, wówczas zrodzi się obłąd (*Wahnsinn*); obłąd jest zwyrodnieniem temperamentu melancholijnego. Zwyrodnienie temperamentu flegmatycznego jest ociężałością (umysłową), albo głupotą. Zwyrodnienie sangwicznego jest wariactwem (*Narrheit*). Zwyrodnienie cholerycznego jest szaleństwem (*Tobsucht*)”. R. Steiner, *Erziehungskunst. Seminarbesprechungen und Lehrvorträge*, Dornach 1985, s. 47.

<sup>14</sup> R. Steiner, *O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej*, s. 44.



### 3. Podstawy pedagogiki Rudolfa Steinera

„Pedagogika steinerowska” jako sztuka wychowania stworzona przez Rudolfa Steinera nie jest prostą sumą metod pedagogicznych, lecz pewną postawą życiową. Cechą charakterystyczną szkół steinerowskich jest to, że członkom ich gron nauczycielskich przyświeca ten sam cel duchowy. Steiner bardzo dbał o to, aby nauczyciele wypełniali swoje codzienne zadania, stale studiując wiedzę o człowieku i podążając drogą antropozoficznego szkolenia duchowego. Pedagogikę tę nazywał „wychowaniem do wolności”, ponieważ miała ona za cel usunięcie możliwie wielu przeszkód fizycznych i psychicznych, jakie pojawiają się na drodze do osiągnięcia świadomego panowania jaźni w wieku dojrzałym.

U podłoża zapatrywań pedagogicznych Steinera leżą cztery dusze człowieka, pojmowane jako fazy jego rozwoju i kształtowania się. Odpowiadają one określonym sposobom pojmowania świata i działania. Ów rozwój jako proces zmian jakościowych nie ma charakteru ciągłego, lecz dokonuje się skokowo, przy czym kolejna faza trwa siedem lat. Co siedem lat mają następować narodziny kolejnych ciał. A oto owe fazy rozwoju człowieka<sup>15</sup>:

– Do siódmego roku życia rozwojowi podlega ciało fizyczne; dziecko poznaje świat za pośrednictwem zmysłów, uczy się przez naśladownictwo i przykład, stopniowo ćwiczy swoją wolę.

– Od siódmego do czternastego roku życia rozwija się przede wszystkim ciało eteryczne; oznaką dojrzałości szkolnej jest zmiana uzębienia, systematyczna nauka szkolna dokonuje się przez oddziaływanie na dziecko tego wszystkiego, co ma charakter poglądowy: poprzez obrazy i przykłady, wsparte fantazją i oddziaływaniem sztuki dziecko ma rozwinąć w sobie ochotę do własnej twórczości i dojść do przekonania, że świat jest piękny, a zarazem ukształtować własny charakter.

– Od czternastego do dwudziestego pierwszego roku życia rozwija się ciało astralne, pojawiające się pod koniec okresu dojrzewania płciowego; młody człowiek jest już dojrzały do wydawania własnych sądów; władzę nad wolą i uczuciami zaczyna przejmować samodzielne myślenie i mądrość – jego najwyższa postać. W momencie, gdy wychowanie przekształca się w samowychowanie, faza ta kończy się i przechodzi w następną.

– Od dwudziestego pierwszego do dwudziestego ósmego roku życia rozwija się w pełni ciało „ja”; w tej fazie następuje uszlachetnienie i oczyszczenie innych ciał przez ciało „ja”; jest to dzieło „wyższej duszy ludzkiej”, dokonujące się w kolejnych okresach życia.

Nauczyciel w szkole steinerowskiej powinien celowo i ze znajomością rzeczy oddziaływać na poszczególne ciała. Każde siedmioletnie wymaga przyjęcia innej postawy pedagogicznej wobec uczniów. Jak głosił Steiner, wychowanie i nauczanie nie może być uzależnione od dowolnie tworzonych programów. Ich przesłanki muszą wyłonić się bezpośrednio z istoty rozwijającego się człowieka, do której pomagają nam dotrzeć wiedza z dziedziny antropozofii.

<sup>15</sup> Por. R. Steiner, *Erziehung und Unterricht aus Menschenkenntnis*, Dornach 1975.

Jednym z głównych celów nauczania jest, zdaniem Steinera, wzbudzenie u uczniów szacunku i bojaźni. „Święta bojaźń” ma zapobiegać przedwczesnemu wydawaniu sądów, ponieważ aż do chwili osiągnięcia dojrzałości płciowej dziecku nie wolno być krytycznym obserwatorem, ma ono „delektować się” otoczeniem urządzonym w oparciu o zasady antropozoficzne. Dopiero od dwunastego roku życia powinno się rozwijać zdolności intelektualne. Do tego czasu uczeń musi wystarczająco dobrze przyswoić sobie podstawy antropozofii<sup>16</sup>.

Podkreślając na terenie pedagogiki steinerowskiej ogromną rolę wtajemniczenia uczniów w prawdę antropozoficzną, wyznacza się tym samym szczególną rolę nauczycielowi. Jest on wybrańcem sił wyższych, a zarazem „przeznaczeniem dzieci”. Uczniowie są dla niego przybierającymi organiczne formy istotami duchowymi, które pochodzą ze świata ponadmysłowego. Według Steinera pedagog i jego wychowanek wchodzi w świątę, określony przez karmę związek, który jest czymś więcej niż związkiem nauczyciel-uczeń. Ten szczególnie bliski kontakt między nauczycielami – zwłaszcza wychowawcami klasy – i uczniami sprawia, że uczniowie są znacznie bardziej od nich psychicznie zależni niż ma to miejsce w szkole publicznej. Nauczyciel steinerowski angażuje się w pracę z uczniami bez reszty, oczekując zarazem bardzo dużej tolerancji wobec swoich nieuniknionych słabości. Od około dwunastego roku życia wychowanek powinien podziwiać i odnosić się z szacunkiem do materiału przekazywanego mu przez nauczyciela, a więc wychowawca powinien cieszyć się szczególnym autorytetem: „w szkole waldorfskiej rządzi nauczyciel; jest on królem, absolutnym monarchą, którego władzy nie ograniczają żadne konstytucje, poza jego poznanie istotnościowym, od którego nie ma odwołania”<sup>17</sup>.

Program nauczycielski w seminariach nauczycielskich obejmuje studia w zakresie wiedzy o człowieku i metodyki, uczestnictwo w wielu kursach artystycznych oraz hospitacje lub nawet staż w którejś ze szkół steinerowskich. Tok kształcenia nakierowany jest na wykształcenie dyspozycji humanistyczno-pedagogicznych. Dzięki nauczycielskiej sztuce wychowania ujawnić się ma właściwa danemu człowiekowi jego istota<sup>18</sup>. Zgodnie z nauką antropozoficzną nauczyciel jest też wizjonerem i kapłanem, ponieważ jego najświętszym zadaniem jest rozwijanie w dziecku tego, co w nim bosko-duchowe. Działalność wychowawcza jest pojmowana jako rodzaj kultu religijnego, jako przekazywanie określonej medytacyjnej postawy życiowej.

Wywieraniu przez dłuższy czas znaczącego wpływu na rozwój ucznia służy szczególna forma wychowawstwa: ten sam nauczyciel przez osiem lat nie tylko naucza wszystkich przedmiotów głównych, ale ponadto regularnie odwiedza rodziców poszczególnych uczniów w ich domach. W ten sposób wychowawca klasy – zastępując samego Rudolfa Steinera – staje się osobą bardzo ważną zarówno dla dzieci, jak i ich rodziców. Jest on

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Zob. K. Prange, *Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik*, Bad Heilbrunn 1985, s. 143.

<sup>18</sup> Zob. R. Steiner, *Erziehung und Unterricht aus Menschenkenntnis*, Dornach 1975, s. 165 n.



w szkole steinerowskiej autorytetem i pełni rolę ojca czy też matki; wszelkie poważniejsze przewinienia uczniów są przezeń rejestrowane, a następnie omawiane z rodzicami. Nie dopuszcza się żadnej indywidualnej czy grupowej aktywności uczniów, która nie odpowiada fantazji i nieustającej inicjatywie ich nauczyciela. Każda wycieczka, każdy krok musi mieć głęboki sens pedagogiczny.

Stworzoną przez siebie „sztukę wychowania” przedstawił Steiner po raz pierwszy podczas kursu pedagogiki powszechnej, na który złożyły się trzy cykle wykładów wygłoszonych w 1919 roku. W cyklu wykładów *Allgemeine Menschenkunde*<sup>19</sup> Steiner ukazał sposób postępowania nauczyciela klasowego: „Musi on sobie tworzyć jasny obraz ich (dzieci) rozwoju cielesnego i zważać na ich wygląd. Na końcu roku szkolnego czy innego okresu winien ponownie dokonać przeglądu i zwrócić uwagę na zmiany, jakie w tym czasie dokonały się w dzieciach”<sup>20</sup>. W cyklu *Sztuka wychowania. Metodyka – dydaktyka*<sup>21</sup> podał kilka praktycznych przykładów, jak nauczyciel może wykorzystać znajomość rozwoju poszczególnych dzieci w swej codziennej pracy: „Organizm człowieka bardzo podatny jest na rytm. Lecz nie tylko zewnętrzny organizm ulega rytmowi – odnosi się on do całej istoty człowieka. Dlatego też mając do czynienia z przebiegiem całego życia człowieka – a tak właśnie jest, gdy uczymy i wychowujemy dzieci – dobrze jest zadbać o rytmiczne powtórzenia. Dobrze jest dlatego pomyśleć o tym, jakby nawet rok w rok powracać do określonych motywów”<sup>22</sup>.

Podstawą opisanego powyżej rytmu życia szkolnego jest właśnie nauczyciel – wychowawca klasowy. Od jego osobowości i samodzielności uzależnione są zajęcia, na których przez osiem lat doświadcza z wychowankami najrozmaitszych dziedzin wiedzy i sytuacji życiowych. Uczniowie są także dla nauczyciela najlepszymi pomocnikami w wychowywaniu samego siebie. Przez wytrwałą pracę nad sobą i ciągłe przebywanie z klasą staje się on dla niej prawdziwym autorytetem i zastąpienie go jest bardzo trudne. W celu uniknięcia zbytniego przywiązania się dzieci do jednego nauczyciela każdy nauczyciel-wychowawca musi również uczyć jakiegoś specjalistycznego przedmiotu.

Zasadnicze idee steinerowskiej pedagogiki zawierają również społeczne intencje tego typu szkoły oraz mówią o konieczności przełamania form monopolu szkoły państwowej. Szkoła powinna być zbudowana na pogłębionej wiedzy o człowieku: „Wychodząc od takich fundamentów nie sposób stworzyć niczego innego niż tylko szkołę jednolitą dla wszystkich ludzi: oczywistym jest fakt, że prawa rozwoju od siódmego do około czternaściego roku życia są dla wszystkich ludzi jednakowe. Musi istnieć pewien jednakowy dla wszystkich ludzi trzon kształcenia; niezależnie od przynależności klasowej muszą mieć oni

<sup>19</sup> R. Steiner, *Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik*, Stuttgart, wykład z 2.09.1919 r., *Gesamtausgabe*, t. 293, Dornach 1992.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> R. Steiner, *Erziehungskunst. Methodisch-Didaktisches*, Stuttgart, wykład z 27. 08. 1919 r., *Gesamtausgabe*, t. 294, Dornach 1990.

<sup>22</sup> Tamże.

możliwość pobrania takiego samego wykształcenia ogólnego, nieważne czy zostaną później pracownikami umysłowymi czy fizycznymi<sup>23</sup>. Dla takiej szkoły istnieje zatem tylko jeden cel: ukształtowanie człowieka. Podstawowym warunkiem jego osiągnięcia jest gruntowna reforma kształcenia nauczycieli. Według Steinera: „W trakcie tego, co kiedyś zastąpi dzisiejszą formę egzaminu należy stwierdzić, czy człowiek, który ma się parać wychowaniem i nauczaniem człowieka w okresie jego stawania się, potrafi stworzyć pożyteczne więzi, czy umie całą swą umysłowością zanurzyć się w duszę i istotę stającego się człowieka<sup>24</sup>”.

Podkreślał przy tym ogromną rolę, jaką pełni w tej dziedzinie antropozofia, będąca drogą do uzyskania wiedzy o świecie i człowieku. Nauczycielowi jest ona potrzebna nie po to, aby uczynił z niej bezpośredni przedmiot lekcji, ale dla własnego kształcenia. Steiner często akcentował, że przez tego rodzaju wewnętrzne szkolenie pedagog może w istotny sposób polepszyć swą umiejętność posługiwania się jego metodą w obserwacji rozwoju dziecka<sup>25</sup>.

## Zakończenie

Po bliższym przyjrzeniu się steinerowskiej pedagogice nasuwa się podejrzenie, że szkoła tego typu podciąga dzieci pod jeden pedagogiczny schemat i aplikuje im zideologizowaną terapię wychowawczą, która raczej kłóci się z wolnością w potocznym jej rozumieniu. Ten swoisty rodzaj wychowania musi się ciągle liczyć z tym, że w realizacji swego systemu wartości będzie napotykać na opór, ponieważ nie sprzyjają mu warunki społeczne istniejące poza waldorfskim światem. Dlatego specyfiką tego typu szkół jest to, że każdy należący do nich członek ma możliwość zaspokojenia wszystkich swoich potrzeb w ich obrębie. W interesie szkoły leży bowiem to, aby zając czas, jakim dysponuje jednostka, aby dokładnie wypełnić jej życie. Dlatego szkoły tego typu to szkoły całodzienne. Uczniowie są tak bardzo obciążeni lekcjami i różnymi zajęciami, że nie znajdują już czasu, aby po-

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Jak twierdził: „Zadanie nauczyciela polega na takim postępowaniu z uczniem, aby w żaden sposób nie naruszyć jego jaźni i przyczynić się do takiego wykształcenia jego ciała i duszy, aby duch mógł kiedyś swobodnie się w nim rozwijać. Nauczyciela musi cechować w pracy jak największy dystans wobec własnej osoby – samozaparcie. Musi on żyć obok dziecka tak, aby duch dziecka mógł w sympatii rozwinąć swoje własne życie obok jego życia. Nie może być tak, by przez przymus i tyranie sięgało jeszcze poza okres nauki to, co tkwiło w nauczycielu. Musimy umieć wychowywać tak, aby usunąć wszelkie fizyczne i duszne przeszkody stojące na drodze temu, co z boskiego porządku świata na nowo wstępuje w nasz świat w każdej epoce życia dziecka, a także tak, aby tworzyć wychowankowi środowisko, dzięki któremu duch będzie mógł wkroczyć w życie w pełnej wolności”. R. Steiner, *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Oksford, wykład z 19. 08. 1992 r., *Gesamtausgabe*, t. 305, Dornach 1991.

znać swych rówieśników nie należących do subkultury waldorfskiej. Typowy nauczyciel waldorfski obraca się z reguły w kręgu osób o poglądach takich samych, jak jego, i to nie tylko w szkołach, lecz także na seminariach i konferencjach pedagogicznych, na których ciągle omawia się według tego samego schematu te same teksty antropozoficzne. W bibliotekach szkolnych i nauczycielskich dominuje literatura antropozoficzna. Prowadzi to nawet do powstawania typowego waldorfskiego sposobu mówienia, rozpoznawalnego zarówno po intonacji, jak i po doborze słów.

Zajmując się bliżej problematyką steinerowskiej pedagogiki, łatwo można dostrzec, że nie brakuje zarówno zdecydowanych jej zwolenników, jak i przeciwników. Ci ostatni zarzucają jej głównie: dogmatyzm i brak tolerancji u nauczycieli, zamachy na cielesną i duchową integralność uczniów, monizm, represyjne i autorytarne metody wychowania, ideologiczny charakter treści nauczania, a ponadto elitaryzm, pajdocentryzm i fasadowość, której przejawem są pompacyjne obchody świąt i uroczystości państwowych i szkolnych z typowym dla tych obchodów przerostem formy nad treścią. Zarzut „fazowego dogmatyzmu” wiąże się natomiast z opracowaną przez Steinera typologią rozwoju psychofizycznego uczniów<sup>26</sup>.

Szkoła ta wychodzi nie tylko od antropozoficznego obrazu świata i własnej chrystologii, lecz także od koncepcji człowieka, w której ignoruje się takie zjawiska, jak akceleracja, zmieniające się warunki dorastania w społecznym i naturalnym otoczeniu oraz zmiana paradygmatu obrazu świata i jej konsekwencje dla świadomości ludzi współczesnych. Ciekawe jest także to, że od samego początku dokonuje się tu selekcji dzieci, dobierając te, które pasują do steinerowskiej pedagogiki: o przydatności dziecka i rodziców decyduje komisja złożona z lekarza szkolnego, eurytmika bądź innego nauczyciela, będącego członkiem „konferencji wewnętrznej” oraz przyszłego wychowawcy klasy.

Jednak to sami rodzice przyprowadzają swoje dzieci do ośrodków pedagogicznych oddziaływania antropozofii, gdzie zarówno oni, jak i ich dzieci stykają się automatycznie z jej podstawowymi ideami. Wielu z nich uważa szkołę waldorfską za rodzaj „szkoły alternatywnej”, akceptując jej „chrześcijański” charakter w zamian za zwodniczo brzmiące hasła i założenia, dzięki którym pasuje ona dokładnie do istniejących trendów: brak czy

---

<sup>26</sup> Pierwsze głosy krytyki pod adresem ruchu antropozoficznego zaczęły pojawiać się od 1984 roku. Koncentrowała się ona głównie na pedagogice steinerowskiej. Wkrótce pedagogika ta stała się też przedmiotem badań. Pierwszą krytyczną książką o tego typu szkole była praca pt. *Rudolf Steiner und die Waldorfschulen (Rudolf Steiner i szkoły waldorfskie)* Fritza Beckmannshagena, psychologa szkolnego, który przeanalizował psychologiczne mechanizmy rządzące zachowaniem się nauczycieli i uczniów w owej szkole i bliżej przedstawił „cienie” rzucane przez światło nauk Rudolfa Steinera. Następnie z pedagogiki waldorfskiej przedmiot swych badań uczynili przede wszystkim pedagodzy. I tak w 1985 roku Klaus Prange opublikował książkę pt. *Erziehung zur Anthroposophie (Wychowanie i antropozofia)*, a w roku 1986 Heinrich Ullrich napisał książkę pt. *Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung (Wychowanie a światopogląd okultystyczny)*. Poglądy Steinera wielokrotnie spotykały się z ostrą krytyką ze strony znanych pedagogów niemieckich. Zob. A. Wolff, *Reformimpulse aus der Waldorfpädagogik?*, „Pädagogisches Forum” 1992, nr 2.

osłabienie nacisku na osiągnięcia, zajęcia rzemieślnicze, artystyczne i muzyczne – a wszystko to w zintegrowanej formie. Nie wiedzą oni jednak ani czego, ani jak ich dzieci będą się uczyły. Mają jedynie mgliste wyobrażenie, że w szkole waldorfskiej wychowuje się inaczej, z poszanowaniem dziecka.

Sytuację pogarsza dodatkowo fakt, że uczeń ma do czynienia z nauczycielem, który jest reprezentantem antropozoficznego światopoglądu i porusza się niemal wyłącznie w waldorfskim świecie. Przebywa więc z przedstawicielami ograniczonego świata, choć ma być przecież przygotowany do życia w „normalnym” świecie. Waldorf-Schulen, głosząc postulat przygotowania uczniów do takiego życia, realizują go w warunkach od tego życia na ogół dość odległych, a przynajmniej odbiegających od tych, w jakich żyje ogromna większość dzieci i młodzieży w Niemczech i na całym świecie, gdzie funkcjonują tego typu instytucje waldorfskie.

## Bibliografia

- Beckmannshagen F., Rudolf Steiner und die Waldorfschulen: Eine Psychologisch-Kritische Studie, Wuppertal 1984.
- Białowąs A., Nowakowski P. T., Rudolf Steiner, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 9, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2008, s. 192-195.
- Carlgrén F., Wychowanie do wolności. Pedagogika Rudolfa Steinera. Obrazy i relacje z międzynarodowego ruchu szkół steinerowskich, przeł. M. Głazewski, Gdynia 1994.
- Francis E., Pedagogika Rudolfa Steinera. Szkoły waldorfskie na świecie i w Polsce, przeł. A. Konczewska, Warszawa 1996.
- Jaroszyński P., Antropozofia, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 1, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2000, s. 264-265.
- Kayser M., Wagemann P. A., Uczyliśmy w szkole waldorfskiej. O historii i praktyce pewnej pedagogicznej utopii, przeł. M. S. Szymański, Warszawa 1998.
- Prange K., Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik, Bad Heilbrunn 1985.
- Steiner R., Antropozoficzne myśli przewodnie, 1925.
- Steiner R., Filozofia wolności. Zarys podstawy nowoczesnego poglądu na świat, przeł. M. K. Wołowski, Warszawa 1929.
- Steiner R., Das Geheimnis der Temperamente, Dornach 1975.
- Steiner R., Erziehung und Unterricht aus Menschenkenntnis, Dornach 1975.
- Steiner R., Erziehungskunst. Seminarbesprechungen und Lehrvorträge, Dornach 1985.
- Steiner R., Erziehungskunst. Methodisch-Didaktisches, Stuttgart, wykład z 27. 08. 1919 r., Gesamtausgabe, t. 294, Dornach 1990.
- Steiner R., Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst, Oksford, wykład z 19.08.1992 r., Gesamtausgabe, t. 305, Dornach 1991.
- Steiner R., Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik, Stuttgart, wykład z 2.09.1919 r., Gesamtausgabe, t. 293, Dornach 1992.

- Steiner R., Wiedza tajemna, czyli poznanie wyższych światów, Gdynia 1992.
- Steiner R., Wszechświat, Ziemia, człowiek. Ich istota i rozwój, jak również ich odbicie w związku, jaki zachodzi między mitem egipskim a współczesną kulturą, przeł. H. Dobrzyńska, M. Przyborowska, Bielsko-Biała 1993.
- Steiner R., O wychowaniu dziecka z punktu widzenia wiedzy duchowej, tłum. E. Łyczewska, Łódź 1998.
- Traub F., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph, Tübingen 1921.
- Ullrich H., Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung, Weinheim 1986.
- Wolff A., Reformimpulse aus der Waldorfpädagogik?, „Pädagogisches Forum” 1992, nr 2.
- Wołowski M. K., Antropozofia Steinera i jej przeciwnicy w Polsce, Warszawa 1925.

### **Education towards full human being? Rudolf Steiner’s anthroposophical teaching on education**

The Authoress presents a profile of an anthroposophist, creator of the conception of alternative school and founder of that school – Rudolf Steiner. She indicates an ideological basis of unceasingly progressing movement of so-called Waldorf schools all over the world. She explains what the anthroposophy itself is and how an inseparable from human life aspect, ie. education, is determined in its light. At the beginning of the XX-th century Steiner worked out the most influential idea of anthroposophy, founding a special anthroposophical association of an occultist character. Basing on a spiritual knowledge he developed bases of teaching and educating. In the article there is also a brief description of a process of the spiritual knowledge conquering, what is – according to Steiner – indispensable to a correct development of the human being. In the conclusion the Authoress pays attention on the threats, which comes from this specific kind of pedagogics, showing how in practice the character of outlook postulated by Steiner and dominated by anthroposophy, looks like.



Michał Rozmyst

## Wróżbiarstwo. Zakres podmiotowy oraz typologizacja przedmiotowa technik przepowiadania przyszłości

*Jam także ich nauczył, jakie snować sądy  
Z przeróżnych wieszczb, jak ze snu odgadywać losy  
Idące; wszelkie znaki przydrożne i głosy  
Przeznaczeń niepojęte i przeznaczeń ciemnie  
Umieją dziś pojmywać i zgłębiać przeze mnie.  
Ajschylos, *Prometeusz skowany*, w. 528-532.*

W powyższym wymyku z tragedii Ajschylosa *Prometeusz skowany*<sup>1</sup> mowa oczywiście o wróżbiarstwie. Tytułowy dobrodziej ludzkości, wypowiadając te słowa, wyjawia, jakie dary i nauki ofiarował ludziom, błędzącym bez jego pomocy w ciemnościach niewiedzy. Pośród tajników budownictwa, uprawy roli, wiedzy matematycznej i medycznej przekazał ludziom Prometeusz naukę o gwiazdach i przepowiadaniu przyszłości. Znamienne jest umieszczenie wśród tak ważnych dziedzin ludzkiego poznania właśnie wieszczbiarstwa, ponieważ wartość, jaką niesie za sobą możliwość poznania przyszłych dziejów, miała swoją realną wagę; to, co ukryte i niedostępne zawsze pociągało człowieka. Ciceron podkreśla:

Nie znam doprawdy żadnego narodu ani tak dalece wykształconego i oświeconego, ani tak bardzo dzikiego i na tyle nieokrzesanego, iżby nie przyjmował, że przyszłość można przepowiadać i że niektórzy ludzie są w stanie widzieć ją i wieszczyć<sup>2</sup>.

W cywilizacji greckiej doby starożytnej wróżbiarstwo osiągnęło wysoki status – pewne sukcesy wieszczów przyczyniły się do wzrostu popularności tej dziedziny działań<sup>3</sup>, a dzięki głębokiemu zakorzenieniu w życiu codziennym, możliwe było późniejsze szerzenie się dywinacji w ścieżce kontrkulturowej wobec chrześcijaństwa, przez co mantyka rozwijała się na obrzeżach procesu kulturowego do współczesności, pomimo potępienia stosunku Kościoła, zgodnego z oceną, jaką wystawił astrologii (w szerokim rozumieniu tego pojęcia: wróżbiarstwu) Tomasz z Akwinu: „Gwiazdy być może są przyczyną, ale na pewno nie znakiem”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ajschylos, *Prometeusz skowany*, Wrocław 2004.

<sup>2</sup> Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*, Kraków 1960, s. 231-232.

<sup>3</sup> Por. S. Oświęcimski, *Zeus daje tylko znak. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 8.

<sup>4</sup> D. Berliński, *O astrologii i sztuce przepowiadania*, Kraków 2005, s. 138.

Należy również pamiętać, iż siła dywinacji tkwiła w tym, że przepowiadanie przyszłości jest przyrodzone w zasadzie każdej cywilizacji. Kazimierz Moszyński, badacz starożytności i kultury słowiańskiej, wypowiada opinię, która idealnie koresponduje z wcześniej zacytowanymi słowami:

Jest doprawdy zastanawiające, na ilu i jak różnych drogach usiłował człowiek przeniknąć mroki niewiadomego; możnaby śmiało powiedzieć, iż odsłanianie rzeczy przyszłych oraz rzeczy, które już się dokonały, lecz pozostały zakryte, to jedna z największych pasyj ludzkości<sup>5</sup>.

Po krótkim wstępie chciałbym przedstawić plan syntezy wiedzy o wróżbiarstwie – zadaniem pierwszej części artykułu jest krótkie objaśnienie istoty zjawiska, jakim jest dywinacja. Część druga przedstawiać będzie typologię technik wróżbiarskich oraz charakterystykę najciekawszych z nich.

Na początku rozważań warto przytoczyć definicję wróżbiarstwa. *Słownik Języka Polskiego PWN* dostarcza prostego wyjaśnienia: „odczytywanie przyszłości na podstawie układu gwiazd, kart, linii na dłoni itp.”<sup>6</sup>. Krótka definicja odkrywa najoczywistszą funkcję. Zdecydowanie bardziej rozbudowaną charakterystykę przedstawia Rosemary Ellen Guiley:

Wykorzystanie mediacyjnej, magicznej lub nadnaturalnej siły w celu przepowiadania przyszłości, odnajdywania ukrytych i zagubionych przedmiotów, poznawania sekretów oraz odkrywania prawdy. Wróżbiarstwo jest powszechne w historii; tradycyjnie jest wykonywane przez kapłanów, proroków, wyrocznie, czarownice, szamanów, magów, media lub przez osoby, które są predysponowane do rozporządzania nadprzyrodzonymi mocami i zdolnościami<sup>7</sup>.

Jeżeli chodzi o określenie przynależności mantyki do nauk tajemnych, pomocne będzie rozpoznanie Edwarda Tiryakiana, który definiuje ezoteryzm jako „filozoficzno-religijne systemy wierzeń, u których podstaw legły techniki i praktyki okultystyczne”<sup>8</sup>, przez które człowiek dąży do szerszego poznania Natury i Kosmosu. Należy w tym miejscu również rozróżnić dwa zjawiska, które często występują obok siebie, mianowicie wróżbiarstwo oraz magię. Fundamentalną różnicą jest fakt, iż magia nie ma na celu odkrycia przyszłości, dąży natomiast „do wymuszenia zajścia pożądanej zmiany w otoczeniu”<sup>9</sup>. Wróżbiarstwo natomiast ma za cel poznanie przyszłości przez ciekawskich, co umożliwia ewentualną ucieczkę od niepożądanych zdarzeń<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, Kraków 1934, s. 366.

<sup>6</sup> *Słownik Języka Polskiego PWN* [online] <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wr%C3%B3%C5%BCbiarstwo> (dostęp: 28.06.2012).

<sup>7</sup> R. E. Guiley, *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*, New York 2008, p. 95.

<sup>8</sup> E. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology” 1972, t. LXXVIII, p. 499. Cyt. za M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Warszawa 2004, s. 71.

<sup>9</sup> A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, s. 103.

<sup>10</sup> S. Oświęcimski, dz. cyt., s. 6.



Przy próbie opisu wróżbiarstwa należy odwołać się do dwóch elementów, które występują w operacji wróżenia. Pierwszy z nich to podmiot, który poszukuje tajemnic przyszłości, pragnąc wykorzystać je w wiadomy sobie sposób. Gdy podmiot przedsięwzięcie określone działanie, kieruje się w stronę drugiego elementu, jakim jest przedmiot – coś, co służy rozpoznaniu przyszłych dziejów. Jeżeli chodzi o kategorię podmiotu – sprawa jest łatwo rozstrzygalna – jego zakres rozpada się na dwie grupy: wróżbiarstwo indywidualne, dotyczące jednostki, oraz wróżbiarstwo zbiorowe, kiedy wróżba dotyczyć ma większej ilości osób.

Rozróżniając najważniejsze motywacje, jakimi kieruje się wróżbiarstwo, chciałbym odwołać się do opinii Jana Latosa, słynnego polskiego renesansowego astrologa, który, uznając techniki mantyczne za nauki boskie<sup>11</sup>, dzieli je następująco: pierwsza grupa dotyczy globalnych wydarzeń, np. katastrof przyrodniczych lub casusów politycznych wpływających na losy wielkich grup ludzi (Richard Kieckhefer podaje, iż wróżbici, jako szare eminencje, mieli często istotny wpływ na decyzje podejmowane na dworach książęcych i królewskich<sup>12</sup>). Dalszy podział motywów wróżebnych projektuje wieszczbiarstwo meteorologiczne, zajmujące się nie tylko przewidywaniem zmian pogody, ale również jatromatematyką, czyli medycyną astrologiczną, uzależnioną od korzystnych zmian układu ciał niebieskich. Trzecia grupa zabiegów opisuje losy indywidualne: wszelkiego rodzaju horoskopy urodzinowe, próby odkrycia imion kochanków, uzyskanie powodzenia, informacji o dacie śmierci (i temu podobnych rzeczy). Czwarty rodzaj motywacji pozwala odkryć, jakie momenty są najodpowiedniejsze do realizowania zaplanowanych czynności – wielce istotne było w tym przypadku wróżbiarstwo dla strategów wojennych, którzy przez jedno słowo wróżbity potrafili rezygnować z wojny i wielomiesięcznych przygotowań do podbojów. Interesujące w tym miejscu są też nazwy zbiorcze, które dla czterech typów astrologicznych Latosa zaproponowała Danuta Kowalewska: przedstawione wyżej grupy określiła kolejno mianem astrologii mundalnej, medycznej lub astrometeorologii, natalnej lub urodzinowej oraz elekcyjnej lub wyborczej<sup>13</sup>.

Teraz chciałbym przejść do drugiej – obszerniejszej – części syntezy, a mianowicie do opisu i typologizacji wybranych technik wróżbiarskich. Podstawowy podział, który przyjąłem, jest zasadniczo zgodny z podziałem zaproponowanym przez Stefana Oświęcimskiego w jego monografii *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście*. Autor wyróżnia wróżbiarstwo „naturalne” (spełniające się przy pomocy medium, jakim jest człowiek, np. wróżenie wyroczni lub ze snów) oraz wróżbiarstwo „sztuczne”, w przypadku, gdy przyszłość odczytywana jest przy pomocy jakiegoś przedmiotu lub zjawiska<sup>14</sup>. Sam chciałbym zastąpić jednak określenie „sztuczne” – jako nacechowanie pejoratywne – o wiele

<sup>11</sup> Por. R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 110.

<sup>12</sup> Por. R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, Kraków 2001, rozdz. *Magowie na dworze*, s. 147-153.

<sup>13</sup> Por. D. Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009, s. 269.

<sup>14</sup> Por. S. Oświęcimski, dz. cyt., s. 10-14.

czytelniejszym mianem wróżbiarstwa „obiektywego”. Spieszę również zaznaczyć, że niektóre z technik znajdują się na pograniczu tych dwóch kategorii, Oświęcimski wyjaśnia:

Poza tym zresztą granica między nimi [rodzajami wróżenia – M.R.] pod pewnymi innymi względami jest płynna, w obu bowiem tych kategoriach wróżb jedno znaki czy wypowiedzi wróżebne, zależnie od towarzyszących im okoliczności i sytuacji, są tak oczywiste i wyraźne, że nie wymagają interpretacji lub wyjaśnienia, a inne znowu bez tego znowu obejść się nie mogą bez względu na to, czy są sztuczne, czy naturalne<sup>15</sup>.

Pierwszy typ wróżbiarstwa stanowił najważniejszą część całej dywinacji greckiej<sup>16</sup>. Opierał się na przeswiadczeniu, które opisuje Cynceron, iż dusza ludzka zawiera w sobie jakiś boski pierwiastek, nić lub kanał, dzięki którym wybraniec jest w stanie poznać rzeczy przyszłe. Predysponowani do tego byli nieliczni, ci ludzie, którzy posiadli umiejętność wyniesienia się ponad swą człowieczą formę oraz ziemskie potrzeby, zakłócające wieszczę natchnienie<sup>17</sup>. Innym stanem, w którym zmysły ludzkie pozostawały w otępieniu, co pozwalało na poznawanie „rzeczy boskich”, był sen lub letarg – w takim przypadku mowa o technice zwanej onejromancją.

W trakcie wieszczego natchnienia człowiek wchodzi w stan uniesienia, jest rozpięty między ekstazą a szałem. Sytuacja mediacyjna może powstawać samoistnie, z rzekomego poruczenia bóstw czy demonów, oraz w wyniku zaplanowanych działań. Wieszczących spontanicznie określano mianem chresmologów. Byli posiadaczami wrodzonego daru, nierzadko dziedzicznego, który wywoływał w nich prorocze wizje, często nagłe i niespodziewane. Z tego względu nie zawsze odpowiadali na zadawane im pytania<sup>18</sup>. Przykładem dla chresmologów jest trojańska księżniczka Cassandra, która, otrzymawszy dar wieszczenia od Apolla, skazana została przezeń klątwą na niezrozumienie i niechęć do jej przepowiedni. Zamiast „naturalnych wróżbitów”, codziennych porad często udzielali osobnicy wywołujący stan ekstazy przy pomocy różnych technik – byli to najczęściej członkowie kast kapłańskich, powiązani z jakąś konkretną świątynią – do tego typu miejsc należą wszelkie wyrocznie greckie z delficką Pytią na czele, wieszczącą pod wpływem *pneum*, tajemniczych oparów unoszących się z rozpadlin ziemskich<sup>19</sup>. Inna metoda odurzania, w wyroczni Apollina w Argos, polegała na picciu świeżej krwi złożonego w ofierze jagnięcia przez kobietę zobowiązaną do czystości; w Egirze natomiast spożywano krew byka<sup>20</sup>.

W przypadku drugiego typu technik naturalnych – onejromancji – w zasadzie każdy mógł w mniejszym lub większym stopniu dostąpić zaszczytu wróżenia. Sen, stan fizjologiczny konieczny dla prawidłowego funkcjonowania, dawał możliwość wyciszenia zmysłów i pod-

<sup>15</sup> Tamże, s. 14.

<sup>16</sup> Tamże, s. 53.

<sup>17</sup> Por. Marcus Tullius Cicero, dz. cyt., s. 291.

<sup>18</sup> Por. S. Oświęcimski, dz. cyt., s. 56.

<sup>19</sup> Por. P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, Warszawa 2004, s. 143-156.

<sup>20</sup> Por. J. G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, Warszawa 1962, s. 110-111.

suwał szansę na rozpoznanie przyszłych wydarzeń. W przypadku warstw społecznych mniej wykształconych onejromantyka polegała zazwyczaj na utożsamieniu treści snu z przyszłymi zdarzeniami, na przykład sen o wodzie zapowiadać mógł śmierć przez utonięcie, a ogień przestrzegał przed pożarem. Istniały również bardziej wyszukane sposoby tłumaczenia snów – piętnastowieczny sennik Hansa Lobenzweiga dawał interpretację snu w oparciu o status społeczny czy kondycję fizyczną śniącego<sup>21</sup>. Sen stał się także boskim narzędziem biblijnej komunikacji z Izraelitami. „W wizjach [zsyłanych przez Jahwe – M.R.] przed oczyma śniącego raz po raz rozbłyskują konkretne obrazy. Symboliczne treści omówionych rewelacji są zwykle enigmatyczne i wymagają interpretacji”<sup>22</sup>, której dokonywali wybrani–prorocy.

Do technik naturalnych Oświęcimski kwalifikuje również engastrimantykę, wróżenie z brzuchomówstwa, nie podaje jednak szczegółów dotyczących metod rozpoznawania przyszłości w tej dziedzinie<sup>23</sup>. Éliphas Lévi przyporządkowuje także do tej kategorii kartomancję, „it postulates a good medium”<sup>24</sup>, jak pisze, zwracając ponownie uwagę, że osoba odczytująca przyszłość nigdy nie może być pierwszą lepszą, lecz powinna być osobą predysponowaną zarówno w technikach naturalnych, jak i zależnych od jakichś przedmiotów.

Teraz chciałbym zająć się typologią technik, które pragnąłbym określić wspólnym mianem „obiektywych”. Zdecydowałem się na takie określenie ze względu na niejednolity charakter przedmiotów wykorzystywanych przy opisywanych sposobach wróżenia. Podstawowy podział, jaki zrealizowałem, opiera się na siedmiu grupach obiektów: pierwszy uznaje za narzędzie człowieka, ale w przeciwieństwie do technik wróżbiarstwa naturalnego znaczące jest nie wieszczę natchnienie, ale fizyczny byt, zaś przedmiotem wróżb jest ludzkie ciało. Druga grupa dotyczy zwierząt, tutaj wróżbiarstwo analizuje znaki na podstawie zwierzęcego organizmu i jego zachowania; trzecia grupa to rośliny wraz z produktami żywieniowymi; czwarty zespół to obiekty użytku codziennego; piąty skupia techniki, które opierają się na alfabecie i cyfrach; szósty dotyczy przyrody nieożywionej i przyszłości odczytywanej ze zjawisk przyrody oraz działań czterech żywiołów; ostatnia, siódma grupa, dotyczy technik wróżenia, które chciałbym nazwać „demonicznymi”, a przyczynę obrania takiej nazwy wyjaśnię później. Na samym początku pragnę też zaznaczyć, że wielokrotnie opisywane przez mnie techniki wróżbiarskie zakwalifikować można do różnych grup, przyjęta typologia opiera się relatywnych założeniach. Źródłem pochodzenia większości technik wróżbiarskich, które za chwilę przedstawię, jest *Słownik wiedzy tajemnej* Jacques’a Collina de Plancy’ego, który ze względu na swój encyklopedyczny charakter gromadzi najważniejsze informacje<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Por. R. Kieckhefer, dz. cyt., s. 134.

<sup>22</sup> J. Zagożdżon, *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002, s. 95.

<sup>23</sup> Por. S. Oświęcimski, dz. cyt., s. 83–84.

<sup>24</sup> É. Lévi, *The History of Magic. Including a Clear and Precise Exposition of Its Procedure, Its Rites and Its Mysteries*, London 1922, p. 151. „[Kartomancja – M.R.] domaga się odpowiedniego medium”.

<sup>25</sup> Pragnąc uniknąć nagromadzenia przypisów, informację o stronie ze *Słownika* Plancy’ego podawał będę w nawiasie kwadratowym za wydaniem: J.C. de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, Warszawa–Kraków 1993. Inne źródła pozostawię w przypisach dolnych.

Człowiek, traktowany jako przedmiot wróżenia, dostarcza kilku sposobów przepowiadania przyszłości – najwięcej wiąże się z odczytywaniem znaków z narządów i części ciała, tak więc jedną z najpopularniejszych technik jest oczywiście fizjognomika [65-72], czyli rozpoznawanie przyszłości z kształtu i budowy twarzy, podrzędna wobec tej techniki jest metoposkopia [120], czyli wróżenie z czoła oraz frenologia, analizująca kształt czaszki<sup>26</sup>. Drugą popularną techniką jest chiromancja – polegająca na odczytywaniu przyszłości z dłoni [30-31]. Ten sposób ma również wersję wyspecjalizowaną – onychomancję, wróżenie z paznokci [133]. Kolejna metoda odwołuje się do przysłowia „Być w czepku urodzonym”, ponieważ amniomancja za przedmiot badania obiera błonę otaczającą głowę noworodka [13]. Omfalomancja skupia się na pępku [132], a podomancja na stopach<sup>27</sup>. Dwie następne techniki, czyli antropomancja oraz palmoskopia, badają ludzkie organy oraz wnętrze, najchętniej składanych w ofierze dzieci, na podobieństwo etruskich haruspicii [15-16, 139], przy wykorzystaniu zwierząt. Jedynym rodzajem, który bada zachowanie człowieka, jest geloskopia – wróżenie ze śmiechu osoby poddanej wpływowi narkotycznych oparów [75].

Nawiązując do wcześniej wspomnianych technik badania wnętrze – techniki te wyspecjalizowały się, badając trzewia zwierząt. Uczni w ichtiomancji spekulują nad ościami i pęcherzami ryb [83]. Badając wątrobę, wykorzystuje się zasady hepatoskopii, zaś kości łopatkowe zwierząt ofiarnych to przedmiot wróżenia skapulomancji<sup>28</sup>. Najbardziej niecodzienny sposób to kefalomancja – przewidywanie przyszłości z gotowanej głowy osła [96].

Osobną dziedzinę stanowią próby oceny zachowania zwierząt. Czasem samo napotkanie jakiegoś można było poczytywać za wróżbę – takie ujęcie to apantomancja<sup>29</sup>, a jej przejawem może być szalenie popularny w Polsce przesąd, który dotyczy napotkania na swojej drodze czarnego kota. Za predysponowane do odkrywania przyszłości uznaje się gatunki zwierząt o mediacyjnym i apotropaicznym charakterze, jak na przykład węże, których ruch w naczyniach napełnionych wodą badają ofiomanci<sup>30</sup> lub szczury czy myszy, których żarłoczność i piski analizują praktycy miomancji [123]. Jeżeli chodzi o zwierzęta oswojone, korzystano z pomocy psów, które utrzymywano przy świątyniach, a w razie potrzeby analizowano ich szczekanie w ramach techniki zwanej ololigomancją [132]. Wśród Celtów popularna była metoda, do której wykorzystywano hodowane w świętych gajach szare konie, otóż hippomancja [80] opierała się na bardzo prostej metodzie – zadawano pytanie i obserwowano, z której nogi koń ruszy, przy czym dobrym prognostykiem była noga prawa; dodatkowo zwracano uwagę na końskie rzenie. Ostatnią metodą, najbardziej popularną, była ornitomancja, czyli przewidywanie przyszłości z lotu i zachowania pta-

<sup>26</sup> Zob. R.E. Guiley, dz. cyt., s. 28.

<sup>27</sup> Zob. R.H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, London 1959, s. 139.

<sup>28</sup> Por. K. Moszyński, dz. cyt., s. 405-407.

<sup>29</sup> Zob. R.E. Guiley, dz. cyt., s. 27.

<sup>30</sup> Zob. M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 151-153.

ków, którym zajmowali się augurowie. Ogrom szczegółów, jak podaje Robert M. Place, był istotny przy odczytywaniu przyszłości:

Wszyscy augurowie musieli być przygotowani do rozpoznawania znaczenia różnych gatunków dzikich ptaków, dźwięków jakie wydawały, wzorów ich lotu, nawyków żywieniowych, ale przede wszystkim musieli zwracać uwagę, czy przybyły one do Auguraculum od lewej strony (co określa się łacińskim terinem *sinister*) czy od prawej (po łacinie *dexter*)<sup>31</sup>.

Wyspecjalizowanym wariantem tego sposobu jest alektromancja – wieszczenie z zachowania kogutów, które polegało na rozrysowaniu koła z podziałem na 24 części, z których każda otrzymywała jedną literę alfabetu oraz ziarno zboża. Następnie specjalnie trenowany kogut wydziobywał zboże, a kolejność wskazanych pól z literami odsłaniała enigmatyczne hasło [11-12]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na metodę wróżbiarską plemienia Azande – kurze podaje się truciznę, następnie obserwuje się jej reakcje na szkodliwy środek<sup>32</sup>.

W przypadku roślin i produktów spożywczych istnieją dwie podgrupy. Pierwsza skupia się na roślinach – techniki te noszą zbiorczą nazwę botanomancji<sup>33</sup>. Dendromancja bada szelest listowia drzew, filiodomancja to technika nasłuchiwanie liści róży [65]. Odmianą technologię stanowiła sykomancja – na liściu figowca wypisywano nurtujący problem, następnie obserwowano, czy liść usycha. Jeżeli tak się działo, spodziewać się można było niepomyślnego obrotu spraw [173]. Swe wróżebne właściwości wykazywał również laur – podczas spalania go obserwowano ogień i dym – a technika ta nosi nazwę dafnomancji [44].

Jeżeli chodzi o rośliny spożywane, Plancy podaje następujące metody: kromniomancja, czyli wróżenie z cebul, których kiełkowanie lub niekiełkowanie świadczyło o przyszłości sprzyjającej lub nie [103]. Następną techniką to aleuromancja, obierająca za przedmiot przewidywania mąkę [12]. Metoda ta polega na wysypywaniu pewnej ilości produktu do naczynia, manipulowaniu nim i późniejszym odczytywaniu widocznych symboli. Na podobnym koncepcie opiera się tasenografia – metoda wróżenia z fusów kawy czy herbaty. Inne produkty spożywcze służące do wróżenia to w przypadku oinomancji – wino [131], alfitomancji – chleb [12], halomancji – sól wrzucana do ognia<sup>34</sup> oraz wykorzystywane przez owomantów jajka [135].

Niewątpliwie najliczniejsza z grup obiektów, służących człowiekowi w dywinacji, to przedmioty codziennego użytku. Podział ten chciałbym zacząć od najpopularniejszej dziedziny – kartomancji, wróżenia z kart [93], znanej zwłaszcza dzięki wróżbiarstwu tarotowemu oraz kubomancji lub inaczej astragalomancji, czyli wróżenia z kości do gry

<sup>31</sup> R.M. Place, *Astrology and Divination*, New York 2008, p. 48.

<sup>32</sup> Por. E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, Warszawa 2008, s. 118.

<sup>33</sup> Zob. R.H. Robbins, dz. cyt., s. 139.

<sup>34</sup> Zob. R.E. Guiley, dz. cyt., s. 28.

[106, 17]. Kolejna podgrupa dotyczy broni: aksynomancja to metoda wykorzystująca obracającą się siekierę lub topór [11], raddomancja, w której posługiwano się kijami lub różdżkami [152], belomancja to wróżenie ze strzał, polegające na wystrzeliwaniu wraz ze strzałami odpowiedzi na zadane pytania, ta, której udało się dolecieć najdalej uznawana była za znaczącą [25]. Następny podział odnosi się do przedmiotów luksusowych – perły miały zastosowanie w margaritomancji [119], pierścienie w daktylomancji [45], a kryształy w kryształomancji, której pochodną jest popularne dzisiaj wróżenie z kryształowej kuli lub lustra [104]. Inne przedmioty, które trudniej uporządkować, to świece (sposób palenia się knota badano w lychnomancji) [113], a wosk jako prognostyk przyszłości i rozlewany na wodzie to ceromancja [30]). Klucz, wykorzystywany chociażby w rodzimych wróżbach andrzejkowych, to przedmiot metody zwanej kleidomancją [97], zwierciadło natomiast służyło w kataptromancji [96], a sita lub przetaki w koskinomancji [101]. Dym obserwowano w kapnomancji<sup>35</sup>, a wyspecjalizowaną techniką była libanomancja – analiza dymu kadzidła [109]. Kształt, kolor i ruchy światła lamp natomiast badali lampadomanci [107].

W przypadku szóstej, wąskiej dziedziny przedmiotów, materią wróżenia są cyfry oraz alfabet. Naturalnie, na myśl nasuwa się numerologia, arytmancja, gematria<sup>36</sup>. Następną techniką skupia się imionach własnych – onomancja [132]. Najciekawsze i najłatwiejsze sposoby wróżenia z tej grupy to wróżenie z książek, polegające na otwieraniu ich i odczytywaniu przypadkowego fragmentu, który następnie interpretowano w określonym kontekście – podobne zabiegi Richard Kieckhefer określa mianem „doświadczalnych”, zwracając uwagę na czynny udział wróżącego<sup>37</sup>. Wykorzystując dzieła poetyckie, stosowano rapsodomancję [152], której węższą specjalizacją jest stoikomancja, czyli wróżenie z dzieł Homera i Wergiliusza [172]. Wraz z nadejściem chrześcijaństwa doszło do błuźnierczego zastosowania w dywinacji świętej księgi tej religii, czyniono to w metodzie zwanej bibliomancją [28].

Wróżenie z emanacji sił przyrody dotyczy głównie żywiołów. Powietrze pomaga technikom określanym mianem aeromancji lub chaomancji [10, 30]. Woda służy hydromantom oraz lekanomantom [83, 108]. W przypadku pegomancji wrzuca się do wody kamienie, a obserwacja ich zachowania staje się podstawą rozpoznania przyszłości [140]. Same kamienie służą za przedmiot dywinacji litomantom [111]. Ogień natomiast wykorzystuje się w piromancji, gdy obserwuje się jakość płomienia [144] oraz w kozinomancji, gdy w ogniu spala się różne materiały [103].

W odniesieniu do zjawisk atmosferycznych najważniejszą metodą wróżenia jest z pewnością ceronoskopia, której amatorzy badali pioruny [30]. Najbardziej rozbudowaną techniką w tej podgrupie jest oczywiście astrologia (w wąskim znaczeniu), czyli badanie zależności między ciałami niebieskimi – przy założeniach powszechnej sympatii i antypatii – oraz badanie ich oddziaływania na życie człowieka [18-20].

<sup>35</sup> Zob. R.H. Robbins, dz. cyt., s. 139.

<sup>36</sup> Zob. F. Dornseiff, *Alfabet w mityce i magii*, Warszawa 2001, s. 150-188.

<sup>37</sup> Por. R. Kieckhefer, dz. cyt., s. 137.



Ostatnia grupa to zbiór technik, które określiłem mianem „demonicznych”. W przypadku tych metod wróżbita posługuje się wiedzą otrzymaną od duchów i demonów, które przywołuje w okultystycznych rytuałach. Psychomancja to dziedzina manticzna opierająca się na informacjach otrzymanych od duchów [151]. Demonomancja korzysta z porad demonów [45]. Ostatnia metoda, o jednej z najdłuższych tradycji – pojawiająca się również w Biblii w historii czarownicy z Endor – to nekromancja, w której wieszcz lub czarownik przywołuje zmarłych [126-127].

Wróżbiarstwo było i jest wynikiem ludzkiej chęci poznania tego, co ukryte. By sobie pomóc, różne ludy opracowywały techniki, które rzekomo pozwalały na osiągnięcie enigmatycznej wiedzy o przyszłości. Wśród licznych metod tylko kilka przetrwało do współczesności, można je poznać w szczątkowych opisach.

## Bibliografia

- Ajschylos, Prometeusz skowany, Wrocław 2004.
- Berlinski D., O astrologii i sztuce przepowiadania, Kraków 2005.
- Bugaj R., Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
- Cicero Marcus Tullius., O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu, Kraków 1960.
- Dornseiff F., Alfabet w mistyce i magii, Warszawa 2001.
- Evans-Pritchard E.E., Czary, wyrocznie i magia u Azande, Warszawa 2008.
- Frazer J. G., Złota gałąź. Studia z magii i religii, Warszawa 1962.
- Guiley R.E., The Encyclopedia of Magic and Alchemy, New York 2008.
- Kieckhefer R., Magia w średniowieczu, Kraków 2001.
- Kowalewska D., Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia, Toruń 2009.
- Lévi É., The History of Magic. Including a Clear and Precise Exposition of Its Procedure, Its Rites and Its Mysteries, London 1922.
- Lombardi P., Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny, Warszawa 2004.
- Moszyński K., Kultura ludowa Słowian, cz. 2, Kraków 1934.
- Oświęcimski S., Zeus daje tylko znak. Starożytne wróżbiarstwo greckie, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989.
- Place R. M., Astrology and Divination, New York 2008.
- Plancy J. C. de, Słownik wiedzy tajemnej, Warszawa–Kraków 1993.
- Popko M., Magia i wróżbiarstwo u Hetytów, Warszawa 1982.
- Robbins R. H., The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology, London 1959.
- Słownik Języka Polskiego PWN. [online] <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wr%C3%B3zbiarstwo> [dostęp: 28.06.2012].
- Tiryakian E., Toward the Sociology of Esoteric Culture, „American Journal of Sociology” 1972, t. LXXVIII. Cyt. za: E. Mircea, Okultyzm, czary, mody kulturalne, Warszawa 2004.
- Wierciński A., Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Kraków 1994.
- Zagożdżon J., Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej, Opole 2002.

### **Divination. The subjective scope and objective classification of the methods of fortune-telling**

The author makes an attempt to synthesise information about divination. The first part is devoted to the problems concerning the characteristics of the divination phenomenon, and, further, the reader is presented with subjective scope. In the second part, the author focuses on the classification of divination methods in relation to the subject, the reader is presented with two main categories of divination – natural and artificial – and their examples. About 80 methods of divination are described in total.



## Niewidzialne promieniowanie – rzecz o związku radiestezji z okultyzmem, New Age i ezoteryzmem

Pierwsze ślady praktykowania tzw. radiestezji pochodzą z dalekich Chin i sięgają podań sprzed czterech tysięcy lat. Chińczycy za pomocą odpowiednich przyrządów (np. kompas *lo-pan*, tabliczka *pa-kua*) i przy użyciu ezoteryczno-magicznej wiedzy wznosili swoje wioski i budowali miejsca kultu, które uwzględniały energetyczny porządek świata. Opanowanie sił natury miało ich chronić przed wpływem negatywnych oddziaływań mrocznego świata duchów (np. ochrona przed złymi mocami *shen* i *kuen*). Odpowiednie usytuowanie domostw i obiektów codziennego użytku zapewniało im łaskę bogów i przychylność sił natury. Dla zabezpieczenia się przed złymi energiami Chińczycy kładli pod swoje łóżka stare monety, obręcze z miedzi i srebra, gałęzie brzozy itp. Dzięki znajomości zasad *feng-shui* (wiatr i woda) organizowano życie codzienne, chroniąc się przed *Żyłami Smoka* oraz przed *demonami głębin*, jak nazywano wówczas współczesne żyły wodne<sup>1</sup>.

Radiestezją zajmowano się również w Asyrii oraz Grecji, z której pochodzi *kaduceusz*, będący symbolem wszystkich lekarzy. Rzymski pisarz Pliniusz twierdził, że według mitologii rzymskiej różdżka leśzczynowa była własnością boga Eskulapa, odpowiedzialnego za sprawę medycyny. Różdżka *virgula divina*, odpowiedzialna za rozsądzanie ludzkich sporów, była atrybutem boga Merkurego. W średniowieczu radiestezja kojarzona była z okultyzmem i czarną magią. W wieku XIX zjawiska radiestezyjne zaczęto łączyć ze świeżo odkrytym prądem elektrycznym. Stworzywszy teorię przyciągania i odpychania elektrycznego, stopniowo zaczęto rugować okultystyczne podłoże wahadlarstwa. Wiek XX, pomimo nasilonych wysiłków propagatorów idei wahadlarskich (liczne sympozja i konferencje, olbrzymia ilość wydanych książek), przynosi całkowitą krytykę praktyk radiestezyjnych. Ostatecznie radiestezja uznana zostaje przez środowiska naukowe za pseudonaukę, niemającą żadnych podstaw w fizyce, chemii, hydrobiologii czy geologii<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Winczewski, *Radiestezja dla każdego*, Białystok 2004, s. 20-21.

<sup>2</sup> M. Gajewski, *Rozdroża radiestezji*, „Sekty i Fakty. Kwartalnik informacyjno-profilaktyczny” nr 8(4/2000), s. 38.

## 1. Ezoteryczny i okultystyczny kontekst radiestezji

Radiestezja w swym wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym wpisuje się w szeroki nurt myślenia ezoterycznego i New Age. Ezoteryzm jako współczesne zjawisko masowe – jak zauważa badacz fenomenu Bernhard Grom w książce *Ezoteryzm nowa nadzieja?* – pomimo że osiągnął już swoje apogeum i nie rodzi właściwie nowych idei, jest jednak wciąż „nieprzerwanie istotnym składnikiem oferty epoki ponowoczesnej w dziedzinie dotyczącej światopoglądu i metod mających służyć człowiekowi pomocą w rozwiązywaniu najrozmaitszych życiowych problemów”<sup>3</sup>.

Radiestezja w swym teoretycznym wymiarze odwołuje się do rozmaitych ezoteryczno-okultystycznych tradycji różnych kultur, które na przestrzeni ostatnich tysiącleci zrodziły liczne magiczno-okultystyczne idee współoddziaływania człowieka z przyrodą. Współcześnie radiestezję usiłuje się tłumaczyć językiem pozytywistycznego racjonalizmu przy równoczesnym dystansowaniu się do scjentystycznej logiki myślenia, która wyklucza zabobon na rzecz racjonalnego umysłu.

Analiza literatury zwolenników radiestezji ukazuje olbrzymi chaos, zarówno co do teorii, jak i zasad praktyki. Analiza przedstawianych koncepcji przez poszczególnych teoretyków i praktyków radiestezji ukazuje brak ostatecznych granic tego, czym jest i jaka jest radiestezja. Wychylenie wahadła i ruch różdżki powodowany może być najrozmaitszymi siłami, które tłumaczyć można na rozmaite sposoby. Nie istnieje więc jedna radiestezja, ale wiele radiestezji. Obok klasycznych definicji radiestezji, mówiących, że jest ona nauką i praktyką poszukiwania wody, znajdujemy ogólne jej określenia w stylu „Radiestezja należy do zjawisk powiązanych z subtelnymi energiami naszego umysłu. By osiągnąć w niej wyniki, należy włożyć pracę w doskonalenie umysłu i ducha”<sup>4</sup>.

Radiestezja na różne sposoby odnosi się do ezoteryczno-magicznych koncepcji myślenia w kategoriach ruchu New Age. Na ścisły związek idei radiestezji z ideologią New Age wskazuje badaczka zjawiska Dorota Hall w książce *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*<sup>5</sup>. O związkach radiestezji z okultyzmem pisze również Aleksander Posacki SJ, który stwierdza: „Różdżkarz jako medium otwiera się więc na pewne siły nieznanego pochodzenia, które można nazwać siłami okultystycznymi (occultus – nieznanne), nawet jeśli różdżkarz nazwie te siły «siłami kosmicznymi» twierdząc, iż nie jest przez nie manipulowany”<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że wbrew zapewnieniom niektórych, w większości przypadków (a może i zawsze) różdżkarz w swej praktyce nie potrafi określić z całą pewnością natury sił, do których się odwołuje, nie może również wykluczyć, iż siły, z którymi pracuje, nie

<sup>3</sup> B. Grom, *Ezoteryzm nowa nadzieja?*, Kraków 2006, s. 7.

<sup>4</sup> Por. <http://www.umysl.pl/systemy/92.php> (15.05.2012).

<sup>5</sup> D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007.

<sup>6</sup> A. Posacki, *Ideologia różdżkarstwa*, „Nie z tej Ziemi” 12(1998).

mają charakteru osobowego i w związku z tym nie jest przez nie manipulowany. Celem wykluczenia elementu spirytystyczno-demonicznego, radiesteci przyjmują optymistycznie interpretowany światopogląd okultystyczny czy magiczny. Arbitralnie zakładają pozytywny schemat współpracy z nierozpoznanymi do końca energiami czy duchami.

Jacques Verlinde, mówiąc o niebezpieczeństwie praktykowania radiestezji, łączy ją z mediumizmem, który jest częścią okultyzmu. Stwierdza on: „Jeśli chodzi o radiestezję, to opiera się ona na wrażliwości typu mediumicznego, nastawionej na pewne energie naturalne, promieniowane przez różne osoby, rośliny. Magnetyzm natomiast jest próbą skierowania energii wydobywającej się z naszego ciała w stronę osoby, którą rzekomo mamy wyleczyć. Może to wielu zaskoczyć, lecz radiestezję i magnetyzm należy zaliczyć do praktyk okultystycznych, albo – inaczej rzecz ujmując – do białej magii”<sup>7</sup>.

Amerykańscy badacze okultyzmu Josh McDowell i Don Stewart radiestezję ukazują w kontekście praktyk z pogranicza nauki i okultyzmu (wróżenie). Zdaniem autorów, radiestezja jest sprzeczna z wiarą i zdrowym rozsądkiem. W swojej opinii podważają skuteczność radiestezji w poszukiwaniu wody, powołując się na eksperyment, w którym pięćdziesięciu ośmiu różdżkarzy uczestniczyło w próbach mających za cel ustalenie ich zdolności<sup>8</sup>.

Wyraźną krytykę radiestezji znajdujemy również w książce ks. prof. Andrzeja Zwolińskiego, który stwierdza: „Posługiwanie się różdżką może pozornie nie przynosić radiestecie żadnych negatywnych skutków. Mogą one jednak pozostawać ukryte, i ujawnić się dopiero w późnej starości lub w chwili wielkiej tragedii życiowej” lub w innym miejscu „Nauka nie znajduje przekonujących dowodów na istnienie w świecie przyrody promieniowania zdolnego poruszać różdżki i wahadełka”<sup>9</sup>.

O ścisłych powiązaniach radiestezji z praktyką okultyzmu i spirytyzmu dowiadujemy się także od samych radiestetów. Dobrym tego przykładem są z pewnością rozważania Tag i Judith Powell nad możliwością przekraczania czasoprzestrzeni zawarte w książce *Wahadło. Narzędzie podświadomości*, gdzie czytamy: „Możemy cofnąć się w przeszłość i ustalić, kiedy miało miejsce określone wydarzenie, lub wybiec w przyszłość i zobaczyć, kiedy coś innego się wydarzy [...] kiedy zaczęły się nasze własne alergie, kiedy powstały negatywne, ograniczające nas przekonania, a także kiedy miało miejsce nasze poprzednie wcielenie. Wahadełko zaprowadzi nas także w przyszłość – w ten jej obszar, który nas interesuje. Zaufajmy odpowiedziom. Możemy np. ustalić, którego dnia, miesiąca i roku (zapytajmy także o dekadę i stulecie) powinniśmy zmienić zawód, przeprowadzić się do nowego domu, wyjechać do innego kraju, a – być może – na inną planetę!”<sup>10</sup>. Przytoczony opis niczym nieograniczonych możliwości radiestezji wyraźnie wskazuje, że praktyka ta

<sup>7</sup> J. Verlinde w: <http://www.egzorczyzny.katolik.pl/zagrozenia/okultyzm-i-spirytyzm> (16.04.2012), J. Verlinde, *Bóg wyrwał mnie z ciemności: Okultyzm a chrześcijaństwo*, Warszawa 1998.

<sup>8</sup> J. McDowell, D. Stewart, *Okultyzm*, Lublin 1995.

<sup>9</sup> A. Zwoliński, *Radiestezja, skąd ta energia?*, Kraków 1994.

<sup>10</sup> T.J. Powell, *Wahadełko. Narzędzie podświadomości*, Warszawa 1997, s. 112.

nie ogranicza się do poszukiwania wodnych żył czy innych bliżej nieokreślonych patologicznych promieniowań ziemskich czy kosmicznych.

Radiesteci, wychodząc od najprostszych koncepcji promieniowania żył wodnych, przechodzą śmiało do koncepcji zaczerpniętych ze współczesnej myśli New Age. Myślenie intuicyjne, holistyczna antropologia, deifikacja umysłu ludzkiego czy monistyczna wizja wszechświata to sztandarowe hasła wyzwolonych radiestetów spod znaku ery wodnika.

O powiązaniu radiestezji z myśleniem intuicyjnym i koncepcją wykorzystania okultyistycznych zdolności prawej półkuli mózgowej piszą Tag i Judith Powell: „Na czym polega radiestezja? Polega na użyciu narzędzi fizycznych ułatwiających wykorzystanie informacji pochodzącej z intuicji czy też z prawej półkuli mózgu – do uzyskania odpowiedzi niedostępnych zmysłem fizycznym – podporządkowanym prawej półkuli. Jest to więc posługiwanie się fizycznym narzędziem dla wzmocnienia i uściślenia doznań intuicyjnych”<sup>11</sup>.

Poszukiwanie żył wodnych przez radiestetów stanowi dla nich jedynie dobry punkt wyjścia dla ich praktyki. D. Semelle w książce zatytułowanej *Geobiologia a zdrowie* wyjaśnia: „Żyła wodna działa osłabiająco na ciało fizyczne, ale sprzyja rozwojowi ciała eterycznego, co odpowiada w religii terminowi «wzniesienie duszy»”<sup>12</sup>. Forsując swoje myślenie w duchu ery wodnika, w innym miejscu D. Semelle elokwentnie toruje wizję konieczności powrotu człowieka do stanu harmonii z naturą oraz potrzebę wprowadzenia równowagi pomiędzy elementem racjonalnym i intuicyjnym. Idea uwolnienia prawej półkuli mózgowej celem wyzwolenia myślenia intuicyjnego unifikuje najnowsze koncepcje spod szyldu „radiestezja” z rozwijanymi już od lat ideami New Age. Czytamy: „Człowiek jest najwrażliwszym instrumentem, uśpił jednak swoją wrażliwość, by dać pierwszeństwo postawie racjonalnej i wyrozumowanej. Każdy z nas powinien mieć swoją osobistą «świątynię» w domu czy w niedalekim sąsiedztwie, gdzie mógłby się naładować energią i dobrze poczuć. Wykorzystajmy swoją intuicję, aby określić miejsca dla nas dobre i złe, i starajmy się unikać tych ostatnich [...] życie, które prowadzimy w naszym materialistycznie i racjonalistycznie nastawionym społeczeństwie, nie jest pełne harmonii. Aby odnaleźć równowagę, pozwólmy od czasu do czasu popracować naszej prawej półkuli mózgowej, tej odpowiedzialnej za intuicję i wyobraźnię”<sup>13</sup>. Panenergetyczny obraz świata i człowieka wyłania się w sposób niezwykle wyrazisty z innego fragmentu książki, w którym autor opisuje śmierć człowieka: „Energia istnieje na siedmiu poziomach, z których zaledwie dwa czy trzy wyczuwamy naszymi słabo rozwiniętymi zmysłami. [...] Pierwszy poziom tej energii jest materią, czyli bardzo zagęszczoną energią. Każdy poziom znajduje się na różnej częstotliwości fal, tak jak stacje radiowe. W momencie śmierci zagęszczona energia oddziela się od innych poziomów i stapia z zagęszczoną energią ziemi; z tą chwilą przestaje być już «ożywiona». Wbrew temu, co się powszechnie sądzi, dusza nie wlatuje, ale pozostaje cały czas w paśmie wysokich częstotliwości, tam, gdzie przebywa zawsze. Każdy poziom zachowuje nieprzerwanie swoją

<sup>11</sup> Tamże, s. 14.

<sup>12</sup> D. Semelle, *Geobiologia a zdrowie*, Warszawa 1999, s. 41.

<sup>13</sup> Tamże, s. 124.

pierwotną częstotliwość. [...] Kiedy osiągamy poziom najwyższy, stajemy się «Bogiem». Jest to wyłącznie przeobrażenie duszy i nic poza tym»<sup>14</sup>.

Zaawansowana radiestezja odważnie zawłaszcza coraz to nowe obszary ludzkiej aktywności. I tak mówimy już nie tylko o szukaniu cieków wodnych, ale o radiestezji medycznej, duchowej czy radiestezji ezoteryczno-okultystycznej. Jako praktyka radiestezja odważnie małpuje religię, choć oficjalnie się od tego typu praktyk dystansuje. Znajdujemy więc w ofercie radiestetów różnego rodzaju propozycje spod znaku New Age. Łącząc idee stare z nowymi, radiesteci stworzyli (choć temu zaprzeczają) quasi-religijną filozofię czy wręcz quasi-religię.

## 2. Pytanie pierwsze: czym jest radiestezja?

Radiestezja wykracza daleko poza ramy tradycyjnej nauki. W metodzie naukowej potrafimy obliczyć granice błędu, w przypadku radiestezji tej granicy nie znamy, a jej ustalenie jest właściwie niemożliwe. Na różne sposoby radiesteci usiłują uwiarygodnić naukowość radiestezji, odwołując się do wybranych koncepcji i teorii zaczerpniętych z różnych nauk szczegółowych. Posługują się takimi terminami, jak: „badanie radiestezyjne”, „diagnozowanie radiestezyjne”, „pomiar radiestezyjny” itp., sprawiają wrażenie, że radiestezja to nauka taka sama, jak fizyka, geologia czy matematyka. Analiza zarówno założeń teoretycznych, jak i praktyki radiestezyjnej z perspektywy nauk przyrodniczych obala jednak wszelką naukowość radiestezji.

Niefalsyfikowalność i nienaukowość radiestezji potwierdzają przeprowadzone eksperymenty z udziałem jej praktyków. Pomijając drobne „prywatne” eksperymenty, mające za zadanie uwiarygodnić praktykę, napotykam na poważne badania, które nie pozostawiają złudzeń co do nieskuteczności radiestezji.

W książce zatytułowanej *Radiestezja w domu i na działce* wydanej przez Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Czesław Spychalski przekonuje czytelnika, że najbardziej fascynującym działem radiestezji „jest teleradiestezja. Obejmuje ona poszukiwania w przestrzeni i w czasie”<sup>15</sup>, co pozwala czytelnikowi wnioskować, że możliwości radiestezji wykraczają daleko poza tytułową działkę i ogród. Inny radiesteta, Gilbert Le Cossec, dowodzi natomiast w książce zatytułowanej *Podręcznik radiestezji praktycznej*, że „Radiestezja jest czymś więcej niż nauką czy techniką: jest metodą pozwalającą osiągnąć rozwój duchowy”<sup>16</sup>.

W pewnym uproszczeniu można radiestezję scharakteryzować jako odczuwanie przez radiestezyjnie wrażliwe osoby różnych niekorzystnych promieniowań pochodzących z żył

<sup>14</sup> Tamże, s. 82-83.

<sup>15</sup> C. Spychalski, *Radiestezja w domu i na działce*, Poznań 1986, s. 9.

<sup>16</sup> G. LeCossec, *Podręcznik radiestezji praktycznej*, Warszawa 2008, s. 18.

wodnych, koloru, kształtu itp. Zadaniem radiestety jest wykrycie i zneutralizowanie odwoływania.

Radiestezja wykracza więc poza „tu i teraz”, przekracza prawa fizyki i logicznego myślenia. W przypadku radiestezji mentalnej, radiesteci zamieniają się w poszukiwaczy zaginionych osób, diagnozują choroby itp. Z tej perspektywy radiestezja stanowi swoistą formę magii i okultyzmu. Promieniowanie cieków wodnych przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, skoro radiesteta potrafi przemieszczać się w przestrzeni i czasie. Odwoływanie się przez radiestetów do wyższej Jaźni, Super umysłu, duchów i bliżej niezidentyfikowanych istot astralnych klasyfikuje radiestezję do grupy praktyk spirytystycznych. Z tej perspektywy radiesteta postrzegać można jako praktyka okultyzmu i medium spirytystyczne.

Wielu adeptów radiestezji praktykuje własne jej odmiany i w sposób dowolny aplikuje swoim klientom. Pewien radiesteta reklamuje swoje usługi, proponując przy okazji ekspertyz radiestezyjnych zabiegi bioenergetyczne, feng shui, a także „Świadome cofanie w przeszłość”, które jest zdaniem radiestety jego „własną nową metodą pomocy w wyzdrowieniu i uwolnieniu się od wielu negatywnych programów niszczących zdrowie i życie. Jest psychoenergoterapią, procesem świadomego samopoznania (bez hipnozy), świadomym widzeniem obrazów, słyszeniem i odczuwaniem swojej przeszłości. Jest procesem świadomego samopoznania i pozwala na uwolnienie się od wielu negatywnych «programów», od blokad i ograniczeń rozwoju życia z zapisu w swojej pamięci. Jest wskazana przy stresie, lękach, strachu, nerwicach, depresji, kompleksach, tremie, pechu i chorobach. Wzmacnia także wiarę w swoją siłę życia, otwiera na sukces”<sup>17</sup>.

Radiestezja wpisuje się, jak widać z powyższego przykładu, w ezoteryczno-okultystyczny światopogląd New Age. Jest ona integralną częścią psychotroniki, która zawiera w sobie takie „dziedziny”, jak: bioenergoterapia, akupunktura, akupresura, apiterapia, piramidologia, muzykoterapia, chromoterapia, energetoterapia, relaksacja itp.

Warto zaznaczyć, że Polska jest jednym z nielicznych krajów Europy, którym udało się wpisać radiestezję na listę zawodów rzemieślniczych. W związku z tym całkiem legalnie na terenie naszego kraju działa (przynajmniej obecnie) kilkadziesiąt stowarzyszeń radiestezyjnych, w których „zawodowi radiesteci” oferują swoje niczym nieograniczone usługi.

Z uchwalonego przez Polski Cech Radiestetów Kodeksu Etyki Radiestety dowiadujemy się, że do najważniejszych zadań radiestety należą:

- posługiwanie się swoją wiedzą i umiejętnościami w celu przywrócenia równowagi energetycznej organizmów żywych oraz określania i likwidowania szkodliwych wpływów otaczającego świata;
- lokalizacja zasobów naturalnych za pomocą wykrywania zmian energetycznych otaczającego świata;
- oraz że najwyższym nakazem etycznym dla radiestety jest dobro człowieka<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> <http://www.radiestezja.pl/swiadome-cofanie-w-przeszlosc>

<sup>18</sup> Kodeks Etyki Radiestety Polskiego Cechu Radiestetów uchwalony na Walnym Zgromadzeniu w dniu 5 lipca 2004 roku, art. 2.

Zwolennicy radiestezji przekonują, że może być ona pomocna człowiekowi we wszystkich dziedzinach życia i zachęcają do korzystania (oczywiście odpłatnie) z ich pomocy.

### 3. Rozwój organizacyjny w Polsce

W Polsce pierwszą organizacją zajmującą się radiestezją była Sekcja Radiestezji przy Stowarzyszeniu Wynalazców Polskich, powołana do istnienia w roku 1957 z inicjatywy różdżkarza, ks. Jana Podbielskiego oraz hrabiego Mościckiego. W okresie międzywojennym, po nieudanej próbie stworzenia ogólnopolskiej organizacji radiestezyjnej, poszczególni jej zwolennicy działalność swoją prowadzili skupieni wokół ezoteryczno-okultystycznych stowarzyszeń propagujących wiedzę alternatywną. Do najbardziej znanych należały: Towarzystwo Psychofizyczne, Teozofowie, Polskie Towarzystwo Badań Psychiczych, Towarzystwo Parapsychiczne, Polskie Towarzystwo Metapsychiczne i inne.

W okresie powojennym radiestezja polska nie cieszy się zbyt dużym zainteresowaniem. Radiesteci działają na własną rękę. Dopiero w latach sześćdziesiątych zaczynają się tworzyć pierwsze zgrupowania ludzi zainteresowanych praktykowaniem radiestezji. Lata 60. i 70. to okres zmiennego rozwoju radiestezji na terenie Polski. Sytuacja zmienia się po roku 1970, kiedy to powstają różne organizacje radiestezyjne, wśród których znajdujemy na Śląsku Opolskim grupę radiestetów zorganizowaną z inicjatywy ks. Jana F. Twardzickiego. W roku 1971 powołane zostało do istnienia Wielkopolskie Stowarzyszenie Różdżkarzy w Poznaniu. W 1972 roku za przyczyną radiestetów Tadeusza Kozarowa i Pawła Spojdy powstaje w Oleśnie Klub Różdżkarzy. Kolejnymi organizacjami radiestezyjnymi są: stowarzyszenia radiestetów w Opolu, Warszawie, Gdańsku i Lublinie. W latach 80. i 90. najważniejszymi ośrodkami polskiej radiestezji są Warszawa i Poznań.

Obecnie na terenie Polski działa ponad 30 różnych instytucji zajmujących się tymi zagadnieniami. Wydaje się kilka almanachów radiestezyjnych oraz coraz to nowe książki i opracowania. Lata 90. dla radiestezji to czas stagnacji i wielkiego sceptycyzmu do postulatów i praktyk propagatorów radiestezji. W 1995 roku na zlecenie Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych przygotowano charakterystykę takich „zawodów”, jak m.in.: psychotronika, astrologia czy biotronika. Od kwietnia tegoż roku powyższe „zawody” umieszczono na oficjalnej liście uprawianych w Polsce zawodów, opublikowanej w dokumentach Ministerstwa Pracy. W rok później Katowicki Sąd Rejonowy wpisał do rejestru Krajowy Cech Radiestetów i Bioenergoterapeutów z siedzibą w Raciborzu, nadając mu w ten sposób osobowość prawną<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> M. Gajewski, *Rozdroża radiestezji*, s. 39.



#### 4. Wahadła i różdżki, czyli główne narzędzia radiestezyjne

Wahadła i różdżki są podstawowym sprzętem biofizycznym radiestety. Ich budowa jest bardzo prosta, nie ma żadnych ustalonych przepisów odnośnie do ich konstrukcji. Przyrządy te (wahadła i różdżki) przybierają rozmaite kształty. Wszystko zależy od twórczości radiestety. Za wahadło może posłużyć torebka herbaty ekspresowej albo zużyty bezpiecznik elektryczny zawieszony na czarnej nitce. Do najczęściej stosowanych i opisywanych wahadeł należą: naturalne drewniane, „na świadka”, z fikcyjnym stożkiem, detektor podczerwieni/ultrafioletu, egipskie „Karnak”, egipskie „Ozyrys”, egipskie „Izis”, „z pamięcią”, „z akumulatorkiem”, „z akumulatorkiem” i wkładem odpowiedniej substancji, uniwersalne.

Z samych nazw popularnych wahadeł można zauważyć, że radiestezja chętnie sięga do mitologii Egiptu oraz idei średniowiecznego hermetyzmu czy bardziej współczesnego okultyzmu. Dostępność różnego rodzaju wahadeł i różdżek radiestezyjnych jest ogromna. Najczęściej zakupić je można w sklepach promujących okultyzm i New Age. Walter Lübeck w książce *Wahadetko. Poradnik uzdrawiania* o możliwości nabycia i wykorzystania w praktyce wahadła pisze w następujący sposób: „Dziś, w sklepach ezoterycznych czy poprzez sprzedaż wysyłkową, można dostać wahadetka w najróżniejszych postaciach [...]. Zdarzały się sytuacje, kiedy na gwałt potrzebowałem informacji od wahadetka, lecz żadnego ze sobą nie miałem. W takich przypadkach pomagały mi często wahadetka „zastępcze”, takie jak szczotki do kąpieli z pętlą do zawieszenia, klucze na łańcuszku, gwoździe czy większego rozmiaru spinacze do papieru”<sup>20</sup>.

Jeżeli chodzi o różdżki radiestezyjne, to ze względu na ich konstrukcję dzieli się je na: różdżki jednoramienne, dwuramienne i rezonatory, zwane potocznie różdżkami hiszpańskimi. W praktyce różdżek jest oczywiście dużo więcej. Niezależnie od budowy, tj. np. ilości ramion, każda różdżka ma za zadanie unaocznić radiesteci, gdzie znajduje się żyła wodna, uskok geopatyczny, miejsce mocy itp.

Dla uwiarygodnienia swojej działalności, wielu radiestetów odwołuje się do autorytetu Biblii, w której odnajdują rzekome wzmianki ukazujące działania o charakterze wahadlarsko-radiestezyjnym. Richard Webster w książce *Różdżkarstwo* przekonuje czytelnika: „Różdżki wspominane są wielokrotnie w Starym Testamencie. W Księdze Liczb Mojżesz dwukrotnie uderza laską w skałę, otrzymuje wodę potrzebną do napojenia swoich ludzi i ich trzody. Stary Testament uznawał radiestezję, jeśli służyła ona Chwale Pana”<sup>21</sup>. Pobieżna analiza egzegetyczna Księgi Wyjścia jednoznacznie przeczy teoriom radiestezyjnego zaangażowania Mojżesza. Mojżesz nie jest radiestetą, nie szuka różdżką wody tak, jak to czynią radiesteci. Wręcz przeciwnie, na polecenie samego Boga Bóg w cudowny sposób sprawia, że woda wypływa ze skały, o czym czytamy

<sup>20</sup> W. Lübeck, *Wahadetko. Poradnik uzdrawiania*, Bydgoszcz 2000, s. 10.

<sup>21</sup> R. Webster, *Różdżkarstwo. Jak posługiwać się różdżką i odnieść sukces*, Wrocław 1997, s. 9.



w siedemnastym rozdziale księgi: „Całe zgromadzenie synów Izraela wyruszyło na rozkaz Jahwe z pustyni Sin, aby przebyć dalsze etapy. Potem rozbili obóz w Refdim, gdzie nie mieli wody do picia. I klócił się lud z Mojżeszem mówiąc: «Daj nam wody do picia!» Mojżesz odpowiedział im: «Czemu klóćcie się ze mną? I czemu kusicie Jahwe?» Ale lud pragnął tam wody i dlatego szemrał [...] Mojżesz wołał wtedy do Jahwe i mówił: «co mam uczynić z tym ludem! Niewiele brakuje a ukamienują mnie!» Jahwe odpowiedział Mojżeszowi: «Wyjdź przed lud i weź kilku ze starszych Izraela ze sobą. Weź w rękę laskę, którą uderzyłeś Nil, i idź. Oto Ja stanę przed tobą na skale, na Horebie. Uderzysz w skałę, a wypłynie z niej woda, i lud zaspokoi swe pragnienie». Mojżesz uczynił tak na oczach starszyny izraelskiej. I nazwał miejsce to Massa i Meriba, ponieważ tu klóćli się synowie izraelscy i wystawiali Jahwe na próbę» (Ks. Wyjścia 17,1-7). Przywoływany przez radiestetów biblijny fragment Księgi Wyjścia tylko pozornie jest kompatybilny z ideą interpretacyjną radiestetów. Analiza egzegetyczna przytoczonej perykopy wyklucza w zachowaniu Mojżesza praktykę radiestezyjną. To Bóg zapewnia ludowi wodę, a nie zdolności radiestezyjne Mojżesza. Faktem jest, że radiesteci w swych interpretacjach Biblii nie uwzględniają podstawowych zasad odczytywania tekstów biblijnych, co prowadzi ich w konsekwencji do nadinterpretacji. Chcąc prawidłowo odczytać dany fragment biblijny, warto znać i stosować konieczne reguły interpretacyjne. Dla przykładu warto w tym momencie wspomnieć o metodzie historyczno-krytycznej, która jest najczęściej stosowanym sposobem wyjaśniania tekstu biblijnego. Zgodnie z zasadami metody badacz poszukuje sensu biblijnego w kontekście historii powstawania tekstu oraz dokonuje analizy w oparciu o konkretne (ściśle) naukowe kryteria. Do najważniejszych etapów metody zaliczana jest: krytyka tekstu oraz krytyka historii form (*Formgeschichte*) i przekazu tradycji (*Traditionsgeschichte*), a także historia redakcji (*Redaktionsgeschichte*)<sup>22</sup>.

Pracując z narzędziami radiestezyjnymi (wahadła i różdżki), radiesteci odwołują się z jednej strony do praw fizyki (tzw. radiestezja fizyczna), a z drugiej do okultyzmu (tzw. teleradiestezja). Niezwykle ważnym czynnikiem wspomagającym pracę radiestety jest tzw. wrażliwość radiestezyjna, która, w zależności od danej osoby, posiada taki a nie inny charakter. Na temat zdolności radiestezyjnych człowieka zdania są oczywiście podzielone. Część radiestetów szacuje, że około 75% ludzi posiada zdolności radiestezyjne, dzięki którym potrafią oni posługiwać się wahadłem bądź różdżką, wykrywając różnego rodzaju bardziej lub mniej szkodliwe promieniowania. Twierdzą oni, że zdolności radiestezyjne można wyćwiczyć<sup>23</sup>. Spotykamy również głosy przeciwne temu twierdzeniu, mówiące, że każdy człowiek owe zdolności posiada.

<sup>22</sup> Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, red. R. Rubinkiewicz, Papieska Komisja Biblijna, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (*Rozprawy i Studia Biblijne* 4), Warszawa 1999.

<sup>23</sup> L. Matela, *Radiestezja, nauka, praktyka, ochrona przed szkodliwym promieniowaniem*, Katowice 1996, s. 62.

## 5. Postulaty praktyków radiestezji – analiza krytyczna

Radiesteci twierdzą, że za pomocą wahadła i różdżki potrafią poddać skutecznym badaniom analitycznym materiał organiczny i nieorganiczny, np. kamienie, budynki mieszkalne, meble, przedmioty domowego użytku, samochody. Radiestezja bada również cechy charakteru człowieka, relacje pomiędzy ludźmi, szkodliwe promieniowanie ziemskie, moc i siłę promieniowania zwierzęcego i roślinnego, moc i siłę promieniowania ludzkiego, miejsca katastrof, miejsca zaginionych bądź ukrytych przedmiotów, miejsca zaginionych osób.

Faktem jest, że radiesteci w licznych swych publikacjach dystansują się od praktyk z zakresu magii i okultyzmu. Usiłując nadać swym praktykom charakter naukowy, nie ukrywają, że praktyka radiestezyjna posiada charakter silnie subiektywny. Warunkowane jest to poprzez fakt braku obiektywnych reguł i zasad. Teoria, na której opiera się różdkarstwo i wahadlarstwo, stanowi raczej zbiór idei i autorskich koncepcji z pogranicza bajki i nauki. Słusznie stwierdza Gilbert Le Cossec w książce zatytułowanej *Podręcznik radiestezji praktycznej*, że „każdy autor opracowań na ten temat [tj. radiestezji – MG] przedstawia własną teorię, każdy praktyk przedkłada swoje zasady nad inne, a ponadto stosują oni własne systemy pomiarów i czują się w obowiązku rozpowszechniać własną skalę. Istnieje także problem wyboru jednostki miary: jedni obliczają w procentach, i to w różnych płaszczyznach, inni – w jednostkach Bovisa lub angstromach. Niektórzy zwolennicy skali Bovisa liczą w milionach jednostek lub więcej, inni w tysiącach”<sup>24</sup>.

Dobry przykład autokreacji radiestetów znajdujemy w książce Leszka Żądło zatytułowanej *Wahadełkowanie duchowe i analiza psychometryczna*, w której autor stwierdza: „Możesz za pomocą wahadła mierzyć potencjał energetyczny różnych osób [...]. Musisz jednak wiedzieć, że jednostki, jakimi posłużysz się w tym celu, są tylko twoimi i nie mogą być zrozumiałe przez innych badaczy”<sup>25</sup>.

Znany w licznych środowiskach New Age psychotronic Włodzimierz H. Zylbertal w artykule *Radiestezja wobec smogu elektromagnetycznego* potwierdza nienaukowość i niejasność terminologii radiestezyjnej, wskazując na skrajną subiektywność radiestetów w interpretacji faktycznej natury promieniowania, z którym pracują. Odnosząc się do tzw. energii subtelnych, wyjaśnia: „Sam termin «energie subtelne», choć na ogół zrozumiałe dla radiestetów i innych przedstawicieli zawodów związanych z parapsychologią (psychotroniką) jest potężnie nieścisłe a do tego nadużywany przy każdej okazji w sposób sprzeczny z rozumieniem słowa «energia» w fizyce. Słyszymy więc od radiestetów o «energii negatywnej», «energii pozytywnej», «energii geopatycznej», «energii ochronnej», etc. Gdyby zapytać posługującą się tymi określeniami osobę, co dokładnie ma na myśli, odpowiedzi może być wiele, od znanych radiestatom teorii fizykalnych po wyjaśnienia zupełnie mistyczne. Wspólne wszystkim tym wyjaśnieniom będzie jednak stwierdzenie,

<sup>24</sup> G. LeCossec, *Podręcznik radiestezji praktycznej*, s. 7.

<sup>25</sup> L. Żądło, *Wahadełkowanie duchowe i analiza psychometryczna*, Katowice 1998, s. 50.

że «te energie» są różne od znanych dzisiejszej fizyce oddziaływań, albo wręcz pochodzą ze światów innych niż znany nam materialny. I rzeczywiście: żadne oddziaływanie fizyczne nie reaguje w sposób, w jaki postępują z energiami subtelnyymi psychotronic. Żadne fizyczne energie nie dają się usuwać modlitwą, wprowadzeniem w pole działania energii rysunku jakiegoś symbolu. A energie «subtelne» na to reagują – po wykonaniu przez radiestetę jego czynności często stwierdza się poprawę jakości życia osób zamieszkujących pomieszczenia zmodyfikowane radiestezyjnie. I nie jest to, jak chcieliby sądzić przeciwnicy radiestezji, tylko sugestia psychiczna – choć i ona bez wątpienia odgrywa tu swoją rolę<sup>26</sup>.

Radiestezja nie jest nauką, jak chcieliby i jak twierdzą współcześni radiesteci. Czytając radiestezyjną literaturę, od razu rzuca się w oczy to, że brak jej podstawowych, jednolitych zasad, procedur i założeń. Publikacje poświęcone radiestezji pełne są sprzecznych hipotez. Brak w nich jednoznaczności. Brak wystarczających i wiarygodnych źródeł, które by potwierdziły przedstawiane twierdzenia. W związku z tym nie można poważnie ich traktować.

Zastanawiające jest to, jak wiele rzeczy radiesteta potrafi (albo raczej twierdzi, że potrafi) wykryć, odtworzyć i określić za pomocą wahadła czy różdżki. Zadanie nie jest zbyt trudne dla radiestety, ponieważ nie można mu w wielu przypadkach udowodnić kłamstwa, gdyż promieniowanie czuje tylko on. My musimy po prostu mu wierzyć. Jak dotąd nie skonstruowano żadnego wiarygodnego aparatu potrafiącego mierzyć tajemnicze promieniowania.

Zbigniew Królicki, czołowy polski radiesteta, jednoznacznie przyznaje, że radiesteta reaguje na coś, czego nie tylko nie można zmierzyć, ale na dobrą sprawę nie wiadomo, jak to mierzyć. Dalej w swojej książce pt. *Radiestezja stosowana* stwierdza: „Na co reaguje radiesteta? Jaki jest mechanizm zjawisk radiestezyjnych? Jaki charakter ma promieniowanie radiestezyjne? Na te podstawowe pytania dotąd nie znaleziono jednoznacznej odpowiedzi. Tag i Judith Powell w książce zatytułowanej *Wahadło narzędzie podświadomości* przyznają: «Czasem się udaje a czasem nie [...] czasami jednak zarówno początkujący, jak i profesjonalni radiesteci otrzymują całkowicie błędne rezultaty. Dlaczego tak się dzieje, pozostaje tajemnicą»<sup>27</sup>.

Powyższe wypowiedzi obrazują nam fakt, iż radiestezja nie jest wcale tak bardzo naukowa jak chcieliby niektórzy jej zwolennicy.

## 6. Niebezpieczeństwa praktyki

Chciałbym raz jeszcze podkreślić, że w radiestezji istnieje zbyt wiele hipotez i przypuszczeń, aby można się było bezpiecznie w nią angażować. Pokusa sukcesu jest olbrzymia, ale możliwość szkody jeszcze większa.

<sup>26</sup> W.H. Zylbertal, *Radiestezja wobec smogu elektromagnetycznego*, „Nexus. Nowe czasy” 2008.

<sup>27</sup> T.J. Powell, *Wahadłko. Narzędzie podświadomości*, s. 40.

Na terenie Polski prowadzone są liczne kursy i szkolenia radiestezyjne, po ukończeniu których otrzymuje się dyplom Mistrza Radiestezji. Niezależnie od tego wielu ludzi praktykuje indywidualną radiestezję, bazując na obszernej literaturze poświęconej zjawiskom radiestezyjnym. Te praktyki prowadzą nierzadko do różnego rodzaju powikłań zdrowotnych i duchowych, wynikających z jej częstego, niekorzystnego wpływu na ludzki organizm i psychikę. Radiestezja prowadzi także do licznych rozczarowań, wynikających z jej nieskuteczności, braku jednoznaczności i możliwości obiektywnego zweryfikowania.

Cytowany powyżej radiesteta Z. Królicki przyznaje wprost: „W historii radiestezji odnotowane są przypadki, gdy nieświadomość i nieumiejętne posługiwanie się sprzętem specjalistycznym spowodowały nawet śmierć użytkownika”<sup>28</sup>. I dalej „Bardzo często objawem nadmiernego uwrażliwienia radiestezyjnego są pojawiające się dość niespodziewanie wrażenia wzrokowe i słuchowe. Radiesteta zaczyna słyszeć dźwięki, piski, szумы lub nawet wyraźne głosy, wzrokiem zaczyna postrzegać szare lub kolorowe plamy, ruchome świetliste punkciki czy zamglone rozmazane postacie. Dalsza droga rozwoju owego radiestety prowadzi już do poradni zdrowia psychicznego, gdzie trafia on najczęściej pod presją rodziny, w stanie skrajnego wyczerpania psychicznego i fizycznego. [...] W tym miejscu należałoby napisać, że «wszelkie podobieństwo do osób i sytuacji jest zupełnie przypadkowe»”<sup>29</sup>.

O okultystycznym powiązaniu praktyk radiestezyjnych świadczy dobitnie istnienie tzw. wahadła okultystycznego. Na jego temat wypowiada się znany w Polsce radiesteta Mirosław Winczewski w książce pt. *Radiestezja dla każdego*. Zdaniem autora wahadło okultystyczne jest najciemniejszą stroną badań wahadlarskich. W przypadku tego wahadła całkowicie odpada teoria promieniowania. W książce czytamy, że mamy do czynienia „albo z podświadomością, albo z osobnikami z zaświatów [...]”. Wahadło okultystyczne może wykrywać obecność duchów [...]. Najgorsza sytuacja będzie wtedy, gdy duchy te, czasami nawet bardzo inteligentne, będą starały się opanować nas i uzależnić poprzez wahadło [...] musimy się liczyć z siłami, które za wszelką cenę będą się starały nas sobie przyporządkować, opanowując wahadło [...]. To wcale nie znaczy jednak, że tego typu eksperymentów nie można wykonywać. Warunkiem jest perfekcyjne opanowanie sztuki radiestezyjnej oraz magii czy okultyzmu”<sup>30</sup>.

## 7. Radiestezja jako okultystyczny antynaukowy ezoteryzm praktyczny

Opisując możliwie szeroko cechy ezoteryzmu, B. Grom stwierdza: „Charakterystycznych cech współczesnego ezoteryzmu nie stanowią określone przekonania czy poglądy,

<sup>28</sup> Z. Królicki, *Radiestezja stosowana*, Łódź 1994, s. 179.

<sup>29</sup> Tamże, s. 181.

<sup>30</sup> M. Winczewski, *Radiestezja dla każdego*, s. 58-59.

lecz ambicją bycia systemem poznania rzeczywistości<sup>31</sup>. Zdaniem autora „współczesny ezoteryzm jest [...] rodzajem intuicjonistycznego optymizmu poznawczego i panenergetycznego poczucia siły, która zdaje się osiągać nad świadomością niemal magiczną kontrolę”<sup>32</sup>.

Antoine Faivre twierdzi, że współczesny ezoteryzm przejawia się w:

- 1) myśleniu poprzez analogię;
- 2) rozumieniu natury jako żywej całości powiązanych elementów;
- 3) podkreślanii wagi wyobraźni, wizji, symboli i przekazów;
- 4) dążeniu do metamorfozy (poprzez inicjację)<sup>33</sup>.

Radiestezja swymi postulatami zdaje się doskonale spełniać wspomniane kryteria. Radiestezja w swym wymiarze teoretycznym i praktycznym wpisuje się w paradygmat myślenia okultystyczno-ezoterycznego. Poprzez deprecjonowanie kryteriów racjonalizmu oraz wyraźne otworzenie się na świat nieznanych sił duchowych upoważnia krytycznego badacza do postrzegania jej w kategoriach zarówno pseudonauki, jak i praktyki ezoteryczno-okultystycznej zarezerwowanej dla wtajemniczonych.

Radiestezja jest antynaukowa, o czym świadczą wypowiedzi ludzi nauki (np. fizycy Przemysław Kiszkowski i Henryk Szydłowski<sup>34</sup> oraz lekarze Andrzej Gregosiewicz<sup>35</sup> i Mieczysław Chorąży<sup>36</sup>). Aspirując do wiedzy o funkcjonowaniu świata i człowieka, radiestezja stała się quasi-religią wpisującą się w paradygmat wyzwolonej duchowości New Age. Dominującym paradygmatem myślenia w radiestezji jest rozumiany szeroko panenergetyzm, ufundowany na koncepcji ewolucyjnego charakteru rozwoju świadomości. Ta wyraźnie antynaukowa koncepcja czyni z radiestety szamana XXI wieku. Podział na „świętych radiestetów” kapłanów natury i zwykłych profanów – korzystających z usług „tych pierwszych” – pozwala interpretować idee radiestezyjne w kategorii apelu nawołującego współczesnego człowieka do powrotu do swoich korzeni. Z literatury przedmiotu wyłania się pesymistyczna wizja oddalenia się człowieka od natury. Rozwój technologii oraz myślenie racjonalne zdaniem radiestetów zabiły w człowieku pierwotną wrażliwość, która dostępna jest jedynie radiestetom.

Na pseudonaukowy i szkodliwy charakter radiestezji wskazuje prof. medycyny dr hab. Mieczysław Chorąży<sup>37</sup>, który na łamach „Polityki” w roku 1998 stwierdza, że głoszone tezy zwolenników medycyny niekonwencjonalnej – w tym radiestezji – „wprowadzają zamęt w pojmowaniu współczesnej nauki o zjawiskach życia, fałszują wiedzę o budowie i działaniu organizmu człowieka, karmią czytelników fałszywymi poglądami na istotę

<sup>31</sup> B. Grom, *Ezoteryzm nowa nadzieja?*, s. 11.

<sup>32</sup> Tamże, s. 99.

<sup>33</sup> A. Faivre, *Esoteric*, Braunschweig 1994.

<sup>34</sup> P. Kiszkowski, H. Szydłowski, *Radiestezja a nauka*, „Wiedza i Życie” 2(1999).

<sup>35</sup> A. Gregosiewicz, *Radiestezja – promieniowanie głupoty*, w: psychomanipulacja.pl [onilne] (dostęp: 12.04.2012).

<sup>36</sup> M. Chorąży, *Manipulacja umęczoną duszą*, „Polityka” 3(1998), (2124).

<sup>37</sup> Członek rzeczywisty PAN, specjalista w dziedzinie onkologii.

chorób i przyczyn ich powstawania oraz stwarzają złudne nadzieje dla ludzi dotkniętych nieszczęściem”<sup>38</sup>.

W swoim artykule odnosi się krytycznie do praktyk medycyny niekonwencjonalnej i radiestezji. W innym miejscu M. Chorąży stwierdza: „nie mogę obojętnie patrzeć na szerzenie pseudonauki, ciemnoty i zabobonów, ani tolerować manipulacji umysłami ludzi dotkniętych złym losem. [...] Człowiek, często umęczony codziennymi troskami, w końcu poddaje się i staje się bezwolnym obiektem manipulatorów naszych umysłów i dusz. Naszym losem nie kierują ani planety, ani modulatorzy naszego biopola. Naszych chorób nie wywołują ani promieniowania żył wodnych, ani zła polaryzacja palców u prawej lub lewej ręki. Raka piersi nie uleczy ani wahadełko, ani ręka radiestety”<sup>39</sup>.

## 8. Na zakończenie – o związku zwierząt i UFO z radiestezją

Jak już na różne sposoby przedstawiano w niniejszym artykule, radiestezja nie ogranicza się wyłącznie do odkrywania wody w ziemi. Posiada ona o wiele śmielsze ambicje, a co się z tym wiąże, i „możliwości”. Ostatnimi czasy zauważa się wśród polskich i zagranicznych radiestetów dość mocne zainteresowanie pojazdami UFO. Zainteresowane to podsycają przez takie media, jak prasa, radio i telewizja.

W jednym z almanachów radiestezyjnych w artykule pt. *Radiestezyjne badanie zjawiska UFO–NOL* pewien radiesteta w następujący sposób dzieli się swoimi doświadczeniami: „Przeprowadziłem badania biofizyczne [...]. Wykorzystałem w przeprowadzonych badaniach radiestezyjnych dostępne fotografie UFO z periodyków lotniczych i technicznych”. Z autorskich pomiarów radiestezyjnych wykonanych w oparciu o fotografie radiesteta wnioskuje: „Bliższe rozpoznanie biofizycznego przyrządu, pozwoliło odtworzyć sam pojazd – kabinę kosmiczną, w której przebywała załoga pięciu Kosmitów. Pojazd osiągnął prędkość w atmosferze ziemskiej ok. 30 000 kilometrów na godzinę. Natomiast w przestrzeni kosmicznej porusza się z prędkością 2 600 000 km/h.”. Jak się okazuje, radiestezja nie tylko potrafi odtworzyć wygląd UFO–NOL, jego prędkość oraz skład i ilość załogi, ale w znakomity sposób potrafi rozpoznać anatomię i fizjologię kosmitów. Dowiadujemy się bowiem: „Przy szczegółowym badaniu radiestezyjnym okazało się [...]. Kosmitów było 18. Były to monstra, które posiadały trzy kończyny dolne (nogi) umożliwiające chodzenie i skakanie po powierzchni marsjańskiej. Skoki wynosiły od 20 do 180 metrów! W górnej części były ręce o wyciągu ca 3,0 m. Zakończone dłońmi z 10 palcami. Głowa była niekształtna – owłosiona z dużymi oczodołami. [...] Żaden z przedstawionych osobników kosmicznych nie posiada układu szkieletu kostnego, który posiada człowiek. Również

<sup>38</sup> M. Chorąży, *Manipulacja umęczoną duszą*.

<sup>39</sup> Tamże.

mylący jest kształt głowy, która nie spełnia funkcji głowy człowieka, gdzie znajduje się jego główny dyspozytor – mózg. [...] Przeprowadzone dodatkowo badanie wybiórcze Kosmity NOL – UFO wykazało odmienność osobnika, którego widoczna dla ludzkiego oka jego powierzchnia może być w kolorze białym, szarym, zielonym oraz posiadać strukturę zbliżoną do futerka ziemskiej myszy<sup>40</sup>.

Powracając na koniec naszych rozważań jeszcze raz do wspomianej wcześniej książki C. Spsychalskiego *Radiestezja w domu i na działce*. Otóż dowiadujemy się z niej o wielu wstrząsających skutkach przebywania ludzi i zwierząt w ekspozycji cieków i żył wodnych. Okazuje się bowiem, że obok ludzi znakomitymi radiestetami są zwierzęta, które posiadają niezwykle zmysł radiestezyjny i doskonale wyczuwają żyły wodne. Wspomniany autor ukazuje szeroką paletę niekorzystnych konsekwencji przebywania zwierząt w pobliżu żył wodnych. Czytamy: „Promieniowanie podziemnych żył wodnych wywiera także niekorzystny wpływ na zwierzęta. Pierwszy sygnał to brak apetytu i żywotności. Następnie – to opuchnięte nogi, które ciągle niespokojnie się poruszają, a zwierzęta pomimo zmęczenia nie chcą się położyć. Krowy dostają skurczów, drgawek, konwulsji, stają się bezpłodne lub mają częste poronienia. Zdarzają się przypadki wypadnięcia macicy i zapalenia wymion. W lecie krowy mają długą zmierzwioną sierść. Dają mniej mleka. Na pastwisku krowy skubią często resztki już wypasionej trawy, jakby nie zauważały ciągnącego się obok pasa bujnej roślinności, ale rosnącej na żyłce wodnej [...]. Świnie kaszlą i pomimo najlepszego pokarmu nie tuczą się [...]. Kury w kurniku wolą siedzieć na ziemi wolnej od jakichkolwiek zadrażnień, aniżeli na napromieniowanej grzędzie<sup>41</sup>. Dokonywanie szerszego komentarza przytoczonego fragmentu zdaje się być zbyt techniczne. Trudno polemizować z tego typu argumentacją. Współczesna nauka nie jest w stanie wykazać zależności kaszlu czy zmierzwienia futra do krótszego czy dłuższego przebywania w okolicy żyły wodnej. Istnienie pojazdów UFO to kolejny dość kontrowersyjny temat, nie mówiąc o radiestezyjnych pomiarach fizjologii kosmitów.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy podkreślić, że w licznych publikacjach dostępnych na rynku polskim radiestezja przedstawiana jest jako dyscyplina nienaukowa i ściśle powiązana z New Age i okultyzmem.

## Bibliografia

- „Almanach Radiestezyjny”, nr 7. Federacja Stowarzyszeń Radiestezyjnych w Bydgoszczy 1997.  
 Chorąży M., Manipulacja umęczoną duszą, „Polityka” 1998, nr 3(2124).  
 Faivre A., Esoteric, Braunschweig 1994.  
 Gajewski M., Rozdroża radiestezji, „Sekty i Fakty. Kwartalnik informacyjno-profilaktyczny”, nr 8(4:2000), s. 38.

<sup>40</sup> „Almanach Radiestezyjny”, nr 7. Federacja Stowarzyszeń Radiestezyjnych w Bydgoszczy 1997.

<sup>41</sup> C. Spsychalski, *Radiestezja w domu i na działce*, s. 14-15.



- Gregosiewicz A., Radiestezja – promieniowanie głupoty, [online] w: psychomanipulacja.pl, (dostęp: 12.04.2012).
- Grom B., Ezoteryzm nowa nadzieja?, Kraków 2006, s. 7.
- Hall D., New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska, Warszawa 2007.  
<http://www.radiestezja.pl/swiadome-cofanie-w-przeszlosc>  
<http://www.umysl.pl/systemy/92.php> (15.05.2012).
- Interpretacja Biblii w Kościele, red. R. Rubinkiewicz, Papieska Komisja Biblijna, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999.
- Kiszkowski P., Szydłowski H., Radiestezja a nauka, „Wiedza i Życie” 2(1999).
- Kodeks Etyki Radiestety Polskiego Cechu Radiestetów uchwalony na Walnym Zgromadzeniu w dniu 5 lipca 2004 roku.
- Królicki Z., Radiestezja Stosowana, Łódź 1994, s. 179.
- LeCossec G., Podręcznik radiestezji praktycznej, Warszawa 2008, s. 18.
- Lübeck W., Wahadełko. Poradnik uzdrawiania, Bydgoszcz 2000, s. 10.
- Matela L., Radiestezja, nauka, praktyka, ochrona przed szkodliwym promieniowaniem, Katowice 1996, s. 62.
- McDowell J., Stewart D., Okultyzm, Lublin 1995.
- Posacki A., Ideologia różdżkarstwa, „Nie z tej Ziemi” 12(1998).
- Powell T.J., Wahadełko. Narzędzie podświadomości, Warszawa 1997, s. 112.
- Semelle D., Geobiologia a zdrowie, Warszawa 1999, s. 41.
- Spychański C., Radiestezja w domu i na działce, Poznań 1986, s. 9.
- Verlinde J., w: <http://www.egzorczyzmy.katolik.pl/zagrozenia/okultyzm-i-spirytyzm> (16.04.2012).
- Verlinde J., Bóg wyrwał mnie z ciemności: okultyzm a chrześcijaństwo, Warszawa 1998.
- Webster R., Różdżkarstwo. Jak posługiwać się różdżką i odnieść sukces, Wrocław 1997, s. 9.
- Winczewski M., Radiestezja dla każdego, Białystok 2004, s. 20-21, 58-59.
- Zwoliński A., Radiestezja, skąd ta energia?, Kraków 1994.
- Zylbertal W. H., Radiestezja wobec smogu elektromagnetycznego, „Nexus. Nowe czasy” 2008.
- Żądło L., Wahadełkowanie duchowe i analiza psychometryczna, Katowice 1998, s. 50.

### **Invisible radiation – a question on a relation of dowsing and occultism, New Age and esotericism**

Dowsers coming out from the simplest theories of water veins radiation easily go on to esoteric-magical concepts drawn from contemporary New Age thought.

Intuitive thinking, wholistic anthropology, deification of human's mind or monoistic vision of universe are the flagship mottos of liberal dowsers of Aquarius era sign.

In the report, there were presented the chosen concepts on world view contained in dowsing literature, which are becoming part of a post-modern thinking logic. There were also shown pseudo-scientific postulations of the followers of dowsing and a complex esoteric-occult context of practice.



Część III

## EZOTERYZM W RELIGII I DUCHOWOŚCI



## Wątki ezoteryczne w tradycyjnych wierzeniach słowiańskich (na materiale słownictwa mitologicznego)

Wspólnym obiektem badań nauk o kulturze i językoznawstwa jest kultura tradycyjna. Ważną jej częścią jest kultura duchowa, do której zaliczają się wszelkiego rodzaju wyobrażenia magiczne i wierzenia religijne. Tymi ostatnimi na gruncie językoznawstwa zajmują się w ostatnich latach dość intensywnie badacze tradycyjnej leksyki mitologicznej, w tym – nazewnictwa i terminologii wiążących się z czarownictwem<sup>1</sup>.

Analiza językowa wykazuje, że we wszystkich językach słowiańskich słownictwo związane ze sferą tradycyjnych wierzeń jest bardzo żywotne i funkcjonuje w regionach o dużym konserwatyzmie kulturowym aż do czasów współczesnych. Należą tu m.in. nazwy i terminy, odnoszące się do tej części kultury ludowej, którą można nazwać – zgodnie z tematem przewodnim konferencji – ezoteryzmem, czyli do magii, religii, spirytyzmu i okultyzmu, połączonych w jeden synkretyczny system, charakterystyczny dla religijności ludowej. Badając tradycję ludową, wielokrotnie można się przekonać, że do niedawna funkcjonowały w niej instytucje podobne do tych, jakie znamy ze współczesnych ruchów ezoterycznych. W obrębie kultury tradycyjnej mamy oczywiście do czynienia z nieco inną ezoteryką niż ta XIX- i XX-wieczna – nie zmienia to jednak faktu, że wiele zjawisk występujących w społecznościach chłopskich można bez wątpienia nazwać „ezoterycznymi”.

Pod terminem „ezoteryczny” na użytek niniejszego artykułu będę rozumieć każde zjawisko odnoszące się do tajemnych, niedostępnych szerokiemu ogółowi, umiejętności, którymi dysponują reprezentanci instytucji związanych z czarownictwem<sup>2</sup>. Badacze zajmujący się kulturami społeczeństw plemiennych wiedzą, że nie tylko w odległych rejonach świata, ale również we współczesnych konserwatywnych społecznościach chłopskich

---

<sup>1</sup> W Polsce badaniami nad leksyką mitologiczną i obrzędową zajmują się m.in. R. Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004 i A. Kruszc, *Serbskie ludowe słownictwo mitologiczne i obrzędowe*, Kraków 2010.

<sup>2</sup> *Ezoteryzm*, w: *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa b.r., s. 508; H. Zimoń, *Ezoteryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. IV, Lublin 1983, s. 1485-1486.

można się spotkać z wieloma przeżytkami tradycyjnej wiary w magię i czarownictwo. Tzw. zabobony w dalszym ciągu są żywym i ważnym składnikiem kultury, spełniającym w życiu społeczeństw istotne funkcje. Nie tylko wspomnienia o tradycyjnych wróżbach, ziołolecznictwie i urywki powoli ulegających zapomnieniu formuł magicznych świadczą o tym, że system ten niegdyś był bogaty i złożony. Dzięki zachowanym materiałom archiwalnym z końca XIX wieku oraz obserwacjom „w terenie” wiemy, że stanowiły one trwałe elementy kultury, konserwatywne i w niewielkim stopniu podatne na zmiany.

Tradycyjna ezoteryka odnosi się do wiedzy dostępnej jedynie dla osób uprzywilejowanych, doświadczonych lub takich, które przeszły inicjację. Jest to tzw. wiedza tajemna (łac. *scientia occulta*), czyli przeznaczona tylko dla grona wtajemniczonych, wybrańców. Jej tradycyjnej, ludowej wersji obce są znane współcześnie hasła rozwoju duchowego, ekologii i postrzegania pozazmysłowego. Podobnie jednak do swej dzisiejszej odpowiedniczki, treści jej są na ogół otoczone atmosferą tajemnicy, tajemnicy – warto dodać: niemalże zawodowej, zawierającej wiedzę o nadnaturalnych mocach, o kontaktach z nieczystą siłą i o sposobach wykorzystania jej dla własnej lub cudzej korzyści, albo przeciwnie – w celu szkolenia społeczeństwu na wiele rozmaitych sposobów.

Pojęcie ezoteryzmu pokrywa się tu głównie z okultyzmem, który oznacza również „wiedzę ukrytą”. Tradycyjny ludowy okultyzm wiąże się często z kultem diabła czy czarną i białą magią. Trudno oczywiście szukać w słownictwie ludowym na ten temat określeń bliskich okultyzmowi, do często spotykanych synonimów należą jednak takie terminy, jak *vraźbina*, *vorozha*, *wołszebstwo*, *kołdostwo*, *znachorstwo*, *czarostwo*, *wróżenie* czy *szeptanie* w znaczeniu „uprawianie magii” i „praktyki mantyczne”. Pomimo tych różnic, także ezoteryzm tradycyjny zawiera tradycje, instytucje i inne aspekty publiczne.

Tradycyjny, „wiejski” ezoteryzm charakteryzował się generalnie takimi samymi wyróżnikami, jak ezoteryzm współczesny. Jako rodzaj wiedzy przeznaczonej z założenia jedynie dla osób wybranych, stanowił przeciwieństwo wiedzy egzoterycznej, czyli dostępnej dla ogółu. Łączyła go z nim również tendencja do ukrywania pewnych nauk, metod działania (w tym rytuałów, tajemnych formuł itd.) przed niepowołanymi osobami albo „obcymi”. Ten jego rys doskonale widoczny jest przy ogólnych określeniach nosicieli owej wiedzy tajemnej, w funkcjonujących w niektórych wschodniosłowiańskich gwarowych nazwach typu: „ci, co wiedzą”, *nieprości* (tj. ludzie „niezwykli”).

Ci, którzy wiedzą, na ogół nie mogą być tacy, jak wszyscy. Są odmieńcami, a więc odstają od reszty społeczeństwa, a ponadto – jako nosiciele wiedzy tajemnej – są mądrzejsi, bo wiedzą znacznie więcej niż reszta ludzi. Najczęściej takich ludzi nazywano *znachorami* lub *wieszczymi*, *wi(e)szczunami*. „On coś zna” – mówiono pokątnie o znachorze; albo: „więcej on rozumie niż chleb zjadać”; „taki potrafi więcej, jak chleb jeść” itd., podobnie wypowiadano się w Polsce o profesji znachorki (por. np. R. Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004, s. 45). Stąd też w polskich gwarach funkcjonował szereg nazw utworzonych od czasownika znać: *znający* (gwarowe *ćlek znający*), *znająca baba*, a jako pożyczki z rosyjskiego – *znajuszczy*, *znana*, *znany człowiek*, *znający ludzie* i wiele innych. W rosyjskich dialektach funkcjonowały zresztą podobne nazwy męskie:

*znajuszczij, znatliwyj, znatok, znatnik, znatun, znatar* i żeńskie odpowiedniki: *znatka, znacha, znatucha* oraz wiele innych określeń. Nazwa *znachor*, jak pisze Renata Dźwigół w książce *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, to stary słowiański derywat od czasownika *znati* „znać, wiedzieć”, który do polszczyzny został zapożyczony z ukraińskiego. Od męskiej formy *znachor* pochodzi żeńska nazwa *znachorka* „kobieta-znachor, która leczy/zamawia choroby ziołami, czarami”, „lekarka i czarownica”.

Nieco inny paradygmat nazwotwórczy wiązał się z szeregiem nazw utworzonych od podstawy „wiedzieć” (psł. \*vedeti). Wśród derywatów od tego czasownika należy wymienić przede wszystkim nazwy *wiedźma* i *wieszczy* w znaczeniu „ludzie wiedzący, czarownicy, magicy”. W polskich gwarach funkcjonowały m.in. określenia *wiszczun, wiedzający*, a na Podolu nazywano ich *wiedzającymi/umiejącymi ludźmi*. Pole znaczeniowe „wiedzieć, znać” w ogóle okazuje się niezwykle produktywne we wszelkiego rodzaju nazwach ludowych czarowników i dobroczynnych znachorów, czego dowodem są następujące formy dialektalne, spotykane we wszystkich językach słowiańskich, nawiązujące najprawdopodobniej do prasłowiańskiego wyrazu *vědma*:

Grupa wschodniosłowiańska<sup>3</sup>:

rosyjskie – (ż) *ved'ma, ved'mica, mediema, viedunica, vielma, vieszczunja, viesznica, vieszczica*, (m) *vied'mak, vadmak, vied'moviszczje, viediej, vieszczij, vieszczun*;

ukraińskie – (ż) *vid'ma, vidjuga, vidvocha, viszczucha, vida*; (m) *vid'mak, vid'man, vid'mar, vid'macz, viszczij, viszczivnik, viszczun, viszczunik*;

białoruskie – (ż) *vedma, viedźma, viedźma, vjadźmarka, vjadźmaczka*; (m) *viedźmar, viedźmak, vidźmak, vjadźmak, vjadźmar*.

Grupa zachodniosłowiańska:

polskie – (ż) *wiedźma, wiedma, widma*, (m) *wiaduch*; na Polesiu notowana jest forma męska *wiedźmar*;

czeskie – (ż) *veszća, vedomkynia, vedonkinia*; (m) *vieszczec, viesztec*;

słowackie – (ż) *veščica, vedomkynia*; (m) *veščuch, vesztec, vedomnik*;

łużyckie – (ż) *weszćerka, wieszćawa, wjera/wjerbaba*; (m) *wieszćak, wieszćer, wieszćennik*.

Grupa południowosłowiańska:

serbskie – (ż) *visztica, viszćura, vieszka, vieszta, vjesztica, vjeszticzina, visziczina*; (m) *visztac, vjeszturak*;

chorwackie – (ż) *viszćica, viszka, viesztica, visztica, vedovica, viszća, viszćica*; (m) *viszćun, viszćac, visztac, visztak, visztac, viszćac*;

bułgarskie – (ż) *vieszczica, veszczeric, vieda*; (m) *vieszczik*;

słoweńskie – (ż) *vjeszća, viedomica, veszczka*; (m) *vedomec, veszczec, vedamac*.

Prastarym słowiańskim określeniem człowieka „wiedzącego” czy „znającego” regułę (czyli tajemne sposoby leczenia chorób i rady) jest ponadto \**mądry*. W polskich gwarach

<sup>3</sup> Materiał leksykalny cytowany jest ze słowników gwarowych języków słowiańskich bez podawania ich źródła (z uwagi na ograniczenia niniejszego artykułu i jego przyczynkarski charakter); formy podaje w uproszczonej transkrypcji.

notowane są następujące kontynuanty tej rekonstruowanej formy: *mądry, mądra, mądre baby, mądre dziady*, w łużyckich spotykane są: *mudry muž, mudra žena, mudry cłowjek, mudra baba* i in. Na polskim Śląsku notowana jest ponadto nazwa *mędrzyca*. W dialektach rosyjskich spotykany jest czasownik *mudrovat'* w znaczeniu „kołdować/czarować”. Ludzie określani wyrazami od tej podstawy znają tajemnicze zaklęcia i zażęgnywania, za pomocą których leczą chorych, a także usuwają negatywne skutki czarów zadanych przez złe czarownice i czarowników.

Jak nietrudno zauważyć, bardzo ważną rolę w tworzeniu nazw osób zajmujących się magią odgrywało ich postrzeganie przez pryzmat zarezerwowanej dla wybranych (a więc poniekąd ezoterycznej) wiedzy tajemnej – jest to jeden z głównych modeli semajologicznych w tej grupie nazw, odnoszących się do przedstawicieli tradycyjnej instytucji czarownictwa, stanowiących na ogół wąski krąg osób, które swych tajemnic i sobie tylko znanych formułek magicznych strzegli niczym tajemnicy zawodowej, pod rygorem nieważności działań magicznych lub (w niektórych wypadkach) nawet własnego życia.

Treścią owej wiedzy, skrzętnie ukrywanej przed niepowołanymi, była na ogół struktura świata duchów niższego rzędu, demonów i półdemonów. Dotyczyła ona „profesjonalnych” sposobów kontaktowania się z tzw. siłą nieczystą, metod leczenia, pomagania ludziom, ale także szkodenia im i działania na rzecz własnego wzbogacenia się czy zapewnienia sobie pomyślności. W toku analizy nazw demonologicznych napotkać można także szereg innych określeń zarezerwowanych dla drobnych postaci mitologicznych, wyspecjalizowanych w pewnego typu działaniach lub personifikacji istot demonicznych, które można podzielić na dwie podstawowe grupy:

– nazwy drobnych duchów i demonów, „pomocników” osób parających się magią; tu należą m.in.: rosyjskie *oggał* „zły duch/diabeł, pomocnik złych znachorów”; *morguljaszka* „bies na służbie czarownika”; *kuleszata, kuzutik, kołoviortysz, koloviorszy, kroguruszi*, „istoty, złe duchy, nieczysta siła pomagająca kołdunowi albo znachorowi w procederze zabierania mleka/nasyłania uroków” itp.

– nazwy personifikowanych chorób i demonów chorób, nasyłanych przez czarownice; np. rosyjskie *nasłań* „choroba/słabość nasłana przez kołdostwo”; tu też należą wszelkie nazwania *kołduna* (choroby włosów), który był często personifikowany i według wierzeń nasyłany złym spojrzeniem przez czarownice lub osoby o „niedobrym oku”.

Należy także wspomnieć o tym, że – jak przystało na czarowników i czarownice – tym ludowym reprezentantom demonizowanych profesji związanych z instytucją czarownictwa nieobca była literatura związana z okultyzmem, stąd m.in. takie nazwy, jak ros. *czernokniżje* „kołdowskie (tj. czarodziejskie) księgi”, *czernokniżice* „księgi służące do wróżb, zawierające formuły magiczne i przepisy”, *worakuł/warakuł* (z łac. *oraculum*) i wiele innych wzmianek o księgach zawierających teksty pomocne w uprawianiu magii i służące różnego rodzaju czarownikom (w tym dość często tzw. czarownikom pogody) do przepowiadania przyszłości, zażęgnywania uroków czy odganiania chmur burzowych jako „poradniki” i zbiory instrukcji. Księgi te często były otoczone aurą tajemniczości, stanowiąc część tajemnicy zawodowej. Wydaje się, że owa literatura „zawodowa” była

niekiedy także we wtórnych relacjach z nowożytnymi koncepcjami ezoterycznymi (często były to zapewne tłumaczenia opracowań zachodnioeuropejskich, takich jak traktaty demonologiczne, zielniki czy tytuły w kręgu jarmarcznej literatury dewocyjnej) oraz że najbardziej rozpowszechniona była ona w Rosji, w Czechach i Polsce, ponieważ w tych krajach możemy się spotkać z wyraźnymi śladami znajomości tradycji ezoterycznych (w tym symboli okultystycznych, takich jak pentagram czy heksagram) w ludowej magii apotropaicznej<sup>4</sup>. W wypadku Rosji posiadamy dokładne dane historyczne o akcji masowego zwalczania tego rodzaju literatury, zarządzanej w 1731 roku specjalnym ukazem carycy<sup>5</sup>. Natomiast co do Polski – listy lektur wiejskich znachorów i czarowników w wystarczającym stopniu potwierdzają, że w obiegu czytelnicznym znajdowało się wiele tytułów, które dostarczały tego rodzaju wiedzy<sup>6</sup>.

Charakterystyczny rys związków, stowarzyszeń, szkół, sekt pielęgnujących wiedzę ezoteryczną i przekazujących ją starannie wyselekcjonowanym adeptom w trakcie złożonych, nierzadko niebezpiecznych rytów inicjacji, poprzedzonych zwykle dłuższym lub krótszym okresem wtajemniczenia (nowicjatu), również znalazł odzwierciedlenie w ludowej formie ezoteryzmu. Stąd liczne wzmianki o werbowaniu młodych zdolnych przez wędrownych czarnoksiężników „na nauki” oraz o ich powrocie po latach jako uznanych czarowników i znachorów. Istnieją również wzmianki o przekazywaniu przez czarownice wszystkich sekretów swoim córkom dopiero na łożu śmierci – spotyka się je w źródłach etnograficznych dość często. Do takich rysów wspólnych z „oświeconym”, uczonym ruchem ezoterycznym należy też ścisła hierarchizacja czarownic i znachorów, ich podział na stopnie ze względu na staż/doświadczenie, rangę, posiadaną moc (oraz jej źródło: przyrodzone lub „wyuczone”).

Podsumowując, można powiedzieć, że znany współcześnie obraz ludowego czarownictwa wykazuje z jednej strony wpływy ezoteryzmu, z drugiej natomiast – zbudowany jest na tych samych strukturach myślowych, charakterystycznych dla kultur tradycyjnych. Owe podobieństwa łatwo tłumaczą się homogenizmem znanej współcześnie, synkretycznej religijności chłopskiej, która powstała wskutek nakładania się na siebie różnych warstw. O czarownicy (i poniekąd o czarownictwie w ogóle) pisał B. Baranowski: „w Polsce postać czarownicy ukształtowała się z różnych wzorów. Nie bez znaczenia był tu miejscowy typ, wywodzący się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich, posądzanej o czary wróżki-znachorki. W mniemaniu opinii ludowej była ona w pewnych kontaktach z «nieczystymi siłami», niekoniecznie jednak z diabłem. Powoli upowszechniał się na ziemiach polskich inny

<sup>4</sup> Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968, s. 332; a także: J. Zítek, *Pověry o mŕŕe*, „Český Lid” 15(1906), s. 437, gdzie rysunek muří noha ‘noga mory’ w formie pentagramu spełniał funkcję obronną przed istotami demonicznymi, zwanymi morami, zmorami itp.

<sup>5</sup> E. B. Smiljanskaja, „Suevernaja” knižica pervoj poloviny XVIII v. Iz Biblioteki Kazanskogo Universiteta, *Živaja Starina* 2(1994), s. 33.

<sup>6</sup> A. Kisielewska, *Czarownik pogody z Lachowic*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 8(1983), s. 53-69; teŕże, *Planetnik Wojciech Rachwał z Przysietnicy*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku” 12(1970), s. 25-46.



typ, importowany z zachodu poprzez «fachową» literaturę i sfery kościelne, a mianowicie czarownicy–wspólniczki diabła. W opinii szerokiej rzesz ludności różnice między tymi dość różnymi postaciami wróżki-znachorki i czarownicy poczęły się zacierać<sup>7</sup>.

Efektem tego procesu jest – stwierdzana we współczesnych badaniach leksykologicznych nad gwarowym słownictwem mitologicznym w językach słowiańskich – nieostrość mikropól semantycznych, takich jak z jednej strony „czarownica, wiedźma” (w znaczeniu istoty półdemonicznej, nawiązującej do wyobrażeń religijnych wywodzących się z chrześcijaństwa), a z drugiej – „znachorka, wioskowa lekarka” (w znaczeniu osoby realnej, rzeczywiście żyjącej, raczej z dziedziny tradycyjnej etnomedycyny niż stricte demonologii). Nieostrość ta prowadzi do mieszania się pojęć i ich niejednoznaczności. Między pradawnym archetypem czarownicy-znachorki a jej demonizowanym obrazem, znanym z nowożytnego synkretycznego folkloru, często nie da się już przeprowadzić wyraźnej granicy demarkacyjnej. Faktem jednak jest, że wśród najczęstszych a zatem prawdopodobnie najstarszych, odzwierciedlonych w nazewnictwie tych postaci głównych komponentów znaczeń znajdują się: „wiedza (tajemna)” oraz „znajomość (rzeczy)”, a także umiejętność przeprowadzenia różnych czynności manticznych, takich jak wróżenie z linii (rdzeń prasłowiański \*čar-, skąd najprawdopodobniej utworzono szereg nazw typu *czarownik*, *czarownica* i in.) czy rzucanie kości (rdzeń \*vъrg-; stąd: *wrózka*, *voroszka*, *vorozylja* itd.). Te fakty pozwalają przypuszczać, iż prototypem znanej współcześnie czarownicy/czarownika byli wróżbici wyspecjalizowani w tradycyjnych społecznościach we wróżbach z linii (od *czara*, *czjara* „linia, kreska”) oraz rzucania patykami/kośćmi/drewienkami itp., spełniający w nich funkcje „służebne” i „doradcze”. Taki był pierwotnie obraz „ezoterycznych” instytucji Słowian przed przyjęciem chrześcijaństwa. Obraz magii i czarownictwa, wyłaniający się z kompleksowej analizy słownictwa mitologicznego języków słowiańskich, wydaje się być rezultatem długotrwałego rozwoju historycznego i wielorakich wpływów. Dzięki analizie językowej możliwa staje się rekonstrukcja jego pierwotnych archaicznych realiów.

## Bibliografia

- Baranowski B., *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.  
 Dźwiągół R., *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004.  
 Ezoteryzm, w: *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski. t. 3, Warszawa b.r., s. 508.  
 Kisielewska A., *Planetnik Wojciech Rachwał z Przysietnicy*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku” 12(1970), s. 25-46.  
 Kisielewska A., *Czarownik pogody z Lachowic*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 8(1983), s. 53-69.  
 Kruszec A., *Serbskie ludowe słownictwo mitologiczne i obrzędowe*, Kraków 2010.

<sup>7</sup> B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 238.

Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968.

Pełka L.J., *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.

Smiljanskaja E.B., „Suevernaja” knižica pervoj poloviny XVIII v. Iz Biblioteki Kazanskogo Universiteta, „Živaja Starina” 2(1994), s. 33-36.

Zimoń H., *Ezoteryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. IV, Lublin 1983, s. 1485-1486.

Zítek J., *Pověry o můře*, „Český Lid” 15(1906), s. 434-437.

### **Esoteric themes in traditional Slavic beliefs (based of mythological names)**

This article is devoted to traditional witchcraft in the light of lexicology and ethnographical data from 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries from the Slavdom. The author analyses institutions correlated to the magic in terms of esoteric and occult ideas. Conclusion is that traditional witchcraft and magic includes both influences and structural parallels to esotericism, so there are dual parallels between them.



# Ezoteryzm chrześcijański w duchowości prawosławnej – wybrane zagadnienia filozoficzno-teologiczne

Ezoteryzm chrześcijański jest zjawiskiem o znacznie węższym zakresie niż ezoteryzm w ogóle, dlatego jego definicja i zagadnienia będą szczególne. Artykuł podzieliłam na cztery części. Pierwsza część stanowić będzie próbę definicji ezoteryzmu chrześcijańskiego, w drugiej wskażę zagadnienia ezoteryzmu chrześcijańskiego w wybranych pismach Ojców Kościoła, w części trzeciej z kolei omówię pewien nurt duchowy w teologii bizantyjskiej – hezychazm – który można umiejscowić w sferze ezoteryzmu chrześcijańskiego, natomiast w części czwartej zanalizuję przejawy ezoteryzmu chrześcijańskiego we współczesnej rosyjskiej filozofii religijnej.

## 1. Ezoteryzm chrześcijański – próba definicji

Chrześcijaństwo kształtowało się w czasie, kiedy idee ezoteryczne dominowały w pogańskich i judaistycznych systemach filozoficznych oraz religijnych. Należy zatem przypuszczać, że także ono posiadało swą sekretną doktrynę. Jest ona jednak ciężko uchwytna, ponieważ chrześcijaństwo, jak wiadomo, pretendowało do bycia religią powszechną. Proces upowszechniania się idei chrześcijańskich nasilał się od IV w., przestawały być więc one tajne, a stawały się dostępne dla każdego, kto był nimi zainteresowany. W tym kontekście istotne staje się to, jak twierdzi Guy Stroumsa, że właśnie wtedy miejsce ezoteryzmu (elitaryzmu) zajmuje mistycyzm, rozumiany jako pogłębiona znajomość prawd wiary<sup>1</sup>. Ten rodzaj mistycyzmu utożsamiany bywa przez badaczy z ezoteryzmem chrześcijańskim i równocześnie odróżniany od chrześcijaństwa

---

<sup>1</sup> Zob. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden-Boston 2005, p. 149-150.

ezoterycznego. Taka dystynkcja jest stosowana powszechnie<sup>2</sup>. Drugi z wymienionych nurtów zainicjowany został przez czołowych teozofów przełomu XIX i XX w. – Helenę Bławatską oraz Annie Besant a kontynuowany przez Rudolfa Steinera, Carla Gustava Junga i przedstawicieli New Age'u. Postuluje on idee jawnie sprzeczne z doktryną i nauczaniem Kościoła zarówno Wschodniego, jak i Zachodniego. Z kolei ezoteryzm chrześcijański, przeciwnie, to jedyny prawdziwy ezoteryzm, jak twierdził René Guénon, i właśnie na nim skupię swoją uwagę.

Sama etymologia słowa ezoteryzm (gr. ἑσωτερικός – wewnętrzny, przeznaczony dla wtajemniczonych) skłania do rozumienia go jako wiedzy przeznaczonej tylko dla wybranych, w przeciwieństwie do wiedzy egzoterycznej, czyli takiej, która przeznaczona jest dla ogółu. W kontekście religii byłaby to zatem wiedza o istocie religijności, stanowiąca jej ukryty rdzeń i zezwalająca na wejście na wyższe poziomy wiedzy i rozumienia<sup>3</sup>. Taką totalną dychotomię wiedzy i tradycji religijnej (wewnętrzna i zewnętrzna) można odnaleźć u niektórych autorów, np. u Aleksandra Dugina<sup>4</sup>. Warto o nim wspomnieć, gdyż wiele miejsca poświęcił on w swych pismach analizom tradycji chrześcijańskiej, szczególnie prawosławnej. Należy jednak czytać te prace ze szczególną ostrożnością, budzą bowiem sporo zastrzeżeń co do poziomu ich naukowości. I tak, wspomniana dychotomia tradycji nie jest do końca słuszna w przypadku ezoteryzmu chrześcijańskiego. Wydaje się, że tradycja egzoteryczna i ezoteryczna stanowią dwie równoległe rozwijające się linie tradycji chrześcijańskiej. Aleksander Posacki twierdzi, że o „ezoteryzmie chrześcijańskim można mówić w sensie pogłębionego «uwewnętrzniania» chrześcijańskich tajemnic, przeznaczonego dla wszystkich, którzy by tego szczerze pragnęli”<sup>5</sup>. Ten sam badacz dodaje dalej, że sercem chrześcijaństwa jest najważniejszy i powszechnie dostępny sakrament – Eucharystia<sup>6</sup>. Ezoteryzm w chrześcijaństwie będzie stanowić zatem jego głębię<sup>7</sup>, pewną tajemnicę, ale przeznaczoną dla wszystkich wiernych. Nie ma tutaj żadnego narzuconego elitaryzmu, jest raczej elitaryzm uwarunkowany dobrowolnym wyborem lub możliwościami intelektualnymi każdego z chrześcijan. Takie rozumienie ezoteryzmu (jako głębi) w chrześcijaństwie możemy znaleźć w pismach Ojców Kościoła, przede wszystkim u wczesnochrześcijańskich przedstawicieli nurtu neoplatonistycznego – Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa oraz u przedstawicieli mistycznej linii teologii bizantyjskiej – Maksyma Wyznawcy i Grzegorza Palamasa.

<sup>2</sup> Zob. np. A. Posacki SJ, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 171; A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, przeł. A. Wiczorek, Kraków 1997, s. 49.

<sup>3</sup> Por. A. Faivre, *Esotericism*, przeł. K. Anderson, w: M. Eliade, *The encyclopedia of religion*, vol. 5, New York 1995, p. 158.

<sup>4</sup> Zob. A. Дугин, *Абсолютная Родина*, Москва 1999.

<sup>5</sup> A. Posacki SJ, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, s. 171.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 172.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 171.

## 2. Ezoteryzm chrześcijański Ojców Kościoła – wybrane zagadnienia

Przedstawiciele Szkoły Aleksandryjskiej – m.in. Klemens Aleksandryjski i Orygenes – zaliczani są do najważniejszych wczesnochrześcijańskich pisarzy, mimo że ich nauki już od późnej starożytności były przedmiotem dyskusji i sporów. Niemniej powszechnie uważa się, że właśnie w tej szkole ukształtowała się ideologia chrześcijaństwa wschodniego, a oni sami byli pierwszymi teoretykami prawosławia<sup>8</sup>. Ojcowie ci, krytykując współczesne im ruchy gnostyckie, sami zostali przez badaczy umieszczeni w tradycji gnozy chrześcijańskiej. Obu pojęć, tj. gnozy i gnostycyzmu, nie należy jednak utożsamiać, co więcej, kateryczne ich oddzielenie wydaje się kluczowe dla badania wczesnego chrześcijaństwa. Gnoza jest pojęciem szerszym od gnostycyzmu. Można ją rozumieć jako rodzaj wiedzy religijnej, dlatego też mogą wypływać z niej różne stanowiska czy systemy religijne i filozoficzne. Jednym z takich systemów były właśnie różne nurty gnostyckie. Jeden z badaczy, Kurt Rudolph, twierdził, że gnoza to wiedza o boskich tajemnicach, zastrzeżona dla elity<sup>9</sup>. Definicja ta tylko częściowo pasować będzie do gnozy chrześcijańskiej, która co prawda postulowała pogłębienie rozumienia Pisma Świętego jako całości oraz symboliki chrześcijańskiej, ale w założeniu proces ten miał objąć wszystkich wiernych, natomiast gnostycy dążyli do radykalnego oddzielenia Starego Testamentu od Nowego Testamentu<sup>10</sup> oraz wtajemniczonych od niewtajemniczonych. U podstaw gnostycyzmu leżał radykalny dualizm, wszechświat jako domena archontów miał przypominać ogromne więzienie, którego najgłębszym lochem była Ziemia – widownia ludzkiego życia. Człowiek miał być złożony z ciała, duszy i ducha, w głębi jego duszy ukryty jest duch albo pneuma, czyli iskra, odrobina substancji pozaziemskiej. Według gnostyków pneumatycy to ludzie posiadający gnozę<sup>11</sup>. Ojcowie Kościoła porównywali gnostycyzm do hydry z greckiej legendy z uwagi na dużą różnorodność nauk gnostyckich<sup>12</sup>. Warto także wspomnieć o powszechnie znanym opisie modeli poznania: chrześcijańskiego i gnostyckiego autorstwa Umberto Eco, który w gruncie rzeczy przystaje do podstawowego rozróżnienia ezoteryzmu chrześcijańskiego od chrześcijaństwa ezoterycznego<sup>13</sup>. Myśliciel ten uznał, że u podstaw każdego ezoteryzmu leży gnostycyzm. Należałoby jednak dodać, że ezoteryzmu fałszywie pojętego, u podstaw bowiem prawdziwego ezoteryzmu chrześcijańskiego proponowanego przez pisarzy chrześcijańskich leży gnoza (głębia).

Wspomniani na początku ojcowie w swych pismach – Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach*, natomiast Orygenes w *O zasadach* oraz komentarzach do ksiąg biblijnych (do Ewangelii św. Mateusza i św. Jana) – krytykowali współczesny im ruch gno-

<sup>8</sup> Zob. J. Keller, *Prawosławie*, Warszawa 1982, s. 173.

<sup>9</sup> Tamże, s. 8.

<sup>10</sup> Por. A. Posacki SJ, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, s. 68.

<sup>11</sup> Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. J. Klimowicz, Liszki 1994, s. 57-58.

<sup>12</sup> Por. K. Rudolph, *Istota i struktura gnozy*, „Nomos” 1(1992), s. 7-11.

<sup>13</sup> Zob. A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 66-67.

stycki, przedstawiając równocześnie swój ideał mędrca gnostycznego (tj. gnostyka, ale chrześcijańskiego)<sup>14</sup>. W *Kobiercu* szóstym czytamy, że prawdziwy gnostyk to osoba, która wolna jest od wszelkich namiętności i poprzez bogobojność oraz cnotę osiąga prawdziwą wiedzę o Bogu, czyli doskonałość<sup>15</sup>. Ten idealny typ chrześcijanina przejawiać się będzie szczególnie wyraźnie w późniejszym ruchu monastycznym i życiu eremickim, do którego szczególną predylekcję ma prawosławie<sup>16</sup>. Nie ma tu oczywiście wprost mowy o jakimkolwiek ekskluzywizmie, niemniej – jak pisała Janina Niemirska-Pliszczyńska – Klemens Aleksandryjski wyznaje *sui generis* elitaryzm, który nie wynika bynajmniej z braku miłości do człowieka czy intelektualizmu, ale raczej z „żarliwego mistycyzmu, którym przepojone jest całe dzieło [*Kobierce* – J.K.]”<sup>17</sup>. Wspomniany elitaryzm, który w naturalny sposób implikuje pewną dychotomię wiedzy ezoterycznej i egzoterycznej, ma według wspomnianych wyżej Ojców Kościoła potwierdzenie w Piśmie Świętym. Szczególnie chętnie powoływali się na listy św. Pawła, ale także, jak to miało miejsce u Orygenesesa, na Ewangelię św. Mateusza i św. Jana<sup>18</sup>. Bazując na tym, dokonali swoistego podziału wśród wiernych – oddzielili od siebie praktyka od gnostyka, czy też ludzi, którzy „przygotowali się, aby być godnymi i zdolnymi do przyjęcia mądrości”<sup>19</sup>. Praktyk był zwykłym wiernym, który nie filozofował na temat wiary, gnostyk natomiast to typ chrześcijańskiego inteligenta, który dążył do gnozy, czyli wiedzy świętej – ezoterycznej, teoretycznie dostępnej dla wszystkich, ale praktycznie tylko dla nielicznych. Zarówno Orygenes i Klemens Aleksandryjski, jak i Maksym Wyznawca w *Księdze Oświeconych* (Centurie gnostyczne) odgraniczyli od siebie te dwa typy chrześcijan.

W *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* Orygenes omawia postępowanie ludzi w doskonałości na zasadzie piramidy<sup>20</sup>. Warto dodać, że był on także zwolennikiem egzegezy alegorycznej, która miała na celu odkrycie ukrytego i tym samym prawdziwego sensu ksiąg biblijnych. Z kolei Maksym Wyznawca w *Księdze Oświeconych*, specjalnie napisanej dla tego drugiego, doskonalszego typu chrześcijanina, nazywa gnozę wiedzą świętą i mi-

<sup>14</sup> Gnostyczny – gnoza; gnostycki – gnostycyzm.

<sup>15</sup> *Stromata* VI, 9.

<sup>16</sup> Por. J. Keller, *Prawosławie*, s. 248.

<sup>17</sup> Zob. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. XXXV.

<sup>18</sup> Przykłady cytatów, na które powołują się Ojcowie Kościoła: Hbr 5,14: „Przeciwie, stały pokarm jest właściwy dla dorosłych, którzy przez ćwiczenie mają władze umysłu udoskonalone do rozróżniania dobra i zła” [dorośli – gnostycy; niemowlęta w domyśle zwykli wierni – J.K.]; 1 P 2,2: „Jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu”; 2 Kor 3,18: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu (odsłoniętą twarz ma gnostyk)”; 1 Kor 2,6: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających”; 1 Kor 2,7: „Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej”. Wszystkie cytaty według Biblii Tysiąclecia.

<sup>19</sup> *De principiis* I, 3 (Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1996).

<sup>20</sup> Zob. *MtKom* XI (Orygenes, *Komentarz do według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 1998).

styczną, dostępną dla wybranych. Św. Maksym idzie nawet dalej w odróżnianiu od siebie typów wiernych i wyróżnia – zwykłych wiernych, uczniów i apostołów<sup>21</sup>, co przypomina nieco Orygenesową piramidę.

Nie ma wątpliwości, że wszystkie wymienione dzieła, tj. *Kobierce*, *O zasadach* oraz późna w stosunku do nich *Księga Oświeconych*, charakteryzują się mistycyzmem. Taka forma uprawiania teologii, kontynuowana w V w. przez Pseudo-Dionizego Areopagite określiła charakter teologii bizantyjskiej i w późniejszym okresie także prawosławnej. Badacze duchowości wschodniej twierdzą nawet, że chrześcijaństwo wschodnie nigdy nie знаło konfliktu między teologią a mistyką. John Meyendorff pisał: „Tak więc Bizancjum nigdy nie znało [...] polaryzacji między teologią a tym, co Zachód nazywa «mistycyzmem». Co więcej, całą teologię wschodniego chrześcijaństwa często określano jako «mistyczną»<sup>22</sup>. Z kolei Włodzimierz Łoski uważał, że: „teologia i mistyka dalekie są od pozostawania w opozycji, wręcz przeciwnie – wzajemnie się wspierają. Jedna bez drugiej nie jest możliwa [...]. Mistykę pojmuje się jako teologię *par excellence*”<sup>23</sup>. Myślę, że z powodzeniem można zacytować w tym kontekście także Guénona: „[K]ościół [W]schodnie nie znał mistyki jako osobnego doświadczenia, które byłoby oderwane [...] ponieważ zachowały one praktykę inicjacyjną hezychazmu, to oznacza modlitwy serca w kontemplacyjnym wyszczeniu”<sup>24</sup>. Mistyka jako forma uprawiania teologii, a także nieodłączne od niej doświadczenie mistyczne, związana będzie z inicjacją, o której w powyższym cytacie pisał Guénon. Praktyki inicjacyjne są jedną z cech ezoteryzmu według współczesnego teoretyka ezoteryzmu Antoine’a Faivre’a<sup>25</sup>. Inicjacja stanowić będzie, według definicji tego badacza, abstrahując od jej rozróżnienia na inicjację wewnętrzną i zewnętrzną, pewne doświadczenie absolutnej duchowej przemiany<sup>26</sup>. Za taką właśnie formę inicjacji może być uznane mistyczne doświadczenie hezychastów.

### 3. Grzegorz Palamas i tradycja hezychastyczna<sup>27</sup>

Hezychazm jest nurtem w duchowości chrześcijaństwa wschodniego najczęściej utożsamianym z postacią czternastowiecznego teologa bizantyjskiego Grzegorza Palamasa.

<sup>21</sup> Zob. Maksym Wyznawca, *Dzieła*, przeł. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 323-326.

<sup>22</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. XXIII.

<sup>23</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 15.

<sup>24</sup> Cyt. za: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, s. 43.

<sup>25</sup> Zob. A. Faivre, *Lesoterismo. Storia e significati*, Carnago 1992, p. 25-35.

<sup>26</sup> Por. A. Posacki SJ, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, s. 24.

<sup>27</sup> Bardziej szczegółowo piszę o tym w: *Grzegorz Palamas. Wobec kontrowersji hezychastycznej*, „Logos i Ethos” 1(2012).



Jest to oczywiście słuszne z punktu widzenia współczesnej teologii prawosławnej, warto jednak pamiętać, że hezychazm ma długą tradycję, rozpoczynającą się w IV w. n.e. w egipskich eremach i kontynuowaną przez Jana Klimaka (um. 649) w *Drabinie do Raju*, gdzie autor wprost używa pojęcia ἠσυχία w znaczeniu świętego milczenia, w trakcie którego wewnętrzna uwaga mnicha skierowana jest wyłącznie na sprawy Boże<sup>28</sup>.

Jako stan kontemplacyjny hezychazm nawiązywał do monastycyzmu pustyni i całej tradycji monastycznej w ogóle. Już w IV w. pod wpływem Ewargiusza z Pontu (um. 399), ucznia Makarego z Egiptu (um. 390), obserwuje się wytwarzanie specyficznego stylu życia duchowego w środowiskach monastycznych, skoncentrowanego na praktyce czystej modlitwy. Makary Wielki, założyciel życia monastycznego w Sketis, uchodzi za nauczyciela hezychii i modlitwy monologicznej<sup>29</sup>, głównie z powodu jego pouczeń duchowych. Jednak największym centrum rozprzestrzeniania się hezychazmu po VI w. był słynny monaster św. Katarzyny na Górze Synaj, założony przez cesarza Justyniana I Wielkiego. Z klasztorem tym związanych było wielu świętych Ojców, m.in. wspomniany już Jan Klimak. Następnie, w późnym średniowieczu bizantyjskim, w monasterach nad Bosforem: na górze Aussenzio, a potem na górze Athos, ruch hezychastyczny został uformowany do takiej wersji, jaką poznał Palamas. Tam też ukształtowała się ostatecznie duchowość hezychastyczna związana także z modlitwą Jezusową, która zdobyła dominującą pozycję w życiu duchowym mnichów. Athos kontynuował tradycje duchowości synajskiej, stał się centrum praktyki i szerzenia hezychazmu. Zwieńczeniem rozwoju tego ruchu był palamizm. Wtedy właśnie Athos osiągnął najwyższy poziom swych wpływów na sytuację duchową i na oficjalne życie w cesarstwie. Na piątym Soborze Konstantynopolińskim w 1351 r. ostatecznie zatwierdzono doktrynę hezychazmu i wyższość objawienia nad dociekaniem rozumowym. Naukę Palamasa poparł cesarz Jan VI Kantakuzen i odtąd stała się ona oficjalną nauką Kościoła obowiązującą w Bizancjum. Hezychazm był zatem w założeniu nurtem duchowym przeznaczonym dla wszystkich wiernych, nie zauważa się jednak w tym czasie zainteresowania nim świeckich. Zmiana nastąpi dopiero na Rusi za sprawą tzw. starców-hezychastów.

Hezychazm jako nurt kontemplacyjno-mistyczny, stojąc w opozycji do racjonalistyczno-intelektualnych tendencji scholastycznych, bazował na dogmacie niepoznawalności Boga, który, jak powszechnie wiadomo, stanowił cechę dystynktywną chrześcijaństwa wschodniego. Apofatyzm hezychastów nie był jednak nihilistyczny czy totalny, jak niektórych ich polemistów, np. Barlaama z Kalabrii. Zgodni byli oni oczywiście co do tego, że próby myślenia o Bogu w nim samym wprowadzają nas w milczenie, ponieważ ani myśl, ani słowo nie mogą zamknąć Nieskończoności w pojęciu<sup>30</sup>. Bóg zatem był transcendentny, niemniej dzięki hezychastycznemu doświadczeniu możliwe stało się odczucie bliskości Boga. Od strony teologicznej można wyjaśnić to poprzez

<sup>28</sup> Zob. *Scala Paradisi*. XVIII PG 88, col. 1129-1148.

<sup>29</sup> Por. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, „Elpis” 2002, z. 6(19), s. 89.

<sup>30</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 13.

odwołanie do palamickiego rozróżnienia niepoznawalnej Boskiej istoty i poznawalnych Boskich energii<sup>31</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że zarówno istota, jak i energie są niestworzone. Doktor Hezychastyczny pisał: „A więc jeden Bóg, czczony w trzech hipostazach i jednej istocie, niepodzielnie i całkowicie dzieli się także na różne energie. [...] Musimy przyznać, że czym innym jest istota Boga, a czym innym wychodzenie, czyli energia lub wola Boga, chociaż jest jeden Bóg, działający i chcący. [...] My zaś zostaliśmy nauczeni przez Ojców, że wszystkie energie Boga są niestworzone, chyba że ktoś uzna energię (ἑνέργεια) za tożsamą z działaniem (ἑνέργημα), czyli skutkiem”<sup>32</sup>. Istota Boga pozostaje niepoznawalna, lecz Boska energia ujawnia się poprzez światłość<sup>33</sup>, której doświadczają hezychaci w modlitwie. Bóg jest *Deus absconditus* w swojej istocie, a *Deus revelatus* w swoich energiach<sup>34</sup>.

Hezychia była zatem doświadczeniem mistycznym, które charakteryzowało się dwojakim odczuciem: „transcendencji Boga, Jego nieprzeniknionej natury, której nie można z nim dzielić w jego istocie oraz afirmacji bliskości Boga, jego immanencji, jego obecności w każdym z nas, czyli rzeczywistej deifikacji człowieka, Mocą Słowa i Ducha”<sup>35</sup>. Głównym celem hezychastów było przebóstwienie (gr. θεωσις), które miało cechy wspomnianej wcześniej Faivre’owskiej inicjacji, należałoby jednak dodać, że deifikacja człowieka odbywa się za sprawą nie tylko indywidualnego wysiłku człowieka, ale także łaski Boga. Przebóstwienie stanowiło więc całkowitą wewnętrzną metanoję ciała i duszy, człowiek wbrew temu, co sugerowali platonicy i neoplatonicy, był bowiem dla hezychastów jednością<sup>36</sup>. Przebóstwienie powinno być celem każdego chrześcijanina, jednak szczególnie predestynowani byli do tego mnisi i eremici, z uwagi na model ich życia, bardziej ześrodkowany na modlitwie i kontemplacji niż człowieka świeckiego.

Niekiedy można spotkać się z potraktowaniem hezychazmu jako medytacji i, co za tym idzie, porównania go z indyjską jogą albo praktykami *zikr* (*dhikr*) muzułmańskich sufich<sup>37</sup>. O ile zestawienia z jogą nie da się obronić, to z sufickimi praktykami już tak. Wzajemne wpływy chrześcijaństwa i islamu w XIII i XVI w. były niewątpliwe i nieza-

<sup>31</sup> Zob. *Teophanes*, PG 150, kol. 910-960; zob. także Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, przeł. I. Zogas-Osadnik, w: L. Kiejzik, *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Warszawa 2010.

<sup>32</sup> Zob. Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, s. 130-133.

<sup>33</sup> Chodzi o światło przemienienia na górze Tabor (Mk 9,2-8). Palamas w wielu miejscach pisał o świetle, którego doświadczają hezychaci, np. *Homiliae*, PG 151, kol. 433B.

<sup>34</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 16.

<sup>35</sup> Zob. J.-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, przeł. H. Sobieraj, Kraków 1996, s. 79.

<sup>36</sup> Zob. Gregorii Palamae, *De Hesychastis*, PG 150, col. 1104A-1104D.

<sup>37</sup> Zob. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998 s. 23; Kallistos Ware, *Modląc się ciałem: hezychastyczna metoda modlitwy i jej niechrześcijańskie odpowiedniki*, w: tenże, *Tam skarb Twój, gdzie serce Twoje...*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2011, s. 71-106.

przeczarne. Miało wtedy miejsce wiele osobistych kontaktów pomiędzy chrześcijańskimi mnichami i islamem. Najlepszym tego przykładem może być tu Palamas, który w pewnym okresie swego życia dostał się do rocznej niewoli tureckiej i wtedy właśnie konfrontował wiarę chrześcijańską z muzułmańską.

W świecie islamu modlitwa przywołująca imię Boga, połączona z oddychaniem, była powszechnie stosowana, podobnie jak w prawosławnych klasztorach Bizancjum. W związku z tym nie można zaprzeczyć wzajemnego oddziaływania tych dwóch dróg duchowych<sup>38</sup>. Jednak o ile techniki medytacyjne stanowiły ważny punkt w sufizmie<sup>39</sup>, o tyle w hezychazmie były jedynie dodatkiem, i to zalecanym tylko początkującym, aby nie ulegali rozproszaniu. To prawda, że w początkowej fazie hezychazmu (IV w.) mówi się o wewnętrznej medytacji, jednak oznaczała ona ustawiczne rozważanie wybranych słów czy ich recytację – z pamięci i najczęściej szeptem lub jedynie w myśli<sup>40</sup>. Rozwinęła się ona później w modlitwę umysłu.

Przedłużeniem bizantyjskich tradycji hezychastycznych był ruski hezychazm, ale fenomen ten, dzięki tzw. starcom, według opinii Sergiusza Chorużego, zaczynał być formą duchowości przyswajaną i co więcej praktykowaną przez ludzi świeckich<sup>41</sup>. Najlepszym tego przykładem może być pismo anonimowego autora z XIX w. *Szczere opowieści pielgrzyma* (Kazań 1870), dzięki któremu ludzie świeccy zapoznali się z hezychazmem i pozostającą z nim w łączności modlitwą Jezusową. Współcześnie kwestia hezychazmu rozwijana była przez rosyjskich filozofów religijnych (Pawła Florenskiego<sup>42</sup>, Sergiusza Bułgakowa<sup>43</sup> i Aleksego Łosiewa<sup>44</sup>) w koncepcjach: Imienia Bożego i Sofii – Mądrości Bożej.

<sup>38</sup> Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 51. Zob. także S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1973, s. 152; W. Gemalik, *Ikonołakizm w Islamie i jego konsekwencje w kulturze muzułmańskiej*, „Nomos” 69/70(2010).

<sup>39</sup> Por. K. Ware, *Moc imienia. Modlitwa Jezusowa w duchowości prawosławnej*, w: E. Behr-Sigel, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, przeł. A. Kocot, Kraków 2008, s. 193.

<sup>40</sup> Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2002, s. 22-23.

<sup>41</sup> Zob. С.С. Хоружий, *Этика исихазма в ее двух исторических формациях* – tekst niepublikowany, sytuję za zgodą autora; zob. także: С.С. Хоружий, *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы, в: тот же, О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, s. 207-260.

<sup>42</sup> Zob. П. Флоренский, *Имславление как философская предпосылка*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, t. 3(1), Москва 1999; П. Флоренский, *Об имени божием*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, t. 3(1), Москва 1999; П. Флоренский, *Отрывок письма, написанного П. А. Флоренским по просьбе о. Архимандрита Давида в ответ на письмо Афонских имславцев с Кавказа*, в: тот же, *Сочинения в четырех томах*, t. 3(1), Москва 1999; П. Флоренский, *Имена*, в: тот же, *Имена*, Москва 2008.

<sup>43</sup> Zob. С.Н. Булгаков, *Философия Имени*, Санкт-Петербург 1999.

<sup>44</sup> Zob. А. Ф. Лосев, *Имяславие*, в: Тот же, *Имя*, Санкт-Петербург 1997; тот же, *11 тезисов о Софии, церкви, имени*, в: тот же, *Имя*, Санкт-Петербург 1997; zob. także: Т. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.

## 4. Religijna filozofia rosyjska – wybrane zagadnienia

Duchowość prawosławna stała się niewyczerpaną inspiracją, a także fundamentem dla nauk propagowanych przez rosyjskich filozofów religijnych. Filozofia rosyjska to temat wieloaspektowy i wielopłaszczyznowy, ale w kontekście ezoteryzmu chrześcijańskiego interesować mnie będą dwa zagadnienia – imiesławie (onomatodoksja) i sofologia.

### 4.1. Filozofia Imienia Bożego

Polska badaczka Teresa Obolevitch pisała, że dyskusję wokół imiesławia „określano mianem prawosławnej wersji sporu o uniwersalia, a ważnymi momentami w tym sporze o imiona były: ikonoklazm i hezychazm”<sup>45</sup> oraz nauka Grzegorza Palamasa o istocie i energiach Boga. Historia imiesławia w XX w. rozpoczyna się w 1907 r. wraz z pojawieniem się książki anonimowego autora (najprawdopodobniej mnicha Hilariona) *W górach Kaukazu*. W książce tej, oprócz opisu życia pustelników, została wyłożona tradycyjna nauka prawosławna o hezychazmie i modlitwie Jezusowej, przy czym swoiście podkreślano, że poza imieniem Jezusa nie ma żadnego zbawienia – ani dla mnicha, ani dla człowieka świeckiego. Tezy te były kontrowersyjne i wzbudziły niezadowolenie oficjalnych władz Kościoła Prawosławnego, jednak finalnie w ogłoszonym dekreście z 18 maja 1913 r. Święty Synod stwierdził, że imię Boże jest święte i wymawiane w modlitwie może czynić cuda.

Szczególnie ciekawe rozwinięcie filozoficzne nauka ta otrzymała u Pawła Florenskiego. Uzasadnił on teoretycznie doktrynę imiesławców o tym, że imię Boga jest równocześnie samym Bogiem i Jego chwałą<sup>46</sup>. Była to dokładna trawestacja palamickiego rozróżnienia między istotą i energią Bożą. Imię byłoby tu tożsame z niestworzoną, a jednak mogącą być doświadczaną przez człowieka, energią. Według Florenskiego imię Boże to symbol wyższej rzeczywistości<sup>47</sup>. W imieniu, podobnie jak i w idei, jest obecna mistyczna treść, ponieważ imię jest obecne w nazywanym, zawiera się w nim i stanowi wewnętrzną formę nazywanego<sup>48</sup>. Wymawianie imienia Bożego jest wchodzeniem w żywą obecność Boga<sup>49</sup>, stanowi zatem doświadczenie głębi (ezoteryzmu) w chrześcijaństwie. W pracy *Imiesławie jako zasada filozoficzna* Florenski pisał, że teologiczne stanowisko imiesławia wyraża formuła: (gr.) *Τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ Θεός ἔστι καὶ δέ ‘ο Θεός ἄλλα ‘ο Θεός οὔτε ὄνομα οὔτε το ‘ἑαυτοῦ ὄνομα ἔστιν* (Imię Boże jest Bogiem, i to samym Bogiem, lecz Bóg nie jest ani swoim

<sup>45</sup> T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksiego Łosiewa koncepcja symbolu*, s. 99-100.

<sup>46</sup> Zob. П.А. Флоренский, *Об Имени Божиим*, s. 306.

<sup>47</sup> Архимандрит Иннокентий, *О творческом пути священника Павла Флоренского*, „Журнал Московской Патриархии” 4(1982), s. 73.

<sup>48</sup> Zob. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, Краснодар 2007, s. 50-51.

<sup>49</sup> Zob. П.А. Флоренский, *Об Имени Божиим*, s. 308.

imieniem, ani tylko swoim imieniem). Sama formuła jednak nie wystarczy, trzeba ją jeszcze dobrze zrozumieć. Otóż podmiotem pierwszej części zdania (tj. do *kai*) jest imię Boże (ponieważ jest ono wyrażone w *nominativie* i opatrzone rodzajnikiem), a drugiej Bóg. Orzeczniki w tych dwóch zdaniach są wyrażone dwojako: raz bez rodzajnika, raz z rodzajnikiem. Ta drobna różnica ma poważne konsekwencje interpretacyjne. Grecki rodzajnik specyfikuje część zdania, przy której stoi. Florenski wyjaśniał: „Orzecznikami są: w pierwszym wypadku – Bóg, w drugim – Imię; orzeczniki są użyte dwojako: raz bez rodzajnika, zaś drugi raz z rodzajnikiem. To odpowiada, po pierwsze, podpadaniu podmiotu pod pojęcie orzecznika, po drugie – pozycji ontologicznej tożsamości rzeczywistości oznaczanej przez podmiot z rzeczywistością orzecznika – podpadaniu orzecznika pod podmiot. W ten sposób formuła ta [tj. imiesławia – J.K.] stwierdza, że Imię Boże, jako rzeczywistość odsłaniająca i ujawniająca Boską Istotę, jest większe niż ono samo i jest boskie; mało tego – jest samym Bogiem, rzeczywiście ujawnianym w Imieniu, a nie złudnym, iluzorycznym zjawiskiem. Zarazem Bóg, choć się ujawnia, nie traci w swym zjawisku swojej realności [...]”<sup>50</sup>. W toku rozważań Florenski doszedł do wniosku, że odrzucenie podziału na istotę i energię jest równoznaczne z odrzuceniem religii w ogóle<sup>51</sup>. Ponadto przekonanie o związku istoty i jej energii ma wydźwięk ogólnoludzki. Myśliciel pisał: „owa nauka jest *implicite* obecna we wszelkiej życiowej myśli, leży u podstaw światopoglądu wszystkich ludów wszech czasów [...]”<sup>52</sup>. Właśnie dlatego spory palamickie i sam palamizm, o ile dotyczył wąskiego problemu teologicznego, zyskał znaczenie niepomiernie szersze: ogólnoludzkie i uniwersalne właśnie. Wymawianie świętego imienia będzie zatem przykładem doświadczenia mistycznego lub inicjacji chrześcijańskiej i odczucia głębi (ezoteryzmu). Z kolei przykładem nauki bardziej teoretycznej, niemającej bezpośredniego, tj. praktycznego przełożenia na jakość życia chrześcijańskiego, ale stanowiącej pewną próbę zrozumienia głębi i istoty chrześcijaństwa, była sofologia.

#### 4.2. Nauka o Sofii – Mądrości Bożej

Twórcą rosyjskiej wersji nauki o Sofii był Włodzimierz Sołowjow, naukę tę kontynuowały następne pokolenia rosyjskich filozofów, wprowadzając szereg oryginalnych modyfikacji, jednak najbardziej wyrazistą wersję tej koncepcji spotykamy u Sergiusza Bułgakowa. Myśliciel ten, jako ksiądz prawosławny, był pod silnym wpływem mistycznych nauk Ojców Kościoła, szczególnie wspomnianego wielokrotnie Grzegorza Palamasa, ale także Ojców kapadockich. Bazując na Palamickiej doktrynie o poznawalności niestworzonych energii Boskich twierdził, że nie ma absolutnego ontologicznego rozdarcia między Bogiem

<sup>50</sup> Zob. P. Florenski, *Imiesławie jako zasada filozoficzna*, w: tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Warszawa 2009, s. 150.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 152.

<sup>52</sup> Tamże, s. 127.

a człowiekiem. Człowiek może doświadczać bliskości Boga i przeżywać Boską tajemnicę dzięki bytowi pośredniemu – Sofii – którą utożsamiał z Bożą energią i łaską. Nauka ta okazała się być nieortodoksyjna i w 1935 r. Bułgakow oskarżony został o herezję oraz ekskomunikowany przez Archijerejski Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej za granicą<sup>53</sup>. Niemniej, po długim okresie sporu, Bułgakow wrócił do łask, uznano bowiem, że natura prawosławia dopuszcza różne indywidualne interpretacje prawd wiary w granicach oficjalnej dogmatyki. Na pierwszy rzut oka nauka o Sofii, jako bycie pośredniczącym między Bogiem a światem, wykracza poza prawosławne zasady wiary, mimo to jest to nauka zakorzeniona w tradycji patrystycznej. Sofologię rozwijali m.in. Grzegorz z Nazjanzu<sup>54</sup> i Bazyli Wielki<sup>55</sup>. Utożsamiali ją jednak z Jezusem lub Kościołem. Tym tropem poszedł wspomniany już Florenski, natomiast Bułgakow dodał do tej nauki nowe elementy.

Bułgakowska Sofia była pojęciem kosmologicznym, trójjednią piękna, dobra i prawdy. Lilianna Kiejzik pisała, że myśliciel – pozostając w granicach teologii apofatycznej – twierdził, że Sofia nie była tożsama z istotą Boga, ale raczej, na wzór palamizmu, z jego działaniami lub energiami<sup>56</sup>. Była ona organizmem idei, w której zawarte były nasiona wszystkiego tego, co istnieje. Zajmowała miejsce między Bogiem a światem. Choć znajdowała się poza Bogiem, tj. poza pełnią, była jednak do niej dopuszczona. Stanowiła przedmiot miłości Boga, była miłością miłości. W tym sensie była czymś na wzór hipostazy, tj. miała zdolność objaśniania absolutu, ale nie była boską hipostazą. Była czymś wyższym od stworzenia, ale jednocześnie różnym od Boga. W ujęciu Bułgakowa sofologia była więc pytaniem o znaczenie Bogoczołowieczeństwa jako jedności Boga z całym stworzonym światem. Bogoczołowieczeństwo jest charakterystycznym pojęciem w filozofii rosyjskiej. Tłumaczy ono w nowy sposób odwieczną prawdę chrześcijaństwa wyrażoną przez Atanazego Wielkiego, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem. Proces ten, tożsamy w zasadzie z prawosławną deifikacją, stanowi największą głębię chrześcijaństwa i istotę duchowości prawosławnej. W założeniu ma być tajemnicą i misterium, w którym uczestniczą wszyscy wierni, co – jak wynika z ustaleń wstępnych – nie wyklucza wcale zakwalifikowania tej nauki do ezoteryzmu pojmowanego jako pogłębiona świadomość prawd chrześcijańskich.

\*\*\*

Teologia i duchowość prawosławna były znane na Zachodzie, ale dzięki dwudziestowiecznej emigracji rosyjskiej (m.in. Bułgakow) oraz prawosławnym teologom mieszk-

<sup>53</sup> Zob. Архиепископ Серафим (Соболев), *Защита Софианской ереси протоиереем Сергием Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви*, София 1937, <http://proroza.narod.ru/Klimov.htm> [dostęp: 3 VI 2012].

<sup>54</sup> Zob. S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w Homiliach do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 2006.

<sup>55</sup> Zob. T. Špidlik, *La Sophiologie de saint Basile*, Rome 1961.

<sup>56</sup> Por. L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010, s. 113.



kającym za granicą (m.in. Paul Evdokimov, Włodzimierz Łoski) nauczanie Kościoła Prawosławnego zyskało większą siłę oddziaływania, a nawet inspirowało. Jednym z takich zainspirowanych był Olivier Clement, który określał siebie jako agnostyka religijnego, ale pod wpływem Łoskiego został księdzem prawosławnym. Jego pisma, np. *Boski Kosmos*, noszą wyraźne znamiona wyżej opisanych mistycznych tendencji w prawosławiu oraz pogłębionej świadomości prawd religijnych. Idea odkrywania głębi (ezoteryzmu) w chrześcijaństwie nie skończyła się wraz z ostatnim Ojcem Kościoła, ale jest ciągle żywa, o czym świadczą wyżej wymienione tendencje w rosyjskiej filozofii religijnej.

## Bibliografia

- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Faivre A., *L'esoterismo. Storia e significati*, Carnago 1992.
- Faivre A., *Esotericism*, przeł. K. Anderson, w: M. Eliade, *The encyclopedia of religion*, Vol. 5, New York 1995.
- Florenski P., *Imiesławie jako zasada filozoficzna*, w: tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza i inne pisma*, Warszawa 2009.
- Gentili A., *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, przeł. A. Wiczorek, Kraków 1997.
- Grzegorz Palamas: *Obrona szczegółowa*, przeł. I. Zogas-Osadnik, w: L. Kiejzik, *Palamas, Bułgakow, Łosiew, Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Warszawa 2010.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. J. Klimowicz, Liszki 1994.
- Keller J., *Prawosławie*, Warszawa 1982.
- Kiejzik L., *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemierska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994.
- Krocak J., *Grzegorz Palamas wobec kontrowersji hezychastycznej*, „Logos i Ethos” 1(2012), s. 127-140.
- Leloup J.-Y., *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, przeł. H. Sobieraj, Kraków 1996.
- Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007.
- Maksym Wyznawca: *Dzieła*, przeł. A. Warkotsch, Poznań 1980.
- Meyendorff J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leńniewski, Lublin 2005.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Obolevitch T., *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.
- Orygenes, *Komentarz do ewangelii według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 1998.
- Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 1996.
- Posacki A. SJ, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.

- Rudolph K., Istota i struktura gnozy, „Nomos” 1(1992), s. 7-22.
- Runciman S., Wielki Kościół w niewoli, przeł. S. Łoś, Warszawa 1973.
- Siemianowski A., Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu, Poznań 1998.
- Stroumsa G., Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden-Boston 2005.
- Tofiluk J., Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości, „Elpis” (2002), z. 6(19), s. 87-106.
- Ware K., Moc imienia. Modlitwa Jezusowa w duchowości prawosławnej, w: E. Behr-Sigel, Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną, przeł. A. Kocot, Kraków 2008.
- Ware K., Modląc się ciałem: hezychastyczna metoda modlitwy i jej niechrześcijańskie odpowiedniki, w: tenże, Tam skarb Twój, gdzie serce Twoje..., przeł. K. Leśniewski, Lublin 2011.
- Архиепископ Серафим (Соболев), Защита Софианской ереси протоиереем Сергием Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви, София 1937, <http://progoza.narod.ru/Klimov.htm> [dostęp: 3 VI 2012].
- Архимандрит Иннокентий, О творческом пути священника Павла Флоренского, „Журнал Московской Патриархии” 4(1982), s. 65-76.
- Гараева Г.Ф., Павел Александрович Флоренский, Краснодар 2007.
- Дугин А., Абсолютная Родина, Москва 1999.
- Флоренский П., Об имени божием, в: тот же, Сочинения в четырех томах, т. 3(1), Москва 1999.
- Хоружий С.С., Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы. в: тот же: О старом и новом, Санкт-Петербург 2000.

### **Christian esotericism in the orthodox spirituality – selected philosophical and theological issues**

This paper is an attempt of characteristics so-called Christian esotericism in the orthodox spirituality. The article is divided into five chapters. In first chapter I will try to define Christian esotericism, in the second one – to point out the esoteric issues contained in the selected patristic texts. Third chapter appears as the presentation of the hesychasm phenomena and the last one is devoted to some expressions of Christian esotericism in the modern Russian religious philosophy.





Ks. Andrzej Wańka

# Uruchamianie pośrednictw Spirytyzm i channeling w ich relacji do świata nadzmysłowego

## Wstęp

Fenomeny mediumiczne obejmują rozległe transhistoryczne i transkulturowe zjawisko obcowania z duchami lub innymi ponadzmysłowymi mocami i spotykane są w wielu formach religijnych i parareligijnych od szamanizmu, poprzez Starotestamentowy opis wizyty Saula u czarownicy w Endor (1 Sm 28,7-19), motywy charakterystyczne dla literatury romantyzmu, aż do takich nowych religii, jak haitańskie vodou, kubańska santeria, brazylijska umbanda czy amerykańska urantia. Kluczową rolę w fenomenach tych odgrywa medium, tj. osoba wchodząca w kontakt ze światem niewidzialnym. Częścią szerokiego i wielopostaciowego mediumizmu jest zachodni ezoteryzm, w którym idea kontaktów z zaświatem odgrywa istotną rolę. Wyraziście egzemplifikuje się ona m.in. w spirytyzmie i channelingu<sup>1</sup>.

W zachodnim ezoteryzmie relacje do świata nadzmysłowego mają wielowątkową historię, wskazać tu można np.: teurgię, wróżbiarstwo, czarownictwo, kabałę. Zjawiska te, choć zróżnicowane w swej historii i formach, łączy cecha medialności, czyli pośredniczenia. Chodzi zarówno o samą osobę medium – pośrednika, jak i o nadzmysłową sferę rzeczywistości pośrednich, na której fenomeny te koncentrują swoją uwagę. I właśnie ten drugi aspekt – pozaludzkie pośrednictw – będący nieodzownym komponentem zachodniego ezoteryzmu, będzie przedmiotem niniejszego artykułu. Akcentowanie pośrednictw/mediacji jest bowiem jednym z pryncypiów tożsamości zachodniego ezoteryzmu, jedną z immanentnych cech odróżniających ezoteryzm od innych zjawisk parareligijnych i kulturowych<sup>2</sup>. Mimo upływu czasu, popularność ezoterycznych fe-

---

<sup>1</sup> Por. R. Dziura, *Mediumizm*, w: S. Wilk et al. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin, TN KUL 2008, kol. 394-396.

<sup>2</sup> Zwrócili na to uwagę zarówno Antoine Faivre, jak i Pierre A. Riffard. Zob. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York, State University of New York Press 1994, s. 10-15, zwł. s. 12; A. Faivre,

nomenów mediumicznych w kulturze euroamerykańskiej utrzymuje się na relatywnie wysokim poziomie aż do dzisiaj. Współcześnie skupiają one także uwagę badaczy, gdyż zainteresowanie, jakim cieszą się w społeczeństwach zachodnich wyznacza ich znaczenie kulturowe i aktualność badawczą.

Niniejszy artykuł pragnie być skromnym przyczynkiem na drodze wyjaśnienia roli, jaką nadzmysłowy świat pośrednictw pełni w spirytyzmie i channelingu.

## 1. Spirytyzm i channeling jako zjawiska mediumiczne

Spirytyzm i channeling to stosunkowo młode fenomeny ezoteryczne, spopularyzowane odpowiednio w XIX i XX w. Oba zjawiska posiadają analogiczną naturę, choć różnią się zakresami. Ich wspólnym mianownikiem są przekonania i praktyki dotyczące komunikowania się z istotami zamieszkującymi świat ponadzmysłowy.

Spirytyzm, zgodnie z nazwą (łac. spiritus – duch) jest specyficzną odmianą mediumizmu, obejmującą przekonania i praktyki dotyczące komunikowania się z duchami osób zmarłych, zwykle za pomocą medium. W sensie szerokim, używany jest w odniesieniu do zbioru określonych historycznie ruchów w kulturze euroamerykańskiej, mających swój początek w 1848 r. w USA – ich wspólnym mianownikiem jest wiara w pośmiertną egzystencję dusz i możliwość ich komunikowania się z żyjącymi ludźmi. Obejmuje takie zjawiska, jak: obecny głównie w krajach anglojęzycznych spirytualizm (który nie powinien być mylony ze spirytualizmem ontologicznym) oraz spirytyzm w rozumieniu właściwym. Anglosaska odmiana spirytyzmu (spirytualizm) bierze swój początek od seansów spirytystycznych wywołanych w 1848 r. przez siostry Margaret i Kate Fox na farmie niedaleko Hydesville USA. Seanse te szybko zyskały popularność, jako zjawisko tzw. „wirujących stolików” lub „mówiących stolików”. Sam spirytyzm, sięgając swoimi korzeniami nauk Emanuela Swedenborga (1688-1772) i Franza Mesmera (1734-1815), był w pewnym stopniu reakcją na nowożytny empiryzm i materializm. Spirytyzm w sensie właściwym odnosi się do ruchu zapoczątkowanego w połowie XIX w. przez Francuza, Allana Kardeca (wł. Hippolyte Denizard Léon Rivail, 1804-1869), tj. do tzw. „kardekańskiej odmiany spirytualizmu”, rozpowszechnionego głównie w krajach języków romańskich<sup>3</sup>.

K.C. Voss, *Western Esotericism and the Science of Religions*, „Numen” 42(1995), s. 60-62; P.A. Riffard, *L'Esoterisme*, Paris 1990, s. 311-364; W.J. Hanegraaff, *On the Construction of „Esoteric Traditions”*, w: A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven 1998, s. 24.

<sup>3</sup> Por. J.P. Deveney, *Spiritualism*, w: W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden Boston 2006, s. 1074-1082; J.B. Buescher, *Spiritualism*, w: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Detroit 2005, Vol. 13, s. 8715-8718; J.G. Melton (ed.), *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*, 5th ed., Detroit 2001, Vol. 2, s. 1460 hasło: *Spiritism*, s. 1463-1467 hasło: *Spiritualism*.

Channeling (kanałowanie) to pojęcie nowsze, które zdobyło popularność w latach 70. XX w. w kontekście New Age. Termin channeling odnoszony jest do zjawiska mediumicznego, polegającego na bezpośrednim odbieraniu informacji z paranormalnych źródeł przez medium nazywane channelem (ang. channel – kanał). W odróżnieniu od spirytyzmu, nie odnosi się jedynie do obcowania z duchami zmarłych, lecz obejmuje kontakty z szerokim „zaświatem”, kosmicznymi lub nadzmysłowymi siłami (np. Kriszna, Budda, Jezus Chrystus, aniołowie, bogowie greccy, energie dyktujące, UFO)<sup>4</sup>.

Zwolennicy obu tych domen deklarują, iż ich celem nie jest zwykle zaspokojenie ciekawości, lecz odpowiedź na egzystencjalne pytania o naturę, pochodzenie i cel istnienia człowieka. Zakładają też istnienie powiązań (korespondencji) między materialnym światem żywych a rzeczywistością świata nadzmysłowego, twierdzą, że przy użyciu odpowiednich metod możliwy jest kontakt z podmiotami nieuchwytnymi zmysłowo, prowadzący do osiągnięcia rezultatów empirycznych, przede wszystkim w postaci zdobycia niedostępnej innymi metodami wiedzy, nie mają jednak na celu rytualnej czci owych podmiotów. Kontakt ten nawiązywany jest za pośrednictwem mediów, mogą towarzyszyć mu zjawiska fizyczne (spotykane częściej w spirytyzmie, np.: poruszanie się przedmiotów, tajemnicze dźwięki, pismo automatyczne) lub mentalne (spotykane częściej w channelingu, np. trans, hipnoza, wewnętrzny głos, jasnowidzenie, nawiedzenie przez zaświatowe istoty). Zwolennicy tych kierunków utrzymują, że proces komunikowania się z istotami nadzmysłowymi może być badany naukowo, nawet metodami zapożyczonymi od nauk empirycznych.

Ważną rolę w obu omawianych fenomenach odgrywają nieuchwytnie zmysłowo podmioty, które wywierają na ludzi, odpowiedni do poziomu swego rozwoju, realny wpływ – dobry bądź zły, na podobieństwo sił przyrody. Zadaniem osób, które weszły w kontakt z tymi istotami, jest świadomy odbiór przekazów od wysoko rozwiniętych istot zaświatowych, w celu dostarczenia wskazówek niezbędnych do moralnie lepszego życia ludzi. Wspólną cechą omawianych zjawisk jest przeświadczenie, że wiedza zdobyta w mediumicznych przekazach jest niedostępna człowiekowi w zwyczajnych procesach poznawczych. Przekazy istot nadzmysłowych obejmują szeroki wachlarz zagadnień, od kwestii osobistych, poprzez ontologiczne, do moralnych. Zwykle uznają istnienie wiecznego, niezmiennego, niematerialnego i wszechmocnego Boga, stwórcy wszechświata, wraz z bytami materialnymi i niematerialnymi<sup>5</sup>.

Zarówno spirytyzm, jak i channeling, ze swoim biegunowym przeciwstawieniem ducha i materii, wpisują się w ezoteryczne rozumienie rzeczywistości jako dotkniętej

<sup>4</sup> Por. J.G. Melton (ed.), *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*, 5th ed., Detroit 2001, Vol. 1, s. 269-271 hasło: *Channeling*; W. Bockenheim, *Channeling*, w: S. Bednarek, W. Bockenheim, J. Jastrzębski (red.), *New Age. Encyklopedia Nowej Ery*, Wrocław 1996, s. 91; A. Posacki, *Channeling*, w: tenże (red.), *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, Radom 2009, s. 113-115.

<sup>5</sup> Por. A. Gauld, *Spirytyzm*, w: R. Cavendish (red.), *Świat tajemny. Leksykon magii, okultyzmu, parapsychologii*, Łódź 1992, s. 254.

grzechem rozdzielenia tego, „co na dole” od tego, „co na górze”. Oba zjawiska skupiają się na ujawnianiu ulokowanych między tymi dwoma biegunami nieuchwytnych zmysłowo form pośrednich. W procesie tym szczególna rola przypada różnego rodzaju podmiotowym mediacjom (aniołom, duchom, siłom, energiom, etc.). Świat tych istot jest w omawianych zjawiskach, podobnie jak w całym ezoteryzmie, opisywany w sposób nieostry i nie stanowi zamkniętego zbioru enumeratywnie wyliczonych rzeczywistości, lecz odsyła do świata przekraczającego mechanicystycznie i scjentystycznie pojmowaną naturę. Ich prawdziwa natura zakryta jest przed fizycznym wzrokiem i może być poznana, dzięki użyciu technik pozazmysłowych i pozadyskursywnych. Poznanie świata mediacji prowadzi przede wszystkim do zdobycia wiedzy, będącej źródłem wewnętrznej przemiany. Poznanie form pośrednich między naturą a światem boskim czyni też możliwym przekraczanie granic fizyczności i poznanie tego, co ponadzmysłowe, dając dostęp do wyższego świata. Dzięki takiej perspektywie epistemologicznej scjentystycznie pojmowana natura (od)zyskuje swoje odniesienie do absolutu.

## 2. Natura i znaczenie mediacji

Rola, jaką odgrywają istoty nadzmysłowe w spirytyzmie i channelingu, wykracza daleko poza czyste zaspokajanie poznawczej ciekawości czy udzielanie moralnych pouczeń. Istoty te stanowią ogniwo pośrednie między światem boskim a fizyczną naturą. Aby ją zrozumieć, należy spojrzeć na nią w szerszym kontekście zachodniego ezoteryzmu, w orbicie którego oba zjawiska się znajdują.

Na pytanie, czego dotyczy wiedza ezoteryczna, Antoine Faivre odpowiada: „Zasadniczo, związków pomiędzy pryncypiami metafizycznymi a kosmologią. Te związki nie stanowiły problemu dopóty, dopóki sfera kosmologiczna (ta od «drugich przyczyn») była podporządkowana metafizyce. Sama idea ezoteryzmu była ledwie zauważalna. Ale kiedy nauki przyrodnicze wyzwoliły się spod teologii, zaczęły być kultywowane dla samych siebie (proces, który w chrześcijaństwie i islamie rozpoczął się w dwunastym wieku). Odtąd mogła zostać ustanowiona dziedzina wiedzy ezoterycznej, która w okresie renesansu zaczęła zajmować się granicą pomiędzy metafizyką a kosmologią, czyli funkcjonować jako modalność poza-teologiczna dla łączenia tego, co uniwersalne z tym, co indywidualne”<sup>6</sup>. Na pierwszy plan w powyższym opisie Faivre’a wysuwa się sfera relacji między metafizyką a kosmologią. Stwierdzenia tego nie należy jednak rozumieć w kategoriach metanauki, lecz raczej relacji, jakie zachodzą między przedmiotami obu dyscyplin zależnie od sposobu ich pojmowania, tzn. relacji między sferą fizyczną wszechświata (natury) a jej ostatecznymi przyczynami czy też między transcendentnym a immanentnym, mieści się tu także to,

<sup>6</sup> A. Faivre, *Access*, s. 8.

co w *Tabula Smaragdina* zostało określone jako relacja między tym, co „na dole” a tym, co „na górze”, czyli świat wszelkiego typu mediacji i pośrednictw między fizyczną naturą a światem boskim<sup>7</sup>.

Dobłą ilustracją ezoterycznej postawy skoncentrowania na formach pośrednich między światem materialnym a Bogiem jest następujące spostrzeżenie Faivre’a „Być może, to właśnie pojęcie pośrednictwa stanowi o różnicy pomiędzy tym, co mistyczne a tym, co ezoteryczne. W nieco uproszczony sposób można powiedzieć, że mistyk – w ściśle klasycznym znaczeniu tego słowa – aspiruje do mniej więcej całkowitego wyparcia przedstawień i pośredników, ponieważ są one dla niego przeszkodą w zjednoczeniu się z Bogiem. Natomiast ezoteryk prezentuje większe zainteresowanie elementami pośredniczącymi ukazanymi jego wewnętrznemu oku poprzez moc jego kreatywnej wyobraźni, niż sięganiem swą istotą ku zjednoczeniu z boskością. Woli on raczej przebywać na drabinie Jakubowej, gdzie anioły (i niewątpliwie inne istoty) wędrują w górę i w dół, niż wspiąć się na szczyt i jeszcze dalej”<sup>8</sup>.

W epistemologii ezoterycznej dominuje nurt negatywny, boskość według ezoteryków jest niepojmowalna. Bóg rozumiany jest jako ukryty, trudnodostępny, nie ingerujący bezpośrednio w historię, dlatego w większości przypadków nie poddają Go logicznej analizie, lecz koncentrują się na sposobach jego ujawniania się w sferze form pośrednich<sup>9</sup>. W tym sensie świat mediacji opisuje pośrednio to, co absolutne i niepoznawalne. „Bóg jest ukrytym skarbem, który chce zostać poznany. Pozwala sobie być częściowo objawionym poprzez przepełnienie się w centrum ontologicznej sfery, usytuowanej pomiędzy naszym stworzonym światem a nieznanym, która jest przypuszczalnie miejscem spotkania pomiędzy Nim a stworzeniem. W ten sposób transcendentja i immanencja są pogodzone”<sup>10</sup>.

Zarówno spirytyzm, jak i w channeling nie koncentrują się na odkrywaniu tajemnic boskości. Boski byt, który uznawany jest za pierwszą przyczynę, nie posiada zazwyczaj w omawianych fenomenach mediumicznych wyraźnie zdefiniowanej formy wyobrazeniowej, lecz pozostaje epistemologicznie oddalony. Niekiedy przedstawiany jest w formie bezosobowej, jak u Bławatskiej, która stwierdza „To jest bezosobowa wszechobecna rzeczywistość, albowiem zamyka wszystkich i wszystko. Jej bezosobowość okazuje się podstawowym przedstawieniem systemu. Jest uśpiona w każdym atomie wszechświata i sama jest wszechświatem”<sup>11</sup>. Podobnie sądził C.W. Leadbeater, pisząc „Samo Bóstwo stoi poza osobowością, jest «we wszystkim i przez wszystko». W rzeczywistości Bóg jest «Wszystko»”<sup>12</sup>. W książkach Nowalskiej Bóg nazywany

<sup>7</sup> Por. A. Faivre, *Access*, s. 12.

<sup>8</sup> A. Faivre, *Access*, s. 12.

<sup>9</sup> Por. A. Faivre, *Access*, s. 22.

<sup>10</sup> A. Faivre, *Access*, s. 27.

<sup>11</sup> H. Bławatska, *Doktryna tajemna*, Warszawa 1995, t. 2, s. 171-172.

<sup>12</sup> C.W. Leadbeater, *Zasady teozofii*, Warszawa 1909, s. 23. Por. także: M.F. Bednarowski, *New Religions and the Theological Imagination in America*, Bloomington and Indianapolis 1989, s. 35-37.

Jasnością ma postać wiru energetycznego „JASNOŚCIĄ JEST OLBRZYMI WIR ENERGETYCZNY NIESKOŃCZENIE PRZEKRACZAJĄCY TWÓJ POZIOM WIBRACJI”<sup>13</sup>. Również wypowiedzi samych istot pośredniczących na temat Boga są nieproporcjonalnie bardziej lakoniczne, w porównaniu do kwestii kosmologicznych, czy egzystencjalnych. Znacznie więcej i bardziej szczegółowo niż o Bogu piszą współcześni mediumiści o istotach pośredniczących.

Zwolennicy zarówno spirytyzmu, jak i channelingu wychodzą z założenia, że świat form pośrednich między fizyczną naturą a bytem boskim jest tak samo realny, jak świat empiryczny, choć zwłaszcza na Zachodzie często niedoceniany. O ile jednak spirytyści ograniczają świat istot pośrednich do dusz zmarłych, które zwłaszcza w amerykańskim spirytualizmie – za sprawą wpływu nauk Emanuela Swedenborga (1688-1772) – często utożsamiane są z aniołami<sup>14</sup>, to przedstawiciele channelingu rozszerzają go na także na istoty pozaludzkie (bóstwa, energie, hierarchie, mistrzowie, istoty pozaziemskie – UFO, etc.). Cechą wspólną wszystkich istot pośredniczących jest ich zmysłowa nieuchwytność. Niepodleganie poznaniu zmysłowemu może oznaczać postać czysto duchową bądź zwiualizowaną, dzięki przyłączeniu przez duszę za pomocą perispiritu materii eterycznej, lub jak w niektórych naukach channelingowych, obok ducha i/lub duszy, także pewnego rodzaju subtelnej, nadzmysłowej cielesności. Cieleśność u ezoteryków nie musi bowiem oznaczać materialnej fizyczności, niekiedy może oznaczać ciało subtelne (np. eteryczne), dostępne jedynie poznaniu nadzmysłowemu. Według Rudolfa Steinera właśnie w takim eterycznym ciele miał w sposób nadzmysłowy objawić się uczniom zmartwychwstały Chrystus<sup>15</sup>.

Pewne kontrowersje mogą budzić się wokół zagadnienia natury teozoficznych *mahatmów*: czy są to byty duchowe, czy też wiodą życie w materialnym ciele. O ile założycielka Towarzystwa Teozoficznego widzi w nich nieprzeciętnie doskonałych, znających tajemnice mądrości i przyrody, ale jednak tylko ludzi, podlegających śmierci jak wszyscy<sup>16</sup>, o tyle inni teozofowie przypisują im jakiś wyższy, nadludzki stan. C. Jinarajadasa określa mistrzów jako „Istoty, które w swym rozwoju przekroczyły znacznie poziom człowieczeństwa i są

<sup>13</sup> E. Nowalska, *Opowieść o przemianianiu się*, Warszawa 1997, s. 45. Stwierdzenie to posiada pewne podobieństwa z koncepcją Bławatskiej, twierdzącej „Nasz Bóg nie przebywa w raju, ani też w jakimś drzewie, górze czy specjalnym gmachu; istnieje wszędzie, w każdym atomie widzialnego i niewidzialnego wszechświata, we wnętrzu, jak i naokół i ponad każdym niewidocznym atomem i podzielną cząstką, gdyż TO jest tajemniczą siłą inwolucji i ewolucji, wszechobecną, wszechmocną a nawet wszechwiedzącą, twórczą siłą o nieskończonej potencjalnej możliwości przejawów”. H. Bławatska, *Klucz do teozofii*, Madras 1954, s. 70-71.

<sup>14</sup> Swedenborg zaprzeczył istotnej różnicy między aniołami a duchami, twierdząc, że wszyscy aniołowie kiedyś żyli na Ziemi jako istoty ludzkie. W.J. Hanegraaff, *Intermediary Beings IV: 18th Century – Present*, w: W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, s. 628-629.

<sup>15</sup> Por. J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 60-61.

<sup>16</sup> Por. H. Bławatska, *Klucz*, s. 315-328; tenże, *Z grot i mateczników Hindustanu*, St. Petersburg 1912 [mps. powiel.], passim.



dziś w o wiele wyższym ponad-ludzkiem stanie [...]”<sup>17</sup>. Jego zdaniem, *mistrz* stoi na szczycie drabiny reinkarnacyjnej i tym samym poza koniecznością podlegania reinkarnacji<sup>18</sup>. „Gdy dramat dosięga wypełnienia, gdy wszystkie życia i wszystkie śmierci są przeżyte i doświadczone, dusza rozpoczyna swą nową przeznaczoną jej drogę jako Mistrz Mądrości, jako bezpośredni przedstawiciel Boga na ziemi [...]”<sup>19</sup>. Uzasadniony jest więc wniosek, że mistrzowie są duszami osób, które osiągnęły wyzwolenie od podlegania fizyczności i jako takie mogą korzystać z ciała, ale nie są od niego zależni<sup>20</sup>. Potwierdzenie takiego rozumienia znajdziemy w pismach teozoficznych. Dla Annie Besant mahatmowie tworzący Wielkie Białe Bractwo są *Duchami całkowicie wyzwolonymi*, gdyż osiągnęli kres możliwości rozwoju w postaci cielesnej. Jeśli wówczas nie opuści on swego ciała i świata, „[...] wtenczas zostaje Tym, którego zwiemy Mistrzem, Duchem całkowicie wyzwolonym, działającym jednak przez fizyczne ciało”<sup>21</sup>. Annie Besant przypisuje im też wiele przymiotów wręcz boskich. Jej zdaniem, *hierarchia* kieruje na przykład dziejami wszechświata: „[...]przekształca powierzchnię naszego globu, wznosi i zatapia lądy, wytwarza nowe rasy, [...] kieruje losami narodów, rozstrzyga o przeznaczeniach cywilizacji, równoważy od czasu do czasu wielkie porachunki ras i narodów i rządzi zewnętrznymi losami ludzkości”<sup>22</sup>.

Istoty pośrednie cechuje zróżnicowanie i niejednoznaczność. Reprezentują różne poziomy rozwoju, a tym samym zróżnicowane poziomy moralne. Od wysoko rozwiniętych, „szlachetnych duchów” przepelnionych bezinteresowną miłością do ludzi, aż po istoty szkodliwe, stanowiące przeciwieństwo pierwszych. Ci ostatni w pismach Barbary Marciniak określani są jako „Ciemne Koszulki” bądź „Jaszczurki”<sup>23</sup>. Channelistka ta dodaje jednak, że szkodliwości tej nie należy rozumieć w kategoriach zła moralnego, lecz jedynie braku odpowiedniej wiedzy. „Bądźcie uprzejmi, kiedy mówicie o siłach ciemności. Nie mówcie, jakoby były one złe. Zrozumcie po prostu, że są one *nie poinformowane* i tworzą systemy, które są również nie poinformowane, ponieważ wierzą, że tak właśnie muszą postępować”<sup>24</sup>.

O ile w religiach teocentrycznych, a zwłaszcza w chrześcijaństwie, złe duchy pojmuje się bardziej w kategoriach etyczno-aksjologicznych (nie są odwieczne i nie brały udziału w akcie założycielskim wszechświata, lecz jako stworzenia skończone i niekonieczne określiły swój status, dokonując wolnego wyboru), są więc całkowicie przyporządkowane

<sup>17</sup> C. Jinarajadasa, *Człowiek we wszechświecie*, t. 1, Madras 1957, s. 1.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>19</sup> Tamże, s. 79.

<sup>20</sup> Por. W.J. Hanegraaff, *Intermediary*, s. 630.

<sup>21</sup> A. Besant, *Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa*, Warszawa 1928, s. 103. Również anonimowy autor jednego z artykułów teozoficznych określa ich jako „istoty niezmiernie przewyższające poziom ludzki, istoty nadludzkie, boskie”. Zob. [anonimowo], *Ze studiów porównawczych nad religiami*, „Przegląd Teozoficzny” (1921) 2, s. 55.

<sup>22</sup> A. Besant, *Wtajemniczenie*, s. 106; zob. także: tamże, s. 103.

<sup>23</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni świtu. Nauki Plejadian*, Białystok, Arte 2009, s. 51-52.

<sup>24</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 51-52.

historii zbawienia<sup>25</sup>, o tyle w omawianych zjawiskach ezoterycznych jako osobowe elementy struktury wszechświata łatwiej pojmowane są w kategoriach ontycznych. Według Marciniak są „istotami z kosmosu, które mają swój własny dom w przestrzeni kosmicznej”, należą do kategorii „Bogów stwórców” i brali udział w budowaniu świata, lecz „sami odseparowali się od wiedzy”, przez co ich działanie ma charakter destrukcyjny<sup>26</sup>. Według Nowalskiej nie należy dzielić Energii na dobre i złe, gdyż w rzeczywistości są to istoty różniące się jedynie etapem rozwoju<sup>27</sup>.

Skupiając uwagę na świecie pośrednictw, przedstawicielom omawianych fenomenów mediumicznych nie chodzi o aktywność typu fantazy i science-fiction, lecz o Tiryakanowskie „kognitywne sporządzanie map natury i kosmosu”<sup>28</sup>. Przedstawiają oni często rozbudowane i zawiłe opisy świata pośredniego, jak również kosmologii i antropogenezy oraz mitycznych wydarzeń o skali kosmicznej, poparte jedynie autorytetem istot pośredniczących<sup>29</sup>. Jednak sfera form pośrednich eksplorowana w spirytyzmie i channelingu rozumiana jest odmiennie niż w religiach monoteistycznych. Wprawdzie poprzez niefizykalną naturę istoty nadmysłowe przewyższają cielesnego człowieka w podobieństwie do Boga, jednak równocześnie ich wielość jasno wskazuje na oddalenie od „Jednego”<sup>30</sup>. W obu opisywanych fenomenach istoty pośredniczące są przedstawiane z jednej strony jako rodzaj kontynuacji bóstwa, ale z drugiej jako istoty niższego rzędu niż bóstwo<sup>31</sup>. Są więc raczej, podobnie jak w całym zachodnim ezoteryzmie, nie tyle hierarchią świata boskiego, ile raczej formami pośrednimi między bóstwem a światem<sup>32</sup>.

Literatura spirytystyczna i channelingowa przedstawia je jako istoty znające wolę Boga, jak twierdzi Bailey, to za ich pośrednictwem boskie energie docierają do ludzkości<sup>33</sup>. Treść nauk istot nadmysłowych dotyczy zarówno obszaru osobistego, jak i kwestii globalnych. W aspekcie osobistym obok zagadnień egzystencjalnych pojawiają się tematy związane z samopoznaniem, np.: prawdziwej natury i ukrytych możliwości człowieka, struktury wewnętrznej jaźni (np. obecność w niej ducha chrystusowego) czy inspiracji do

<sup>25</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 79-80.

<sup>26</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 51-52.

<sup>27</sup> E. Nowalska, *Przyjaciele Świata*, Warszawa 2000, s. 49-50.

<sup>28</sup> Szerzej zob. E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „American Journal of Sociology” 78 (1972) 3, s. 499.

<sup>29</sup> Zob. np. C. Jinarajadasa, *Człowiek*, t. 1, s. 36-42; B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 37-44. Por. także J. Prokopiuk, *Droga do wtajemniczenia – rzeń antropozofii Rudolfa Steinera*, w: R. Steiner, *Droga do wtajemniczenia*, Poznań 2000 s. 80, 114-116; tenże, *Ścieżki*, s.52-53.

<sup>30</sup> Por. W.J. Hanegraaff, *Intermediary*, s. 628.

<sup>31</sup> „Te kontynuacje Najwyższego Stwórcy, które będziemy nazywać bogami stwórcami, poszły i zaczęły eksperymentować z energią Najwyższego Stwórcy, jaką mieli w sobie. Zaczęli stwarzać swoją własną hierarchię, która z kolei stworzyła inne hierarchie. Każda kolejna hierarchia stwarzała następną hierarchię, aby obdarzyć ją swoją własną istotą i aby pomagała w rozwoju świata”. B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 37.

<sup>32</sup> Por. J.-P. Brach, *Intermediary Beings III: Renaissance*, w: W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary*, s. 623, 627; W.J. Hanegraaff, *Intermediary*, s. 628.

<sup>33</sup> Por. A.A. Bailey, *Powrót Chrystusa*, Genève 1973, s. 23.

samorozumienia przez pryzmat informacji mediumicznych w celu osiągnięcia wyższego poziomu świadomości; zaś kwestie globalne obejmują m.in. zagadnienia celu egzystencji rasy ludzkiej, antro- i kosmogenezę, zapowiedzi zmian mających zachodzić na Ziemi, a także kwestie nowej powszechnej religii i relacji osobowych.

Istoty nadzmysłowe w większości przedstawiane są jako podmioty przychylnie ludziom, gotowe służyć pomocą i mogące utrzymywać relacje z osobami predysponowanymi do tego lub posiadającymi umiejętności komunikowania się z nimi. Plejadianie kanałowani przez Barbarę Marciniak deklarują „[...] na różnych stopniach waszego rozwoju, w różnych okolicznościach pojawiają się na planecie różne istoty, aby was pobudzać, zachęcać i przypominać, *ale nie działać za was*. Jesteśmy jednymi z tych podżegaczy, czymś w rodzaju katalizatora”<sup>34</sup>. Sfera form pośrednich nie może być jednak utożsamiona w całości z klasycznie rozumianą sferą *sacrum*, gdyż oprócz istot dobrych, sprzyjających człowiekowi, sfera ta obejmuje także istoty wrogie, takie jak Szatan i inne istoty demoniczne (np. Lucyfer, Belial, Behemot), należące do świata nadludzkiego. Istoty te – znane z religii biblijnych, w kontekście których rozwinął się zachodni ezoteryzm – jako odpadłe od łaski Bożej i związane z obiektywnym złem są przeciwnikami Boga i człowieka. Choć zaliczane do kategorii aniołów (upadłych), to z racji na ich złość moralną nie da się ich zaliczyć do kategorii tego, co święte i hierofanijne. W optyce chrześcijańskiej tworzą one raczej sferę antysacrum. W pismach spirytystycznych i channelingowych demonologia odgrywa rolę raczej drugoplanową, choć wyraźnie obecną.

### 3. Operowanie pośrednictwami

Poznawczemu aspektowi ezoteryzmu towarzyszy niejednokrotnie aspekt praktyczny, polegający na wpływniu na sferę pośrednictw, „uruchamianiu” tajemnych mocy. Zdaniem Larsena wiara w prawdziwość takich metod stanowi ważny klucz do zrozumienia zachodniego ezoteryzmu<sup>35</sup>.

Zarówno w spirytyzmie, jak i w channelingu kontakt z inteligentnymi istotami świata pośredniego może przybierać charakter spontaniczny lub celowo sprowokowany – osiągnąć za pomocą specjalnych procedur. Mediumiczna gałąź ezoteryzmu dostarcza nam wielu przykładów operowania sferą pośrednią przy pomocy wysiłku woli i odpowiednich zabiegów medium lub channela<sup>36</sup>, w celu uzyskania pożądanych skutków. Wywoływanie duchów, posługiwanie się specjalnymi tabliczkami *ouija*, publiczne seanse spirytystyczne czy sesje

<sup>34</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 33.

<sup>35</sup> L.S. Larsen, *Western Esoterism: Ultimate Sacred Postulates and Ritual Fields*, Lund 2008, s. viii.

<sup>36</sup> Na fakt, że channeling nie zawsze musi być inicjatywą istot zaświatowych, lecz może też być rezultatem samodzielnych poszukiwań channela zwrócił uwagę W. Bockenheimer, *Channeling*, s. 92.

channelingowe (jak to miało miejsce w przypadku np.: sióstr Fox czy Heleny Bławatskiej), ale także lektura przekazów astralnych, są przykładami sztucznego sięgania do sfery ponadmysłowej w celu posłużenia się nią. Medium/channel, czyli osoba mająca kontakt ze światem niewidzialnym, może pełnić swą funkcję dzięki odpowiedniej wrażliwości i umiejętności wchodzenia w kontakt, ale także nakłaniania istot nadmysłowych do współpracy.

W spirytyzmie wykorzystywane są pośrednictwa dusz/duchów osób zmarłych, często wskazuje się wręcz na postaci historyczne, np. siostry Fox weszły w kontakt z duchem zabitego ongiś komiwojżera, który odpowiadał na ich pytania, Doris Stokes odbierała przesłania ducha, który przedstawiał się jako Ramonov. Brazylijskie medium spirytystyczne, Divaldo Franco (wł. Divaldo Pereira Franco, ur. 1927), spisywał pismem automatycznym wiadomości, których autorstwo przypisuje duchowi Joanny de Angelis, zaś Chico Xavier (wł. Francisco Cândido Xavier, 1910-2002) przy pomocy pisma automatycznego miał zapisywać liczne przesłania ducha o imieniu Emmanuel, co przyniosło mu ogromną popularność w całym kraju.

W channelingu pojawiają się przekazy tzw. istot astralnych, nie będących już duszami zmarłych. Channelami tajemniczych istot z różnych sfer rzeczywistości były np.: Helen Schucman, która channelowała Jezusa Chrystusa, Jane Roberts channelująca istotę o imieniu Seth, Judy Zebra Knight, która przekazywała informacje od istoty duchowej przedstawiającej się jako Ramtha, Alice Ann Bailey i Terri Newlon odbierały instrukcje od mistrza duchowej hierarchii imieniem Dżawhal Khul, David Spangler nawiązał kontakt z istotą imieniem John. Bailey utrzymuje, że wzywanie pomocy nadmysłowej Hierarchii sprawi, że Hierarchia ta odpowie<sup>37</sup>, zaś wypowiedanie słów *Wielkiej Inwokacji* przyspieszy ponowne przyjścia Chrystusa, który jest Głową Duchowej Hierarchii<sup>38</sup>.

W Towarzystwie Teozoficznym mamy do czynienia z „ukrytymi mistrzami” tworzącymi Wielkie Białe Bractwo, kierujące losami świata i historii. Helena Bławatska twierdziła, że odbiera przekazy od „ukrytych mistrzów” w formie materializujących się na kartkach papieru zapisów, mieli oni także dyktować lub wręcz dopisywać całe ustępy jej książek<sup>39</sup>. Podobnie inni teozofowie byli w zażyłych kontaktach z mahatmami, np. A.P. Sinnett i C.W. Leadbeater<sup>40</sup>. Według nauki teozofów mistrzowie są jedynymi w pełni

<sup>37</sup> Por. A.A. Bailey, *Powrót*, s. 117.

<sup>38</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>39</sup> A.P. Sinnett utrzymuje, że *Odstoniętą Izydę* pisała Bławatska „pod dyktando”, dlatego, jego zdaniem, należy ją nazywać raczej „współpracownicą tego dzieła niż jego autorką”. Sinnett wspomina też, że niektóre teksty były wręcz telepatycznie dopisywane przez *Mistrzów* do manuskryptu Bławatskiej. Zob. A.P. Sinnett, *Świat tajemny*, Warszawa 1912, s. 113. Por. także: tamże, s. 25-27, 33-35, 38-39; G.L. Plummer, *H.P. Blavatsky: The Mystery*, w: V. Hanson (ed.), *H. P. Blavatsky and the Secret Doctrine*, Wheaton, Ill. 1988<sup>2</sup>, s. 6. Kontakty założycielki Towarzystwa Teozoficznego z *Mistrzami* opisała A. Besant, *H.P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom*, London 1907.

<sup>40</sup> Por. A.P. Sinnett, *Świat*, s. 64-108, 112-113; C. Jinarajadasa, *Letters from the Masters of the Wisdom*, Chicago 1926; tenże, *K.H. Letters to C.W. Leadbeater*, Wheaton 1980; A.T. Baker, *The Mahatma Letters to A.P. Sinnett*, Pasadena 1926.

wtajemniczonymi i jedynymi prawowitymi strażnikami tajemnej mądrości, gdyż jedynie oni tę wiedzę w pełni posiadli<sup>41</sup>, przechowywali i rozwijali poprzez wieki. Oni czuwają i zabezpieczają jej nieskazitelność. Oni też w niektórych okresach historii udzielają nieco tej wiedzy, podając ją ludzkości w formie przystosowanej do potrzeb danej epoki, narodowości i innych okoliczności. Jednak nie podają tej tajemnej wiedzy bezpośrednio publicznie i w pełnej postaci, a jedynie pewne jej aspekty i to tylko wybranym osobom, które później ją upowszechniają<sup>42</sup>. Wiara teozofów w opiekuńczą, racjonalną działalność mistrzów w świecie przybiera niekiedy postać tworzenia pewnego substytutu Opatrzności Bożej. Świadczy o tym na przykład następująca wypowiedź jednego z liderów nowożytnej teozofii, C.W. Leadbeatera: „Istnienie Ludzi Doskonałych, możliwość komunikowania się z nimi i otrzymywania od nich nauk jest jedną z wielkich nowych prawd, jakie teozofia niesie zachodniemu światu. Inną znów wielką prawdą jest cudowna pewność, że świat nie biegnie na ślepo ku anarchii, lecz, że jego postęp zostaje pod kierunkiem zorganizowanej doskonałej Hierarchii, jest tedy rzeczą zupełnie niemożliwą, aby w ostatecznym obrachunku poniosła klęskę całkowitą nawet najdrobniejsza jednostka”<sup>43</sup>.

W niektórych odmianach channelingu są to mieszkańcy innych planet czy wręcz kosmosów, czasami UFO. Aleister Crowley oparł swoją parareligię Telema na przekazach pozaludzkiego ducha o imieniu Aiwass. Amerykańska channelistka polskiego pochodzenia, Barbara Marciniak, utrzymuje, że odbiera przekazy od Plejadian, tj. istot mających charakter kolektywnych energii zamieszkujących w gromadzie gwiazd Plejad<sup>44</sup>. Nasza rodzima channelistka, Elżbieta Nowalska, swoje książki przedstawia jako efekt przekazów podyktowanych od pozaświatowych energii. Zdaniem tej ostatniej, przekazy channelingowe mają być wręcz obowiązkiem zaświatowych energii względem ludzi<sup>45</sup>. Celem tych przekazów jest odbudowa zaburzonego systemu energetycznego wszechświata<sup>46</sup> oraz przekazanie wiedzy<sup>47</sup>.

#### 4. „Teologiczny” wymiar pośrednictw

Sfera pośrednictw znajduje się w centrum zainteresowania spirytyzmu i channelingu, podobnie zresztą jak całego ezoteryzmu. Mimo wspólnego przedmiotu, spirytyzm

<sup>41</sup> Por. C. Jinarajadasa, *Człowiek*, t. 1, s. 1.

<sup>42</sup> Por. H. Bławatska, *Klucz*, s. 64, 315-328; C. Jinarajadasa, *First Principles of Theosophy*, Adyar 1967, s. 2; C.W. Leadbeater, *Zasady*, s. 7-8; tenże, *Jasnowidzenie*, Warszawa 1938, s. 169-170; A.P. Sinnett, *Świat*, s. 21-25.

<sup>43</sup> C.W. Leadbeater, *Człowiek we wszechświecie*, Warszawa 1924, s. 5.

<sup>44</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 29.

<sup>45</sup> E. Nowalska, *Zanim przyjdzie Jutro*, Warszawa 1998, s. 59.

<sup>46</sup> Tejże, *Prawda odkrywana na nowo*, Warszawa 1994, s. 98.

<sup>47</sup> Tejże, *Zanim*, s. 83.

i channeling różni się jednak od kościelnej teologii zakresem, bardzo często naturą przedmiotu, a także metodą dociekań i sposobem pojęciowego przedstawiania wniosków. Jak zaznaczyłem, uwagę zwolenników spirytyzmu i channelingu skupia głównie świat form pośrednich między fizyczną naturą a Bogiem, a nie zjednoczenie z samym Bogiem<sup>48</sup>. Odsunięcie Boga poza horyzont ludzkiego poznania czyni podmioty pośrednie źródłem „objawienia”<sup>49</sup>, zaś medium/channel przyjmuje rolę transmitera gnozy. Jest to więc nie tyle doświadczenie tego, co boskie, ile raczej doświadczenie tego, co nieempiryczne. W tak rozumianym procesie dostępu do gnozy rozumowanie spekulatywne zasadniczo nie jest nieodzowne. Mediumiczne „objawienie” w omawianych fenomenach dokonuje się zwykle jedynie w formie werbalnej, nieobecny jest natomiast element objawiających czynów czy wydarzeń historycznych.

Medium czy też channel, sięgając do ponadmysłowych źródeł wiedzy, pełni rolę metafizycznego inżyniera, odkrywającego i przekazującego prawdy niedostępne na innej drodze i dokonującego zbawczej przemiany świadomości. Jak wyraził to Faivre „Natura aspiruje ku wybawieniu, do którego klucz posiada człowiek”<sup>50</sup>. Tym kluczem jest poznanie, zbawcza gnoza przychodząca ze świata nadludzkiego na drodze quasi-mistycznego objawienia. Pozytywny charakter i stosunkowo wysoki stopień bezpośredniości tego „objawienia” wydają się rekompensować zwolennikom omawianych zjawisk braki w treściowej spójności tych przekazów.

Ezoterycy są przeświadczeni, że oddzielony wszechświat może zostać uleczony/zbawiony poprzez reintegrację na wyższym poziomie i osiągnięcie absolutnej, metaempirycznej jedności<sup>51</sup>. Eliade określił ten wymiar powrotu do boskiego źródła bytu jako nadzieję na *renovatio*<sup>52</sup>. Jest to nadzieja regeneracji, odnowy, powrotu do sytuacji sprzed upadku, dotyczy ona zarówno sfery indywidualnej, jak i kosmicznej<sup>53</sup>. Rozumienie procesów soterycznych w ezoteryzmie różni się od tego, z jakim mamy do czynienia w klasycznej kościelnej teologii tym, że akcent kładziony jest nie na zbawienną łaskę, lecz na zbawienną wiedzę. Jak twierdzą Plejadianie z książek B. Marciniak „Podajemy swoją wersję wydarzeń tylko po to, aby wznieść was na wyższy stopień świadomości”<sup>54</sup>.

Zarówno szeroko rozumiany spirytyzm, jak i channeling – poprzez swoje odniesienie do świata nadmysłowego – sprzyjają indywidualnym poszukiwaniom duchowym.

<sup>48</sup> Por. A. Faivre, *Access*, s. 12.

<sup>49</sup> Użycie w kontekście ezoterycznych przekazów od istot pośredniczących terminu objawienie znajduje swoje uzasadnienie w sposobie wyrażania się niektórych ezoteryków, np. Curuppumullage Jinarajadasa pisząc, że wiedza ezoteryczna została przekazana teozofom przez *Mistrzów*, dodaje, że w tym sensie można mówić o swoistym objawieniu teozofii tym, którzy jej jeszcze nie zdobyli. Zob. C. Jinarajadasa, *First*, s. 4.

<sup>50</sup> A. Faivre, *Access*, s. 26.

<sup>51</sup> Por. L.S. Larsen, *Western Esoterism*, s. ix-x; 69.

<sup>52</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, s. 73-75.

<sup>53</sup> Tamże, s. 77.

<sup>54</sup> B. Marciniak, *Zwiastuni*, s. 35.

Przeświadczenie o możliwości poznania i dostępu do sfery rzeczywistości pośredniczących ma dać nie tylko możliwość zakorzenienia w źródłach sensu, ale także oddziaływanie na sferę pośrednictw, jej „uruchamianie”, co charakterystyczne jest dla postawy magicznej a nie religijnej. Ujmując zagadnienie z perspektywy Frazerowskiego rozróżnienia magii i religii, stwierdzić możemy, iż reprezentującym te domeny ezoterykom chodzi nie tyle o kontakt z Bogiem, wyrażony w postawie respektu, kulcie czy adoracji, lecz o operowanie tajemnymi mocami dla osiągnięcia pożądanego skutku. Sfera pośrednictw jawi się w tym procesie nie tyle jako źródło zbawczej łaski, ile raczej jako źródło wiedzy. Z racji na akcentowanie roli człowieka wraz z jego dążeniem do zdobycia poznania, sfera pośrednictw ma dla ezoteryków raczej wymiar ontofanijny (tzn. wyrażający strukturę rzeczywistości i ich związki z absolutem) niż teofanijny.

## Zakończenie

Charakter niniejszego artykułu sprawia, że mogłem jedynie ogólnie zarysować złożony problem relacji spirytyzmu i channelingu do świata nadzmysłowego. Nawet skromny zarys pozwala jednak dostrzec specyficzną, odmienną od znanej z chrześcijaństwa, rolę, jaką pełni w spirytyzmie i channelingu sfera pośrednictw.

Istoty zaświatowe mają w omawianych fenomenach mediumicznych charakter zdecydowanie niefizyczny, a przez to nieuchwytny zmysłowo. Istoty te zapełniają świat nadzmysłowy, a dzięki temu, że przekraczają doskonałością ontyczną człowieka traktowane są jako ogniwo pośrednie między światem boskim a ludzkim. Zasadniczo formy pośrednie pojmowane są jako gotowe do współpracy z człowiekiem, posiadającym odpowiednie predyspozycje czy umiejętności komunikowania się z nimi, choć nie wszystkie mogą być uznane za istoty moralnie dobre i hierofanijne. Obok życzliwych istnieją także nieprzychylne, a ich pozycja w hierarchii zależna jest od stopnia duchowego rozwoju i kondycji moralnej. Pełnią one rolę dystrybutora niedostępnej innymi metodami wiedzy w kwestiach zarówno samorozumienia człowieka, jak i porządku rzeczywistości.

Poznanie tych istot możliwe jest na drodze pozazmysłowego doświadczenia. Z perspektywy ezoterycznego mediumizmu możliwość kontaktu i odbierania informacji ze świata nadzmysłowego nie tylko potwierdza realność świata duchowego, ale daje także poczucie stosunkowo łatwego uczestnictwa w jedności i totalności rzeczywistości, której świat duchowy jest integralną, choć niewidzialną częścią. Przełamuje zarówno alienację, jak i niewiedzę jednostki. Pozwala odkrywać uniwersalne źródła sensu i przewyżczać poczucie przypadkowości.



## Bibliografia

- [anonimowo], Ze studiów porównawczych nad religiami, „Przegląd Teozoficzny” (1921) 2.
- Bailey A.A., Powrót Chrystusa, Genève 1973.
- Baker A.T., The Mahatma Letters to A.P. Sinnett, Pasadena 1926<sup>2</sup>.
- Bednarowski M. F., New Religions and the Theological Imagination in America, Bloomington and Indianapolis 1989.
- Besant A., H.P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom, London 1907.
- Besant A., Wtajemniczenie, czyli droga do nadczłowieczeństwa, Warszawa 1928.
- Bławatska H., Doktryna tajemna, t. 2, Warszawa 1995.
- Bławatska H., Klucz do teozofii, Madras 1954.
- Bławatska H., Z grot i macezników Hindustanu, St. Petersburg 1912 [mps. powiel.].
- Bockenheimer W., Channeling, w: S. Bednarek, W. Bockenheimer, J. Jastrzębski (red.), New Age. Encyklopedia Nowej Ery, Wrocław, Astrum 1996.
- Brach J.-P., Intermediary Beings III: Renaissance, w: W.J. Hanegraaff (ed.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden Boston 2006.
- Buescher J.B., Spiritualism, w: L. Jones (ed.), Encyclopedia of Religion, 2nd ed., Vol. 13, Detroit 2005.
- Deveney J.P., Spiritualism, w: W.J. Hanegraaff (ed.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden Boston 2006.
- Dziura R., Mediumizm, w: S. Wilk et al. (red.), Encyklopedia katolicka, t. XII, Lublin 2008.
- Eliade M., Okultyzm, czary, mody kulturalne, Kraków 1992.
- Faivre A., Access to Western Esotericism, New York 1994.
- Faivre A., Voss K.C., Western Esotericism and the Science of Religions, „Numen” 42(1995).
- Gauld A., Spirytyzm, w: R. Cavendish (red.), Świat tajemny. Leksykon magii, okultyzmu, parapsychologii, Łódź 1992.
- Hanegraaff W.J., Intermediary Beings IV: 18th Century – Present, w: W.J. Hanegraaff (ed.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden Boston 2006.
- Hanegraaff W.J., On the Construction of „Esoteric Traditions”, w: A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds), Western Esotericism and the Science of Religion, Leuven 1998.
- Jinarajadasa C., Człowiek we wszechświecie, t. 1, Madras 1957.
- Jinarajadasa C., First Principles of Theosophy, Adyar 1967.
- Jinarajadasa C., K.H. Letters to C.W. Leadbeater, Wheaton 1980.
- Jinarajadasa C., Letters from the Masters of the Wisdom, Chicago 1926.
- Larsen L.S., Western Esotericism: Ultimate Sacred Postulates and Ritual Fields, Lund 2008.
- Leadbeater C.W., Człowiek we wszechświecie, Warszawa 1924.
- Leadbeater C.W., Zasady teozofii, Warszawa 1909.
- Leadbeater C.W., Jasnowidzenie, Warszawa 1938.
- Marciniak B., Zwiastuni świtu. Nauki Plejadian, Białystok 2009.
- Melton J.G. (ed.), Encyclopedia of Occultism & Parapsychology, 5th ed., Vol. 1-2, Detroit 2001.
- Nowalska E., Opowieść o przemienianiu się, Warszawa 1997.
- Nowalska E., Prawda odkrywana na nowo, Warszawa 1994.



- Nowalska E., *Przyjaciele Świata*, Warszawa 2000.
- Nowalska E., *Zanim przyjdzie Jutro*, Warszawa 1998.
- Plummer G.L., H.P. Blavatsky: *The Mystery*, w: V. Hanson (ed.), *H. P. Blavatsky and the Secret Doctrine*, Wheaton, Ill. 1988<sup>2</sup>.
- Posacki A., *Channeling*, w: tenże (red.), *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, Radom, Polwen 2009.
- Prokopiuk J., *Droga do wtajemniczenia – rdzeń antropozofii Rudolfa Steinera*, w: R. Steiner, *Droga do wtajemniczenia*, Poznań 2000.
- Prokopiuk J., *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Riffard P.A., *L'Esoterisme*, Paris 1990.
- Sinnett A. P., *Świat tajemny*, Warszawa 1912.
- Tiryakian E.A., *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, „*American Journal of Sociology*” 78 (1972) 3.

### **Activation of mediations**

#### **Spiritualism and channeling in their relationship to the supersensory world**

The common feature spiritualism and channeling are the beliefs and practices on communicating with the entities residing in the supersensory. In spiritualism they are the souls of the dead, in channeling otherworld's beings. These entities have a nonphysical and sensually imperceptible nature. They are an intermediate form between the divine and the human world. They play a role of the source of knowledge not available by other methods.



## Elementy ezoteryzmu w sztuce New Age

Na początku artykułu warto postawić sobie pytanie, „czym jest sztuka New Age”? Gdyż według klasycznej definicji „sztuka” (gr. *techne*, łac. *ars*) to zasada poprawnego wytwarzania dzieł zamierzonych (*recta ratio factibilium*); trwała dyspozycja rozumu praktycznego do wytwarzania zgodnego z regułami danej sztuki, a także dział kultury. Jeśli chodzi o pojmowanie sztuki w nurcie Nowej Ery, to trudno tutaj o jakąkolwiek prostą definicję, ponieważ jest to zjawisko niejednorodne, skoncentrowane bardziej na aspekcie użyteczności względem „rozwoju duchowego” twórcy i odbiorcy niż na samym wymiarze estetycznym. Jak zauważa znawca zjawiska Nowej Ery Anna E. Kubiak, sztukę Nowej Duchowości charakteryzuje „brak ostrych granic między tym, co jest, a tym, co nie jest sztuką”<sup>1</sup>.

Istnieje jednakże zbiór pewnych charakterystycznych cech odpowiadających temu, co nazywamy sztuką New Age. To najczęściej swobodne, niemal chaotyczne, czerpanie z wielu stylów i tradycji malarskich, a zwłaszcza tych najbardziej archaicznych, sięganie do wątków tradycji ezoterycznych, wykorzystywanie ekologicznej symboliki, nawiązywanie do kultury postmodernistycznej i ucieczka od wszelkiego zinstytucjonalizowania. Dominuje tu nacisk na spontaniczność, zabawę z konwencją, twórczość, otwartość, intuicyjność, czyli cechy tak znamienne dla Nowej Ery<sup>2</sup>.

Bardzo istotny jest tu sam twórca i jego związek z ideologią Nowej Ery. Jak pisze Małgorzata Just, autorka pracy na temat sztuki New Age, na zaliczenie do sztuki Nowej Ery „wpływ ma nie tylko ostateczny kształt form plastycznych, ale również cały proces ich tworzenia, który zaczyna się już w samej osobowości artysty, jego światopoglądzie i działaniach, wpisujących się w ideologię New Age. Czynniki te rzutują na sposób kreacji dzieła, co ma później konsekwencje w ostatecznych funkcjach i kształcie tego dzieła. Dopiero te wszystkie elementy razem wzięte pozwalają ustalić, czy dany utwór

---

<sup>1</sup> Zob. H. Kiereś, *Sztuka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin, PTTA 2008, s. 310; A.E. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa, Jacek Santorski & Co 2005, s. 171.

<sup>2</sup> Zob. A.E. Kubiak, *Jednak New Age*, s. 172.

artystyczny można uznać za należący do New Age<sup>3</sup>. Tak oto opisuje swoją pracę malarka Nowej Ery Grażyna Cebo: „[w] jaki sposób powstają moje obrazy? Pierwszym krokiem jest, oczywiście, przygotowanie warsztatu pracy. Drugim – relaksacja, wyciszenie ciała i umysłu. Następnym – skoncentrowanie się na temacie pracy. Wtedy może pojawić się wizja obrazu”<sup>4</sup>.

Do tzw. sztuki nurtu New Age zalicza się zarówno sztukę malowania mandal, tzw. *vedic art*, muzykę medytacyjną, sztukę projektowania wnętrza (*feng shui*), sztukę użytkową i osobistą (pierścienie atlanty, amulety i talizmany, drzewka szczęścia, kryształy i in.), sztukę medytacji i oddychania, sztukę rozwoju duchowego, a nawet i samą sztukę życia<sup>5</sup>.

Najczęściej jednak całą sztukę New Age sprowadza się do psychoterapeutycznej funkcji i mówi się wtedy o tzw. arteterapii (terapii sztuką). Arteterapia, mimo wielu walorów terapeutycznych, zawiera też wiele elementów ezoteryzmu, co szczególnie widać w plastycznych jej odmianach. Niewątpliwym wpływem na sztukę Nowej Duchowości miała XX-wieczna sztuka abstrakcjonistów, a szczególnie dorobek Wasyla Kandyńskiego. Sztuka w takiej postaci naznaczona jest silnie irracjonalizmem i antyracjonalizmem, którym towarzyszy intuicjonizm i wiara w poznawczo-zbawczą moc sztuki<sup>6</sup>.

## Arteterapia

Arteterapia wyodrębniła się jako nauka praktyczna w latach 60. ubiegłego wieku. Na jej rozwój silny wpływ miała psychoanaliza Sigmunda Freuda, psychologia głębi Carla G. Junga oraz francuscy psychiatrzy: Ambroise Tardieu i Max Simon, którzy pod

<sup>3</sup> M. Just, *Sztuka Przebudzonych – Między Magią i Transcendencją* (praca magisterska), Warszawa, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2001, cyt. za: A. E. Kubiak, *Jednak New Age*, s. 171; zob. M. Just, *Sztuka Przebudzonych – między magią i transcendencją*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 223.

<sup>4</sup> Cyt. za: A. E. Kubiak, *Jednak New Age*, s. 171.

<sup>5</sup> Por. tamże. „Wpływ Nowej Ery jest widoczny we wszystkich dziedzinach sztuki” – pisze César V. Manzañares; tenże, *Prekursorzy Nowej Ery. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa, Verbinum 1994, s. 91.

<sup>6</sup> Zob. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin, IEN 1998, s. 75-76. „Źródeł woluntaryzmu i irracjonalizmu w antysztuce należy zaś upatrywać w wariabilistycznej koncepcji bytu. Antysztuka programowo odcina się od rozumu, wpisując się także w nurt postmodernizmu. Wielu artystów i teoretyków sztuki akceptuje wypowiedzi w stylu: «Rozum jest nieporozumieniem» (E. Canetti) czy «Rozum odciął człowieka od natury» (H. Arp). Jest to swoisty paradoks, ponieważ każda sztuka jest obrazem i wyrazem ludzkiej wiedzy o rzeczywistości (już chociażby w ten sposób nie można jej oderwać od realnego świata, jakby chcieli przeciwnicy sztuki figuratywnej), a wiedza owa jest wynikiem jakiegoś poznania rozumowego (!). Co więcej, twórca antysztuki, chcąc uciec od świata realnego przy tworzeniu swego dzieła, bierze z tego świata formę i treść”. Tamże.

koniec XIX wieku opracowali temat znaczenia diagnostycznego dzieł plastycznych osób chorych psychicznie. Obecnie, jako działanie wspierające proces leczenia, znajduje ona zastosowanie w pediatrii, geriatrii oraz w leczeniu przewlekle chorych. Wykorzystuje się ją w rehabilitacji młodzieży, w terapii rodziny, w reedukacji chorych na schizofrenię i w resocjalizacji przestępców. Stosuje się ją również jako terapię odprężającą wśród dzieci szkolnych mających zaburzenia koncentracji<sup>7</sup>.

Terapia przez sztukę ma bardzo szerokie zastosowania. Poprzez działania plastyczne, muzyczne, literackie, teatralne, spełnia ona funkcję zarówno korekcyjną, jak i stymulacyjną. Ma umożliwić człowiekowi, przy pomocy symboli, wyrażenie swoich trudnych przeżyć i emocji. Jak charakteryzuje ją Beata Sielicka-Kowalska: „[a]rteterapia umożliwia samopoznanie, rozbudza świadomość motywów własnych działań i zachowań, pobudza wyobraźnię, uaktywnia spontaniczność, daje poczucie wolności i realizacji, spełnia funkcję kompensacyjną, wyrównując braki i ograniczenia psychofizyczne, zaspokaja potrzeby: bezpieczeństwa, współuczestnictwa, akceptacji, rozbudza wiarę w siebie”<sup>8</sup>.

Zarysujemy tutaj cztery najbardziej charakterystyczne gałęzie ezoterycznej sztuki New Age, wchodzące w skład arteterapii, a więc poruszymy tematykę tworzenia mandali i tzw. *vedic art*, opiszemy dział wpisujący się w arteterapię, zwany choreoterapią (a zwłaszcza Metodę Ruchu Autentycznego), a także poruszymy temat tzw. muzyki medytacyjnej New Age.

## Abstrakcjonizm

Omawiając ezoteryczny klimat sztuki New Age, a także arteterapii, należy na pierwszym miejscu wskazać na XX-wieczny abstrakcjonizm, a szczególnie na twórczość Wasyla Kandyńskiego (*Pierwsza abstrakcyjna akwarela*, 1910, *Improwizacja 14*, 1910) – prekursora abstrakcjonizmu – jako zaczynu i tła ideowego sztuki Nowej Duchowości<sup>9</sup>.

Kandyński był nie tylko malarzem niefiguratywnym, ale i teoretykiem malarstwa abstrakcyjnego<sup>10</sup>. Opierał swoją twórczość na myśli ezoterycznej teozofii i antropozofii. Był przeświadczony, że po pozytywizmie kolejną epoką będzie spirytualizm (duchowość). Zafascynowany teozofią, widział jej sens w „wielkim spirytualistycznym ruchu, będącym już w tej formie zapowiedzią rychłego wyzwolenia duchowego, nadzieją docierającą do

<sup>7</sup> B. Sielicka-Kowalska, *Mandala w arteterapii*. Za: [http://mandale.info/\\_mandala\\_w\\_arteterapii.html](http://mandale.info/_mandala_w_arteterapii.html) (28 sierpnia 2009).

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Zob. P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 25-26; P. Jaroszyński, *Kandinsky*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin, PTTA 2004, s. 464-466.

<sup>10</sup> Jego ważniejsze dzieła: *Über das Geistige in der Kunst*, 1912 (*O duchowości w sztuce*, 1996); *Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente*, 1926 (*Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, 1986).

wątpiących serc, ogarniętych ciemnością nocy”<sup>11</sup>. Dlatego traktował dzieło sztuki jako medium pośredniczące w „budowaniu piramidy, która sięgnie nieba”. Odbiór dzieła sztuki według Kandyńskiego polegać ma na kontemplacji (dlatego przed przystąpieniem do malowania wykonawca obrazu musi się odpowiednio „nastroić pozytywnie”, aby „pozytywna energia” spłynęła na odbiorcę dzieła)<sup>12</sup>. Artyści New Age nawiązują do twórczości Kandyńskiego, który w 1911 roku zapowiadał: „Jest już tuż przed nami czas celowej roboty twórczej. Nowy duch w malarstwie jest w ograniczonym i bezpośrednim związku z otę rozpoczętym budowaniem nowego Królestwa – epoki wielkiej duchowości”<sup>13</sup>.

Jak zauważa Piotr Jaroszyński, na twórczość Kandyńskiego mocno wpłynęła również muzyka Wagnera, cenił również Aleksandra N. Skriabina (1872-1915) i Arnolda Schönberga (1874-1951), twórców, u których pojawiły się analogiczne do malarstwa abstrakcyjnego elementy sonoryzmu (dźwięk pozbawiony jest odniesienia do otaczającej rzeczywistości). Natomiast na usystematyzowanie „abstrakcyjnych pojęć” związanych z malarstwem i muzyką pozwoliła Kandyńskiemu teoria muzyki Johanna W. Goethego (1749-1832). Według Kandyńskiego, barwy wyobrażone (również i forma) posiadają swoje psychiczne brzmienia. Oddziaływanie malarza na odbiorcę porównywał do gry na instrumencie: „artysta jest tą ręką, która uderzając w ten lub inny klawisz, wprawia duszę ludzką w zamierzoną wibrację”<sup>14</sup>.

Koncepcja powiązania kolorystyki z duchowością miała u Kandyńskiego dodatkowe źródło w teozofii i antropozofii. Według tradycji gnostycko-hermetycznej u źródeł wszelkiego bytu leży światło, które stopniowo rozszczepia się na różne barwy. To światło jest tożsame z duchem, który zarówno ukrywa się za barwami, jak i za ich pośrednictwem się ujawnia<sup>15</sup>. I stąd, według Kandyńskiego, narzędziem kształtującym wymiar mistyczny w sztuce jest barwa: „[k]olor jest sposobem wywierania bezpośredniego wpływu na duszę. Kolor jest klawiszem. Oko jest młoteczką. Duch zaś wielostronnym fortepianem” – pisał<sup>16</sup>.

Sztuka abstrakcyjna stanowi negację sztuki figuratywnej<sup>17</sup>. Widać tu wpływ myśli wschodniej, która wniknęła do sztuki Kandyńskiego za pośrednictwem wspomnianej

<sup>11</sup> W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, Łódź, Państwowa Galeria Sztuki 1996, s. 43; cyt. za P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, s. 28.

<sup>12</sup> Zob. M. Just, *Sztuka Przebudzonych – między magią i transcendencją*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 225; P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, s. 28. Ów schemat Epoki Wielkiej Duchowości oparty został na XII-wiecznym modelu Joachima z Fiore (ok. 1132-1202), który dzielił ludzkość na epokę Ojca, Syna i Ducha. To epoka Ducha miała być epoką przynoszącą szczęście ludzkości.

<sup>13</sup> W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, s. 133; cyt. za P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, s. 28.

<sup>14</sup> *O tym, co duchowe w sztuce*, w: *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa*, Warszawa, PWN 1977, s. 271.

<sup>15</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Kandinsky*, s. 465.

<sup>16</sup> W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, s. 62, cyt. za: P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, s. 26.

<sup>17</sup> Według Kandyńskiego, to na skutek kryzysu religii, nauki i moralności w sztuce nastąpił zwrot ku samemu artyście. „Prawo «wewnętrznej konieczności», czyli prawo duchowe (intuicja) rządzi postę-

teozofii. Według filozofii Wschodu i myśli ezoterycznej świat materialny uważany jest za złudzenie oraz za zbędny balast duszy. Duch musi się uwolnić od świata materii (tu: rzeczywistości reprezentowanej przez figurę, dokładne przedstawienie), aby osiągnąć wyzwolenie, stąd potrzebuje on obcowania z barwą, która nie tylko symbolizuje, ale i wyraża to, co duchowe<sup>18</sup>.

Również późniejsza twórczość ezoteryczna New Age, w mniemaniu jej wykonawców, ma posiadać nadprzyrodzone właściwości, które wynikają z mocy energii zawartych w niej kolorów i kształtów<sup>19</sup>. Efekty kolorystyczne obrazów ezoterycznych (np. mandali) tworzone są w taki sposób, aby zaspokoić aspiracje twórców do uzdrawiania innych osób lub artystycznego oddania własnego stanu ducha, który osiągają podczas medytacji<sup>20</sup>. Widać tu nawiązanie do idei Kandyńskiego.

## Mandale

Samo słowo „mandala” (sanskryt. *mandala* – okrąg) w religiach indyjskich (hinduizm, buddyzm, dżinizm) to geometryczny diagram, symbol Kosmosu, w którego centrum znajduje się istota boska. Mandala buddyjska (spotykana w arteterapii New Age) stanowi harmonijne połączenie koła i kwadratu, gdzie koło jest symbolem nieba, zewnętrżności i nieskończoności, natomiast kwadrat przedstawia sferę wewnętrzności, tego, co jest związane z człowiekiem i ziemią. Obie figury łączy punkt centralny, który jest symbolem początku i końca całego układu (boskość)<sup>21</sup>.

Istnieją różne rodzaje mandali. Są mandale pomagające w zjednoczeniu z bóstwem (swoim wewnętrżnym „ja”), oczyszczające lub wzmacniające określone obszary ludzkiego życia. W tekście jednego z twórców mandali czytamy: „przy tworzeniu mandali zawężamy pole widzenia. Odchodzą zbędne myśli, które cały czas zaśmiecają nasz umysł. Zostajesz tylko ty, a nawet twoje «ja» w pewnym momencie może się rozpuścić i doznasz absolutnego spokoju. Mandali tak naprawdę możesz użyć do wszystkiego. Są mandale uzdrawiające,

---

powaniem artysty”. Jak zauważa Przybysz, stanowiło to próbę stworzenia, tak pożądanego na przełomie XIX i XX wieku, „autentycznego dzieła sztuki”; zob. W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, s. 62; cyt. za: P.J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, s. 26-27. Henryk Kiereś wyjaśnia, że wyeliminowanie sztuki figuratywnej i wprowadzenie w jej miejsce tzw. abstrakcji jest wynikiem kierowania się estetyką postmodernizmu. „Usunięcie figury niszczy dyskurs, bez figury kultura to bełkot”; tenże, *Trzy socjalizmy*, Lublin, Fundacja Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej 2000, s. 51.

<sup>18</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Kandinsky*, s. 466.

<sup>19</sup> Zob. M. Just, *Sztuka Przebudzonych – między magią i transcendencją*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 225.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 131.

<sup>21</sup> Zob. *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Burek, t. 16, Warszawa, PWN 2003, s. 542.



jak i oczyszczające, może być mandala przebaczenia, niewinności, mocy umysłu, spokoju, miłości, dostatku, harmonii, mądrości, radości”<sup>22</sup>.

Mandale najczęściej występują w postaci namalowanych obrazów. Nie brakuje artystów plastyków, którzy podejmują tego typu tematy przy tworzeniu swoich prac. Przykładem jest Katarzyna Stankiewicz (in. Stacha Kan), która przyznaje, że zaczęła tworzyć mandale zafascynowana kulturą Wschodu, a także na skutek intensywnej praktyki jogi. Artystka poważnie podchodzi do tematu, pisząc, że „każda mandala w swoim etapie tworzenia jest wewnętrznym procesem, wynikającym z obudzonej duchowości artysty; malowanie moich mandal poprzedzone jest codzienną praktyką jogi i procesem medytacyjnym, mandale te powstają w stanie świadomości «alfa» i idealnie nadają się do relaksacji i medytacji, a także ułatwiają podróże wewnętrzne i rozwój duchowy”<sup>23</sup>.

Prowadzone są warsztaty malowania mandali. Mają one na celu nie tylko poprawę samopoczucia, ale i „pomoc psychologiczną”. Jak czytamy o tej formie terapii: „Koło podczas terapii odzwierciedla jaźń. Poprzez projekcję symbol ten jest wypełniany barwami i kształtami o indywidualnym charakterze. Poprzez wnikanie w naturę mandali i prowadzenie terapii przez dłuższy okres czasu pacjent przepracowuje we własnym wnętrzu gnębiące go problemy”<sup>24</sup>.

Ideę zastosowania mandali w psychoterapii wprowadził psychoanalityk i psychiatra Carl G. Jung. Mandala według niego stanowi praobraz pełnej i doskonałej jaźni, zawiera w sobie obraz świadomości, podświadomości oraz odzwierciedla obszar zbiorowej nieświadomości ludzkości. Jej zadaniem jest przywrócenie równowagi między świadomym „ja” a nieświadomością, połączenie przeciwieństw, przywrócenie porządku i harmonii<sup>25</sup>.

Według Aleksandra Posackiego, w obiegowym odbiorze istnieją definicje mandali utworzone na użytek „terapii”, które ukrywają lub pomniejszają istotę religijnego rytu czy inicjacyjnej techniki. Religia, duchowość i inicjacja zostały w tym przypadku bezprawnie poddane swoistej „psychologizacji” – zauważa autor<sup>26</sup>. W opinii Autora, bezsporny jest inicjacyjny charakter mandali, występujący szczególnie jasno w buddyzmie i hinduizmie, którego nie można sprowadzić bezzasadnie do psychologii<sup>27</sup>. Jak zauważa Posacki, mandala jako pojęcie religijne stanowi symboliczne przedstawienie sił kosmicznych w dwu- lub

<sup>22</sup> M. Mąka, *Czym jest mandala i jak ją zrobić?*. Za: <http://kobieta.wp.pl/> (28 sierpnia 2009).

<sup>23</sup> K. Stankiewicz, *Mandale*. Za: <http://www.katarzynastankiewicz.pl/?k=mandale> (28 sierpnia 2009).

<sup>24</sup> *Mandala*. Za: [http://www.duszki.pl/pooglada\\_j\\_poczytaj/mandala/Mandala.html](http://www.duszki.pl/pooglada_j_poczytaj/mandala/Mandala.html) (28 sierpnia 2009).

<sup>25</sup> Posacki zauważa, że celem tak pojętej „terapii” według Junga jest absolutna jedność przeciwieństw, czemu ma służyć także medytacja mandali. U Junga także czakry (ośrodki energetyczne) określane są niekiedy mianem „mandali”. W tradycji tybetańskiej wierzy się, że wibracje mandali oddziałują na czakry, doładowując je i utrzymując w harmonii. Mamy tu więc w opinii Posackiego jawną propagandę orientalnej i okultystycznej zarazem antropologii; zob. tenże, *Mandala – technika psychologiczno-pedagogiczna czy religijna inicjacja?*, „Sekty i Fakty” 2007, nr 33, s. 41; B. Sielicka-Kowalska, *Mandala w arteterapii*.

<sup>26</sup> A. Posacki, *Mandala – technika psychologiczno-pedagogiczna czy religijna inicjacja?*, s. 37.

<sup>27</sup> Tamże.

trójwymiarowej formie, które w buddyzmie tantrycznym i w hinduizmie odgrywa rolę doniosłą. „Jest to obraz, rysunek lub konstrukcja przestrzenna z różnokolorowego piasku, służąca jako pomoc dla oczu medytującego lub jako święty przedmiot w świątyni. Jest ona zazwyczaj poświęcona jednemu bóstwu lub określone mu rodzajowi bóstw. Oprócz swej funkcji jako obiektu medytacji mandale pełnią także funkcje relikwiarza, na którym medytujący składa przedmioty rytualne lub dary ofiarne, które podkreślają dany aspekt bóstwa” – dodaje Posacki. W hinduizmie służą one do rozbudzania świadomości tożsamości z religijnie pojętą kosmiczną świadomością<sup>28</sup>.

W terapii mandalą używa się terminologii z dziedzin psychologii i psychoterapii, mieszając je z religijną motywacją (zaczepniętą z religii Wschodu), która nastawiona jest na rozwój duchowy człowieka i osiągnięcie harmonii poprzez zjednoczenie z bóstwem. Proces inicjacji w określony system religijny jest tu aż nadto widoczny. Giuseppe Tucci pisze, że „neofita stopniowo, przebywając etapami drogę od jednego sektora swego diagramu do drugiego (tzn. od jednego stanu duchowego do drugiego, bardziej kompletnego, lecz który nie anuluje przecież poprzedniego, ale go tylko przewycięża, wchłaniając w siebie), dociera do punktu centralnego. Wędrowkę tę adept może odbywać fizycznie, jak to się dzieje w przypadku wielkich mandal stosowanych w ceremoniach inicjacyjnych; wówczas inicjowany, przeszedłszy przez rozmaite części mandali, staje wreszcie w jej centrum cielesnie i doświadcza w sobie mandalicznej *katharsis*; bądź też dzieje się to w jego umyśle, gdy – koncentrując się na rysunkach mandali – urzeczywistnia w sobie prawdy w niej się kryjące”<sup>29</sup>.

Duchowy aspekt tego rodzaju twórczości jeszcze bardziej uwyraźnia się przy tworzeniu mandali za pośrednictwem istot duchowych czy energii nie z tego świata. To tzw. twórczość *channelingowa*. Podczas tworzenia tego typu mandali, udział czynnika racjonalnego zostaje zredukowany do minimum. Widoczne są jedynie barwne plamy, zawijasy, wiry, rozświetlone barwy, mające imitować kosmiczną energię. Autorzy takich prac twierdzą, że przelewają na płótno uzdrawiające wibracje z kosmosu<sup>30</sup>.

## Vedic art

Kolejną sztuką plastyczną wpisującą się w arterapię jest *vedic art*. Jest to, oparta na starożytniej sztuce Wed, metoda rozwoju świadomości i kreatywności za pomocą spontanicznego malowania z zastosowaniem 17 zasad, tj. kluczy mających otwierać twórcze

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> G. Tucci, *Mandala*, tłum. I. Kania, Kraków, Znak 2002, s. 121.

<sup>30</sup> Zob. M. Just, *Sztuka Przebudzonych – między magią i transcendencją*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 235.

możliwości człowieka, rozwijać intuicję i wskazywać drogę do własnego serca. „Dzięki nim dowiesz się kim jesteś, poznasz swą wewnętrzną siłę i moc tworzenia, a także odnajdziesz spokój i wiarę w siebie” – zachęca Ewa Tyka, nauczycielka *vedic art*<sup>31</sup>.

Pod koniec lat 80. ubiegłego wieku Maharishi Mahesh Yogi, twórca Medytacji Transcendentalnej, przekazał podstawy sztuki Wed swojemu uczniowi, szwedzkiemu malarzowi Curtowi Källmanowi, aby przystosował ją na potrzeby cywilizacji Zachodu. I tak powstała *vedic art*, „metoda spontanicznego malowania, dzięki której jesteśmy w stanie otworzyć swoje wnętrza i dostrzec w nim wszystkie twórcze możliwości, jakie w nas drzemią”. Curt Källman powrócił do Szwecji i w 1988 roku otworzył na wyspie Öland pierwszy ośrodek *vedic art*, stwarzając nową szkołę artystyczną opartą na tradycyjnej wedyjskiej wiedzy<sup>32</sup>. Od paru lat metoda ta dostępna jest również w Polsce.

*Vedic art* nie naucza malowania, ale przypomina, jak malować, pamięta bowiem, jak sztuka może być tworzona: „[o]d samego początku, kiedy poznajemy siedemnaście zasad Vedic Art, zaczynamy odtwarzać sobie również całą historię stworzenia, skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy. Vedic Art zawiera w sobie mapę nawigacyjną. Użyj kompasu, który znajduje się w Twoim umyśle i znajdź drogę do miejsca pokoju w Twoim sercu. Wtedy, kiedy zanurzysz pędzel w świetle, przestrzeni i błogości – namalujesz wieczność. Kiedy wnikniesz w swoje dzieło – w Twoim wewnętrznym dialogu – odnajdziesz szyfr, ujawniający, jak żyć i jak dzieło może otworzyć drzwi do nieba na ziemi” – czytamy na stronie internetowej poświęconej tej formie sztuki<sup>33</sup>.

Ewa Tyka tak opisuje ów proces tworzenia: „[w] tę podróż w głąb siebie zabierasz ze sobą białe płótno, farby i pędzle. Drogowskazem jest 17 zasad Wed, a przewodnikiem nauczyciel Vedic Art, który za pomocą zasad wprowadza cię kolejnymi krokami do poznania siebie i Twojego świata. Zwiedzając swą wewnętrzną krainę odnajdujesz w sobie miejsca piękne i nieznanne. Zauważasz, co do tej pory Cię kępowało i hamowało. W trakcie tej podróży to, co piękne nabiera większego blasku, a wszelkie ograniczenia pod wpływem światła zrozumienia wydają Ci się już niepotrzebne, więc znikają, jakby ich nigdy nie było [...]. Malujesz, a energia Vedic Art płynie, czujesz ją w sobie i wokół siebie. Wytwarza się specyficzna aura w otoczeniu. Cisza..., spokój, płótno mieni się kolorami. Jesteś TU ITERAZ. W tym transie malarskim, w tej medytacji otwartego serca rodzi się nowy człowiek przepelniony nowymi barwami istnienia, od którego bije światło poznania i światło nowej świadomości. Cały ten proces dokonuje w Tobie wewnętrzną przemianę, rozwija się Twoja intuicja, co za tym idzie całe Twoje życie nabiera nowych

<sup>31</sup> E. Tyka, *Zapraszam na kurs VEDIC ART*. Za: <http://www.ezosfera.pl/detail/3/vedic-art.html> (28 sierpnia 2009).

<sup>32</sup> Curt Källman twierdzi, że „po wielu wiekach błędzenia po omacku dotarliśmy do punktu, w którym zawałił się stary porządek świata, robiąc miejsce Złotej Erze. Miliony ludzi na wszystkich kontynentach przebudziły się do nowego, innego, wewnętrznego spojrzenia na swoje życie. Jednym ze sposobów, dzięki którym możemy poszerzyć swoją świadomość i dotknąć własnego wnętrza jest Vedic Art”; zob. E. Józwiak, *Vedic Art – sztuka przebudzenia*, „Czwarty Wymiar” 2007, nr 6, s. 56.

<sup>33</sup> C. Källman, *Czym jest Vedic Art?* Za: <http://www.vedicart.pl/> (28 sierpnia 2009).

barw, gdyż zmiany dokonane we wnętrzu przełożą się na życie. Uświadamiasz sobie, że jesteś twórcą. Twoje życie jest białym płótnem, a pędzlem są myśli, słowa, decyzje i działania, którymi malujesz swoją przyszłość. Zasady Vedic ART pomagają Ci obrać właściwy kierunek Twojej kreacji<sup>34</sup>.

Założenia *vedic art* nie polegają na wiernym naśladowaniu otaczającego nas świata, ale na inicjowaniu aktu spontanicznej kreacji. „Bądźmy jak Bóg, który stworzył cały wszechświat, a potem wszedł w swoje stworzenie. Inaczej w tym, co stworzymy nie będzie życia. Kiedy dostępujemy «pełnego otwarcia» stajemy się jednością z Uniwersum, wchodzimy w nim w rezonans i wszystko, co tworzymy przejawia się jako doskonałe. Jesteśmy tak samo kreatywni, jak sam Stwórca, który stworzył nas na swój obraz i podobieństwo bez względu na to, czy będziemy nazywać go Bogiem, Świadomością lub Energią” – nawołuje Curt Källman<sup>35</sup>.

W tej formie „terapii” trudno nie zauważyć jej religijnego aspektu wywodzącego się ze Wschodu. Dlaczego więc reklamuje się ową sztukę jako psychoterapeutyczny rodzaj terapii? Sam twórca tej metody używa terminologii teologicznej do opisanego aktu tworzenia w *vedic art*. Mieszanie stylów różnych nauk, dziedzin, jest na porządku dziennym w tzw. nowym paradygmacie. Można pokusić się o stwierdzenie, że podobnie, jak zmianie uległ sam paradygmat w New Age, zmieniono również znaczenie pojęć (a zwłaszcza tych związanych z antropologią i kosmologią, służących do opisu świata). Swobodne operowanie terminologią, zmienianie znaczeń według uznania – to częsta praktyka w postmodernistycznym postrzeganiu kultury, a więc i sztuki.

## Choreoterapia

W nurt arteterapii wpisuje się także terapia tańcem i ruchem, czyli „choreoterapia”, znana również jako „Dance Movement Therapy” (DMT). Dziedzina ta jako osobna profesja powstała około 1940 roku na terenie Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. W latach 70. przeżyła swój renesans i jest praktykowana do dziś, nie tylko w kręgach sympatyków Nowej Ery. Sztukę tę bowiem zarezerwowała i psychoterapia, przez co traktowana jest niejednokrotnie jako metoda psychoterapeutyczna<sup>36</sup>.

W Polsce warsztaty DMT organizuje Polski Instytut Psychoterapii Tańcem i Ruchem, Polskie Stowarzyszenie Psychoterapii Tańcem i Ruchem i Polskie Stowarzyszenie Choreoterapii. Jak głoszą twórcy warsztatów, celem ich jest zaprezentowanie najważ-

<sup>34</sup> E. Tyka, *Czym dla mnie jest Vedic Art?*. Za: <http://www.eneart.pl/vedicart.htm> (28 sierpnia 2009).

<sup>35</sup> C. Källman, *Vedic Art*. Za: <http://www.eneart.pl/vedicart.htm> (28 sierpnia 2009).

<sup>36</sup> Zob. J. Chodorow, *Dance Therapy and Depth Psychology: The Moving Imagination*, London–New York, Routledge 1991; D. Koziello, *Taniec i psychoterapia*, Poznań, KMK Promotions 2002, s. 33–34.

niejszych zagadnień praktycznych i teoretycznych w psychoterapii tańcem i ruchem. To wprowadzenie w dziedzinę terapii, w której „wewnętrzna przemiana dokonuje się poprzez autentyczny ruch”<sup>37</sup>. Jest to nie tylko droga terapii, ale i osobistego rozwoju – czytamy na stronie internetowej Polskiego Stowarzyszenia Psychoterapii Tańcem i Ruchem<sup>38</sup>.

Według Instytutu: „[c]elem Psychoterapii Tańcem i Ruchem nie jest taniec sam w sobie, lecz dojście do uczuć, które nie mogą być zwerbalizowane. Nie ma w niej dokładnych wskazówek dotyczących ruchu czy nauki sekwencji ruchowych”<sup>39</sup>. Podstawowe elementy tańca: ruch i rytm stają się drogą do uzyskania harmonii ciała i umysłu, ułatwiają poznanie siebie i swoich emocji, a także porozumienie z innymi ludźmi. Terapia bazuje głównie na tańcu naturalnym, dzięki któremu można odnaleźć własny rytm i uwolnić się od codziennych napięć. Wywodzi się ona z tańca współczesnego, nawiązuje także do starych tańców szamańskich, plemiennych i orientalnych, do czasów, kiedy taniec był ważną częścią życia społecznego każdego człowieka, naturalnym sposobem wyrażania emocji<sup>40</sup>.

W choreoterapii oprócz pojęcia procesu i osobistego rozwoju ważne jest także pojęcie holizmu w odniesieniu do postrzegania człowieka jako jedności cielesno-psychicznej (nieczęsto otwarcie używa się tu pojęcia „duchowości”, starając się sprowadzić przez to tę dziedzinę do sfery psychologicznej i psychoterapeutycznej). „Psychoterapia tańcem uznaje kompleksowe interakcje, a także zależności umysłu i ciała, przyjmując, że stany psychiczne manifestują się fizycznie w napięciach mięśniowych, sposobie oddychania, postawie ciała i dynamice ruchu. Relacja ciało-psychika jest wzajemna: nie tylko psychika wpływa na ciało, lecz także doświadczenia ciała mają wpływ na psychikę. Jest to założenie jedności psychofizycznej” – czytamy u Danuty Koziełło<sup>41</sup>.

Program terapii tańcem adresowany jest zwłaszcza do tych osób, których emocjonalne problemy manifestują się pod postacią zaburzeń bądź chorób psychosomatycznych. Wśród celów programu jest m.in. zwiększenie świadomości własnego ciała, zdobywanie umiejętności ekspresji własnych emocji, redukcja napięć i zwiększenie własnej skuteczności w radzeniu sobie z sytuacjami trudnymi<sup>42</sup>. Czy oprócz tych niewątpliwie pozytywnych, czysto terapeutycznych aspektów choreoterapii (jak np. wzmocnienie

<sup>37</sup> *Podstawy DMT*. Za: <http://www.instytutdmt.pl/index.php?podstrona=szkolenie&cid=4&podtytul=Warsztaty> (28 sierpnia 2009).

<sup>38</sup> Zob. *Cele*. Za: <http://www.stowarzyszeniedmt.pl/content/view/20/6> (28 sierpnia 2009).

<sup>39</sup> *Co to jest DMT?*. Za: <http://www.instytutdmt.pl/> (28 sierpnia 2009).

<sup>40</sup> Na początku XX wieku Michel Fokine zaczął kwestionować styl i technikę ówczesnego tańca, która jego zdaniem była oderwana od życia i pozbawiona wyrazu. Twierdził on, iż „taniec nie może i nie powinien zadowalać wyłącznie oka, lecz za pośrednictwem oka winien przenikać do duszy”; zob. W. Sorrell, *Dance in Its Time*, New York, Columbia University Press 1981, s. 351, cyt. za: Z. Pędzich, *Taniec w rytuale żalobnym i jego zastosowanie w terapii*, „Konteksty” 2004, nr 1/2, s. 119; por. D. Koziełło, *Taniec i psychoterapia*, s. 27.

<sup>41</sup> D. Koziełło, *Taniec i psychoterapia*, s. 57.

<sup>42</sup> M. Skommer, *Warsztaty: Emocje i ciało. Zastosowanie Terapii Tańcem w radzeniu sobie ze stresem*. Za: <http://www.ptt-poznan.pl/strony/4034.php> (1 września 2009).

poczucia własnej wartości), nie pozostają tu świadomie przemilczane aspekty natury filozoficzno-religijnej?<sup>43</sup>

Sformułowania z pozoru psychologiczne nawiązują jednakże do duchowości Wschodu, co widać wyraźniej w wywodzącej się z Terapii Tańcem, Metodzie Ruchu Autentycznego (Authentic Movement)<sup>44</sup>.

Jak czytamy na anglojęzycznej stronie informacyjnej tegoż ruchu, „Authentic Movement wyrósł jako połączenie Jungowskiego pojęcia aktywnej wyobraźni oraz współczesnego ruchu improwizacji tanecznej”<sup>45</sup>. Metoda ta została rozwinięta przez wielu praktyków (Mary S. Whitehouse, Joan Chodorow, Janet Adler)<sup>46</sup> i jest stosowana dla „twórczego i integrującego zgłębiania ruchu w kontekście terapii tańcem, medytacji i współczesnego ruchu improwizacji tanecznej oraz, oferowana tutaj, jako odkrywczą podróż. Tancerze improwizują i zgłębiają spontaniczne gesty i ruchy z zamkniętymi oczami, podążając na bieżąco za wewnętrznymi impulsami”<sup>47</sup>. Authentic Movement, zwany niekiedy medytacją w ruchu, ma rozwijać refleksyjne wymiary świadomości, jasność percepcji i elastyczność ruchu oraz spokój ciała i umysłu. Jak zapewniają twórcy ruchu, istnieje pewna szczególna relacja istniejąca między tancerzem a świadkiem (*witness*), która stwarza obiektywne i mocne ramy, w ramach których ma miejsce ta praca<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Psychoterapia tańcem i ruchem używa terminologii bliższej filozofii Wschodu niż dziedzinom psychologicznym, wbrew swym deklaracjom, chyba że weźmiemy pod uwagę nurt psychologii humanistycznej.

<sup>44</sup> Przykładowo sztandarowa publikacja Ruchu Autentycznego (książka pod tym samym tytułem), redakcji Patrizii Pallaro, dotyczy duchowości tegoż ruchu. Zauważamy, że duchowość ta opiera się na nauce buddyzmu tybetańskiego. Przybliżmy chociażby spis treści części trzeciej, zatytułowanej *Duchowość*: R. 20: T. Stromsted, *The Discipline of Authentic Movement as Mystical Practice: Evolving Moments in Janet Adler's Life and Work*, s. 244 nn. (tłum.: Dyscyplina Authentic Movement jako praktyka mistyczna: rozwijające chwile w życiu i pracy Janet Adler); R. 21: J. Adler, *From Seeing to Knowing*, s. 260 nn. (Zobaczyć, by pojąć); R. 22: Z. Avstreib, *Achieving Body Permanence: Authentic Movement and the Paradox of Healing*, s. 270 nn. (Osiąganie trwałości ciała: Authentic Movement i paradoks uzdrawiania); R. 23: J. Castle, *Calling Spirit Home: How Body Becomes Vessel for Spiritual Animation*, s. 274 nn. (Przywoływanie ducha: o tym, jak ciało staje się naczyniem duchowego ożywienia); R. 24: C. Fields, *Authentic Movement: A Theoretical Framework Based on Tibetan Buddhist Thought*, s. 283 nn. (Authentic Movement: zarys teoretyczny w oparciu o myśl buddyzmu tybetańskiego); zob. *Authentic Movement: Moving the Body, Moving the Self, Being Moved. A Collection of Essays*, t. 2, Ed. P. Pallaro, London–Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers 2007.

<sup>45</sup> *What is Authentic Movement?*, tłum. A. Nowakowska. Za: <http://www.authenticmovement.org/info.html> (1 września 2009).

<sup>46</sup> Zob. J. Adler, *Offering from the Conscious Body: The Discipline of Authentic Movement*, Rochester: Inner Traditions 2002; *Authentic Movement: Essays by Mary Starks Whitehouse*, Eds. J. Adler, J. Chodorow, M.S. Whitehouse, P. Pallaro, London, Jessica Kingsley Publishers 2000; J. Chodorow, *Dance Therapy and Depth Psychology*.

<sup>47</sup> *What is Authentic Movement?*, tłum. A. Nowakowska. Za: <http://www.authenticmovement.org/info.html> (1 września 2009).

<sup>48</sup> Zob. tamże.



Gdzie indziej natomiast czytamy: „Ruch Autentyczny bada relację pomiędzy poruszającym się a świadkiem, pomiędzy patrzeniem a byciem widzianym. Mając zamknięte oczy, jedna z osób wsłuchuje się w siebie i znajduje ruch wynikający z wewnętrznego impulsu. Ruch może rozpocząć się od impulsu, odczucia, gestu, obrazu czy wspomnienia i rozwija się w wyniku podążania za mądrością ciała. Stopniowo ruch ten staje się widoczny, bezpośrednio doświadczeniu nadawany jest kształt fizyczny. Świadek akceptuje osobę w ruchu bez zastrzeżeń, obserwuje ruch bez oceniania, świadom własnego wewnętrznego świata odczuć oraz znaczeń. Spotkanie osoby w ruchu ze świadkiem w atmosferze wzajemnej akceptacji i szacunku stwarza okazję do dotarcia do swego prawdziwego Ja<sup>49</sup>.”

Jak twierdzą jego propagatorzy, Ruch Autentyczny jest praktykowany na świecie jako forma medytacji, praktyki duchowej czy terapii „w celu zwiększenia świadomości lub po to, by otworzyć się na swoją kreatywność i proces twórczy<sup>50</sup>”. Jednakże nie każdy może praktykować tę metodę: „Authentic Movement wymaga stabilnego «usytuowania ego», ponieważ ruch ten może ułatwić dostęp do nieświadomości i bezpośrednich doświadczeń. [...] Grupy Authentic Movement adresowane są do osób, które mają już podstawy w innej dyscyplinie, takiej jak medytacja Vipassana (*Vipassana meditation*)<sup>51</sup>, Tai Chi lub inne podejście koncentrujące się na ciele/świadomości, takie jak np. Alexander Technique<sup>52</sup>.”

Nacisk na poprawę kontaktu z własnym ciałem podporządkowany jest według tej filozofii odkryciu swojego „twórczego potencjału<sup>53</sup>, dotarciu do wewnętrznego „ja”, tzw. wewnętrznego tancerza, jak to ujęła Hanna Samson<sup>54</sup>. Co więcej, według Samson „[c]horeoterapia to metoda leczenia duszy<sup>55</sup>”. Z kolei Afra Crudo, nauczycielka tańca nowoczesnego we Wrocławiu, tłumaczy, że „[o]sobowość znajduje się również w ciele, tą drogą też możesz poszukać swojej duchowości<sup>56</sup>”.

Authentic Movement bywa też nazywany „ruchem w głębi<sup>57</sup>” (Marie L. Blankemeyer-er), kojarzony jest ponadto z Contemplative Dance, który „jest prostą a zarazem głęboką

<sup>49</sup> *Ruch Autentyczny*. Za: <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=400> (1 września 2009). „Każdy z nas ma zakodowany w sobie swój taniec, będący wyrazem jego najgłębszego ja”; M. Rożański, *Butoh*, „Konteksty” 2004, nr 1/2, s. 122.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Vipassana, która oznacza „widzieć rzeczy takimi, jakimi są”, jest jedną z najstarszych indyjskich technik medytacyjnych. Nauczano jej już ponad 2500 lat temu (A. N.).

<sup>52</sup> *Who is Authentic Movement for?*, tłum. A. Nowakowska. Za: <http://www.authenticmovement.org/faq.html> (1 września 2009).

<sup>53</sup> J. Masella, *Życie to taniec*, „Zwierciadło” luty 2002, s. 88.

<sup>54</sup> W nurt ten wpisuje się również metoda pracy z ciałem, opracowana w latach 50. ubiegłego wieku przez Moshe Feldenkraisa, zwana metodą Feldenkraisa; zob. J. Paczkowski, *Kontakt z ciałem*. Za: <http://www.metoda-feldenkraisa.pl/?id=2001> (1 września 2009).

<sup>55</sup> H. Samson, *Najtrudniej zatańczyć siebie*, „Twój Styl” luty 2002.

<sup>56</sup> J. Masella, dz. cyt., s. 88.

<sup>57</sup> Zob. M.L. Blankemeyer, *Drama and Authentic Movement as Intercultural Communication Skill* „GFL (German as a Foreign Language)” 2004, nr 1, s. 124-133. Za: <http://www.gfl-journal.de/1-2004/blankemeyer.html> (1 września 2009).

praktyką medytacji w ruchu”; jest to „praktyka duchowa” (Alton Wasson), która „[k]oncentruje jak medytacja; jest osobista jak modlitwa; wymowna i przeobrażający jak rytuał. Niweluje «rozdarcie» między umysłem a ciałem, duchem a materią. Daje wyobrażenie o paru istotnych ludzkich kwestiach oraz stwarza okazję do wyrażania i celebrowania ich”<sup>58</sup>.

W Polsce odbywają się regularne warsztaty Ruchu Autentycznego i tańca duchowego<sup>59</sup>. Zuzanna Pędzich<sup>60</sup>, pionierka Ruchu Autentycznego i Terapii Tańcem w Polsce, wśród swojej oferty posiada warsztaty pt. *Taniec jako forma Modlitwy i Medytacji*<sup>61</sup>: „W czasie warsztatu zatańczymy tańce sakralne pochodzące z różnych kultur i kontynentów. Poznamy też formy tańca i ruchu, które mogą być stosowane indywidualnie jako praktyka medytacyjna. [...] Warsztat przeznaczony jest dla kobiet, które chcą zaprzyjaźnić się z własnym ciałem i otworzyć się na swoją kobiecość – jej łagodność, piękno oraz siłę. W trakcie warsztatu uczestniczki nauczą się także kilku tańców w kręgu, do których otrzymają muzykę”<sup>62</sup>. Przypomina to niektóre z neopogańskich rytuałów wiccanizmu: „[o]dprawiliśmy tam nasz kobiecy rytuał – pierwszy, jaki się tam odbył od tysiącleci. Zapaliłyśmy świece, tańczyłyśmy w kręgu, śpiewałyśmy... Chciałyśmy poczuć obecność Wielkiej Bogini. I udało nam się. Nigdy tego nie zapomnę. To był niezwykły, budujący, jednoczący moment dla każdej z nas. Dał nam tyle twórczej energii, że w rezultacie po powrocie każda z nas wydała książkę. Wielka jest siła kobiet, kiedy są razem” – pisała Cristina Baggi<sup>63</sup>.

Jak pisze Zuzanna Pędzich, tzw. tańce w kręgu najlepiej nadają się do pracy terapeutycznej. Krąg daje uczestnikom terapii poczucie bezpieczeństwa: „[z]amknięte koło bardzo mocno podkreśla, że zewnętrzny świat jest wykluczony. Pełni ono rolę ochronną, nie pozwalając obcym siłom przeniknąć do wnętrza”<sup>64</sup>. Autorka prowadzi ukierunkowane warsztaty pt. *Zastosowanie Tańców w Kręgu w Terapii*. Niemiecki profesor tańca, Bernard Wosien, jako pierwszy docenił ich wartość terapeutyczną i poświęcił większość życia na ich odszukanie. Jak pisze Pędzich, każdy z tańców ma swoje symboliczne znaczenie<sup>65</sup>.

Zastanawia próba sprowadzenia terapii tańcem do dziedziny psychoterapii, mimo jej wyraźnych powiązań z religijno-filozoficzną myślą Wschodu. Wśród polskich

<sup>58</sup> *Contemplative Dance / Authentic Movement*, tłum. A. Nowakowska. Za: <http://www.contemplativedance.org/index.html> (1 września 2009).

<sup>59</sup> Zob. *Projekty*. Za: <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=102> (1 września 2009).

<sup>60</sup> Pędzich tak opisuje moment tańca: „Wspólną podróż rozpoczynamy od budzenia wewnętrznego tancerza... Odnajdując w ten sposób swój naturalny ruch, swoje «własne ja»”. Za: <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=300> (1 września 2009).

<sup>61</sup> Zob. *Terminy najbliższych warsztatów*. Za: <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=301> (1 września 2009).

<sup>62</sup> *Tematy warsztatów*. Za: <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=300> (1 września 2009).

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Z. Pędzich, *Taniec w rytuale żalobnym i jego zastosowanie w terapii*, „Konteksty” 2004, nr 1/2, s. 117.

<sup>65</sup> Zob. tamże, s. 120.



i niektórych zagranicznych ośrodków propagujących tę formę „terapii” próżno szukać wzmianki o wschodnich korzeniach tego typu ruchu. Czyżby była to kolejna próba unaukowania nowego paradygmatu (tym razem dotyczącego sztuki) za pomocą nauk humanistycznych? Co znamienne, Zuzanna Pędzich zapytana przez nas o związki Ruchu Autentycznego z myślą Wschodu, odpowiada, że nic jej nie wiadomo o takich związkach, nawet w wypadku Janet Adler (choć zarazem dodaje, że Adler nawiązuje do myśli Junga)<sup>66</sup>.

## Muzyka medytacyjna New Age

Wśród zespołów i wykonawców zaliczanych wprost do gatunku muzycznego New Age znajdują się m.in.: Medwyn Goodall (*Emergence*, 1987; *Sacred Medicine*, 2001), Kevin Kern (*Embracing The Wind*, 2001; *The Winding Path*, 2003), Yanni (*Keys to Imagination*, 1986), Al Gromer Khan (*Sufi New Earth*, 2001), Ray Lynch (*The Sky of Mind*, 1983), Steven Halpern<sup>67</sup> (*Healing Songs of Earth & Sky*, 2004; *Peace of Mind*, 2007). Jest to przede wszystkim muzyka mająca charakter medytacyjny (często określana jako czakroterapia), relaksacyjny i ezoteryczny, wykorzystywana przy ćwiczeniu jogi, relaksacyjnym masażu czy jako inspiracja przy tworzeniu ezoterycznych malowideł<sup>68</sup>.

Amerykańska *periodic i minimal music* kompozytorów Terry'ego Riley'a i Steve'a Reicha dążyły do stworzenia integralnego wrażenia słuchowego. Związane to było ze wschodnim „odkryciem” barwy dźwiękowej jako nośnika duchowości. „Nowi” kompozytorzy i wykonawcy starali się o syntezę współczesnego wyrazu z dawnym ćwiczeniem duchowym, studiując wschodnie tradycje muzyczne i religijne, gdzie twórczość jest drogą do oświecenia, a sztuka odgrywa ważną rolę medytacyjną. Muzyka może być procesem oczyszczającym na drodze do „zbawienia”<sup>69</sup>.

Jak pisze Andrzej Zwoliński: „New Age sugeruje nowe podejście do muzyki, poszukując w niej przede wszystkim walorów medytacyjnych, psychoterapeutycznych i relaksacyjnych. Jest ona określana jako muzyka «współkreująca ludzkie środowisko», która wpływa na poprawę samopoczucia, ułatwia człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej

<sup>66</sup> Archiwum autorki (nieautoryzowane wypowiedzi z dnia 1 i 4 września 2009).

<sup>67</sup> Halpern wykreował nowy rodzaj muzyki pozbawionej porządku melodycznego i rytmicznego, która miała powodować w słuchaczu rezonans, jaki w organizmie wywołują dźwięki o określonych częstotliwościach. Zaproponowany przez niego „taniec układu nerwowego” wzorowany był na kundalini jodze. Zob. A. Zwoliński, *Duchowa muzyka Nowej Ery*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 22/23 (3/4), s. 55.

<sup>68</sup> „Muzyka New Age o unikalnym stylu, nie ma żadnej dającej się uchwycić harmonii, melodii czy rytmu. Jej celem jest odprężenie słuchacza poprzez zestrojenie jego ciała, umysłu i ducha”, C. Matriciana, dz. cyt., s. 159.

<sup>69</sup> Zob. A. Zwoliński, *Muzyczne medytacje Wschodu*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 21 (2), s. 38.

harmonii i wkomponowuje się w rytm świata natury<sup>70</sup>. Autor pisze dalej, iż „Orient zawsze kładł nacisk na świadome wykorzystywanie wpływu muzyki na ciało człowieka, stan jego umysłu i ducha. Filozofia wskazywała na oczyszczające właściwości dźwięku. Tak zwana mantrajoga miała na celu oczyszczenie i uwolnienie «planu czuciowego», co miało dokonywać się poprzez zharmonizowanie wibracji dźwięku z czakramami (centrami energetycznymi w ciele ludzkim)”<sup>71</sup>.

W jaki sposób ma przebiegać owa harmonizacja ośrodków energetycznych, ukazuje opis jednej z płyt przeznaczonych do medytacji: „[u]twór pierwszy to medytacja w górę tzn. rozpoczyna się od najniższych dźwięków wibracyjnie właściwych dla czakry podstawy i powoli melodia unosi wibracje aż do poziomu czakry siódmej. W trakcie «przechodzenia» wibracji na wyższy poziom czakr melodia oddzielona jest symbolicznymi dzwonekami. Medytując w górę można znakomicie podnieść poziom energetyczny własnego organizmu. Utwór drugi to medytacja w dół. Rozpoczyna się od najwyższych wibracji właściwych dla czakry siódmej i powoli, w miarę upływu czasu, schodzi niżej do kolejnych czakr, a każdy poziom oddzielony jest słyszalnymi dzwonekami. W trakcie tej medytacji można w doskonały sposób naenergetyzować się Białym Światłem i zsynchronizować wszystkie czakry”<sup>72</sup>. Ta forma muzyki przeznaczona jest dla wszystkich, którzy „lubią głęboki relaks i medytację. Pozwala ona w stosunkowo prosty sposób uwolnić z umysłu i ciała to, co nie jest nam potrzebne”<sup>73</sup>.

Pisząc o muzyce New Age w kontekście medytacji, warto wspomnieć o osobistych związkach niektórych muzyków z medytacją transcendentálną (*Transcendental Meditation*)<sup>74</sup>. Już w latach 60. hołd dla medytacji transcendentálnej swą twórczością oddali Beatlesi<sup>75</sup>. Wśród muzyków popierających medytację transcendentálną znajdują się również: Phillips L. Donovan<sup>76</sup> (utwory z końca lat 60.: *Hurdy Gurdy Man* oraz *Season of the Witch*), Eddie Vedder z Pearl Jam, Sheryl Crow, Ben Harper, flecista jazzowy Paul Horn czy muzyk i zarazem producent muzyczny Moby (Richard Melville Hall)<sup>77</sup>.

<sup>70</sup> Tenże, *Duchowa muzyka Nowej Ery*, s. 54.

<sup>71</sup> Tenże, *Muzyczne medytacje Wschodu*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 21 (2), s. 37.

<sup>72</sup> Opis płyty: Ł. Kaminiecki, *Czakroterapia* (płyta CD), Wydawnictwo Relaksacyjne Victor 11.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Twórcą medytacji transcendentálnej jest Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008).

<sup>75</sup> Dzięki ich popularności medytacja transcendentálna nabrała światowego rozgłosu; zob. P. T. Nowakowski, *Po plecach Beatlesów (1): Medytacja Transcendentálna*, „Sekty i Fakty” 2000, nr 3 (7), s. 21-22; A. Zwoliński, *Muzyczne medytacje Wschodu*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 21 (2), s. 38.

<sup>76</sup> Donovan umieścił nawet fotografię guru na płycie *Gift a Flower to a Garden*, 1968; zob. A. Zwoliński, *Muzyczne medytacje Wschodu*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 21 (2), s. 39.

<sup>77</sup> Zob. P. T. Nowakowski, *David Lynch, czyli głowa do medytowania*, „Sekty i Fakty” 2009, nr 1 (38/39), s. 36-39. Moby wyznaje: „Jedną z rzeczy, pod której wrażeniem pozostałem, kiedy nauczyłem się TM, jest jej prostota. Jest to łatwa praktyka, która uspokaja umysł... a elementem, który mnie przekonał do TM, prócz Davida Lyncha, który jest jej otwartym wyznawcą, była jej skuteczność”, cyt. za: P. T. Nowakowski, *David Lynch, czyli głowa do medytowania*, s. 38.

Gitarzysta jazzowy i bluesowy John McLaughlin w 1971 roku, zainspirowany nauką Śri Chinmoya, utworzył zespół „Mahavoshnu Orchestra”<sup>78</sup>, w którym podejmował eksperymenty z nową „formą muzyki duchowej”. Po lekturze pism guru stwierdził, że pojął, iż nauka i religia nie są czymś osobnym, lecz połączonym – odtąd starał się realizować tę teorię w swej muzyce<sup>79</sup>.

Oprócz wspomnianego McLaughlina, wielu innych muzyków jazzowych sympatyzowało ze wschodnimi grupami religijnymi czy szkołami samodoskonalenia się bądź medytacji (Don Cherry, John Coltrane, Mc Coy Tyner)<sup>80</sup>.

Pierwszy hinduistyczny zespół rockowy (rock progresywny) o nazwie „Quintessence”, występując w hinduskich strojach, śpiewał teksty religijne wielbiące Brahmana („Wszystko jest Brahmanem, / Każdy jest Brahmanem, / Ja jestem Brahmanem, / Ty jesteś Brahmanem”, album *Dive Deep*, 1971)<sup>81</sup>.

Z ruchem hippisowskim i pokoleniem „Dzieci Kwiatów” najsilniej związany był tzw. rock psychodeliczny (mający, obok farmakologicznych i ziołowych środków psychodelicznych, pomagać w poszerzeniu pola świadomości). Najważniejszy rockowy festiwal muzyczny przełomu lat 60. i 70. – Woodstock 1969 – miał w podtytule sformułowanie *Wystawa Ery Wodnika*. O nadziejach związanych z Nową Erą śpiewali również wykonawcy w słynnym pop-rockowym musicalu *Hair*<sup>82</sup>.

Pisząc o muzyce New Age, nie sposób nie ująć również tzw. nurtu mediumicznego czy inaczej: *channelingowego*. Jak podaje Zwoliński, pierwszym medium muzycznym miał być 3,5-letni Pepito Arriola (José „Pepito” Rodriguez Carballeira, 1896-1954) – cudowne dziecko, które nie tylko wykonywało z pamięci skomplikowane utwory muzyczne, ale i samo komponowało. Obecnie takim najbardziej znanym medium jest Rosemary Brown, pianistka. Istnieje specjalna wytwórnia fonograficzna o nazwie Narada Records, która wydaje tylko muzykę pochodzącą z przekazów mediumicznych<sup>83</sup>.

## Na zakończenie

Uczestnicy Nowej Ery nierzadko na użytek opisu różnych dyscyplin prowadzących do boskości używają języka psychologii i psychoterapii (głównie w ujęciu Carla G. Junga). Metody rozwoju świadomości, mające wyraźne powiązania z religijno-filozoficzną myślą

<sup>78</sup> Zespół istniał do 1976 roku. Reaktywowany w latach 80. i ponownie w 2008 roku.

<sup>79</sup> Zob. A. Zwoliński, *Muzyczne medytacje Wschodu*, s. 39.

<sup>80</sup> Zob. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków, Znak 1997, s. 53.

<sup>81</sup> Zob. A. Zwoliński, *Muzyczne medytacje Wschodu*, s. 39.

<sup>82</sup> Zob. B. Dobroczyński, *New Age*, s. 55.

<sup>83</sup> Zob. A. Zwoliński, *Duchowa muzyka Nowej Ery*, s. 56.

Wschodu, nazywa się często „terapią”, co budzi pozytywne skojarzenia. Dana dziedzina ma w sposób pozytywny wpływać na odbiorcę i twórcę tego dzieła. W rzeczywistości jest to pojęcie religijne. W myśl postulatu powszechnej sakralizacji, każda dziedzina służyć ma przede wszystkim rozwojowi boskiego potencjału człowieka.

Wyraźne to jest w przypadku sztuki Nowej Duchowości, gdzie zamiast jej „czysto terapeutycznych” walorów, mamy do czynienia *de facto* z – mniej lub bardziej świadomie niewyeksplikowanym – religijnym jej nastawieniem, ukierunkowanym wyraźnie na duchowość Wschodu. Sztuka New Age ma najczęściej charakter medytacyjny i relaksacyjny, podstawowa funkcja tej twórczości sprowadza się do harmonizowania twórcy i dzieła oraz twórcy i odbiorcy tego dzieła, co odzwierciedla ezoteryczny klimat tej sztuki.

## Bibliografia

- Adler J., *Offering from the Conscious Body: The Discipline of Authentic Movement*, Rochester, Inner Traditions 2002.
- Authentic Movement: Essays by Mary Starks Whitehouse, red. J. Adler, J. Chodorow, M.S. Whitehouse, P. Pallaro, London, Jessica Kingsley Publishers 2000.
- Authentic Movement: Moving the Body, Moving the Self, Being Moved. A Collection of Essays, t. 2, red. P. Pallaro, London – Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers 2007.
- Blankemeyer M.L., *Drama and Authentic Movement as Intercultural Communication Skill*, „GFL (German as a Foreign Language)” 2004, nr 1, s. 124-133.
- Chodorow J., *Dance Therapy and Depth Psychology: The Moving Imagination*, London–New York, Routledge 1991.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków, Znak 1997.
- Jaroszyński P., *Kandinsky*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin, PTTA 2004, s. 464-466.
- Jóźwiak E., *Vedic Art – sztuka przebudzenia*, „Czwarty Wymiar” 2007, nr 6, s. 56-57.
- Just M., *Sztuka Przebudzonych – między magią i transcendencją*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 223-236.
- Just M., *Sztuka Przebudzonych – Między Magią i Transcendencją* (praca magisterska), Warszawa, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2001.
- Kandyński W., *O duchowości w sztuce*, Łódź, Państwowa Galeria Sztuki 1996.
- Kierś H., *Trzy socjalizmy*, Lublin, Fundacja Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej 2000.
- Kierś H., *Sztuka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 310-312.
- Kierś H., *Służyć kulturze*, Lublin, Instytut Edukacji Narodowej 1998.
- Koziełło D., *Taniec i psychoterapia*, Poznań, KMK Promotions 2002.
- Kubiak A. E., *Jednak New Age*, Warszawa, Jacek Santorski & Co 2005.
- Kubiak A. E., *Klimaty New Age – strefy, pogranicza, prognozy*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 129-142.
- Kubiak A. E., *Sztuka New Age*, „Konteksty” 2002, nr 3/4, s. 202-210.

- Manzanera C.V., *Prekursorzy Nowej Ery*. Mały słownik, tłum. E. Burska, Warszawa, Verbum 1994.
- Masella J., *Życie to taniec*, „Zwierciadło” luty 2002, s. 86-89.
- Nowakowski P. T., *David Lynch, czyli głowa do medytowania*, „Sekty i Fakty” 2009, nr 1 (38/39), s. 36-39.
- Nowakowski P. T., *Po plecach Beatlesów (1): Medytacja Transcendentalna*, „Sekty i Fakty” 2000, nr 3 (7), s. 21-22.
- O tym, co duchowe w sztuce, w: *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa*, Warszawa, PWN 1977.
- Pędzich Z., *Taniec w rytuale żalobnym i jego zastosowanie w terapii*, „Konteksty” 2004, nr 1/2, s. 117-121.
- Posacki A., *Mandala – technika psychologiczno-pedagogiczna czy religijna inicjacja?*, „Sekty i Fakty” 2007, nr 33, s. 37-42.
- Przybysz P. J., *Źródła estetyki nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 19-29.
- Rożański M., *Butoh*, „Konteksty” 2004, nr 1/2, s. 122-124.
- Samson H., *Najtrudniej zatańczyć siebie*, „Twój Styl” luty 2002.
- Skommer M., *Warsztaty: Emocje i ciało. Zastosowanie Terapii Tańcem w radzeniu sobie ze stresem*.
- Sorell W., *Dance in Its Time*, New York, Columbia University Press 1981.
- Tucci G., *Mandala*, tłum. I. Kania, Kraków, Znak 2002.
- Zwoliński A., *Duchowa muzyka Nowej Ery*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 22/23 (3/4), s. 54-57.
- Zwoliński A., *Muzyczne medytacje Wschodu*, „Sekty i Fakty” 2004, nr 21 (2), s. 37-39.
- Netografia
- Cele. [online], <http://www.stowarzyszeniedmt.pl/content/view/20/6> (28 sierpnia 2009).
- Co to jest DMT? [online], <http://www.institutdmt.pl/> (28 sierpnia 2009).
- Contemplative Dance / Authentic Movement. Tłum. A. Nowakowska. [online], <http://www.contemplativedance.org/index.html> (1 września 2009).
- Källman C.: *Czym jest Vedic Art?* [online], <http://www.vedicart.pl/> (28 sierpnia 2009).
- Källman C.: *Vedic Art*. Za: <http://www.eneart.pl/vedicart.htm> (28 sierpnia 2009).
- Mandala. [online], [http://www.duszki.pl/pooglada\\_j\\_poczytaj/mandala/Mandala.html](http://www.duszki.pl/pooglada_j_poczytaj/mandala/Mandala.html) (28 sierpnia 2009).
- Mąka M.: *Czym jest mandala i jak ją zrobić?* . [online], <http://kobieta.wp.pl/> (28 sierpnia 2009).
- Paczkowski J.: *Kontakt z ciałem*. [online], <http://www.metoda-feldenkraisa.pl/?id=2001> (1 września 2009).
- Podstawy DMT. [online], <http://www.institutdmt.pl/index.php?podstrona=szkolenie&cid=4&podtytul=Warsztaty> (28 sierpnia 2009).
- Projekty. [online], <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=102> (1 września 2009).
- Ruch Autentyczny. [online], <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=400> (1 września 2009).
- Sielicka-Kowalska B.: *Mandala w arteterapii*. [online], [http://mandale.info/\\_mandala\\_w\\_arteterapii.html](http://mandale.info/_mandala_w_arteterapii.html) (28 sierpnia 2009).
- Stankiewicz K.: *Mandale*. [online], <http://www.katarzynastankiewicz.pl/?k=mandale> (28 sierpnia 2009).
- Tematy warsztatów. [online], <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=300> (1 września 2009).

Terminy najbliższych warsztatów. [online], <http://www.choreoterapia.com.pl/?p=301> (1 września 2009).

Tyka E.: Czym dla mnie jest Vedic Art? [online], <http://www.eneart.pl/vedicart.htm> (28 sierpnia 2009).

Tyka E.: Zapraszam na kurs VEDIC ART. [online], <http://www.ezosfera.pl/detail/3/vedic-art.html> (28 sierpnia 2009).

What is Authentic Movement? Tłum. A. Nowakowska. [online], <http://www.authenticmovement.org/info.html> (1 września 2009).

What is Authentic Movement?. Tłum. A. Nowakowska. [online], <http://www.authenticmovement.org/info.html> (1 września 2009).

## Elements of Esotericism in the New Age Art

It is difficult to define the New Age art itself since this phenomenon is composite and focused more on the aspect of usefulness towards the “spiritual development” of the author and the audience than on aesthetic dimension. A very important role plays here the author him-/herself because the process of artistic work begins already in the artist’s personality, world view, and activities which become part of New Age ideology.

New Age art is characterized by free, almost chaotic, drawing from many artistic styles and traditions, especially from the most archaic ones, as well as by referring to esoteric themes. We may find here mandala art, Vedic art, meditation music, feng shui, functional and personal art (the Atlantis ring, amulets and talismans, good luck trees, crystals, etc.), the art of breathing, the art of personal development as well as the art of living itself.

However, the whole New Age art comes down mostly to psychotherapeutic function and then we talk about so-called art therapy which, despite its therapeutic values, contains also many esoteric components what is particularly noticeable in its fine arts variants. Unquestionable influence on the New Age art had the representatives of the 20<sup>th</sup> century abstract art, especially Kandyński. This trend was strongly affected by irrationalism and anti-rationalism, which are accompanied by intuitionism and the belief in cognitive and redemptive power of the arts.





Ireneusz Kamiński

# „Przebóstwienie” kontra transformacja człowieka w „boską samoświadomość” Soteriologia głównych nurtów chrześcijańskich a ezoteryczne samozbawienie w New Age

*W Biblii nadawano szatanowi różne imiona, ale „głupcem” nie nazwano go ani razu.*  
Philips H. Lochhaas

## 1. Gnostyczna autosoteriologia New Age

W wizji człowieka New Age (Nowej Epoki) dostrzegamy bardzo wyraźne elementy idei zbawienia, która mówi o tym, iż nastanie nowa forma bytowania człowieka i związanego z nim świata, a będzie ona polegała na pełnej harmonii człowieka z: (1) samym sobą, (2) z innymi ludźmi i (3) z całym wszechświatem.<sup>1</sup>

Paradygmat uszczęśliwienia i zbawienia człowieka, ukształtowany w centralnym nurcie New Age chce, aby człowiek odkrył w swojej istocie „świadomość boską” – zrozumiał, uświadomił sobie, iż „jest bogiem”. Brak tej świadomości, owa niewiedza, odgrywa w New Age rolę jedyne „grzechu” człowieka. Ta ignorancja jest jedynym złem, poza tym człowiek jest dobry. Wszelkie zło, jakie zauważamy w świecie, jest według New Age iluzją.

Skoro – jak wierzy New Age – Bóg osobowy nie istnieje transcendentnie (a tylko jakaś bezosobowa, wszechogarniająca boska Jaźń), to jedyną szansą na znalezienie osobowego bóstwa we wszechświecie «jestem już tylko „ja” sam» – to człowiek jest „drzemiącym, ukrytym bogiem”. Według New Age człowiek i Bóg to jedno i to samo – nie występuje tu idea Boga pozaziemskiego (transcendentalnego), realnie istniejącego i osobowego. Bóg istnieje w nas (jest immanentny), ale nie jest od nas różny! Nie ma przeciwstawienia Boga i człowieka – Bóg jest wszechobecną energią.<sup>2</sup> Wyłania się nam tu szokująca antropologia samotnego człowieka-boga, na tle nie mniej zadziwiającego „mistycznego ateizmu” New Age.

Różnorodne techniki, metody i sposoby o proveniencji okultystyczno-ezoteryczno-gnostycznej, zaczerpnięte z bogatych zasobów religii wschodnich (hinduizm, buddyzm,

---

<sup>1</sup> B. Ferdek, *Idea zbawienia w New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993 s. 90.

<sup>2</sup> R. Tomczak, *Bezdroża New Age*, Zielona Góra 1994, s. 30-31.

taoizm, islam), mają człowiekowi pomóc w osiągnięciu i uświadomieniu sobie boskości. Zrozumieniu, iż człowiek naprawdę jest bogiem. Zasadniczym problemem wyznawcy New Age jest odkrycie własnego boskiego potencjału,<sup>3</sup> a więc główna trudność, przed którą staje polega na sposobie dotarcia do własnej samoświadomości boskości, której wydobyć ma go zbawić. Poza tym problemem nieuświadomienia, brak wiedzy, zło, grzech i ludzkie ograniczenia nie istnieją. Ewentualnie świat materialny jest utożsamiony ze złem, zaś wszelka forma duchowości, kultu, religii czy mistyki jest traktowana jako coś dobrego (może tylko programowo, za wyjątkiem duchowości chrześcijańskiej). New Age nie dopuszcza raczej możliwości istnienia złej, destrukcyjnej duchowości czy złych bytów duchowych. Materia zresztą jest dla nowoepokowców iluzją, z której trzeba się wyzwolić, ponieważ koncentracja na niej uniemożliwia osiągnięcie „boskiej samoświadomości człowieka”. Aby więc spotkać Boga, nowoepokowiec nie musi otwierać się na zewnątrz, zwracać się w modlitwie czy kulcie od zewnętrznego przedmiotu czci, poszukiwać śladów objawienia się Boga w świecie i kosmosie. Tak wierzący człowiek angażuje się w odkrywanie boga wewnątrz siebie, wewnątrz swojego serca, przekraczając – rzekomo – przeciwstawienie immanencja-transcendencja. Musi zejść w głąb, do zbiorowej nieświadomości ludzkości. W nim samym istnieją pewne ukryte energie i powinien odkryć, że wszystko to, co nazywał do tej pory Bogiem, tak naprawdę było nim samym. Antropologia New Age niesie przesłanie „człowiek jest bogiem, lecz jeszcze o tym nie wie, ponieważ jeszcze w sobie tego nie odkrył”. Ludzie są oddzieleni od swojej boskości tylko w swojej świadomości, w swoim umyśle, ale to ona kreuje rzeczywistość<sup>4</sup>.

Jest to jednak model rzeczywistości, w którym nie istnieje osobowy Bóg, a niektóre nurty New Age wręcz odmawiają osobowości i odrębności poszczególnym bytom ludzkim, które poprzez wejście w idee „samoświadomości posiadanej boskości” gubią swą odrębność, zatapiając się w monistycznej, ogólnej, wszechogarniającej „idei boskości człowieka”. Dla New Age nie tylko materia jest złem i iluzją, jest nią także wszelka odrębność. Prawdziwa rzeczywistość jest istotowo jedna, zaś wielorakość i różnorodność są tylko pozorne<sup>5</sup>. Także człowiek nie jest ani osobną jaźnią, ani też „trwałą” indywidualnością o osobowym charakterze, lecz stanowi przejaw wiecznie zmieniającej się boskiej rzeczywistości. Człowiek uzyskuje również samozbawienie poprzez wyzwolenie się z „poczucia odrębności” i wejście we „wszechogarniającą, boską prajednię”. Wszyscy ludzie są częścią dynamicznego systemu, w którym każde oddziaływanie ma wpływ na całość. Wszyscy ludzie są wzajemnie połączeni, stanowią część pewnej wielkiej kosmicznej świadomości i dlatego

<sup>3</sup> H. Karaś, *Ezoteryzm a nauka*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005, s. 62.

<sup>4</sup> S. Dobrzański, *New Age zagrożeniem i wyzwaniem dla chrześcijan*, w: *New Age. Pseudoreligia*, red. S. Dobrzański, Kraków 1994, s. 15.

<sup>5</sup> J. Kowalski, *Wyzwanie stawiane chrześcijaństwu przez New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 131.

wszyscy zostaną ostatecznie przez nią osiągnięci. Byłoby lepiej dla człowieka, aby jak najszybciej to zrozumiał, był oświecony, uświadomił sobie, jaka jest rzeczywistość i jak najszybciej się zaangażował<sup>6</sup>.

Człowiek jest tu swoim autozabawcą (autosoteryzm). Antropologia w tym modelu rzeczywistości oznacza, że człowiek jest „samotnym ateistą”, albowiem nic poza nim nie istnieje. Jednak jest to optymistyczna (lub nawet zbyt naiwna) wizja samo-zbawienia, pozbawiona idei grzechu, zła i ich konsekwencji dla człowieka i świata. Pozbawiona jest także odrębności człowieka od świata i od Boga. Stan zbawienia w New Age nie jest więc dziełem Boga, ale samego człowieka – jest to wizja zbawienia człowieka przez samego człowieka. Jest to wyraz tęsknoty człowieka za zbawieniem – i jeszcze jedna pomyłka, złuda, iż człowiek może zbawić się sam<sup>7</sup>.

Warto dodać, że istotny w tym modelu zbawienia nie jest realizm zbawienia, czyli rzeczywistego uratowania człowieka, ile po prostu osiągnięcie samej świadomości zbawienia („na pewno jestem zbawiony, ponieważ to czuję!”) i utrzymywanie się w tym subiektywnym poczuciu. New Age nie czyni różnicy pomiędzy świadomością psychologiczną a świadomością moralną, czyli sumieniem. Subiektywne doświadczenie jest ważniejsze niż obiektywny fakt.

Jeśli chodzi o grzech, to jest nim dla człowieka nowoepokowego zaprzestanie odnajdywania harmonii z kosmosem, która prowadzi do zdobycia większego stopnia samoświadomości i pełniejszego doświadczenia boga w sobie. Zaprzestanie tego jest grzechem czy raczej czymś niepożądanym, ponieważ w New Age człowiek ze swej natury jest dobry (przecież jest Bogiem!), a przy tym jest samowystarczalny i wolny. Nowoepokowiec nie może zgrzeszyć, gdyż jest do tego z natury niezdolny (jako Bóg). A więc nie ma grzechu w tak rozumianej soteriologii, grzech to pojęcie starego paradygmatu, który trzeba przełamać poprzez odkrycie braku różnicy pomiędzy człowiekiem a Bogiem<sup>8</sup>. Grzechem, czy raczej czymś niepożądanym, jest więc pozostawanie w starym paradygmacie, który złudnie i fałszywie podpowiada nam, że istnieją oddzielnie: człowiek, Bóg i świat. Jeśli człowiek posiada niską świadomość (grzeszy), nie ma świadomości pozostawania bogiem.

Tak więc w obrazie świata Nowej Epoki nie ma miejsca na Boga transcendentnego i osobowego, który zbawia człowieka – tu sam człowiek zajmuje miejsce Boga, przypisując sobie nieskończone możliwości, a nawet samoubóstwia się, co jest połączone z samozbawieniem. A. Posacki uważa – w znaczeniu teologicznym – że jest to wyrazem grzechu pychy czy wręcz idolatrii, co także dotyka „grzechu przeciwko Duchowi Św. (Mt 12,31n; Łk 12,10)”, który Jan Paweł II definiował jako „radykalna odmowa przyjęcia zbawienia z zewnątrz”. Nowa Era szerzy pozytywną gnozę – selfizm, która głosi,

<sup>6</sup> J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenie Kościołowi?*, Kraków 1993, s. 35.

<sup>7</sup> B. Ferdek, *Idea zbawienia w New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 92.

<sup>8</sup> R. Tomczak, *Bezdroża New Age*, Zielona Góra 1994, s. 45.

że ludzkie „ja” (ang. *self*) jest dobre, a nawet boskie i pełne nieskończonych możliwości. Jedną z takich spłyconych ideologii selfizmu jest myślenie pozytywne, które jest promowane przez Ruch Ludzkiego Potencjału. W USA prawie cała edukacja przepełniona jest ideologią selfizmu<sup>9</sup>.

W New Age człowiek jest „wyznawcą kultu swojego własnego doświadczenia wewnętrznego”, duchowość ta ma silny rys terapeutyczny. Nie jest istotna prawda, zbliżenie się do niej kosztem pracy, wyrzeczeń i zaparcia się siebie, ale istotne jest osiągnięcie psychicznego, duchowego dobrostanu. New Age nie przywiązuje dużej wagi do prawdziwości tezy religijnej czy do prawdziwości antropologii, ponieważ dla człowieka istotna jest użyteczność.

Człowiek nowoepokowy to rodzaj uśpionego Boga, który w związku z tym, iż przecież jest prawdziwym Bogiem, konsekwentnie sam ustanawia zasady swej etyki i postępowania, co w efekcie musi przynosić autonomiczną, odrębną etykę dla każdego – dla każdego odmienną i przez to sytuacyjną<sup>10</sup>. Jako istota boska człowiek nie podlega przecież żadnemu prawu i wobec nikogo nie jest odpowiedzialny, tylko wobec samego siebie – no i oczywiście konsekwentnie jest wolny od wszelkiej winy. Etyka nowoepokowców jest dla każdego człowieka odmienna i zależna od sytuacji.

Jaka będzie droga powstania człowieka nowoepokowego? Będzie to transformacja, która zdaje się mieć cztery stopnie, które doprowadzą do przemiany sposobu myślenia: (1) zachwianie pewności różnych tradycyjnych koncepcji światopoglądowych – *wstrząs*, bo została zakwestionowana wizja osoby, związanej z konkretnym ciałem, która po śmierci musi zdać rachunek z życia przed Bogiem; (2) praca nad samym sobą poprzez różne psychotechniki i studiowanie różnych duchowych technik – jest to etap *poszukiwań*, w którym można jeszcze korzystać z pomocy różnych duchowych nauczycieli; (3) ten etap przynosi już nowy obraz świata, pojawia się nowy światopogląd – etap *integracji*, gdzie człowiek uwalnia się od zewnętrznych nauczycieli i staje się posłuszny swojemu wewnętrznemu przewodnikowi, w czym pomaga cisza i kontemplacja; (4) *konspiracja* – to ostatni etap, który polega na manifestowaniu nowej świadomości, co oznacza niszczenie zdehumanizowanych struktur biurokratycznego i zmateralizowanego społeczeństwa. Kiedy nowy światopogląd zintegruje się, budzi się w człowieku chęć „konspiracji” w znaczeniu współoddychania, współdziałania z innymi<sup>11</sup>.

Człowiek oczekuje transformacji – to kluczowe pojęcie antropologii New Age. Transformacja ma dokonać się zbiorowo, a oznacza przejście całego rodzaju ludzkiego na wyższy jakościowo poziom ewolucji, tak aby od przypadkowej, niepewnej, niekierowanej i powolnej ewolucji przejść do kierowanej, świadomej. Chodzi o planowany

<sup>9</sup> *New Age*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009, t. 2, s. 142, 152-153.

<sup>10</sup> H. Karaś, *Ezoteryzm a nauka*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005, s. 62.

<sup>11</sup> B. Ferdek, *Idea zbawienia w New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 89-90; A. Siemieniowski, *Człowiek Nowej Ery*, w: tamże, s. 93-95.

i kontrolowany proces rozwoju ludzkiego umysłu. Nowa Era obiecuje stworzenie, przekształcenie obecnego człowieka w „nowego człowieka”, który ma być owocem owej transformacji<sup>12</sup>. Odświeżenie boskiego charakteru człowieka, czyli obecności transcendentności w jego sercu, jest także dopełnieniem się historii i jej zakończeniem<sup>13</sup>. Ten „skok kwantowy” w boskość w idealnym, doskonałym świecie jest już bliski – jak głoszą.

Coś, co można określić mianem „humanizmu nowoepokowego” sprowadza się do stwierdzenia, iż nie ma na świecie żadnych innych świętości poza ludzkością, tylko ludzkość jest święta (a więc także boska), wszelka ocena systemów wartości (aksjologia) jest z zasady niewłaściwa, gdyż wszystko jest względne. Zmiana zawsze jest dobra, zaś świadomość rozwiąże wszelkie problemy człowieka *per se*<sup>14</sup>. Humanizm nowoepokowy pragnie zastąpić Boga Ludzkością poprzez wpojenie ludziom przekonania, iż przymioty Boga słusznie należą się człowiekowi i rodzajowi ludzkiemu. New Age dąży do tego, aby doprowadzić do deifikacji człowieka.

Antropologia Nowej Epoki usuwa transcendentnego Boga, aby w jego miejsce wstawić człowieka jako immanentnego boga (czy raczej „bożka”). Wszystkie synkretyczne tradycje obecne w tym nurcie, wszystkie pseudonaukowe teorie i operacje, sprowadzają się do tego, aby jednak zaspokoić tą najważniejszą potrzebę człowieka, jaką jest Bóg. Tym samym humanizm nowoepokowy idzie dalej niż humanizm świecki, który po prostu zaprzecza istnieniu Boga, pozostawiając puste miejsce.

Następuje tu redukcja Boga do bezosobowej, amoralnej siły. Człowiek może uczestniczyć w boskiej esencji, ale ostatecznie rzeczywistość jest nie-ludzka, ponieważ Wielka-Pustka nie zdobywa przyjaciół i nie przelewa krwi za ludzi<sup>15</sup>.

Nowa Epoka podważa w ogóle pojęcie podmiotu, zastępując go koncepcją „człowieka bez granic”, czyli pozbawionego tożsamości. Wdrażanie środków radykalnej przemiany osobowości prowadzi do technicyzacji życia duchowego, co może torować drogę do „prania mózgu”. Wyłania się nam tutaj postać nowoepokowca jako człowieka z rozmytą tożsamością, uległego, podatnego na manipulację. Końcowym produktem ideologii Nowej Epoki jest osoba niezdolna odróżnić prawdy od fałszu i zaprogramowana do ignorowania tej kwestii<sup>16</sup>.

Taka antropologia wynika z filozofii Nowej Epoki, która głosi, iż istnieje tylko jedna substancja, zaś zauważalna wokół człowieka różnorodność jest pozorna – jest tylko złudzeniem. Tak więc ludziom tylko się wydaje, że kamień leżący na polu jest czymś innym niż pole, na którym on leży, w rzeczywistości kamień jest polem, a pole jest kamieniem. Także ludzie ulegają złudzeniu, że są odrębnymi jednostkami, tym-

<sup>12</sup> Tenże, *Człowiek w New Age*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005, s. 25-29.

<sup>13</sup> S. Rouillois, *New Age kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 372.

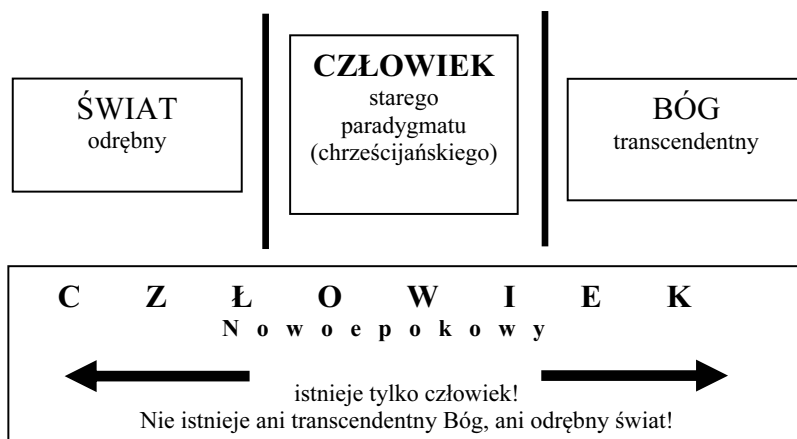
<sup>14</sup> P. Lochhaas, *Co to jest... Ruch New Age*, Bielsko-Biała 1993, s. 26.

<sup>15</sup> D.R. Groothuis, *Zaszamaniony Jezus*, w: *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 87.

<sup>16</sup> *New Age*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, Radom 2009, t. 2, s. 153.

czasem nie ma rozróżnienia pomiędzy „ja” a „ty”, ponieważ istnieje tylko wielkie „JA”. Ono zawiera w sobie każdą osobę, ale też każdą rzecz, tak więc każdy jest wszystkim, a wszystko jest każdym. Wszystko jest częścią jednej substancji, którą określa się jako: moc, wszystko, umysł, siłę, absolut, zasadę, jedność, uniwersalną energię. Najwyższy stan świadomości to taki, w którym „wszystko co jednostkowe rozpływa się w uniwersalnej, niepodzielnej jedności”.

Na rysunku przedstawiono konsekwencje podstawowych błędów poznawczych rzeczywistości, które występują w ideologii New Age. Ideologia ta, twierdząc, że nie istnieje nic poza „wielkim Ja”, nie rozróżnia odrębnego od człowieka świata i oddzielnego od człowieka i świata Boga, rozciągając ideę „wielkiego Ja” na całą istniejącą rzeczywistość. Tym „wielkim Ja” jest człowiek, który w sobie odkrywa Boga i ustanawia prawa dotyczące świata, który jest jego wewnętrznym światem. W tym świecie człowiek jest bogiem, dlatego też może dowolnie ustalać swoje etyczne zasady postępowania, a nawet prawa rządzące jego wewnętrznym światem.



Obarczone błędem poznanie rzeczywistości – wynik przełamania zdroworozsądkowego postrzegania wielości i różnorodności bytów – powoduje przekonanie, że naprawdę istnieje tylko jeden byt. Skoro zaś człowiek nowoepokowy jest przekonany, że istnieje, to on jest tym bytem – jednocześnie Bogiem i światem.

Koncepcja człowieka w Nowej Erze jest maksymalnie szeroka i ekspansjonistyczna, ponieważ odrzucając odrębność świata i Boga, człowiek zajmuje „przestrzeń”, i Boga, i świata. Koncepcja człowieka w New Age ekspanduje. Człowiek niejako rozciąga sam siebie na Boga i świat, uznając, że są to niejako jego wewnętrzne elementy składowe. Koncentracja człowieka nowoepokowego na samym sobie, jego pycha, egoizm i narcyzm światopoglądowy, fałszywie podpowiadają mu, że tak naprawdę istnieje tylko człowiek jako „wielkie Ja”.

## 2. Protestantyzm a New Age

### 2.1. Korzenie Nowej Ery

Protestantyzm okazał się być niezwykle mało odporny na wpływy newage'owe, a – jak wiadomo – Nowa Era narodziła się w krajach o dominującej kulturze protestanckiej (Stany Zjednoczone, w mniejszym wymiarze Europa Zachodnia) i na tej glebie kulturowej najbujniej się rozwija<sup>17</sup>. Ta i inna nowoczesna gnoza już od XVIII w. w sposób bardzo skuteczny penetruje świat protestancki, doprowadzając różne jego nurty do jawnej aberracji. Powstające szczególnie od XIX w. coraz to nowsze formy protestantyzmu okazują się być bardziej sektami gnostycznymi niż prawdziwym chrześcijaństwem. Mam tu na myśli szczególnie:

*Kościół Nowego Jeruzalem (swedenborgianizm)*,<sup>18</sup> oparty na spirytystycznych ideach Emanuela Swedenborga (1688-1772), luteranina, który – chyba jako pierwszy – głosił, iż Królestwo Boże – Nowe Jeruzalem i sam Chrystus – zstąpili już niewidzialnie na ziemię (dokładnie w XVIII w.)<sup>19</sup> i są obecnie ucieleśnione w naukach Swedenborga. Odrzuca także Trójcę Świętą, a Chrystus miał istnieć jako człowiek tylko podczas swego życia na ziemi. Pierwsza organizacja oparta na jego nauczaniu powstała dopiero w 1788 r. w Londynie. Dziś w samym USA istnieją 33 organizacje nawiązujące do jego nauczania, z ok. 5 tys. wyznawców. *Mesmeryzm*<sup>20</sup> związany jest z osobą uzdrowiciela Franza Antona Mesmera (1734-1815), niemieckiego lekarza i twórcy teorii uniwersalnego fluidu magnetycznego. Opierał się on na pracach lekarza i filozofa Paracelsusa (1493-1541). F. A. Mesmer żywił przekonanie o możliwości magicznego leczenia i tajemniczej duchowej energii. Mesmer stosował hipnozę, twierdził również, że wywołane sugestią stany transowe powstają dzięki tzw. „magnetyzmowi zwierzęcemu”. Jego praktyki uzdrowieńcze wzbudzały wielkie zainteresowanie w kręgach ówczesnych ludzi ze świata polityki i nauki – jednakże ostatecznie naukowa medycyna zdyskredytowała jego teorie i seanse uzdrowieńcze.

<sup>17</sup> Tamże, s. 151. Stefan Bednarek, Wojciech Bockenheimer i Jerzy Jastrzębski także podkreślają, że New Age narodziła się w krajach anglosaskich, gdzie dominują Kościoły protestanckie. Krytyka tego ruchu wychodzi także z pozycji protestanckich – zob.: *Encyklopedia Nowej Ery*, red. S. Bednarek, J. Jastrzębski, Wrocław 2008, s. 6.

<sup>18</sup> *Kościół Nowego Jeruzalem (KNJ), Swedenborgianizm (CNJ)*, w: G.A., Mather, L.A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, konsultacja A. J. Schmidt, przekład uzupełnił oraz zaopatrzył w polski wstęp naukowy, aneksy i bibliografię I. Kamiński, wstęp teologiczny A. Posacki, Warszawa 2006, s. 230-234.

<sup>19</sup> Ideologię tę przejęli następnie ruch Millerowski, adwentyści i ruchy badackie, w tym również Świadkowie Jehowy.

<sup>20</sup> S. A. Wargacki, *Źródła i natura ruchu New Age*, w: *New Age. Idee i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 15.



*Transcendentalizm*<sup>21</sup> był kierunkiem filozoficznym, czy intelektualnym, który wywodził się z Nowej Anglii w USA. Jego powstanie wiąże się z rokiem 1836, kiedy to w Bostonie powstał „Klub Transcendentalny”, skupiający grupę pisarzy i myślicieli. Czołową postacią był unitarianin i syn pastora unitariańskiego, Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Kierunek ten łączył wizję sukcesu i optymizm ery przemysłowej z mistycznym idealizmem, szeroko czerpał także z idei niemieckiego idealizmu i romantyzmu, podkreślał wiarę w prymat osobowości, uwielbienie dla geniuszu i bohatera. Opierał się na kantyzmie, który w poznaniu bardziej podkreślał rolę intuicji niż doświadczenia, co mocno inspirowało R. Emersona i grono jego znajomych, gdyż intuicja przywracała przestrzeń dla mistycznych doświadczeń jednostki. Transcendentaliści przywiązywali także dużą wagę do przeczucia, instynktu itp. Tak pojmowany mistycyzm spowodował, że głosili idee panteistycznego monizmu oraz weszli w specyficzne przymierze ze spirytyzmem, okultyzmem i mesmeryzmem. Łączył ich idealistyczny zbiór przekonań na temat jedności stworzenia, wrodzonej dobroci ludzkiej osoby i wyższości intuicji nad logiką. W zakresie religii niechrześcijańskich nawoływali do tolerancji i poszanowania innych religii. Dla rozwoju idei New Age istotna była adaptacja dorobku W. Emersona, który także zaliczany jest do przedstawicieli romantyzmu.

*Ruch Nowej Myśli (New Thought)*<sup>22</sup> powstał w latach 80. XIX w. w USA. Opiera swe nauczanie na ideach i działalności znanego hipnotyzera, Phinesa Parkhusta Quimby'ego (1802-1866)<sup>23</sup>. Nauczał on, że wszystkie choroby są efektem umysłu, a źródłem wszystkich problemów są „złe myśli”. Stosował metody i teorie zapoczątkowane przez F.A. Mesmera, którego był kontynuatorem. Nowa Myśl była uproszczoną wersją idealizmu filozoficznego, na którym także się opierała. Żywe również były tu idee swedenborgianizmu i hinduizmu oraz oczywiście chrześcijaństwa. Zresztą Nową Myśl uważa się oficjalnie za nurt chrześcijański. Organizacjami, które rozwijały idee tego ruchu były np.: (1) Nauka Chrześcijańska (scjentyści),<sup>24</sup> jej założycielką była Mary Baker Eddy (1821-1910) – to najbardziej znana

<sup>21</sup> A. Posacki, *Ezoteryzm, okultyzm, inicjacja – w strukturze ruchu New Age*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowas, Tychy 2005, s. 44; S.A. Wargacki, *Źródła i natura ruchu New Age*, w: *New Age. Idee i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 16.

<sup>22</sup> *New Thought*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 226.

<sup>23</sup> Quimby uważał, że wszystkie choroby mają wyłącznie podłoże duchowe, a fluid „podświetla” tylko w czasie kuracji złe skłonności ludzkiej duszy, dzięki czemu pacjent jest pobudzony i sam o własnych siłach dokonuje samouczalnego wysiłku. Z tej właśnie koncepcji wywodzi się np. „leczenie przez wiarę”, praktykowane w organizacji Nauka Chrześcijańska. Quimby uzdrowił założycielkę tej organizacji Mary Baker Eddy. Inną dużą organizacją wyrosłą z Ruchu Nowej Myśli jest Szkoła Jedności Chrześcijaństwa. Mimo podobieństw do New Age, organizacje wywodzące się z Ruchu Nowej Myśli można zaliczyć do organizacji chrześcijańskich. Inne nazwy Ruchu Nowa Myśl to: Ruch Nowej Myśli (*New Thought*), Ruch Nowego Ducha, Quimbyści.

<sup>24</sup> P. Stawiński, *Chrześcijańska nauka*, w: *Sekty, Studium socjologiczno-historyczne*, Katowice 1993, s. 29-40; M. Libiszowska-Żółtowska, *Kościół i związki wyznaniowe. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 156-157; *Eddy Mery Baker*, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 43; *Nauka chrześcijańska*, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 88-89; *Christian Science*,

grupa tego nurtu, powstała w 1879 r., obecna także w Polsce; (2) Jedność (Szkoła Jedności Chrześcijaństwa)<sup>25</sup> – twórcami było małżeństwo Myrtle i Charles Fillmore (1854-1948) – grupa powstała w 1889 r.; (3) Boska Nauka<sup>26</sup>, która została zainicjowana w 1889 r. przez Nonę Brooks, a jej rozwój związany jest z Emmą Curtis Hopkins (1853-1925); (4) Nauka Religijna (Nauka Umysłu, Kościół Nauki Religijnej),<sup>27</sup> której założycielem był niejaki Ernest Holmes (1887-1960); (5) Nowa Myśl – Felta Evansa (1817-1889), który był pastorem metodystycznym, uzdrowionym przez Quimby’ego – swoje idee czerpał także od E. Swedenborga i Kościoła Nowego Jeruzalem.

Wszystkie te ugrupowania, reprezentujące ruch Nowej Myśli, kładą nacisk na rolę sił umysłu w określaniu terapii służącej poprawie ogólnego stanu danego człowieka. „Umysł” był uważany za fundamentalną rzeczywistość, zło pojmowano jako złudzenie, zaś drogą do wyzwolenia z niego było wytworzenie w sobie pozytywnych stanów umysłu. Zło jest według wyznawców Nowej Myśli jedynie stanem umysłu, który może ulec zmianie. Nurt

---

w: J. McDowell, D. Stewart, *Oszukani. W co wierzą kulty i jak przyciągają wyznawców?*, Lublin 1994, s. 95-104; *Chrześcijańska nauka*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 105-106; W. Hanc, *Christian Science*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989-1998, t. III, s. 275-277; Sz. Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 296-299; W. Słomski, *Wspólnoty para-chrześcijańskie*, Warszawa 1997, s. 12-21; A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1987, s. 183-188; S. Gottschalk, *The Emergency of Christian Science in American Religious Life*, Berkeley 1973; *Christian Science*, w: M. Elser, S. Ewald, G. Murrer, *Leksykon religii od A do Z*, Warszawa 1994, s. 61; P. Occhiogrosso, *Sekty, religie, wyznania*, Warszawa 1999, s. 454-456; M. Malherbe, *Religie ludzkości*, Kraków 1995, s. 287; *Christian Science*, w: G.J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999, s. 82-84; F. Ridenour, *Jaka jest różnica?*, Lublin 1994, s. 99-106; *Religie świata – przewodnik encyklopedyczny*, red. P. Alexander, Warszawa 1996, s. 403; E. Grabczak-Ryszka, *Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki*, w: *Leksykon religioznawczy*, red. W. Tyloch, Warszawa 1988, s. 259; *Scjentyści*, w: A. Łapiński, *Historia religii. Słownik terminologiczny*, Warszawa 1995, s. 136-137; J. Vernette, *New Age – u progu ery wodnika*, Warszawa 1998, s. 69; T. Zdrojewski, *Oszustwo Christian Science*, „Effatha” 1996, nr 8(54), s. 230-232; *Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki*, w: *Quo vadis Nowa Ero? New Age w Polsce*, red. H. Karaś, Warszawa 1999, s. 290-291; Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 292; J. Kowalski, *Współczesne sekty i gnozy. Neopoganizm i nowa religijność*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 33.

<sup>25</sup> K. Brooks, *Duch prawdy i duch fałszu*, Toruń 1997, s. 16-17; A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Kraków 1996, s. 60; *The Unity School of Christianity*, w: J. McDowell, D. Stewart, *Oszukani. W co wierzą kulty i jak przyciągają wyznawców?*, Lublin 1994, s. 105-113; *Fillmore Charles i Myrtle*, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 47; W. Hanc, *Christian Science*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989-1998, t. III, s. 275-276; P. Occhiogrosso, *Sekty, religie, wyznania*, Warszawa 1999, s. 466, 608; J. Vernette, *New Age – u progu ery wodnika*, Warszawa 1998, s. 73, 83; P. Lochhaas, *Co to są... Religie Wschodu*, Bielsko-Biała 1995, s. 17.

<sup>26</sup> P. Occhiogrosso, *Sekty, religie, wyznania*, Warszawa 1999, s. 608.

<sup>27</sup> *Religious Science*, w: J. McDowell, D. Stewart, *Oszukani. W co wierzą kulty i jak przyciągają wyznawców?*, Lublin 1994, s. 215-219; *Cole-Whittaker Terry*, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 35; *Holmes Ernst*, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 58-59; P. Occhiogrosso, *Sekty, religie, wyznania*, Warszawa 1999, s. 608; J. Vernette, *New Age – u progu ery wodnika*, Warszawa 1998, s. 226.

ten wszelkie kwestie praw religijnych sprowadzał do aspektów ludzkiego umysłu bądź do boskości drzemiącej w każdym człowieku<sup>28</sup>. Tym samym bardzo akcentował kwestię roli pozytywnego myślenia, dzięki któremu można przezwyciężyć wszelkie materialne przeszkody, uleczyć chorobę i zdobyć bogactwo. Bóg postrzegany jest tu jako Uniwersalny Umysł, natomiast myśl ludzka posiada moc uruchamiania jego potęgi. Jedynym problemem dla człowieka jest kwestia znajomości metody dostępu do tej Uniwersalnej Mocy<sup>29</sup>. Uważał Boga za pewną ideę opisującą jedność substancji świata, był to zatem monizm. P.P. Quimby, jako ezoteryk, był pomostem pomiędzy okultyzmem a amerykańskim transcendentalizmem i tym samym strywalizował myśl unitarianina Ralpha W. Emmersona<sup>30</sup>.

Kolejni prekursorzy New Age – jeszcze bardziej bliscy mu ideowo i oddalający się od chrześcijańskiego protestantyzmu – to: *Towarzystwo Teozoficzne* Heleny Bławatskiej (1831-1891), założone w 1875 r.<sup>31</sup> i *Towarzystwo Antropozoiczne*, stworzone w 1913 r. przez gnostyka Rudolfa Steinera (1861-1925). Znaczną rolę przypisuje się tu również kontynuatorkom Bławatskiej: Alice Anna Bailey (Mrs AAB 1880-1949), założycielce *Szkoły Arkanów* w 1923 r. i *Lucyfer Trust* (obecnie *Lucis Trust*), oraz Annie Besant (1847-1933), która założyła w Indiach w 1909 r. *Zakon Gwiazdy Wschodu*, na czele którego miał stanąć nauczyciel i zbawiciel świata zwany Majteją. Bezpośrednim prekursorem New Age był *ruch kontrkultury lat 50. i 60. XX w.* Dużą rolę w oddziaływaniu na Nową Epokę miał założony w 1962 r. *Ogród w Findhorn*, położony w północnej Szkocji. Osoby mieszkające w tej ekologicznej farmie zasłynęły z powodu rzekomych kontaktów z duchami roślin oraz stworzeniami takimi, jak elfy, trole itd. Podobną rolę przypisuje się *Instytutowi Esalen*, położonemu w Kalifornii w Big Sur, powstałemu w 1961 r. – stał się on matecznikiem psychologii transpersonalnej. Innymi, podobnymi instytucjami powstałymi także w Kalifornii jest *Instytut Noetyki*, założony w 1973 r. przez byłego astronautę Edgara Mitchella, oraz *Ośrodek Kena Keyesa*, założony w 1972 r. Obie instytucje zajmują się badaniami nad ludzką świadomością.

Największy wpływ na New Age miała jednak twórczość Carla G. Junga, który w kręgach nowoepokowców stał się legendą, współczesnym szamanem, wtajemniczonym w misteria. Jednocześnie uchodził on za prawdziwego uczonego, który naukowo uprawomocnił sakralny wymiar rzeczywistości, jednocząc religię i psychologię. Wśród źródeł Nowej Epoki wymienia się także inspiracje gnostyczne, jednak warto zdawać sobie sprawę z tego, iż istnieje duża różnica pomiędzy gnozą starożytną a pierwiastkami gnostycznymi

<sup>28</sup> *Nauka Umysłu*, w: G.A. Mather, L.A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, konsultacja A.J. Schmidt, przekład uzupełnił oraz zaopatrzył w polski wstęp naukowy, aneksy i bibliografię I. Kamiński, wstęp teologiczny A. Posacki, Warszawa 2006, s. 317.

<sup>29</sup> A. Siezieniewski, *Człowiek w New Age*, w: *Abc o New Age*, Tychy 2005, s. 25.

<sup>30</sup> A. Posacki, *Ezoteryzm, okultyzm, inicjacja – w strukturze ruchu New Age*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005, s. 44.

<sup>31</sup> A. Wańka, *Rozumienie pojęcia religii New Age na przykładzie Towarzystwa Teozoficznego*, w: *Age. Idee i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 41-55.

obecnymi w New Age. Gnostyczne idee z przeszłości stały się jedynie symbolami, które w prosty sposób posłużyły ruchowi New Age do wyjaśnienia i interpretacji dzisiejszego świata<sup>32</sup>.

Oblicze New Age ukształtowała także psychologia humanistyczna (Ruch Ludzkiego Potencjału) – tzw. trzecia siła w psychologii (po behawioryzmie i psychoanalizie). Psychologia transpersonalna (czwarta siła w psychologii) jest kontynuacją psychologii humanistycznej i stanowi syntezę wiedzy na temat doświadczeń duchowych i psychologii. Termin „transpersonalny” rozumiany jest tu jako ludzkie dążenie do przekraczania indywidualnych tożsamości. Psychologia transpersonalna inspirowana była antropologią kultury, psychologią Gestalt i tradycjami religijno-filozoficznymi kultur azjatyckich oraz uzupełniła teorię o takie tematy, jak: doświadczenia mistyczne; potrzeby wartości ostatecznych, np. zbawienie, sens narodzin i śmierci; przekraczanie świadomości w doświadczeniach szczytowych. Poszerza rozumienie świadomości o stany snu i hipnozy po użyciu narkotyków. Głosi – za buddyzmem – iż przyczyną ludzkich cierpień jest dzielenie świata na: „ja” i „reszta” oraz uznaje, że najważniejsze sfery *psyche* dotyczą całej ludzkości i mają charakter sakralny<sup>33</sup>. Główną ideą psychologii personalnej jest „Uniwersalny Umysł”, „Wyższe Ja” oraz kolektywna i indywidualna nieświadomość człowieka.

Jednym słowem: korzenie New Age bezsprzecznie tkwią nie tylko w religiach orientalnych, ale także w kulturze protestanckiej.

## 2.2. Przemiany protestantyzmu

Protestantyzm jest zjawiskiem dynamicznie zmieniającym swoją postać, plastycznym – ciągle wytwarzającym nowe grupy religijne i nowe tendencje w starych denominacjach, wszystkie mniej lub bardziej ortodoksyjne w stosunku do chrześcijaństwa. Możemy analizować jego starsze formy i przemiany, które w jakimś stopniu wpłynęły na ukształtowanie poglądów, które dziś nazywamy Nową Erą (swedenborgianizm, transcendentalizm, ruch nowej myśli (*New Thought*) itd.), ale także możemy obserwować jego najnowsze ewolucje. Nie chodzi tu tylko o kryzys i erozję kostniejącego luteranizmu, np. w Skandynawii, czy kryzys anglikanizmu, ale dotyczy to również bardzo dynamicznego i ekspansywnego ruchu zielonoświątkowego, który już dziś uchodzi za czwartą, odrębną gałąź chrześcijaństwa (obok katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu). Ciekawe metamorfozy zaszły również w odprotestanckim ruchu unitariańskim. Przypatrzmy się więc tym interesującym nowym zjawiskom i przemianom w protestantyzmie.

Niektórzy wyraźnie dostrzegają i demaskują przyswajanie przez nurt zielonoświątkowy całych elementów zaczerpniętych z tych samych źródeł, co główny nurt New Age,

<sup>32</sup> S.A. Wargacki, *Źródła i natura ruchu New Age*, w: *New Age. Idee i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 25.

<sup>33</sup> A. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005, s. 60-61.

w zakresie ich wierzeń i praktyk. Można tu wymienić Ruch Wiary (ruch słowa wiary z głównymi liderami Kenneth Hagin i Kenneth Copeland), ruch wstawienników, falę z Toronto (*Toronto blessing*), ruch prorocki, reformację nowoapostolską (Peter Wagner i Kościoły Vineyard – John Wimber), czy tzw. III falę charyzmatyczną (neocharyzmatycy). W tych różnorodnych nurtach zielonoświątkowych odchodzi się wręcz od klasycznych dla protestantyzmu koncepcji opartych na Biblii, słowie, nauczaniu, kazaniach itd., na rzecz muzyki, pseudo-mantrowania, wszelakiej cudowności, uzdrowień czy pseudomistyki (już nie kazalnica znajduje się w centrum ich kościołów i sal modlitewnych, lecz scena z zespołem muzycznym, najczęściej o charakterze rockowym). Wierni już nie wysłuchują tradycyjnie długich kazań opartych na Biblii, lecz uczestniczą w długich modlitwach neocharyzmatycznych z padaniem na ziemię (tzw. usypianie), świętym rolowaniem, tańcami mistycznymi i innymi szokującymi zjawiskami, mającymi być rzekomo oznaką szczególnego działania Ducha Świętego. Jednak w rzeczywistości są to klasyczne zjawiska transowe, charakterystyczne dla szamanizmu. W tych grupach już nie modlitwa językami – typowa cecha zielonoświątkowców, która dla wielu jest już dostatecznie ekscentryczna i szokująca – jest ważna, lecz poszukiwanie kolejnych „przejawów mocy” czy koncentracja na swego rodzaju wymuszaniu zjawisk cudownych. Skrajnymi przykładami są tu modlitwy o to, aby Bóg wypełnił złotymi plombami ubytki stomatologiczne czy modlitwy o pokrywanie się ludzi złotym pyłem. Są to ekstremalne elementy cudowności w nurcie tzw. ewangelii sukcesu/dobrobytu.

Można zauważyć, iż największa krytyka zjawisk neocharyzmatycznych wypływa z konserwatywnego nurtu protestanckiego, czyli głównie ze strony fundamentalistycznych baptystów, którzy upatrują w tych zjawiskach przejawów New Age, podstępnie wprowadzanych do niektórych denominacji.

Richard Abanes, pisząc w książce pod redakcją Waltera Martina – baptysty i specjalisty od sekt w USA – stwierdza, że „chrześcijaństwo nie miało do czynienia z wpływem nauk pozabiblijnych na taką skalę, jak czyni to Ruch Wiary”<sup>34</sup>, zwany także ruchem słowa wiary. Niektórzy sądzą, że jest to część ruchu charyzmatycznego lub że sam ruch jest po prostu ruchem charyzmatycznym. Abanes jednakże uważa, że jest to grupa, która „propaguje fałszywego Jezusa, inną ewangelię i innego ducha”. Inni także nazywają ich herezją, sektą, transcendentalizmem lub gnostycyzmem, który propaguje zdrowie i bogactwo. Ruch posługuje się „bardzo podobną do ewangelicznej i zielonoświątkowej terminologią oraz tyłoma cytatami z Biblii na potwierdzenie swych racji, iż wielu chrześcijan daje się zwieść, że jest to ruch ortodoksyjny” (tj. chrześcijański).

Autor ten przytacza wiele dziwnych doktryn, w które wierzą, np. jakoby Bóg stworzył świat poprzez to, że zaczął go sobie wyobrażać w swoim umyśle. Adam zaś był istotą skopiowaną na wzór Boga i posiadał w sobie cechy kobiety i mężczyzny, lecz potem Bóg je rozdzielił, tworząc mężczyznę i kobietę. Adam był dokładną kopią Boga – stąd prosty wniosek, że Bóg ma postać człowieka (180 cm wzrostu i ok. 90 kg). Bóg

<sup>34</sup> R. Abanes, *Ruch Słowa Wiary*, w: W. Martin, *Świat religii i sekt*, Warszawa 2004, s. 586.

także wyobraził sobie Jezusa i w ten sposób powołał go do życia. Odkupienie nastąpiło nie na krzyżu, lecz w piekle, gdzie przez 3 dni szatan poddawał mękom Jezusa. Bóg nie ma wstępu na ziemię, gdzie – po grzechu Adama i Ewy – rządzi wyłącznie szatan. Twierdzą, że należy pozytywnie wyznawać swoją wiarę, np. jeśli jesteśmy chorzy, należy się modlić „jestem zdrowy”, aby się wyleczyć. Wierzą, iż wypowiedane słowa mają tak wielką moc, że może to zmienić rzeczywistość. Według nich cierpienie i choroba jest grzechem, a powodzenie finansowe musi spotkać naprawdę gorliwych wyznawców, ponieważ Bóg nie chce, aby jego wyznawcy żyli w biedzie. Wszelkie zło, ubóstwo i choroby pochodzą zawsze od szatana<sup>35</sup>.

David Hunt i T. A. McMahon – konserwatywni baptystyczni protestanci – w książce o znamionym tytule *Zwiedzione chrześcijaństwo* już w 1985 r. napisali, iż „antychrześcijańskie, często wręcz okultystyczne przekonania i metody zostały w ciągu ostatnich lat wbudowane w chrześcijaństwo na skalę wprost nieprawdopodobną. Tendencje te znamionuje w dodatku alarmujące przyspieszenie”. Podają także, iż napisali swą książkę w celu udokumentowania, iż „zwodzić” dają się nie tylko liberalni chrześcijanie, ale także konserwatywni. Według tych autorów następuje dziś odrodzenie szamanizmu (czarno-księstwo i liczne praktyki okultystyczne), który błyskawicznie ogarnia świat niechrześcijański i chrześcijański. Pod nazwą szamanizm rozumieją wszelkie próby manipulowania rzeczywistością za pomocą rozmaitych technik władania umysłem nad materią, od alchemii i astrologii po pozytywne i możliwościowe myślenie. Zazwyczaj liderzy wspólnot protestanckich nie potrafią tych praktyk szamanistycznych zidentyfikować i się im przeciwstawić. Także ruch Nowej Ery stosuje narzędzia, które od dawna już zadomowiły się we wspólnotach protestanckich: podejrzane psychoterapie, wizualizacja, medytacje, pozytywne wyznawanie, pozytywne i możliwościowe myślenie, hipnoza, medycyna holistyczna, techniki homoedukacyjne, techniki spod znaku motywacja/sukces.

Techniki manipulacji materią za pomocą „siły umysłu” znajdują coraz szersze zastosowanie i zmieniają świat od nauki i medycyny po psychologię i pedagogikę. To, co niewierzący świat nazywa „siłą umysłu”, wielu chrześcijan interpretuje jako „wiarę”. Bezosobową Siłę, określaną przez okultystów jako Umysł Wszechświata lub Natura, wielu chrześcijan uznało za nazwę Boga. Zdolność wpływania umysłem na materię nie uchodzi już dziś za zjawisko okultystyczne, ale za przejaw naturalnego, normalnego, choć nieograniczonego, potencjału ludzkiego, z którego należy czerpać, stosując „prawa sukcesu”. Istnieje dziś cała rozbudowana „ewangelia sukcesu/dobrobytu”. Głosi się poglądy, że pozytywne nastawienie i wiara to jedno i to samo, że wiara w „siłę umysłu” jest mniej więcej tym samym, co wiara w Boga. Techniki New Age to nic nowego – to stary znajomy szamanizm i okultyzm z nową naukową etykietką<sup>36</sup>. Autorzy ci mówią wprost o inwazji metod i technik rodem z Nowej Epoki na różne wspólnoty i kościoły protestanckie (zielonoświątkowe, baptystyczne, metodystyczne i inne).

<sup>35</sup> Tamże, s. 586-611.

<sup>36</sup> D. Hunt, T. McMahon, *Zwiedzione chrześcijaństwo*, Wrocław-Kraków 1994, s. 14-15, 10.



Podkreślają, że także psychologia transpersonalna (III siła w psychologii), a szczególnie humanistyczna (IV siła), obejmuje cały wachlarz praktyk czarnoksiężskich. Uważają, że psychologia osiągnęła status guru, a psychologowie i psychiatrzy z powagą poddają się kultowi samego siebie i magii. Psycholodzy mają dziś stosować techniki szamanistyczne, np. siłę wyobraźni, którą myli się z natchnieniem i mocą Ducha Świętego. Podobnie rzecz się ma z wizualizacją, czyli tworzeniem obrazów w myślach (pozytywne obrazowanie). Także hipnoza, która od tysięcy lat uznawana była za integralną część okultyzmu, została dziś uznana za naukę i posługują się nią dziś psycholodzy. Podobnie techniki „uzdrowienia wspomnień” i „wewnętrznego uzdrowiania” budzą silne wątpliwości. Ruch Wiary uważa się za chrześcijańską formę ruchu pozytywnego wyznania.

Esencją szamanizmu jest wiara w prawa sterujące duchowymi siłami (prawa te obowiązują nawet Boga), władającymi z kolei światem fizycznym, przez moc przyrodzoną wypowiedzanego słowa. Naukę o modlitwie błagalnej zastąpiono teorią, że stosując się do pewnych reguł gry, możemy zmusić Boga, by zrobił to, czego pragniemy. Główna przesłanka technik okultystycznych mówi, iż umysł stwarza, kreuje rzeczywistość, co dziś wlało się szerokim strumieniem do protestanckich wspólnot, ale też stało się rdzeniem nowej fizyki i nowej psychologii (transpersonalnej).

Idea tworzenia w umyśle przejrzyściego obrazu (wizualizacja), aby uzyskać efekt w świecie fizycznym, nie jest poglądem chrześcijańskim (jest niebiblijna). Idea ta jest obecna w literaturze okultystycznej od najdawniejszych czasów i stanowi podstawowe narzędzie szamanistyczne. Jednak wizualizacji uczą się w kościołach, posługują się nią psychologowie w swoich terapiach i nauczyciele spod znaku sukcesu i motywacji. Jest to np. podstawowa technika w wewnętrznym uzdrawianiu wspomnień czy nawet w samym uzdrawianiu na odległość.

Za mit należy także uznać, sprzedawaną rzeszom ludzi przez tysiące psychologów i psychiatrów z pozornie naukową etykietą, kolejną ideę, która mówi o ukrytym w najgłębszych pokładach ludzkiej duszy, nietkniętym i nieograniczonym potencjale, co odziane w chrześcijańską terminologię protestanckich grup i wspólnot jest niczym innym, jak starożytnym szamanizmem<sup>37</sup>.

Autorzy ci twierdzą – w swym rzekomo chrześcijańskim kluczu – że to szatan pragnie w człowieku zaszczyć wiare, iż moc pochodzi z wnętrza człowieka, z jego własnej duszy, umysłu, podświadomości (wewnętrzny zasób). Nie jest to więc moc czy dary Ducha Świętego, lecz przejaw ponadnaturalnych sił mediów, szamanów, demonów czy złego ducha. Także powstające dziedziny medycyny holistycznej, z jej niekonwencjonalnymi technikami, które od dawna praktykowano w szamanizmie, niepokoją tych autorów, choć najbardziej przerażeni są niesłychaną akceptacją praktyk szamanistycznych w protestantyzmie, podsuwanych pod psychologicznymi nalepkami. Podobnie, współczesne formy psychoterapii uważają za fałszywą religię, która tylko udaje naukę.

<sup>37</sup> Tamże, s. 32, 33, 35, 73, 99, 101, 108, 114.



Wizualizacja (sterowanie obrazem, autoperswazją) jest starożytną techniką magiczną i jedną z najskuteczniejszych metod kontaktowania się ze światem duchów w celu osiągnięcia nadprzyrodzonej mocy, wiedzy czy uzdrowienia. Wizualizacja zdobywa coraz większe uznanie w społeczeństwie świeckim oraz we wspólnotach protestanckich. Polega na tworzeniu i utrzymywaniu w umyśle wyrazistych obrazów w celu uzdrawiania chorób, zdobywania bogactwa i wszelkiego manipulowania rzeczywistością. Tych samych technik uczą niektórzy chrześcijańscy przywódcy, praktykując je w imię Jezusa i nie rozpoznając ich prawdziwej natury. Zwolennicy wizualizacji w Kościele nie chcą przyznać, że stanowi ona rdzeń wierzeń o rodowodzie okultystycznym i demonicznym – jednoznacznie wrogich chrześcijaństwu. Wizualizacja ma być drogą do wejścia w światopogląd okultystyczny, niechrześcijański. Stosujący wizualizację twierdzą, że nie jest to fantazja czy wyobraźnia, ale rzeczywistość stworzona przez umysł, w której można manipulować Bogiem, zmuszając go do takiego a nie innego działania poprzez wyraziste obrazy w umyśle. Uznano, że myśl panuje nad wszystkim, a siła myślenia, pozytywnego albo negatywnego, pozwala tworzyć lub niszczyć rzeczywistość fizyczną. Uwierzono, że w ludzkiej myśli i słowach istnieje siła, która pozwala sterować rzeczywistością duchową i materialną. Jest to bardzo zbieżne z hinduizmem, gdzie słowo „mantra” oznacza „myślkształt”. Ta szamanistyczna metoda została przejęta przez psychologię humanistyczną i transpersonalną (spsychologizowany szamanizm). Pod płaszczykiem psychologii wkroczyła również do kościołów, a także została wykorzystana w technikach sukcesu, motywacji oraz w oświacie i wychowaniu. Praktyka wizualizowania postaci Jezusa jest – według tych autorów – tym samym, co okultystyczne postacie „duchów przewodników”. Podkreślają, że te praktyki: (1) są niebiblijne, (2) od tysiącleci występowały w rozlicznych formach szamanizmu, (3) mamy w nich do czynienia z czymś więcej niż szamanizmem, (4) oddając się im, otwieramy się na działania demonów. Wizualizowanie postaci Jezusa lub Boga jest de facto próbą zmuszenia Go do pojawienia się, nie zaś doświadczeniem jego stałej obecności. Tworzenie Jezusa jako fantazji w umysłach i upieranie się, że jest to prawdziwy Jezus oraz twierdzenie, że rozmowa z takim urojeniem naszej wyobraźni jest doznaniem duchowym – to idealny przykład zwiedzenia.

Uzdrowianie wewnętrzne i uzdrowienie wspomnień D. Hunt i T.A. MacMahon także zalicza się do praktyk magicznych, szamańskich (podstawą tego systemu jest okultyzm Junga). Uzdrowianie wewnętrzne, zwane uzdrawianiem pamięci, zostało stworzone przez żonę pastora episkopalnego, niejaką Agnes Stanford, w latach 50. i 60. XX wieku. D. Hund i T.A. McMahon<sup>38</sup> twierdzą, że uzdrawianie wspomnień zostało przejęte z sekt ruchu Nowej Myśli. Piszą, że te idee usunięto na początku XX w. z głównego nurtu protestantyzmu, przetrwały jednak na jego obrzeżach w ekstremalnych grupach zielonoświątkowych. Przyjęto ostatecznie szamanistyczne poglądy na istotę modlitwy. To Nowa Myśl wszczepiła tezy szamanizmu w protestantyzm.

<sup>38</sup> A. de Lassus, *New Age. Nowa religia?*, Warszawa 1993, s. 78-80.

Kontrowersję wzbudzają także dążenia niektórych chrześcijan do doświadczania Bożej mocy w uzdrowieniach fizycznych i emocjonalnych, pod którymi kryje się spychlogizowany szamanizm. O takie tendencje podejrzewają Johna Wimbera i Petera Wagnera.

Nowa psychologia głosi ewangelię „poczucia swojej własnej wartości” i w jej braku widzi główny problem człowieka, co nie tylko nie znajduje potwierdzenia w Biblii, lecz jest z nią sprzeczne – Biblia głosi potrzebę pokory i unizania swego „ja” (a nie rozszerzania swej świadomości i swojego „ja” tak, aby ogarnęło całą rzeczywistość i to tak, aby uświadomić sobie swoją boskość).

Niejako na podsumowanie swoich rozważań dodają, że „nie ma chyba wątpliwości, że znaleźliśmy się w samym środku renesansu szamanizmu na skalę światową”, co wywiera wpływ na każdą dziedzinę życia, ale także na chrześcijan. Wzrasta tendencja akceptacji przez protestantów idei odrodzonego okultyzmu, a prastaremu szamanizmowi nadano pozory chrześcijaństwa. Dodają, że „psychologia w dużej mierze przeniosła się w dziedzinę „ducha” i także lansuje” techniki szamanistyczne. Psychologia ma być rzeczywiście konkurencyjną religią, która rywalizuje z chrześcijaństwem i nie sposób pogodzić ją z chrześcijaństwem. Autorzy ci określają psychologię jako główny nośnik oszustwa<sup>39</sup>.

D. Hunt i T. A. McMahon podkreślają, że aspiracje człowieka do boskości – tak akcentowane w Nowej Epoce – są bardzo starą ambicją ludzkości i to one stanowią rdzeń okultyzmu i szamanizmu, są esencją ruchu ludzkiego potencjału<sup>40</sup>.

W protestantyzmie obserwujemy przemiany także w ruchu ariańskim, czyli unitariańskim. Doprowadziły one obecnie do liberalistycznego wolnomyślicielstwa w tych denominacjach, a niektóre z nich przeszły wręcz na pozycje buddyjskie, nowoepokowe, wolnomyślicielskie czy czysto teistyczne.

Analizując sytuację wśród amerykańskich Unitarian Uniwersalistów (ok. 300 tys. wiernych), Alan W. Gomes zwraca uwagę, że ta grupa religijna, do niedawno mało aktywna, zaczęła się dynamicznie rozwijać. Unitarianizm wywodzi się z radykalnego skrzydła reformacji, które głosiło zdecydowany antytrynitaryzm, nawiązujący do arianizmu. Zwolennicy tego skrzydła reformacji uważali się za prawdziwych chrześcijan, jednakże nie byli za takich uważani przez innych. Pierwotnie unitarianie istnieli w Polsce, gdzie określali siebie jako Jednota Mniejsza lub Bracia Polscy (zwani też arianami). Spotykano ich również w Siedmiogrodzie. Ich przywódcą był Faust Socyn (1539-1604), Włoch, który wyemigrował do Polski. Kwestionowali Trójcę Świętą, boskość Chrystusa i zastępczą ofiarę Jezusa na krzyżu. Jednak już w XVII w. emigrowali przez Niemcy i Holandię do Anglii i USA, gdzie zdobyli najwięcej członków. Początkowo opierali się w swoim nauczaniu na Biblii, a klasyczni unitarianie, F. Socyn w XVI, Anglik John Biddle (1615-1662) oraz Amerykanin William E. Channing (1780-1842), opierali się i podkreślali autorytet Biblii.

<sup>39</sup> D. Hunt, T. McMahon, *Zwiedziona Chrześcijaństwo*, Wrocław-Kraków 1994, s. 116-117, 118, 121-122, 124, 138, 143, 149, 156, 158, 160, 161, 170, 208, 213, 181, 189.

<sup>40</sup> Tamże, s. 88.

Od połowy XIX w. można jednak u nich dostrzec stopniowe odchodzenie od chrześcijańskich korzeni i od Biblii. W 1933 r. podpisano Manifest Humanistyczny, a połowa z jego sygnatariuszy była duchownymi unitariańsko-universalistyczni, którzy nie składali się już do wiary w Boga i w zbawienie człowieka, ponieważ porzucili także deizm jako taki, tym bardziej chrześcijaństwo. Najwyższą wartością stała się dla nich pełna realizacja człowieka, oraz poszukiwanie pomyślnego życia tu i teraz. Do takiej ewolucji unitarian przyczyniły się także wpływy – wspomnianych wyżej – XIX-wiecznych transcendentalistów, z R.W. Emersonem na czele. Od XX w. unitarianie przestali uważać się za chrześcijan i zaczęli zbliżać do humanizmu ateistycznego. Przestali być herezją a stali się wyznawcami całkowicie niechrześcijańskiej filozofii. Nastąpiły w tej grupie kolejne zmiany i już w latach po II wojnie światowej ich pastor, John H. Holmes z Nowego Jorku, przemianował nazwę zboru z „Unitariański Kościół Mesjaszana” na „Kościół Społeczności Nowego Jorku”. Ogłosił Ghandiego największym człowiekiem na ziemi i w swoistym akcie synkretycznym asymilował święta większych religii światowych, wprowadzając je do roku liturgicznego. Tym samym otworzył ruch na ludzi różnych religii i poglądów.

W. Gomez pisze, że „do niektórych unitarian-universalistów duchowość New Age wydaje się pasować najlepiej”, także grupy neopogańskie i feministyczne zaczęły wywierać znaczący wpływ na tę grupę religijną. Autor ten przypomina słowa, które padły podczas jej Zgromadzenia Ogólnego: „Stowarzyszenie Uniwersalistów-Unitarialistów jest czymś wyjątkowym w historii Kościoła – będąc prawdopodobnie jedyną częścią Ciała Chrystusa, która sama zdecydowała się opuścić chrześcijaństwo i ogłosiła, że nie jest już chrześcijańską denominacją, ale stowarzyszeniem łączącym różne religie”<sup>41</sup>. Tak więc grupa ta poprzez powolną ewolucję odeszła od chrześcijaństwa, wchodząc przynajmniej częściowo w duchowość New Age i doświadczenia wielkich religii Wschodu.

Protestantyzm ze swej natury jest podatny na wszelkie podziały, herezje, sekty, nowatorstwa i dziwactwa, wydaje się być całkiem bezbronny wobec tych wpływów, może za wyjątkiem swojego nurtu fundamentalistycznego. Jest to spowodowane tym, iż protestantyzm jest po prostu „zredukowanym katolicyzmem” i to w duchu gnostycznym – według schematu scenariusza historii rozwoju idei przyjętego przez Ericka Voegelina. Owa redukcja dotknęła również widzialną organizację Kościoła, jego urzędy, posługujących w nim księży, a także autorytet magisterium Kościoła, co bezpośrednio przełożyło się na rozdrobnienie, zróżnicowanie i, w konsekwencji, na osłabienie protestantyzmu.

Adwentystyczne przesłanie może prowadzić do akcentowania nieuprawnionego milenaryzmu i wyznaczania konkretnych dat końca świata, zaś iluminizm zielonoświątkowy może prowadzić do fałszywego mistycyzmu – jak podkreślano wyżej.

Na zjeździe Amerykańskiej Akademii Religioznawstwa w 1989 r. Philips Lucas z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara w dramatycznym przemówieniu zasugerował, iż ruch charyzmatyczny w chrześcijaństwie i New Age to po prostu różne przejawy

<sup>41</sup> W. A. Gomes, *Uniwersalizm unitariański. (Dodatek E)*, w: W. Martin, *Świat religii i sekt*, Warszawa 2004, s. 747-768.

tego samego prądu duchowego. Wiele osób, zaczynając w ruchu charyzmatycznym, po rozczarowaniu, stawało się zwolennikami duchowości New Age. John Drane wyraża się jasno, twierdząc, że metody i techniki niektórych nurtów ruchu charyzmatycznego są podejrzanie podobne do praktyk okultystycznych i innych stosowanych w New Age. Wielu protestanckich duchownych i kaznodziei naucza (a jest ich coraz więcej), że jeśli człowiek zastosuje się do zalecanych przez nich duchowych terapii, to będzie zdrowy, bogaty i mądry. Ich krucjaty i programy TV wychwalają nieustannie zalety władzy ducha i woli nad rzeczywistością materialną, sugerując, iż jeśli posiada się wystarczającą wiarę, to można zmienić wszystko. Przypomina to bardziej seminaria motywacyjne niż nabożeństwa chrześcijańskie, choć zazwyczaj nikt ich mianem zwolenników Nowej Ery nie nazywa<sup>42</sup>.

Ten sam autor słusznie zauważa, że program New Age jest w wielu kwestiach uderzająco zbliżony z programem chrześcijaństwa: troska o wolność osobistą i doskonałość, pokój i sprawiedliwość, o środowisko, poznanie siebie, holistyczne spojrzenie na świat. To są kwestie, którym chrześcijanie także powinni się poświęcać, albowiem są one elementem przesłania Jezusa Chrystusa. Różnica pomiędzy chrześcijaństwem a nowoepokowością nie polega na społecznych, ekonomicznych, politycznych czy ekologicznych oczekiwaniach i ambicjach, lecz na celach i sposobach, w jakie można je osiągnąć<sup>43</sup>.

### 3. Prawosławie a New Age

Jak już zaznaczono wyżej – New Age wyrosło na kulturze przesiąkniętej chrześcijaństwem, choć najbujniej zakwitło na polu protestantyzmu (Stany Zjednoczone i Europa Zachodnia), mniej katolicyzmu. Chrześcijaństwo nurtu prawosławnego zostało najmniej dotknięte wpływami tego typu ezoteryzmu, co zapewne posiada bezpośredni związek z postacią samego prawosławia, czyli z jego stylem, rozumieniem i przeżywaniem wiary, a także z jego duchowością (mystyką) i wizją świata (światopoglądem).

Jakie zatem są charakterystyczne cechy prawosławia? Widać to już w koncepcji postrzegania Boga, albowiem prawosławie postrzega WSZYSTKO W BOGU, podczas gdy katolicy i protestanci widzą raczej BOGA WE WSZYSTKIM, a to oznacza, że aspekt eschatologiczny, liturgiczny, doksológiczny i kosmiczny ma przewagę nad historycznym, społecznym, gospodarczym i politycznym.

W tej formie chrześcijaństwa dominuje więc adoracja i kontemplacja oraz antycypacja życia niebiańskiego (anielskiego) już tu na ziemi – ważne jest więc tylko to, aby chrześcijanin żył już tu na ziemi tak, jak w niebie. Doprowadza to do akcentowania i dominacji

<sup>42</sup> J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenie Kościołowi?*, Kraków 1993, s. 184.

<sup>43</sup> Tamże, s. 186.

życia mistycznego, duchowego, zaś socjopolityczne zaangażowanie prawosławnych i ich Kościołów jest zrelatywizowane, choć bez pomniejszenia jego znaczenia.

Takie podejście zbliża bardzo mocno prawosławnych do koncepcji i duchowości, które występują w wielkich religiach orientalnych, gdzie wszystko jest skierowane w zaświaty, czyli ku zjednoczeniu wierzącego człowieka ze Wszystkim: Jednością i boską, kosmiczną energią, obecną immanentnie w każdej istocie.

Oczywiście, prawosławie utrzymuje jednoznacznie i zdecydowanie oraz niewzruszenie nieskończony i niezmierny dystans oddzielający Boga i człowieka. Bóg, jego istota, głębia jego istnienia, jego światło i bóstwo pozostaje nieosiągalne. Jednak Bóg umożliwia chrześcijanom, poprzez Słowo Wcielone – Jezusa Chrystusa – i dzięki Duchowi Świętemu, mieszkającemu w ich sercach, uczestniczenie w jego wcielonych trójosobowych energiach. Boga znajduje się tu tylko poprzez „wieczne poszukiwanie” a nie poprzez spekulacje filozoficzne, czyli rozprawianie o Jego istnieniu, naturze czy istocie. Tylko nieustanną przemianą pozwalamy Bogu na stopniowe „przebóstwienie” człowieka przez Ducha Świętego<sup>44</sup>.

### 3.1. Co to jest przebóstwienie (*theosis*)?<sup>45</sup>

Prawosławie z natury jest bliższe kulturze i mentalności wschodniej i bardzo mocno podkreśla ideę soteriologiczną, w której wiodące znaczenie posiada koncepcja „przebó-

<sup>44</sup> B. Franck, *Leksykon New Age w 100 kluczowych pojęciach dla chrześcijan*, Kraków 1997, s. 177-179.

<sup>45</sup> Interesujące spojrzenie na zagadnienie „przebóstwienia” zawiera książka Polaka z pochodzenia Daniela A. Helminiaka, *Religion and the Human Science. An Approach via Spirituality*, New York 1998, p. 59-160. Autor ten, odwołując się do koncepcji Bernarda Lonergana SJ, mówi o czterech perspektywach:

- 1) **pozytywistycznej** – bada człowieka i świat, takim, jaki on jest, opierając się na kryteriach empirycznych (to, co można dotknąć, zobaczyć itd. poddane jest refleksji). Pytania: jak ludzie się zachowują, jak myślą, jakie wartości uznają? Nauki empiryczne: psychologia, socjologia, antropologia itd.
- 2) **filozoficznej** – bada człowieka w odniesieniu do dobra, prawdy i piękna, podejmuje kwestię sensu, prawdy, dobra itd. poprzez racjonalną refleksję i filozoficzne doświadczenie. Np. systemy filozoficzne Zachodu i Wschodu, a także buddyizm, taoizm, New Age. Wartości: jaki człowiek powinien być, jaki jest sens i cel jego życia?
- 3) **teistycznej** – bada człowieka jako stworzonego przez Boga-Stwórcę, opierając się na religijnym objawieniu. Teologie religijne, np. chrześcijańska, żydowska, muzułmańska, hinduistyczna itd. Chodzi tu o Boga jako o ostateczne wyjaśnienie człowieka.
- 4) **teotycznej** (od grec. *teosis* – przebóstwienie). Bada człowieka jako stworzonego, by „stać się Bogiem”, uczestniczyć w Bożej naturze. Czym człowiek ma się stać i jak to się stanie? Pytanie: jak stworzenia przychodzą do uczestnictwa w życiu Boga – nie tracąc odrębności.

Perspektywa pozytywistyczna jest najwęższa, wyżej stoi filozoficzna, jeszcze wyżej teologiczna, a najwyższą jest perspektywa teotyczna, czyli „przebóstwiająca”.

Autor ten dokonuje próby rozróżnienia udziału człowieka w boskości za pomocą łaski od realizacji domniemanej, wrodzonej człowiekowi boskości – D. A. Helminiak, *The Human Core of Spirituality, Mind As Psyche and Spilit*, New York 1996.

stwienia człowieka”. Z grubsza polega to na tym, iż człowiekowi pogrążonemu w złu, śmierci, chorobie, samotności i grzechu Osobowy Bóg udziela pomocy (łaski), czyli zupełnie za darmo udziela zbawienia, a więc ratuje go. Stan przeobóstwienia (grec. *theosis* – uczestnictwo w naturze Boga) ludzkiej istoty to wniknięcie weń boskich energii, co jest wyrazem prawosławnego Wschodu, a zwłaszcza prawosławnej teologii apofatycznej. W prawosławiu to Duch Święty zajmuje naczelne miejsce w życiu duchowym, liturgicznym i dogmatycznym, ponieważ to ON pragnie „przeobścić” człowieka. Jeśli to Bóg stał się człowiekiem – poprzez wcielenie swego Syna – to dlatego, aby człowiek stał się taki, jak Bóg.

Podobnie jak w ideologii New Age, chrześcijańska koncepcja „przeobstwienia człowieka” zakłada, iż człowiek staje się po swej śmierci, mówiąc wprost, bogiem – z takimi „boskimi” atrybutami, jak: nieśmiertelność, niekończące się szczęście, radość z całkowitego spełnienia się, wspólnota z innymi, wspólnota z Trójjedynym Bogiem itd. – choć już za życia może mieć tego przedsmak. Taki jest cel, czyli takie jest przeznaczenie człowieka. Podkreślić należy jednoznacznie i mocno, iż to podobieństwo obu koncepcji (nowoepokowej i chrześcijańskiej) występuje jedynie powierzchownie, na płaszczyźnie słów. Treściowo są to koncepcje całkowicie przeciwstawne, albowiem przeobstwienie mówi o tym, że ludzkość dostępuje go w sensie udziału w chwale wieczności Boga – człowiek ma stać się „mocą łaski tym, czym Bóg jest z mocy natury”.

Mówiąc wprost – w przeobstwieniu chodzi o stopniową iluminację człowieka, a w zasadzie całego kosmosu, dzięki liturgii i praktykowaniu sakramentów, które są „instrumentem” niezwykle uprzywilejowanym w stopniowej przemianie człowieka w obraz Boga. Oczywiście pierwsza jest tu Eucharystia – zczyn nieśmiertelności, moc zmartwychwstałego Chrystusa. Eucharystia przekazuje wiernym, dzięki Duchowi Świętemu, boskie energie, które przemieniają ich na obraz i podobieństwo Jezusa Chrystusa w chwale, a z kolei Chrystus jest obrazem i podobieństwem oraz doskonałą ikoną Ojca. Stan przeobstwienia ludzkiej istoty to wniknięcie weń boskich energii, co wyraża ideał prawosławnego Wschodu. Aby te energie mogły wniknąć w chrześcijanina, musi się on stać „przezroczysty”, transparentny dla tych boskich energii – a więc nasza ludzka wola nie powinna ich blokować czy odrzucać, ale z nimi współdziałać. Mistyka prawosławna jest z gruntu trynitarna: w Duchu widzimy i spotykamy Syna, w nim zaś i przez niego Ojca, który jest źródłem i kresem Trójcy, czyli również źródłem i kresem każdego istnienia, także egzystencji człowieka i w ogóle wszystkiego<sup>46</sup>.

Inaczej, przeobstwienie to dobrowolne dopuszczenie człowieka przez Boga do współudziału w jego życiu i boskiej naturze. Przeobstwiony chrześcijanin – u końca swego życia (jedynego, jakie posiada) – będzie miał zapewniony udział w Chwale Bożej, lecz zawsze pozostanie sobą – oddzielną osobą. Chwała Boża jest doskonałą Miłością, która jest Istnieniem w pełni, a nie jest bezosobową energią. Przeobstwienie, czyli uczestnictwo w Bożej naturze, nie powoduje zaniku Bożej odmienności i transcendencji – człowiek po-

<sup>46</sup> B. Franck, *Leksykon New Age w 100 kluczowych pojęciach dla chrześcijan*, Kraków 1997, s. 177-179.



zostanie zawsze człowiekiem, sobą, czyli kimś innym niż Bóg. Człowiek zostaje z Bogiem zjednoczony (komunia), ale nie zmieszany, wchłonięty czy utożsamiony (fuzja) – dalej trwają jako oddzielne byty.

Oczywiście koncepcja „przebóstwienia” różni się całkowicie od koncepcji ubóstwienia człowieka w różnych sektach czy w New Age. Duchowość i mistyka prawosławna wpisane są bardzo silnie w podstawowe, ortodoksyjne prawdy chrześcijańskiej wiary (Trójca, Inkarnacja, misja Ducha Świętego, realizm sakramentów i nieodzowność Kościoła), dlatego też całkowicie różnią się od proponowanych przez religie orientalne „technik” i „dróg” czy też „praktyk” zalecanych przez naszych Zachodnich new age’owców<sup>47</sup>.

Przebóstwienie w chrześcijańskiej teologii prawosławnej opiera się na tzw. synergii. Jest to termin grecki oznaczający tyle co „razem pracować”, „współpracować”, „pomiędzy wszystkich dzielić energię”. Pojęcie to wskazuje na interakcję pomiędzy łaską i dziełem człowieka na drodze osiągnięcia przebóstwienia. Bóg i człowiek współpracują z sobą – w synergii – dla zbawienia świata, w celu przemiany ludzkiego serca.

Tak pojmowana „synergia” nie ma nic wspólnego z rozumieniem tego terminu przez wierzni New Age. Zwolennicy tego nurtu posługują się nim w zupełnie odmiennym znaczeniu. Dla nich jest to współdziałanie wielu ludzi, czyli zlewanie się wielu energii dla zrealizowania jakiegoś celu, który jest czymś więcej, ale też i czymś innym niż proste zsumowanie poszczególnych osób, składników czy po prostu pojedynczych energii. Gdy szereg osób wchodzi w kontakt, uprawiając synergę, wówczas z ich współdziałania powstaje coś zupełnie nowego, oryginalnego, coś, czego nie można przewidzieć ani przepowiedzieć. Synergia doprowadza do powstania czegoś jakościowo wyższego niż zsumowane działania pojedynczych ludzi. Suma działań poszczególnych osób jest czymś mniejszym i innym niż efekt synergicznej współpracy.

New Age szczególnie akcentuje to, co się zbiega, zlewa i dopełnia, co wpisuje się w logikę holistycznego wszechświata. W ten sposób przyczynia się do rozszerzenia swego rodzaju kosmicznej harmonii, gdzie mikrokosmos człowieka jest odbiciem czy projekcją makrokosmosu (niezhumanizowanego wszechświata).

Natomiast chrześcijanie wiedzą, że Bóg i człowiek współpracują z sobą – w synergii – dla zbawienia świata, w celu przemiany człowieka. Jest to dla chrześcijan bardzo prawdziwa i piękna prawda. Często te same pojęcia używane przez nowoepokowców i chrześcijan nie oznaczają tego samego i nie odsłaniają tych samych rzeczywistości<sup>48</sup>. Tak więc chrześcijańska synergia Boga i człowieka w dziele zbawienia zastąpiona jest przez nowoepokowców synergicznym działaniem wielu – najlepiej – wszystkich ludzi, w celu osiągnięcia nowej jakości, urzeczywistnienia holistycznej jedności, co jest dla New Age synonimem zbawienia.

Dokument watykański na temat New Age *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska nad temat „New Age”* stwierdza wprost, iż Nowa Era przedstawia ideę fał-

<sup>47</sup> Tamże, s. 179-180.

<sup>48</sup> Tamże, s. 204-206.



szywego *theosis* – przebóstwienia, które można osiągnąć przy pomocy jakiegoś przewodnika (spirytyzm?) i z użyciem różnych serii technik nastawionych na otwarcie naszego ukrytego, boskiego, potencjału. Główna idea mówi: „Bóg” ukryty jest obecny głęboko w nas samych. Jesteśmy bogami i odkrywamy naszą nieograniczoną moc, eliminując warstwy nieautentycznej iluzji, im bardziej odkrywamy swój potencjał, tym bardziej się on realizuje. Nowa Era żywi przekonanie, iż nie istnieje żadna istota boska „gdzieś tam”, „poza światem”, realnie oddzielona od reszty rzeczywistości. Pomysł Boga wymyślony przez Junga to „bóg wewnętrzny” w człowieku – tam go trzeba szukać.

Jednak autentyczne, prawdziwe, chrześcijańskie *teosis* nie następuje tylko dzięki naszym wysiłkom, ale z pomocą nieodzownej łaski Boga<sup>49</sup>, który działa w nas i przez nas, co zakłada podstawową świadomość bycia niekompetentnym czy wręcz grzesznym i wyklucza samowyzyszczenie się. Zakłada to pokorę człowieka, który swoją wolę „odstawia na bok”, zapraszając do swojego życia działanie Boga i jego energię. Przebóstwiony człowiek wprowadzony jest w życie Trójcy Świętej – doskonały przypadek różności w sercu jedności, raczej synergii niż stopienia się. Wszystko to jest jednak owocem osobowego spotkania się, przyjęcia oferty Jezusa Chrystusa, zaś życie i relacja z Jezusem jest czymś bardzo osobistym i nie ogranicza się do poziomu świadomości – nie jest jakimś nowym poziomem świadomości, lecz zakłada przemianę człowieka poprzez uczestnictwo w życiu Boga, który jest zróżnicowany w trzech osobach. Nawet on nie jest prostą Jednią.

Pomiędzy nowoepokowcami a chrześcijanami rysuje się zasadnicza fundamentalna opozycja pomiędzy człowiekiem – „bogie wewnętrznym” a „przebóstwieniem”<sup>50</sup>. Zauważa to również Aleksander Posacki, pisząc, iż „według autentycznej tradycji chrześcijańskiej człowiek jest powołany do boskości, ale pod pewnymi warunkami”. Rozróżnia się tu „ubóstwienie” człowieka z natury (bóg wewnętrzny) a „przebóstwienie” z łaski (*theosis*). Myśl rosyjska mówi o przeciwstawieniu w antynomii: „Bogoczołowieczeństwo” i „człowiekobóstwo” (W. Sołowjow i jego uczeń F. Dostojewski). Ten sam autor – będąc teologiem – jednoznacznie wskazuje na autora owej imitacji: „Szatan imitując prerogatywy Boga proponuje człowiekowi «boskość na skrót»” (rzekome ubóstwienie z natury, zamiast przebóstwienia z łaski), co stanowi jakby wewnętrzną treść pokusy edenicznej<sup>51</sup>. Istnieje więc zasadnicza różnica pomiędzy chrześcijańskim „Bogoczołowieczeństwem” i gnostycko-magicznym „człowiekobóstwem”. Człowiek pragnie i dąży do tego, aby być Bogiem, jednakże dylemat polega na tym, iż „być bogiem bez Boga i przeciw Bogu lub bogiem przez Boga i z Bogiem”<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Jedną z głównych prawd wiary chrześcijańskiej mówi jasno: „Łaska Boża do zbawienia jest konieczna potrzebna”.

<sup>50</sup> *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Poznań 2003, s. 55-57.

<sup>51</sup> A. Posacki, *Psychologia i New Age. Psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje?*, Gdańsk 2007, s. 21-22.

<sup>52</sup> A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005, s. 10-11.

Stanisław A. Wargacki stwierdza wręcz, iż obecne w New Age „akceptowanie faktu, że jesteśmy bogami, nawiązuje do chrześcijańskiej koncepcji przebóstwienia – *theosis*”<sup>53</sup>. Wodnikowa idea, że człowiek jest Bogiem różni się diametralnie od chrześcijańskiej koncepcji przebóstwienia, która przecież głosi, iż przebóstwienie dokonuje się dzięki działającej w nas obecności Bożej łaski. Wodnikowe zbawienie „w pojedynkę”, bez Boga, jest formą zrytualizowanej arogancji oraz narcyzmem pod postacią wielkoduszności<sup>54</sup>.

Jak pisze A. Posacki, idea Bogoczłowieczeństwa ma swą podstawę w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-28). Ta idea zawarta jest we wpisanym w człowieka obrazie Bożym jako odwiecznym przeznaczeniu istoty ludzkiej do przebóstwienia i życia „dwanaturowego” – życia Bożego (przez uczestnictwo w naturze Boga) i stworzonego (zgodnego ze stworzoną naturą człowieka), co oczywiście stanowi w rzeczywistości jedno niepodzielne życie. Nie jest ono jednak pozbawione pewnej nieusuwalnej „dwoistości” antropologicznej, której odpowiada teoria hylemorfizmu, nie będąca ani dualizmem, ani monizmem.

Gnostycka deifikacja człowieka (jako procesu naturalnego i niewymagającego pomocy czy daru łaski), głęboko wpisana w upadłą naturę człowieka i będąca duchową pokusą, stanowi symetryczną alternatywę dla przebóstwienia (*theosis*). Przeciwnie Bogoczłowieczeństwu człowiekobóstwo (czy człekobóstwo) jest *perversa imitatio*, która odwołuje się do koncepcji „boga wewnętrznego”, czyli naturalnej boskości człowieka o nieograniczonym potencjale. Terminologia: „Bogoczłowieczeństwa i człowiekobóstwa” była stosowana – jak zaznaczono już wyżej – w chrześcijańskiej filozofii rosyjskiej, gdzie spopularyzował ją i rozwinął Włodzimierz Sołowjow, zresztą niemal każdy filozof czy teolog prawosławny interpretował ją na swój sposób: F. Dostojewski, M. Bierdiajew, S. Bułhakow uważali, że Bogoczłowieczeństwo jest odwieczne jako idealny prototyp człowieka w Bogu i obraz Boga w człowieku, zaś dla P. Ewdokimowa jest to obraz analogii: przebóstwieniu człowieka odpowiada człowieczeństwo Boga.

Człowiekobóg, czyli człowiek-bóg, jest zaprzeczeniem nie tylko Boga, ale i człowieka, przy czym nie chodzi tu tylko o spór z Bogiem, ale jest to próba wygnania Go z życia człowieka i tego świata. M. Bierdiajew uważał, że jest to działanie satanistyczne, ponieważ przeciwko Bogu-Człowiekowi powstaje nie człowiek, ale człowiek-bóg, który zajął miejsce Boga. Odpowiednikiem takiej antropologii gnozy jest monizm czy holizm, który zamazuje różnicę pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a także między dobrem a złem.

Rzekomy i nieskończony rozwój boskiej samoświadomości człowieka, propagowany w niezliczonych formach idealizmu niemieckiego (np. Hegel) i neognozy (np. Jung), to fałszywa deifikacja człowieka, co oznacza także nieograniczony, magiczny i demiurgiczny woluntaryzm<sup>55</sup>. Wybór Chrystusa rodzi udział w życiu Bożym, a nawet w jego naturze,

<sup>53</sup> S.A. Wargacki, *New Age*, w: *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007, s. 570.

<sup>54</sup> S.A. Wargacki, *Źródła i natura ruchu New Age*, w: *New Age. Idee i implikacje*, red. A. Wańka, Szczecin 2005, s. 32.

<sup>55</sup> *New Age*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009, s. 30-31.

zaś Chrystus w swoim Bogoczołwieczeństwie, jeśli spotka się z odpowiedzią człowieka na zaproszenie do Bożego życia, obdarowuje człowieka boskością. Jest to udział w tajemnicy Bogoczołwieczeństwa, gdzie Bogo-ludzie i Bogo-ludzkość stają się w pełni synami Bożymi.

Jednakże konieczne jest rozeznanie skonfliktowanych duchów, aby nie pomylić Bogoczołwieczeństwa z człowiekobóstwem (1J 4,1-4). Szatan jako twórca kłamstwa i ułudy realizuje się na sposób pozornej egzystencji pasożyta, który imituje Boga, także parodiując Go. Ta imitacja dokonuje się poprzez inwersję, z przeciwnym znakiem, negatywnie, co jest podstawą wszelkiej parodii. Stąd także parodia przebóstwienia w formie samozbawienia człowieka i osiągnięcia przez niego boskości samodzielnie (samoubóstwienie)<sup>56</sup>.

### 3.2. Przebóstwienie w praktyce

Zdaniem Sergiusza Bułhakowa, celem życia chrześcijanina jest zdobywanie Ducha Świętego, co jest tożsame ze zjednoczeniem z Chrystusem. Żyjący w Chrystusie są nosicielami Ducha Świętego, poznają, że „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Fakt bycia nosicielem Ducha Świętego nie poddaje się opisowi, ale jest odczuwalny przy kontaktach z nosicielami Ducha jako wychodząca z nich szczególnie moc duchowa – jako inne życie, objawiające się w nich w cielesnych granicach naszego życia człowieczego. Duch Święty nie wciela się w człowieka, ale objawia siebie w człowieku. Taką ludzką osobą zupełnie „przezroczystą” na działanie Ducha Świętego (*pneumatoforą*) jest Matka Boża.

Nosiciele Ducha objawiają, że Królestwo Boże jest obecne wśród nas i w nas. Chrześcijanin powinien poszukiwać właśnie takiej pieczęci Ducha Świętego, pneumatoforyczności, co odpowiada posłudze proroka w Starym Testamencie, a obecnie związane jest z posługą Chrystusa jako pomazańca Ducha Świętego „Duch Pański nade mną” (Łk 4,18; Iz 61,1). Dziś w prawosławiu duchowni starcy, nosiciele Ducha Świętego, są prorokami chrześcijańskimi, a ich posługa nie dotyczy tylko mężczyzn (jak kapłaństwo), ale również kobiet. Nie jest ona także związana z hierarchią.

Pod koniec XVIII i na początku XIX w. żył wielki nosiciel Ducha Świętego – św. Serafin z Sarowa. Zachowała się relacja jego ucznia Motowiłowa, jak to św. Serafin objawił mu Ducha Bożego w nim żyjącego. Starzec, czyli św. Serafin, zajaśniał jak słońce, otoczony oślepiającym blaskiem, a choć działo się to zimą, Motowiłow odczuwał ciepło, zapachy i niebiańską radość. Kiedy przemiana się skończyła, Serafin znowu znalazł się przed nim w swojej zwykłej postaci.

To oblicze Chrystusa jaśniejnie dla chrześcijanina i wskazuje mu drogę życia. W chrześcijaństwie nie może być innej drogi, innego „ideału życia”, jak tylko stać się podobnym Chrystusowi – aż „Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4,19). Nędzna i pusta w porów-

<sup>56</sup> *Antychryst*, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009, s. 61-62.

naniu z tymi obrazami jest ludzka samowola i pycha towarzysząca fałszywym prorokom, pozbawionym łaski (np. Lew Tołstoj). Kościół jest Ciałem Chrystusa, a zbawiający się w Kościele otrzymują moc i życie Chrystusa, zostają przebóstwieni i stają się „bogami według łaski”, sami stają się Chrystusami – drugimi Chrystusami na wzór Jezusa Chrystusa. „Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów, pośrodku bogów sąd odbywa. Przedziwny jest Bóg w swych świętych. Bóg Izraela” (Ps 81,1). Oczywiście, istnieje nieprzebyta odległość pomiędzy Chrystusem i tymi, którzy są Chrystusowi (Ga 5,24).

Świętymi – przebóstwionymi – są Ci, którzy wysiłkiem swej aktywnej wiary i miłości zrealizowali w sobie podobieństwo Boże i przez to ukazali w mocy obraz Boży, czym przyciągnęli do siebie obfitą łaskę Bożą. W tym oczyszczeniu serca, poprzez wysiłek duszy i ciała, streszcza się droga zbawienia każdego człowieka, w którym zamieszkał Chrystus „już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Wysiłek duchowy jest twórczym dążeniem człowieka do zdobycia mocy i energii Ducha Świętego<sup>57</sup>.

Paul Evdokimow pisze, iż *Theosis* – stan przebóstwienia istoty ludzkiej, jej przepojenia Bożymi energiami – jest najwyższym celem dążeń Kościoła Wschodniego. Antropologia Wschodu jest ontologią przebóstwienia, stopniowo dokonującego się oświecenia istoty kosmosu i samego człowieka. Dzięki sakramentom i liturgii Kościół staje się miejscem metamorfozy, świadczącej o życiu Bożym w istocie ludzkiej”. Pawłowe „przybranie za synów” w świetle teologii Janowej rozumiane jest tak, że to: „Syn jest tym, w którym zamieszkał Bóg jedyny w Trójcy. Duch Święty prowadzi nas do Ojca przez Jezusa Chrystusa, czyniąc współuczestnikiem Jego Ciała (Ef 3,6). Św. Cyryl Jerozolimski podkreśla, że „uczestniczący w Wieczerzy Pańskiej stają się «tego samego Ciała i Krwi», co Chrystus. Człowiek zostaje rzeczywiście przemieniony w Chrystusie, w Słowo Wcielone, «proch ziemi otrzymuje godność królewską [...] i przeistacza się w substancję Króla»”<sup>58</sup>.

Według teorii przebóstwienia człowiek może poznać jedynie Bożą Chwałę, Jego niestworzone energie i nieopisane światło na Górze Tabor. Istota Boża jest jednak dla człowieka nieosiągalna. Niektórzy mogli widzieć światłość Chrystusa i czcili ją jako światłość Przemienienia Taboru (Boskie niestworzone światło), inni widzieli świat cały i wszystkie stworzenia w tej światłości i doświadczali z tego powodu wielkiej radości. Te niestworzone energie i nieopisane światło Góry Tabor widzieli trzej wybrani Apostołowie, potem dostąpiło tego wielu innych, np. św. Tychom Zatoński, Ihumen Antoni Putiłow oraz dawni wielcy święci mężowie, św. Symeon Nowy Teolog, św. Grzegorz Palamas.

Jezusa – zgodnie z tym, co zapowiedział – zesłał ludziom Ducha Świętego, który działając w świecie udziela każdemu z ludzi zbawienia i przebóstwienia w sposób subiektywny, tak jak zbawienie i przebóstwienie w sensie obiektywnym zostało udzielone przez Jezusa Chrystusa. Płaszczyzną działania Ducha Świętego jest Kościół i sakramenty święte,

<sup>57</sup> S. Bułhakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 134-138, 166-167.

<sup>58</sup> P. Evdokimow, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka liturgia i ikonografia*, Kraków 1996, s. 137-138.

nikt z ludzi nie może zbawić się bez udziału Łaski Bożej, czyli zbawiającej i przebóstwiającej energii, udzielanej przez Ducha Świętego. Łaska jest jednak darem, i aby zadziałała w człowieku, musi być z jego strony świadoma i dobrowolna odpowiedź, przejawiająca się we współpracy człowieka z Bogiem. Tą odpowiedzią są uczynki sprawiedliwości, a dzięki Łasce Bożej, wierze i dobrym uczynom jesteście usprawiedliwieni<sup>59</sup>.

Ujmując kwestię „przebóstwienia” historycznie – pierwszym, który zaczął mówić o jej podstawach był św. Ireneusz z Lyonu, lecz jej źródła odnajdujemy już w Nowym Testamencie. Koncepcja przebóstwienia jest dziś postrzegana jako związana głównie z nauczaniem Grzegorza Palamasa (1296-1356), który był jej zwieńczycielem i twórcą „hezychazmu”, czyli oficjalnej mistyki prawosławia. W zasadzie koncepcja „przebóstwienia” nie jest wyłącznie „dobrem” Kościoła prawosławnego, ponieważ jest ona obecna w katolicyzmie, a nawet szcążkowo w tradycji protestanckiej. Nie jest jednak dostatecznie eksponowana w tych formach chrześcijaństwa, szczególnie w protestantyzmie. Katolicyzm po Soborze Watykańskim II jest bezkrytycznie zapatrzony w protestantyzm, a przecież prawosławie także ma coś do zaoferowania i jest bliższe katolikom.

W katolicyzmie mówi się, co prawda, o „współdziałaniu z łaską Bożą” – nawet protestantyzm mówi o „uczestnictwie zbawionych w naturze Boga” z powoływaniem się na Pismo św. (2 P 1,4)<sup>60</sup> – ale nie mówi się odważnie o prawdziwemu przebóstwieniu mocą transcendentnego Boga. Chrześcijaństwo na tym traci, a nowoepokowcy zbijają swój duchowy kapitał.

#### 4. Zbawienie w chrześcijaństwie i w New Age

W obu koncepcjach: nowoepokowej i prawosławnej (w zasadzie chrześcijańskiej<sup>61</sup>) punkt dojścia jest ten sam (człowiek jako bóg), lecz – i to jest tu istotne – odmienne są sposoby osiągnięcia tego celu. „Przebóstwienie człowieka” dokonuje się nie mocą człowieka i jego wymyślnych technik, tak jak w New Age, lecz mocą zewnętrzną. „Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek stał się bogiem” – tak nauczali Ojcowie Kościoła i do dziś jest to akcentowane w teologii prawosławnej. Innym sformułowaniem jest:

<sup>59</sup> A. Sarwa, *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Łódź 2002, s. 60, 134.

<sup>60</sup> „[...] zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury [...]”.

<sup>61</sup> Różne nurty chrześcijaństwa owo prawosławne „przebóstwienie” wyrażają inaczej, inaczej nazywają, ale istota tego procesu jest zbliżona:

katolicy – współdziałanie z łaską Bożą,

protestanci – współudział zbawionych w naturze Boga (idea ta jest tu wyrażona językiem biblijnym).

„Bóg stworzył człowieka samą swoją wolą, jednak nie może go zbawić bez współdziałania woli ludzkiej”, czyli oznacza to, iż osiągnięcie przebóstwienia jest możliwe w miłosnym dialogu woli Bożej i woli ludzkiej.

Nowa Epoka przyjmuje za swoje główne przesłanie, że „ludzie są bogami z swej istoty, z natury – jeśli nie z doświadczenia”, chrześcijaństwo zaś naucza o człowieku i jego zniszczonej rasie, wypędzonej z raju. Biblia wymienia 13 rodzajów podłości człowieka, np.: cudzołóstwo, chciwość, nieczystość, i podkreśla, iż pochodzą one „z wewnątrz” człowieka (Mk 7,21-23). Tam gdzie New Age widzi uspięnego Boga – Jezus Chrystus znajduje grzech. Inkarnacja (Jezus wcielił się w ludzką naturę, i był idealnym, bezgrzesznym człowiekiem) pokazuje człowiekowi na zasadzie kontrastu ogrom jego ubóstwa poprzez ogrom koniecznej pomocy, jaką musi otrzymać od Boga<sup>62</sup>.

Tylko zewnętrzna osobowa siła Boga, który staje się człowiekiem, podnosi upadek ludzi do swojego poziomu, czyli „boskości”. Człowiek nadal jednak zachowuje swoją odrębność i tożsamość. Tym samym osiąga swoje powołanie, swój cel, do którego zawsze zmierzał i którego pragnął – co też podkreśla New Age – ale którego nie mógł osiągnąć ani swym wysiłkiem, ani wymyślnymi technikami – nawet tymi najbardziej subtelnymi.

(1) Protestantyzm koncentruje się na idei człowieka przesiąkniętego złem, grzesznego, którego natura jest całkiem zepsuta i który do zbawienia bezwzględnie potrzebuje pomocy Boga, łaski. Protestantyzm konsekwentnie absolutyzuje łaskę Bożą (którą i katolicy uważają za niezbędną do zbawienia, ale odrzucają ideę samozbawienia) – słynne Lutrowe „tylko” („sola gratia”). Marcin Luter (1483-1546) głosił, iż wola ludzka jest spętana przez grzech (posłużył się porównaniem, że wola ludzka to osioł – juczne zwierzę, na którym siedzi albo Bóg, albo szatan), i tylko Bóg wskazuje wybranych do zbawienia, tzw. „predestynacja pojedyncza”.

(2) Stąd dalsza konsekwencja – w pewnych nurtach protestantyzmu pojawia się idea predestynacji, zakładająca z grubsza, że w zasadzie Bóg może zbawić człowieka nawet wtedy, kiedy ten tego nie pragnie, a co gorsza, może też potępić człowieka, nawet jeśli ten bardzo się stara i pragnie zbawienia – kalwinizm (Jan Kalwin, 1509-1564). Zbawionych i potępionych wybiera Bóg. Jest to doktryna tzw. „podwójnej predestynacji”.

(3) Te idee przybierają czasami wręcz groteskową oprawę. Np. zwolennicy słynnego „quasi-protestanckiego proroka” Wiliama Marriona Branhama (1909-1965), zwolennika zielonoświątkowizmu jednościowego (antytrynitarngo, tzw. jednościowcy), zwani też branhamistami (branhamowcy), wierzą w naukę o tzw. „nasieniu węża”. Otóż chodzi o to, że Brahnam wierzył (a doświadczył licznych objawień aniołów), iż w raju Ewa, zdradzając Adama, odbywała także stosunki płciowe z wężem – szatanem. Rodzi więc dzieci Adama i węża. Ludzie dzielą się więc na dwa plemiona: wężowe i Boże. Jedni są zrodzeni z wężowego nasienia, a inni z Bożego. Ci zrodzeni z nasienia Bożego, są nieskalani przez wiarołomny związek Ewy i to oni i ich potomstwo będą dziedzicami życia wiecznego. Oczywiście, uczniowie Branhama są z nasienia Bożego, a reszta – ci co nie przyjęli jego

<sup>62</sup> D. R. Groothuis, *Zaszamaniony Jezus*, w: *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 87.



posłania – muszą widocznie być pokoleniem węzowym. Potomstwo węzowe jest więc z góry skazane na potępienie.

Interesującą, specyficzną doktryną szerzącą się wśród ewangelicznych protestantów jest nauka mówiąca o tzw. „wiecznym zabezpieczeniu”, zwana też „raz zbawiony, na zawsze zbawiony”. Sprowadza się ona do tego, iż człowiek, który choć raz w życiu nawrócił się na chrześcijaństwo, „wyznał Jezusa Chrystusa ustami”, osiąga przez to pewność zbawienia i nie może utracić swojego stanu zbawienia – nawet gdyby zdecydowanie pogrzyżł się w grzesznym życiu i odrzucił Jezusa Chrystusa. W zasadzie doktryna ta jest uznana za herezycę przez większość protestantów.

W świetle doktryny „podwójnej predestynacji” możemy sobie np. wyobrazić paradoksalny casus satanisty-frustrata, który wyrzekł się chrześcijaństwa i Chrystusa, podtrzymuje konsekwentnie swoją decyzję, a i tak trafi do nieba, ponieważ taka jest wola Boża. Będzie „zbawiony na siłę”.

Starając się pozostawać w granicach synergii działania Bożego i uczynków ludzkich, należy pamiętać również o innym skrajnym kierunku myślenia, autorstwa niejakiego Pelagiusza (ok. 360-ok. 430), który, przeciwstawiając się św. Augustynowi, twierdził, iż natura ludzka po grzechu Adamowym nie została na tyle zdeprawowana, by można było mówić o grzechu pierworodnym w każdym człowieku. Pelagiusz twierdził, że człowiek staje się grzeszny dopiero wskutek przyzwyczajenia, ale z drugiej strony może tak wyćwiczyć swoją wolę, iż będzie w stanie pokonać grzech. Był przekonany o sile i jakości ludzkiej natury, wierzył, iż natura ludzka, jako stworzona przez Boga, jest zdolna przezwyciężyć grzech i osiągnąć świętość. Konsekwentnie nauczał więc, iż to człowiek stawia lub może postawić pierwsze kroki ku zbawieniu, nawet całkiem niezależnie od łaski Boga. Grzech Adama był tylko „złym przykładem” i jego skutki nie przeszły na potomstwo pierwszych ludzi w postaci zepsutej natury. Rolą Jezusa Chrystusa było tylko danie dobrego przykładu, a człowiek poprzez Jego naśladownictwo sam może się wyzwolić z grzechu, a to dzięki temu, że z natury został stworzony jako mający wolną wolę. Pelagiusz uważał, że wola człowieka jest samodzielna, niczym nie jest zdeterminowana, także przez Boga. Mówiąc krótko, pelagianizm zaprzecza konieczności Łaski Bożej dla zbawienia człowieka. W tym sensie New Age jest nowoczesnym pelagianizmem. Ten sposób myślenia potępiono jako herezję już w IV w.

Semipelagianizm nawiązuje do pelagianizmu, lecz stara się złagodzić jego radykalne tezy. Według semipelagianizmu wiara zaczyna się od aktu woli ze strony człowieka, a następnie dołącza do niej łaska Boga. Człowiek wykonuje pierwszy krok w stosunku do Boga, czyli człowiek sam dochodzi do wiary, a następnie prowadzi go Bóg. O semipelagianizm oskarżano tzw. molinizm, czyli poglądy głoszone przez hiszpańskiego jezuitę, Ludwika de Molinę (1535-1600), które charakteryzowały się optymizmem co do natury ludzkiej.

Reakcją na molinizm był jansenizm, szerzony przez holenderskiego bp. Janseniusza (1585-1638), który opierając się na poglądach bajaranów, podkreślał przyrodzoną deprawację człowieka i niezbędność łaski, co zbliżało jansenizm do teologii kalwińskiej.



Spolaryzowane, odmienne postacie realizacji zbawienia występują w protestantyzmie i New Age, gdzie do głosu doszły przeciwstawne formy skrajności (wyrażające się w odmiennych „tylko”). New Age naiwnie i optymistycznie absolutyzuje moc człowieka i jego potencję oraz samozbawcze moce („tylko człowiek”), zaś pesymistyczny protestantyzm odmawia człowiekowi, mniej lub bardziej, wolnej woli, która – jak sądzi – mogłaby umniejszyć wszechmoc Bożą („tylko Bóg”), czyli tylko łaska. Wyważona postać katolicko-prawosławna odrzuca obie formy skrajności (oba „tylko”), akcentując zgodność – synergiczne współdziałanie Boga i człowieka – przy czym oferta Boga jest pierwotna w stosunku do ewentualnej odpowiedzi człowieka. Prawosławne i katolickie rozumienie zbawienia człowieka pasuje się w „złotym środku”.

Sposoby osiągnięcia zbawienia (ratunku człowieka) w tych trzech analizowanych formacjach (New Age, prawosławie/katolicyzm, protestantyzm) możemy zobrazować w tabeli.

formacja	1. New Age	2. katolicyzm/prawosławie	3. protestantyzm
kondycja człowieka	grzech człowieka i zło moralne nie istnieją, istnieje tylko pewien stan ignorancji człowieka co do jego świadomości, że jest Jednią i że jest bogiem	człowiek został „zraniony” przez grzech i potrzebuje Bożej pomocy	natura człowieka została całkiem zniszczona przez grzech i zło
status woli człowieka	absolutyzacja, „ubóstwienie” woli człowieka, człowiek „może wszystko”, jest nieograniczony, następuje <b>optymistyczna</b> i naiwna deifikacja człowieka	człowiek zdolny jest odpowiedzieć na uprzednią Bożą ofertę, Bóg oczekuje decyzji człowieka i szanuje ją konsekwentnie, nawet wtedy, gdy człowiek „odrzucając Boga” skazuje się na potępienie i zatracenie; Bóg szanuje naszą wolę i nie przekracza naszych granic	człowiek został pozbawiony możliwości podejmowania wolnych decyzji, <b>pesymistycznie</b> posiada „niewolną wolę”, Bóg musi zaingerować „na siłę”
zbawienie / ratunek poprzez:	TYLKO techniki, czyli uczynki człowieka, ale nie tyle chodzi o zbawienie, co o transformację człowieka, a w zasadzie całego społeczeństwa	<b>SYNERGIA:</b> łaski (uprzednie działanie Boga) i uczynków (działanie człowieka), Bóg człowieka nie może zbawić bez współdziałania jego woli; synergia = współdziałanie Boga i człowieka	TYLKO łaska ( <i>sola gratia</i> )

status zbawionego człowieka	człowiek pozbył się iluzji odrębności, jest świadomy swej jedności ze wszystkim, ze światem, energią i bogiem; jest wchłonięty w Jedno i świadomy swej „boskości” UBÓSTWIONY; istnieje tylko jeden byt; inność poza „Ja” nie istnieje; osiągnięcie tego stanu może trwać dłużej niż jedno życie, a więc człowiek może tu wykorzystać reinkarnację	człowiek <b>przebóstwiony</b> zostaje z Bogiem zjednoczony (komunia) – uczestniczy w Bożej naturze, ale pozostanie zawsze człowiekiem i sobą, oddzielną osobą, także od innych ludzi; Bóg również jest odmienny od człowieka, jest transcendentny – zewnętrzny w stosunku do świata; kimś innym jest osobowy Bóg, kimś innym jest zbawiony człowiek, który także jest osobą, przebóstwienie rozpoczyna się już na ziemi, a człowiek jest rozliczany ze swego jednorazowego życia na sądzie ostatecznym
-----------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Protestantyzm jako nurt chrześcijaństwa odszedł całkiem od modelu człowieka zbawionego, który staje się „bogiem z łaski”, „bogiem z adopcji” – czyli jest „przebóstwiony” mocą, energiami Boga (staje się synem Bożym, ale z adopcji – tak jak Jezus Chrystus, który jest jednak Synem Bożym z natury). Taki człowiek zachowując swoją odrębność od Boga i innych ludzi, nadal dysponuje swoim człowieczeństwem, posiada nieśmiertelność, szczęście i swoistą pełnię – może uczestniczyć w „świętości i światłości”, która pochodzi od Osobowego Boga, który jest zewnętrzny wobec świata (transcendentny). Aby w tym „programie przebóstwienia” ludzi uczestniczyć, należy p r z e s t a ć „zbawiać się” swoimi pomysłami, technikami i sposobami oraz zaufać temu, kto ten autorski „projekt uratowania człowieka” – jako jego stwórcy – skonstruował.

Jan Kowalski pyta: gdzie się podziła odwaga pierwszych Ojców Kościoła u obecnych duszpasterzy chrześcijańskich (katolickich i protestanckich). Dlaczego mało podkreślają jedność typu chrześcijańskiego, oddając pola jedności typu New Age. Pyta dalej: kto odważa się głosić, że święto Wniebowzięcia celebrowane w Maryi – pierwszym ukończonym stworzeniu – przebóstwienie, do którego przecież każdy człowiek jest przeznaczony. Dodaje, że w celu wyjścia ku sympatykom New Age, trzeba oddać człowiekowi jego wspaniałość, otworzyć mu ogrom, dla którego został stworzony, bo tak jak Maryja ku chwale Wniebowzięcia człowiek jest zapraszany do bycia w sercu Trójcy Świętej.

Monoteizm chrześcijański nie jest dokładnie monolityczny, Bóg chrześcijan jest bowiem komunią. Jest to tryteizm dla Żydów i antropomorfizm dla muzułmanów. Jednak Trójca Święta jest otwarta dla każdego człowieka „Aby byli jedno, jak My jedno jesteśmy: Ja w nich, a Ty we Mnie”. Rozumie to Rublow, gdy maluje swą ikonę, gdzie trzech oczekują zaproszonego – każdego człowieka. Jedność doskonała między ludźmi jest taka sama,

jak istnieje między Ojcem i Synem – jedność trynitarna jest jednością komunii, ale nie stopienia się – co prowadziłyby do stagnacji<sup>63</sup>.

## 5. Wnioski i postulaty – chrześcijańska droga do boskości człowieka

Dokument watykański na temat New Age w ramach środków zaradczych wobec Nowej Ery stwierdza, że najprostsze z nich, najoczywistsze, najpilniejsze i najskuteczniejsze będą te, które polegają na czerpaniu z tego, co najlepsze w duchowym dziedzictwie chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo posiada ugruntowane tradycje medytacji i duchowości, które można by udostępnić poprzez odpowiednie kursy czy możliwość pobytu osób świeckich przez jakiś czas w zakonach<sup>64</sup>.

Katolicy, a tym bardziej protestanci, powinni czerpać z bogatego dorobku prawosławia – ponieważ w prawosławnym rozumieniu chrześcijaństwa i w prawosławnym sposobie wyrażania wiary drzemią ogromne, niewykorzystane złoża. Można dużo nauczyć się od głęboko wierzących prawosławnych chrześcijan i wykorzystać to do lepszego zrozumienia świata dalekowschodniego. Dotyczy to tym bardziej długiej, wspólnej tradycji wschodniej niepodzielonego Kościoła.

Oczywiście, nawet jeśli między prawosławnymi a religiami orientalnymi istnieją nieprzezwyciężalne niezgodności, a w zasadzie przepaść nie do pokonania (np. panuje tam „monizm” i „panteizm” – dlatego te religie w zasadzie są „ateistyczne”, nieuznające Osobowego Boga), to i tak prawosławie pomaga nam te religie – także New Age – zrozumieć, a co najważniejsze odnaleźć właściwe środki zaradcze wobec sukcesów tego potężnego prądu religijno-kulturowego.

Rozumiem to w ten sposób, że można zapożyczyć wiele od tradycji prawosławia, szczególnie tych, które są wspólne dla obydwu tradycji chrześcijańskich, ale nie są zbyt wyeksponowane w katolicyzmie, np. odpowiedni język i system pojęć, którym będziemy mogli w sposób niezwykle świeży i twórczy, a także bardziej adekwatny, wyrazić chrześcijańskie prawdy wiary w ten sposób, aby były bardziej zrozumiałe i atrakcyjne dla ateizującej, sekularyzującej i newage’ującej się kultury Zachodu. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku koncepcji „przebóstwienia”, albowiem ta tradycja jest rzeczywiście wspólna dla prawosławia i katolicyzmu, co wynika z faktu, że historycznie sięga swymi korzeniami czasów niepodzielonego chrześcijaństwa.

---

<sup>63</sup> J. Kowalski, *Wyzwanie stawiane chrześcijaństwu przez New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 133-134.

<sup>64</sup> *Jezus Chrystus dawca wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Poznań 2003, s. 79.

W tym działaniu głównym celem byłoby wytrącenie nowoepokowcom ich głównego ořęza, jakim jest idea „podkreślania i wskazywania na drzemiącą w człowieku boskość”. Chrześcijaństwo posiada swoją niezależną, integralną i racjonalną wizję, wskazuje, w jaki sposób człowiek i ludzkość może osiągnąć nieśmiertelność, szczęście i dojść do pełni człowieczeństwa, czyli do boskości człowieka. Najbardziej istotne jest tu to, że jest to droga prawdziwa i bardziej atrakcyjna dla człowieka, który nie musi się rozpyływać we wszechogarniającej Jedni, aby osiągnąć zbawienie, ponieważ może zachować swoją tożsamość, odrębność i osobowość.

Jan Kowalski – za B. Bastaian – słusznie uważa, że chrześcijaństwo nie może się ograniczać jedynie do wskazywania na to, co w New Age jest niezgodne z nauczaniem Kościoła i jego praktyką. Chrześcijanie powinni raczej pytać, co Duch Święty chce im na progę trzeciego tysiąclecia przekazać przez ten ruch<sup>65</sup>.

Bogdan Ferdek pisze, iż rozwój chrześcijańskiej myśli teologicznej następował również w konfrontacji z różnymi błędami teologicznymi<sup>66</sup>.

Na koniec warto dodać za Edwardem Stańkiem, iż ostateczny bilans zysków i strat zmagania się chrześcijaństwa z fałszywą gnozą na przestrzeni XX wieków jest jednoznacznie dodatni dla Kościoła, a samo spotkanie z gnozą nieustannie wzywa do odnajdywania tożsamości i do utrzymania się w nurcie cywilizacyjnego i kulturowego postępu<sup>67</sup>.

## Bibliografia

- Abanes R., *Ruch Słowa Wiary*, w: W. Martin, *Świat religii i sekt*, Warszawa 2004.
- Antychryst, w: A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, Radom 2009.
- Barker E.M., w: C.V. Manzaneres, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994.
- Berlinger G.J., *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999.
- Beźnic Sz., *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997.
- Brooks K., *Duch prawdy i duch fałszu*, Toruń 1997.
- Bułhakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992.
- Christian Science, w: G.J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999.
- Christian Science, w: J. McDowell, D. Stewart, *Oszukani. W co wierzą kultury i jak przyciągają wyznawców?*, Lublin 1994.

<sup>65</sup> J. Kowalski, *Wyzwanie stawiane chrześcijaństwu przez New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 130.

<sup>66</sup> B. Ferdek, *New Age o Jezusie Chrystusie*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 84.

<sup>67</sup> E. Staniek, *Doświadczenie Kościoła w spotkaniu z gnozą*, w: *New Age. Pseudoreligia*, red. S. Dobrzański, Kraków 1994, s. 37.

- Christian Science, w: M. Elser, S. Ewald, G. Murrer, *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994.
- Chrześcijańska nauka, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 105-106.
- Cole-Whittaker Terry, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994.
- de Lassus A., *New Age. Nowa religia?*, Warszawa 1993.
- Dobrzański S., *New Age zagrożeniem i wyzwaniem dla chrześcijan*, w: *New Age. Pseudo-religia*, red. S. Dobrzański, Kraków 1994.
- Drane J., *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?*, Kraków 1993.
- Elser M., Ewald S., Murrer G., *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994.
- Encyklopedia Nowej Ery*, red. S. Bednarek, J. Jastrzębski, Wrocław 2008.
- Evdokimow P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia i ikonografia*, Kraków 1996.
- Ferdek B., *Idea zbawienia w New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993.
- Ferdek B., *New Age o Jezusie Chrystusie*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993.
- Fillmore Charles i Myrtle, w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994.
- Franck B., *Leksykon New Age w 100 kluczowych pojęciach dla chrześcijan*, Kraków 1997.
- Gomes W. A., *Uniwersalizm unitariański. (Dodatek E)*, w: W. Martin, *Świat religii i sekt*, Warszawa 2004.
- Gottschalk S., *The Emergency of Christian Science in American Religious Life*, Berkeley 1973.
- Grabczak-Ryszka E., *Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki*, w: *Leksykon religioznawczy*, red. W. Tyloch, Warszawa 1988.
- Groothuis D.R., *Zaszamaniony Jezus*, w: *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993.
- Hanc W., *Christian Science*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989-1998, t. III, s. 275-277.
- Helminiak A.D., *Religion and the Human Science. An Approach via Spirituality*, New York 1998.
- Helminiak A.D., *The Human Core of Spirituality. Mind As Psyche and Spilit*, New York 1996.
- Holmes E., w: C.V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994.
- Hunt D., McMahon T., *Zwiedzione chrześcijaństwo*, Wrocław-Kraków 1994.
- Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age. Papieska Rada ds. Kultury. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Poznań 2003.
- Karaś H., *Ezoteryzm a nauka*, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005.
- Kościół Nowego Jeruzalem (KNJ), Swedenborgianizm (CNJ), w: G.A. Mather, L.A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, konsultacja A.J. Schmidt, przekład uzupełnił oraz zaopatrzył w polski wstęp naukowy, aneksy i bibliografię I. Kamiński, wstęp teologiczny A. Posacki, Warszawa 2006.
- Kowalski J., *Współczesne sekty i gnozy. Neopoganizm i nowa religijność*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993.
- Kowalski J., *Wyzwanie stawiane chrześcijaństwu przez New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993.
- Kubiak A., *Jednak New Age*, Warszawa 2005.
- Leksykon religioznawczy*, red. W. Tyloch, Warszawa 1988.

- Libiszowska-Żółtowska M., Kościoły i związki wyznaniowe. Mały słownik, Warszawa 2001.
- Lochhaas P., Co to jest... Ruch New Age, Bielsko-Biała 1993.
- Łapiński A., Historia religii. Słownik terminologiczny, Warszawa 1995.
- Malherbe M., Religie ludzkości, Kraków 1995.
- Manzanares C.V., Prekursorzy Nowej Ery, Warszawa 1994.
- Masson H., Słownik herezji w Kościele katolickim, Katowice 1993.
- Mather G.A., Nichols L.A., Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu, Konsultacja A.J. Schmidt, przekład uzupełnił oraz zaopatrzył w polski wstęp naukowy, aneksy i bibliografię I. Kamiński, wstęp teologiczny A. Posacki, Warszawa 2006.
- McDowell J., Stewart D., Oszukani. W co wierzą kultury i jak przyciągają wyznawców?, Lublin 1994.
- Nauka chrześcijańska, w: C.V. Manzanares, Prekursorzy Nowej Ery, Warszawa 1994.
- Nauka Umysłu, w: G.A. Mather, L.A. Nichols, Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu, konsultacja A.J. Schmidt, przekład uzupełnił oraz zaopatrzył w polski wstęp naukowy, aneksy i bibliografię I. Kamiński, wstęp teologiczny, A. Posacki, Warszawa 2006.
- New Age, w: A. Posacki, Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm, t. 2, Radom 2009.
- New Thought, w: H. Masson, Słownik herezji w Kościele katolickim, Katowice 1993.
- Occhiogrosso P., Sekty, religie, wyznania, Warszawa 1999.
- Pawłowicz Z., Kościół i sekty w Polsce, Gdańsk 1996.
- Posacki A., Ezoteryzm, okultyzm, inicjacja – w strukturze ruchu New Age, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005.
- Posacki A., Psychologia i New Age. Psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje?, Gdańsk 2007.
- Posacki A., Wprowadzenie do wydania polskiego, w: M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005.
- Religie Świata – przewodnik encyklopedyczny, red. P. Alexander, Warszawa 1996.
- Religious Science, w: J. McDowell, D. Stewart, Oszukani. W co wierzą kultury i jak przyciągają wyznawców?, Lublin 1994.
- Ridenour F., Jaka jest różnica?, Lublin 1994.
- Rouvillois S., New Age kultura i filozofia, Kraków 1996.
- Sarwa A., Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego, Łódź 2002.
- Scjentyści, w: A. Łapiński, Historia religii. Słownik terminologiczny, Warszawa 1995.
- Siemieniowski A., Człowiek Nowej Ery, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993.
- Siemieniowski A., Człowiek w New Age, w: *Abc o New Age*, red. A. Białowąs, Tychy 2005.
- Słomski W., Wspólnoty para-chrześcijańskie, Warszawa 1997.
- Staniek E., Doświadczenie Kościoła w spotkaniu z gnozą, w: *New Age. Pseudoreligia*, red. S. Dobrzański, Kraków 1994.
- Stawiński P., Chrześcijańska Nauka, w: *Sekty. Studium socjologiczno-historyczne*, Katowice 1993.
- Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, w: *Quo vadis Nowa Ero? New Age w Polsce*, red. H. Karaś, Warszawa 1999.

- The Unity School of Christianity, w: McDowell J., Stewart D., Oszukani. W co wierzą kultury i jak przyciągają wyznawców?, Lublin 1994.
- Tokarczyk A., Trzydzieści wyznań, Warszawa 1987.
- Tomczak R., Bezdroża New Age, Zielona Góra 1994.
- Vernette J., New Age – u progu ery wodnika, Warszawa 1998.
- Wańka A., Rozumienie pojęcia religii New Age na przykładzie Towarzystwa Teozoficznego, w: Age. Idee i implikacje, red. A. Wańka, Szczecin 2005.
- Wargacki S.A., New Age, w: Słownik wiedzy o religiach, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007.
- Wargacki S. A., Źródła i natura ruchu New Age, w: New Age. Idee i implikacje, red. A. Wańka, Szczecin 2005.
- Zdrojewski T., Oszustwo Christian Science, „Effatha” 1996, nr 8(54).
- Zwoliński A., Anatomia sekty, Kraków 1996.

### **„Deification” against man’s transformation in „divine self-consciousness”. Soteriology of main Christian trends and esoteric self-salvation in the New Age**

Author compares concepts of man’s salvation in New Age (self-deification) with Christianity, discerning between Protestantism (salvation only by grace), and Catholicism with Eastern Orthodoxy (synergy of man’s and God’s activity – works and grace). He emphasizes a big immunity of Eastern Orthodoxy, as Eastern Christianity, against influences of New Age, which takes its inspiration from eastern religions. He reveals connections between Protestantism and New Age, which appears as a new historical epoch (New Renaissance), coming from the culture of Protestantism (the West), besides inspirations from religions of the East. A cure for the expansion of the New Age ideology may be turning of Christians to the tradition of the Church Fathers, especially to their teaching on deification (*theosis*) of man by divine energies, summarized by the statement of St. Irenaeus: „God became Man so that man can become god”.





## Noty o autorach

**Ks. Janusz Bujak** – ur. 21.08.1967 w Wejherowie, samodzielny pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, specjalizacja w zakresie eklezjologii prawosławnej i antropologii dokumentów dialogów ekumenicznych, kierownik studiów podyplomowych z teologii w Koszalinie.

**Imelda Chłodna** – doktor filozofii, adiunkt Katedry Filozofii Kultury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W 2002 roku ukończyła studia filozoficzne w KUL. Jej zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia związane z filozofią kultury i cywilizacji, filozofią edukacji, sztuką retoryki. Autorka haseł w *Powszechnej encyklopedii filozofii* oraz licznych artykułów naukowych, w których omawiane zagadnienia ujmowane są z perspektywy filozofii realistycznej.

**Mariusz Gajewski SJ** – doktor nauk humanistycznych. Interesuje się różnicowaniem oddziaływań psychokorekcyjnych względem osób społecznie niedostosowanych i wykołejonych. Twórca jednego z pierwszych Ośrodków informacji o nowych ruchach religijnych w Polsce. Autor publikacji poświęconych pedagogice, psychologii, sektom i New Age: *Sekty – religijny supermarket. Krótki poradnik psychologiczny* (2001); *Satanizm w Polsce i na świecie* (2002); *Nowe ruchy religijne i sekty. Między zbawieniem a destrukcją* (2002); *Sekty i nowe ruchy religijne* (2009); *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania* (2010).

**Ireneusz Kamiński** – prawnik, absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor kilkudziesięciu artykułów nt. sekt i nowych ruchów religijnych. Polski konsultant naukowy i autor wstępu naukowego oraz uzupełnień do: *Słownika sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, red. G.A. Mather, Warszawa 2006. Jest on także twórcą polskojęzycznej bibliografii na temat sekt.

**Henryk Kiereś** – dr hab. prof. KUL. Kierownik Katedry Filozofii Sztuki na Wydziale Filozofii KUL. Oprócz filozofii sztuki, stanowiącej główny przedmiot pracy naukowej, zajmuje się teorią poznania, filozofią społeczną, filozoficznymi podstawami kultury (humanistyki, pedagogiki) oraz najnowszymi trendami w filozofii (postmodernizmem).

**Justyna Kroczak** – mgr, doktorantka w Zakładzie Historii Filozofii, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 71a, 65-762 Zielona Góra.

**Michał Łuczyński** – magister filologii polskiej, doktorant na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania naukowe: leksykologia, leksykografia, etnolingwistyka.

**Vlara Maldjieva** – prof. dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obszary jej slawistycznych badań konfrontatywnych to: składnia i semantyka; słowotwórstwo, frazeologia i leksykografia. Przedmiotem jej badań jest również analiza semantyczna i pragmatyczna tekstów nowych ruchów religijnych.

**Anna Nowakowska** (Białowąs) – dr, filozof i publicystka; autorka haseł do *Powszechnej encyklopedii filozofii* – np. *New Age* (Lublin 2006), *Steiner Rudolf* (Lublin 2008); pod jej redakcją ukazały się m.in.: *Miraze New Age* (2008), *Abc o New Age* (2005); autorka konspektów do filmów z serii „Jarmark cudów” i wielu publikacji popularnonaukowych w zakresie nowych ruchów religijnych; w latach 2007-2010: sekretarz ogólnopolskiego kwartalnika informacyjno-profilaktycznego „Sekty i Fakty”; w obszarze jej zainteresowań badawczych leży antropologia filozoficzna, filozofia kultury i problematyka New Age. e-mail: nowakowska@maternus.pl.

**Aleksander Posacki SJ** (ur. 1957) – jezuita, teolog katolicki, filozof, wykładowca akademicki, doktor habilitowany teologii (KUL), doktor filozofii (Uniwersytet Gregoriański – Rzym), profesor Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” (Wydział Filozoficzny – Instytut Kulturoznawstwa), wykładowca na Wydziale Teologii KUL (Instytut Teologii Duchowości KUL – Katedra Teologii Duchowości Katolickiej). Członek zwyczajny Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Badacz, ekspert i wykładowca w szerokim obszarze tematycznym historii duchowości i historii mistyki, nowych ruchów religijnych i sekt oraz problematyki ezoteryzmu i kultury.

**Michał Rozmyśl** – urodzony w 1990 roku. Zamieszkały w Lublinie. Studiuje w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na kierunkach: filologia polska oraz Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne, w ramach których realizuje program filologii romańskiej z elementami kulturoznawczymi. Jego zainteresowania badawcze skupiają się na dziedzinie literaturoznawstwa (zwłaszcza epoki romantyzmu, wątkach ezoterycznych w literaturze, a także współczesnych strategiach interpretacyjnych) oraz kulturze ludowej i wierzeniach Słowiańszczyzny.

**Bogumiła Truchlińska** – dr hab. prof. nadzwyczajny UMCS, kierownik Zakładu Aksjologii Kultury Instytutu Kulturoznawstwa. Prowadzi badania z zakresu filozofii kultury, estetyki i filozofii polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień aksjologicznych.

**Ks. Andrzej Stanisław Wańka** – dr, adiunkt Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Autor ponad czterdziestu publikacji, redaktor serii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego Studia i Rozprawy. Członek To-

warzystwa Naukowego KUL, członek stowarzyszenia teologów fundamentalnych w Polsce. Obszary zainteresowań badawczych: teologie religii niechrześcijańskich, New Age, Nowe Ruchy Religijne, ezoteryzm.

**Ks. Andrzej Zwoliński** – prof. dr hab., teolog socjolog, i badacz problematyki dotyczącej sekt. Kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Jeden z najwybitniejszych polskich teologów zajmujących się współczesnymi zjawiskami społecznymi, popularyzator nauczania społecznego Kościoła katolickiego. Autor licznych prac z zakresu teologii, socjologii, sektologii, historii idei, katolickiej nauki społecznej, etyki życia gospodarczego, manipulacji społecznych i religioznawstwa.

